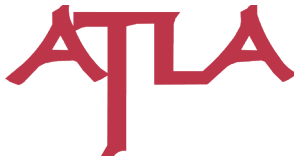


DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz - Aralık 2018, Cilt: 21, Sayı: 54

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan
Dini Araştırmalar Dergisi, 31.10.2017 tarihinden itibaren
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL, ERIH PLUS,
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy,
BROWZINE Academic Journal Collections,
CROSSREF, İSAM Articles on Theology Database ile 11.11.2018
tarihinden itibaren ATLA Religion Uluslararası
indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 21 Sayı: 54
Temmuz - Aralık 2018
Altı ayda bir çıkar
Fiyatı: 25 TL

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

Dizgi

Leyla TAŞKESEN

Baskı

Uzun Dijital Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
06070 İskitler / ANKARA
Tel: (0312) 341 36 67

Basım Tarihi

Aralık 2018
ANKARA

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

Redaksiyon

Mehmet Masatoğlu

Yazışma Adresi

Ahmet Erkan
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Bahçelievler/ Ankara

İrtibat Telefonu

Mehmet Masatoğlu 0505 250 96 88
diniarastirmalar98@gmail.com
web: www.diniarastirmalar.com.tr
dergipark.gov.tr/da

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Oğuzhan KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Recai DOĞAN

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Prof. Dr. Ş.Şule ERÇETİN

Doç. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH

Doç. Dr. Halide ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Rabiye ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi Cemil KUTLUTÜRK

Dr. Carrie York AL-KARAM

Öğr. Gör. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU

Ar. Gör. Dr. Şahin KIZILABDULLAH

Ar. Gör. Dr. Fatma KENEVİR

Ar. Gör. Dr. Emre ÜRER

Ar. Gör. Vahdettin ŞİMŞEK

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (Çukurova Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Hacı Bayram Veli Üniv.), Prof. Dr. Kemal Polat (Amasya Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (İbn Haldun Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Yahya Michot, Prof. Dr. Hans-Georg Babke, Prof. Dr. Ebrahim Moosa, Prof. Dr. Martin Thurner, Prof. Dr. M. Nazif Mohib Shahrani, Prof. Dr. John Hare, Prof. Dr. John Valk, Prof. Dr. Jules Janssens, Prof. Dr. Frank Grifell, Prof. Dr. Erdal Toprakyan, Doç. Dr. Zuhdija Hasanović, Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Çukurova Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar (Kastamonu Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Kaplan (Çukurova Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Doç. Dr. Tuğrul Yürük (Çukurova Üniv.)

Editör'den...

Dini Araştırmalar Dergisi olarak, 21. Cilt 54. Sayı ile siz kıymetli okuyucularımızla buluşmanın haklı gururunu yaşıyoruz. Bu sayımız, onbir telif ve biri sempozyum ikisi kitap olmak üzere üç tanıtımdan oluşmaktadır. İlk makalemiz “Mâverdü'nin İctihâd Anlayışı” başlığı ile Davut Eşit tarafından kaleme alınmıştır. Bu makalede İslam Hukukunun önemli meseleleri arasında yer alan icthad konusu incelenmiş; Mâverdü'nin *el-Hâvi'l-Kebîr* bağlamında klasik dönemdeki icthad tartışmalarının çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. “The Crisis of Madrasah Graduates: A Search for Identity in the Pakistani Society” başlıklı makalelerinde Farid bin Masood ve Umair Ali Khan, ülkelerindeki medrese mezunları ve istihdam alanları üzerine bir araştırma ile medreselerin toplumdaki etkilerini tespit etmeye çalışmaktadırlar. Betül Zengin'in “Dini Metinlerle İletişimde Anlama Odaklı Bir Yöntem: Soru Sorma ve “Doğru” Sorulara Ulaşma” başlıklı yazısı, anlama odaklı bir din eğitimi için doğru soru sormanın öneminden bahsetmekte, bu alanda kullanılabilecek iki yeni soru kategorisi önermektedir. Necati Sümer ise, İngilizce kaleme aldığı “Initiation Ceremony in Primitive Tribes and Some Religions” adlı makalesinde, önemli bir toplumsal ritüel olan erginleme töreninin ilkel ve bazı gelişmiş toplumların dinsel geleneğinde nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. “Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu'na Gelen Sorular” adlı makalede Zekiye Demir, kadının ücret karşılığı çalışmasına yönelik Din İşleri Yüksek Kurulu'na gelen soruları, sosyolojik bir bakış açısı ile incelemiştir. Yusuf Eşit ise, “Hz. Ömer Uygulamalarının Fıkhi Mezheplere Yansıması” adlı makalesinde, mezheplerin Hz. Ömer dönemi uygulamalarını ele alış biçimlerini ve bu uygulamaları nasıl anladıklarını irdelemektedir. “Developments in Religious Education During the Transition Period to Pluralist Democracy in Turkey” adlı makalesinde Ayşe Çalal, çoğulcu demokrasiye geçiş sürecinde Türkiye'de din eğitimi alanında yaşanan gelişmeleri, Cumhuriyet'in ilanından 1960 yılına kadar geçen süreçte incelemektedir. Murat Aydın ve Hakkı Odabaş, “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği” adlı makalelerinde, Malezya'da kamu, yarı kamu ve özel model olmak üzere

üç unsurdan oluşan zekat sistemi ile ilgili bilgi vermektedirler. İilir Rruqa, “İs-kender Bey İsyânlarının Dinî Boyutu ve Papalıkla İlişkileri” başlıklı yazısın-da, Arnavutluk’un millî kahramanı olan İskender Bey’in Osmanlı Devleti’ne isyan etmesinin arkasında yatan ana nedeni tartışmaktadır. “İbn Cüzey’in Bazı Tefsir Eserlerindeki Üslup ve Usûl Sorunlarına Yaklaşımına İlişkin Bir Değer-lendirme” adlı makalesinde Sıddık Baysal, İbn Cüzey’in *et-Teshil li ‘Ulumi’t-Tenzil* adlı eserinin önsöz ve mukaddimelerini, tefsirde üslup ve usûl sorun-larına yaklaşım açısından incelemiştir. F. Betül Parmaksızoğlu’nun “İnsan Hakları, Ahlak ve Kültür Açısından “Onur” Kavramına Yaklaşımın Kavramın Tanımlanmasına Etkileri” makalesinde ise, hazırlanmakta olan doktora tezi esas alınmış ve “Onur” kavramına İslam dininin yaklaşım biçimi ortaya kon-maya çalışılmıştır. Bu sayıda yer alan iki tanıtımda, Hasan Sözen “Religiöse Bildung und Interkulturelles Lernen. Ein Erasmus Plus Projekt mit Partnern aus Deutschland, Liechtenstein und der Türkei” adlı kitabı tanıtırken; Burhan Baltacı, “Tefsîru Âyeti “Zahera’l-Fesâdu fi’l-Berri ve’l-Bahr” adlı bir yazma eseri değerlendirmektedir. Şahin Kızılabdullah ise, 10-12 Ekim 2018 tarih-lerinde Kırgızistan’ın başkenti Bişkek şehrinde Manas Üniversitesi’nin ev sahipliğinde düzenlenen “Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı Uluslararası Sempozyumu” nu tanıtılmaktadır. Bu vesile ile 54. Sayımıza emek veren, yazar ve hakem olarak katkıda bulunan tüm bilim insanlarına teşekkür eder, yeni sayımızda buluşmak üzere esenlikler dileriz.

Prof. Dr. Recai DOĞAN

İÇİNDEKİLER

9 • Davut EŞİT

MÂVERDÎ'NİN İCTİHÂD ANLAYIŞI

Mâverdi's Understanding of Ijtihâd

27 • Farid Bin MASOOD - Umair Ali KHAN

DTHE CRISIS OF MADRASAH GRADUATES: A SEARCH FOR IDENTITY IN THE
PAKISTANI SOCIETY

Medrese Mezunları Krizi: Pakistan Toplumunda Kimlik Arayışı

39 • Betül ZENGİN

DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM:
SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA

*An Understanding Focused Method in Communication with Religious Texts: Asking Question
and Reaching “Right” Questions*

61 • Necati SÜMER

INITIATION CEREMONY IN PRIMITIVE TRIBES AND SOME RELIGIONS

İlkel Kabilelerde ve Bazı Dinlerde Erginleme Töreni

81 • Zekiye DEMİR

KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA DİN İŞLERİ YÜKSEK
KURULU'NA GELEN SORULAR

The Questions About Female Paid Work to the High Council Of Religious Affairs in Turkey

107 • Yusuf EŞİT

HZ. ÖMER UYGULAMALARININ FIKHİ MEZHEPLERE YANSIMASI

Reflection of Omar's Applications on Madhabs of Fiqh

131 • Ayşe ÇALAL

DEVELOPMENTS IN RELIGIOUS EDUCATION DURING THE TRANSITION PERIOD
TO PLURALIST DEMOCRACY IN TURKEY

Çoğulcu Demokrasiye Geçiş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Alanındaki Gelişmeler

145 • Murat AYDIN - Hakkı ODABAŞ

ZEKÂTIN DEVLET ELİYLE YÖNETİLMESİ VE MALEZYA ZEKÂT SİSTEMİ ÖRNEĞİ

Management of Zakat By The State and Sample of Malaysia Zakat System

175 • İtir RRUGA

İSKENDER BEY İSYANLARININ DİNÎ BOYUTU VE PAPALIKLA İLİŞKİLERİ

The Religious Aspect of Scanderbeg's Revolts and his Relations with the Papacy

203 • Sıddık BAYSAL

İBN CÜZEY'İN BAZI TEFSİR ESERLERİNDEKİ ÜSLUP ve USÛL SORUNLARINA
YAKLAŞIMINA İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME

*An Evaluation of Approach to the Methodology and Style Problems in Ibn Jouzi's
Commentary*

225 • Fatma Betül PARMAKSIZOĞLU

İNSAN HAKLARI, AHLAK VE KÜLTÜR AÇISINDAN "ONUR" KAVRAMINA
YAKLAŞIMIN KAVRAMIN TANIMLANMASINA ETKİLERİ

*The Effects of the Approach to The Concept of "Honor" in Terms of Human Rights, Morality
and Culture on The Definition of The Concept*

247 • Hasan SÖZEN

KİTAP TANITIMI

Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen. Ein ErasmusPlusProjekt mit Partnern aus
Deutschland, Liechtenstein und der Türkei

253 • Burhan BALTACI

KİTAP TANITIMI

Tefsîru Âyeti "Zahera'l-Fesâdu fi'l-Berri ve'l-Bahr"

257 • Şahin KIZILABDULLAH

SEMPOZYUM TANITIMI

Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı Uluslararası Sempozyumu

MÂVERDÎ'NİN İCTİHÂD ANLAYIŞI

Davut EŞİT*

Öz

İctihâd meseleleri İslâm Hukuku'nun önemli konuları arasında yer almaktadır. Naşşı yorumlama anlamındaki beyânî ictihâd'ı ve naşsla belirlenmemiş yeni bir hâdisenin hükmüne ulaşma anlamındaki kıyâsî ictihâd göz önüne alındığında, müçtehidin ictihâd faaliyetinde etkin bir şekilde yer aldığını söylemek mümkündür. Bundan dolayı ictihâd meseleleri erken dönemden itibaren fıkıh usûlü ilminde tartışılmıştır. Şâfi'î'nin, günümüze ulaşan eserlerinde ictihâd meselelerine yer vermesi, erken dönemde ictihâd tartışmalarına ilişkin zengin bir birikimin oluştuğunu göstermektedir. Şâfi'î'den sonra da ictihâd meseleleri usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Günümüze ulaşan Şâfi'î fıkıh usûlü eserleri arasında ictihâd meselelerini derli-toplu, sistematik ve ayrıntılı olarak ele alan ilk eser, Mâverdî'nin el-Hâvi'l-Kebîr adlı eseridir. Mâverdî bu eserinde, ictihâd'ın tanımı, çeşitleri, Kıyâsla ilişkisi, müçtehidin nitelikleri ve ictihâd'ta işâbet ve haţâ' meselesi, ictihâd'ın hükmü başta olmak üzere birçok usûlî meseleyi tartışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Mâverdî'nin el-Hâvi'l-Kebîr'deki ictihâd tartışmalarını tespit etmek, aynı zamanda klasik dönemdeki ictihâd tartışmalarının çerçevesini ve seyrini belirlemede yardımcı olacağı muhakkaktır.

Anahtar Kelimeler: Şâfi'î, Mâverdî, Fıkıh Usûlü, İctihâd, el-Hâvi'l-Kebîr.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: davutesit@hakkari.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1366-4650

Mâverdî's Understanding of İjtihâd

Abstract

The ijtihâd issues are among important problems of uşûl al-fiqh (Islamic legal theory). Given al-beyân el-ijtihâd in the meaning of interpreting naşş (text) and al-qiyâs el-ijtihâd in the meaning of reaching a verdict of a new issue which is not determined by naşş, it is possible to say that mujtahid (a jurist) is actively in the ijtihâd activity. Thus, the ijtihâd issues has been discussed in uşûl al-fiqh since early period. The fact that Shâfi'î refers to ijtihâd issues in his works which have arrived the present day shows that there is a rich accumulation of knowledge about ijtihâd discussions in early period. After Shâfi'î, the issues were discussed by scholars of Islamic legal theory. Among the Shâfi'î (uşûl al-fiqh) works which have arrived the present day, the first work that deals with ijtihâd issues in an ordered, systematic and detailed way is the work of al-Mâwerdî's el-Ĥâvi'l-Kebîr. In this study, al-Mâwerdî discusses many issues in uşûl al-fiqh, especially the definition of ijtihâd, its types, the relation between ijtiḥad and qiyâs, the qualities of mujtahid, iṣâbet (right) and ḥaṭâ' (fault) in ijtiḥad and the provision of ijtiḥad. The debates on the ijtiḥad issues in Shâfi'î uşûl al-fiqh before al-Mâwerdî are important our subject. al-Mâwerdî's view of uşûl has a close relationship with the accumulation of uşûl developed prior to him. al-Mâwerdî mentions the views of many scholars who have contributed the accumulation of the sect in the ijtiḥad issues, especially Shâfi'î. He refers to the views of scholars from sects other than Shâfi'î in the issues he discussed. From this point of view, it is certain that to determine the ijtiḥad issues in al-Mâwerdî's el-Ĥâvi'l-Kebîr will also help us to determine the framework and course of debates on ijtiḥad in the classical period.

Keywords: Shâfi'î, al-Mâwardî, Islamic legal theory, İjtiḥad, el-Ĥâvi'l-Kebîr.

Summary

Maverdi's accumulation of fiqh who is a jurist of Shâfi'î and from Başra is based on the tradition of the Shâfi'î fiqh developed in the region of Iraq. In the period before al-Mâwerdî, there were authority figures such as İbn Surayj, Abû İshâq al-Marwazî and Abû Ĥâmid al-İsfarâ'inî that grew up in Iraq in the Shâfi'î fiqh. The distinctive feature of the al-Mâwerdî is that he had deep knowledge of Shâfi'î fiqh, which had developed until his own period, in a comprehensive manner al-Ĥâvi'l-Kabîr which is commentary of al-Muzani's

Mukhtaşar, one of the most important works of al-Mâwerdî which has reflected his accumulation of fiqh. Another point making al-Ḥâvi'l-Kabîr important is that the problems of uşûl (Islamic legal theory) have been discussed in this study. This study is essentially a furû'(substantive fiqh) study. Also, there is a comprehensive chapter of legal theory on the basic issues of Islamic legal theory at this study. As it is known, the study named al-Risâla written by Shâfi'î is the first work that has been drafted and reached to present day in the field of legal theory. After Shâfi'î, some of the texts about the development of the sect of the legal theory have reached the modern times. However, none of these text is as comprehensive and systematic as al-Mâwerdî's legal theory in al-Ḥâvi'l-Kabîr. Therefore, the work of al-Mâwerdî is the most comprehensive and systematic work written after Shâfi'î and has reached today. One of the issues discussed in this work of al-Mâwerdî is ijtihâd. Ijtihâd issues are among the important issues of Islamic law. It is possible to say that a mujtahid takes part in the ijtihâd activity in consideration of his al-beyân al-ijtihâd meaning to interpret the naşş and his al-qiyâs, al-jtihâd in the sense of reaching the verdict of a new statement that is not determined by naşş. Therefore, the issue of ijtihâd has taken its place among the important subjects of the legal theory from the early period to the present day. In Shâfi'î's works having reached today, that he has given a place to ijtihâd issues showing that there is a rich accumulation of ijtihâd discussions in early period. Shâfi'î has discussed ijtihâd as related to the qiyâs. The established link between ijtihâd and qiyâs by Shâfi'î is understood as he has equalized the ijtihâd and qiyâs by successor. These successors have argued that by reducing ijtihâd to qiyâs, he has narrowed the area of ijtihâd. Although al-Mâwerdî has considered ijtihâd and istinbât (extraction-deduction) as the basis of the qiyâs, he has made an obvious distinction between qiyâs and ijtihâd and he has considered ijtihâd as both the base of the qiyâs and vast area that has included qiyâs. At this point, al-Mâwerdî, who hasn't accepted the equality of qiyâs and ijtihâd as an opinion of Shâfi'î, has thought that Shâfi'î has functionally equalized qiyâs and ijtihâd. Al-Mâwerdî's opinions on ijtihâd qualification largely coincides with requirements for the person that Shâfi'î wants to do the qiyâs. Al-Mâwerdî, considering ijtihâd as the provision of matters that do not have a provision at naşş, has divided ijtihâd into eight parts including qiyâs. Al-Mâwerdî's concept of ijtihâd has included many different interpretive methodologies. That al-Mâwerdî based on the disputes which are results of ijtihads of muctehids on the change of the time and the affairs show that his view about ijtihaad has been functional and dynamics characters.

Al-Mâwerdî points out that in the case that the mujtahids have different views on the results of their ijtihâds, here marks to uşûl al-dînand furû' and states that the truth is the one and that except those are invalid. Al-Mâwerdî has clearly demonstrated Shâfi'î's attitudes against different opinions attributed to himself about the truth and the error in the ijtihâd. According to al-Mâwerdî, the conclusions of many Shâfi'î's books are that the people except right (musîb) are all erring (muhtî). Likewise, al-Mâwerdî has conveyed Shâfi'î's different views on the issue of the truth and the error in ijtihâd in accordance with the relevant explanations in the works of Shâfi'î. Al-Mâwerdî has made a clear distinction between to do ijtihâd based on followings (ğalib-i zann) and istihsân. He has thought that istihsân is to leave qiyâs even though it is qiyâs whereas followings (ğalib-i zann) and ijtihâd are seen as evidence/originals that are referred to it where there is no qiyâs. According to him, Shâfi'î has rejected istihsân which he has regarded as followings (ğalib-i zann) and to do ijtihâd without any reference. Al-Mâwerdî has defended this view: according to majority of jurists the prophets have been ijtihâd. According to al-Mâwerdî, this view is apparent opinion of the Shâfi'î's sect (Shâfi'î's opinion or opinion of sect).

Giriş

Basralı olan Mâverdî 364/974-75 yılında doğmuştur (İbnu's-Ḥalâh 1992: II/636). Basra'da Ebu'l-Kâsım es-Saymerî'den (ö. 386/996 [?]) fıkıh eğitimi aldıktan sonra Bağdâd'ta eş-Şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ve Ebû Muhammed el-Bâfi'den (ö. 398/1007) ders almıştır (Şîrâzî 197: 131; Subkî 1964: V/267). Eğitim-Öğretin faaliyetlerinin büyük bölümünü Irâk bölgesinde yürüten Mâverdî, furû' u fıkıh, siyaset ve kamu hukuku, tefsir ve edebiyat başta olmak üzere birçok farklı alanda eser kaleme almıştır. (Kallek 2003: XXVIII/184-186) Bağdâd'ta 450/1058 yılında vefat eden Mâverdî, birçok kez elçilik ve aracılık görevi yapmıştır (İbnu'l-Esîr 1997: VII: 748, 781, 786, VIII: 47, 133; Ḥafedî 2000: XXI: 298).

Mâverdî'nin günümüze ulaşan iki furû' u fıkıh eseri bulunmaktadır. Biri Şâfi'î fıkıhında muhtasar olarak kaleme aldığı *el-İknâ'* adlı eserdir. Mâverdî bu eseri Şâfi'î fıkıhında bir el kitabı olarak tasarlamıştır (Mâverdî 1982: 19). Mâverdî'nin bu eseri dışında Şâfi'î fıkıhında kaleme aldığı geniş hacimli eseri, Muzenî'nin *Muhtasar'*ının günümüze ulaşan ender şerhlerinden olan *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı eseridir. Şâfi'î fıkının önemli kaynaklarından olan bu eserde diğer mezheplerin görüşleri de tartışılmaktadır. Bu hususiyetiyle *el-Hâvi'l-Kebîr*, delilleriyle mezhepler arası mukayeseli bir eser hüviyetindedir

(Kallek 2003: XXVIII/184-185). Eserin bu hususiyetleri dışında kanaatimizce en önemli özelliği, fıkıh usûlü konularının eserde sistematik bir şekilde ele alınmış olmasıdır. Mâverdî, söz konusu eserin *Edebu'l-Kâdî* bölümünde *Kitâb, Sünnet, İcmâ'* ve *Kıyâs* başta olmak üzere birçok fıkıh usûlü konularını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır (Mâverdî 1999: XVI/50-55). Bundan dolayı *el-Hâvi'l-Kebîr*, Şâfi'î'nin (ö. 204/820), *er-Risâle*'sinden sonra fıkıh usûlü alanında Şâfi'î alimler tarafından kaleme alınıp günümüze ulaşan en geniş ve sistemli usûl aktarımının yer aldığı eser olma özelliğine sahiptir.

1. Mâverdî Öncesi Dönemde Şâfi'î Usûlünde İctihâd

Şâfi'î'nin teorisinde *ictihâd*, *Kıyâs*'la bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Ona göre ilim, bir asla (*Kitâb, Sünnet, İcmâ'*) veya bu asla yapılan bir *Kıyâs*'a dayalı olmak zorundadır (Şâfi'î, 1997: 22). Aslında yer almayan herhangi bir konunun bilgisine ulaşmak için *ictihâd* edilmesinin emredildiğini belirten Şâfi'î, bu *ictihâd*'ın *Kıyâs* olduğu görüşündedir (Şâfi'î, 1997: 112, 257).¹ Şâfi'î, *ictihâd* ve *Kıyâs*'ın aynı anlama gelen iki terim olduğunu ifade etmekte ve *Kıyâs* ve *ictihâd*'ı aynı düzlemde kullanmaktadır (Şâfi'î 1997: 257). Ancak Şâfi'î'nin “bilinmeyen muayyen bir şeyi delalet vasıtasıyla öğrenmek” (Şâfi'î 1997: 271) şeklindeki *ictihâd* tanımına bakıldığı zaman *ictihâd*'ı *Kıyâs*'tan daha genel manada kullandığı anlaşılmaktadır (Telkenaroğlu 2010: 8). Şâfi'î'nin teorik açıklamaları ve pratik uygulamaları ayrıntılı bir analize tabi tutulduğunda onun kullandığı *Kıyâs* kavramı, sonraki dönemde oluşan usûl edebiyatında yer alan *Kıyâs*'tan daha genel olduğu anlaşılmaktadır. Şâfi'î'nin *Kıyâs* kavramı kapsamına usûlî *Kıyâs*'ın dışında bazı yorum faaliyetleri ve genel prensip *ictihâd*'ı da girmektedir (Duman 2009: 264).

Şâfi'î'nin *Kıyâs*la bağlantılı olarak işlediği hususlardan bir diğeri *ictihâd* ehliyetidir (Apaydın 2000: XXI/437).² Şâfi'î *Kıyâs* yapacak kişinin sahip olması gerektiği nitelikleri birkaç maddede sıralamaktadır:

a. *Kıyâs* yapacak kişinin Allah'ın *Kitâb*'ında yer alan *fard*, *edeb*, *nâsih*, *mensûh*, *'âmm-hâşş* ve *irşâd* hükümlerini bilmesi gerekir.

b. *Kitâb*'ın te'vile ihtimali olan konuları Rasulullâh'ın *Sünnet*'iyle, *Sünnet* yoksa Müslümanların *İcmâ'*ıyla, *İcmâ'*da yoksa *Kıyâs* ile istidlâl eder.

1 Şâfi'î bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: “Müslümanın karşılaştığı her olayın kesin bir hükmü vardır, ya da ona gerçekte bir işaret (delalet) bulunmaktadır. Eğer belli bir hüküm varsa, müslümanın ona uyması gerekir. Eğer belli bir hüküm yoksa içtihad yoluyla ona gerçekte bir işaret aranır. Bu içtihat da Kıyâstır.” (Şâfi'î, 1997: 112, 257)

2 *İctihâd* ehliyeti konusunda bilinen ilk belirme Şâfi'î tarafından yapılmıştır. (Apaydın 2000: XXI/437)

c. *Kıyâs* yapacak kimsenin kendisinden öncekilerinin *Sünnet*lerini, selefî *kavillerini*, insanların *İcmâ'* ve *ihtilâflarını* ve Arapların lisanını bilmesi gerekir.

d. *Kıyâs* yapacak kişinin akli melekesinin sağlam olması, acelecilikten uzak olarak meseleleri iyice tahkik etmesi ve herhangi bir görüşü neden benimseyip terk ettiğini bilmek için sonuna kadar çaba (cehd) göstermesi ve adaletli (insaf) olması gerekir (Şâfi'î 2005: 498-499).

Şâfi'î'nin *Kıyâs* için şart koştuğu *Kitâb, Sünnet, İcmâ'*, *Kıyâs* ve Arapça bilgisi hemen hemen bütün usûlcüler tarafından *ictihâd* ehliyeti için gerekli olan şartlar olduğu hususunda birleşmişlerdir (Paçacı 1999: 70).

Şâfi'î'nin *ictihâd* ile alakalı tartıştığı konulardan bir tanesi de *ictihâd*'ta *işâbet* ve *hata*' meselesidir. Şâfi'î'nin bu konuda hangi görüşü benimsediği tartışmalıdır. Sem'anî'nin (ö. 489/1096) aktardığına göre bazı aşhâb (Şâfi'îler) Şâfi'î'ye bütün muctehidlerin *muşîb* olduğuna ilişkin görüşü nispet etmektedir. Ancak Sem'anî'ye göre bu görüşün Şâfi'î'ye nispet edilmesi doğru değildir. Çünkü Şâfi'î, *ictihâd*'ta *işâbet* ve *hata*' meselesinde *muḥaṭṭe*'nin (doğruya ulaşan muctehid bir kişi olduğu) görüşünü benimsemektedir (Sem'anî, 1998: V/16). Şâfi'î'nin eserleri iyice tahkik edildiği zaman Sem'anî'nin bu tespitinin doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Şâfi'î'nin *İbtâlu'l-İstihân* adlı eserinde *ictihâd*'nda hata eden muctehidin de sevap kazanacağına dair düşüncesine bakıldığında farklı görüş belirten muctehidler arasında *ictihâd*'nda *işâbet* ve *hata*' eden muctehidlerin varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır (Şâfi'î 1990: VII: 316-318). Diğer bir deyişle Şâfi'î, *ictihâd*'ta *işâbet* ve *hata*' meselesinde "muḥaṭṭe"nin görüşünü benimsediğini söylemek mümkündür (Telkenaroğlu 2010: 93-97; Okuyucu 2015: 279). Şâfi'î Allah'ın ilminin gizli ve açık olan her şeyi ihata ettiğine dayanarak Allah katında hak (doğru) olanın bir tane olduğu düşüncesindedir. Allah'ın katında doğru olan, gaybî bilgi olduğu için hiç kimse gücünün yetemeyeceği gaybî bilgiye ulaşmak ile sorumlu tutulamaz. Ona göre muctehid Allah'ın katında doğru olana isabet etmek ile mükellef olmayıp, ona ulaşmak için *ictihâd* etmekle sorumludur. Eğer *İctihâd*'nda isabet ederse sevap kazanır ancak, *ictihâd*'nda hata ederse yapmakla mükellef olduğu *ictihâd*'ı yerine getirdiği için yine de sevap kazanmaktadır (Şâfi'î 1990: VII: 316-318).

İctihâd'la alakalı tartışmalardan biri de *taḳlîd* konusudur. *Taḳlîd* konusu III./IX. yüzyıl itibarıyla fıkıh literatüründe yer aldığı anlaşılmaktadır (Kaya 2010: XXXIX/464). Muzenî (ö. 264/878), *Muḥtaşar*'ının başında Şâfi'î'nin *taḳlîd*'i yasakladığına ilişkin görüşünü aktarmaktadır (Muzenî 1990: VIII/93). İbnu'l-Kâşş et-Taberî (ö. 335/946), Muzenî'nin *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı eserinin

den yaptığı alıntıya göre, Şâfi'î, öğrencilerine açık ve net bir şekilde *taqlîd*'i yasakladığını ifade etmektedir (Taberî 2010: 73). Muzenî'nin bu aktarımı Şâfi'î fıkıh usûlünde *ictihâd-taqlîd* tartışmalarını beraberinde getirmiştir (Zerkeşî VIII/328-329).³ Muctehidin başka bir muctehidi *taqlîd* edip etmeyeceği, muctehid olmayan âmî kimsenin *taqlîd* yapmasının câiz olup olmadığı, sahabenin *taqlîd* edilip edilmeyeceği bu bağlamda tartışılan konuların başında gelmektedir (Taberî 2010: 73-74). İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî'nin (ö. 478/1085) aktardığına göre Şâfi'î, alimin meseleyi araştırarak kadar zamana ihtiyacı olup olmasına bakılmaksızın *taqlîdi* ret etmektedir. Muzenî ise, herhangi bir konuyu araştırmak için yeterli zamanı olmayan alimin başka bir alimi *taqlîd* etmesini câiz görmektedir (İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî III/434-436). Muzenî *ictihâd-taqlîd* dışında *ictihâd*'ta *işâbet* ve *haţâ*' meselesinde görüş belirtmiştir. Şâfi'î'nin *ictihâd*'ta *işâbet* ve *haţâ*' ile alakalı görüşünü özet olarak aktaran Muzenî, Şâfi'î'nin hata eden muctehidin sevap almasını hata ettiği için değil sevaba ulaşmayı istediği için aldığını ve kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir (Muzenî 1990: VIII/407). Zerkeşî, *ictihâd*'ta *işâbet* ve *haţâ*' meselesinde Şâfi'î ve Muzenî'nin aynı görüşte olduğunu söylemektedir (Zerkeşî 1994: 288-289).⁴

IV./X. yüzyıl Şâfi'î alimlerinden İbn Sureyc (ö. 306/ 918) muctehidin kendisine arz edilen bir meseleyi araştırarak kadar yeterli zamanı olmadığı taktirde başka bir muctehidi *taqlîd* edebileceğine dair ileri sürdüğü görüş bu yüzyılda *ictihâd* ve *taqlîd* konularının tartışılmaya devam ettiğini göstermektedir (Taberî 2010: 74; Mervezî I/150-151). İbn Sureyc'in öğrencilerinden İbnu'l-Kâşş et-Taberî ise haberleri kabul etme ve nesep konusunda bilirkişiyi (kâif) taklid etme dışında alim (muctehid) olan kişinin taklidini câiz görmemektedir (Taberî 2010: 73-74).

IV./X. yüzyıl alimlerinden Şâfi'î alimlerinden Ebu'l-Hasen el-Eş'arî⁵ (ö. 324/935-36), hakkında *naşş* olmayan meselelerde *ictihâd* yapılmasını câiz görmektedir. Eş'arî'ye göre şer'î bir meselede *ictihâd* edip ihtilâfa düşen iki muctehidin *ictihâd* metotları eşit olduğu ve *ictihâd*larında noksanlıkta bulunmadıkları takdirde, *ictihâd*larında isâbet etme noktasında biri diğerinden daha

³ Zerkeşî'ye göre Şâfi'î'nin *taqlîd* yasağı muctehîdler için geçerli olan bir yasaktır. *İctihâd* mertebesine ulaşmayan kişilere *taqlîd*'in yasaklanması anlamı taşımamaktadır. Zerkeşî 1994: VIII/328-329; Arslan 2017: 170; Özen 2006: XXXII: 247.

⁴ Zerkeşî, Muzenî'nin *Fesâdu'l-Taqlîd* adlı eserini okuduğu ve burada farklı *ictihâd*lar arasında hak olanın bir tane olduğunu söylediği ve bu görüşü ispatlamak için uzun uzadıya istidlâlde bulunduğunu bu istidlâllere sahabîlerin diğer sahabîlerin verdiği fetvayı kabul etmemesini örnek olarak gösterdiğini söylemektedir. (Zerkeşî 1994: VIII/288-289)

⁵ Eş'arî'nin Şâfi'î mezhebini benimsediğine ilişkin tespitler için bk. (Eşit, 2017: 158-161)

evla değildir. (İbn Fûrak 2005: 209) Bu noktada Eş'arî, *ictihâd*'ta *işâbet* ve *haqâ'* konusunda Şâfi'iden farklı bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

IV./X. yüzyılda *ictihâd*'la alakalı diğer önemli bir gelişme, *ictihâd*'ın tanımını ve çeşitlerine dair sınırlı da olsa bazı verilerin günümüze ulaşmış olmasıdır. Bu yüzyıl alimlerinden Haffâf (ö. IV./X. yüzyılın ilk yarısı [?]), *ictihâd*'ı nassın kendisini, *naşşın fahvâsını* ve *naşşın mefhûmunu* araştırmak olarak tanımlamaktadır. Haffâf *ictihâd*'ı şu üç kısma ayırmaktadır:

a. Hata ve sehvin söz konusu olmadığı kesinlik ifade eden Peygamberlerin *ictihâd*'ı.

b. Birinci *ictihâd*'ta olduğu gibi hata ve sehvin söz konusu olmadığı bütün imâmın benimsediği *ictihâd*'tır.

c. Alimlerin *ictihâd*'ı. Bu *ictihâd* türünde hatanın gerçekleşme ihtimali vardır (Haffâf, el-Aksâm: 2b).⁶

Özetle Haffâf, *ictihâd*ı Peygamberlerin *ictihâd*'ı, ümmetin *İcmâ'*ı ve alimlerin şahsi *ictihâd*'ı olarak üç kısma ayırmaktadır.

V./XI. yüzyıldaki *ictihâd* tartışmalarına dair elimizdeki sınırlı bilgilerden bazı yorumlar yapmak mümkündür. Özellikle *ictihâd*'ta *işâbet* ve *haqâ'* meselesi bu yüzyılda da yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Ebû Muhammed el-Cuveynî (ö. 438 /1047) bütün müctehidlerin *müşib* olduğuna ilişkin görüşe karşı çıkarak Şâfi'inin bu konudaki görüşünü desteklemişlerdir (Şîrâzî 1983: 498). Bu yüzyılda *ictihâd* konularının genel geçer kaidelerin oluşmaya başladığını görmek mümkündür. Ebû Muhammed el-Cuveynî "*ictihâd* başka bir *ictihâd*'la nakd olunmaz" (Ebû Muhammed el-Cuveynî 2004: II/23) "*naşşın olduğu yerde ictihâd olmaz*" (Ebû Muhammed el-Cuveynî 2004: II/111-112) ve "*muctehidin görevi Allah'ın katında olan hükümü belirleme değil, ulaştığı ictihâd'a göre amel etmektedir.*" (Ebû Muhammed el-Cuveynî 2004: II/23) ilkesini furûk edebiyatına dair yazdığı eserinde ele almaktadır.

2. Mâverdî'nin İctihâd Anlayışı

Mâverdî, *el-Hâvil'l-kebîr*'deki usûl aktarımında *ictihâd* konusunu müstakil olarak değil dördüncü şer'i asıl olarak değerlendirdiği *Kıyâs* bahsinde ele almaktadır. *Kıyâs* bahsinde *Kıyâs*'ın iki mukaddimesi olarak değerlendirdiği *ictihâd* ve *istinbât*'ı ele almaktadır.

⁶ Chester Library'de İbn Sureyc adına kayıtlı olan bu eser esasen İbn Sureyc' değil onun çağdaşı Ebu Bekr el-Haffâf'a aittir. (Eşit 2017: 142-145)

Mâverdî *ictihâd*, *istinbât* ve *Kıyâs* arasında teorik bir bağ kurmaktadır. Ona göre *ictihâd* ve *istinbât* sonucu *Kıyâs* gerçekleşmektedir. Bundan dolayı Mâverdî *istinbât* ve *ictihâd*'ı *Kıyâs*'ın iki mukaddimesi olarak kabul etmektedir. Mâverdî, *istinbât* kelimesinin sözlük anlamı olan “suyun kaynağından çıkarılmasından” hareketle, *istinbât*'ın naşşların lafızlarından çıkarılan manalara özgü olduğunu belirtmektedir. Ona göre *ictihâd* ile beraber *Kıyâs*'ın iki mukaddimesinden biri olan *istinbât*, deliller üzerinde gerçekleştirilen *ictihâd*'tan sonra manaların *istinbât* edilmesi suretiyle *Kıyâs*'a ulaşmayı sağlayan bir araçtır. Mâverdî'ye göre *istinbât*, *Kıyâs* ameliyesinin bir rüknü olan aslın hükmünü gerektiren *ma'nâyı'illeti* belirleme yöntemidir (Mâverdî 1999: XVI/130-132).

2.1. İctihâd'ın Tanımı

Mâverdî, *ictihâd* kelimesinin kökü olan “cehd” mastarının içerdiği “murad edilene ulaşmak için harcanan çaba ve emek” manasından hareketle, *ictihâd*'ı doğruya delalet eden göstergeler (emare) ile doğruya ulaşma isteği olarak tanımlamaktadır (Mâverdî 1999: XVI/117). Mâverdî, *ictihâd*'ı tanımladıktan sonra Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de *ictihâd* ve *Kıyâs* arasında kurduğu ilişkiye değinmektedir. Şâfi'î, *er-Risâle*'de *Kıyâs* ve *ictihâd* için “... onlar bir anlama gelen iki terimdir.” ifadesini kullanmaktadır (Şâfi'î 1997: 257). Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de *Kıyâs* ve *ictihâd* arasında kurduğu ilişki Şâfi'î usûlcüler arasında *ictihâd*'ın *Kıyâs*'a indirgendiği veya *ictihâd* ile *Kıyâs*'ın eşitliği tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Mâverdî de bu tartışmalara değinmektedir. Ona göre İbn Ebî Hureyra (ö. 345/956), *ictihâd*'ın *Kıyâs* olduğunu iddia etmekte ve Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki ifadelerini karıştırarak bu görüşü Şâfi'î'ye nispet etmektedir. Mâverdî'ye göre, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de söylediği “ *Kıyâs ictihâdtır.*” ifadesi, *ictihâd*'ın mana bakımında *Kıyâs* ile aynı olduğudur. Ona göre Şâfi'î bu ifadesi ile hem *Kıyâs*'ın hem de *ictihâd*'ın hakkında naşş bulunmayan bir hükme ulaşmayı sağladıklarını kastederek *Kıyâs* ve *ictihâd*'ı eşitlemiştir. Mâverdî, bu açıklamaları ile Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de *ictihâd* ve *Kıyâs* arasında kurduğu ilişkiden kastının *Kıyâs* ile *ictihâd*'ın eşitliği olmadığını belirtmektedir. Buna göre, Şâfi'î, her ikisinin gördüğü işlevin aynı olması bakımından *Kıyâs* ve *ictihâd* arasında ilişki kurmaktadır. O, *ictihâd* ve *Kıyâs*'ın işlev bakımından aynı olduğu tespiti ile *Kıyâs* ve *ictihâd*'ın farklı ameliyeler olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Ona göre *ictihâd* doğruya delalet eden göstergeler ile doğruya ulaşma isteği iken, *Kıyâs* ise, asıl ve fer'in asılda bulunan 'illetteki ortaklıktan ötürü bir arada bulunmasıdır (Mâverdî 1999: XVI/118). Mâverdî *ictihâd*'ın farklı türlerini incelediği kısımda *ictihâd*'ı, *Kıyâs*'ı da

kapsayacak şekilde mansûs olmayan herhangi bir hâdisenin hükmüne ulaşma çabası olarak değerlendirmektedir (Mâverdî 1999: XVI/125-126). Bundan dolayı Mâverdî'nin teorisinde *ictihâd Kıyâs*'ı da kapsayan geniş bir alandır. O, *ictihâd* ve *Kıyâs* arasında kurduğu ilişkiye rağmen *Kıyâs*'ın *ictihâd*'a ihtiyacı olduğunu *ictihâd*'ın ise *Kıyâs*'a ihtiyacı olmadığını belirtmektedir. Mâverdî, *Kıyâs*'ın *ictihâd*'a ihtiyaç duymasından ötürü *ictihâd*'ı *Kıyâs*'ın mukaddimesi olarak zikrettiğini belirtmektedir. Mâverdî, *ictihâd*'ın şer'î hükümlerin dayanağı olan bir asıl olduğu düşüncesini Hz. Peygamber ile Mu'âz b. Cebel (ö. 17/638) arasında geçen konuşmaya dayandırmaktadır. Ayrıca bu konuşmanın naşş olmayan konularda *ictihâd*'ın şer'î bir asıl olduğuna delalet ettiği yorumunu yapmaktadır (Mâverdî 1999: XVI/118).

Mâverdî, *ictihâd* ile ilgili konular hakkında *ictihâd* ehliyeti, *ictihâd*'ın çeşitleri, *ictihâd*'ta *işâbet-ḥatâ*' meselelerini içeren kapsamlı bir değerlendirme yapmaktadır.

2.2. İctihâd Ehliyeti

Mâverdî, *ictihâd* ehliyetini *ictihâd* edilen hükümlerin genel ve özel olması bakımından iki kısma ayırmaktadır. Buna göre, bütün hükümlerde muctehid olanın taşıması gereken özellikler dört kısma ayrılmaktadır:

a. Muctehidin *Kitâb* ve *Sünnet* naşşlarına hakim olması gerekir. Mâverdî bu ikisinde noksan olan kimsenin *ictihâd* etmesini câiz görmemektedir.

b. Muctehid, naşşların '*umûm-ḥuṣûs*, *mufesser-mucmel* ve *muṭlaḳ-muḳayyed* gibi yönlerini bilmesi gerekir.

c. Muctehid, *manṭûḳ*'un emarelerinden hareketle *meskût*'u bilmeye ulaştırarak kıvrak zekaya sahip olması gerekir.

d. Muctehid, *Kitâb* ve *Sünnet*'in dili olan Arapça'yı bilmesi gerekir. Mâverdî, muctehidin taşıması gereken şartlar başlığı altında değindiği Arapça'nın önemi konusunda Şâfi'î ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır. O, *Kitâb*'ın açık Arapça olarak indirildiğini bildiren ayetleri (eş-Şu'arâ' 26/193; 194; 195) zikrettikten sonra bu ayetlerin *Kitâb*'ta Arapça dışında yabancı dilden kelimelerin bulunmadığı manasına gelme ihtimaline değinmektedir. Mâverdî'ye göre, Kur'an'ın Arapça olduğunu bildiren ayet(ler) -her ne kadar Arapça ve yabancı diller arasında bazı ortak kelimeler varsa da- *Kitâb*'ta "sundus", "istabrak" ve "kıstas" kelimeleri gibi yabancı kelimelerin olduğu görüşü geçersizdir. Mâverdî, Hz. Peygamber'in bütün ümmetlere gönderilmiş evrensel bir Peygamber olmasına rağmen neden sadece Arapça ile gönderildiği itirazını, *Kitâb*'ın bütün dillerde mükerrer olarak indirilmesinin gerçekleşebilme imkanı örfen imkan dışı olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Arapçanın diğer dillere üstünlüğüne değinen Mâverdî muctehid olsun veya olmasın her Müslüman'ın

Arapça öğrenmesini farz kabul etmektedir (Mâverdî 1999: XVI/118-121). Ancak Mâverdî, muctehidin öğrenmesi gereken Arapça ile muctehid olmayan kimsenin öğrenmesi gereken Arapça'nın nitelik olarak farklı olduğunu belirttikten sonra Şâfi'î'nin konu ile ilgili *er-Risâle*'deki ifadelerini aktarmaktadır (Şâfi'î 2005: 128-131; Mâverdî 1999: XVI/118-121).

Mâverdî, Arapların dahi Arapçanın tamamını bilmediğini bundan dolayı muctehidin Arapça'nın tamamını nasıl bilebileceği itirazına karşılık, muctehidin Arapçanın tamamını değil çoğunluğunu bilmesi gerektiğini belirtmektedir. Mâverdî, Şâfi'î'ye ait, Arap olan birinin Arapçanın tamamını bilmediğini ancak toplamda bütün Arapların Arapça bilgisi dikkate alındığında Arapçanın tamamının Araplar tarafından bilindiğine dair düşüncesini Şâfi'î'ye nispet etmeden aktarmaktadır (Şâfi'î 2005: 128-131; Mâverdî 1999: XVI/120). Mâverdî, buna ek olarak Şâfi'î'ye ait, bir alimin bütün *Sünnet*'i bilmediği ancak bütün alimlerin *Sünnet* bilgisi dikkate alındığında *Sünnet*'in tümünün bilindiği düşüncesini de aktarmaktadır. Görüldüğü üzere, Mâverdî Şâfi'î'nin Arapça konusundaki düşüncelerinden etkilenmiştir. Mâverdî, yukarıda sıraladığımız dört şartı taşıyan kişinin adalet şartı aranmaksızın *ictihâd* ehliyetine sahip olduğunu belirtmektedir. Ancak o; adalet şartını taşımayan kişinin *ictihâd*'ının sâhîh olmasına rağmen, verdiği hüküm ve fetvanın geçerli olması için adalet şartının olması gerektiğini vurgulamaktadır (Mâverdî 1999: XVI/120).

Mâverdî, ayrı başlıkta şeri'atin genelinde değil de sadece özel bir kaç hükümde *ictihâd* eden muctehidin *ictihâd*'ının sadece o hükümler ile sınırlı olduğunu belirtmekte ve o hükmü *ictihâd* etmek için gerekli şartları taşımasını yeterli görmektedir. O, bu konuyla alakalı birçok örnek vermektedir. Bu örnekler arasında, kıblenin tayininde *ictihâd* etmek isteyen kişinin sağlam görme duyusuna sahip olması ve kibleyi gösteren emareleri bilmesi gerektiği, avlanma cezasında hayvanın mislinde *ictihâd* etmek için kişinin mislî olan şeylerde benzerlerini kıyemî olan şeylerde ise kıymetini bilmesi gerektiğine dair örnekleri Şâfi'î'nin *Ḳıtyâs*'ın hücciyetini temellendirmek için verdiği başlıca örneklerden olması dikkate değerdir (Şâfi'î 2005: 126; Mâverdî 1999: XVI/120-121).

Mâverdî, bu kısımda Peygamberlerin *ictihâd* etmesinin câiz olup olmadığını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Mâverdî Peygamberlerin *ictihâd*'ı konusunda iki farklı yaklaşım aktarmaktadır. Birinci yaklaşıma göre vahyin kendilerine inzal olması nedeniyle Peygamberlerin *ictihâd*'ını câiz görmeyen yaklaşımdır. Bu görüşü benimseyenler "O, nefis arzusu ile konuşmaz." (en-Necm 53/3) ayetini delil getirmektedirler. Bu ayetin dışında Hz. Peygamber'in *li'ân* konusunda ayet nazil oluncaya kadar tavvakuf etmesini

ve Cibril'in [as.] hala ve teyzenin mirasçı olamayacaklarına ilişkin haberi gelmeden Hz. Peygamber'in hala ve teyzenin mirası konusunda tevakkuf ettiğini delil getirmektedirler. Mâverdî, alimlerin çoğunluğuna nispet ettiği ikinci yaklaşıma göre Peygamberler *ictihâd* etmişlerdir. Mâverdî'ye göre bu görüş Şâfi'î mezhebinin [Şâfi'î'nin veya mezhebin görüşü] zahir olan görüşüdür. Bu görüşü benimseyenler “Dâvûd ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavrattığımız.” (el-Enbiyâ' 21/78-79) ayetini delil olarak ileri sürmektedirler. Buna göre Peygamberlerin verdiği hükümlerin hepsi *ictihâdî* olmayıp naşsa dayalı olsaydı, Hz. Dâvûd verdiği hükümde hata etmez, Hz. Süleymân da verdiği hükümde işâbet etmezdi. Bu yaklaşımı savunanlar Hz. Peygamberin Bedir savaşı esirleri ve Hudeybiye Barış Antlaşmasında o sene hac yapmama şartı koşan müşriklerin şartını kabul etmesine dönük *ictihâd*'larını da delil olarak ileri sürmektedirler. Mâverdî, Şâfi'îlerin Peygamberlerin *ictihâd* etmelerinin vâcib mi olduğu yoksa câiz mi olduğu konusunda iki görüş nakletmektedir. Birinci görüşe göre şer'î hükümlerin aslı *Kitâb* olduğu için Peygamberlerin *ictihâd*ları vâcib değildir. İkinci görüşe göre ise *Kitâb*'ın naşsı söz konusu olmadığı durumlarda şer'î hükümler Hz. Peygamberin *Sünnet*lerinden alındığı için onun *ictihâd* etmesi vâcibtir. Mâverdî bu iki görüşü birleştirerek, kul haklarına ilişkin hükümlerde Peygamberin *ictihâd*'ının vâcib olduğunu, Allah haklarında Peygamberin *ictihâd*'ının ise câiz olduğunu ileri sürmektedir (Mâverdî 1999: XVI/121).

2.3. İctihâd Çeşitleri

Mâverdî, *Kitâb* ve *Sünnet*'te açıklaması bulunmayan hâdiselerin hükmüne ulaşmayı sağlayan *ictihâd*'ın çeşitlerine değinmeden önce *ictihâd*'ın, hakkında naşs veya *İcmâ*'ın olmadığı hâdiselerin hükmüne ulaşmayı sağlayan şer'î bir asıl olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre *Kitâb*'ın kapsadığı ahkâm ayetler yaklaşık beş yüz adet ve hadîslerin de yaklaşık beş yüz adet, hâdiseler ise sayılamayacak kadar çok olduğu için hakkında *Kitâb* ve *Sünnet*'te naşs olarak bulunmayan konularda *ictihâd* gereklidir. Mâverdî, naşsların bütün hâdiseleri kapsamamasını, bunun zor olmasına ve alimlerin hâdiselerin hükmünü *istinbât* etmede birbirleri ile yarışmaları gerektiği gerekçesine dayandırmaktadır (Mâverdî 1999: XVI/125). Ancak Mâverdî, *Kitâb*'tan ve *Sünnet*'ten getirdiği delillere dayanarak, dinin tamamlandığı yorumunu da yapmaktadır. Mâverdî dinin tamamlandığını belirten ayet ve hadîslerin, hakkında hüküm bulunmayan konulara ulaşmada, *Kitâb* ve *Sünnet*'in asıl oldu-

ğunu ifade ettiklerini belirtmektedir. Keza, açık bir şekilde hükmü *meskût* (hakkında naşş olmayan) olan hâdiselerin hükmüne ulaşmak için *Kitâb* ve *Sünnet*'i kaynak olarak göstermektedir. (Mâverdî 1999: XVI/120) Bu yorumu ile Mâverdî, her hâdisenin hükmüne ya naşş ya da naşş üzerinde yapılan *ic-tihâd* faaliyeti ile ulaşılabildiğini ifade etmektedir. Mâverdî, bu düşüncesi ile *ic-tihâd*'ı *Kitâb* ve *Sünnet* naşşlarına dayandırmakta ve naşşa (*Kitâb-Sünnet*'e) dayanan *ic-tihâd*'ı şer'î bir asıl olarak görmektedir. Böylelikle dinin tamamlanmasının *ic-tihâd* faaliyeti ile gerçekleştiği düşüncesini temellendirmektedir. Ona göre şer'î bir asıl olan *ic-tihâd* sekiz kısma ayrılmaktadır (Mâverdî 1999: XVI/125-126).

a. Birinci kısım *ic-tihâd* naşşın *ma'nâsına/illetine* dayanan *ic-tihâd*'tır. Örneğin "ribânın 'illeti'"nin buğdaydan çıkartılması nassın manasına dayanan *ic-tihâd*'tır. Mâverdî'ye göre *Kıyâs*'ı benimseyenlerce bu *ic-tihâd*, reddedilmesi söz konusu olmayan sâhîh bir *ic-tihâd*'tır. Esasen Mâverdî'nin birinci *ic-tihâd* çeşidi olarak zikrettiği bu *ic-tihâd*, *ma'nâ Kıyâs*'ı⁷ olarak bilinen *Kıyâs* türüdür (Mâverdî 1999: XVI/147-148).

b. *İc-tihâd*'ın ikinci kısmı nassın benzer yönlerine dayanan *ic-tihâd*'tır. O, bu kısma kölenin mükellef olduğundan hareketle bir yönü ile hür kimseye benzediğini ve hür gibi temlik hakkına sahip olduğunu, mülk edinilen bir nesne olduğundan hareketle ise, bir yönü ile de mülk edinilen malları temlik hakkına sahip olmamasını örnek vermektedir. Mâverdî'nin zikrettiği bu *ic-tihâd* türü ise *şebah Kıyâs*'ı⁸ olarak bilenen *Kıyâs* türüdür (Mâverdî 1999: XVI/148).

c. *İc-tihâd*'ın üçüncü kısmı nassın '*umûmuna* dayanan *ic-tihâd*'tır. Mâverdî bu kısma "Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının, ya da nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka..." (el-Bakara, 2/237) ayetini örnek vermektedir. Mâverdî bu ayetin yorumunda "nikah akdi elinde bulunan" ifadesinin hem "koca"yı hem de "baba"yı kapsayacak şekilde 'âmm olduğunu ancak ayette bu ikisinden birinin kastedildiğini belirtmektedir. Mâverdî tercih yöntemiyle bu manalardan birine ulaşmak için *ic-tihâd* etmenin sâhîh olduğunu belirtmektedir (Mâverdî 1999: XVI/125).

⁷ Ma'nâ *Kıyâs*'ı usûlcüler tarafından teknik anlamda *Kıyâs*'tan deniş bir anlamda kullanılmaktadır. *Ma'nâ Kıyâs*'ı '*illet Kıyâs*'ının yanında "fa'he'l- hitâb"ı da kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmaktadır. (Apaydın, 2002: XXV/530-531)

⁸ Şâfi'î'nin *Kıyâs* bir *Kıyâs* türleri zikrettiği *Şebah Kıyâs*'ı, *Kıyâs* çeşitleri arasında '*illet Kıyâs*'ı ile beraber ilk akla gelen *Kıyâs* türüdür. Öyle ki Gazzâlî fakihlerin dayandığı *Kıyâs* 'ların genelinin *şebah Kıyâs*'ı olduğu tespitini yapmaktadır. Gazzâlî'nin de aralarında bulunduğu birçok mütakellim usulcü *şebah Kıyâs*'ını muteber sayarken, Hanefîler bu *Kıyâs* türüne yeterli ilgiyi göstermemişlerdir. (Apaydın 2002: XXV/533)

d. Dördüncü kısım, naşşın icmâlinden elde edilen *ictihâd*'tır. Mâverdî “Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt'a verin.” (el-Bakara, 2/236) ayetini örnek olarak vermektedir. Mâverdî bu ayetin yorumunda kadına verilecek mut'anın kocanın durumu göz önüne alınarak belirlenmesi konusunda *ictihâd*'ın sahih olduğunu belirtmektedir (Mâverdî 1999: XVI/126).

e. *İctihâd*'ın beşinci çeşidi nassın [farklı] durumlarından elde edilen *ictihâd*'tır. Mâverdî bu kısma “...Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar...” (el-Bakara, 2/196) ayetini örnek vermektedir. Mâverdî “üçü hacda” tutulacak orucun arife gününden önce veya sonra da olabileceğini, “dönüşte tutulacak yedi” günlük orucun hac dönüşü yolda veya kişinin memleketinde tutatabileceğini belirterek, bu durumlarda yapılan her iki *ictihâd*'ın sahih olduğunu belirtmektedir (Mâverdî 1999: XVI/126).

f. Altıncı kısım, nassın delillerinden elde edilen *ictihâd*'tır. Mâverdî bu kısma “Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin...” (et-Ṭalâk 65/7) ayetini örnek vermektedir. Mâverdî, maddî durumu iyi olan kişinin vermesi gereken nafakanın her bir yoksula verilen iki müd olduğunu, maddî durumu kötü olan kişinin ise vermesi gereken nafaka miktarının ise her bir yoksula verilen bir müd olduğunu belirtmektedir. Mâverdî *Sünnet*'te en fazla verilen nafaka miktarının (fidyetü'l-ezâ) iki mud, en az miktarın ise bir mud (ramazan ayındaki cinsel ilişkinin kefareti) olduğundan hareketle böyle bir sonuca ulaşmaktadır (Mâverdî 1999: XVI/118-126).

g. Yedinci kısım nassın emarelerine dayanan *ictihâd*'tır. Mâverdî bu kısma “...ve nice işaretler meydana getirdi. İnsanlar yıldızlarla da yollarını bulurlar.” (en-Necm 16/16) ayetini örnek vermektedir. Ona göre “ka'be”den uzak olan kişinin kible tayininde rüzgar ve yıldızların göstergelerinden hareketle *ictihâd* etmesi sahihtir (Mâverdî 1999: XVI/126).

h. Sekizinci kısım herhangi bir nassa veya asla dayanmaksızın yapılan *ictihâd*'tır. Ayrıca o, bu tür *ictihâd*'ın geçerli olup olmadığı konusunda ihtilâf olduğunu belirtmekte, ancak Şâfi'î'ye nispet ettiği bir görüşe göre hiçbir bir asla dayanmaksızın yapılan *ictihâd*'ın geçersiz olduğunu nakletmektedir. Ona göre Şâfi'î hiçbir asla dayanmaksızın galib-i zann ile *ictihâd* etmek olarak gördüğü *istihsân*'ı reddetmiştir. Mâverdî'nin naklettiği diğer görüş ise *ictihâd*'ın kendisinin şer'î bir asıl olduğu gerekçesi ile hiçbir asla dayanmayan *ictihâd*'ın geçerli olduğu görüşüdür. Mâverdî, bu kısma *hadler* dışında kalan *ta'zir* ce-

zalarının miktarlarına ilişkin şer'î bir asıl olmadığı halde alimlerin verdiği hapis ve sopa cezalarına değinmektedir. Mâverdî, bu görüşü benimsediğini açık bir şekilde zikretmese de *ictihâd*'ın hakkında naşş ve *İcmâ'* bulunmayan hâdiselerin hükmüne ulaşmada şer'î bir asıl olduğunu ifade etmesi, onun bu görüşü benimsediğini göstermektedir. Bundan dolayı Mâverdî, galib-i zanna dayanarak *ictihâd* etmek ile *İstihsân* arasında bariz bir ayırım yapmaktadır. O, *İstihsân*'ı, *Kıyâs* olduğu halde *Kıyâs*'ı terk etmek olarak görürken galib-i zann ile *ictihâd*'ı ise *Kıyâs*'ın olmadığı yerde kendisine başvuru bir delil/asıl olarak görmektedir (Mâverdî 1999: XVI/126).

2.4. İctihâd'ın Hükümü

Mâverdî, *ictihâd*'ın hükmüne değinmeden ayrı bir başlıkta *ictihâd* için gerekli olan hususun ne olduğu tartışmasına yer vermektedir. Buna göre, muctehidin *ictihâd*'ı ile Allah'ın katında doğru olana ulaşmayı arzulaması gerekmektedir. Mâverdî *ictihâd* için gerekli olan bu görüşün Şâfi'î'nin zahir görüşü olduğunu belirtmektedir. Onun naklettiğine göre Muzenî, Allah'ın katında doğru olanın ancak naşşlar ile bilinebileceğinden hareketle muctehidin *ictihâd*'ı ile ancak kendisine göre doğru olana ulaşmayı arzulaması gerektiği görüşündedir. Mâverdî sonuç olarak, her iki görüşte de muctehidin *ictihâd*'ının doğru olana ulaşması gerektiği tespitini yapmaktadır. Ayrıca Hanefîlerin bu konudaki görüşlerini de aktarmaktadır. Buna göre Irak ehlinde "fağîhler" ve "muktehillimler"e göre, muctehidin doğruya ulaşmayı istemeksizin kendi *ictihâd*'ının ulaştığı sonuç ile amel etme amacı ile *ictihâd* etmesi gerekir. Mâverdî, bu görüşün Ebû Yûsuf'a da nisbet edildiğini belirtmekte, Ebû Hanîfe'nin ise kendisine nispet edilen bir görüşe göre Şâfi'îler ile aynı görüşte olduğunu başka görüşe göre ise Ebû Yûsuf'un görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Ona göre, *ictihâd*'ı gerekli görüp hakka ulaşma isteğini gerekli görmeyenler, Allah'ın gizlediği hususlara ulaşmanın imkansızlığını delil göstermektedirler. Mâverdî bu gerekçeyi fâsid görmektedir. O, Allah gizli tuttuğu hususlara ulaşmak için emareler koyduğunu bu emareler sayesinde Allah'ın gizli tuttuğu hususlara ulaşmanın imkansız (kudret dışı) olmadığını bundan dolayı da muctehidin hem istidlâlde bulunması hem de istenilen hükme yani doğruya ulaşmayı arzulaması gerektiğini belirtmektedir (Mâverdî 1999: XVI/127).

Mâverdî, *ictihâd*'ın hükmü bahsinde *ictihâd* tartışmalarının önemli konularından olan *ictihâd*'ta *işâbet-ḥaṭâ'* meselesini tartışmaktadır. Onun sistemine göre, muctehidlerin *ictihâd*ları iki sonuca endekslidir. Eğer muctehidler *ictihâd* faaliyeti sonucu ulaştıkları görüşlerde mütefrik iseler *ictihâd*, *İcmâ'*a dönüşür ve doğru belli olur. Mâverdî, *İcmâ'*ın *Kitâb* ve *Sünnet*'ten sonra gelen

kat'î bir hüccet olduğu gerekçesi ile *Kitâb* ve Sünnet naşları varken *ictihâd*'in düşmesi gibi *İcmâ*'ın varlığında *İctihâd*'in da düşeceğini belirtmektedir. Mâverdî muctehidlerin *ictihâd*ları sonucunda ulaştıkları görüşlerin farklı olması durumunda, usûl (uşûlu'd-dîn) ve furû' ayırımına dikkat çekerek usûlde doğrunun bir tane olduğunu bunun dışındakilerin ise batıl olduğunu belirtmektedir. Mâverdî, bu görüşü "faâhlerin ve mutekellîmlerin çoğunluğuna" nispet etmekte ve usûlde doğrunun da *muşîbin* de bir tane olduğunu ifade etmektedir. O, 'Ubeydullâh b. el-Hasen el-'Anberî'ye nispet ettiği usûlde ve furû'da bütün muctehidlerin *muşîb* olduğuna dair görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre tevhid ve sıfatlar farklılık göstermediği için bunlarda ihtilâfı câiz görmek sahîh değildir (Mâverdî 1999: XVI/127-128).

Mâverdî, şer'î hükümlerin ise zamanın ve maslahatların değişmesine bağlı olarak farklılık gösterdiği gerekçesi ile bu hükümlerde ihtilâfın câiz olduğunu ifade etmektedir. Mâverdî, muctehidlerin furû'daki ihtilâflarında hepsinin *işâbet* edip etmediği veya *muhtîf*nin olup olmadığı, Allah katında doğrunun belli olup olmadığı konusundaki tartışmaları nakletmektedir. Mâverdî, "mutekellimlerin çoğunluğuna" nispet ettiği görüşe göre, bütün muctehidler ulaştıkları hükümde Allah'ın katında *muşîbtirler*. Onlara göre muctehidlerin ihtilâflarının câiz olması onların *ictihâd*larının sahîh olduğunu göstermektedir. Mâverdî; Şâfi'î, Mâlik ve Ebû Hanîfe başta olmak üzere faâhlerin çoğunluğuna nispet ettiği görüşe göre, doğrunun hangisi olduğu muctehide malum olmadığı halde Allah'ın katında belli olduğu için doğru bir tanesindedir. Çünkü bir şeyin bir durumda bir kişi için hem helâl hem de harâm olması imkansızdır. Kiblenin tayininde *ictihâd* eden muctehidlerin her birinin farklı yöne dönmeleri kiblenin gerçekten onların döndüğü yerde olduğu anlamına gelmemektedir. Mâverdî'ye göre, Şâfi'î'nin birçok *Kitâb*'ından çıkan sonuç onun *muşîbin* bir kişi olduğu *muşîbin* dışında kalanların tümünün *muhtîf* olduğu görüşünde olduğudur (Mâverdî 1999: XVI/128-130).

Sonuç

Şâfi'î, eserlerinde *ictihâd*'in tanımı, *ictihâd* ehliyeti, *ictihâd*'in *Kıyâs* ile ilişkisi, *ictihâd*'ta *işâbet* ve *hata*' meselesi başta olmak üzere birçok konuyu tartışmıştır. Şâfi'î'den sonraki yüzyıllarda *ictihâd* tartışmaları onun takipçileri tarafından sürdürülmüştür. Özellikle muctehidin bir başkasını *taklîd* etmesi, *Kıyâs-ictihâd* eşitliği ve *ictihâd*'da *işâbet* ve *hata*' konuları III.-IV. (IX.-X.) yüzyıllarda Şâfi'îler arasında tartışılan konuların başında gelmektedir. Mâverdî'nin *ictihâd* tartışmalarındaki ayırıcı özelliği, kendi dönemine kadar gelişen *ictihâd* birikimini, sistemli ve ayrıntılı bir şekilde aktarmasıdır.

Mâverdi *ictihâd*'ı *istinbât* ile beraber *Kıyâs*'ın iki mukaddimesi olarak kabul etmektedir. O, *ictihâd*'ı her ne kadar *Kıyâs*'ın bir öncülü olarak kabul etse de, esasen onun çizdiği *ictihâd* çerçevesi, *Kıyâs*'ı da içine alan geniş bir perspektife sahiptir. Başka bir deyişle *Kıyâs*'ı bir tür *ictihâd* olarak değerlendiren Mâverdi, *Kıyâs* dışındaki *ictihâd* faaliyetlerine farklı bir alan açmaktadır. Yani hakkında naşş veya *İcmâ'* olmayan herhangi bir hâdisenin hükmüne ulaşma noktasında *Kıyâs* dışındaki *ictihâd* faaliyetleri de *Kıyâs* gibi şer'î bir asıldır. Bu noktada Mâverdi, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de *Kıyâs* ve *ictihâd* arasında kurduğu ilişkinin yanlış anlaşıldığını, Şâfi'î'nin *ictihâd*'ı *Kıyâs*'a indirgemediği tespitini yapmaktadır. Keza, Mâverdi, Şâfi'î'nin *ictihâd*'ta *işâbet* ve *hıfâ*' meselesinde kendisine nispet edilen farklı görüşleri, Şâfi'î'nin eserlerinde yer alan konuyla alakalı açıklamalarıyla uyumlu olarak aktarmaktadır. Bunların dışında *ictihâd* ehliyeti ve muctehidin nitelikleri konusunda Mâverdi'nin ileri sürdüğü düşünceleri de Şâfi'î'nin eserlerine dayanmaktadır. Bundan dolayı *el-Hâvi'l-Kebîr ictihâd* tartışmaları özelinde Şâfi'î'nin görüşlerini aktarma, tespit etme ve yorumlama bakımında önemli bir kaynak niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Mâverdi'nin *ictihâd* anlayışını birçok farklı yorum metodolojisini barındırmaktadır. Mâverdi, muctehidlerin *ictihâd*ları sonucu oluşan ihtilâfları, zamanın ve maslahatların değişimine dayandırması, onun *ictihâd* anlayışının işlevsel ve dinamik bir karakter arz ettiğini göstermektedir.

Kaynaklar/References

- Apaydın, H. Y. (2000). "İctihâd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, XXI: 432-445.
- Apaydın, H. Y. (2002). "Kıyas", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, XXV: 529-539
- Arslan, A. (2017). Şâfiliğin Kurumsallaşmasında Büveytî ve el-Muhtasar'ı. Ankara: Fecr Yayınları.
- Duman, S. (2009). Şâfi'nin Kıyas Anlayışı. İstanbul: İsam Yayınları.
- Ebû Muhammed el-Cuveynî, Ruknu'l-İslâm 'Abdullâh b. Yûsuf b. 'Abdillâh (2004). el-Cem' ve'l-Farq. thk. 'Abdurrahmân b. Selame b. 'Abdillâh el-Muzeynî. Beyrût: Dâru'l-Cil.
- Eşit, D. (2017). Hicrî IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünü Gelişimi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Haffâf, Ebû Bekr Ahmed b. 'Umer. *el-Aksâm ve'l-Hişâl*. Dublin Chester Beatty Library, nr. 5115.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen 'İzzuddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Abdulkerîm (1997). el-Kâmil fi't-Târîh. thk. 'Umer 'Abdusselâm Tedmûrî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Fûrak, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Aşbâhânî (2005). Mağâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî İmâm Ehli's-Sunne. thk. Ahmed 'Abdurrahîm es-Sâyih. Kâhira: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye.

- İbnu'l-Kâşş et-Taberî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed Muhammed b. Ya'kûb (2010). et-Telhîs. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Mu'avvağ. es-Su'ûdiyye: el-Memleketu'l-'arabiyye.
- İbnu's-Halâh, Ebû 'Amr Takıyyuddîn 'Usmân b. Halâhuddîn b. 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezûrî (1992). *Tabakātu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*. thk. Muhyuddîn 'Alî Necîb. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, Ebu'l-Me'âli Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu't-Telhîs fî Uşûli'l-Fıkh*. thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nîbâlî, Şubbeyr Ahmed el-'Umerî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Kallek, C. (2003). "Mâverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, XXVIII: 180-186.
- Kaya, Eyyüp Said (2010). "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, XXXIX/461.
- Mervezî, el-Kâğî Ebû Muhammed el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed. et-Ta'lika li'l-Kâğî Huseyn 'alâ Muhtaşari'l-Muzenî. Mekke: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb (1982). el-İknâ' fî fıkhı's-şâfi'î. thk. Hıdır Muhammed Hıdır. Kuveyt: Mektebetu Dâru'l-'Urûbe li'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb (1999). el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve huve Şerhu Muhtaşari'l-Muzenî. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvağ; 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yahyâ b. İsm'âil el-Mısırî (1990). "Muhtaşaru'l-Muzenî". el-Um. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Paçacı, İ. (1999). "Fıkıh Mezhepleri ve Taklid". *Dini Araştırmalar*, C.2, S.4: 59-84.
- Hafedî, Ebu's-Hafâ Halâhuddîn Halîl b. 'İzziddîn Aybek b. 'Abdillâh (2000). el-Vâfi bi'l-Vefeyât. thk. Ahmed el-Ârnâvût; Turkî Muştafâ. Beyrût: Daru lhyâi't-Turâs.
- Subkî, Ebû Nasr Tâciiddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (1964). *Tabakātu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*. thk. Maḥmûd Muhammed Tanâhî. Kâhire: 'Abdulfettâh Muhammed el-Ḥulv, Matbaatu 'İsâ el-Bâbî el-Halebi.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs (1997). *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs (2005). *er-Risâle li'l-İmâmi'l-Muṭṭalibî*. thk. Ahmed Muhammed Şâki. Kâhire: Mektebetu Dâri't-Turâs.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs (1990). "Kitâbu İbtâli'l-İstihsân". el-Um. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. 'Abdilcebbâr (1998). *Ḳavâti'u'l-Edille fî Uşûli'l-fıkh*. thk. 'Abdullâh Hâfız Ahmed el-Ḥukmî. Riyâd: Mektebu't-Tevbe.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf (1970). *Tabakātu'l-Fukahâ*. Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf (1983). et-Tebşira fî Uşûli'l-Fıkh. thk. Muhammed Hasen Heyto. Dımaşq: Dâru'l-Fikr.
- Telkenaroğlu, R. (2010). *İctihâdda İsalet ve Hata Meselesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Okuyucu, N. (2015). *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Özen, Ş. (2006). "Müzenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, XXXII/246-250.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh (1994). el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uşûli'l-Fıkh. Dâru'l-Kutûbî.

THE CRISIS OF MADRASAH GRADUATES: A SEARCH FOR IDENTITY IN THE PAKISTANI SOCIETY

Farid Bin MASOOD* - Umair Ali KHAN**

Abstract

Madrasah had remained the traditional institution of education in the Muslim history and remained functional in the pre-British era in the sub-continent. Historically, there had been no distinction between the religious and secular education in the madrasahs, but after the arrival of British imperialism which led to the subjugation and oppression of existing institutions which also affected the Madrasah curriculum leading to a gradual decay in Madrasah to play any role in the society. This existential crisis faced by the madrasah—both as an institution and by its graduates—was expected to end with the inception of Pakistan with the support of religious Ulema and the Muslim masses however the adaptation of the modern education system in Pakistan only added more to the existing problem. The current research employed a survey method to explore the professions graduates from madrasahs are adapting in order to play a contributing role for the welfare of the state and society. Results are indicative that a large number of graduates are forced to take up petty professions whose pay is even less than the minimum wage criteria set by the state of Pakistan and the world bank. Analysis of the data indicated that these professions include: madrasah teachers, imams, clerks at madrasahs, writers in low-rated newspapers, small shopkeepers. A large number of graduates join voluntary missionary organizations and religious political parties. Research also shows that few of the graduates indulge in militant organizations.

Keywords: Madrasah, Education, Socioeconomic Development, Identity, Poverty.

* Department of Sociology University of Karachi e mail: faridbinmasood8@gmail.com
ORCID: 0001-7908-0602

** Department of Psychology University of Karachi

Öz

Medrese Mezunları Krizi: Pakistan Toplumunda Kimlik Arayışı

Medrese, müslüman tarihinin geleneksel eğitim kurumları olarak tarihe geçmiş, Hint alt kıtasındaki İngiliz öncesi dönemde de bu işlevini sürdürmüştür. Tarihsel olarak medreseler sadece din alanında değil, aynı zamanda diğer alanlarda da toplumun ihtiyaç duyduğu insan gücünü karşılamıştır. Ancak Medrese müfredatı da dahil mevcut pek çok kurumun boyun eğmesine ve baskısına yol açan Birytanya emperyalizminin gelişi ile, medresenin toplumda oynadığı rolde yavaş yavaş bir düşüş yaşanmıştır. Medresenin (hem kurum hem de mezunları tarafından) karşı karşıya kaldığı bu varoluşsal krizin, Pakistan'ın kuruluşunda dini Ulema ve Müslüman kitlelerin desteği ile sona ermesi beklenirken, Pakistan'daki modern eğitim sisteminin uyarlanması sadece mevcut problemi artırmıştır. Bu araştırma, medrese mezunlarının devlet ve toplumun refahına katkısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Sonuçlar, çok sayıda mezunun, Pakistan ve Dünya Bankası tarafından belirlenen asgari ücret ölçütlerinden bile daha az getirisi olan meslekleri yapmak zorunda kaldıklarını göstermektedir. Bu meslekler arasında şunlar bulunmaktadır: medrese öğretmenleri, imamlar, medreselerdeki memurlar, düşük dereceli gazetelerdeki yazarlar, küçük esnaf.

Anahtar Kelimeler: Pakistan Medreseler, Din Sosyolojisi, Yoksulluk, Kimlik Krizi, Kimlik Arama, Ekonomik Kalkınma.

Summary

The Madrasah had remained the traditional source of education in the Muslim history and remained functional in the pre-British era in the Indian sub-continent. It was not just a religious seminary, but also the provider of human resource for the government bureaucracy. Historically, there had remained no distinction between the religious and secular education in the madrasahs. Both systems of education were integrated into that system. The British imperialism which led to the subjugation and oppression of existing institutions also affected the Madrasah curriculum and the administration of that all-encompassing institute. They intentionally deteriorated the financial, administrative and academic condition of Madrasahs. Evidence suggests that in many places Madrasahs and their books were burnt and at some places forcefully closed by the British authorities (Leitner 2002). Many prominent Ulema, who were responsible for the war of independence were killed. The

graduates of Madrasahs were denied of government jobs while on another hand the graduates of the British and other modern educational institutes were encouraged and promoted. This led to a slow decay in Madrasah as a vital institution to play any role in the society. This existential crisis faced by the madrasah—both as an institution and by its graduates—was expected to end with the inception of Pakistan with the support of Ulema and the Muslim masses because Pakistan was created as an experimental laboratory to revive the Islamic system of life in the modern world – of which, madrasah had to be the necessary part. However, the adaptation of the modern education system in Pakistan only added more to the existing problem. The madrasah and its graduates were gradually marginalized from the mainstream due to wrongly devised policies. Further, after the 9/11 Madrasahs in Pakistan were exposed to the international media as training centers for terrorism. More harsh policies were imposed on Madrasahs following that incident. The current research employed a survey method to explore the professions which the graduates from madrasahs are adapting in order to play a contributing role for the welfare of the state and society. All existing boards of madrasahs – Wifaq ul Madaris al Arabiyah, Tanzeem ul Madaris al Arabiya and Wifaq ul Madaris al Salafiya, which are the representative boards of each school of thought of the Sunni denomination – Deobandi, Barelvi and Ahl e Hadis– were approached. A data of 100 graduates from different madrasahs is collected in this research, who as a snowball sampling led us to 2400 graduates of their respective batches. Results are indicative that a large number of graduates are forced to take up petty professions whose pay is even less than the minimum wage criteria set by the state of Pakistan and the World Bank. Around 30% of the population of Pakistan lives below the poverty line, but Madrasah graduates having a large number of dependent on them – due to large family sizes, live far below the average of this poverty level. Analysis of the data indicated that these professions include: madrasah teachers, imams, clerks at madrasahs, writers in low-rated newspapers, small shopkeepers. Madrasah, apart from an educational institution, is playing its social part as an orphanage and a shelter house for poor, providing free meals, clothes and residence to all without charging any fee. Despite such a philanthropist role in the society, it receives no funding from the government of Pakistan and is totally relied on the charity of the masses motivated by religious reasons. Researchers found out that a large number of madrasah graduates join voluntary missionary organizations and religious political parties. These organizations recruit people to propagate the Islamic teachings both in Pakistan and in other countries. Researches

also shows that few of the graduates indulge in militant organizations. Our emotional attachment to our group memberships have implications for our well-being and it enables us to distinguish our own group the in-group, from out-groups, or other groups. The identity crisis theories suggest that such an attitude towards a section of society marginalizes them. They tell that when identities are blurred or motives are unclear, negative emotions may arise in groups against the other groups creating an avoidance-oriented mindset. It is implied that if this marginalization of graduates of madrasah continues in this way, it will adversify the situation. More militancy and terrorist inclinations will nurture in their minds against the society and the state. It is thus recommended that either the systems of educations are unified this the high-school level in the long run, or for an acute target, the madrasah boards must be included in the mainstream occupational life. Government jobs must include madrasah graduation in the eligibility section of their job advertisements.

Introduction

“Madrasah” an Arabic word translating to a place of learning has enjoyed as being the only centralized system of education in the Islamic world comprising both the secular and the religious education (Bhattacharya 2014). The 19th century colonial rule bought with itself some very interesting challenges to the Muslim societies which also had a trickledown effect on Madrasah as it was the institute responsible for not only centrality of preservation and development of knowledge but also were employed, other than mosques and madrasahs, in the courts, civil bureaucracy, trade and in the offices of kings and ministers according to their specialization and capabilities, which played a central role to the Muslim societies raising questions as to the very necessity of a religious section to the society and it’s a centralized role in all matters of state and public (Zaman 1999). The British imperialism led to the subjugation and oppression of existing institutions also affected the Madrasah curriculum and the administration of that all-encompassing institute. They intentionally deteriorated the financial, administrative and academic condition of Madrasahs. Evidence suggests that in many places Madrasahs and their books were burnt and at some places forcefully closed by the British authorities (Leitner 2002). Many prominent Ulema, who were responsible for the war of independence were killed. The graduates of Madrasahs were denied of government jobs while on another hand the graduates of the British and other modern educational institutes were encouraged and promoted. This led to a slow decay in Madrasah as a vital institution to play any role in the society.

One of the major reasons for which Madrasahs came under the direct onslaught of challenges was their rejection of newly emerging modern ideologies and systems which would eventually lead to a perception of rejecting modernization and alienation, consequently, producing extremism (Sajjad 2009). Muslim societies became polarized between madrasah educated Molvis (the graduates of madrasahs) and the economically prosperous, University educated graduates. Due to the discontinuation of educational funds for Madrasahs by the government, madrasahs still operated on private charity (Moosa 2015).

The post 9/11 world found an even increasing attention towards the madrasahs, in both international media and academic literature. This resulted in calls for regulations and reforms in the Madrasahs from the western world and also from the reformist sections of Pakistani society, of which the first step was the Pakistani Madrasahs Education Ordinance accepted on August 18, 2001 (Iqbal and Raza 2015). However the data on the allegations on Madrasah's role with terrorism is quite conflicting, where a group of scholars assert to the fact that these institutions are in fact nurseries of terrorism and originators of terroristic ideologies and hence have no role to play in the modern secularized democratic societies (Haqqani 2002), however, another group of scholars challenge the above mentioned notion indicating that the major operations of terrorist activities were carried out or masterminded by people who were graduates of secular universities rather than madrasahs and that madrasahs have always played the role of promoting peace, looking after orphans, and most importantly providing literacy to those who cannot afford regular education in schools, colleges, etc. (Butt 2012). Investigative reports such as NBR project report prepared by Mushtaq Ahmed (2009) the curriculum of Madrasah is "entirely devoid of political content" and has no such stimuli that creates any political hate towards US or the West. Albeit the diversification of data the problem still is indicated as persistent that a rift exists between those educated under the secular systems and those graduated from religious seminaries (Sajjad 2009).

A reformist-based approach filled with suggestions and recommendations to the registrations, enrollment and revision of syllabi is quite consistent throughout literature which stands on the stance that the change should occur within the Madrasah alone (Iqbal and Raza, 2015). The reform in the madrasah curriculum has not been possible for many reasons. The modernists and the Pakistani government lay the blame on the traditional Ulema authority

32 • THE CRISIS OF MADRASAH GRADUATES: A SEARCH FOR IDENTITY IN THE PAKISTANI SOCIETY

for their rigid stance and conservative position towards reform. On the other hand, the traditional authorities claim that all such proposals for reform were made in haste and by people who didn't have any knowledge of traditional syllabi of the Madrassahs (Ahmed 2009).

Another approach to the problem less explored is that proposed in accordance with Social Identity Theory proposed by Tajfel and Turner (1979) which indicates the knowledge and emotional attachment to one's group memberships have implications for his well-being and behavior hence creating a process of intergroup differentiation, in which one attempts to distinguish his own group the in-group, from out-groups, or other groups to which he does not belong. Jonas et al. (2014) suggested that when identity motives are endangered, negative emotions may arise in groups against the other groups such as an aversive state of anxious uncertainty or engagement in reactive defense mechanism which creates an avoidance-oriented mindset.

The case of the Madrasah is very much similar to that of an identity loss and an existential crisis. Since the advent of the first organized Madrasah that was established in the city of Fas (Fez) in the ninth century by a woman (Iqbal and Raza 2015) it has played a central and pivotal role of not just educating the masses but supporting the states by providing human resources to run the statecraft machineries and the judiciary (Talbani 1996). Hence, functioning alongside the ruling elite of the society as an integral part, the Madrasah also played a vital role in legitimizing or delegitimizing the rulings of the legal affairs of the state (Noor et. al. 2008). The arrival of the Colonial powers not only just replaced the local governments but also introduced a concept of the dichotomy of state and the church hence marginalizing the role of Madrasah as secondary to none when even the education system was replaced in societies with that of the colonials who sought to enlighten the life of their new subjects considering it to be the "White man's burden (Singer 2001).

The current study focuses on the activities or roles that graduates of Madrasah are taking up and the roles they are acquiring as part of the societies. We also studied regarding the income that they are able to generate and how much content are they with the professional activities they are engaged in and with the roles they have acquired as a part of the community.

Methodology

Sample

The current study employed a snowball sampling of students who had graduated from a recognized madrasah in the past two years or more. These students acted as key informants for the researchers in acquiring information about other students to get a more representative sample of the population under study. As discussed, the Pakistani society mainly follows the pathways of Sunni Islam hence only the Madrasah followed under the boards of Sunni scholars were considered. In this study, hence Shia, and other minor sects and their education systems were excluded due to problems of confidentiality and lack of access, etc. Also, female graduate students were excluded due to restrictions of Hijab in the Madrasah premises. A total of N=100 were selected of which 56 were graduated from Wifaq al Madaris Al Arabiya (Deobandi) 32 from Tanzeem Al Madaris Arabiya (Barelwi) while 12 were from Wifaq Al Madaris Salafiya (Ahl e Hadeeth).

Procedure

A semi-structured interview of the candidates participating in the study was conducted by the authors. A specimen of the questions asked can be seen in Appendix A, the semi-structured interview format helped in probing more and more data from the participants and to ensure that all participants provide the necessary data for the study.

Data Analysis

The collected interviews were transcribed from audio to verbatim in English Language and cross-checked to ensure that nothing is missed or misrepresented in the translations from the original verbatim. The transcribed were then coded and data was assigned to categories in Microsoft Excel for the further statistical analysis reported in the study.

34 • THE CRISIS OF MADRASAH GRADUATES: A SEARCH FOR IDENTITY IN THE PAKISTANI SOCIETY

Results and Discussions

Table 1: Demographics of the Sample (N=100)

Board	No of students
Wifaq ul Madaris al Arabiya (Deobandi)	56
Tanzeem ul Madaris al Arabiya (Barelwi)	32
Wifaq ul Madaris al Salafiya (Ahl ul Hadees)	12

The 100 students acted as key informants in the research and reported about the professional activities of the students from their graduating classes whom they were acquainted with or were in contact after completion of studies. Hence a data of around 2400 students was collected from our sample of 100 students.

Table 2: Professional activities of the graduate students (N=2400)

Profession	No of Students	Percentage
Teaching in a Madrasah	576	24%
Non-Teaching Job in a Madrasah	336	14%
Opened own Madrasah	96	4%
Leading Prayers at a mosque	480	20%
Khateeb at a Mosque	96	4%
Self-employed in small businesses	144	6%
Teaching in Primary schools	96	4%
Affiliated with Islamic Banks/Takaful institutes.	48	2%
Specialization in Islamic Sciences (Fiqh, Hadees, Maliat, Dawat wal Irshaad)	192	8%
Journalism	72	3%
Continuing towards higher education (M.Phil./ PhD)	48	2%
Involved with Tableeghi Jamaat	120	5%
Involved with Dawat e Islami	48	2%
Affiliated with political organizations	48	2%

The collected data on professional activities or involvements after graduating from a Madrasah are limited only to the same circle of Madrasah

education or in limited religious circles and are unable to provide any services in major areas or walks of life. Although a little number of these graduates permanently join the missionary organizations such as Tablighi Jamaat or Dawat e Islami, more than half of the graduates go on a mission with them for preaching faith at least once. Since Madrasahs cater a large number of dropouts of schools and colleges who are unable to perform in the secular education (Andrabi et. al. 2006), we got to know that those who are least interested in education and intellectual interests during the years of study, they are more prone to join the political parties and have an extremist attitude.

Table 3: Monthly income¹ of graduate students (N=2400)

Salary	No of graduate students	Percentage
No Salary (Working on Barter Salary in Villages)	60	2.5%
No Salary (Working in returns for alms from society)	96	4%
5000-7000	156	6.5%
7500-8000	72	3%
8500-10,000	1080	45%
10,500-12000	336	14%
12,500-15,000	144	6%
15,500-18000	72	3%
18500-20,000	168	7%
20,500-22,000	96	4%
22,500-25,000	72	3%
25,000+	48	2%

The data indicates clearly that most of the students of Madrasah are able to earn a salary of around Rs. 10,000 which is far less than the salary of an unskilled laborer according to the Pakistan Labor Laws which is set up to Rs. 15000 in the 2017-2018 budget (Sindhu 2017).

¹ All incomes are measured in PKR (Pakistani Rupees)

Conclusion and Recommendations

Enrollments in Madrasahs of Pakistan had declined till 1975 but from that time the enrollments have been increased and are either still increasing or remaining constant in different districts (Andrabi, Khwaja and Zajonc 2006). It is also observed that the masses in Pakistani society prefer for their children to attain both religious and secular education hence sending their children to go to a Madrasah in the evening or arrange for a religious teacher to come and give lessons at home (Hussain, et al 2014). Moreover, as observed by Zaman (2010) that many attempts to reform Madrasahs have failed or at least in the sense that no significant change was attained through the reforms of 2001, 2002 and 2005, etc.

On the basis of collected data, interviews and existing literature it is recommended that a sense of identity and belongingness be developed in the graduates of Madrasah towards the society by including them in the government jobs as Pakistani government already declares equivalence of Master's degree to a graduate of Dars e Nizami. Furthermore, vocational trainings can be conducted where they can provide their help as most Madrasah graduates from rural areas return back to their own areas to establish madrasahs to provide education to their local children. Such kinds of institutes can be formally given the status of government schools and allocate the budget of education towards them to provide for better facilities and provision of quality education for the rural areas, which can help Pakistan in improving its already poor level of literacy rates as compared to other countries in South Asia.

References

- Ahmad, M. (2009). Madrasa Reforms and Perspectives: Islamic Tertiary Education in Pakistan. In M. J. Nelson, & M. Ahmad, *Islamic Education in Bangladesh and Pakistan: Trends in Tertiary Institutions*. Washington: The National Bureau of Asian Research.
- Andrabi, T., Das, J., Khwaja, A. I., and Zajonc, T. (2006). Religious School Enrollment in Pakistan: A look at the data. *Comparative Education Review*, 50(3): 446-477.
- Bhattacharya, S. (2014, September 21). Madrasah Education in Pakistan: In the Context of Government Policy. *Global Education Magazine*, 32-36.
- Butt, T. M. (2012). Social and Political Role of Madrassa: Perspectives of Religious Leaders in Pakistan. *South Asian Studies*, 27(2): 387.
- Haqqani, H. (2002). Islam's Medieval Outposts. *Foreign Policy*, (133): 58-64.
- Hussain, S., Hussain, B., Asad, A. Z., ve Khan, W. (2014). Theoretical Analysis of Socio-Economic and Political Causes of Terrorism in Pakistan. *Pakistan Journal of Criminology*, 6(2): 53.

- Iqbal, A. R., ve Raza, S. (2015). *Madrassah Reforms in Pakistan: A Historical Analysis*. ISSRA Papers, 7(1): 27-50.
- Jonas, E., McGregor, I., Klackl, J., Agroskin, D., Fritsche, I., Holbrook, C., et al. (2014). Threat and defense: From anxiety to approach. In J. M. Olson & M. P. Zanna (Eds.), *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 49: 219–286.
- Leitner, G. W. (2002). *History of Indigenous Education in the Punjab: Since Annexation and in 1882*. Lahore: Sang-e-Meel Publications.
- Moosa, E. (2015). *What Is a Madrasa?* University of North Carolina Press.
- Neyazi, T. A. (2002). *Madrasah Education*. *Economic and Political Weekly*, 3967-3968.
- Noor, F., Sikand, Y., and Van Bruinessen, M. (Eds.). (2008). *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Sajjad, M. W. (2009). *Madrasas in Pakistan: Thinking Beyond Terrorism-Based Reforms*. *Strategic Studies*, 29(4).
- Singer, P. W. (2001). *Pakistan's Madrassahs: Insuring a System of Education Not Jihad*. *Analysis Paper 14*: 1-9
- Sindhu, H. A. (2017). *Budget 2017-18: Minimum wage set at Rs 15,000 per month*. Retrieved September 10, 2017, from <https://en.dailypakistan.com.pk/pakistan/budget-2017-18-minimum-wage-increased-to-rs-15000/>
- Talbani, Aziz. (1996). "Pedagogy, Power, and Discourse: Transformation of Islamic Education." *Comparative Education Review* 40 (1): 66-82.
- Tajfel, H., and Turner, J. C. (1979). *An Integrative theory of Intergroup Conflict*. *The Social Psychology of Intergroup Relations* Monterey, Eds. W. G. Austin and S. Worchel CA: Brooks/Cole: 33–47.
- Zaman, M. Q. (1999). *Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasah in British India and Pakistan*. *Comparative Studies in Society and History*, 41(2): 294-323.
- Zaman, M. Q. (2010). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton University Press.

Appendix A

Semi-Structured Interview Questions

1. Which Madrasah did you graduate from?
2. Which year did you graduate?
3. How many students graduated along with you?
4. With how many students do you have contact now?
5. How many of them are teaching in a Madrasah?
6. How many of them have opened their own Madrasah?
7. How many of them work in madrasah other than teaching?
8. How many of them have pursued higher specializations in Madrasahs?
9. How many of them are in mosques as Imams and Khateebis?
10. How many of them are in journalism?

38 • THE CRISIS OF MADRASAH GRADUATES: A SEARCH FOR IDENTITY IN THE PAKISTANI SOCIETY

11. How many of them have their own business?
12. How many of them do school jobs?
13. How many of them pursued higher education in University?
14. How many of them work in Islamic banks and takaful (shariah-compliant insurance) companies?
15. How many of them work with missionary organizations (e.g. Tableeghi Jamaat/ Dawat e Islami)?
16. How many of them have joined political organizations?
17. What are their salaries?

DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM: SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA*

Betül ZENGİN**

Öz

Dinî metinlere soru sorma ve muhtevayı sorgulama, anlama odaklı bir din eğitimi için önemli etkenler arasında yer almaktadır. Buna bağlı olarak hangi tür soruların kalıcı öğrenmeye imkân tanıdığıнын, hangilerinin ise anlamaya katkısının sınırlı olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Bir sosyal bilim dalı olan din eğitiminde anlamın açığa çıkarılması için öğrencilerin bireysel yorumlarına alan açacak soruların işlevsel olacağı söylenebilir. Bu sorular ise daha ziyade açık uçlu sorular olup öğrencilerin yorumlama ve değerlendirme yapmalarına fırsat sunan üst düzey bilişsel sorulardır. Bununla birlikte öğrenciler Kur’an metniyle en sağlıklı iletişimi ona yöneltecekleri bağlamsal ve varoluşsal sorular sayesinde kurabilirler.

Anahtar Kelimeler: Anlama, Din Eğitimi, Doğru Soru, Dinî Metin

An Understanding Focused Method in Communication with Religious Texts: Asking Question and Reaching “Right” Questions

Abstract

One of the primary goals of Religious Education is to make students come together with Qur’an text and religious content seamlessly. In order to reach

* Bu makale 26.10.2018 tarihinde 5. Uluslararası Eğitim Bilimleri Sempozyumu’nda sunulmuş olan “Anlama Odaklı Eğitimin Bir Temeli Olarak “Doğru Soru” Sorma: Kutsal Metin Örneği” isimli bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Dr, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. bzengin@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0001-6769-2900

40 • DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM:
SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA

this goal, religious educators usually support students to have the knowledge of the text and sometimes students only memorize the content. But although “knowing” and “memorizing” stages are important for educational processes, they are not functional enough in the long term. For providing a permanent learning, students should also “understand” the text. Besides, students cannot create their own ideas and interpretations by the ways of knowing and memorizing. Because they can achieve to make their “own” senses only by their understanding. For these reasons, setting “understanding” as a goal for RE and defining the bases of an “understanding focused religious education” are an important responsibility of all.

There are lots of bases for understanding focused religious education. One of them is “asking question”. Asking question to the religious texts and questioning the content have crucial effects for understanding processes due to their role of being a chance for having a dialogue with the text and its author. Therefore, it is necessary to determine which types of questions are useful for permanent learning and which types of contributions to understanding are limited. In Religious Education which is a social discipline, in order to reveal the meaning, the questions that are convenient to open a field for individual interpretations of the students can be functional. These questions are mostly open-ended questions and high level cognitive questions offering students an opportunity for their own evaluations. However, students can establish the healthiest communication with Qur’an text and religious content through contextual and existential questions that they will pose to them.

Keywords: Understanding, Religious Education, Right Questions, Religious Text

Summary

Students get in touch with religious texts by some different ways of learning. The most known and preferred ones of these ways are “memorizing”, “knowing” and “understanding”. From these options, students usually prefer memorizing and knowing the content and they generally disregard the understanding. Because this act is more complicated and needs more cognitive and intellectual efforts than others. At that point activating higher ordered thinking skills can help students pass over this complexity. These skills are called like problem solving, decision making, solution creating, creative, critical and reflective thinking and so on. Therefore the skills that are emphasized here need professional supports in learning environments.

For these reasons, we -as religious educators- should support students about using their higher ordered thinking skills in order to make them realize the understanding. This is so significant because with the help of this support students can have the opportunity of “learning to learn” and “thinking about thinking”.

There is also another cognitive skill that can be functional for reaching the reasonable meaning in the text: asking question. Asking question is a style of communicating with the text and has a distinguishing role for analyzing the textual meaning. Because by asking questions the reader can have the chance of following the author’s ideas and explore his/her intention. Students are capable of running questions to the serve of understanding for profane texts. But when it comes to religious texts, although the important role of questions in defining the context and exploring the meaning, students usually hesitate to ask questions. In fact, this hesitation takes its source from their ways of thinking, in other words their habits of minds. According to them, if questioning processes cannot be controlled, it can “damage” the “holiness” of the text. Because of this possibility, they don’t want to leave their “cognitive confort zones” and take any risks about their “beliefs”. Although this protectionist attitude of the students is admirable, it cannot provide a healthy ground for their dialogue with the text in a long term. Because if they don’t ask any questions to the text and accept the “previous” one’s inference and “other” one’s meanings, they can only gain some limited understanding. Furthermore, this limited understanding is not theirs’; it is the other's understanding. And this is not only today’s understanding, but also it is of past or yesterday. For these reasons encouraging students for asking questions to the religious texts and fostering them questioning the knowledge are standing in front of us as a crucial task.

The significance of asking questions for understanding necessitates focusing on different categories of questions. There are many types of questions in educational sciences literature. Most of them rest on the cognitive taxonomy of Bloom and the revised version of it. If we determine and analyze these types, we can evaluate the situation of questions in Religious Education. Are these known question categories compatible with the needs of RE? Should we look for some new categories for religious texts? According to relevant researches, the questions can be classified as *low level questions* and *high level questions*. Low level questions such as right or wrong questions, yes or no questions, memory questions and literal questions are close ended questions

42 • DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM: SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA

and canalize thoughts of the students to designated answers. So these kinds of questions can be functional for the steps of knowing and memorizing but can only give a restricted contribution to understanding. Understanding can be constructed by open ended questions like high level questions. High level questions have lots of answer choices and with these choices; they can form a basis to students for their own reasoning and evaluations. Inferential questions, Meta cognitive questions, Interpretive questions and Reflective questions are examples of high level questions. Students can pass through the text by using these questions and can learn to orient their mind in multiple paths. They can also manage their thinking schemas with this orientation.

In an understanding focused religious education, we can benefit from high level question categories for reaching authentic meanings. But all of these categories focus on the cognitive aspects of students and pay insufficient attention to their affective skills. However; understanding occurs with the togetherness of both cognitive and affective skills of human. Because we understand the text or the object with all of our humanistic aspects with all of our existence. Moreover; understanding is something totally existentialist. In addition to this, religious texts cannot be understood only in a mechanic way. They have lots of answers to the existential questions of human being within them. So, I can suggest *existential questions* as a new kind of category to the field of RE. On the other hand, religious texts are also waiting for new explorations about their messages for today's livings. These messages can be find out by the help of *contextual questions*. Contextual questions which are my second suggestion in the scope of this study are; Who, What, When, Where, Why, How? questions that can help students to study the context and discover hidden message from the text.

Giriş

Öğrenci ve dinî muhteva buluşmalarının niteliği ve bu buluşmaların nasıl gerçekleştiği din eğitiminin önemli konu başlıkları arasında yer almaktadır. Farklı yollarla meydana gelen bu buluşmaların bazıları öğrencilerin muhtevaya dair kendilerine sunulan kaynaklardan bilgi edinmeleri, bazıları ise öğrencilerin söz konusu bilgileri ezberlemeleri suretiyle gerçekleşmektedir. Ancak bilgi edinme ve ezberleme aşamaları öğrencilerin bilgiye ulaşmaları için uygun birer yol olmakla birlikte onların bu bilgiyi kendilerine ait kılmaları ve öğrenmeyi kalıcı hale getirmeleri için yeterli değildir. Zira kalıcı öğrenmenin yolu muhtevayı anlamaktan geçmekte; ancak bilme ve ezberleme süreçleri her

koşulda anlama ile sonuçlanmamaktadır. Bu nedenle öğrenme ortamlarında ezberleme ve bilmeye ilave olarak “anlama”nın da gerçekleşmesini hedeflemek, önemli bir ihtiyaçtır.

Bilme ve ezberleme eylemlerinin her koşulda anlama ile sonuçlanmamasının temel nedeni, anlamının mahiyetçe ezberleme ve bilmeye göre daha girift bir yapıya sahip olmasıdır. Bu girift yapıya bağlı olarak anlama edimi, derinlikli bir zihinsel yoğunlaşma ve çaba gerektirmektedir (Zengin 2018: 21). Bununla birlikte öğrencinin bir metni anladığının iddia edilebilmesi için onun metindeki pasajları yahut metin yazarının görüşlerini aynıysa veya benzer ifadelerle tekrar etmesi yeterli değildir. Bu noktada asıl olan pasajdaki ifadelerin öğrenci için ne anlama geldiğinin, onun dünyasındaki karşılığının keşfedilmesidir. Bu keşif ise öğrencilerin son dönemde eğitim bilimleri araştırmalarında sıklıkla vurgusu yapılan üst düzey düşünme becerilerinden faydalanmaları ile mümkündür. Literatürde problem çözme, karar verme, görüş geliştirme, çözüm üretme, yaratıcı düşünme, eleştirel düşünme, stratejik düşünme, yansıtıcı düşünme gibi kavramsallaştırmalarla kendilerine yer bulan bu beceriler, öğrencilerin anlama ve yorumlama faaliyetlerine destek olmak için işe koşulması gereken beceriler arasındadır. Öğrenciler yaratılıştan eğilimlerine sahip oldukları bu beceriler ile farklı bakış açılarını keşfedebilmekte, akıl yürütebilmekte, argüman üretebilmekte, sorgulama, araştırıp soruşturma, gözlemlene ve karşılaştırma yapabilmekte, bağlantılar kurarak karışıklığın kaynağını bulabilmekte ve saklı varsayımları tanımlayabilmektedirler (Brookhart 2010:6, Zohar 2004:1-2). Bunlara ilave olarak onlar, metne dair sağlıklı bir anlama gerçekleştirmelerinde önemli rolü olan potansiyel bir beceriye daha sahiptirler. İnsanın önemli düşünsel yetilerden olan bu beceri, ona metinle kuracağı iletişimi sağlıklı bir zemine taşıma imkânı sunan *soru sorma becerisidir*.

Bu makalede soru sorma becerisinin anlama ile olan ilişkisi ele alınmıştır. Bunun için ilk etapta eğitim bilimi kaynaklarından “soru sorma” ve “doğru soru” kavramlarıyla ilgili bir literatür taraması yapılmıştır. İkinci olarak elde edilen bulgular tasnif edilmiş ve bu tasnif sonucunda ortaya çıkan farklı soru türleri/kategorileri üzerinde durulmuştur. Üçüncü aşamada “doğru soru” kavramı açıklanmış, anlamaya soru sormaktan ziyade doğru soruları sormanın yardımcı olacağı vurgulanmıştır. Son tahlilde mevcut soru türlerinin dinî metinleri anlamada işe koşulup koşulamayacağı, başka bir deyişle din eğitimi alanının farklı soru türlerine ihtiyaç duyup duymayacağı tartışılmıştır. Bu tartışmalardan hareketle makalenin sonuç kısmında alandaki mevcut soru türleri-

44 • DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM: SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA

ne ilave olarak din eğitimi alanı için iki yeni soru kategorisi önerilmiştir. Alan uzmanlarının dikkatlerine sunulan bu kategorilerin dinî metinlerdeki anlamı keşfetme sürecinde işe yarayacak “doğru soru”lar arasında yer alabileceği vurgulanmıştır. Çalışma esnasında literatür taranırken betimleyici, bulgular değerlendirilirken ise yorumlayıcı bir yaklaşım benimsenmiştir.

Neden “Soru Sorma” ?

Dinî metinlerin anlaşılması için soru sormanın gereğini ortaya koymak önemli bir ihtiyaçtır. Zira bu çaba söz konusu zaruretin farklı vesilelerle öğrencilerin ve eğitimcilerin gündemlerinde yer etmesi için bir vesile olacaktır. Bu durum, anlama odaklı bir din eğitiminin sağlam temeller üzerine bina edilmesine de olanak sağlayacaktır. Zira öğrenciler çoğunlukla diğer metinlere yaklaştıkları zihin konforuyla Kur’an metnine ve dinî muhtevaya yaklaşamamaktadırlar. Onlar dinsel metinler söz konusu olduğu zaman, akıllarına gelen sorularla bu metinlerin arasına aşılması pek çok zaman mümkün olmayan bir mesafe koymakta bunun sonucu olarak da metinle iletişimlerine bilinen yöntemler üzerinden devam etmektedirler. Bu durum genellikle Kur’an metni söz konusu iken karşımıza çıkmakta, bununla birlikte yaygın olarak otorite kaynağı görülen diğer dinî metinler için de geçerli olabilmektedir. Sadece doğru yönlendirmeler yardımıyla ortadan kaldırılabilecek olan bu mesafenin kanaatimizce iki temel nedeni vardır. Bu nedenlerin ilki, öğrencilerin dinî metinler söz konusu olduğunda devreye soktukları korumacı reflexleridir. Öğrenciler anlama sürecinde metnin mahiyetine, metinle aralarındaki zamansal uzaklığa ve anlamının tabiatına bağlı olarak zihinsel bir gerilim yaşamaktadırlar. Bu gerilimin tabiiiliğinin farkında olamadıkları için de yaşadıkları düşünsel savrulmaların metne zarar verebileceğine dair bir endişeye kapılmaktadırlar. Bu endişeye bağlı olarak öğrenciler metne yöneltilen yeni yorum ve sorular karşısında savunmaya geçmekte, tabir yerindeyse onu korumaya almaktadırlar. Zaten gidış gelişli ve karmaşık olan anlama sürecini soruların etkisiyle daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmek ve mevcut gerilimi artırmak yerine, “belirlenmiş” doğruları ve “başkalarına ait kabuller”i öğrenmeyi tercih etmektedirler. Bu anlamda onlar, kendi güvenli bölgelerini terk etmeyerek soru sormak suretiyle gün yüzüne çıkacak olan yeni imkân ve ihtimalleri, bilginin pasif birer alıcısı oldukları durağan ve risksiz bir ilişkiye feda etmektedirler.

Öğrencilerin dinî metinleri sorgulamaya olan ihtiyatlı ve mesafeli tavırlarının bir diğer nedeni ise onların soru sormanın anlama sürecinde ne tür bir işlevselliğe sahip olduğuna dair yeterince bilgi sahibi olmamalarıdır. Buna

bağlı olarak öğrencilerin sağlıklı bir anlama gerçekleştirebilmeleri için anlamaya yol açacak becerilere dair de bilgilendirilmeleri gerekmektedir. Bu becerilerden birisi de yukarıda değinildiği üzere metne soru sorma ve muhtevayı sorgulama becerisidir. Bu beceriye ilişkin sahip olacakları farkındalık ile öğrenciler, dinî metin üzerinde kafa yorma ve metne soru sorma cesaretinde bulunabilecek, böylelikle kendileri tarafından yapılandırılmış bilgilere ve kendilerine ait kanaatlere ulaşma imkânına sahip olacaklardır. Bu anlamda çalışmamızın problemini “Anlamı açığa çıkarma yönündeki işlevselliğine rağmen soru sorma becerisinin dinî metinleri yorumlamada sınırlı olarak kullanılması” şeklinde belirlemek mümkündür. Bu noktada dinî metinlerden kastımız başta Kur’an metni olmak üzere dinî içerikli bütün metinlerdir.

Yukarıda ele alınan nedenlerden hareketle bu makalede anlama odaklı bir din eğitimi soru sormanın önemine değinmek ve anlamı açığa çıkarmada soru sormanın rolünü ortaya koymak hedeflenmiştir. Bu noktada öncelikle yapılmak istenen Kur’an’ı ve dinî muhtevayı anlamak için çabalayan zihinleri ve metinle diyalog halinde olan öğrencileri soru sormanın anlamaya sunacağı muhtemel katkılar üzerinde düşünmeye davet etmektir. İkinci olarak din eğitimi çalışmaları için Kur’an metni başta olmak üzere dinî metinlere soru sormanın imkânını ortaya koymak ve dahası bunun gereğini vurgulamak amaçlanmıştır. Son olarak ise eğitim literatüründe yer alan soru sorma stratejilerinin din eğitimi faaliyetleri için de geçerli olup olmayacağını, bu yönüyle din eğitimi biliminin farklı soru türlerine ihtiyaç duyup duymadığını araştırmak hedeflenmiştir. Bu anlamda makale kapsamında cevaplanmayı bekleyen anahtar sorular şunlardır:

Dinî metinlere ne tür sorular yöneltmek anlama odaklı bir din eğitimi sürecine katkı sağlayabilir?

Dinî metinlere yöneltilen sorular arasından hangileri “doğru soru” kategorisinde yer alabilir?

Metindeki Anlamı Soru Sorarak İnşa Etmek

Metne sorular sormak ve metin aracılığıyla ulaşılan bilgiyi sorgulamak anlamaya doğrudan hizmet eden unsurlar arasındadır. Bu husus pek çok yorum bilimcinin ve eğitim bilimcinin üzerinde hem fikir olduğu bir husustur (Conklin 2007: 46; Gadamer 2008: 152). Zira soru sorma, Gadamer’in de vurguladığı gibi metin yazarıyla diyaloga girme ve bu diyalogu sürdürme sanatıdır (Gadamer 2008: 146). Sorular ışığında meydana gelen bu diyalog, ikili

diyalektik bir ilişkiyi doğurmakta ve böylelikle soruların sahibi olan öğrenci, metindeki saklı anlamı keşfetme, yanlış anlamaların önüne geçme, yorum inisiyatifini elinde bulundurur ve pek çok bakış açısıyla metne hâkim olma gibi imkânlar elde etmektedir. Açık bir anlayışa, uygun bir bilgiye ve hikmete ulaşmanın yolu da yine soru sormaktan geçmektedir (Nadler vd. 2004: 19). Buna bağlı olarak öğretmenlerin anlam oluşturma sürecinde olan öğrencilere isabetli sorular sorarak onları düşünce alanının zorlu koşullarıyla karşı karşıya getirmeleri gerekmektedir. Öğretmenlerin bu noktada öğrencileri çoğunlukla “ne?” sorusunun gölgesinde kalan “nasıl?” ve “neden?” gibi soruların cevaplarını aramaya teşvik etmeleri ve onları daha kompleks düşünmeye yönlendirmeleri beklenmektedir. Zira “ne?” sorusunun yalınlığı karşısında “neden?” sorusu zihindeki bilgiler arasında bağlantı kurmaya ve sebep-sonuçlar üzerinde düşünmeye yardımcı olmakta, “nasıl?” sorusu ise sentez yapabilme ve problem çözme gibi daha üst düzey düşünsel becerileri desteklemektedir (Conklin 2007: 47).

Her ne kadar soru sormak anlama sürecine yön veren önemli bir etken/ araç olsa da; anlama ulaştırılacak olan isabetli soruları bulmak zannedildiği kadar kolay değildir. Hatta Gadamer’e göre çoğu zaman sadece soru sormak dahi cevaba ulaşmaktan daha meşakkatlidir (Gadamer 2008: 142). Bu nedenle anlamı inşa etme sürecinde öğrenci pek çok zaman soru sorma becerisini kendi kendisine gün yüzüne çıkaramamakta, bu hususta öğretmenin eğitsel desteğine ihtiyaç duymaktadır. Öğrenci, ancak bu destek sayesinde metindeki anlamın metne farklı sorular sormak suretiyle deşifre edilebileceğini fark edecek ve onun için “soru sormak” artık anlamaya ulaşmada makul yollardan birisi olarak kabul görecektir. Bu noktada anlama odaklı bir eğitim için öğrencilerin soru sorma yollarını öğrenmeleri ve soru sorma gibi üst düzey bir beceriye sahip olduklarını fark etmeleri gerekmektedir. Ancak öğrencilerin bu farkındalıkla yetinmeyerek anlama ulaşmak için bizatihi kendilerinin de soru sorma yolunda denemeler yapmaları gerekmektedir. Zira zihinsel aktiviteler sadece görerek öğrenilmesi güç aktivitelerdir. Zihinsel aktiviteler de tıpkı fiziksel aktiviteler gibi ancak pratikle/yaparak öğrenilmektedir. Bu nedenle zihinsel işlemleri sürdürebilmek için zihni sürekli belirli sorular ışığında işletmek gerekmektedir (Browne vd. 2007: 12). Bu anlamda doğru soruları bulmak metne ardı arkası kesilmeyen bir silsile halinde soru sormaktan geçmektedir. Metinle ve anlamanın nesnesi olan konuyla ilişkili olması beklenen bu sorular sonucunda, öğrenciler bir bilgi yığıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Öğrencilerin bu bilgiler arasından hangilerini özümseyip hangilerini reddedeceklerine de yine kendilerinin karar vermeleri beklenir ki bu da ancak onların soru sorma süreçlerini işletmeleri ile mümkün olabilir (Browne vd. 2007: 4).

Soru Türleri

Soru sorma becerisinin anlamı açığa çıkarma yönündeki işlevselliği bu beceriyi destekleyen soru çeşitleri üzerinde özel olarak durmayı gerektirmektedir. Alan yazınında soru sorma becerilerine ve türlerine dair birçok çalışma mevcuttur. Bu çalışmalar çoğunlukla Benjamin Bloom'un eğitim alanında kabul gören ve üzerinde farklı araştırmalar yapılmış olan bilişsel alan taksonomisine dayanmaktadır. Söz konusu çalışmalarda taksonomide yer alan "Bilgi, Kavrama, Uygulama, Analiz, Sentez, Değerlendirme" (Bloom 1956: 18) basamakları uygun soru türleriyle eşleştirilmiş, hangi kategoride yer alan soruların ne tür bir üst düzey düşünmeye imkân tanıyacağı üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte bu başlıkta detaylarıyla ele alınacağı gibi bazı araştırmalarda taksonominin revize edilmiş hali de soru sorma becerileriyle ilişkisi bağlamında yorumlanmıştır. Bu yorumları değerlendirebilmek ve ulaşılan sonuçların dinî metin yorumunda işe koşulup koşulamayacağını sorgulamak için, öncelikle literatürde yer alan soru çeşitleri üzerinde durmak gerekmektedir. Ancak buna geçmeden önce niteliği ve türü ne olursa olsun soru sorarken nasıl bir eğitsel döngü içerisinde hareket etmek gerektiği üzerinde kısaca durmakta fayda vardır.

Öğrenme ortamında öğretmenin yönettiği soru sorma ve yanıt alma süreçleri dairesel bir döngü içerisinde gerçekleşmektedir. Sağlıklı bir soru sorma döngüsünde ise basamaklar öncelikle soruların planlanması ile başlamalıdır. Zira planlanmamış sorularla eğitimsel hedeflere ulaşmak güçtür. İkinci aşamada öğrenciye uygun sorular yöneltilmekte iken üçüncü aşama tamamen öğrencinin kendisine yöneltilen sorular üzerinde düşünmesine ayrılmalıdır. Bu noktada öğrenciler, -sorunun türüne ve konu içeriğine göre değişmekle birlikte- makul bir bekleme süresine ihtiyaç duymaktadırlar. Bu makul süre geçtikten sonra öğrencinin soruya verdiği cevaplar kayıt altına alınmalı ve takip eden aşamada öğretmen öğrencinin verdiği cevabı değerlendirmelidir. Ardından öğrenciye kendi cevabına yapılan değerlendirme üzerinde düşünmesi için yine yeterli bir miktar daha zaman tanınmalıdır. Son tahlilde takip eden yeni sorularla soru döngüsü bir kez daha yeniden başlatılmalıdır (Fusco 2012: 11-13). Soru sorma faaliyetlerinde ortaya çıkan bu bitimsiz döngü, esasında anlamının da sonsuz ve doğurgan bir daire içerisinde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır.

Eğitim bilimleri alanında öğrencinin yukarıda sözü edilen soru döngüsü esnasında karşılaştığı bazı soru türlerinden bahsedilmektedir. Bu türler öğrencilerin zihinsel süreçlerini yönlendirmeleri ve makul anlamalara zemin

48 • DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM:
SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA

oluşturmaları nedeniyle bazı araştırmacılar tarafından müstakil çalışmaların konusu yapılmıştır. Bu isimlerden ilki Esther Fusco’dur. Fusco öğrenme ortamlarında işe koşulacak olan soruları öğrencinin harcayacağı zihinsel çabaya göre konum alan belirli bir hiyerarşiye göre tasnif etmiştir. Fusco’nun tasnifine göre sorular literal, çıkarımsal ve üstbilişsel olmak üzere üç ana grupta yer almaktadır. Bu gruplamaya göre *literal sorular* yalnızca tek bir doğru cevabı olan sorulardır. Bu özelliklerine bağlı olarak bu sorular *kapalı sorular* yahut *kapalı uçlu sorular* olarak da nitelendirilmişlerdir. Bazı eğitimcilerin *evet-hayır soruları* (Browne vd. 2007: 182), *doğru-yanlış soruları* (Pagliaro 2017: 13) yahut *hafıza soruları* (Shaunessy 2005: 24) olarak nitelediği sorular da yine bu gruba dâhildir. Bu sorular çoklu ve alternatifli düşünmenin yolunu açmadığı, yalnızca dikatomik yani ikili düşünmeyi (Browne vd. 2007: 182) beslediği ve ancak bilgiyi anımsama aşamasına karşılık geldiği için alt düzey sorular sınıfında yer almaktadır. Alt düzey sorular arasında yer alabilecek bir diğer tür ise *kılavuzlayıcı sorulardır*. Kılavuzlayıcı sorular öğretmenin çoğunlukla “evet, doğru” gibi yanıtlar aracılığıyla öğrencilerinden sadece onay beklediği, bu anlamda cevaplarını ve ipuçlarını kendi içerisinde saklayan sorulardır. Öğrencileri belirli düşünce kalıpları ile akıl yürütmeye zorlayan bu soruların onların bağımsız düşünmelerine imkân tanımadığı ve bu nedenle anlama eğitimine katkısının sınırlı olacağı söylenebilir (Pagliaro 2017: 21).

Fusco’nun hiyerarşisinde literal soruların bir üst basamağında yer alan *çıkarımsal sorular* ise öğrencilerin cevaplarına ancak metne derinlemesine nüfuz etmek suretiyle ulaşabilecekleri sorulardır. Öğretmenler bu tür soruları tercih etmekle öğrencileri metindeki bilgiyle birlikte, bu bilgi sayesinde ulaşabilecekleri yan bilgileri ve mesajları da açığa çıkarmaya teşvik etmektedir. Bu tür sorulara *açık uçlu sorular* (Bay 2011: 6) da denilmektedir. Zira bu soruların tek bir doğru cevabı yoktur ve bu sorular öğrencileri farklı zihin işlemlerini kullanarak pek çok alternatif cevap üzerinde düşünmeleri yönünde teşvik etmektedir. Başka bir deyişle kapalı sorular daha ziyade bilişsel-hafıza işlemleri için ve yakınsak düşünme işlemleri için kullanılmakta iken açık sorular daha öncelikle ıraksak düşünme ve değerlendirici düşünme işlemleri için kullanılmaktadır (Blosser 2000: 4). Hiyerarşinin en üst basamağında yer alan *üstbilişsel sorular* ise öğrencileri kendi düşünceleri ve öğrenmeleri üzerinde yoğunlaşmaya sevk eden sorulardır. Bu soruları öğrenme ortamında işe koşan öğretmen esasında öğrencilere kendi zihinsel süreçlerinin ve öğrenmelerinin sorumluluğunu almaları hususunda yardımcı olmakta ve bunun gereğine işaret etmektedir (Fusco 2012: 16-18).

Soru sormanın üst düzey düşünme ile ilişkisini ele alan bir diğer isim ise Wendy Conklin'dir. Conklin araştırmaları sonucunda düşünme süreçlerine yön veren dört farklı soru stratejisine ulaşmıştır. Conklin'e göre bu stratejilerin ilki Bloom Taksonomisi'nin yenilenmiş formatına dayanmaktadır (Conklin 2012: 19). Bu format Anderson ve Krathwohl tarafından Bloom Taksonomisi'ni 21. yy kazanımlarıyla uyumlu hale getirmek amacıyla hazırlanmıştır. Bu çalışmalar sonucunda Bloom tarafından önceleri "bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez, değerlendirme" şeklinde belirlenmiş olan bilişsel alan basamakları "hatırlama, anlama, uygulama, analiz etme, değerlendirme, yaratma" şeklinde yenilenmiştir (Krathwohl 2002: 215; Anderson 1999: 1; Yurdabakan 2012: 328). Conklin'e göre yenilenmiş Bloom Taksonomisi eğitim ortamlarında kullanılacak soruların derecelerini belirleyebilmek adına uygun bir kaynak görünümündedir. Bu derecelerin saptanması için ise yenilenmiş taksonominin ana ve alt başlıkları üzerinde kısaca durmakta fayda vardır.

Öğrencinin uzun süreli bellekten gerekli bilgileri aldığı aşama *hatırlama* basamağına karşılık gelmekte olup bu basamak tanıma ve anımsama alt basamaklarından oluşmaktadır. İkinci kademe öğrencinin *anlama* seviyesini karşılamakta ve yorumlama, örneklendirme, sınıflandırma, özetleme, anlam/sonuç çıkarma, karşılaştırma ve açıklama süreçlerinden oluşmaktadır. *Uygulama* alanı üçüncü kademede yer almakta olup öğrencinin verili bir durumda hangi yöntemi ya da işlemi kullanacağına karar verebildiği durumları ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu kademe yürütme ve kullanma/uygulamaya koyma alt kademelerinden oluşmaktadır. *Analiz* basamağı ayrıştırma, örgütlenme ve dayandırma/atfetme basamaklarına ayrılmaktadır. *Değerlendirme* aşaması kontrol etme ve eleştirmeyi gerektirmekte iken son aşama olan *yaratma* aşamasında ise oluşturma, planlama ve üretmeden bahsetmek mümkündür (Anderson vd. 2001: 31). Eğitim ortamında kullanılacak sorular bu ana ve alt basamaklardaki kazanımlara göre şekillenmektedir.

Conklin tasnifinin ikinci grubunda, soru sormaya ilişkin analizleri sonucunda 8 farklı kazanım ortaya koyan *Williams modeli* yer almaktadır. İleri seviye zihinsel uygulamalar gerektiren (Blaz 2013: 65) bu model Frank Williams tarafından müfredatı zenginleştirmek amacıyla hazırlanmıştır. *Williams'in Yaratıcı Düşünme Taksonomisi* ya da *Yaratıcılık Değerlendirme Paketi* (Schurr 2000: 64) olarak da isimlendirilen bu modele göre soru sorma becerisi öğrencilerin yaratıcılığını artıracak 8 farklı kazanıma destek olmaktadır. Williams bu kazanımları "akıcılık, esneklik, detaylandırma, özgünlük, merak, risk alma, karışıklık ve hayal etme" olarak belirlemiştir. Ona göre öğ-

**50 • DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM:
SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA**

renciler karşı karşıya geldikleri sorular yardımıyla pek çok görüş, cevap ve seçenek üretmeye başlamakta ve akıcı bir düşünce yapısına sahip olmaktadır. Bununla birlikte öğrenciler bu sayede daha esnek düşünebilmekte ve sahip oldukları önceki görüş ve düşünceler üzerinde detaylı bir analiz yapma fırsatı bulabilmektedirler. Sorular ayrıca öğrencinin özgün değerlendirme ve yorumlara ulaşmasına aracılık etmektedir. Öğrencilerin merak duygusunu tetikleyerek onları yeni öğrenmelere teşvik eden bu sorular aynı zamanda zihindeki karışıklıkları önleyerek yapılandırılmamış olan bilgileri yapılandırmaya yardımcı olmaktadır. Son olarak öğretimde sorulardan faydalanmak öğrencinin yeni imkânlar ve durumlar üzerinde hayal etme becerisini desteklemektedir (Conklin 2007: 46-47).

Öğrenciyi farklı sorular ışığında etraflıca düşünmeye sevk eden bir diğer soru stratejisi ise Sokratik Metot’tur. Öğrenme ortamında kuşkuculuğun olumlu bir haslet olabileceğine ve bu hasletle gelecek muhtemel kazanımlara dikkat çeken bu metot, açık uçlu sorular eşliğinde yürütülmektedir. Bu tür sorulara cevap arayan öğrenciler için öğrenme, hali hazırda bilinen gerçeklerin tekrarından ziyade yeni görüş ve değerlerin açığa çıkarılabileceği bir fırsata dönüşmektedir. Metodun bu isimle anılmasının nedeni ise Sokrat’ın öğrencileriyle gerçekleştirdiği diyalogların temelinde onları muhakemeye sevk edecek soruların yer almakta oluşudur. Zira söz konusu diyaloglarda eğitim ortamına öğrencilere yöneltilen anahtar sorular yön vermektedir. Bu sorular öğrencileri bir bilinmezliğe sevk etmekten ziyade onların neyi bilip neyi bilmedikleri üzerine düşünceleri ve bilgiyi kendilerinin inşa etmeleri amacıyla sorulmaktadır (Kantarıcı 2013: 87-88; Aydın 2018: 3). Conklin sıralamasında üçüncü basamakta yer alan bu metotla amaçlanan ise öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini geliştirmek ve onlara nasıl soru sorulacağını modellemektir (Conklin 2007: 48-49).

Conklin son aşamada Norman L. Webb’e ait olan ve *Bilginin Derinliği* olarak isimlendirilen bir soru stratejisinden bahsetmektedir (Conklin 2012: 19). Bu strateji çerçevesinde Webb, zihinsel süreçleri 4 seviyede ele almaktadır. Webb’in; “anımsama ve yeniden üretme, beceri ve kavramlarla çalışma, stratejik düşünme ve derinlemesine/kapsamlı düşünme” şeklinde alana kazandırdığı bu seviyeler (Şengül vd. 2014: 97) Bloom Taksonomisi’ndeki bilişsel alanlarla benzerlik göstermektedir. Bu seviyeler aynı zamanda müfredatta yer alan konunun yahut metindeki mesajın anlaşılabilmesi için öğrenciye sorulacak sorulara kılavuzluk etmesi beklenen seviyelerdir. Anımsama ve yeniden üretme seviyesi konulara ilişkin kavramların ve özelliklerin bilindiği

ve öğrencinin daha karmaşık bilişsel hedeflerle karşılaşmadan bu bilmeyle yetinebildiği bir seviyedir. Bu seviyede sorular doğrudan bilginin *ne* olduğu ile ilgilidir. Beceriler ve kavramlar seviyesi öğrencinin öğretmen tarafından daha ileri tahminlere zorlandığı, karşılaştırma, nedenini ve nasıl olduğunu açıklama, sınıflandırma, ilişki kurma gibi zihinsel aktiviteleri gerçekleştirdiği bir seviyedir. Öğrenci bilginin *nasıl* kullanılacağını bu seviyede yer alan sorular sayesinde fark etmektedir. Webb stratejik düşünme ile ise öğrencinin analiz ve değerlendirmeler yaptığı, gerçek bir problemin muhtemel sonuçlarına dair tahminler yürütebildiği, deliller üzerinde yorumlar yapabildiği, bunlardan hareketle genellemeler yaparak yeni bilgiler ürettiği bir süreci kastetmektedir. Bu seviyede öğrenci sorular ışığında bilgiyi *neden* başka bir şekilde değil de bu şekilde kullandığını analiz etmektedir. Son seviye olan kapsamlı düşünme aşamasında ise öğrenci sentez yapabilmekte ve derinlemesine düşünebilmektedir. Böylelikle kendi düşünme sürecinin idaresini kendisi yapabilmekte ve tüm seviyelerin yönetimi öğrencinin kendisinde olmaktadır. Üstbilişsel alanı hatırlatan bu seviyede ise öğrenci eldeki bilgiyi *başka türlü nasıl* kullanabileceği üzerinde yoğunlaşabileceğiyle ilgili sorularla karşılaşmaktadır.¹

Yukarıda ele alınan soru türlerine ilave olarak Shaunessy'in beş basamaklı soru silsilesinden de bahsetmek mümkündür. Bu silsilenin ilk halkasında *çıkartım/ anlam çıkarma soruları* yer almaktadır (Shaunessy 2005: 24). İkinci basamakta *yorum soruları*, üçüncü basamakta *aktarım soruları*, dördüncü basamakta *hipoteze ilişkin sorular* son basamakta ise *yansıtıcı sorular* yer almaktadır. Bununla birlikte Parker'a ait olan "olgusal sorular, yorumlama soruları ve değerlendirme soruları (Parker 1989: 192), Hunkins'in "alma, cevap verme, değerlendirme, organize etme, bir değerle ya da değerler karmaşasıyla karakterize etme" ye ilişkin soruları (Hunkins 1976: 63-65,93) veya Blosser'ın *yönetimsel soruları* da soru sorma literatüründe yer alan soru türleri arasında yer almaktadır. Bu türler içerisinde yönetimsel soruların diğerleriyle mukayese edildiğinde üst düzey zihinsel işlemler gerektirmediğini, öğretmenin bu sorulardan sınıftaki faaliyetlerin akışını kontrol etmek için faydalandığını söylemek mümkündür. Öğretmen yönetimsel soruları daha ziyade dağılan dikkatleri tekrar odakta tutmaya veya kendisine çevirme maksadıyla işe koşmaktadır (Blosser 2000: 3).

Buraya kadar ele alınan soru türlerinin tamamı kalıcı öğrenmenin ve anlamının gerçekleşmesinde belirli oranlarda etkilidir. Bu türler arasından literal

¹ Webb's Depth of Knowledge Guide Career and Technical Education Definitions http://www.aps.edu/sapr/documents/resources/Webbs_DOK_Guide.pdf Erişim 15.10.2018.

52 • DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM: SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA

sorular, kapalı uçlu sorular, evet-hayır soruları, doğru-yanlış soruları, hafıza soruları, kılavuzlayıcı sorular, yönetsel sorular ve anımsama ve yeniden üretme soruları alt düzey sorular arasında zikredilebilir. Bu tür soruların öğrencileri konuya hazırlama, onların ön öğrenmelerini, hazırbuluşluklarını ve alt yapılarını saptama ve böylelikle üst düzey sorularla ulaşılabilecek bilgilere sağlıklı bir zemin oluşturma gibi görevleri vardır. Ancak alt düzey sorular daha ziyade bilme ve ezberleme aşamalarına karşılık geldiği için anlama eğitimi için gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Bu noktada öğrenciyi anlamaya ulaştıracak olan soruların öncelikle üst düzey sorular olduğu söylenebilir. Bu sorular yukarıdaki tasniflerde değinildiği gibi çıkarımsal sorular, yorumlama soruları, değerlendirme soruları, açık uçlu sorular, yansıtıcı sorular, üstbilissel sorular ve benzerleridir. Üst düzey soruların belirlenmesinde genellikle Bloom’un Taksonomisi’nden faydalanıldığı görülmektedir (Büyükalın 2002: 20). Alanda farklı soru stratejileri de mevcut olmakla birlikte bunların pek çoğunun ilhamını Bloom’un bilişsel alan taksonomisinden ve onun yenilenmiş formatından aldığını söylemek mümkündür.

Anlama Ulaşmada “Doğru” Sorular

Soru terminolojisinde yer alan “doğru soru” kavramı “makul, isabetli, uygun, konuyla ilgili, ilişkili” manalarında kullanılmakta olup ekseriyetle “doğru cevaba ulaştıracak olan soru” anlamına gelmektedir. Söz gelimi bir metni ya da muhtevayı analiz ederken; “Konu ve sonuç nedir? Hangi kavramlar ve deyimler belirsizdir? Sebepler nelerdir? Değer çatışması söz konusu mudur? Tanımlayıcı varsayımlar nelerdir? Deliller ne kadar kuvvetlidir? Akıl yürütmede yanlış kanılar var mıdır? Rakip/alternatif sebepler nelerdir? İstatistikler yanıltıcı mıdır? Hangi önemli bilgi dahil edilmemiştir? Hangi makul sonuçlar mümkündür?” gibi sorular (Browne vd. 2007: 193-194) doğru soru örnekleri arasında yer almaktadır. Bu makalede ise benzer anlamları da ihtiva etmekle birlikte doğru soru, doğrudan anlamaya hizmet eden soruları kastetmek amacıyla kullanılmaktadır.

Doğru soruları bulmak ve bu yolla doğru cevaplara ulaşmak, üzerinde çalışılan akademik sahanın mahiyetine göre değişiklik arz etmektedir. Örneğin fen bilimleri alanında “doğru sorular”ı sormak ve buna karşılık “doğru cevap”lara ulaşmak mümkün olabilmektedir. Zira bu alanlardaki anlama daha teknik ve mekanik bir anlama olup eğitim ortamını ve anlama süreçlerini girdi ve çıktılar ekseninde kontrol etmek olasıdır. Sosyal bilimler alanında ise muhteva daha ziyade insanla, toplumla ve tarihle ilişkili olduğundan anlamayı et-

kileyen pek çok parametre vardır. Buna bağlı olarak sosyal branşlarda “doğru sorular”ı bulmak mümkün olsa bile “doğru cevap”lara ulaşmak her koşulda mümkün olamamaktadır. Bu anlamda sosyal bilimlerin konusu, ancak doğru sorular yardımıyla ulaşılabilecek olan “daha iyi” veya “daha makul” cevaplar olabilir. Bu noktada sosyal bilimlerin, Kartezyen düşünme şekline uzak bir pozisyon alarak çok yönlü okumaya ve alternatifli düşünmeye imkân tanıyacak düşünce yollarına yoğunlaşması beklenmektedir (Browne vd. 2007: 7-8). Zira Kartezyen felsefede akıl yürütme tavrı indirgemeci ve rasyonalisttir. Bu tavra bağlı olarak her bir problemin/sorunun birbirine benzediği ve böylece çözümlerin ve cevapların da birbirine benzemesi gerektiği yönünde yanlış bir algı hâkimdir (Nadler vd. 2004: 4). Bu tavrı bireyin özgünlüğü ile soruların ve olayların biricikliğini hesaba katmadığı için indirgemeci sonuçlara neden olmaktadır. Oysa sosyal bilimlerin alanı tikel durumların özelliğini muhafaza etmek ve bu durumlara göre sorular üretmek durumundadır. Zira sosyal bilimlerin, rasyonel, analitik ve nesnel bilgi arayışında değildir. Aksine bu bilim dalı daha bütünsel ve geniş bir bakış açısının peşindedir. Bu noktada “bütünsel” bir bakış açısının nasıl olacağı ise izaha muhtaçtır.

Bütünsel düşünme Nadler ve Chandon’a göre her bir problemi münferit olarak dikkate almayı gerektirmektedir. Bu düşünme şeklinde soru ve sorunlar geniş bir bağlamda ele alınmaktadır. Bütünsel düşünürler problemleri bir durum üzerinde kafa yorarken çoklu zihin durumlarını devreye sokmaktadırlar. Onlar durumun rasyonel analizi kadar kendi sezgilerini de kullanmaya eğilimlidirler. Bir probleme çözüm ararken ulaşılan sabit verilerle birlikte şahısların duygu ve inançlarını da hesaba katmaktadırlar. Olgular ve olayları sadece siyah veya beyaz olarak nitelendirmezler, olası ihtimallere açıktırlar. Bu ihtimalli düşünme bütünsel düşünürlerin kendi yorumları için de geçerlidir. Bütünselciler, kendi yorumları üzerinde değerlendirmeler yaparak yeni görüşlerle kendi önerilerini kolaylıkla birleştirebilirler. Bütünsel düşünme çözüme yönelik fikirleri diğer pek çok sistemle ilişkili olan bir bağlam içerisinde gözlemlenebilirliğine sahip olmayı gerektirmektedir. Son olarak bütünsel düşünme “problem çözme”den ziyade “çözüm üretme” odaklıdır (Nadler vd. 2004: 12-13). Aşağıda yer alan tablo ile bütünsel çözüm üretme süreçlerinin indirgemeci problem çözme süreçlerinden ayrıldığı noktaları gözlemlenebilir.

54 • DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM:
SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA

Tablo 1. Bütünsel ve İndirgemeci Yaklaşımların Karşılaştırılması
(Nadler vd. 2004: 15)

Bütünsel Çözüm Üretme	İndirgemeci Problem Çözme
Sezgisel, analitik ve yaratıcı başta olmak üzere bütün zihinsel modelleri kullanmaktadır.	Rasyonel ve deneysel düşünme süreçlerini kullanmaktadır.
Gelecek yönelimlidir, çözüm üretmeye odaklanmaktadır.	Geçmiş yönelimlidir, her bir problemi ayrı ayrı çözmeye odaklanmaktadır.
İnsan merkezlidir.	Olgu/durum merkezlidir.
Bir problemin potansiyel çözümleriyle birlikte anlaşılabilceği geniş bir bağlam arayışındadır.	Problemi kendi bağlamıyla sınırlamaktadır.
Hâlihazırdaki durum için elverişli fakat zaman içinde değişmesi muhtemel çözümler için temel olabilecek özgün fikirler bulmayı amaçlamaktadır.	Problemi giderecek acil ve tek bir çözüme odaklanmaktadır.
Bütün bilgilerin insanın duyguları ve görüşleri gibi ölçülmesi zor olan verilerden oluştuğunu fark etmektedir.	Sadece ispatlanabilir olan bilgiyi vurgulamaktadır.
Başlangıçta her problem durumuna bircikmiş gibi muamele etmektedir.	Mevcut problemle diğerleri arasında bir benzerlik aramaktadır.
Diğer sistemlerle olan bağımlılığının farkında olarak her çözümünü bir sistem çerçevesine yerleştirmektedir.	Değişiklikleri sadece mevcut problemle ilgili kısımlar açısından belirtmektedir.

Tablo incelendiğinde bütünsel yaklaşımın indirgemeci yaklaşıma göre daha yenilikçi, uyumlu, esnek, değişime açık, insan merkezli ve sıcak olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada sosyal bilimler alanında bütünsel çözüm üretme yaklaşımına göre hazırlanmış soruların daha faydalı olacağı söylenebilir. Zira bu yaklaşım bireyin duygu ve inançlarını dikkate alma çağrısında bulunmakta, soru süreçlerinde bireyi ve esnek düşünmeyi merkeze almaktadır. Problemi kendi bağlamına hapseden ve sadece tek bir doğru cevaba yönlendiren indirgemeci problem çözme yaklaşımının ise sosyal bilim alanının sorularına ve bu sorular ışığında şekillenecek olan anlama süreçlerine yeterli katkıyı sunacağını söylemek güçtür.

Dinî Metinlere Soru Sorma

Soru sorma becerisinin profan² metinlerdeki anlamı açığa çıkarma yönündeki işlevselliği dinî metinler için de geçerlidir. Ancak dinî metinlerin mahiyetçe profan metinlerden farklılaşmalarına ve birey için sahip oldukları ayırıcı role bağlı olarak bu metinlerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde ne tür soruların daha elverişli olacağı üzerinde özel olarak durmak gerekmektedir. Bu anlamda literatürde yer alan soru türlerinin dinî metinleri anlama ve yorumlamada da kullanılabilmesini kabul etmekle birlikte söz konusu metinlerin anlaşılmasında yeni soru türlerine de ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür. Zira literatürdeki soru türleri öğrencilerin daha ziyade bilişsel alanlarını desteklemekte ve onların sadece zihinsel süreçlerini yönetmeyi ve yönlendirmeyi amaç edinmektedir. Oysa anlama edimi öğrencilerin hem bilişsel hem de duyuşsal yetilerinin birlikteliğinde, başka bir deyişle insan varoluşunun bütünlüğü çerçevesinde gerçekleşmektedir. Özellikle dinî muhteva söz konusu olunca anlamın açığa çıkarılması için sadece bilişsel alanı desteklemek yeterli değildir. Zira öğrenciler dinî metinlerle zihinsel bir ilişkinin ötesinde, mevcut insanî yetilerinin tümünün devrede olduğu varoluşsal bir ilişki kurmaktadır. Bu anlamda metinle diyalog esnasında ortaya çıkan sorular çoğunlukla onların zihinlerinde yer alan; yaratıcıya, evrene ve kendi varoluşlarına ilişkin sorulardır. Öğrencilerin dinî metinlerdeki anlamı literal olarak açığa çıkarmaları kadar belirli sorular yardımıyla bu anlamın onlar için ne ifade ettiğinin belirlenmesi de önemlidir. Bu durumda metnin öğrencilerin varoluşuna ve onların insanileşmesine olan katkısı ancak metnin ve insanın mahiyetiyle uyumlu sorular yardımıyla açığa çıkabilecektir.

Dinî metinlerin birey için ne anlama geldiğinin keşfedilmesi ise metnin ne dediğini anlamaktan ve ortaya çıkan anlamı günümüz ihtiyaçları yönünde yorumlamaktan geçmektedir. Söz konusu yorumlama için ise metindeki kavramların/olayların bağlamına vakıf olmak gerekmektedir. Öğrenciyle buluşan her bir bilginin ancak kendi bağlamı içerisinde anlamlı olduğu düşünülünce metinle alakalı bağlamsal analizler yapmak, anlama ulaşmada zorunlu bir şart gibi görünmektedir. Kutsal metinle öğrenciler arasına giren zamansal mesafe de göz önünde bulundurulunca metindeki söylemin kime, hangi şartlarda, hangi amaçla ve hangi gerekçelerle söylendiğinin tespit edilmesi anlama ve yorumlama süreçleri için önemlidir. Bu anlamda dinî metinlere yöneltilecek olan soruların bu tespitleri yapmaya yönelik sorular olması beklenmektedir.

² Burada profan metin, din dışı, din ile ilgili olmayan metin anlamında, dinî metinlerin haricindeki metinleri kastetmek amacıyla kullanılmıştır.

Anlamanın öznel tabiatına bağlı olarak öğrencilerin dinî muhtevaya dair yaşadıkları her anlama tecrübesinde kendilerine has, bireysel ve özgün alanlar oluşturduklarını söylemek mümkündür. Bu durumda öğrencileri nesnel ve genel geçer anlamlarla ve tek doğrulu cevaplarla sınırlamak anlamanın doğasıyla uyuşmamaktadır. Bu sınırlama esasen mesajının tüm çağlara hitap ettiğine inandığımız Kur’an metninin tabiatıyla ve ilhamını Kur’an metninden alan diğer dinî metinlerin mahiyeti ile de uyumsuzdur. Bu noktada anlama odaklı bir din eğitimi ortamında öğrencilerin kendi kabullerini oluşturmalarına zemin oluşturan yorumlama sorularından ve bu kabullerinin üzerinde düşünebilecekleri değerlendirme sorularından faydalanmak uygun bir yol olabilir.

Sonuç ve Öneriler

Bu makalede şimdiye kadar verilen bilgiler ve ele alınan görüşler ışığında soru sormanın anlama sürecindeki katkıları üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte literatürde yer alan soru türlerinin dinî metinleri anlamaya ışık tutup tutamayacağı tartışılmıştır. Bu tartışmalar öncelikle makalenin giriş kısmında yer alan “Dinî metinlere ne tür sorular yönelmek anlama odaklı bir din eğitimi sürecine katkı sağlayabilir?” sorusu ekseninde yürütülmüştür. Makalemiz kapsamında mevcut soru kategorilerinin diğer metinleri olduğu gibi dinî metinleri de anlama ve yorumlamada işe koşulabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu soruların dinî metinler söz konusu olduğunda anlamaya sunacakları sınırlı katkı nedeniyle bu metinleri anlamak ve yorumlamak için daha özel soru türlerine ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu noktada mevcut soru türlerine ilave olarak bizim alana önereceğimiz ilk soru kategorisi *varoluşsal sorulardır* (Valk vd. 2017: 69).³ Kanaatimizce kutsal metinleri anlamanın ve bu metinlerden kendimiz için mesajlar çıkarmanın yolu, öncelikle bu metinlere varoluşsal sorular yöneltmekten geçmektedir. Varoluşsal sorular daha ziyade kutsal metinlerde yer alan ontolojik ve eskatolojik meseleler etrafında örgülenmektedir. “Yaşamın anlamı nedir? Evrenin yaratılış amacı nedir? İnsanın doğası nasıldır? Tanrı’nın mahiyeti nasıldır? Bu dünyadan sonraki yaşam nasıl olacaktır? Birey olarak yaratılış gayem nedir? Bu dünyadaki sorumluluklarımız nelerdir? Bu ayetle/hadisle/pasajla ilgili benim kişisel sorumluluğum nedir?” gibi sorular metne yöneltilen varoluşsal sorulara örnek verilebilir. Bu sorularla amaçlanan, metnin her bir birey için sakladığı özel mesajın peşine düşmek ve bu mesajın her bir birey için ne anlama geldiğini açığa çıkarmaktır.

³ Bu öneri tüm dinî metinlere uyarlanabilir olmakla birlikte özellikle Kur’an metnini yorumlamaya yöneliktir.

Dinî metinlerin birey için ne anlama geldiğini saptayabilmek öncelikle metnin bağlamsal tahlilini yapmayla mümkündür. Bu nedenle bu makale kapsamında önereceğimiz ikinci soru kategorisi ise *bağlamsal sorular*dır.⁴ Bağlamsal sorulardan kastımız metne yöneltilmesi gereken “Kim söylemiş? Kime söylemiş? Neden söylemiş? Nerede söylemiş? Ne zaman söylemiş? Hangi şartlarda söylemiş?” sorularıdır. Bu soruları 5N1K⁵ soruları olarak isimlendirmek de mümkündür. Bu sorularla ulaştığımız son noktada bilgiyi dönüştürmemize yarayacak iki temel soru daha karşımıza çıkmaktadır: “Kutsal metin bugün benim için ne söylüyor? Metnin bana bugün vermek istediği mesaj nedir?” Bu sorular üzerinde düşünmek ve öğrencileri bu hususta teşvik etmek bilhassa önemlidir. Zira bu teşvik yapılmazsa öğrenciler “öncekilerin” sorularına cevap aramak ve onların inşa ettiği anlamlarla yetinmek durumunda kalmakta ve metinle ikinci şahıslar üzerinden sağlıklı bir iletişime sahip olmaktadır.

Son olarak sosyal bir bilim dalı olan din eğitimi, türü ve kategorisi her ne olursa olsun soruların öğrencileri nesnel/kesin/değişmez doğrulara ve anlamlara ulaştırmak gibi bir hedefinin olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Bunun birkaç nedeni vardır. Öncelikle anlama edimi öznel ve öğrencinin perspektifi kadardır. Anlamanın tabiatına bağlı olan bu durum öğrencinin kesin sonuçlara ulaşmasını zorlaştırmaktadır. İkinci olarak dinî metinler her ne kadar genel ve evrensel yasalar belirlemeye müsait olsalar da; mahiyetçe süregelen yeni anlamalara ve yorumlara da her daim elverişlidirler. Özellikle Kur’an metni için bu durum metnin yeryüzünde ulaşacağı son insana kadar böyle devam edecektir. Bu nedenle dinî metinler için nihai bir anlamdan bahsetmek güçtür. Bununla birlikte bazen konunun muğlak kalması ve öğrenciyi yeni keşiflere ve daha derinlikli düşünmeye yönlendirmesi, hazır cevaplardan, değişmez doğrulardan ve kesin anlamlardan daha avantajlı olabilir. Sorularla bu noktada hedeflenen öncelikle öğrenciyi muhteva üzerinde düşünmeye sevk etmektir. Bu düşünmenin makul anlam ve yorumlara kapı açması ise “doğru soru”larla mümkündür. Bu sorular öncelikle Nadler ve Chandon’un önerisinde olduğu gibi bütünsel düşünme süreçlerini göz önünde bulunduran ve öğrenciyi üst düzey düşünmeye davet eden açık uçlu yorumlama sorularıdır. İkinci olarak onların kendi cevapları üzerinde değerlendirmeler yapmalarına yarayan üstbilişsel sorular, üçüncü olarak ise metnin nüzul şartlarını ortaya koyan

⁴ Bağlamsal sorular da varoluşsal sorular gibi tüm dinsel metinler için elverişli olmakla birlikte özel olarak Kur’an metnini yorumlamaya yönelik önerilmiştir.

⁵ Ne?, Niçin?, Nasıl?, Nerede?, Ne zaman?, Kim?

58 • DİNİ METİNLERLE İLETİŞİMDE ANLAMA ODAKLI BİR YÖNTEM: SORU SORMA VE “DOĞRU” SORULARA ULAŞMA

bağlamsal sorulardır. Bununla birlikte “doğru soru”ların öğrencilerin varlığa ilişkin soru ve sorunlarına cevap bulmalarına aracılık eden, bu anlamda bireyin insanlığını şekillendirme sürecine katkısı olan varoluşsal sorular olduğunu söylemek mümkündür. Son olarak şunu belirtmek gerekir ki, mühim olan, tüm bu soru türlerini devreye sokmak suretiyle metinle sağlıklı bir iletişime sorular üzerinden devam etmektir. Bu noktada biz de bu makaleye birkaç soruyla nihayet vererek soru döngüsünü yeniden başlatmak ve akış boyunca bazı vesilelerle vurgulamak istediğimiz kazanımlara dikkat çekmek niyetindeyiz.

Nasıl bir din eğitim ortamı hayal ediyoruz? Bilginin öğrenciye aktarıldığı soğuk, ruhsuz ve mekanik bir eğitim ortamı mı? Yoksa öğrencinin bilgiyle sıcak bir ilişki kurduğu ve varlığa ilişkin sorularına cevap aradığı bir keşif ortamı mı?

Kaynaklar/References

- Anderson, Lorin W. (1999). “Rethinking Bloom's Taxonomy: Implications for Testing and Assessment”. Educational Resources Information Center (ERIC). ED 435 630: 1-24.
- Anderson, Lorin W. ve Krathwohl, David R. (2001). A Taksonomy for Learning, Teaching and Assesin. Edt: Lorin W. Anderson vd., U.S.A: Longman Publishing.
- Aydın, Hasan. “Sokrates’in Felsefesi Işığında Sokratik Yönteme Analitik Bir Yaklaşım”, http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_sokratik_yontem.pdf, Erişim Tarihi: 03.11.2018.
- Bay, Neslihan (2011). Okul Öncesi Öğretmenlerine Verilen Soru Sorma Becerisi Öğretiminin Etkisinin İncelenmesi. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Blaz, Deborah (2013). Differentiated Instruction: A Guide for Foreign Language Teachers. U.S.A: Routledge Publishing.
- Bloom, Benjamin S. (1956). Taxonomy of Educational Objectives The Classification of Educational Goals. U.S.A: Longman Publishing.
- Blosser, Patricia E. (1991). “How To Ask Right Questions”, The National Science Teachers Association. U.S.A.
- Brookhart, Susan M. (2010). How to Assess Higher-Order Thinking Skills in Your Classroom. Virginia: ASCD Publishing.
- Browne, M. Neil ve Keeley, Stuart M. (2007). Asking the Right Questions. New Jersey Pearson Publishing.
- Büyükalın, Filiz, Sevil (2002). Soru-Cevap Yöntemine İlişkin Öğretimin Öğretmenlerin Soru Sorma Düzeyi ve Tekniklerine Etkisi. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Conklin, Wendy (2007). Instructional Strategies for Diverse Learners. U.S.A: Shell Education Publishing.
- Conklin, Wendy (2012). Strategies for Developing Higher-Order Thinking Skills. U.S.A: Shell Education Publishing.

- Fusco, Esther (2012). *Effective Questioning Strategies in the Classroom*. New York: Teachers College Press.
- Gadamer, Hans-George (2008). *Hakikat ve Yöntem*. Cilt 2. Çev. Hüsametdin Arslan (İng.) ve İsmail Yavuzcan (Alm.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Hunkins, Francis P. (1976). *Involving Students in Questioning*. Boston: Pearson Allyn & Bacon Publishing.
- Kantarıcı, Zeynep (2013). “Sokrates Ve Eğitim Felsefesi”, *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*. S. 1: 78-90.
- Krathwohl, David R. (2002). “A Revision of Bloom’s Taxonomy: An Overview”, *Theory into Practice*, C. 41, S. 4: 212-218.
- Nadler, Gerald ve Chandon, William J. (2004). *Smart Questions Learn to Ask the Right Questions for Powerful Results*. U.S.A: Jossey-Bass Publishing.
- Pagliaro, Marie Menna (2017). *Questioning, Instructional Strategies, and Classroom Management*. New York: Rowman & Littlefield Publishing.
- Parker, Jeanette Plache (1989). *Instructional Strategies for Teaching the Gifted*. New Jersey: Prentice Hall Publishing.
- Şengül, Sare ve Işık, Satı Ceylan (2014). “8. Sınıf Öğrencilerinin Üst Bilişsel Becerilerinin “Webb’in Bilgi Derinliği Seviyeleri”ne Ait Problemleri Çözme Süreçlerindeki Rolü”. *The Journal of Academic Social Science Studies*. S. 24: 93-127.
- Schurr, Sandra (2000). *Dynamite in the Classroom: A How-to Handbook for Teachers*. Ohio: National Middle School Association Publishing.
- Shaunessy, Elizabeth (2005). *Questioning Strategies for Teaching the Gifted*. U.S.A: Prufrock Press, Inc.
- Valk, John, Albayrak Halis ve Selçuk, Mualla (2017). *An Islamic Worldview from Turkey Religion in a Modern, Secular and Democratic States*. U.S.A: Palgrave Publishing.
- Yurdabakan, İrfan (2012). “Bloom’un Revize Edilen Taksonomisinin Eğitimde Ölçme ve Değerlendirmeye Etkileri”. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 11(2): 327-348.
- Zengin, Betül (2018). *Din Eğitiminin Bir Hedefi Olarak Anlama (İnsan Bütünsel-Bağlamsal Yaklaşım)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Zohar, Anat (2004). *Higher Order Thinking in Science Classrooms: Students’ Learning and Teachers’ Professional Development*, Almanya: Springer-Science+Business Media, B.V. Publishing.
- Webb’s Depth of Knowledge Guide Career and Technical Education Definitions http://www.aps.edu/saprr/documents/resources/Webbs_DOK_Guide.pdf Erişim Tarihi: 15.10.2018.

INITIATION CEREMONY IN PRIMITIVE TRIBES AND SOME RELIGIONS

Necati SÜMER*

Abstract

Initiation ceremony is a ritual that signifies when someone reach to a certain age then, an attempt to be a member of an assembly or a group. This initiation ceremony can be occurred in any society either in a primitive or in a civilized society. Although, the implementations process of initiation ceremony may sometimes vary however the purpose of it remains same. This is the purpose make individuals to accustom to the collective educational, religious or mythic sense. In preliterate society these rituals are loaded with religious content. In primitive societies the initiation ceremony were also held when the young girls and boys reach their puberty age and also when they are seen as an adult of the society. The ceremony contains some difficult ordeals for the youngs and in order to become successful participant to gain admittance to the society these young people need to prove themselves through these difficult ordeals. In some primitive societies gaining admittance and becoming a member require that getting intercourse with his protective spirit. At the end of all these process, the candidate gains a name and full membership when if successfully complete the tasks and they become adults who now have social affiliation. These rituals can also be observed in civilized society's culture. The initiation ceremony in advanced societies' religious traditions is however different and the rituals are contain more symbolic meanings. The principal of physical suffering during initiation ceremonies in primitive society is the form of spiritual readiness in civilized societies. Hindu Upanayana, Jewish

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi ABD, necatisumerr@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7875-6671

Bar/Bat Mitzvah and baptism rituals of Christians are typical ceremonies initiation. This study examines how the initiation ceremony that an important social ritual, takes place in the religious tradition of primitive and some civilized societies.

Keywords: Initiation, Ritual, Puberty, Primitive Tribe, Religion, History of Religion

İlkel Kabilelerde ve Bazı Dinlerde Erginleme Töreni

Öz

Erginleme töreni, belli bir yaşa gelince herhangi bir gruba veya topluma katılması için kişiye uygulanan ritüelleri ifade eder. Uygulanma yöntemleri değişse de bu tören, ilkel veya gelişmiş neredeyse her toplumda görülür. Amaç, bireylerin topluma eğitsel, dinsel veya mitsel anlamda alışmalarını sağlamaktır. Yazısız toplumlarda bu törenler, dinsel içerikle yüküldür. İlkelerde erginleme töreni, genç kız ya da erkeklerin çocukluktan kurtulup kabilenin yetişkin bireyi kabul edildiği ergenlikte gerçekleşir. Bu tür törenlerde gençler bazı zorlu testlere tabii tutulur. Topluma kabulü hak etmek için sınanmak zorunludur. Bazı ilkel kabilelerde erginleme, kişinin koruyucu ruhla ilişkiye girmek için birtakım sınanmalardan geçmesi şeklindedir. Bunu başaran genç, kabile tarafından isim alarak üyelik ve aidiyet kazanır. İleri toplumların dinsel geleneğinde erginleme törenleri ise sembolik niteliktedir. İlkelerin bedensel acı çekme biçimindeki kabul törenleri, gelişmiş toplumlarda manevi hazır oluş şeklindedir. Hinduların Upanayana, Yahudilerin Bar/Bat Mitzva ve Hristiyanların vaftiz ritüelleri tipik üyeliğe kabul törenlerini ifade eder. Çalışma önemli bir toplumsal ritüel olan erginleme töreninin ilkel ve bazı gelişmiş toplumların dinsel geleneğinde nasıl gerçekleştiğini ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: İnisiasyon, Ritüel, Ergenlik, İlkel Kabile, Dinler Tarihi

Summary

This study targets to scrutinise that how the initiation takes place both in primitive and in civilized societies in addition, to explain how the initiation is implemented in religious traditions of civilized societies in a way with deep approach and comparising method. Initiation is an important threshold that must be passed in order for the person to live his society. Although the initiation is not so easy in almost every society, individuals expect to be accepted by the society when they reach a certain age. Because transition from childhood to

adulthood, from novice to mastery and from individuality to societal require a certain price. Society wants to know how ready someone is. That is why a person has to pass through some ordeals that differ from culture to culture and these are ordeals of physical, mental or psychosocial quality is highlighted. Passing all the process mean the person admits embracing traditional, religious, magical or mythical components of the society. That is why society does not neglect to guide its members in order to help them stay free from the difficulties during the initiation ceremony.

Primitive tribes do not have a certain production system and make ends meet by gathering, hunting, fishing and they also do not have any belief and lack of a certain system, sacred book, and founder. It is forbidden for the members of tribe to pass to any other religion than tribe's religion. There are some beliefs in primitive tribes like; tributing ancestors souls, having controlled natural phenomena and having a supreme creator. The ceremonies in primitive tribes are also found in some belief systems. Initiation ceremony is a well-known ritual in whether primitive or civilized and also in many other societies as well. It is hard in many societies to explain an adolescent about the life and initiation besides, hard as well to expect them to comprehend the all by their own. Because if the societies are failed to convey their life experience to the next generations, they will face with extinction. Because it is a fact that, the only way to continue their presence is to have numbers of members. As for the society it is not well enough to come to the world alone. Traditions, customs, folklore, and religious experience must also be transferred to generations. Because generations continue to live with cultural transmission. A society without history is unthinkable. Initiation in this framework is both a memory and transfer of behavioral patterns. In addition, initiation is a pedagogical education, especially in religious and mythical aspects.

The initiation ceremony is focused more on the bodily part by primitive tribes and that is the practice where body strength particularly take places. The intensity of the violent during initiation ceremonies reveals this fact. Circumcision, dental dislocation, bodily injury and habitual life practice are some challenging processes, implemented by primitive societies. It is anticipated that there were such ceremonies in the nature of primitive tribes that were inherited naturally. Because nature itself is a difficult site and the only way to be accustomed to hard and cruel natural conditions candidates needed to go through the certain transition period. That is the why the initiation ceremonies in primitive tribes were filled with challenging ordeals. Individuals who lived in difficult geographical conditions such as mountainous, woody

and desert have to take some training to challenge the nature. In this context, primitive tribes transfers all kinds of physical and spiritual education to their members through the initiation ceremonies.

Civilized societies do not have the harsh living conditions as they are in primitive tribes. Due to the settled life and improved lifestyle, members in civilized societies have relatively gentle transition ceremonies. In such societies, the number of violent ceremonies is decreased. The initiation of the individuals occurred mostly through symbolic initiation ceremonies. In these societies, instead of focusing and testing physical strength, the individuals are more equipped with educational, religious and mythical information. The symbolism-laden ceremonies which are tried to be transformed into a festival in which one will be out of childhood and become an adult. Civil societies differ in the style of rituals from primitive tribes although their purpose are the same. As a result, although the societies of primitives and the civilians societies differ about how they implement the initiation but they agree on the cause of the initiation. Study addresses initiation ceremonies in primitive tribes which are part of the admittance to society and also initiation in some religions. The individuals in both primitive and civilized society, go through a process in which they need to be socialise in. The transition stage from childhood to adulthood, apprenticeship to master or from individualism to socialising, there are some ceremonies which will take place accordingly. Though, the ceremonies differ from culture to culture, the goal is to make individuals ready for the life.

Introduction

This study addresses initiation ceremonies in primitive tribes which are part of the admittance to society and also initiation in some religions. The individuals in both primitive and civilized society, go through a process in which they need to be socialise in. The transition stage from childhood to adulthood, apprenticeship to master or from individualism to socialising, there are some ceremonies which will take place accordingly. Though, the ceremonies differ from culture to culture, the goal is to make individuals ready for the life. Therefore, this study targets to scrutinise that how the initiation takes place both in primitive and in civilized societies in addition, to explain how the initiation is implemented in religious traditions of civilized societies in a way with deep approach and comparing method.

1. Initiation Ceremony

Initiation is a gaining admittance to a community or a society for individuals. In this aspect, initiation is a name that represents a new stage of life for the individuals. After a certain period of time, individuals attempt to change the life style they live because of some strongly-established traditions, customs or rules. Therefore, there will be need of some transition ceremonies that to join and be a member of the society or to be a part of it. These ceremonies target to make individuals comprehend both worldly and religious information to make them ready for the society that they live in (Sharpe, 2000: 94; Eliade, 1975: 2).

Even though the structure of initiation differs from society to society, it is a significant traditional, mythical and religious implementation. The blessing of kings and the priests, when becoming membership in secret societies or being a mature individual of the society or promoting to become a master or a shamanist in a community are all the processes that fall within the scope of this practice. The ceremony is seen in almost every society whether primitive or civilized. These ceremonies were closely associated with God or the gods, especially during periods when there were no writings. Ergo, the initiation ceremony is a practice that symbolised with religion (Burkert, 1999: 22-23; Guenon, 2003: 201-208).

2. Initiation Ceremony in Primitive Tribes

Primitive tribes do not have a certain production system and make ends meet by gathering, hunting, fishing and they also do not have any belief and lack of a certain system, sacred book, and founder. It is forbidden for the members of tribe to pass to any other religion than tribe's religion. There are some beliefs in primitive tribes like; tributing ancestors souls, having controlled natural phenomena and having a supreme creator. Dinka, Ga, Maori and Bariba are the some examples (Adam, 2005: 51-52).

The initiation ceremony is an ordinary ritual in primitive tribes. The ceremony takes place when the young boys and girls become adults and come at their puberty age. These ceremonies, in which the participants are usually children between the ages of 6-10 or 8-12, that is an important part of social, religious, mythical and magical life in addition, children at this age are brought to ceremony area by magicians, shamans or elderly men. Later on the children are reminded of some rules such as the content of the ceremony and

the ordeals that must pass. Within the scope of the ceremony, it takes days and sometimes months of challenging practices like; fasting, learning about sexual experiences, passing courage ordeals and even torturing are just a few of the practices that children have. Furthermore, as a sign of the transition to a new stage, having dances by wearing masks, making tattoos on their body, breaking teeth, circumcision and also getting a new name are other practices that children do during the ceremony. After getting done all the process the candidate who attended to the ceremony are entitled to be a part of the community as an adult however, girls can gain admittance to community easily when compared with men besides, sharpen teets, stained in black, circumcised and ear piercing are some of the practice that the girls in primitive society have. The young people need to prove themselves in order to be a full member. For instance when youngs to gain admittance to be a full member in primitive North American Indians, they are obliged to get intercourse with protective spirit and the youngs who successfully pass this test will gain a new name and then they go through the rituals (Sharpe, 2000: 94; Ornek, 1971: 75-76; Campbell, 1995: 319).

Pain is an indispensable part of initiation ceremonies, circumcision, taking the teeth out, burning their wound and being hit by stick are some of the pain that youngs face with. The individual who knows how to suffer these pains is aware that his previous physical appearances will disappear. The sense of getting ready for the new stage of life will give strength to those individuals and which make the pain welcome. Native Bariba tribe in Nigeria for example, they find quite courageous enduring when an individual being branded with iron stick. People in this native tribe hide their suffering and it is considered as a shame when the individual show his suffering during circumcision. In addition, young male constantly looks his uncle's eyes to shows that he is not afraid of the pain whilst the initiation ceremony takes place. Likewise in female circumcision, songs are sung and dancing performed during the ceremony so that to make them not to yell. Girls want to show that they are as strong as men and pain-tolerant. Showing that suffering from the pain is a shame for both boys and girls considered worse than death during initiation ceremony in Bariba culture. Therefore, suffering in such cultures is a sanctity and the physical pain, take the individual to maturity also to strengthen the feeling of social belonging. The community helps individuals to prepare for being an adult by telling them in a pain way during initiation ceremony. The fact that suffering in primitive tribes is an indication as a virtue is an important support for the individual in this sense (Breton, 2005: 197-198).

Ache tribes, a primitive tribe in Indonesia, applies some severe painful techniques to adolescents when they accept them as a full member to the their tribe. During the transition to adolescence, the young man required to have tattoo in his back and whilst the process for that taking place on their back, the pain drive them to the severe conditions that almost tears his back. The person who draw the tattoo starts digging up with stone on individuals back, to assess the place to predict right place for tattoo on the back. The tattoo maker performs this work by applying all his strength and draws ten horizontal and vertical lines and while the work taking place on their back, the youngs never show their suffering because they know that would be an indication of big shame and in some case the pain drive them till get fainted from so, this is the way to prove yourself to the community as a courageous adult. The youngs are well aware that all the processes are transition period and they have to prove the capability they have is to deal with the all the pain and they admit that all the requirements are need to be completed to gain the admittance to be the part of the community. The ceremony is a kind of method for youngs to learn from it, therefore, it can be expressed that the initiation is a pedagogical education which make the young boys to step into adultery (Breton, 2005: 197-199).

Aht Indians living in Vancouver Island, in Canada apply some tough requirements when they accept girls as tribal members. The time when the girls come their puberty age, they are wrapped into a wicker mat and kept in the corridor of the house where does not see the sunlight and the girls are not allowed to eat but drink in the place where is reminiscent of a cage. The girl, in this case the longer she stays in that condition, the more respect she will earn from both her family and the society. Nevertheless, there will be severe a condemnation from both society and from her family in case, fire or sunlight is seen by the girl and this situation causes reputation loss. On the other hand, same as Aht Indians, Alaskan Eskimos Koniag hide young girls in a dark isolated hut until their puberty age and this time considered as six months. Guyanese Indians however, put the girls in the hut and then leave ants on them, the idea is not to be violence towards them, but to let them being prufied before being a member of the society. Although Koniag, Aht and Guyana Indians find all these procedures as challenging, they endure when these ordeals applied to them to avoid being excluded from the society. In fact, young people who suffer from pain, violence and psychological tension during the test however, in order to not being contrary to the traditions and customs of the society they see the rituals are the key to entering youth (Frazer, 2004: 214-216).

The Mandan, one of the native primitive American tribe that is harshly prepared for the initiation ceremony. The candidate is enforced three days and three nights of sleeplessness and fasting for four days before this ceremony. Then the candidate makes drained appearance and comes in front of the person who runs the ceremony, where is not even a tribute to suffer anymore after that some skewers are passed over to this person's back, shoulders, chest, hips, and knees. Then someone else raises his skin with a knife and salts it. The purpose is to make the candidate suffer more. Another attendant skewers again at the point where the salt is being raised. A rope that is extended from the top of the candidate is attached to the skewers thus, these ropes are pulled upwards to give the candidate more pain. During all these painful implementations which continues for minutes, the candidate tries to withstand with. Because he knows that these painful process will ripen himself and become a dignified member of society. This violent ritual in Mandan tribe is a challenging educational practice. This ceremony, which has a certain difficult stage for the person, is aimed at strengthening the candidate physically. A strong body in this tribe means an achievement that deserving the respect of society (Breton, 2005: 197-202).

A tribe is called Shushwaps living in Canada, believes that one must go through an initiation ceremony to be a shaman. For this reason, Shushwaps take youngs through a series of ordeals so that they can mature to run to become shaman candidates. According to this tradition, a candidate in order to gain admittance to be able to touch the woman he is required live into the mountains during adolescence to learn how to deal with some difficulties. The person makes a hut on mountain where he intended to get sweat and spend nights there. The candidate dances in the night whilst his body get purified by vapour and returns to the village back in the morning. This process continues until the candidate see a dream in which the animal that he has desired was caught by him as a protective spirit. This challenging experience that takes days, sometimes takes years. But when the animal is seen in the dream the candidate feels like drunk and now, the candidate who sees the dream and passes the tough test is thus accepted as a member among the shamans through the protective spirit. Moreover, according to Shushwaps's belief the person who succeeded to be a master shaman is no longer get harmed from any arrows or bullets. Even if he get injured, the wound does not bleed outwardly, inwardly instead. Blood fills into his stomach but the person can heal himself immediately by spiting it out. The similar initiation ceremony can be observed among in some African natives as well. The ritual here is someone who represented

by an animal then circumcised. The master will prove himself by circumcising the novices. In a sense, a person who accepted as a member is considered to have killed an animal by doing circumcision. This ceremony allows the candidate to join the community as a mature individual. This practice, both in Canada and in Africa, to make the shaman both as physical and spiritual master. Living in the hut where the individual get sweat with vapour for a long time or being circumcised are all physical test for them. Mystical dimensions, such as capturing the animal spirit are the spiritual side of this ritual. As a holistic approach, the initiation ceremony in essence, is both sophisticated and religious practice for being a shaman. Through these, people see themselves as a fundamental member of society. In this aspect, the framework of initiation is an important conformity or adaptation process (Eliade 1999: 127-18; 2001: 135).

One of Australian native is called Kurnai people, has a ritual in which children are prepared to leave their mums. The purpose of this initiation ceremony is to give a sense of being an adult to girls and boys. Because it's known that very hard for children the time when they leave their mother and children are prepared for this ritual psychologically first. Kurnais performs this ceremony in straightforward concept. During the ceremony, the mothers sit behind the candidates. The adults men who are considered as masters of this implementation, make a gap line between mothers and their children and meanwhile, the mother and the candidates try to reach each other by extending their hands. The movement of extending hands each other represents the strength of separation. Later, the candidates open their hands several times to the sky and pray to God. If their prays are accepted by God of heaven then the initiation get completed. Afterwards, candidates are taken to a sacred sanctuary where no one can able to see them. The candidates then lay there on their backs and put their hands crosswise on their chest. They can not hear and see anything outside while they are in this situation. Thereafter, the candidates fall asleep together by singing songs The next day they become an adult member of the tribe. After these ordeals, the Kurnais tribe accepts the candidates as a master member of their tribe. This ritual is crucial for Kurnais in the sense that young men and girls gain self-confidence and become independent individuals. The separation, which started first physically when the children leave their mums and ending with a spiritual separation thus, the ceremony finalised in a proper way (Eliade 1975: 7).

Kikuyu people, one of the inhabitants of Kenya, is an ethnic tribe that find very important for the initiation ceremony. They have an initiation ritual

for men and women and is called “irua”. In these ceremonies men and women have an intensive process which results in circumcision. In these practices women and men get circumcised in separate places but in same season. Those who will do the circumcision are chosen among those who are experienced in this work. It is a frequent practice to sacrifice goats after each stage passed in the ritual. The chief who administers the ceremony, share his knowledge with candidates and aiming to prepare them to be a member of the community. Family, marriage and sexuality matters are important parts of the ritual besides, during the ceremony night men and girls dance and sing crazily. The initiation ceremony ends when the male and female genitalia are cut off. However, certain kind of ceremonies continue to be taken place until the wound heals. Thus Kikuyus let young people learn more by helping them at every step of the initiation. The fact that Kikuyus gives young people some theoretical knowledge as well as physical practices shows that they have advanced initiation traditions compared with other local tribes. For many indigenous tribes, physical violence is more prevalent. But there are also much more advanced information which can be seen in more civilized societies, such as family life, sexuality and social rules etc. shared also with tribe members (Cox 2005: 7805).

Initiation, in West Africa, usually takes place in two ways. It has been called *epispanic* and the practice is implemented in Nigeria, Benin, Togo, and Ghana, the practice start when a person is assumed as a sacrificed individual and who is being allowed to communicate with God. The ceremony is held for both men and women. Candidates in the ceremony are passed through some ordeals to determine that they are physically strong enough. The children especially are tested for how well they can see, hear and smell. From the birth of the child until the age of adolescence, the practice is applied for them. Because according to the belief there, the way of having spiritual communication is to become physically strong in addition, the candidates are also given spiritual education and training too. The second stage of initiation is called *allotactic* in this stage of the ceremony, the candidate should be able to find God on their own and no help is given to candidates in the course of the ceremony. This prolonged practice take many years and aiming candidates to comprehend that form of body they are in is transient but the spirit is infinite. In this ritual, candidates meet with the reality of reincarnation. The candidate who attained this information is ready to become a member of the community. Unlike others indigenous communities in Africa, the remarkable feature of West African indigenous community is to get direct communication with God. It is an interesting norm that finding sanctity is way to define the religious culture.

The focus of the people here is not the body but the spirit. Finding the God and contacting him is a high-level necessity. In these societies, the emphasis on God shows that the belief in accepting a supreme power is dominant within the society (Kyalo 2013: 45; Zahan 1987: 9721).

Bambara is also the name of the belief of the inhabitants Mali in Africa. Bambara has sophisticated tribal believer, that has a philosophy of intertwining agricultural culture and divine elements. According to this belief a candidate can get membership in case when go through the certain religious rituals. These are N'domo, Komo, Nama, Kono, Tyiwara and Kore. A Bambara man has to go through these six religious education processes. The main objective in Bambara culture is to give mental, moral and religious awareness to the candidates. For example, the first ritual of the initiation is called N'domo, which ends up with circumcision, gives some religious knowledges to the candidates about the origins of human being, and destiny. In the second initiation ceremony is called Komo, makes candidates learn about social self-altruism and some other practices whilst the masked dancing taking place. And, while the Nama ritual is focusing on such themes like; masculinity and femininity; body and soul; good-deed and evil, in Kono the candidates learns religious philosophy which is focused on the dualism of body and thought. The person learns both agricultural skill and the divine figures associated with it in the Tyiwara ritual. As a last initiation, in Kore the candidate is prepared to understand reincarnation and preparation that targeting to become a member of the society. In this ritual, moreover, the candidate becomes a member of society by realizing that the human soul is immortal, but the body is transient. The person now understand that the only way to deliverance of his soul is to always reincarnate back in his society. Repeated every seven years, these initiation ceremonies make the person ready for religious society. It is evident that these ceremonies of the Bambaras are both bodily and spiritually purified and make them a member of society. Therefore, this initiation is representing both a religious and an educational process (Landsford 2004: 6; Zahan 1987: 776-778).

The initiation ceremony in primitive tribes is carried out either physically or spiritually. The same case which can be seen at almost all tribes and aiming to accelerate the person's integration process to the society. The ritual which is made in primitive tribes is also seen in civilized societies which has a certain belief system, sacred text and founder of religion, in order to understand this subject. It is important for understanding the subject how advanced societies perform this ritual.

3. Initiation Ceremony in Some Religions

The ceremonies in primitive tribes are also found in some belief systems. The initiation is an important milestone for boys and girls who desired to be part of the society. The person feels himself as part of the society with this ceremony. Hinduism which is emerged in the Indian subcontinent, is a belief system that considers the initiation ceremony as an important event. According to Hinduism the Brahmins *atman*; the clerics who ascertain the secret knowledge of the spirit. He must also take the sacred cord which is also called *nobility string* from master Brahmins. The initiation ceremony is called *diksha* or *upanayana* by Hindus. The male Brahmin candidates in particular are whispered a prayer from Gayatri to his ear after he has received his nobility string. Gayatri is the most important part of Rig Veda which is called Savitra by Hindus. The candidate does never take the nobility string out of his head in any way besides, he tries to protect every single thread of the string from spiritual dirt. Later, the candidate finalizes the ritual by making some prostrating movements. Hindu men are taken into the caste by finishing the process however, there is no such ceremony for women but when they get married to a Brahmin they will be entitled to get in the caste. This shows that Hinduism, a patriarchal religious system, that indicates precedence of male. There are two other upper classes, like Brahmin and are called Kshatriya and Vaisya. The candidates also take responsibility of nobility string. This thread is assumed that they are members of the caste. The fourth degree of caste, called the Sudra and the candidates are not entitled to have the nobility string and these are usually the working class. Moreover, in Hinduism, the upper castes such as Brahmin, Kshatriya and Vaisya are called *double born* because these ceremonies are targeting to accept candidates as an adult (Clothey 2006: 63; Bonnefoy 2000: 389-390; Ceow 2002: 65-66).

Buddhism was born in response to Hinduism in the same continent and which also finds initiation as an important event. The initiation takes place over a four-stage ritual and called *abhisheka*. The first stage is *tantra* ritual, which is made by the lower classes to being clair-sentient and this is called *Flask* initiation. Here some points of the body are opened with various exercises. Second ritual is a secret initiation in which the person gains composure through focusing on white and red coloured items and there is mental focus at this stage. Candidate concentrates on red and white coloured items by looking deeply, in order to focus his mind at a certain point. The third is the ritual of understanding the insight of knowledge or to possess deep understanding.

At this stage person focus his mind on melting items like ice and on white coloured items. The fourth is the yoga technique, which is called *akshara* and occurred in the form of nonstop spelling the consonant letters. As a sign of participating in Buddhist society, people must pass through these four stages. Candidates who have successfully completed these stages earn social affiliation (Wayman 1987: 1218-1219; Watanabe 2005: 631-633).

In the 6th century B.C. as like Buddhism, Jainism also emerged as a reaction to Hinduism and is another belief system that attaches importance to initiation ceremonies as well. There are some rituals in the sense of initiation ceremony for candidates who want to join the life of the monastery, while there are no ceremonies for becoming a member of this religion. The Jainist priests who opts for monastic life, has to complete four months trial first. In addition, the candidate have to cut off his ties with his family also leave his personal belongings behind him then wear his priestly clothes and shave his hair off. He has got only four essentials items with him and these are a piece of cloth to cover up genital place, a broom, handkerchiefs, and a money pouch. Daily and annual life for these candidates are planned in detail. A Jainist priest has to pay attention to some details in order not to violate the *ahimsa* rule, which means the principle of non-violence. In this context some rules are have to be obeyed by the candidates, these are the things that they take care of the creatures as well as filtering their water in order not to be harmed by and also sweeping their pathway ahead of them. In Jainism, the priest candidate reaches the ultimate enlightenment (Kevalin) when pass through all this stage. The ceremonies in Jainism mostly to test physical strength of the candidates. Nevertheless, as like primitive tribal beliefs, this belief system also contains rituals in which the candidates are obliged to force their body strength as well. One of the principle of Jainism is “harmlessness against living creatures“ and that is a main concept in the initiation ceremonies in Jainism. In addition, the primary objective that the candidates has to achive is to force their body to reach the enlightenment. After these steps, the Jainist becomes an eminent individual in his society (Ray 2006: 200-202; Yitik 2005: 108-109).

Sikhism is also a belief which spreaded from Punjab in India by Guru Nanak in the sixteenth century, and the *khalsa* is the initiation ceremony in Sikhism. This is also called amrit or amrit sanskar. One of the most important details in this ceremony is the presentation of the sacred drink called *amrit*. Amrit, is a special mixture of sugar and water which is prepared in a large container with a two-sided sword. The prepared drinks are then served in tem-

ples called Gurdvara this is the place where the initiation ritual was held. The candidate at the initiation ceremony, drinks five-times for this drink. The drink is also sprayed on the person's face and hair. Aftermath, a food named Parshad is distributed. The ritual practice for food and beverage in Sikhism is similar to Christians bread and wine service. This ceremony in Sikhism was led by six experienced men and the candidate who wanted to be a part of the community, performs some activities such as washing his hair, wearing a headscarf, wearing clean clothes and kakkas under the supervision of the so-called Amritdhari. In addition, some passages from Guru Grand, the sacred book of Sikhs are read during the ceremony. After the process was done the candidate becomes a member of the Sikh community. The initiation *amrit* ceremony for the Sikh member is performed openly both for men and women and they both also belong to “unique five symbols of sikh”. The initiation represents an important stage for Sikhs and social acceptance therefore take place based on both the symbols and actions. The person has the sense of social approval by performing this ritual in front of the public (Gunduz 2007: 381; 1998: 218-219; Kaur Singh 2005: 3337).

Zoroastrianism which was born in Iranian geography is a system of belief that also had initiation ceremony. In this religious tradition the initiation is termed as Navjote, Sudreh Pushi and Kosti/Kushti. There were certain people in Zoroastrianism called *mobed* who expressed that how religious life was to be performed. In this belief, being a clergyman was handed down from father to son. The followers of this religion need to pass through the initiation ceremony to express their oath and become loyal to Ahura Mazda which is a belligerent and had war with Angra Mainyu. This practice also known as transition to adolescence, should be done under supervision of *mobed*. Both male and female candidates participate in this ceremony in the fire-temple, known as *Dar-ı Mihr*. The candidates are worn an inner shirt then a 72-stringed Kosti/Kusti named belt is tied three times and this is the belt that is representing 72 parts of the book of Yesna. By having ceremony done, the candidate declares that he will live in the direction of the three moral principles of Zoroastrianism and these moral principles consisting of good thought, adopting speech of good word and good behaviour. The candidate who make his first step to become an adult, continues to wear the shirt by praying verbally and this is a kind of protection for Zoroastrian against evil “Angra Mainyu”. The initiation in Zoroastrianism has religious content which has a distinctive purpose of being close to *Ahuramazda* by following its practice in order to become a good person. That is the reason why the initiation ceremony spreaded into long

period in Zoroastrianism (Choksy 2005: 9998; Hartz 2009: 107; Alıcı 2005: 261-262).

Judaism, on the other hand, is one of the first Semitic religion that emerged in the 13th or 15th century B.C. and which is also an extant religion. It is an important turning point in the life of the Jews in this religious tradition to be obliged to religious orders. The ceremonies of *Bar Mitzva* (Son of religious law) or *Bat Mitzva* (Daughter of religious law) in Judaism are made for the person who reached to a certain age. According to Judaism, a male who arrived age of thirteen, become a Bar Mitzva and this is the mean that he is now able to fulfill his religious responsibilities as an adult. Aftermath, the Bar Mitzva man becomes a *minyan* by attending the congregational prayer and in this case he has to fast in *Yom Kippur* and fulfill all other religious and moral orders. In addition, the boy who arrived in his thirteen, shortly after is called to read the Torah in Shabbat and formally becomes a Bar Mitzva. The man who has proved himself by reading the passages from Tora and Neviim in front of the attendee can now able analyze both the passages he reads and lead a Jewish rite. After the Bar Mitzva ceremonies there are some celebrations take place as well as giving feast and dance with music (Adam 2015: 109; Kaplan 2007: 164-165).

Until modern times in Judaism, reaching religious adulthood was practice only for male. However, after the second half of the twentieth century, Jewish girls have begun to be accepted as Bat Mitzva in their own communities. Traditionally, Judaism has taken an exclusive attitude towards women in rituals but the women in the liberal unity of Jewish have come to the forefront as men and have even started leadership in some rituals. Even Orthodox Jews who are strict about women's participation in worship, have a moderate approach to Bat Mitzva. Accordingly, even if the girls can not read the Tora in front of the community, they can show their own qualifications in other ways. Since the girls in Judaism, get matured physically and academically before boys, they are considered Bat Mitzva at their twelfth birthday, the Bat or Bar Mitzva is the way in which one can become a religious member of the community. By performing these religious ceremonies the Jews bring up their children as a responsible person both towards society and the position they hold. Therefore, this practice represents an important phase for the Jews and men and girls take secure their social identities through this ceremony (Firestone 2004: 169-170).

Christianity which had emerged in the Palestinian territory as a continuation of Judaism, is the second semitic belief that also attaches importance of

the initiation ceremonies as well. This initiation; corresponds to the concepts of confirmation that signify baptism and the fortification of baptism. Baptism is an important obligation that a Christian must fulfill in order to achieve salvation and gain the faith. The baptized person declares that he is a sincere servant of the God, in other words he also declare believing in the God. Baptism for the Christian children is equivalent to being insured by the God and baptism is also an important step in Christian religious pedagogical education. Baptism is a common implementation in Christianity for Catholic, Orthodox and Protestant. Christians are agreement, despite some nuances each other, about these three sects of Christianity are united in baptism. Both in the East and West, baptism in Christianity were performed in a similar way. Accordingly, the general practice in baptism, the person is to immerse three times into water in the name of the Trinity after that being applied with blessing oil. The candidates whose hands are put on the top one another and get forehead marked passes through the bread wine ritual all together. This religious ceremony continues to be held in the churches today with some differences between sects. What is important here is the necessity of baptism for the individual to join the Christian community. The person who is baptized, feels the pain that Jesus suffered when he crucified thus empathize with what he had gone through. The only way to achive salvation as a Christian individual, the person needs to go through this ritual. Those who participate in this practice see themselves as a member of Christian society (Devine 1899: 146-151, Burkitt 1899: 46-54).

Confirmation is another religious ritual in addition to the baptism in Christianity and that stands for strengthening the baptism. This concept means strengthening the faith of a Christian and reaching the consciousness and responsibility of being a Christian. Confirmation is implemented on those who have already been baptized. With this practice, people declare in the church that they are Christian who are able to protect their faith. Baptism refers to salvation and confirmation is being witnessing what God has done for Christians through Jesus Christ. The person who has been confirmed and passed this process, believes that he is filled with the soul of God and gained consciousness of being a good person. A Christian adult whose faith is strengthened with confirmation feels like a newborn by having this ceremony in front of his community and together with the priest. Because this religious ceremony is as much of a social obligation as it is personal. The person whom performed this sacrament and perceive that is a sign of a Christianity has proved himself that he is an adult in religious aspect (Challoner 1843: 44-49; Pelikan 1987: 1670).

While baptism expresses an obligation for all Christian community, there is however no any such expressions for confirmation. Confirmation is a ritual which represents admission to adulthood and it is particularly important for Catholics and Orthodox as it is seen as a rite by Christ. Catholic and Orthodox communities feel obliged to perform this religious ceremony with children in the age when they are seen as a youth in addition to baptism and eucharist sacraments. Protestants and Anglicans ignore confirmation because they think that gift of the Holy Spirit is given by baptizing. In general, the confirmation ceremony begins by reading the Bible in the direction of the bishop. Then some of the chant are read from Holy Book which is also accompanied by the baptized mother and father. At the end of the prayer and chanting the bishop finishes the ceremony by reciting the principles of faith in the Christianity and individuals who were confirmed, read the principle of faith in the religion by heart. Through confirmation, the confirmed person feels his faith reinforced and refreshing as well. Thus Christians strengthens the process which started with baptism and end with confirmation. These two practices are kind of identity of the religious that prove that people are members of the Christian community (Meslin 1987: 781-782; Erbas 1998: 187-189).

Conclusion

Initiation is an important threshold that must be passed in order for the person to live his society. Although the initiation is not so easy in almost every society, individuals expect to be accepted by the society when they reach a certain age. Because transition from childhood to adulthood, from novice to mastery and from individuality to societal require a certain price. Society wants to know how ready someone is. That is why a person has to pass through some ordeals that differ from culture to culture and these are ordeals of physical, mental or psychosocial quality is highlighted. Passing all the process mean the person admits embracing traditional, religious, magical or mythical components of the society. That is why society does not neglect to guide its members in order to help them stay free from the difficulties during the initiation ceremony.

Initiation ceremony is a well-known ritual in whether primitive or civilized and also in many other societies as well. It is hard in many societies to explain an adolescent about the life and initiation besides, hard as well to expect them to comprehend the all by their own. Because if the societies are failed to convey their life experience to the next generations, they will face

with extinction. Because it is a fact that, the only way to continue their presence is to have numbers of members. As for the society it is not well enough to come to the world alone. Traditions, customs, folklore, and religious experience must also be transferred to generations. Because generations continue to live with cultural transmission. A society without history is unthinkable. Initiation in this framework is both a memory and transfer of behavioral patterns. In addition, initiation is a pedagogical education, especially in religious and mythical aspects.

The initiation ceremony is focused more on the bodily part by primitive tribes and that is the practice where body strength particularly take places. The intensity of the violent during initiation ceremonies reveals this fact. Circumcision, dental dislocation, bodily injury and habitual life practice are some challenging processes, implemented by primitive societies. It is anticipated that there were such ceremonies in the nature of primitive tribes that were inherited naturally. Because nature itself is a difficult site and the only way to be accustomed to hard and cruel natural conditions candidates needed to go through the certain transition period. That is the why the initiation ceremonies in primitive tribes were filled with challenging ordeals. Individuals who lived in difficult geographical conditions such as mountainous, woody and desert have to take some training to challenge the nature. In this context, primitive tribes transfers all kinds of physical and spiritual education to their members through the initiation ceremonies.

Civilized societies do not have the harsh living conditions as they are in primitive tribes. Due to the settled life and improved lifestyle, members in civilized societies have relatively gentle transition ceremonies. In such societies, the number of violent ceremonies is decreased. The initiation of the individuals occurred mostly through symbolic initiation ceremonies. In these societies, instead of focusing and testing physical strength, the individuals are more equipped with educational, religious and mythical information. The symbolism-laden ceremonies which are tried to be transformed into a festival in which one will be out of childhood and become an adult. Civil societies differ in the style of rituals from primitive tribes although their purpose are the same. As a result, although the societies of primitives and the civilians societies differ about how they implement the initiation but they agree on the cause of the initiation.

References

- Adam, B. (2015). "Din Hakkında Genel Bilgiler ve Yahudilik", Dinler Tarihi Elkitabı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Alicı, M. (2015). "Mecusilik", Dinler Tarihi Elkitabı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Breton, D. (2005). Acının Antropolojisi, çev. İ. Yerguz, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bonnefoy, Y. (2000). Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü, çev. L. Yılmaz, I. Cilt, Ankara: Dost Kitabevi.
- Burkert, W. (1999). İlk Çağ Gizem Tapıları, çev. A. S. Şener, Ankara İmge Yayınları.
- Burkitt, F. G. (1899). Early Christianity Outside The Roman Empire, Cambridge: Cambridge University Press.
- Campbell, J. (1995). İlkel Mitoloji, Tanrı'nın Maskeleri, çev.: Kudret Emiroğlu, Ankara İmge Yayınevi
- Challoner (1843). The Catholich Christian Instructed, Sacraments, Sacrifice, Ceremonies and Observances of the Church, New York: Richardson and Son.
- Choksy, J. K. (2005). "Zoroastrianism", Encyclopedia of Religion, Edt. Lindsay Jones, New York: Thomson Gale.
- Clothey, F. W. (2006). Religion in India, A Historical Introduction, London: Routledge Press.
- Crow, W. B. (2002). Bütünün, Cadılığın ve Okültizmin Tarihi, çev.: Fulya Yavuz, İstanbul: Dharma Yayınları.
- Cox, J. L. (2005). "Rites of Passage: African Rites", Encyclopedia of Religion, Edt. Lindsay Jones, New York: Thomson Gale.
- Devine, A. (1899). The Sacraments According to The Teaching and Doctrine of The Catholic Church, New York: Benziger Bross.
- Eliade, M. (1975). Rites and Symbols of Initiation, The Mystery of Birth and Rebirth, New York: Harper Colophon Books.
- Eliade, M. (1999). Şamanizm, çev.: İsmet Birkan, Ankara: İmge Yayınları.
- Eliade, M. (2001). Mitlerin Özellikleri, çev: Sema Rifat, İstanbul: Om Yayınevi.
- Erbaş, A. (1998). Hıristiyan Ayinleri (Sakramentler), İstanbul: Nun Yayıncılık.
- Firestone, R. (2004). Yahudiliği Anlamak, İbrahim'in/Avram'ın Çocukları, çev.: Çağlayan Erendağ ve Levent Kartal, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ.
- Frazer, J. G. (2004). Altın Dal, I-II, Dinin ve Folklorun Kökenleri, çev.: Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları.
- Guenon, R. (2003). İnisiyasyona Toplu Bakışlar I, çev.: Mahmut Kanık, İstanbul: Hece Yayınları
- Gunduz, Ş. (1998). Din ve İnanç Sözlüğü, Konya: Vadi Yayınları.
- Gunduz, Ş. (2007). "Sih Dini", Yaşayan Dünya Dinleri, Edt. Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Hartz, P. R. (2009). World Religions, Zoroastrianism, New York: Chelsea House Publishers.
- Kaplan, Z. (2007). "Bar Mitzvah/Bat Mitzvah", Encyclopedia of Judaica, Edt. Fred Skolnik, Vol 3, New York: Thomson Gale.
- Kaur Sinh, N.G. (2005). "Gender and Religion: Gender and Sikhism", Encyclopedia of Religion, Edt. Lindsay Jones, New York: Thomson Gale.

- Kyalo, P. (2013). "Initiation Rits and Rituals in African Cosmology", *International Journal of Philosophy and Theology*, 1(1), June, 2013, pp.34-46.
- Landsford, T. (2004). "Africa Central", *The Encyclopedia of Religious, Rites, Rituals and Festivals*, Edt. Frank A. Salamone, London: Routledge.
- Meslin, M. (1987). "Baptism", *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, New York: Thomson Gale.
- Örnek, S. V. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.
- Pelikan, J. (1987). "Christianity: An Overview", *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, New York: Thomson Gale.
- Ray, H. P. (2006). "Buddhism in ancient India", *Encyclopedia of India*, Edt. Stanley Wolpert, New York: Thomson Gale.
- Sharpe, E. J. (2000). *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, trc. Ahmet Güç, Bursa: Arasta Yayınları.
- Yitik, İ. (2005). *Hint Dinleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Watanabe, M. (2005). "Aum Shinrikyo", *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, New York: Thomson Gale.
- Wayman, A. (1987). "Budhism, Schools of: Tantric Rituel Schools of Budhism " *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, New York: Thomson Gale.
- Zahan, D. (1987). "Bambara Religion" and "West African Religion", *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, New York: Thomson Gale.

KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NA GELEN SORULAR

Zekiye DEMİR*

Öz

Kadının çalışması ve bu çalışmanın bireysel ve toplumsal değeri üzerine tartışmalar, insanlık tarihi ile yaşıttır. Sanayi devriminden sonra, kitlesel üretim ve ulus ötesi savaşlar, hem kadın işgücü arzının hem de talebinin artmasına neden olmuştur. Ardından kadın işgücü kamuya açılmış ve kadınlar ücretli iş için evlerinden dışarı çıkmışlardır. Dünyadaki bu eğilim Türkiye'de de benzerdir. Ancak, kadınların işgücüne katılım koşulları ile ilgili tartışmalar halen devam etmektedir. Bugün, Türk toplumunda kadınların ev dışında ücretli işler için çalışabileceği, yaygın olarak kabul görmektedir. Bununla birlikte, kadının çalışmasına yönelik bazı karşıt görüşler de dikkat çekmektedir. Bu konudaki fikirler, geleneksel değerler ve dini anlayışla ilgili olarak değerlendirilmekte; kadınların ev içindeki sorumlulukları ve ev dışında çalışmanın dini kurallara uygunluğu tartışılmaktadır. Bu çalışmada, kadının çalışması konusunda Din İşleri Yüksek Kurulu'na gelen sorular sosyolojik bakış açısı ile incelenmiş, konunun erkek ve kadın perspektifinden nasıl farklılaştığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Çalışma Hayatı, Kadının Çalışması, Türkiye'de Kadın, Diyanet.

* Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, zekiyedemir@gmail.com ORCID: 0000-0003-4009-7751

The Questions About Female Paid Work to the High Council of Religious Affairs in Turkey

Abstract

Discussions on women's work and its private and social value have begun with the history of mankind. But until the Industrial Revolution, great differences between men and women labour haven't been emerged. After that revolution, as most of values, the worth of women's work has changed.

After the Industrial Revolution, mass production and transnational wars have resulted rising both for supply and demand of female labour forces. Then female labour force has come into public area and women have got out from their households for paying jobs. This trend has been similar in Turkey, too. However, discussions about the conditions of women participation in labour force have been continuing.

Today, in Turkish society, some surveys show that it is widely accepted that women can work outside the home for paying jobs. The ratio of those saying "women can work outside of their home is acceptable and favourable" reached 85% of the population. But there are still some opposite views. Some opponents concern for traditional values, some others for religious understanding. The main issue is managing domestic responsibilities of women in the household and imagined rules of religion on working outside of the home. In this study, the questions about these issues asked for to the High Council of Religious Affairs in Turkey are embraced within the context of how issues are differentiated from male and female perspectives.

Keywords: Woman, Working Life, Women's Work, Women in Turkey, Religious Affairs.

Summary

We do not come across cases such as "the working of men", "work life of men" as an issue or problem in the academic life or daily life. However, one may come across many studies on the working of women and their work life. That working women has become a subject has been introduced to the agenda with the industrial society. On the other hand, women have been working together with men since the creation of human beings. So, why has this been introduced to the agenda with the industrial society? Because with the beginning of the Industrial Society, labour has ceased to be centred by the household and labour only started to be deemed as valuable if it created income.

Today, even in daily language, working of women is seen as identical with working for wages. Women are not considered to be working women when they look after their children, but they are seen as “working” when they look after other women’s children at a crèche, they are not considered to be working when they teach their own children..

Industrialisation and world wars have made it sort of compulsory for women to work outside of the home and for wages, similar to what had happened in the rest of the world. Women entering the labour force started with the Balkan Wars. The Red Crescent trained women in groups to serve in the Balkan Wars and women began to work as nurses, cooks, tailors, janitors and civil servants in return for wages. .

Today women work in labour force in many different areas both in the public and private sectors. However, the ratio of employment for women is still less than that of men (TÜİK, 2018). Women working outside the home for wages have been debated for different reasons. This topic continues to be controversial. But the working of women has been internalised by the society although not as much as the working of men. According to the latest data of TÜİK, 85% of the Turkish society, that is, 4 out of every 5 men stated that they approved of women working (TÜİK, 2017). According to these data, it can be seen that 15% of the society disapproves of the working of women.

In Turkey, the High Council of Religious Affairs is one of the major institutions to which people who have religious concerns and questions apply. The High Council of Religious Affairs is the highest organ of the Directorate of Religious Affairs engaged in decision and consultation in religious matters. The first among its duties is “answering religious questions”.

According to the latest data (2015) obtained from the platform of providing religious information on the official web site of the Council, 27659 questions were received within the year. These questions were grouped under various headings. There were 2958 questions related to “family life” among these. There are 28 subheadings within the family life heading. One of these subheadings is “the working of women”.

The Council received a total of 31 questions related to the working of women in one year. All of these questions were on women working for wages. There were no questions on working in social responsibility institutions such as foundations and associations, working at home or working as a family worker free of charge and similar work.

84 • KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NA GELEN SORULAR

The fact that 31 questions were received in one year should not be interpreted as the topic being unimportant but that the subject has been internalised by the society. Even though the number of questions was few, it will be useful to analyse the questions that were received.

58% of the questions on the topic of working of women were asked by women and 42% of them were asked by men. When we look at the total of the questions received by the Council, the questions about family life and the working of women, the ratio of women's questions increase as we go for the general to the specific.

The questions generally focus on to the following:

- Who would have the right to use women's income, that is, who would own the right of disposition on women's income,
- Whether women need the permission of their spouses in order to be able to work,
- Whether women working for wages outside of the home would be halal and/or haram (i.e. lawful/unlawful according to Islamic law).

In conclusion, it is seen from the questions received by the High Council of Religious Affairs that there is no hesitation with regards to women working in gardens, fields and work inside the home while there are some hesitations and questions when it comes to working for wages. These questions and hesitations focus on the topics of who owns the right of disposition of women's income (in the case of married men, even though they have a positive attitude towards their wives' working), and whether the permission of the husband is required in order to be able to work for wages and on the subject of who has the responsibilities to earn a livelihood for the household (in the case of women). In addition, when we look at the questions, it is seen that the subject has both religious and cultural dimensions.

Giriş

'Erkeğin çalışması', 'erkeğin çalışma hayatı' gibi konular hem akademik, hem de günlük hayatta bir konu veya sorunsal olarak karşımıza çıkmaz. Oysa kadının çalışması ve çalışma hayatını konu edinen neredeyse ayrı bir literatür söz konusudur.¹

¹ Bu ayırım yapılırken erkeklerin çalışma hayatına dair akademik ilginin olmadığı değil, çalışma hayatı denildiğinde bunun ağırlıklı olarak erkeklerin çalışma hayatı kastedildiği için kadınlar söz konusu olduğunda bunun ayrıca vurgulanması gerektiğine işaret edilmektedir.

Çalışma denildiğinde kadın erkek hatta çocuk ayırımı gözetmeden insanlıkla yaşıt bir faaliyet alanından bahsetmekteyiz. Çalışma hayatında kadın ve erkek ayırımının kristalleşmesi ücretli çalışmayla birlikte ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi, kadının çalışmasının değerlendirilme biçiminin değişime uğramasıdır. Şöyle ki, kadın her dönemde ve her toplumda çalışmakta yani toplumsal üretime katkıda bulunmaktadır. Avcı ve toplayıcı toplumlarda erkekler avlanırken kadınlar yenilebilir, kullanılabilir bitkiler toplamaktadır. Tarım toplumlarında yine erkekler çalışırken kadınlar da erkeklerle birlikte tarımsal üretime katılmış, bağda bahçede çalışmış, bu arada tabii ki ev işlerini de çekip çevirmişlerdir. Tarım ve sonrası geleneksel toplumlarda da evde tezgâhı olan, burada halı, kilim, giyecek dokuyan kadınlar vardır. Kısaca sanayi öncesi üretim yöntemlerinde kadın ve erkeğin üretkenliğinde biri lehine diğeri aleyhine pek de önemli bir sapma bulunmamaktadır (Demir 2014: 48).

Sanayi toplumu ve sonrasında bu durum köklü bir değişme uğramıştır. Zaten sanayi toplumunun oluştuğu 18. yüzyıl, tarihte “en çok değişen” ve “en çok şeyi değiştiren” bir yüzyıl olarak değerlendirilmektedir. Bu değişmelerden birisi de kadının çalışma yaşamına katılma biçimindeki değişimdir (Kocabıyık ve Gökkaya 2005: 197). Bu yüzyıldan itibaren üretim ve işgücünün kullanımı ev merkezli olmaktan aşamalı olarak uzaklaşmış, yaygın biçimde ücretli emek ortaya çıkmıştır. Yani kadının o zamana kadar ev merkezli emeğinin değeri paraya dönüştürülmezken sanayi toplumuyla birlikte emeğinin karşılığı parayla (ücrete) ölçülür ve değerlendirilir hale gelmiş, paraya dönüştürülemeyen (ücretlendirilmeyen) emek görece toplumsal değer kaybına uğramıştır. Kadının çalışma hayatındaki yeri ve konumundaki ana kırılma böyle başlamıştır. Bu yüzyıldan itibaren kadının çalışma hayatındaki konumuna ve emeğinin değerine bakış da köklü biçimde değişime uğramıştır. Bundan böyle kadının ev içi sorumlulukları, ev içi emeği, ev dışı emeği ve iş gücü oluşu, çalışma şartları, ücret eşitsizliği, anneliği, ekonomideki yeri ve önemi vs. gibi konular gündemde yerini almaya başlamıştır.

Günlük dilde bile çalışma ile ücretli çalışma özdeşleştiği için bir kadının günlük evdeki emeğinin karşılığı asgari ücretle çalışan birinin kazancına denk olsa da, gönüllü kuruluştaki ücret almaksızın gece gündüz çalışsa veya buna benzer işler yapsa da bu kadın, ‘çalışan kadın’ kategorisinde değerlendirilmemektedir. Kadın kendi çocuğuna baktığında çalışan kadın değil, bir kreşte başkalarının çocuğuna baktığında; kendi çocuğuna ders verdiğinde değil bir okulda öğretmen olduğunda, kendi evinin yemeğini pişirdiğinde değil, bir firmanın aşçısı olduğunda çalışan kadındır artık. Kısaca sanayi toplumundan

sonra “çalışan kadın” denildiğinde parasal kazanca dönüştürülebilen bir işte çalışan kadın kastedilmektedir. Bu çalışmada da çalışan kadın nitelemesi, günlük dildeki kullanımıyla çoğunlukla ev dışında emeğini ve zamanını maaş, ücret, kazanç ile takas eden kadını ifade etmektedir. Bunu hatırlatmak için bazı kullanımlarda kadının çalışması tırnak içine alınmıştır. Yoksa kadınlar da erkekler gibi her zaman toplumsal hayatın devamını sağlayan mal ve hizmetlerin üretiminde mütemediyen çalışmaktadırlar.

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kadının çalışma hayatı ile ilgili, ülkemiz özelinde kısa bir özet yapılacak ikinci kısımda da Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kuruluna² kadının çalışması ile ilgili gelen sorular değerlendirilecektir. Çalışmanın ilk bölümü betimleme, ikinci bölümü anlamaya çalışma (DİYK gelen sorular üzerinden söylem analizi yapıp soruların kümelenildiği konuları görme ve anlama) yöntemiyle yazılmıştır.

1. Türkiye’de “Kadının Çalışması”

Türkiye’de kadının çalışması konusu, genel olarak dünyadaki gelişmelerle belli noktalarda benzer, bazı noktalarda farklılaşan bir seyir takip etmiştir. Bu tarihi sürecin kısaca açıklanması konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Kısa Bir Tarihi Seyir

18. yüzyılda başlayan Sanayi Devrimi, sadece yeni buluşlar ve üretimin artmasını sağlamamış, aynı zamanda toplumsal dokuyu ve ekonomik yapıyı değiştirmiştir. Ardından gelen dünya savaşları ve ekonomik krizler kadının ev dışında ve ücret karşılığı çalışmasını zorunlu hale getirmiştir. Avrupa’da başlayan bu gelişmeler, önce Osmanlı’da, sonra Osmanlı’nın mirasçısı olduğu Türkiye Cumhuriyeti’nde benzer bir seyir izlemiştir.

Osmanlı döneminde kadının ev dışında çalışma durumuna bakıldığında daha çok kırsal alanda ücretsiz aile işçisi olarak tarımsal üretime katıldığı görülmektedir. Tanzimat ile başlayan süreçte ise kentli ve ekonomik olarak iyi düzeydeki gayrimüslim kadınlar özellikle okullarda, kentte düşük gelirli kadınlar atölyelerde, kırsal kesimde ise genellikle evlerinde halı kilim dokuyarak ücret karşılığı ile çalışma hayatına adım atmışlardır (Önder 2013: 38).

² Makalenin bundan sonraki kısmında Din İşleri Yüksek Kurulu, DİYK veya Kurul olarak kısaltılacaktır.

Kadınların kitlesel olarak çalışma hayatına girmesi ise Balkan Savaşları ile başlamıştır. Kızılay, o dönemki adı ile Hilal-i Ahmer, kadınları gruplar halinde Balkan Savaşlarında hizmet vermek için eğitmiş ve kadınlar hemşire, aşçı, terzi, müstahdem, memur olarak ücret karşılığı çalışmaya başlamışlardır. Balkan Savaşından sonra ortaya çıkan I. Dünya savaşı sırasında kadınlarla orduda ihtiyaç duyulan işler arasındaki koordineyi sağlamak amacıyla ‘Kadınları Çalıştırma Cemiyeti’ adında bir dernek kurulmuş (Çitçi 1982: 122-129), bu dernek 1916 ve 1923 yılları arasında faaliyette bulunmuştur. 1915 Balkan Savaşı sırasında erkeklerin orduya katılması neticesinde azalan işgücünü takviye etmek amacıyla başlayan kadını işgücüne katılım, I. Dünya, İstiklal, II. Dünya Savaşları ile giderek artmıştır (Berber ve Eser 2008: 3).

Savaşlarda kadınların işgücüne katılmasında hem arzın hem de talebin etkili olduğu görülmektedir. Bazı kadınlar orduda çalışmayı bir vatan borcu bilip vatan sevgisi ile çalışırken; bazıları ailesini geçindirmek amacı ile çalışmaya başlamıştır. Savaşlar erkek işgücünü piyasadan çekerken, kadın işgücünün piyasalara girişini kolaylaştırmıştır. Savaş esnasında işgücüne katılan kadınların önemli bir kısmı, savaş sonrası çalışmaya devam etmişlerdir (Özer ve Biçerli 2003: 58).

1950’li yıllara kadar kadın işçilerin faaliyet alanları birbirine benzerlik göstermektedir (Makal 2010: 25). 1950’lerde sanayileşme ve bunun doğal sonucu olarak köyden kente göç hızlanmıştır. Daha önce kırsal kesimde tarım işçisi olarak *çalışan* kategorisinde kaydedilen kadınlar, kente göçle beraber bu sıfatlarını kaybetmişlerdir. Bunun neticesinde çalışan kadın oranında düşüş gözlenmiştir. Çünkü kente göç eden ve sanayi ya da hizmet sektöründe çalışmasını sağlayacak eğitimden yoksun olan kadınlar, işgücüne katılma yönünde ilerleme gösterememişlerdir (Korkmaz ve Alacahan 2013: 889). Böylece 1950’lerin ortalarından başlayarak 2004 yılına kadar, köyden kente göçün bir sonucu olarak tarım işgücünden çekilen kadınların toplam işgücü piyasasındaki payları sürekli düşmüştür (Önder 2013: 45).

1950’lerden sonra kadınların eğitimlerinin yükselmesine paralel olarak çalışma alanları çeşitlenmektedir. Öğretmen, mühendis, avukat, doktorluk gibi itibarlı mesleklerde sayıları artan kadınlar, özellikle 1980’li yıllardan sonra girişimcilik alanlarında da yer almaya başlamışlardır (Önder 2013: 41). 1980’li yıllardan itibaren çalışan kadın profilinde bazı değişimler görülmüştür. Bu yıllardan itibaren ülkenin gündemine başörtülü çalışan kadınlar girmeye başlamıştır. Önce eğitim sonra da çalışma hayatında sıkıntılı günler yaşayan

başörtülü kadınlar³ ülke gündemine gelmeye, kamusal ve özel çalışma alanlarında varlıklarından bahsedilmeye başlamıştır.⁴

Günümüzde gerek kamusal gerekse özel sektör çalışma hayatında çok farklı alanlarda oldukça başarılı kadınları görmek mümkündür. Kadınlar yönetici, girişimci ve farklı düzeylerde olmak üzere finans, perakende, eğitim, hukuk, tekstil, gıda, tarım, medya, turizm, enerji, ulaşım, inşaat ve danışmanlık gibi pek çok sektörde giderek artan oranda çalışmaktadır (Erkek ve Karagöz 2009: 9). Kadınlar en çok hizmet sektöründe çalışmaktadırlar. Resmi verilerine göre, hizmet sektöründe toplam istihdam oranı %53,7 olup bu oran erkeklerde %53, kadınlarda %55,4'dir. Bir başka deyişle kadın istihdamı en fazla hizmet sektöründedir. Buna rağmen hane halkı işgücü araştırması sonuçlarına göre; 2016 yılında, Türkiye'de 15 ve daha yukarı yaştaki istihdam edilenlerin oranı %46,3 olup bu oran erkeklerde %65,1, kadınlarda ise %28'dir. Yani kadınların istihdam oranı erkelerin yarısından daha azdır (TÜİK 2018).

“Kadının Çalışması”na Bakış

Kadının ücret karşılığı ev dışında çalışması, değişik gerekçelerle konusu olmaya devam etmektedir. Yapılan araştırmalara göre ise erkeğin çalışması kadar olmasa da kadının çalışması toplum tarafından genel olarak içselleştirilmiş durumdadır. Bu durum TÜİK'in yaptığı 'Aile Yapısı Araştırması' sonuçlarında açıkça görülmektedir. TÜİK'in 2006'da yaptığı araştırma sonucunda 'kadınların ücretli/maaşlı çalışmasının uygun olduğu' görüşünü belirten erkeklerin oranı %77, kadınların oranı %90'dır (TÜİK 2006: 22). Zaten yüksek sayılabilecek bu oranın, 10 yıl sonra hem erkeklerde hem de kadınlarda biraz daha artmış olabileceği tahmin edilebilir. 2016 sonuçlarına göre; günümüzde her 5 erkekten 4'ü, kadınların çalışmasını uygun bulduğunu belirtmiştir. Kadınların çalışmasını uygun bulanların toplam oranı %84,9'dur. Erkeklerde bu oran

3 Üniversitelerde başörtüsü sorunları Zekiye Demir'in 'Bir Başörtüsü Günlüğü, ODTÜ Anıları', Elizabeth Özdalga'nın 'Sızlayan Yara Başörtüsü Sorunu', Deniz Işiker'in 'Bir Zorunluluk Alanı Olarak İçerisi ve Dışarı. 28 Şubat ve Başörtülü Kadınlar. Bir Zihinsel ve Ruhsal Dönüşümün Anlatıl(a)mamış Hikayesi' gibi anı yorum ve akademik çalışmalara konu olmuştur.

4 Ev dışında çalışma hayatında yer alan “kadın” tekdüze bir kategori değildir. Çünkü ülkemizde “kadın olmak” ile “başörtülü kadın olmak” iki ayrı sosyal gerçekliktir ve kadın istihdamı konusunda da bu farklılığı dikkate almak önemli bir ayrıntıdır. Başörtülü kadınların eğitim ve işe giriş süreçlerindeki farklılık ve ilave sorunları dikkate alınmadan bu konuda değerlendirme yapmak eksik bir analiz olur. Elinizdeki çalışmada da bunun bazı işaretleri yer almaktadır.

%78,1, kadınlarda %91,5 olmuştur. Kadınların çalışmasını uygun bulanların oranları incelendiğinde, en yüksek oran %90,6 ile Ege (İzmir, Aydın, Denizli, Muğla, Manisa, Afyonkarahisar, Kütahya, Uşak), en düşük oran ise %71,5 ile Güneydoğu Anadolu (Gaziantep, Adıyaman, Kilis, Şanlıurfa, Diyarbakır, Mardin, Batman, Şırnak, Siirt) olmuştur (TÜİK 2017).

Yukarıdaki veriler, genel kabulün yanında toplumun %15'inin kadının çalışmasını uygun bulmadığını göstermektedir. Türkiye gibi Müslüman çoğunluğun bulunduğu ülkelerde kadının ücretli çalışmasına olumsuz bakışın iki temel gerekçesinden bahsedilebilir. Birincisi kadının ev sorumluluğu (ki bu evrensel bir gerekçedir), ikincisi ise İslam dininin bu durumu tasvip etmeyeceği kaygısıdır.

Kadının ev içi sorumluluğu

Geleneksel aile yapısında kadının ve erkeğin ev ile ilgili sorumluluklarının sınırı, belirgin bir şekilde ayrılmış durumdadır. Ev dışına taşan işler erkeğin, ev içi işler kadının sorumluluğundadır. Bu sorumluluk kapsamında erkek ailenin barınma ve geçinme ihtiyacını karşılarken; kadın evin temizlik işlerini yapar, çocuk ve yaşlılara bakar, yemeği pişirir vs. Kadın “sağlıkçı, aşçı, pediatrisi, diyetisyen, hijyenist, pedagog, ev bütçesinin ekonomisti, terzi, çiçekçi ve dekoratördür.” (İzzetbegoviç 2006: 5- 6). Erkeğin ev dışı sınırlı sorumluluğu varken; kadının ev içi sorumluluğu neredeyse sınırsızdır.

Büyük çoğunluğu toplumsal cinsiyet bağlamında kadına ve erkeğe verilen bu sorumluluklar, günümüze kadar ağırlıklı olarak süregelmiştir. Hukuk sisteminde de ailenin (eşin ve çocukların) barındırılması ve geçindirilmesi görevinin asıl sorumlusu, erkek olarak görülmüştür. Kadına, aile giderlerine katılma konusunda kocasına yardımcı olma görevi verilmiştir. Her ne kadar bu konuda sorumluluklar her iki eşe yüklense de, evin geçimi öncelikle erkeğin sorumluluğunda görülmektedir (Battal 2008: 64).

Kadının ev içi sorumluluğu nedeniyle, “iş-aile yaşamı” rolleri arasında bir çatışmanın olması durumunda tercihin çoğu zaman aileden yana olduğu ve iş yaşamının bırakıldığı görülmektedir. Bu nedenledir ki, yapılan araştırmalar, ülkemizde kadınların ortalama ücret karşılığı çalışma süresinin sekiz yılla sınırlı kaldığını göstermektedir. Bunun sebebi iş hayatına katılan her iki kadından birinin, ilk beş yıl içerisinde evlilik veya hamilelik gibi durumlardan ötürü, emekliliğe hak kazanmadan işten ayrılmak zorunda kalmasıdır (Dursun ve İştahar 2014: 133).

Kadının ev içi sorumluluğu dikkate alınmadan çalışmasının kaçınılmaz ve/veya çalışma gerekçesinin geçerli görüldüğü bazı durumlar; kadının eşi-

90 • KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA
DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NA GELEN SORULAR

nin olmaması, çocuklarına ya da anne-babasına bakacak kimsenin olmaması, bakmakla yükümlü olduğu çocuklarının olmaması veya çocuklarını büyütmiş olması bir başka ifade ile ev içi sorumluluklarının zamanını almaması olarak sayılabilir. Ayrıca kadınlara uygun işlerin olması, savaş ve olağan üstü haller, kadının çalışmasını gerekli kılan şartlar olarak görülmektedir (İzzetbegoviç 2006: 9). Bunun dışında kadının ev içi sorumluluğu dururken çalışmasına pek sıcak bakılmamaktadır.

Kadının ev içi işlerle özdeşleştirilmesi sonucunda çalışma hayatına olumsuz bakışın ana nedeni olarak Müslüman ülkelerdeki üretim ilişkisindeki değişimin gözden kaçırılmasına bağlanmaktadır. Zira İslam'ın geldiği çağda Arap toplumunda ekonomik hayat ticaret, hayvancılık ve kısmen de tarıma dayalıdır. Bu o zamanın şartlarında güç gerektiren çalışma alanlarıdır. Bu durum erkeğin ev dışı kadının ev içi işlere meşguliyetini zorunlu kılmıştır. Ama üretim ilişkileri değişmiş, çalışma alanı artık güç gerektirmeyen mesleklere kaymış, teknoloji ev içi sorumlulukları azaltmıştır. Ama “bazı çevrelerde hala yaygın olarak ‘kadının çalışma yeri evinin içidir’ fikri, bir üretim biçiminden kaynaklanan zorunlu bir durumu doğma haline getirip, dinselleştirilerek evrenselleştirilmektedir” (Güler 1991:314).

Kısaca, toplumsal cinsiyetin kadına yüklediği ev içi sorumluluk, toplumun değişmesi ile boyut değiştirmektedir. Teknolojinin gelişmesi, çamaşır, bulaşık gibi makineler, yemek ihtiyacının ev dışından karşılanabiliyor olması, giyim-kuşam ihtiyaçlarının hazırdan alınabilmesi, yaşlı ve çocuk bakımında yardımcı kişi ve kuruluş imkânları vb. durumlar kadının ev içi sorumluluğunu geçmişe nazaran hafifletmiştir. Ayrıca kadının çalışması çoğunlukla, erkeğin evi geçindirme ödevine destek mahiyetinde ekonomik bir zorunluluktan kaynaklandığında, evi ihmal söz konusu olsa dahi bu durum erkekler tarafından sorun olarak görülmemektedir. Kadının çalışmasının geçimsizliğe etkisini sorgulayan bir araştırma sonucuna göre; toplumun % 83,3'lük kesimi (erkeklerin % 75,5'i, kadınların % 86,1'i) kadının çalışmasının, geçimsizliğe neden olmadığını ifade etmiştir. Kadının çalışması önemli bir ihmal ve geçimsizlik sebebi olarak görülmemiştir (Battal 2008: 140).

Dini Çekince

Türkiye'de kadının özellikle ücretle çalışmasına olumsuz bakışın bir diğer nedeni, İslam dinin bu durumu tasvip etmediği anlayışıdır. Bu düşüncenin temelinde, dinin kadının çalışmasını olumlamadığı, onun sorumluluklarını ev ile sınırlandırdığı, kadının çalışmasına uygun bakılma koşulunun koca iznin-

den geçtiği görüşü bulunmaktadır. İkinci bölümde ayrıntılı olarak açıklanacak olan Din İşleri Yüksek Kurulu'na yönetilen sorular bu durumu kanıtlar niteliktedir. Bu görüş, dini duyarlılığı olan vatandaşların yanısıra, bu alanda dini otorite sayılan akademik camiada dahi taraftar bulmaktadır. Aslında ilahiyat alanındaki akademik camia, kadının çalışması konusuna ve kadının kocasının iznine bağlı çalışması konusunda ortak bir yaklaşım içinde değildirlir. Vatandaşlar gibi akademisyenlerin de kadının çalışması konusunda kafa karışıklığına sahip olduğu söylenebilir. Yazarların birçoğu, delillere ve İslam tarihinden örneklere bakarak, kadının çalışması ile ilgili olumlu örnekler sunmakta, ardından günümüzde kadınların bu konuda yaşadıkları zorlukları sebep göstererek 'çalışmasa daha doğru olur' sonucuna varmaktadırlar.

Bu konuda dikkat çeken bir diğer konu; hem kadının çalışmasını olumluyup uygun bulanların, hem de olumsuzlayıp uygun bulmayanların argümanlarında aynı dini referansları kullanmalarındır. Hatta aynı ayet ya da hadisler referans verilmekte, sonuç olarak "çalışsa iyi olur", ya da "olmaz" gibi yorumlara ulaşmaktadırlar. Burada olay ve delillerin değerlendirilmesinde sosyal bağlamın ağırlıklı etkisi görülmektedir:

Kadının çalışmasını olumluyanlar, Ahzab suresi 21. ayete dikkat çekerek, Kuran'ın Hz. Muhammed'i Müslümanlar için yaşantıda en güzel örnek olarak göstermesine vurgu yapmaktadırlar. Hz. Muhammed'in bu örnekliğinin hem ibadeti, hem de günlük yaşamı, sosyal hayatı, bu bağlamda evlilik ve aile içi iş bölümünü, çalışma hayatını kapsadığı ifade edilir. Konumuz kapsamında Hz. Peygamberin eşi Zeynep örnek gösterilir. Hz. Zeynep dericilik işi ile uğraşan sanatkâr bir kadındır. Deriden ürettiği eşyaları satar, hatta bu işler için bir odayı iş atölyesi haline getirmiştir (Canan 2005: 113,114). Canan'a göre "İslam, kadını çalışmaya mecbur etmez amma illa da çalışmayacaksın demez. Kocasının izni ve İslami açıdan şartların uygun olması durumunda kadının çalışmasında hiçbir engel yoktur" (2005: 116). Ona göre, kadının çalışması şartların uygun olmasına ve kocanın iznine bağlıdır. Hz. Zeynep örneğinden hareketle kadının çalışması ile ilgili şu sonuca varır: "Maddi ihtiyaç olmadan da kadın çalışmalı ve kazancını Allah yolunda harcamalı, kadın evde çalışacaksa kocası mani olmamalı, kadınlar evde yapacakları işlere yönlendirilmeli, zengin ve soylu da olsan çalışmak değerlidir" (Canan 2005: 117,118).

Kadının çalışmasını olumluyan ama kocasının izninin olması gerektiğini söyleyen bir başka akademisyen, Hayrettin Karaman'dır. Karaman alanında sözüne itibar edilenlerin ilk sıralarında gelir. O, kadının çalışmasını koca iznine tabi olduğunu ifade etmekle beraber; bu konuyu kısmen esnek bırakmakta-

92 • KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NA GELEN SORULAR

dır. Yani diğerleri kadar bu konuda çizgileri sert, kalın ve kesin değildir. Ona göre kadının çalışması İslam'da tartışılacak bir konu değildir. Zira çalışmak bir ameldir. Amel hem ibadettir; hem de çalışmayı ifade eder. İnsanın yaratılış amacıdır, yani amel Allah'a kulluk etmektir (Zariat Suresi 51/57). Kadın erkek her ikisi de kuldur ve değerleri amel ile ölçülür; bu nedenle amel, yani çalışmak değerlidir. Hangi işi hangi cinsin yapacağını kesin çizgileri yoktur, bu topluma ve şartlara göre değişir (Karaman, 2005: 334-335). Karaman'a göre kadının çalışmasının tartışılması lüzumsuzdur; ama bu konuda kocanın izni gerekir. Kocanın izin vermemesi kadının çalışmakta ısrar etmesi durumunda karı koca arasında geçimsizlik meydana gelir. Eşler arasında geçimsizliğin oluşması durumunda yapılacak şey ise Nisa suresinin 35. ayetine göre hareket etmek gerekir. Yani sorunu aile meclisine götürmeli ve burada çözüm aramalıdır. Aile meclisinin kararı taraflarca kabul edilmezse evlilik bağı çözülecektir (2005: 338).

Karaman kadının fitne nedeni ile evde kalması ve dışarda çalışmaması gerektiği görüşünü, 'diş ağrısı çekmemek için 32 diş sökmeye' benzetir. Fitneyi cinsellikle, iffetle ilişkilendirir ve bu konuda ayete başvurarak her iki cinsin de fitneden korunmakla sorumlu olduğunu Nur Suresinin 30. ayetiyle hatırlatır: "Mümin erkeklere söyle iffetleri korusunlar gözlerini haramdan sakınsınlar, mümin kadınlara söyle iffetlerini koruyup gözlerini haramdan sakınsınlar" (2005: 346). Kısaca, ona göre, kadının fitne nedeniyle çalışma hayatından geri bırakılması, abesle iştiraldir.

Bazı akademisyenler ise, Hz. Muhammed döneminden kadın çalışması ile ilgili örnekler sunmakta; neredeyse kadın çalışmamalıdır, hele hele koca izni olmazsa asla çalışamaz demeye getirmektedir (Bkz.Baktır 2005; Koçkuzu 2005; Aktan 2005). Koca izni ile alakalı, bu tartışmalarda, kadının kocadan izin almadan çalışabileceği durumların olabileceği de ifade edilmiştir. Bunlar: Genel seferberlik halinde orduya hizmet, ebelik yapması ve buna ihtiyaç duyulduğu an. Bunlar dışında kadının çalışmak için kocasından izni almasının bir zorunluluk olduğu ifade edilmektedir (Aktan 2005: 302). İslam'ın ilk dönemlerinde yani Hz. Muhammed'in hayatta olduğu zamanlarda kadınların şiir, tıp, hayvancılık, dokuma, dericilik gibi alanlarında bilgi ve tecrübe sahibi oldukları, bu bilgilerini icraya döktükleri bilinmektedir (Savaş, 1991; Savaş, 1994). Ayrıca Hz. Muhammed'in eşlerinden Hz. Hatice'nin ticaretle, Hz. Zeynep'nin dericilikle meşgul olduğu, bugünkü anlamda çalışan kadınlar olduğu bilinmektedir. Yine bir diğer eşi Hz. Ayşe en çok hadis rivayet eden muhaddislerdendir ve onun tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinin tarih, tıp, eğitim,

siyaset gibi alanlarda söz sahibi bir kadın olduğu konusunda ittifak vardır. Ancak yine de İslami ilimlerle iştigal eden akademik camiada, kadının çalışması ve bu çalışmanın koca iznine tabi olması konusunda tartışmalı bir durum söz konusudur. Anlaşılan dini referanslar açısından bu konuyu netliğe kavuşturacak, tartışmaları bitirecek, kadını çalışma hayatının içine koyacak ya da çalışma hayatından çekip alacak düzeyde netleşmiş bir durum söz konusu değildir (Martı 2018: 86). Akademik camiadaki bu uzlaşmazlık hali, dini duyarlılığı olan kitleler nezdinde kadının çalışması ile ilgili özellikle kadının çalışmasında kocanın izniyle ilgili çekincelerinin bulunmasına yol açmaktadır. Din İşleri Yüksek Kuruluna sorulan sorularla bu konu ikinci bölümde ele alınacaktır.

Kadının Çalışmasının Önemi

Hemen her toplumda tembellik yerilen, çalışmak övülen bir eylemdir.⁵ Bu açıdan ister ücret karşılığı olsun ister ücretsiz, gönüllü veya zorunlu her çalışma önemli ve değerlidir. Ancak kadının baştan beri kast ettiğimiz gibi ev dışı, ücret karşılığı çalışmasının –zorlukları, sıkıntıları ve bazen de götürüle-riyle beraber- artı değerleri ve önemi bulunmaktadır. Çok genel bir kategori-leştirme ile kadının çalışmasının önemi ‘ekonomik’ ve ‘psiko-sosyal’ olmak üzere iki açıdan ele alınabilir.

Ekonomik Açıdan

Dünya nüfusu gibi ülkemiz nüfusunun da yaklaşık yarısı kadındır. Türkiye’de 2017 verilerine göre; erkek nüfus 40.535.135, kadın nüfus 40.275.390 kişidir. Diğer bir ifadeyle nüfusun %50,2’sini erkekler, %49,8’ini ise kadınlar oluşturmaktadır (TÜİK 2018). Nüfus ekonominin temel kaynaklarından birisidir. Ekonominin büyümesi için sayılan dört temel kaynaktan (toprak/doğal kaynaklar, emek, sermaye, girişimci) biri, insan kaynağıdır. İnsan nüfusunun yarısını kadınlar oluşturmaktadır. Bu basit ve düz bir mantıkla bile ekonomik büyüme ve gelişme için (normal şartlar altında) kadının çalışmasının ekonomik gelişmeye katkısı kolayca anlaşılabilir.

Kadınların toplumsal ve ekonomik kalkınmada aktif olarak yer almasının işsizlik ve yoksulluk gibi sorunların çözümünde önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir (Karabıyık 2012: 232). Yapılan bilimsel araştırmalar, ekonomik gelişmeye katkısı açısından kadın emeğinin önemini ortaya koymaktadır.

⁵ Çok çalışmanın zamanın tümünü almasına, çalışmanın sarsılmaz bir değer haline getirildiği toplumlara bir eleştiri ve tepki olarak gelişen tembellik hakkı (Lafargue, 2015) tartışması için bir istisnasıdır.

94 • KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NA GELEN SORULAR

1998-2008 yılları arasında 187 ülkede gerçekleştirilen bir çalışmada, kadın istihdamının ekonomik büyüme üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Araştırma sonucunda kadının çalışmasının ülke gelişmesiyle doğrusal orantılı olduğu, bir başka deyişle kadın istihdamının artmasının, ekonominin gelişme ve büyümesi üzerinde pozitif etkisi olduğu tespit edilmiştir (Er 2012).

Ekonomide kadınların rolünü gösteren ilginç bir olay Memluk Sultanı Sultan Baybars döneminde (13. yy) yaşanmıştır. Döneminde baş gösteren veba salgının sebebini kadınların sokaklarda açık-saçık dolaşmalarında gören Sultan Baybars, âlimlerin itirazına rağmen Kahire'de kadınların sokaklarda, çarşı ve pazarlarda görülmelerini yasaklar. Kadınlar yasağa uyar, ancak yasağın sonucu bir felakettir. Zira dul, bekâr birçok çalışan kadınlar ile dilenci kadınlar zor durumda kalır. Ayrıca kadınların ürettiği ve talep edip, tükettiği malların satıldığı çarşı pazar boşalır. Bu durumda sadece kadınlar değil, bu malları üreten, ticaretini yapan erkekler de zor durumda kalırlar. Bir müddet sonra yasak kalkar. Aynı uygulama 3 yıl sonra tekrar denenir, bu kez köle kızlar ve yaşlı kadınlar bu yasaktan muaf tutulur. Bu yasak da ancak bir gün sürer. Haçlılara karşı duran, Moğolları yenilgiye uğratan, tarih değiştiren savaşların galibi olan büyük Sultan Baybars'ın bu yasaklarını tarihçiler bir hata olarak yorumlamışlardır (Rapaport'tan Akt. Paçacı 2010: 567).

Kadının emeğinin içinde olmadığı, bazı gelişmiş ekonomiler de bulunmaktadır. Bunlar kadın veya erkek olması fark etmeksizin doğrudan insan emeğinin birincil rol oynamadığı, doğal kaynakların asıl rolü üstlendiği ve bu sayede ekonomileri gelişmiş olan ülkelerdir. Orta Doğuda ve Kuzey Afrika'da oluşan ekonomik gelişme buna örnek verilmektedir. Doğal kaynaklar sayesinde oluşmuş bu ekonomik gelişmenin sürdürülebilmesi isteniyorsa insan kaynaklı hale dönüştürülmesinin gerektiği belirtilmektedir. Bu bölge ülkeleri için kadınlar büyük, kullanılmamış insan potansiyeli, rezervuarı olarak görülmektedir. Ayrıca kadın sadece işgücü değildir, farklı bir yaklaşım ve bakış sahibidir. Kadınlar; güçlü önsezileri, gelişmiş duygudaşlık güçleri, kolay iletişim kurma becerileri, uzlaşmaya daha yatkın olmaları ve sabırları ile iş hayatında erkeklerden farklılaşmaktadırlar (The World Bank 2004: xiii).

Ekonomiler finansal anlamda hayatta kalmak ve rekabet gücüne sahip olmak için bu farklılığa ve çeşitliliğe ihtiyaç duymaktadır. Ekonomide çeşitlilik neredeyse anahtar bir unsur haline gelmiştir. Başarılı ihracat yapan ülkelerde ortaya çıkan bir gerçek, kadınların gelişmekte olan sektörlerde oynadığı rolün önemidir. Buna örnek olarak Doğu Asya'daki tekstil ve elektronik endüstrisinde kadınların işgücüne katılımı gösterilmektedir. Asya Kaplanlarının başa-

rısına yol açan faktörlerden birisinin kadınların bu sektörlere sundukları, sadece işgücü değil aynı zamanda, farklılık ve farklı bakış açısı olduğu söylenir. (The World Bank 2004: xiii).

Genel ekonomiye katkısıyla birlikte, kişisel-özel ekonomiye katkısı açısından da kadının çalışması gerekli, önemli olabilmektedir. Herhangi bir şekilde geliri olmayan ve çalışmayan kadınlar başka birinin yardımına muhtaç hale gelmiş demektir. Çalışmayan bekâr bir kadın veya eşinden ayrılmış bir kadın yeme-içme, giyinme gibi temel ihtiyaçları başta olmak üzere saygın bir yaşam sürdürebilmesi için düzenli bir gelire ihtiyacı vardır. Bu nedenle, son yıllarda, özellikle bekâr olan kadınlar ile boşanmış kadınların istihdama katılım oranlarında belirgin artış görülmektedir. Evli kadınlarda da çalışma hayatına katılım açısından genel olarak artış trendi vardır ama bu bekâr ve boşanmış kadınlardan daha yavaştır. Eşi ölmüş olan kadınların istihdama katılımı ise birbirine yakın değerlerle seyretmektedir (Karabıyık 2012: 251). Bunun nedeni muhtemelen ölmüş kocanın maaşının karısına kalmış olması, bu nedenle çalışmaya ihtiyaç duymaması veya ihtiyacı olsa bile yaş itibarıyla yeni bir işe başlamanın zorluğudur. Ayrıca sosyal güvenliğin yaygınlaşması sonucunda eşi ölmüş kadınların tekrar evlenme oranlarında düşüş olması beklenir. Çünkü daha önce eşi ölmüş bir kadın, geçimini sağlayacak birisine ihtiyaç duyarak bir daha evlenmek zorunda kalırken, sosyal güvenliğin ve sigortalı çalışmanın yaygınlaşması sonucunda ölmüş eşinden kalan sosyal güvenlik ve dul maaşı ile hayatını idame ettirebilmekte ve istemediği halde tekrar evlenmek zorunda kalmamaktadır. Bu medeni durum açısından eşi ölmüş kadınların işgücüne katılımda en son sırada olmalarının bir sebebi olabilir.

Medeni durumun, kadınların işgücüne katılımını etkileyen önemli faktörlerden birisi olduğunu TÜİK'in işgücü istatistiklerinde görmek mümkündür:

Tablo 1. Medeni Duruma Göre Kadın İşgücü

	Medeni durum	15 ve daha yukarı yaştaki nüfus	İşgücüne katılma oranı (%)	İstihdam oranı (%)
KADIN	Toplam	30 244	33,6	28,9
	Hiç evlenmedi	6 598	43,1	33,0
	Evli	19 548	33,7	30,3
	Boşandı	958	50,8	41,4
	Eşi öldü	3 140	8,0	7,5

Bu verilere göre işgücünde bulunan kadınlar arasında birinci sırayı eşlerinden boşanmış (dul) kadınlar almakta, bunu hiç evlenmemişler (bekârlar), sonra evli kadınlar takip etmektedir (TÜİK 2017 Hanehalkı İşgücü Anketi). İkinci bölümde görüleceği gibi DİYYK'ya kadının çalışması ile ilgili boşanmış kadınlardan gelen iki sorunun ikisi de ekonomik ihtiyaç nedeniyle çalışmak istemeleri ile ilgilidir.

Psiko-Sosyal Açıdan

Çalışma her zaman daha rahat bir hayat sürmek, daha çok şey almak isteğini gerçekleştirmek için yapılan bir eylem değildir. Bu aynı zamanda ruhsal, duygusal ve vicdani tatmin için de önemlidir. Çalışma hayatının kadınlara sadece ekonomik imkânlar sağlamakla kalmadığı, aynı zamanda özgüven, hayata katma değer katma mutluluğu, işe yarama hissi, toplumsal saygınlık gibi psiko-sosyal yararlar sağladığı görülmektedir. Çocuk nedeni ile işten ayrılan annelerle ilgili “Çalışan Annelerin İşe Dönüşü Araştırması” yapılmış, bu araştırmaya göre, “kadınlar için çalışan anne olmak; özgüvenli, pozitif ve gelişmeye devam eden insanlar olmayı çağrıştırdığı” görülmüştür (Çanakçı 2018).

Yine 2004 yılında Bangladeşli giyim işçisi kadınlar üzerinde yapılan bir araştırmada toplam aile gelirleri aynı olsa bile, düşük ücretle çalışan kadınların çalışmayan kadınlara oranla sosyalleşmelerinin daha fazla olduğu, kendine olan güvenleri ve kendini geliştirme imkânlarının daha geniş olduğu görülmüştür (Kabeer ve Mahmut 2004).

Çalışmanın sadece maddi anlamda daha yüksek bir refah ve ekonomik kaygılarla olmayacağına Müslümanların tarihinde bilinen en meşhur örneklerden birisi, Hz. Zeynep'tir. O maddi ihtiyacı olmadan çalışan, çalışıp kazandığı ile ihtiyacı olana yardım eden bir kadındır. Yine ikinci bölümde kadınlar tarafından kazançlarının kullanım ve tasarruf haklarının kime ait olduğu ile ilgili DİYYK'ya gelen soruların bir kısmı da bu kapsamdadır.

2. Din İşleri Yüksek Kuruluna Kadının Ücret Karşılığı Çalışması Kapsamında Yöneltilen Sorular⁶

Ülkemizde Din İşleri Yüksek Kurulu, Diyanet İşleri Başkanlığının dini konularda en yüksek karar ve danışma organıdır. Yasada sayılan görevleri

⁶ Bu bölümdeki bilgilerin bir kısmı 17-21.10.2018 tarihlerinde Buhara'da yapılan 3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde “Kadının Çalışması İle İlgili Din İşleri Yüksek Kuruluna Yöneltilen Sorular” başlığıyla tebliğ olarak sunulmuştur.

arasında ilk sırada “dini soruları cevaplandırmak” gelmektedir.⁷ Kurul’a hem yurt içinden hem de yurt dışından sorular gelmektedir. Bu soruları sorma yöntemi mektupla, elektronik postayla, Dini Bilgilendirme Platformu⁸ üzerinden veya bizzat Kurul binasına gelmek ve uzmanlara başvurmak şeklinde olabilmektedir. Soru soranlarla ilgili en sağlıklı veri, Dini Bilgilendirme Platformuna erişerek yöneltilen sorulardan elde edilmektedir. Zira bu platformda soru sorabilmek için soru şablonunda yer alan bilgilerin ve TC kimlik numarasının Merkezi Nüfus İdaresi Sistemi (MERNİS)⁹ bilgileriyle eşleşmesi gerekmektedir. Yani ancak TC kimlik numarası ile gerçek kişiler soru sorabilmektedir. Her sorunun TC kimlik numarası olan bir kişi tarafından sorulmuş olması nedeniyle üzerinde bilimsel analizlerin yapılabileceği sağlıklı denebilecek bir veritabanı oluşmuştur.

Kurul’un resmi internet sitesindeki Dini Bilgilendirme Platformundan elde edilecek bir yılı içeren son veri 2015 yılına aittir. Zira 2016 yılında yaşanan bir problem nedeniyle dini bilgilendirme platformu kapatılmış ve 2017 yılının son ayı yeniden açılmıştır. Bu çalışmada sadece 2015 yılı içinde Dini Bilgilendirme Platformundaki sorular değerlendirmeye alınmıştır.

2015 yılı içinde Kurul’a toplam 27.659 soru gelmiştir. Bu sorular çeşitli alt başlıklarda toplanmıştır. Bunların içinde sırayla sosyal hayat, namaz ve aile hayatı soruları ile ilk üç sırada yer almaktadır. Soru soranların %25’i kadın, %75’i erkektir (Demir 2016).

Kadının ücretli işte çalışmasının içinde yer aldığı ‘Aile hayatı’ ile ilgili gelen soruların tamamı 2.958’dir. Bunlar içinde kadınların sorularının oranı %35’tir. Aile sorularında kadınların oranında, toplam sorular göz önüne alındığında 10’luk bir artış görülmektedir.

Aile hayatı konularının kapsamı oldukça geniştir. 28 başlık altında sınıflandırdığımız Aile hayatı ile ilgili başlıklardan birisi de ‘kadının çalışması’dır.

⁷ <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspix?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&source=XmlSearch> Erişim Tarihi:10.07.2018)

⁸ <https://fetva.diyanet.gov.tr/Dini-Soru-Cevap-Anasayfa>.

⁹ Merkezi Nüfus İdaresi Sistemi (MERNİS), İçişleri Bakanlığı’na bağlı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğüne yürütülen ve 2000’li yıllarda uygulamaya alınabilen merkezi nüfus bilgileri sistemidir.

98 • KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA
DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NA GELEN SORULAR

Tablo 2. Kurul'a gelen Aile Hayatı İle İlgili Soru Başlıkları

Aile Hayatı Soruları		Kadın		Erkek		Toplam	
		Sayı	Oran	Sayı	Oran	Sayı	Oran
1	Boşanma	217	21,2	486	25,1	703	23,8
2	Nikâh	167	16,3	327	16,9	494	16,7
3	İsim koyma	145	14,2	239	12,3	384	13,0
4	Cinsel hayat	45	4,4	173	8,9	218	7,4
5	Akraba ilişkileri	58	5,7	74	3,8	132	4,5
6	Karı-koca ilişkisi	51	5,0	80	4,1	131	4,4
7	Anne baba çocuk ilişkisi	43	4,2	67	3,5	110	3,7
8	Mehir	33	3,2	54	2,8	87	2,9
9	Dua beddua muska büyü cin	29	2,8	48	2,5	77	2,6
10	Süt emzirme-hısımlık	36	3,5	40	2,1	76	2,6
11	Mahremiyet	16	1,6	43	2,2	59	2,0
12	Evlilik öncesi tanışma, tanıma	18	1,8	30	1,5	48	1,6
13	Doğum kontrol, kordon bağlama, çocuk aldırma	14	1,4	34	1,8	48	1,6
14	Nişan-nişanlı	19	1,9	27	1,4	46	1,6
15	Ölen yakın kişi	15	1,5	23	1,2	38	1,3
16	Çocuk yetiştirme, terbiye	14	1,4	22	1,1	36	1,2
17	Kadının çalışması	18	1,8	13	0,7	31	1,0
18	Miras-vasiyet	6	0,6	22	1,1	28	0,9
19	Rüya	12	1,2	11	0,6	23	0,8
20	Çocuk olması için yöntem	8	0,8	12	0,6	20	0,7
21	İbadet ve aile	5	0,5	15	0,8	20	0,7
22	Evlat edinme	7	0,7	12	0,6	19	0,6
23	Banka kredisi (ev, araba, düğün)	6	0,6	11	0,6	17	0,6
24	Nafaka	6	0,6	6	0,3	12	0,4
25	İçki, kumar, piyango, iddia, internet	5	0,5	6	0,3	11	0,4
26	Erkeğin altın yüzük takması	4	0,4	7	0,4	11	0,4
27	Yılbaşı	0	0,0	2	0,1	2	0,1
28	Diğer	25	2,4	52	2,7	77	2,6
	TOPLAM	1022	100,0	1936	100,0	2958	100,0

Kadının Ücret Karşılığı Çalışması

Kadının çalışması ile ilgili Kurul'a bir yıl içinde toplam 31 soru gelmiştir. Bu soruların tümü ücret karşılığı çalışması ile alakalıdır. Vakıflar ve dernekler gibi sosyal sorumluluk kapsamında çalışma, ev içi çalışmalar veya ücretsiz aile işçisi olarak çalışma ve benzeri çalışmalara yönelik bir soru bulunma-

maktadır. Bu durum, toplum tarafından kadının çalışması ya da çalışan kadın denince ev içi veya gönüllü çalışma değil, bir ücret karşılığı çalışmanın anlaşıldığını göstermektedir.

Bir yıl içinde 31 sorunun gelmesi, konunun önemsizliği olarak değil; yukarıda ifade edildiği gibi durumun toplumun % 85'i tarafından içselleştirilmiş (TÜİK, 2017) olduğu şeklinde yorumlamak daha doğru olacaktır. Ancak kadının çalışmasını içselleştiremeyenlerin oranı ve Kurul'a bu kapsamda gelen soruların irdelenmesi konunun aydınlatılmasında yararlı olacaktır.

Kurul'a gelen kadının ücret karşılığı çalışma ile ilgili sorulara cinsiyet, bölge, konu ve medeni durum açısından baktığımızda aşağıdaki durum ortaya çıkmaktadır:

Cinsiyet: Kurul'a bir yıl içinde gelen 31 adet kadının çalışması ile ilgili sorunun 18'i (%58) kadınlar, 13'ü de (%42) erkekler tarafından sorulmuştur. Tablo 3'de de görüldüğü üzere Kurul'a gelen toplam sorulara, aile hayatı ile ilgili sorulara ve kadının çalışması ile ilgili sorulara bakıldığında konu itibarıyla genelden özele doğru kadınların soru oranlarındaki artış dikkati çekmektedir.

Tablo 3. Genelden Özele Doğru Kurul'a Gelen Sorular

	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Tüm Sorular	6.939	25	20.720	75	27.659	100
Aile Hayatı İle İlgili Sorular	1.022	35	1.936	65	2.958	100
Çalışma Hayatı ile İlgili Sorular	18	58	13	42	31	100

Bölge: Kadının çalışması ile ilgili Kurul'a gelen sorular hem cinsiyet hem de yoğunluk açısından Türkiye'nin 7 coğrafi bölgesine yayılmıştır. Coğrafi bölge açısından anlamlı bir farklılaşma yoktur. Yani, kadının çalışması ile sorular özellikle bazı bölgelere has değildir.

Konu: Sorular genel olarak; “Kadının kazancının kullanım hakkının yani kadının kendi kazancındaki tasarruf hakkının kime ait olacağı”, “Kadının eşinin izni ile çalışıp, çalışmayacağı”, “Kadının kazanç getirici ev dışı bir ortamda çalışmasının helal ve/veya haram olup olmayacağı” konularında yoğunlaşmaktadır.

Medeni Durum: Soru formlarına baktığımızda, bu konuda sorusu olanların 23'ü evli, 2'si bekâr, 2'si boşanmış kişilerdir. 4 kişi ise medeni durumunu

bildirmemiştir. Bu sayılara baktığımızda kadının çalışması ile ilgili sorusu veya sorunu olanların $\frac{3}{4}$ 'ü evlidir.¹⁰

Medeni Durum, Cinsiyet ve Soru Konusu İlişkisi

Kurul'a kadınların çalışması ile ilgili yöneltilen 31 soruya medeni durum, cinsiyet ve soru konusu ilişkisi açısından değerlendirdiğimizde aşağıdaki durum ortaya çıkmaktadır:

Medeni durum bildirmeyenler: Medeni durum bildirmeden soru soran 4 kişi vardır. Bunların 3'ü erkek, birisi kadındır. Kahramanmaraş'tan ve Konya'dan iki erkeğin sorusu “*Kadının kamu veya özel sektörde çalışması haram mı?*”, Kastamonu'dan bir başka erkeğin sorusu da “*Çalışan kadının parasının yönetimi kime aittir, kadına mı kocasına mı?*” şeklindedir. Dolayısı ile medeni durum bildirmeyen erkeklerden birisi çalışan kadının para yönetiminin kime ait olduğunu, diğer ikisi kadının çalışmasının helam/haram boyutunu öğrenmek istemişlerdir.

İstanbul'dan bir kadın sorusu ise “*Çalışırken iş kazası geçirdim ve malulen emekli oldum. Çalışmadan ve emeklilik hak etmeden şimdi para alıyorum. Bu helam mıdır?*” şeklindedir.

Boşanmışlar: Kadının çalışması ile ilgili sorusu olanlardan iki kişi boşanmıştır ve her ikisi de kadındır. Antalya'da olan kadının sorusu “*Kocamın iş yerinde çalışıyordum, emekliliğime 2 sene kalmıştı ayrıldık. Ama o, emekli olana kadar çalışmaya devam edebilirsin dedi, onunla aynı işyerinde çalışmaya devam edebilir miyim?*”, İstanbul'da olan kadının sorusu ise “*İki yıllık boşanmış kadını. Bir oğlum var. Mesleğim var kimseye muhtaç olmadan çalışıp yaşamak istiyorum. Ama kadının çalışması haram diyorlar. Çalışmazsam ya evlenmek ya da ailemin yanına sığınmak zorundayım, bunları istemiyorum. Kadının çalışması haram mı?*” şeklindedir. Boşanmış kadınların istihdama katılma oranlarında artış eğiliminde olduğu, TÜİK verileri ve kadın istihdamına katılma oranlarını inceleyen çalışmalar tarafından desteklenmektedir (Özer ve Biçerli, 2003: 65-70; Karabıyık, 2012: 251). Bu çalışmadaki boşanmış iki kadının çalışmak isteği bu doğrultuda değerlendirilebilir. Eşinden ayrılan kadınlar hayatlarını idame ettirmek için çalışmak ve bunun dinen meşruyetini öğrenmek istemektedirler.

¹⁰ Evlilerden iki kişi formu doldururken cinsiyet bildirmemiştir. Ancak ikisinin de sorularındaki “hocam, kocama...” gibi ifadelerinden dolayı kadın olduğu anlaşılabilir ve evliler grubuna dâhil edilmişlerdir. Yine erkeklerden birisi de medeni durum belirtmemiş, onunda “hocam bekârim, evlenmek istiyorum” diye başlayan ifadesinden bekâr olduğu anlaşılabilir ve bekârlar sınıfına dâhil edilmiştir.

Bekârlar: Soru soran bekârların ikisi de erkektir. Kayserili olan “*Evlenmek istiyorum. Evlenmeyi düşündüğüm kızın maaşı benden yüksektir. Dinimize göre kadının geliri erkekten fazla olursa evliliğin huzuruna bir engel midir?*”, Konyalı olan “*Çalışan bir kadınla evlenmek istiyorum. Ama dini olarak bunun doğru olup olmadığını bilmiyorum. Kadının çalışmasının hükmü nedir?*” sorularını sormuştur. Yani birisi kadının maaşının erkekten fazla olmasının dinen sakıncalı olup olmadığını diğeri ise çalışan kadınla evlenmenin dini hükmünü sormaktadır. 2006’da yapılan Aile Yapısı Araştırmasında bekâr erkeklerin %7’si “çalışan kadın istemem” demiştir. Bu sonuç şu şekilde de yorumlanabilir; bekâr erkeklerin % 93’ü evlenecekleri kadının çalışıyor olmasında sorun görmemektedir. Hatta bazı erkekler için kadının çalışıyor olması evlenilecek eşte aranacak özelliktir (TÜİK 2006:9). Kurula gelen sorudaki bekâr erkeğin çalışan kadın ile evlenmek istemesi, bu doğrultuda yorumlanabilir.

Evliler: Evlilerden 15’i kadın, 8’i erkektir. Yukarıda belirttiğimiz gibi kadının çalışması ile ilgili en çok sorusu olan grup medeni durum açısından evli olanlardır. Evli erkek ve kadınların soru konuları itibariyle ilk iki sırada benzerlik göstermektedir.

Evli erkeklerin sorusu üç grupta kümelenmektedir. Birincisi kadının kazancı üzerinde tasarruf hakkının kime ait olduğu ile ilgilidir. Bu evli erkeklerin sorularının yarıdan fazlasını oluşturmaktadır. Sorular aşağıdaki gibidir:

“*Çalışan kadının parasının yönetimi kime aittir, kadına mı kocasına mı?*” (Kastamonu)

“*Hocam karım çalışıyor. Bazen evin bütçesine katkıda bulunuyor, bazen bulunmuyor. Parasını istediği gibi harcıyor. Bu konu konuşulduğunda da "bana bakmaya mecbursun, gerekirse işi bırakırım" diyor. Size sorum; kadının kazancının hükmü nedir?*” (Ağrı)

“*Karı-koca ikimiz de aynı işte çalışıyoruz, aynı maaşı alıyoruz. İkimizin kazancı da evimize mi ait, yoksa benim kazancım eve, karımın kazancı da ona mı ait?*” (Gaziantep)

“*Eşim de ben de çalışıyoruz. Eşim 'benim kazancıma sen karışamazsın istediğim gibi harcarım' diyor. Dinen kazancını evde kullanmakla ilgili hiçbir sorumluluğu yok mu?*” (İstanbul)

“*Karım çalışıyor. Çalışmasına izin verdiğim için maaşını bana vermek zorunda değil mi? Bunun dini hükmü nedir?*” (Manisa)

İkincisi kadının çalışmasının erkeğin iznine tabi olup olmadığı konusu ile ilgilidir:

“*Karımın çalışmasını istemiyorum ama o çalışıyor. Dinen çalışmak için benden izin almak zorunda mı?*” (Kahramanmaraş)

**102 • KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA
DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NA GELEN SORULAR**

“Eşim çalışmak istiyor, ben istemiyorum. Bir kadının çalışması için eşinden izin ve onay almak gerekli değil mi? Ben izin vermiyorsam eşim beni dinlemek zorunda değil mi?” (Adana)

Evli erkeklerin üçüncü soru konusu kadının çalışmasının dini hükmü ile ilgilidir;

“Maddi durumumuz zayıf. Evin geçimine katkı sağlaması için kadın da çalışabilir mi? Dini bir sakıncası var mı?” (Isparta)

Evli kadınların dört farklı konuda kadının çalışması ile ilgili soruları vardır:

Birinci konu kadının kendi kazancı üzerindeki tasarruf hakkının dinen sınırları ile ilgilidir. Bu konu evli kadınların 2/3'lük oran ile sorularında yer alan en ağırlıklı meseledir. Bununla ilgili soruları aşağıdaki şekildedir:

“Eşim maaş kartımı aldı, bana harçlık veriyor. Ben de harçlığımdan aneme ufak miktarda yardım yapıyorum, dinen bir sakıncası var mı?” (Isparta)

“Çalışan bayanım eşimden izin almadan veya ona haber vermeden aileme yardım edebilir miyim?” (Şanlıurfa)

“Eşimle aynı maaşı alıyoruz. Ben maaşımla yetimlere yardım etmek istiyorum, eşim karşı çıkıyor. Buna hakkı var mı?” (Nevşehir)

“Kadın kazandığı paradan eşinden habersiz veya rızası olmadan istediği yere veya kişiye harcama yapabilir mi?” (Ankara)

“Kocamın benim kazancım üzerinde hakkı var mı?” (Isparta)

“Çalışıyorum, eşimle maaşımı bir kesede birleştirmek zorunda mıyız? Kayınpederim maaşları birleştirmiyorsa karını boşa diyormuş?” (Bursa)

“Çalışan bir kadın parasını kocasına vermek zorunda mı?” (Ankara)

“Eşimden habersiz kendi kazancımdan anneme ve ablama hediye alabilir miyim?” (Kocaeli)

“Kocam evlenirken çalışabilirsin ve kazancın da sana ait dedi. Şimdi işe kazandığım tüm parayı bana vermek kaydıyla çalışmana izin veririm diyor. Buna hakkı var mı? Evlenmeden önceki söze dayanarak o izin vermese de çalışabilir miyim?” (Kayseri)

“Kocamın rızası olmadan gelirimini istediğim gibi harcayıp, istediğim harayı işlerine verebilir miyim?” (Ankara)

İkinci konu ise evli kadının çalışmak için kocadan izin alması meselesidir:

“Evli kadın kocasından izin almadan çalışabilir mi, kazandığı para üzerinde kocası kavvam olduğundan tasarruf hakkına sahip mi?” (Tekirdağ)

“25 yıllık evliyim ve çalışıyorum. Kocam evin geçimine çok cüzi katkıda bulunuyor ve bunu söylediğimde de "ben izin vermezsem sen çalışamazsın" diyor. Dinimize göre kadın kocanın izni olmadan çalışamaz mı, izin verdiği için koca kadının bütün parasını harcayabilir mi?” (Çankırı)

Üçüncü konu evli kadınların şahsi - özel durumlarıyla alakalıdır:

“Çalışırken iş kazası geçirdim ve malulen emekli oldum. Çalışmadan ve emeklilik hak etmeden şimdi para alıyorum. Bu helam mıdır?” (İstanbul)

“Çalışan bir bayanım. Eşim maddi çıkar gözeterek benle evlenmiş, şimdi anlıyorum. Eşim kendi yuvamız dışında harcamalar yapıyor, harcamalarını gizliyor. Eşlerin gelirlerini, harcamalarını birbirinden gizlemesinin dinen hükmü nedir?” (Antalya)

Evli kadınların sorularında yer alan dördüncü konu ev geçiminin kimin üzerine olduğu ile ilgilidir:

“Çalışan kadını. Eşim evin geçimini üzerime yıktı. Kendi parasını istediği gibi harcıyor. Ben evi geçindiriyorum. Bunu söyleyince de kavga çıkıyor. Ne yapmalıyım?” (Samsun)

Bulgular

Din İşleri Yüksek Kurulu'na “kadının ücret karşılığı çalışması” ile ilgili gelen sorular üzerinde yaptığımız incelemede aşağıdaki durumlar dikkati çekmektedir:

✓ Kural'a genelde erkekler soru sormaktadır. Toplam sorularda kadınların oranı dörtte birdir. Ancak özel olarak ele aldığımız ve aile hayatı üst başlığı içinde yer alan “kadının ücret karşılığı çalışması” ile ilgili sorularda bu oran tersine dönmüştür. Bu konuda sorulan soruların dörtte üçünü kadınlar sormuştur.

✓ Gelen soruları evli, bekâr, boşanmış ve medeni durumu bilinmeyen olarak ayırdığımızda sorunların yaklaşık dörtte üçü gibi büyük çoğunluğunun evliler tarafından sorulduğu dikkati çekmektedir. Bu durum, kadının ücret karşılığı çalışması konusundaki tereddütlü durumların daha çok evlilikle yakın ilişkisi olduğunu göstermektedir.

✓ Kadının ücret karşılığı çalışması ile ilgili sorularda bölgelere özgü bir farklılaşma gözlenmemektedir.

✓ Gelen sorularda kadının ücret karşılığı çalışmasına genel olarak bir itirazın yoktur. Evli kişiler arasında karısının çalışmasını istemediğini ifade eden sadece iki erkek vardır. Diğerleri, ister kadın ister erkek olsun kadının ücret karşılığı çalışmasına dair bir itiraz getirmemiştir. Hatta bir bekâr erkek

104 • KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NA GELEN SORULAR

açıkça “*çalışan bir bayan istiyorum*”, “*bir kadın da kocam benimle çalıştığım için evlenmiş*” şeklinde ifade etmişlerdir.

✓ Gelen sorular cinsiyet ve medeni durumdan bağımsız olarak özellikle 3 konu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlar: Kadının kazancının tasarruf hakkının kime ait olduğu, Evli kadınların çalışmasının kocasının iznine tabi olup olmadığı, Kadının çalışmasının helal olup olmadığı ile ilgilidir.

✓ Medeni durum ve soru konusu ilişkisine baktığımızda evlilerin soru konusu önceliğinin aynı olduğu görülmektedir. Evli erkek ve kadınların soruları, kadının kazancı üzerinde kimin tasarruf hakkı olduğu konusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. İkinci sırada ise kadının çalışmasında kocasının izninin gerekip gerekmediği meselesi gelmektedir.

✓ Bu soruların analizinin temel bulgusu olmamakla birlikte işaret edilmesi gereken ilginç bir bulgu, ihtilafli konular içinde gelir elde eden kadının geliri üzerindeki tasarrufunun nasıl olacağına öne çıkmasıdır. Bazı erkeklerin eşlerinin ücret karşılığı elde ettikleri gelirin nasıl kullanılacağı konusunda, dini referanslarla mutlak yetkili olma konusunda oldukça istekli gözükmektedirler. Bazı kadınların da yine dini referanslarla ev geçiminin sorumluluğunu erkek üzerine yükleyen geleneksel yaklaşımın gölgesinde hem ücret karşılığı çalışmak hem de kazançları üzerinde ev sorumluluğu üstlenmeksizin tasarrufta bulunma arzusunda oldukları dikkati çekmektedir.

Sonuç

Kadınlar her dönemde, duruma bağlı olarak bazen ev içinde bazen ev dışında çalışmışlardır. Ancak sanayi devrimi sonrasında ortaya çıkan ücretli işgücü sistemi, çalışma hayatında köklü bir değişiklik getirmiştir. Hayatın devamı için ne kadar vazgeçilemez işlevleri olursa olsun ücrete konu olmayan üretken faaliyetlerin değeri ikincilleşmiş, ücret karşılığı çalışma lehine yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Bu yeni düzende daha çok parasal değerlendirmeye konu olmayan ev işleri, yaşlı ve çocuk bakımı konularında faaliyette bulunan kadınların sanki çalışmadığını ima eden “çalışan kadın” kavramı ortaya çıkmıştır. Bu beraberinde kadının ücret karşılığı çalışması tartışmalarını getirmiştir. Ücret karşılığı işlerin, ev dışında olduğu için öncelikle erkeklere teklif edilmesi, onlardan arta kalırsa kadınların ev dışına çıkması biçiminde bir süreç izlenmiştir. Bu süreçte, kadının ücret karşılığı çalışması konusunda kültürel ve dini değerlendirmelerin pekiştirici rol üstlendiği görülmektedir.

Bugün gelinen noktada kadının çalışmasının ‘defacto’ bir durum halini aldığı görülmektedir. Toplum genelinde bu durum normalleşmiş ve içselleştirilmiştir. Ülkemizde, kadının ücret karşılığı çalışmasının toplum genelinde büyük kabul görmüş ve bu yüzden büyük oranda bir tartışma konusu olmaktan

çıkması olmasına rağmen; hem ilahiyatçı akademisyenler hem de dindar halk arasında tereddütlerin olduğu görülmektedir. Bu tereddütler, kadına hasredilen ev içi sorumluluğun dışarıda çalışması halinde aksaması kaygısı ile dinin bu konudaki hükmünün netliğine dair duyulan kuşkudan kaynaklanmaktadır. İlahiyat öğretim üyelerinin bu konudaki değerlendirmelerini, son üç yüzyılda çalışma hayatının geçirdiği köklü dönüşümü analiz etmeden, ağırlıklı olarak tarım toplumu örnekleri üzerinden yürüttükleri görülmektedir.

Din İşleri Yüksek Kurulu'na gelen sorular incelendiğinde, kadınların bağ, bahçe ve ev içi işlerde gün boyu çalışmasının meşruyetine dair bir tereddütün olmadığı ama ücretli çalışma konusunda bazı tereddütlerin olduğu görülmektedir. Tereddütlerin evli erkeklerde, eşlerinin çalışmasına olumlu bakmakla birlikte, gelirleri üzerinde tasarrufun kimde olduğu konusuna yoğunlaşırken; kadınlarda ücretli çalışmak için kocasının izninin şart olup olmadığı ve ev geçindirme sorumluluğunun kime ait olduğu konularında toplanmaktadır. Tereddütlerin aynı dini referansları kullanarak erkeklerin kadının gelirinin yönetiminin kendilerine verilme, kadınların da ailenin geçimini sağlama sorumluluğunun erkekte olduğu varsayımıyla kazançlarını bu sorumluluğa ortak olmadan kullanmaya dini gerekçe bulma beklentisiyle sorulara yansımaları, konunun dini olmaktan çok kültürel boyutuna dair açık ipuçları vermektedir.

Kaynaklar/References

- Baktır, M. (2005). "İslam'da Kadının Çalışma Şartları", Sosyal Hayatta Kadın, İstanbul: Ensar Vakfı:121-149.
- Battal, A. (2008). Boşanma Sebepleri. Bilimsel Araştırma Projesi Uygulama Sonuçları (Nihai Rapor). Akademik Dayanışma Araştırma ve Geliştirme Vakfı. İstanbul: Eflatun Matbaacılık.
- Berber, M. ve Eser, B. Y. (2008) "Türkiye'de Kadın İstihdamı: Ülke ve Bölge Düzeyinde Sektörel Analiz", İş, Güç Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi, C.10, S.2: 1-16.
- Canan, İ. (2005). "Hz. Zeyneb'in Hane-i Saadet'teki İş Atölyesi", Sosyal Hayatta Kadın, İstanbul: Ensar Vakfı:113-119.
- Çarıkcı, P. (2018). <https://www.kariyer.net/ik-blog/kadinlarin-is-hayatinda-ve-sosyal-hayattaguclendirilmesi-kurumsal-sorumluluktur/> Erişim Tarihi: 28.11. 2018
- Demir, Z. (2014). Modern ve Postmodern Feminizm. (2. Baskı) İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Demir, Z. (2016). "Diyamet Fetvaları Üzerinden Aile Hayatına Yönelik Sorular ve Cinsiyet İlişkisi", 1st International Women's Congress. Ankara, Turkey.
- Dursun, S. ve İftar, E. (2014). "Kadın Çalışanların Yaşamış Oldukları İş Aile Yaşamı Çatışmasının İş ve Yaşam Doyumu Üzerine Etkisi", Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, C.28, S.3: 127-137.
- Er, Ş. (2013). "Türkiye'de Kadınların İşgücüne Katılım Oranını Etkileyen Faktörlerin Bölgesel Analizi", Öneri Dergisi, C.10, S.40: 35-44.
- Erkek, S. ve Karagöz, H. (2009). Kadının Hayatındaki Yeri ve Karşılaştığı Sorunlar, Konya: Konya Ticaret Odası Etüt-Araştırma Servisi.

**106 • KADININ ÜCRET KARŞILIĞI ÇALIŞMASI KONUSUNDA
DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU'NA GELEN SORULAR**

- Işiker, D. (2011). Bir Zorunluluk Alanı Olarak İçerisi ve Dışarı. 28 Şubat ve Başörtülü Kadınlar. Bir Zihinsel ve Ruhsal Dönüşümün Anlatıl(a)mamış Hikayesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- İzzetbegoviç, A. (2006). Müslüman Kadın - Kadın ve Anne (İslâm'daki Kadın Meselesinin Araştırılmasına Bir Katkı), Çev. Rahman Ademi, Haz. Mahmut Hakkı Akın-Faruk Ka-raaslan-Ümit Aktaş, Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Karabıyık, İ. (2012). Türkiye’de Çalışma Hayatında Kadının İstihdamı. Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi. C.32, S.1: 231-260.
- Karaman, H. (2005). “Günümüzde Çalışan Müslüman Kadının Problemi”, Sosyal Hayatta Kadın, İstanbul: Ensar Vakfı:333-348.
- Kocabıyık, F. ve Gökçaya V. B. (2005). Türkiye’de Çalışan Kadınlar ve Sorunları, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, C.6, S.1: 195-219.
- Lafargue, P. (2015). Tembellik Hakkı. 1848 “Çalışma Hakkı”nın Çürütülmesi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kabeer, N. ve Simeen M. (2004). “Rags, Riches and Women Workers: Export-oriented Garment Manufacturing in Bangladesh” <http://www.wiego.org/sites/default/files/publications/files/Kabeer-Mahmud-Export-Oriented-Garment-Bangladesh.pdf> (Erişim Tarihi: 05.10.2018).
- Koçkuzu, A. O. (2005). “Toplumumuzda Kadını Çalışmaya İten Sebepler ve Bunun Sonuçları”, Sosyal Hayatta Kadın, İstanbul: Ensar Vakfı: 315-327.
- Korkmaz, M. ve Alacahan N. D. (2013). “Türkiye’de Formel Piyasaya Yönelmede Kadın İşgücü Arzı ve GSYH Etkileri: Ampirik Bir Çalışma”. Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, C.8, S.7:887-900.
- Martı, H. (2018). Hakları ve Saygınlığıyla İslam’da Kadın. Ankara: TDV Yayınları.
- Oğuzhan, Z. (1998). Bir Başörtüsü Günlüğü, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özdalga, E. (2008). Sızlayan Yara Başörtüsü Sorunu, çev. İbrahim Karpatlıkaya, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Özer, M. ve Biçerli, K. (2003). “Türkiye’de Kadın İşgücünün Panel Veri Analizi”, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2003-2004, 3(1),55-86.
- Paçacı, M. (2010). “Çağdaşçı “Kur’an’da Kadın” Yorumunun Eleştirisi”. Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar. Ed. Bilal Gökçır, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökçır İstanbul: İlim Yayma Vakfı: 559-585.
- Savaş, R. (1991). Hz. Muhammed (s.a.v.) Devrinde Kadın. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Savaş, R. (1994). Asr-ı Saadette Kadın ve Aile Hayatı: Asr-ı Saadette İslâm. İstanbul: Beyan Yayınları.
- The World Bank (2004). Gender and Development in the Middle East and North Africa. MENA Development Report. Washington, D.C.
- TÜİK (2006). Türkiye İstatistik Kurumu Aile Yapısı Araştırması. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Mabaası.
- TÜİK (2017). Hanehalkı İşgücü Anketi.
- TÜİK (2017). İstatistiklerle Kadın, 2016. Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni, Sayı: 24643
- TÜİK (2018). İstatistiklerle Kadın, 2017. Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni, Sayı: 27594.
- <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch> (Erişim Tarihi: 10.07.2018)

HZ. ÖMER UYGULAMALARININ FIKHİ MEZHEPLERE YANSIMASI*

Yusuf EŞİT**

Öz

Hız. Ömer'in uygulamaları ile ilgili son iki asırda usulsüzlükten kaynaklanan ikircikli bir yaklaşımın oluştuğunu söylemek mümkündür. Hız. Ömer kimi zaman Kur'an ve Hız. Peygamber uygulamasına rağmen farklı hareket eden bir reformist gibi gösterilmekte ve bu çerçevede Kur'an ve Hız. Peygamber karşısında kendilerinin de gerektiğinde böyle bir tavır takınabileceklerinin meşruiyet zeminini oluşturulmak istenmektedirler. Esasında bu yaklaşımın Hız. Ömer üzerinden kendi din anlayışlarını İslâmî zeminle buluşturma amacı taşıdığı söylenebilir. Her iki yaklaşımın temelinde Hız. Ömer'in Hız. Peygamber'den farklı uygulamalara gittiği ön kabulü yatmaktadır. Hız. Ömer uygulamaları ile ilgili alanda yapılan çalışmalar kendi perspektiflerine göre Hız. Ömer uygulamalarını değerlendiren çalışmalardır. Değerli olan bu çalışmaların yanında ilk dönemden itibaren Hız. Ömer uygulamalarının mezheplerdeki yankısı ilk etapta ele alınması gereken önemli bir adımdır. İşte bu çalışma, mezheplerin Hız. Ömer uygulamalarını ele alış tarzını irdelemekte ve onların bu uygulamaları nasıl anladıklarını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hız. Ömer, Tasarruf, Mezhep, İctihâd

* Bu çalışma 2-3-4 Kasım 2017 tarihinde Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde düzenlenen, Uluslararası Hız. Ömer Sempozyumunda sunulan "Hız. Ömer'in Bazı Uygulamalarının Fıkhi Mezheplere Yansması" adıyla sunulan tebliğin örnekle zenginleştirilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Eposta: yusuf-esit11@hotmail.com.tr. ORCID: 0000-0002-9694-0878

Reflection of Omar's Applications on Madhabs of Fiqh

Abstract

Omer is a sahaba who has made important contributions to the development of Islamic civilization with his ictihâd and his state administration and his Applications during the period of caliphate. It is possible to say that there has been an ambivalent approach regarding Omar's practices arising from the irregularities in the last two centuries. He is sometimes portrayed as a reformist acting differently from the way in the Quran and practices of the Prophet. Indeed, it is desired to establish a basis for legitimacy that such an attitude can be exhibited against the Quran and the Prophet. Moreover, it can be said that through this approach it is aimed make some people's conception of religion suit the Islamic ground through Omar. The most common examples given claiming the changes in time and circumstances are that Omar did not give the hand cutting punishment for the crime of theft despite the apparent related verse and did not distribute the Sevâd land. On the other hand, it is asserted that it is obligatory to be contingent upon the practice of the Prophet, claiming that Omar behaved unlike in the case of three talaq divorce. In both approaches it is pre-accepted that, Omar adopted practices different from Prophet's. Studies conducted in the area related to Omar applications are the studies carried out according to their own perspectives in order to prove the suitability of Omar applications to the Qur'an. In addition to these valuable works, the echo of the Ömar practices in the sects from the first period is an important step that needs to be addressed in the first place. This study investigates how the sects dealt with Omar practices and how they perceive these practices.

Keywords: Fiqh, Omar, Practice, Madhab, İjtihad.

Summary

Omar has had a great influence on the Muslims both the time that revelation was alive and with the practices in the post-prophet period. When the revelation was alive, confirmed some of Omer's views by revelation has been named as muvafakat-ı Omar in the literature. In the post-prophet period: his ijtihağ and his practices have contributed to the later periods during his caliphate and Ebubekir's caliphate. These practices of Omar have occupied the modern Islamic scholar's agenda as well as occupying the agenda of the sects. He is sometimes portrayed as a reformist acting differently from the way in the Quran and practices of the Prophet. In this context, they want to establish

the basis of legitimacy that they can take such an attitude in the face of the Prophet and Quran. On the other hand, there are researchers who are trying to prove his practice in accordance with the Qur'an. These researchers believe that Omer is not a reformist; they claim that his practices are appropriate to Islam and Quran. Beyond these, how Omar is understood in the classical Islamic law thought, and the echo of his practices in fiqh sects are important.

Firstly, as a companion of prophet, Omar's ijtihad and his practices should be considered in this context. The fiqh sects have evaluated Omar's icthâd and his practices in the framework of his own methodologies taking part in companions ijma. In order to determine the perceptions sect for Omar, we will examine their approach to Omar's practices such as "Sevâd land", "Dhimmi treaty with the Benî Tağlib tribe", "not to use hand cutting penalty", "three talaq".

The Sevad land, which was thought to have been captured by the war, was not shared by Omar according to other sects except the Shafi'i. The Shafi's have believed that Omer shared land between the soldiers who participated in the war and then he took them back. Behind such thoughts lies Omar's perception that he will not act against the open Qur'an verse (al-Anfal 8/41), which orders the distribution of the booty. According to the Hanafite-Malikite-Hanbalite sects, Omar never thought to distribute Sevad land and this practice is also suitable for the application of the Prophet. Although the Prophet conquered Mecca by war, he did not apportion it while he apportioned some of the Khyber.

Omar's practice which jizya treaty with the Benî Tağlib tribe in the name of zakah was realized a historical event according to three sects except the Maliki. Hanafi, Shafi'i and Hanbalis are both ideas about the fact that the agreement is jizya. They have disputed whether the goods taken jizya or zakat. Shafi'i states that the provision in question is subject to jizya. Hanafi and Hanbalis consider the agreement within the scope of zakat. On the other hand, Maliki does not regard the rumors about Omar's practice in this direction and argue that his practice contradicts the general wording of the verse (et-Tawba 9/29). Maliki and three other sect agree on: Omar did not make any savings against the Qur'an. This gives us acute data about their Omar perception.

The narrations that Omar didn't apply the penalty of hand cutting to the crime of theft are related to the period of drought, the slaves being starved and the slaves who stole his master's goods in the sources. Fukahâ takes into considerations Omar's practices as drought –necessity- food. Omar did not apply the cutting penalty to all kinds of theft, but to the crime of food stealing

necessity. Fuqahâ writes in which cases of food stealing should be punished in the sources of fiqh. When they handled this issue, they alleged words of the Prophet related to the subject as evidence. For example, the Prophet words is one of these hadiths as “there is no cutting hand at dinner”, “there is no need for cutting hand in case of stealing fruit and palm sapling” and “After the dates are taken under protection at the blending site and the value of the stolen reaches a value of the shield, the hand must be cut”. Fukahâ, who identified the elements of the theft crime within the scope of these narrations did not consider Omar's practice as a new and first practice. They handled these practices with the hadiths of the Prophet.

According to the rumor based on Ibn Abbas, three talaq was counted as one in the period of prophet, Ebû Bekir’s caliphate and in the first two year of Omar’s caliphate. “Ibn 'Abbas (Allah be pleased with them) reported that the (pronouncement) of three divorces during the lifetime of Allah's Messenger (may peace be upon him) and that of Abu Bakr and two years of the caliphate of Omar (Allah be pleased with him) (was treated) as one. But Omar b. Khattab (Allah be pleased with him) said: Verily the people have begun to hasten in the matter in which they are required to observe respite. So if we had imposed this upon them, and he imposed it upon them”. Fukahâ stated that this narration contradicts with other relevant narratives related to the subject.

Giriş

Hiz. Ömer, sahâbi olarak Hiz. Peygamber’in yaşadığı dönemde ve sonrasında ictihâd ve uygulamaları ile hukukî hükümlerin anlaşılması/uygulanması noktasında önemli bir konuma sahiptir. Hiz. Peygamber döneminde Hiz. Ömer’in bazı görüşlerinin Şâri tarafından tasdik edilmesi, *Muvâfaqât-ı ‘Umer* olarak adlandırılmasını sağlamıştır. Hiz. Ömer’in hilafeti dönemindeki uygulamaları da düşünüldüğünde farklı kesimlerce benimsenen farklı “Ömer algısı” oluşmuştur. Bir yandan nassa rağmen farklı uygulamaya gidebilen ve övülen reformist bir Hiz. Ömer algısı, diğer yandan Hiz. Peygamber’den farklı uygulamaya giden ve eleştirilen Hiz. Ömer algısı bulunmaktadır.

İzmirli İsmail Hakki’nın şu ifadeleri birinci gruptakilere örnek olarak verilebilir: “*Cumhuru usûliyyîn ıstıslâhu nefyettikleri halde mu‘zamu fukahâ istinbât-ı ahkâm Hususunda ekseriya ıstıslâhu nazar-ı i‘tibâra alıyorlar. Nitekim müctehid-i a‘zam Hazret-i Ömeru’l-Fârûk ictihâdâtın çoğunda böyle mesâlihâ itibar etmiş idi: Kur’ân-ı Kerîm müellefe-i kulûbu müstahikkinden addettiği halde seyyidünâ Ömerü’l-Fârûk müellefe-i kulübün sehmini ıskât*

etmiş idi. Seyyidiına Ömer ‘âmu’l-mecâ’ada sârıktan haddi uskât eylemiş.” (Köse 2006: 15) Yine aynı şekilde Subhî el-Mahmesânî, Hz. Ömer’in sarıh nassa rağmen müellefe-i kulübün payını ilga ettiğini, görüşünü illetin değişimi üzerine bina ettiğini böylece illete dayanan nassın hükmünü neshettiğini ifade eder (Köse 2006: 15).

Hüseyin Atay’ın şu ifadeleri de ikinci yaklaşıma örnek olarak zikredilebilir:

Hz. Ömer’den bu sefer yanlış olan bir içtihadını da zikretmek iyi olur. Bir cümlede üç kelimesini kullanarak karısını bir kalemde, bir daha evlenemeyecek şekilde tek bir cümle ile boşamayı uygulaması da yanlıştır. Nitekim bazı mezhepler bu uygulamayı Kur’ân gibi nass kabul edip, uygulamaya bin dört yüz yıl sonra devam etmeleri de tam anlamı ile saçma ve hatalıdır. Bunu İbn Teymiye bile reddetmişti....Hz. Ömer’in kocanın karısını boşaması hususunda verdiği hüküm Kur’ân’a da ters-ti. Kendisi âyeti toplumun, insanın yararına yorumladı, ancak yanlış yorumlamıştı. O yanlış yorumlamaya dayanan hüküm, zamanında ne derece yararlı olduğu bilgisine sahip değiliz. Ancak bin dört yüz yıl sonra günümüzde Anadolu’da dine, şeriata, ahlâka, aykırı, zıt eylemlere sebep oluyor ki, rezaletler başa bela, insanların haysiyetini aşağılamaktan başka bir işe yaramıyor. İşte bu yüzden Hz. Ömer’in boşanma ile ilgili içtihadı hemen kaldırılmalıdır. Bu uygulama, dine sokulan büyük yanlışlardan birisidir (Atay 2006: 20-21).

Bu şekildeki uç yaklaşımların yanında erken dönemden itibaren Hz. Ömer’i anlamaya çalışan ve bir metod içerisinde onun uygulamalarını ele alan mezheplerin yaklaşımı da bulunmaktadır. Öncelikle Hz. Ömer’in bir sahâbi olması, onun içtihad ve uygulamalarının fikhî zeminde tartışılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla onun uygulamalarının fukahâ tarafından anlaşılma keyfiyeti önem arz etmektedir. Bu noktada Hz. Ömer’in “Sevâd arazisi”, “Benî Tağlib kabilesiyle gerçekleştirdiği zimmet akdi”, “had cezasını ifa etmemesi” ve “üç çalâk” şeklindeki dört tasarrufunun mezhepler tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmeye çalışacağız. Böylelikle mezheplerin Hz. Ömer algısı büyük oranda belirlenmiş olacaktır.

1. Sevâd Arazisi

“Sevâd”, İslâm tarihinde aşağı Irak bölgesine verilen addır (Demirci 2009: XXXVI/ 576). “Sevâd arazisi”, İslâm Hukuku’nda, bu toprakların fet-

hinin keyfiyetiyle (savaşla mı yoksa barışla mı?) ve buna bağlı olarak Hz. Ömer'in bu topraklar üzerindeki tasarrufu çerçevesinde işlenmektedir.

Fukahâ, Sevâd arazisinin büyük bir kısmının savaşla fethedildiği görülmüştür (Bkz. Haskefî 1412/1992: IV/176; İbn Rüşd 1988: II/ 540; Cüveynî 2007: XVII/ 535; Mâverdî 1999: XIV/ 256; İbn Kudâme 1994: IV/ 158). Hanefî fakîh Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Hz. Ömer'in konuyla alakalı uygulaması hakkında detaylı aktarımlarda bulunmaktadır. Onun aktardığına göre Sa'd b. Ebî Vakğās, Irak'ın fethine katılanların bu toprakların ganimet olarak kendilerine dağıtılmasına yönelik taleplerini Hz. Ömer'e ilettiğinde, Hz. Ömer konuyu sahabeyle etraflıca istişare eder. 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın da içinde olduğu bir grup sahabe, bu arazilerin savaşa iştirak edenlere dağıtılması, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de içinde bulunduğu diğer bir grup sahabe ise dağıtılmaması şeklinde görüş beyan ederler. İstişareler sonucunda Hz. Ömer, bu arazilerin dağıtılmamasına, *fey* olarak işletenlerin elinde bırakılmasına karşılık araziyi işletenlerden *haraç* ve *cizye* alınmasına karar verir. Hz. Ömer, bu toprakların gazilere bölüştürülmesinin onların arazilerle meşgul olmasına sebep olacağını; bunun sonucu olarak kalelerin savunmasız kalacağını; el-Hasr suresinin 6-10 ayetlerine dayanarak sonradan gelen neslin de bu arazilerde hak sahibi olduğunu sahabeye söyledikten sonra sahabe de bu görüşe razı olur (Ebû Yûsuf ty: 35-39). Ebû Yûsuf, bu tarihi olayı aktardıktan sonra söz konusu bu uygulamanın tüm Müslümânların yararına olduğunu, aksi durumda kalelerin savunmasız kalabileceğini, cihâda katılan askerlere takviye yapılamayacak sonunda kafirlerin şehirlerine geri dönmelerinden emin olunamayacağını ifade etmektedir (Ebû Yûsuf ty: 38).

Serahsî (ö. 483/1090) de, Hz. Ömer'in savaş sonrası Iraklıları özgürleştirdiğini, akabinde Irak topraklarını Iraklılara bıraktığını, buna mukabil onlardan *cizye* ve *haraç* aldığını belirtmektedir (Serahsî 1993: X/15-16). O, Hz. Ömer'in bu uygulamasından hareketle devlet başkanının savaşla fethedilen toprakların *cizye* ve *haraç* karşılığında, toprak sahiplerine bırakılmasında yetkili olduğu sonucunu çıkarmaktadır (Serahsî 1993: X/15). Mevşîlî (ö. 683/1284), devlet başkanının savaşla ele geçirilen toprakların ganimet olarak paylaşılması veya *cizye* karşılığında toprak sahiplerine bırakılması konusunda, muhayyer olduğunu belirtmektedir (Mevşîlî 1937: IV/124). O, bu görüşünü, Hz. Peygamber'in "Hayber" ve "Benî Qurayza" uygulamalarına, Hz. Ömer'in "Sevâd arazisi"ne yönelik tasarrufuna ve bu konuda gerçekleştiğini ileri sürdüğü sahabe icmâ'ına dayandırmaktadır (Mevşîlî 1937: IV/124). Konuyla ilgili sahabe icmâ'ı vardır. (Bkz. Serahsî ty: I/301). Hanefîler, "Sevâd

arazisi”nin savaşıyla alındığı için topraklarının hıracıyye (Devlet başkanı tarafından topraklarına vergi konan araziler. Geniş bilgi için bk. Kallek 1997: XVI/71-88) topraklarından ve Iraklıların mülkü olduğu görüşündedirler. Onlara göre Mekke ise savaşıyla fetih olunmamasına rağmen ganimet olarak taksim edilmemiş ‘uşriyye (Ürünlerinden zekâtın alındığı topraklar. Geniş bilgi için bk. Erkal 2007: XXXIV/ 97-100) olan topraklardandır (Hıskefî 1992: IV/176).¹

Hanefîler, savaşıyla ele geçirilen bölgelerin ganimet olarak bölüştürme veya bölüştürmeme seçeneklerinde devlet başkanının yetkili olduğu şeklindeki görüşlerini, Hz. Peygamber’in ve Hz. Ömer’in uygulamalarına dayandırmaktadırlar. Hz. Ömer’in uygulamasıyla ilgili yukarıda aktarılan rivayet, onun maslahâtı gözeterek hareket ettiğini açık bir şekilde göstermektedir. Bir devlet başkanı olarak Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in uygulamasını dikkate alarak, söz konusu iki seçenekten hangisinin maslahâta daha uygun olduğunu düşünerek ictihâda bulunmuştur. Hz. Ömer’in bu konudaki tasarrufu şer‘le belirlenen seçeneklerden bir tanesinin dönemin şartlarına uygun olduğuna karar vermektense ibarettir.

Mâlikî fakih İbn Rüşd’e (ö. 595/1198) göre, İmâm Mâlik savaşıyla ele geçirilen arazinin *vâkıf* olarak bırakılıp, ondan alınan *hırac*ın ordunun masrafları, Müslümanların yararı için değerlendirilmesi veya maslahât gerektiriyorsa söz konusu arazinin bölüştürülmesi konusunda devlet başkanının yetkili olduğu görüşündedir (İbn Rüşd el-Hafid 2004: II/163).

Mâlikî fakih Hıraşî (ö. 1101/1690), savaşıyla ele geçirilen toprakların vakfedilmesi görüşünü Hz. Peygamber’in “Hayber”in dışındaki arazileri ganimet olarak dağıttığına dair herhangi bir naklin olmamasına, bu konudaki (naklin olmaması üzerine) icmâ’a ve Hz. Ömer’in uygulamasına dayandırmaktadır (Hıraşî ty: III/128-129). İmâm Mâlik ve ashâbı, Mekke’nin savaşıyla fetih olunmasına rağmen ganimet olarak dağıtılmadığı görüşündedirler (İbn Rüşd 1988: III/406). Buna göre Hz. Peygamber’in “Hayber” dışında başka bir toprağı dağıttığına dair herhangi bir naklin olmaması yani Mekke ve diğer savaşıyla ele geçirdiği yerleri dağıtmaması ve Hz. Ömer uygulaması, Mâlikîlerin bu konudaki dayanaklarını teşkil etmektedir. Nitekim Hz. Ömer de Mısır, Şâm ve Irak topraklarını dağıtmamıştır. Ancak Hayber’in Hz. Peygamber tarafından dağıtılması, devlet başkanına maslahât gerektirdiği takdirde savaşıyla fethedilen

¹ Mekke’nin savaşıyla ele geçirilmesine rağmen Hz. Peygamber’in dağıtmamasıyla alakalı olarak ayrıca bkz. İbn’ül-Hümâm, ty: V/ 471.

toprağı bölüştürebileceğine kapı aralamaktadır ki; İmâm Mâlik'in devlet başkanının maslahat gerektiriyorsa savaşla ele geçirilen bölgeyi dağıtabileceğine dair görüşü buna dayanır.

Şâfi'îler de Irak'ın savaşla ele geçirildiği görüşündedirler (Cüveynî 1428/2007: XVII/ 535; Mâverdî 1999: XIV/ 256). Onlara göre savaşla elde edilen yerler menkûl mallarda olduğu gibi ganimet olarak savaşa katılanlar arasında bölüştürülür. Devlet başkanı ümmetin maslahâtına binaen ancak savaşa katılanların rızası ile bu toprakları vakfedebilir (Şâfi'î 1422/ 2001: V/ 687). Şâfi'îlere göre “Bilin ki, ganimet olarak aldığımız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir...” (el-Enfâl 8/41) ayeti ‘*âmm* olup menkûl gayr-ı menkûl her kazanımı kapsamaktadır (Mâverdî 1999: XIV/ 260). Onlara göre Hz. Ömer, “Sevâd arazi”sini önce fethedenlere ganimet olarak paylaşmıştır. Ancak onların hayvancılık gibi mesleklerle uğraşıp cihâdı terk etmelerinden korktuğu için kendilerinin de rızasını alarak o toprakları onlardan geri alıp vakfetmiştir (Şâfi'î 1422/ 2001: VI/ 686-689; Mâverdî 1999: XIV/ 255-254; Şirâzî 1996: V/ 365-367). Paylarına düşen topraklarını başışlamak istemeyenlerden bedelini ödeyerek almış, Irak'ta yaşayanlara da vâkıf malı olarak belli ücret karşılığında ebediyen kiraya vermiştir (Cüveynî 1428/2007: XVII/535-536). Şâfi'îler el-Enfâl Sûresi'ndeki ganimet ayetinin tüm kazanımları kapsadığı; Hz. Peygamber'in savaşla ele geçirip dağıtmadığı iddia edilen Mekke (bk. Mâverdî 1999: VIII/ 407) gibi yerlerin de *sulh* yoluyla ele geçirildiği görüşündedirler. Onlar Hz. Ömer'in Sevâd arazisi ile ilgili uygulamasını bu anlayış içerisinde yorumlamaktadırlar. Bu yoruma göre Hz. Ömer ne ayete ne de Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı davranmıştır.

Hanbelîler devlet başkanının savaşla ele geçirilen toprakların (İbn Kudâme 1414/1994: IV/ 158) ganimet olarak askerler arasında bölüştürülmesi veya ümmetin tümüne vakfedilip sakinlerine haraç karşılığı bırakılması seçeneklerinde muhayyer olduğunu belirtmektedirler (İbn Kudâme, 1414/1994: IV/ 158; İbn Müflih 1997: III/ 341). Onlar bu yaklaşımlarını öncelikle Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayandırmaktadırlar. Hanbelîlere göre Hz. Peygamber Hayber gazvesinden sonra Hayber'in yarısını ganimet olarak dağıtırken diğer yarısını vakfetmiştir. Hanbelîler, Hz. Peygamber'in “Hayber” dışında savaşla ele geçirip toprağını savaşa katılanlar arasında bölüştürdüğüne dair aktarılan bir rivayetin olmadığını ifade etmektedirler (İbn Kudâme 1414/1994: IV/158-160; İbn Müflih 1997: III/341). İbn Kudâme (ö. 620/1223), Hz. Ömer'in “Câbiye arazi”sini ele geçirip dağıtmak istediğinde

Mu'âz b. Cebel'in buranın dağıtılması halinde malın bir elde toplanıp gelecek nesiller için bir şey kalmayacağını, sonrakileri de düşünmesi gerektiğini ifade ettiğini, bunun üzerine Hz. Ömer'in paylaşmaktan vaz geçtiğini aktarır (İbn Kudâme 1414/1994: IV/ 158). İbn Müflih (ö. 884/1479) de, Hz. Ömer'in ümmetin geleceğine yönelik endişesinden ötürü, kimi sahâbenin ısrarla bölüştürmesini istediği Şâm, Irak ve Mısır'ı bölüştürmediğine dair rivayetleri aktarıp mezhebin görüşüne delil olarak zikretmektedir (İbn Müflih 1997: III/341-342. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye 1995: XXVIII/582). İbn Kudâme, Hz. Peygamber'den iki hususun sadır olması ile Hz. Ömer'in uygulamasının Devlet başkanın muhayyer olduğunu, maslahatın gerektirdiği gibi hareket etmesi gerektiğine delalet ettiğini belirtmektedir (İbn Kudâme 1414/1994: IV/ 160).

Fukahânın Hz. Ömer'in "Sevâd" topraklarına yönelik uygulaması ile alakalı görüşlerini şöyle özetleyebiliriz.

a. "Sevâd" toprakları savaş yoluyla ele geçirilmiştir.

b. "Sevâd" toprakları Şâfi'îler hariç diğer mezheplere göre Hz. Ömer tarafından bölüştürülmemiştir. Şâfi'îler Hz. Ömer'in ilk önce arazileri bölüştürdüğü; akabinde savaşa katılanların rızalarını alıp onlardan geri alarak vakfettiği görüşündedirler.

c. Hz. Ömer'in Sevâd arazisini hiç dağıtmadığı görüşünde olan Hanefî-Malikî-Hanbelî mezheplerine göre bu uygulama, Hz. Peygamber uygulamasına da uygun düşmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber savaş yoluyla Mekke'yi almasına karşın dağıtmamış; Hayber'in bir kısmını ise dağıtmıştır. Dolayısıyla mesele Peygamber'in uygulamalarına rücu etmektedir. Söz konusu mezhepler devlet başkanının Hz. Ömer'in yaptığı gibi maslahata göre savaşla ele geçirilen toprakları askerler arasında bölüştürüp bölüştürmeme yetkisine sahip olduğunu belirtmektedirler. Şâfi'îler ise konuyla ilgili ganimet ayetinin menkûl gayr-ı menkul tüm kazanımları kapsadığı ve Hz. Peygamber'in savaşla ele geçirdiği iddia edilen yerlerin sulh ile ele geçirildiği görüşünde olduklarından, Hz. Ömer'in tasarrufunu Kur'ân'ın açık ayetine; Hz. Peygamber'in sünnetine uygun bir şekilde anlamaktadırlar. Sonuç itibarıyla dört mezhebe göre de Hz. Ömer ne ayete ne de Hz. Peygamber'e muhalif davranmıştır.

2. Benî Tağlib Kabilesi ile Zimmet Akdi

"Benî Tağlib kabilesi" cahiliye döneminde Hristiyanlığı din olarak kabul etmiş bir Arap kabilesidir. Bu kabile Hz. Ömer döneminde halife ile zimmet anlaşması yapmak istediler. Hz. Ömer kendilerinden *cizye* almak isteyince

onlar “*Biz Arabız. Birbirinizden aldığınız gibi bizden de sadaka (zekât) alın*” dediler. Hz. Ömer’in sadakanın Müslümanlardan alındığını, müşriklerden alınamayacağını söylemesi üzerine onların bir kısmı Rûmlara katıldı. Bunun üzerine Nu‘mân b. Zura‘e Hz. Ömer’e onların *cizyeyi* büyüklere kabul etmediklerini ve bu şekilde düşmanlarımızı kuvvetlendireceğini ileri sürerek, onlardan sadaka adı altında *cizyeyi* almasını teklif eder. Bu gerekçeyi makul gören Hz. Ömer, onlarla *zekâtın* iki katı olmak üzere bir anlaşma yaptı (İbn Nüceym, ty: V/126. Ayrıca bk. İbn ‘Abidin 1992: IV/ 216; İbn Kudâme 1968: IX/343-344; 1414/1994: IV/172). Şâfi‘î kaynaklarında Hz. Ömer’in bu kabil için “*Ne ahmaktırlar! (Cizyenin) İsmi reddettiler ancak manasını kabul ettiler*” dediği de aktarılır (Mâverdi 1999: XIV/345-346; Cüveynî, 1428/2007: XIII/359; Şirbînî, 1997: IV/315).

Fukahâ, Hz. Ömer’in bu uygulaması konusunda ihtilafa düşmüştür. Buna göre, Benî Tağlib kabilesinden alınan verginin *zekât* mı yoksa *cizye* mi olduğu, hangi ahkâma (*zekât-cizye*) tabi olduğu çerçevesinde fukahâ tartışmıştır. “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle *cizyeyi* verinceye kadar savaşın.” (et-Tevbe 9/29) ayeti *cizye* alınıncaya kadar ehl-i kitâb ile savaşmayı emretmektedir. Bu emre rağmen Ehl-i kitâb ile *cizyenin* dışında başka bir şekilde anlaşma yapılabilir mi? Fıkıh kaynaklarında bu meseleler, Hz. Ömer’in bu uygulaması çerçevesinde ele alınmaktadır.

Serahsî, Hz. Ömer’in yaptığı bu anlaşmayı Hz. Osmân’ın bozmadığını ve ümmetin de bu anlaşmaya bağlı kaldığını ifade eder. O, İmâm Muhammed’in yapılan bu anlaşmayı ilk olarak zaruretten (Benî Tağlib’in düşman saflarına katılması) kaynaklandığına, ancak daha sonra icmâ‘ ve Hz. Peygamber’in “*bir melek, Ömer’in lisanı ile konuşur*” sözü ile kuvvet kazandığına yönelik görüşünü aktarır (Serahsî 1414/1993: II/178-179). Serahsî yapılan bu anlaşmanın *sulh* olup, bunun Hz. Peygamber’in Mu‘âz b. Cebel’e söylediği “*ergen tüm erkek ve kadınlardan bir dinar veya onun değerinde meafır al*” sözüne de uygun olduğunu belirtmektedir (Serahsî 1414/1993: II/ 178-179). Hanefilere göre anlaşma mana itibarıyla her ne kadar *cizye* olsa da, anlaşmanın *zekât* üzerinden yapılmasından ötürü *zekât* hükümlerinin cari olması gerekir. Bu sebeple Hanefîler, aşağılayıcı bir şekilde onlardan *cizye* alınmayacağı, *zekât* ile mükellef olmayanlardan (kadınların-çocuk-mecnûnlar) bu verginin alınmayacağı görüşündedirler (İbn Nüceym ty: V/126; İbn Abidin 1412/1992: IV: 216).

Mâlikîler, Benî Tağlib kabilesinin diğer *cizye* alınacak milletlerden farklı olmadığı, onlardan da *cizye* alınması gerektiği görüşündedirler. Recrâcî, mezhepte kabul edilen görüşe göre Benî Tağlib kabilesinden de *cizyenin* alınması gerektiğini söylemektedir. O, Hz. Ömer'in Benî Tağlib kabilesinden *zekât* adı altında *cizye* aldığına dair nakillerin sahîh olmadığını belirtmektedir (Recrâcî 1428/2007: II/276). Mâlikî fakihler, Benî Tağlib kabilesinden *cizye* yerine Müslümânlardan alınan *zekâtın* iki katı kadarı *zekât* alınacağına dair İmâm Mâlik'ten bir görüş aktarıldığını ifade etmektedirler (Şah'nûn 1994: I/333). Örneğin Şah'nûn ne İmâm Mâlik'ten ne de onun ashabından buna dair bir görüş bilmediklerini ifade eder. Mâlikî fakihler "Benî Tağlib kabilesi"nin ayrı bir muameleye tabi tutulmasını Kur'ân'ın açık ayetlerine aykırı bulmaktadırlar. Onlar da ehl-i kitâb olmalarından dolayı, diğer İslâm dışındaki milletlerin tabi olduğu ahkâma tabidirler ('Adavî 1994: 1/491-492). İbn Rüşd, "Benî Tağlib kabilesi"den alınan vergiyi *zekât* kapsamında (*zekâtın* iki katı) değerlendirenlerin, Hz. Ömer tasarrufunun sabit olduğuna inandıklarını ve bunu tevkîfî bir mesele olarak gördüklerini ifade eder (İbn Rüşd 2004: II/6). İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden, diğer mezhep fukahâsının Hz. Ömer'in bu yöndeki uygulamasının ancak Hz. Peygamber'den sadır olan bir söz veya uygulamaya dayanan bir uygulama olabileceği, ayete rağmen kendi başına tasarrufta bulunamayacağı görüşünde olduklarını anlıyoruz.

Hz. Ömer'in bu uygulaması ile alakalı olarak Şâfi'î fakîhi Cüveynî, şu tespitleri yapmaktadır. Alınan her ne kadar ismen sadaka olsa da, hakikatte *cizye*dir. *Cizyenin* harcandığı yerlere harcanır. Kadın ve çocuklardan alınmaz (Cüveynî 1428/2007: XIII/359). Devletin böylesi bir teklifi kabul edebilmesi için alınması düşünülen sadakanın her zimmî için *cizyenin* en alt limiti olan bir dinar kuralına riayet edilmesine bağlıdır (Şîrbînî 1997: IV/315). Hz. Ömer bunu kabul ederken onların zengin olduğunu ve onlardan kimsenin bir dinarı veremeyecek durumda olmadığını bildiğinden dolayı kabul etmiştir (Mâverdî 1999: XIV/347). Şâfi'îler *cizyenin* en alt limitinin bir dinar olduğu görüşünde olduklarından dolayı, Hz. Ömer uygulamasını da bu çerçevede yorumlamaktadırlar. Şâfi'îler bu uygulamayı gerekçe göstererek devlet başkanının *cizye* ismi olmaksızın, sadaka ismi ile anlaşma yapmasının câiz olduğu görüşündedirler (Şîrâzî 1996: III/307).

Hanbelî fakihler Benî Tağlib kabilesinden *cizye* yerine *zekât* alındığını bundan dolayı *zekâtın* hükümlerinin geçerli olduğunu ifade etmektedirler. Onlar bu görüşlerini Hz. Ömer uygulamasına ve bunun sonucunda oluşan sahabe icmâ'ına dayandırmaktadırlar (İbn Kudâme 1388/1968: IX/343). İbn

Ḳudâme, Arap veya diğer milletlerden olan ehl-i kitâb ile ancak *cizye* ile anlaşma yapılabileceğini, Ahmed b. Ḥanbel'in ayet ve hadisleri delil gösterek bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. O, Hz. Peygamber'in Mu'âz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiğinde ergenlik çağına giren herkesten bir dinar almasını içeren hadisi zikretmektedir. İbn Ḳudâme, Benî Tağlib kabilesinin *zekât* ile ayrıcalıklı kılınmasını kendileriyle yapılan *sulh* anlaşmasına bağlamakta diğerlerinin ise *naşşın* muktezasına bağlı olduğunu ifade etmektedir (İbn Ḳudâme 1414/1994: IV/173). O, bu anlaşmanın *zekât* üzerine olmasından ötürü, *zekâtın* hükümlerinin cari olduğunu, bundan dolayı çocuk, kadın ve delilerinden de, *nişâb* miktarına ulaşan *zekât* mallarından Müslümânlardan alınan iki kat *zekâtın* alınacağını belirtir (İbn Ḳudâme 1414/1994: IV: 172). İbn Ḳudâme, *zekât* hükmünün cari olmasının sebebini taraflar arasındaki anlaşmanın bu şekilde gerçekleşmesine bağlamaktadır (İbn Ḳudâme 1414/1994: IV/172). O, Hz. Ömer'in bu uygulamasının *cizye* vermeyi kabul etmeyen ehli kitapla savaşmayı emreden ayetle (et-Tevbe 9/ 29) çelişmediğini, alınan *zekât* adında *cizye* olduğunu ve *cizyenin* 'urûzlardan (altın ve gümüş dışındaki mallar) alınmasının ise caiz olduğunu belirtmektedir (İbn Ḳudâme 1388/1968, IX/343). Sonuç itibariyle ayete muhalif olmadığını belirttiği bu uygulamanın başka gruplara uygulanabilmesi için, Hz. Ömer'in anlaşma yapmasını gerektirecek şartların olması gerekir. Diğer bir ifade ile devlet başkanı, güçlü olup *cizye* adı altında anlaşma yapmak istemeyen ve düşmana katılma ihtimali yüksek olan kimselerle Hz. Ömer'in yaptığı gibi bir anlaşmayı, alınması gereken *cizyenin* altında bir miktar olmaması şartıyla yapabilir (İbn Ḳudâme, 1388/1968: IX/344; İbn Müfliḥ 2003: X/332).

Mâlikîler dışındaki diğer üç mezhebe göre Hz. Ömer ile Benî Tağlib kabilesi arasında aktarıldığı gibi bir anlaşma yapılmıştır. *Cizye* ayetinde (et-Tevbe 9/29) ehl-i kitâbtan *cizye* alınması ya da onlarla savaşmayı içeren iki seçenek sunulmaktadır. Ancak Benî Tağlib ile ilgili aktarılan rivayette Hz. Ömer Müslümânlardan alınan *zekâtın* iki katı üzerine anlaşma yapmıştır. Dolayısıyla bu anlaşma devlet başkanının *cizye* yerine başka bir ad altında ehl-i kitâb ile anlaşma yapıp yapamayacağı, yapılan anlaşmanın *cizye* olup olmadığı meseleleriyle fukahânın gündemine gelmiştir. Bu olayın vuku bulduğunu kabul eden Ḥanefî, Şâfi'î ve Ḥanbelî'ler, anlaşmanın mana itibariyle *cizye* olduğu konusunda hem fikir olmakla beraber; alınan malın *cizye* ahkâmına mı, yoksa *zekât* ahkâmına mı tabi olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Şâfi'îler söz konusu hükmün, *cizye* ahkâmına tabi olduğunu belirtirken; Ḥanefî ve Ḥanbelî'ler, anlaşmayı *zekât* kapsamında değerlendirmektedirler. Mâlikîler ise, Hz. Ömer'in bu yöndeki uygulamasına dair rivayetleri sahih görmemekte, uygulamayı aye-

tin ‘umûm lafzına aykırı düştüğünü savunmaktadırlar. Şâfiîler yapılan anlaşmanın ayet ve hadislere aykırı olmadığını, Hz. Ömer’in anlaşma yaparken *cizye* için naşş tarafından belirlenen en alt limit olarak kabul ettikleri bir dinarı göz önünde bulundurduğunu, onların zengin olduğunu bildiğini ifade etmektedirler. Hanefî ve Hanbelîler de her ne kadar anlaşmanın *zekât* üzerinde olsa da; esasında yapılan işlemin *cizye* olduğunu ve bu uygulamanın Kur’ân’a ve sünnete aykırı olmadığını iddia etmektedirler.

Uygulamayı kabul eden mezhepler, uygulamayı Kur’ân ve sünnete aykırı olmayan zarurete bağlı bir anlaşma olarak kabul ederler. Söz konusu zaruret *cizye* adı altında anlaşma yapmaya yanaşmayan kabilenin güçlü olup düşman saflarına geçmesidir. Hz. Ömer’in bu uygulaması, uygulamanın sabit olduğunu kabul eden fukahânın görüşlerini etkilemiş; devlet başkanına da benzer durumda benzer bir anlaşma yapabilme yetkisinin olduğu şeklindeki görüşlerinin delilini oluşturmuştur. Mâlikîlerin bu uygulamayı Kur’ân’ın ilgili ayetinin ‘umûm lafzına aykırı düşerek kabul etmemeleri ile diğer mezhep fukahâsının bu uygulamayı Kur’ân’ uygun olarak ele almaları, Hz. Ömer’in Kur’ân’a aykırı tasarrufta bulun(a)mayacağı üzerinde birleşmekte ve onların Hz. Ömer algısı hakkında bize güçlü bir veri sunmaktadır.

3. Hırsızlık Suçuna Had Cezası Uygulamaması

Kaynaklarda Hz. Ömer’in hırsızlık suçuna el kesme cezasını uygulamadığına dair rivayetler kuraklık dönemi, aç bırakılan köle ve efendisinin malını çalan köleye ilişkin olarak yer almaktadır. Kıtlik zamanı yemek çalana ve efendisinin malını çalan köleye had uygulanıp uygulanmayacağı fıkıh kaynaklarında ele alınan mevzulardandır. Fukahâ bu konuları işlerken Hz. Ömer’in uygulamalarına referansta bulunmuşlardır.

Kıtlik Zamanı: Konuyla alakalı Serahsî, Hz. Peygamber’in “*Açlıktan dolayı zorda kalanın çalmasında el kesme yoktur*” şeklindeki rivayeti ile Hz. Ömer’in bir uygulamasına yer verir. Serahsî’nin anlatımına göre, on aylık gebe devesinin iki kişi tarafından kesilip yendiğini gören devenin sahibi, meseleyi Hz. Ömer’e iletir. Hz. Ömer de “*hurma salkımı karşılığında ve kıtlık senesinde el kesmediklerini*” belirtip on aylık gebe devesine karşılık iki deve verilmesini teklif eder (Serahsî 1414/1993: IX/ 140).

Kıtlik ve açlık dönemine ilişkin Hz. Ömer’in uygulamasına dair meşhur bir diğer olay, Hâtıb b. Ebî Belte‘a’nın köleleri ile ilgilidir. Hâtıb’ın iki kölesi bir adamın devesini çalıp keserler. Olayın Hz. Ömer’e intikali ile Hz. Ömer

el kesme cezasına hükmeder. Ancak Hâtıb'ın onları aç bıraktığını anlayınca cezayı durdurur (İbn Kudâme 1388/ 1968: IX/ 136). Bunun üzerine Hz. Ömer, Hâtıb'ı onları aç bırakması karşılığında 400 dirhemlik deve için 800 dirhemle cezalandırır (İbn Kıyyim el-Cevziyye 1411/1991: III/17).

Serahsî, yukarıda aktardığımız Hz. Ömer'in konuyla alakalı uygulama ve sözünü, el kesme cezası gerektiren hırsızlık ile ilgili şartları işlerken ele almaktadır. İslâm Hukuku'nda el kesme cezasının verilebilmesi için hırsızlık suçunun tüm unsurlarıyla gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Kıtlik dönemi ise zaruret olarak görülmüş, cezanın verilmesine mâni bir husus olarak kabul edilmiştir. Nitekim Serahsî, zaruretin başkasının malından yeteri kadar yemeyi mubâh kıldığını ifade etmektedir (Serahsî 1414/1993: IX/140). Hanefilerin kıtlığın el kesmeye mani olduğuna ilişkin görüşlerinin arkasında, sadece Hz. Ömer'in uygulaması olduğunu söyleyemeyiz. Hanefî fakihler, bu meseleyi Hz. Peygamber'den aktardıkları “*Açlıktan dolayı zorda kalanın çalmasında el kesme yoktur*” (Söz konusu bu hadis kimi Hanefî kaynakları tarafından konuya delil teşkil etmesi açısından kullanılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Hümâm ty: V/367; Aynî 2000: VII/17; Molla Hüsrev ty: II/79) hadisine de dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla konu hakkındaki Hanefîlerin dayanakları sünnet, Hz. Ömer'in uygulaması ve genel kaideler (zaruretler mahzuratları mubâh kılar - hadler şüphe ile sakıt olur) olmak şeklinde üç sınıftır.

Serahsî'nin yukarıda aktardığı Hz. Ömer'in “kıtlik senesinde el kesme yoktur” sözü Mâlikî, (İbn Rüşd 1408/1988: XIV/324) Şâfi'î (Mâverdî 1999: XIII/313) ve Hanbelî (İbn Kudâme 1388/1968: IX/136) kaynaklarında şiddetli açlıktan ötürü çalan kimsenin elinin kesilmemesine dayanak olarak gösterilmektedir. İmâm Mâlik açlıktan ötürü çalan kimsenin elinin kesilmeyeceği görüşündedir. İbn Rüşd, bu görüşü hadlerin şüpheyle sakıt olacağı ilkesine dayandırmakta; açlığın el kesme cezası için engel bir husus olduğunu ileri sürmektedir. O, haram olan içki ve meyeyi mubâh kılan açlığın güçlü bir şüphe olduğunu ileri sürmektedir. Akabinde Hz. Ömer'in yukarıdaki sözü ile Ebû Hureyre'ye nispet edilen açlık senesinde el kesme cezasının olmadığına dair rivayeti zikreder (İbn Rüşd 1408/1988: XVI/324).

Şâfi'î fakihî Mâverdî, kıtlık zamanında çalma suçunu iki şekilde ele alır: Gıda maddelerinin temin edilebilir ve pahalı olması ile temin edilememesi durumları. O, gıda maddelerinin temin edilebilir ve pahalı olması durumunda çalma eylemine el kesme cezasının uygulanacağını; gıda maddelerinin az bulunması ve alım gücünün olmaması halinde ise cezanın zarurettten ötürü uygulanmayacağını belirtir. Mâverdî bu durumdaki zaruretin cezayı düşüren bir şüphe olduğunu ifade etmektedir. Hz. Ömer'in yukarıda aktarılan sözü

ile Mervan b. Hâkem'in kıtlık zamanında çalan birine cezayı uygulamadığı ve zamanın sahabe ile ulemasından kimsenin buna karşı çıkmayıp da delil olarak zikretmektedir (Mâverdî 1999: XIII/313).

Kölenin Efendisinin Malını Çalması: Rivayete göre 'Abdullâh b. Ömer el-Ĥadremî Hz. Ömer'e kölesine hırsızlık cezasını uygulatmak üzere getirir. Hz. Ömer, kölenin çaldığı şeyin Ĥadremî'nin karısının aynası olduğunu öğrendiğinde “*Onu bırak gitsin. Ona ceza gerekmez. Hizmetliniz eşyanızı çalmış*” der. Şâfi'î cezanın uygulanmama gerekçesi olarak kölenin efendisinin mülkünden bir parça olması olarak gösterir. Ona göre kendi mülkünden çalan mülk sahibinin eli kesilmez (Şâfi'î 1422/ 2001: VIII/646). Mâverdî de aynı rivayeti aktardıktan sonra 'Abdullâh b. Mes'ûd ve 'Abdullâh b. Ömer'in efendinin mallarından çalan kölelere el kesme cezasını uygulatmadığını aktarır. Bu rivayetleri kölenin efendisinin malı oluşu ile gerekçelendirir. Köle efendisi tarafından zaten nafakası karşılanmak durumundadır. Bundan ötürü şüphe oluşmakta ve şüphe de cezayı düşürmektedir. Öte taraftan kölenin eli efendisinin eli gibidir. Malı, efendi ile kölenin alması arasında bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca kölenin elinin kesilmesi durumunda ise efendinin malında eksilme oluşacaktır (Mâverdî 1999: XIII/345).

Hanefî fakih Ķudûrî (ö. 428/1037) ile Mâlikî fakîf İbn Rüşd de bu rivayeti kadının kocasının malını çalması durumunda, kadına el kesme cezasının uygulanmayacağı hususuna dayanak olarak zikretmektedirler. Onlar, sahibinin eşyasını çalan köleye ceza uygulanmıyorsa kadına da uygulanmayacağını belirtmektedirler (Ķudûrî 2006: XI/6025). Ĥanbelî fakîh Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066), efendisinin malını çalan köleye el kesme cezasının uygulanmayacağını söyleyen ĤaraĶî gibi, mezhep ulemasının dayanaklarının yukarıda aktardığımız Hz. Ömer uygulaması olduğunu söylemektedir (Ferrâ' 1985: II/336). 'Useymîn efendisinin malını çalan köleye el kesme cezasının gerekmemesinin sebebi olarak, kölenin (evdeki) serbestliği (التبسط) ve nafakasından kaynaklanan şüphe olduğunu belirtmektedir ('Useymîn 1428: XIV/352).

Hz. Ömer'in hırsızlık suçuna karşı kıtlık döneminde el kesme cezasını uygulamadığına dair tasarruflarının dört mezhep fukahâsınca kabul edildiğini; kıtlığın ve çok aşırı açlığın cezanın terettüp etmesine engel olduğuna yönelik dayanaklarından birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Fukâha Hz. Ömer'in el kesme cezasını uygulamayıp, “zaruretler mahzuratları mubah kılar”, “hadler şüphe ile sakıt olur” ilkeleri çerçevesinde anlamaya çalışmışlardır. Onlara göre kıtlık, aşırı açlık ve kölelik birer şüphedir. Şüphe ise hadleri düşürmektedir.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, fukahâ Hz. Ömer uygulamasını kıtlık –zaruret- yemek üçlüsü içerisinde ele almaktadır. Yani Hz. Ömer el kesme cezasını her türlü hırsızlığa değil, zaruretin vuku bulduğu yemek çalma suçuna uygulamamıştır. Fukahâ, hangi durumlarda yemek çalma suçuna el kesme cezasının gerektiğini fıkıh kaynaklarında ele almıştır. Onlar bu konuyu ele alırken özellikle Hz. Peygamber’in konuyla alakalı sözlerini görüşlerine delil olarak ileri sürmüşlerdir. Örneğin Hz. Peygamberin “*yemekte el kesme yoktur*” (Hanefîlerin delil olarak kullandıkları bir hadistir. Bk. Merğînânî, ty: II/364), “*mevve ve hurma göbeğine (fidanı) el kesme gerekmez*”, “*Hurmalar harman yerinde koruma altına alındıktan sonra ve çalınanın değeri bir kalkan değerine ulaştığında el kesme gerekir*” (bk. Mâverdî 1999: XIII/274; Serahsî 1414/1993: IX/139-140) ve Hz. Ayşe’nin “*Peygamber döneminde önemsiz (basit) şeylere el kesme uygulanmazdı*” (Mâverdî 1999: XIII/274; Merğînânî, ty: II/363) rivayeti gibi rivayetler aktarılmaktadır. Bu tür rivayetler hangi tür çalma eyleminin el kesme gerektiren hırsızlık suçu olarak kabul edileceği hususunda başta sahabe olmak üzere fukahânın anlayışlarının temelini oluşturmuş ve yol göstermiştir. Bu rivayetler çerçevesinde hırsızlık suçunun unsurlarını tespit eden fukahâ, Hz. Ömer’in el kesme cezasını uygulamamasını yeni ve bir ilk uygulama olarak değerlendirmemiş, Hz. Peygamber’in hadislerine uygun bir uygulama olarak ele almışlardır.

4. Üç Talâkla Boşama

İbn ‘Abbâs’a dayandırılan rivayete göre, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer’in hilafetinin ilk iki senesinde üç talâk bir sayılmaktadır. Hz. Ömer “insanlar kendi işleri hususunda acele ettiler. Bu hususta insanları kendilerini bağladıkları ile bağlayıcı kılısak ne dersiniz” diyerek ashâb ile istişare etmiş ve aldığı olumlu dönüt sonucunda insanlara bunu uygulamaya başlamıştır (Müslim, “Talâk”, 15-17).

Bu rivayet Hz. Ömer’in Hz. Peygamber dönemi uygulamasından farklı bir uygulamaya gittiği iddiasını taşımaktadır. Diğer bir anlatımla bu rivayet gerekçe gösterilerek üç talâkın (bir lafızla veya üç ayrı lafızla yapılan talâk) üç talâk sayılması Hz. Ömer ile başladığı iddia edilmektedir. Bu iddia Hz. Peygamber’in uygulamasına dönüş gibi masum bir amaç taşısa da, esasında Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e rağmen farklı bir uygulamaya gittiği ithamını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber uygulaması referans gösterilerek bir lafızla verilen veya aynı mecliste verilen üç talâk’ın bir talâk sayılması şeklinde bir sonuca varılmaktadır.

Hız. Peygamber dönemindeki uygulamanın Hız. Ömer'ininden farklı olduğunun ispatlanması sadedinde Rükâne'nin talâkı ve Hız. Peygamber'in buna cevabı zikredilmektedir. Bu rivayete göre Rükâne b. 'Abdiyazid karısını bir mecliste üç kere boşamış, ancak sonra çok pişman olmuş ve meseleyi Hız. Peygamber'e iletmiştir. Bunun üzerine Rasulullâh ona, "onu nasıl boşadın" diye sormuş, *Üç kere boşadım* deyince Rasulullâh *bir mecliste mi?* diye sormuştur. O da "evet diye" cevabını verince Rasulullâh şöyle buyurmuştur: "*Muhakkak ki o birdir. Dilersen ona (boşadığı karısına) dönebilirsin*" (Ahmed b. Hanbel 1421/2001: IV/215. Ebû Davûd, "Talâk", 9).

Üç talâkın (örneğin üç talâkla boşsun veya "boşsun boşsun boşsun" demekle) üç talâk sayılacağı görüşü, dört mezhep imamı başta olmak üzere cumhur-u fukahâya nispet edilmektedir (İbn Rüşd 2004: III/84; İbn Kıyyim el-Cevziyye 1415/1994: V/ 226). Cumhur görüşünü konuyla alakalı ayetlerin anlamının umum ifade etmesine, hadis, icmâ' ve kıyâsa dayandırmaktadır. Bununla beraber İbn Teymiye, İbn Kıyyim el-Cevziyye ve sonraki ulemeden bazıları, özellikle yukarıda aktardığımız rivayete dayanarak bir lafızla verilen üç talâkın bir talâk olacağı görüşünü savunmuşlardır (İbn Teymiyye 1995: III/ 255; İbn Kıyyim el-Cevziyye 1415/1994: V/226-227). Asıl konumuz olmaması hasebiyle detaya girmeyerek yukarıdaki rivayetin Mezheplerde nasıl anlaşıldığına veya fukahânın yukarıdaki rivayete yaklaşımına yer vereceğiz.

Rivayetin ilişkin olduğu mesele ile alakalı olarak muğlaklığın olduğunu söyleyebiliriz. (Ayrıntılı bilgili için bk. Sifil 2016: 233). Rivayette bahsi geçen üç talâk bir mecliste bir temizlik döneminde üç ayrı talâk mı? Bir lafızla verilen üç talâk (üç talâkla boşsun) mı? Talâk verilen eşle zifafa girilip girilmediği soruları salt rivayette bakılarak cevaplanamamaktadır. Özellikle aynı mecliste örneğin adamın karısına "boşsun boşsun boşsun" demesi ile "üç talâkla boşsun" demesi meselelerine dair bu rivayet, karşıt grubun argümanı olarak sunulmaktadır. Fukahâ da bu rivayetin ilişkin olduğu mesele hakkında farklı düşündüklerini göstermektedir. Nitekim Kevsec, bu rivayette rivayetin ilişkin olduğu kadınla zifafa girilip girilmediği yönünün açıklanmadığını belirtir (Kevsec 1425/2002, IV/1774). Maverdî'nin bu rivayete getirdiği yorumda, onu aynı mecliste üç ayrı talâk lafzına ilişkin olarak değerlendirdiğini görüyoruz (Mâverdî 1999: X/122).

Ṭavûs'un İbn 'Abbâs'tan yukarıda aktardığımız rivayete, ilk dönem fıkıh eserlerinde rastlayabildiğimiz kadarıyla ilk olarak Hanbelî fakîh Kevsec (ö. h.251) değinmiştir. Bu hadis yaygın olarak hicri beşinci asırda muhtemelen sahih kabul edilen hadis kaynaklarının ümmetin tümü tarafından kabule şayan

olması sonucunda bu eserlerde yer alan bu hadise fukahâ kayıtsız kalmamış, sıhhat ve anlam açısından onu değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kevsec, İbn ‘Abbâs’ın ashâbı olan Tâvus’un İbn ‘Abbâs’tan yaptığı bu rivayeti yine İbn Abbâs’ın konuyla alakalı diğer ashâplarının aktardıkları rivayetlere uymadığını belirterek taz’if eder (Kevsec 1425/2002: IV/ 1770). Şâfi‘î fakih Mâverdî de bu rivâyetin hadis ehline bilinmediğini dolayısıyla zayıf olduğunu belirtir (Mâverdî 1999: X/121-122). Mâlikî fakih el-Bâcî (ö. 474/1081) de rivayet hakkında bazı muhaddislerin vehm olduğu görüşünde olduklarını aktardıktan sonra, vehmin rivayetin te’vilinde olduğunu belirterek üç talâkın geçerli olduğuna dair rivayetlere yer verir (Bâcî 1332/1913, IV/4). Hânefi fakih İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) da rivayetin, İbn ‘Abbâs’tan aktarılan ve üç lafzıyla talâkın üç talâk sayılacağına dair başkaca rivayetlere ve onu destekleyen diğer rivayetlere aykırı olduğunu belirtir (İbnü’l-Hümâm ty: III/469-470).

Rivayette yer alan Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e rağmen farklı bir uygulamaya gittiği iddiası, fukahânın dikkatini çekmiş ve bunun yanlışlığı ön kabulünden rivayet yorumlanmaya çalışılmıştır. Mâverdî rivayetin zayıf olduğunu söyledikten sonra, sahîh olduğu kabul edilirse rivayetin şu şekilde olabileceğini belirtir: “*Ṭalâk Rasulullâh, Ebû Bekr ve Ömer’in hilâfetinin başında birdi. Ömer ‘teeni ile davranmanız gereken konuda acele ettiniz’ dedi ve onu üç saydı*” (Mâverdî 1999: X/122). O, rivayetin formunun bu şekilde olabileceğini ifade ettikten sonra onu insanlardaki tutum değişikliğinin Hz. Ömer’i böyle davranmaya ittiği şeklinde hadisin anlaşılacağı görüşünde olduğunu verdiği örnekten anlıyoruz. Hz. Peygamber döneminden kendisinin hilafetinin ilk yıllarında “boşsun, boşsun, boşsun” şeklinde üç talâkla boşamada ikinci ve üçüncü boşama lafızları te’kid amaçlı iken sonra amaç te’kid olmaktan çıkıp başlı başına (istinâf) boşama ifade eden kelimeler olunca, Hz. Ömer buna göre hükmü uygulamaya başlamıştır (Mâverdî 1999: X/122). O, hadisin kabul edilebilmesi halinde bu şekilde anlaşılacağı ifade ettikten sonra şu ifadeleri sarf etmektedir: “Uzak olmasına rağmen bu ihtimale yormamızın sebebi Hz. Ömer’in Rasullâh’tan öğrendiği din konusunda ona muhalefetinin caiz olmamasıdır. Eğer o (Hz. Ömer) ona (Hz. Peygamber’e) muhalefet etseydi Sahabe Hz. Ömer’i hilafet görevinde bırakmazdı” (Mâverdî 1999: X/122).

Hânebelî fakih İbn Kudâme, (ö. 620/1223) Aḥmed b. Hânebel’in öğrencisi Esrem’in (ö.h273) mezkûr rivayeti nasıl ele aldığını Ebû ‘Abdullâh’a (Aḥmed b. Hânebel) sorduğunu aktarmıştır. O da, iki şekilde bu hadise karşılık verdiğini söylemiştir. Birincisi bu rivayet İbn ‘Abbâs’tan aktarılan bu varyanttan farklı olarak üç sayılacağına dair diğer rivayetlerle karşılık vereceğini ifade

etmiştir. Diğer taraftan bu hadisin anlamının insanların Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr dönemlerinde bir talâkla eşlerini boşadığı şeklinde anlaşılabilceğini belirtmiştir. Akabinde Ahmed b. Hanbeli Hz. Ömer'in Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr dönemlerinde olana muhalefet etmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir (İbn Kudâme 1388/ 1968: VII/370).

İbnü'l-Hümâm da yukarıdaki rivayetin aksine rivayetler aktardıktan sonra şöyle demektedir: "Rivayet zahir anlamda anlaşılacaksa bir (talâk) olduğunu bildikleri halde Ömer'in sahabeye üç (talâk) olarak uygulamasına Sahabenin muhalefet etmemesi; ancak son zamanlarda vaki olan neshe (bir talâk ile ilgili uygulamanın neshedilip üç sayıldığına) muttali olmalarındandır. Hükmün sonlandığına veya hükmün ilişkin olduğu manaların son zamanlarda bittiğini bilmelerinden ötürü Hz. Ömer'e muhalefet etmemişlerdir. Muhakkak ki biz, sahabenin (Hz. Ömer'in uygulamasına) tabi olduklarını görüyoruz" (İbnü'l-Hümâm ty: III/470). O, devamla aksi halde yani rivayette iddia edildiği gibi şer'î hükmün bir talâk olması gerektiği halinde, Sahabenin Hz. Ömer uygulamasına uymayacağını belirtmektedir (İbnü'l-Hümâm ty: III/470). İbn Hümâm hadisin zahiriyle anlaşılması halinde şer'e muhalif bir uygulamaya sahabenin sessiz kaldığı, dahası yanlışa tabi olduğu ithamını barındıracağını, bunun ise mümkün olmadığını açıklamaya çalışmaktadır.

Bâcî, hadisin ilk zamanlarda boşamanın tek talâkla (sünnet olan boşama) olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini; bu şekildeki te'vile Hz. Ömer'in rivayette sarf ettiği "kendilerine tanınan genişliğe rağmen acele ettiler" sözünün buna işaret ettiğini ifade etmektedir. (Bâcî 1332/1913: IV/4) Zeylâ'î de İbn Hümâm gibi mezkur rivayete aykırı olan rivayetleri aktardıktan sonra hadisin iki şekilde yorumlanabileceğini belirtir. Birincisi hadis zaman geçtikçe insanların Peygamber'in sünnetine uyma konusunda gevşeklik gösterdiklerine dair haber vermektedir. İkincisi ise Hz. Ömer, Hz. Peygamber'den kendisinin hilafetinin ilk senelerine kadar bir adamın karısına "boşsun, boşsun boşsun" şeklindeki boşamasındaki tekrarların te'kid ve haber verme amacıyla olduklarını, daha sonra onların ikinci ve üçüncü talâk lafızlarıyla amaçlarının inşâ ve tecdîd (bağımsız boşamalar) olduğunu bildiğinden üç talâk olarak geçerli kılmıştır (ez-Zeylâ'î 1313/1895: II/191).

Fukahâ üç talâkı bir mecliste ayrı lafızla veya tek lafızla üç talâk olarak kabul etmekte ve buna dair görüşlerini desteklemek üzere Peygamber döneminde de üç talâkın üç sayıldığı veya bir lafızla üç talâkın vaki olduğuna dair rivayetleri, delil olarak ileri sürmektedirler. Bu tür bir boşamanın *bid'î-sünnî* oluşu bir tarafa, onun geçerli sayılması cumhurun üzerinde hem fikir olduğu

bir meseledir. Asıl konumuzu teşkil etmemekle beraber Hz. Peygamber döneminde de üç talâkın üç talâk sayıldığına dair fukahânın dayandığı birkaç delile yer vermek istiyoruz. Maverdî bir lafızla üç talâkın Peygamber döneminde vaki olduğuna dair ‘Amr b. Muğire’nin eşi Fa‘ime bnt Kaysı bir lafızla üç talâk boşadığını ve Peygamber’in buna karşı çıkmadığını belirtir. Yine Hz. Hasan, eşi ‘Âişe el-Has‘amiyye’nin Hz. ‘Ali’nin öldürülmesi sonrası hilafetini tebrik etmesine “emiri’il-müminin öldürülmesine mi seviniyorsun git üç talâkla boşsun” demiş ve buna hiç bir sahabe itiraz etmemiştir (Maverdî 1999: X/120). Bu rivayetin devamında ‘Âişe el-Has‘amiyye iddetini tamamladıktan sonra Hz. Hasan nafakasının geri kalanıyla beraber 10 bin dirhem ona göndermiş. Parayı kadına götüreren elçinin Hz. Hasan’a kadının üzüntü ve pişmanlığını iletince üzülen Hz. Hasân şöyle buyurmuştur: “Eğer dedemin veya dedemden duyarak nakleden babamın ‘bir kişi temizlik dönemlerinde dağıtarak veya hepsini birlikte vermek suretiyle üç talâkla boşarsa, o kadın başkasıyla evlenmedikçe o kişiye helal olmaz’ dediğini duymamış olsaydım ona geri dönerdim” (Beyhakî 1424/2003: VII/549).

‘Ubâde b. Sâmit’in rivayetinde bazı kimselerin Hz. Peygamber’e gelerek “babalarımız hanımlarını bin defa boşardı” dediklerini ve Hz. Peygamber’in “hanımı, Allah isyan içinde ondan üç kere boş oldu. Kalan dokuzyüzdoksanedi talâk kıyamete kadar boynunda günah olarak kaldı” buyurduğunu Serahsî aktarmaktadır (Serahsî 1414/1993: VI/5). Buna benzer rivayetler İbn Abbâs’tan da aktarılmaktadır (Şîrâzî 1996: III/7; Zerkeşî 1413/1993: V/541). Hanefîler üç talâkla boşamayı *bid’i* saysalar da; Hz. Peygamber ve sahabe döneminde aktarılan yukarıdaki rivayetlerden yola çıkarak geçerli saymışlardır (Kâsânî 1406/1986: III/96).

Rükâne’nin talâkı ile alakalı yukarıda zikrettiğimiz rivayeti sıhhat açısından eleştiren ve “üç talâkla” boşama lafzı yerine “elbette” lafzını ihtiva eden varyantı daha sahih gören cumhur (Maverdî 1999: X/120; İbn Rüşd 2004: III/84), meseleyi *kinâyi* lafız olarak ele almaktadır. Ebû Dâvûd “elbette” lafzını ihtiva eden varyantı olayı bizzat yaşayan Rükâne’nin ailesi tarafından aktarıldığından daha sahih olarak nitelemektedir (Ebû Davûd, “Talâk”, 9). Sahîh hadis kaynaklarında yer alan rivayetin diğer varyantlarında Hz. Peygamber’in Rükâne’ye “elbette” lafzıyla kastının ne olduğunu sorduğu, Rükâne’nin kastının “bir talâk” olduğuna dair yemin ettiği yer almaktadır (Ebû Davûd, “Talâk”, 13; et-Tirmizî, “Talâk”, 2; İbn Mâce, “Talâk”, 19. Maverdî 1999: X/120; 156; Kâsânî 1406/1986: III/108; 112; İbn Rüşd 2004: III/84).

Fukahânın mezkûr rivayete karşı tutumlarını şu şekilde değerlendirebiliriz.

1. Başta Hz. Ömer olmak üzere sahabe, şer‘in belirlediği bir hükme rağmen farklı bir uygulamaya gitmemiştir. Çünkü biri hata etse de diğerlerinin sessiz kalmayacaktır. Bu durumda Hz. Ömer’in teklifine karşı çıkmamaları, uygulamanın meşru olduğunu göstermektedir.
2. Mezkûr rivayet, kendilerine ulaşan diğer sahîh rivayetlerle çelişmektedir. Söz konusu bu rivayetlerde Hz. Peygamber döneminde üç talâkın geçerli olduğu yer almakta ve Hz. Ömer uygulaması, esasında Hz. Peygamber uygulamasına uygun düşmektedir.
3. Rivayet sahih kabul edildiğinde, mezkûr rivayet eldeki diğer rivayetlerle uyumlu bir şekilde te’vil edilmelidir.

Sonuç

Her mezhep kendi sistematiği içerisinde Hz. Ömer’in uygulamasını Kur’ân ve sünnetle uyumlu bir şekilde değerlendirmiştir. Fukahâya göre Hz. Ömer ne Kur’ân’a ne de Hz. Peygamber’e aykırı bir tasarrufta bulunmuştur. Özellikle Şâfi‘îler’in Sevâd arazisi ve Benî Tağlib kabilesi ile *cizye* anlaşmasını ele alış biçimleri, bu hususu açık bir şekilde göstermektedir. Onlar, el-Enfâl Sûresi 41. ayetinin menkul-gayr-ı menkûl tüm malları kapsadığına inandıklarından dolayı, Hz. Ömer’in uygulamasını da bu ayete uygun bir şekilde değerlendirmektedirler. Bu değerlendirme Hz. Ömer’in Kur’ân’a aykırı bir davranış içerisine giremeyeceğine olan inançlarından dolayıdır. Yine bu inancın gereği olarak Şâfi‘îler, Benî Tağlib ile *zekât* adında *cizye* anlaşması yaparken; Hz. Ömer’in onların zengin olduğunu ve *cizye* vermesi gerekenlerin zorunlu miktar olan bir dinarı verebileceklerini bildiğini ifade etmektedirler.

Fukahâ, had cezası olan el kesmenin kendisini sorgulamamış; bu cezanın uygulanacağı suçu sorgulamışlardır. Onlar çalmanın bütün türlerini, el kesme cezası gerektiren hırsızlık kapsamında ele almamış; bu kapsamda ele alınmasına engel olan halleri, başta Hz. Peygamber hadisleri olmak üzere sahabe uygulaması çerçevesinde ele alıp hükme bağlamışlardır. Dolayısıyla hırsızlık suçu olmadığı için el kesme cezasını uygulamayan Hz. Ömer, ilk ve yeni bir uygulamaya gitmemiş, Hz. Peygamber’den görüp öğrendiğini uygulamıştır.

Üç talâk ile alakalı Hz. Ömer uygulamasının Hz. Peygamber uygulamasından farklı olduğunu ihtiva eden rivayeti fukahâ, öncelikle aksine rivayetlerin daha sahih olmasından ötürü zayıf kabul etmektedirler. Bununla beraber hadisin diğer eldeki sahih rivayetlere uygun bir şekilde te’vil edilebileceğini de ifade edip, hadisi te’vil etmektedirler. Fukahâ bu rivayetin ihtiva ettiği Hz.

Ömer'in Hz. Peygamber'den farklı bir uygulamaya gittiği ithamını kabul etmemekte, açık bir şekilde Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e muhalefet etmesinin câiz olmadığını, aksi takdirde sahabenin buna sessiz kalmayacağını ifade etmektedirler. Fukahâ, iddia edilenin aksine eldeki rivayetlerden yola çıkarak, Hz. Ömer uygulamasının Hz. Peygamber uygulamasına uygun olduğu sonucuna varmaktadırlar.

Benî Tağlib ile *zekât* ismi altında *cizye* uygulamasını rivayet tekniği açısından sıhhatli bulmayan Mâlikîlerin diğer fukahâyı meseleye tevkîfî olarak yaklaşmalarını eleştirmeleri; fukahânın Hz. Ömer'i ve sahabeyi Hz. Peygamberle beraber ele aldıklarını göstermektedir. Onların yaptıklarının Hz. Peygamber'den duydukları bir söz, gördükleri bir uygulama olması ihtimali sahabe uygulamasına atfettikleri değer sebebi olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber Hz. Ömer'in uygulamalarını rivayet tekniği açısından da incelemişlerdir. Onun uygulamalarını, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü içerisinde anlamaya çalışmışlardır. Sırf bir sözün ve uygulamanın Hz. Ömer'den sadır olmasıyla, açık Kur'ân ayetinin ve Sünnetin deyim yerindeyse neshi anlamına gelecek bir tavır içerisine girmemişlerdir.

Kaynaklar/References

- 'Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ b. Aḥmed (1420/2000). el-Binâye Şerhü'l-Hidâye. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḥmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî (1421/2001). Müsnedü Aḥmed b. Ḥanbel. Thk. Şu'ayb Arnavût v.dğr., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Atay, H. (2006). "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", Kelâm Araştırmaları Dergisi. C.4, S.1: 3-50.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî (1332/1913). el-Müntekâ Şerhü'l-Muvaṭṭa'. Mısır: Maṭba'atü's-Sa'ade.
- Cüveynî, İmâmü'l-Ḥaremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî (1428/2007). Nihâyetü'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb. Thk. 'Abdül'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Ürdün: Dârü'l-Menahîc.
- Demirci, Mustafa (2009). "Sevâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.36: 576-578.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (1405/1985), Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Ḥüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. el-Mesâilü'l-Fıkhîyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn, Thk. 'Abdülkerim b. Muhammed el-Lâhım, Riyad: Mektebetü'l-Me'arif.
- Ebû Yûsuf, Ya'ḳûb b. İbrâhîm b. Ḥabîb b. Sa'd el-Kûfî (ty). el-Harâc, Thk. Ṭâhâ 'Abdurra'uf Sa'd-Sa'd Ḥasan Muhammed, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Ebû'l-Ḥasan, 'Alî b. Aḥmed b. Mükrim es-Sa'îdî el-'Adavî (1414/1994). Haşiyetü'l-'Adevî 'alâ Şerhi Kifâyeti't-Ṭâlib. Thk. Yûsuf Şeyh Muhammed el-Buka'î, Beyrut: Dârü'l-Fikir.

- Erkal, Mehmet (2007). “Öşür”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.34: 97-100.
- Fayda, Mustafa (1995). “Fey”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.12: 511-513,
- Hakkı, İzmirli İsmail (1330). İlm-i Hilâf. İstanbul: y.y.
- Haskefî, ‘Alâüddîn Muḥammed b. ‘Alî b. Muḥammed (1412/1992). ed-Dürri’l-Muhtâr. 2. Baskı, Beyrut: Dârü’l-Fikr.
- İbn ‘Abidin, Muḥammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı (1412/1992). Reddü’l-Muhtâr. 2. Baskı, Beyrut: Dârü’l-Fikr.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyûb b. Sa’d Şemsuddin (1411/1991). İ’lâmu’l-muvakki’în. Thk. Muḥammed ‘Abdüsselâm İbrâhîm. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyûb b. Sa’d Şemsuddin (1415/1994). Zâdü’l-Me’ad. 27. Baskı, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- İbn Kudâme, Ebû Muḥammed Muvaffaḫu’d-Dîn ‘Abdullâh b. Aḫmed b. Muḥammed el-Maḫdisî (1388/ 1968). el-Muğnî li ibni Kudâme. Kâhire: Mektebetul-Ḳâhire.
- İbn Kudâme, Ebû Muḥammed Muvaffaḫu’d-Dîn ‘Abdullâh b. Aḫmed b. Muḥammed el-Maḫdisî (1414/1994). el-Kâfi fi Fıḫhi İmâm Aḫmed b. Hanbel. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Müfliḫ, Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Müfliḫ b. Muḥammed el-Maḫdisî er-Râmînî (1424/2003). Kitâbü’l-Fürü’. Thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdülmuhsin et-Türkî, y.y.: Müessesetü’r-Risâle.
- İbn Müfliḫ, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muḥammed b. ‘Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkı (1418/1997). el-Mübdî’ fi Şerhi’l-Mukni’. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed (ty). el-Bahrü’r-Râik Şerḫu Kenzi’d-Deḳâik. 2. Baskı, y.y.: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû’l-Velîd Muḥammed b. Aḫmed b. Muḥammed el-Kurtubî (2004). Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muḫtesid. Kâhire: Dârü’l-Ḥadîs.
- İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muḥammed b. Aḫmed b. Aḫmed el-Ḳurtubî el-Endelüsî (1408/1988). el-Beyân ve’t-Taḫsil. Thk. Muḥammed Ḥacî, 2. Baskı, Beyrut: Dârü’l-Ġarbi’l-İslâmî.
- İbn Teymiyye, Ebû’l-‘Abbâs Taḫıyyüddîn Aḫmed b. ‘Abdilhalîm b. Mecdidîn ‘Abdisselâm el-Ḥarrânî (1995). Mecmû’ü’l-Fetâvâ. Suud: Mücemma’ Melik Fehd.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muḥammed b. ‘Abdilvâhid b. ‘Abdilḫamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ty). Fethü’l-Ḳadir. Dârü’l-Fikr.
- Kallek, C. (1997). “Haraç”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C.16: 71-88.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed (1406/19862). *Bedâi’ü’s-senâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*. Baskı, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Köse, S. (2006). “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi. S.7: 13-50.
- Kudûrî, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (1427/2006), et-Tecrîd li’l-Kudûrî. Muhammed Ahmed Sirâc ve diğeri, Kahire: Dârü’s-Selâm.
- Mâverdî, Ebu’l-Ḥasan ‘Alî b. Muḥammed b. Ḥabîb el-Basrî (1999). el-Hâvi’l-Kebîr fi Fıḫhi Mezhebi’l-İmâmî’ş-Şâfiî. Thk. ‘Alî Muḥammed Ma’avvad ve ‘Adil Aḫmed Abdü’l-Mevcûd, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Mergînânî. Ebû’l-Ḥasen Burhânüddîn ‘Alî b. Ebî Bekr b. ‘Abdijelîl el-Fergânî (ty). el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti’l-Mübtedi. Thk. Talâl Yusuf, Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsi’l-Arabî.

- Mevşilî, Ebü'l-Faql Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd (1356/1937). el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr. Kâhire: Maṭbaatü'l-Ḥalebî.
- Mevşilî, Ebü'l-Faql Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd (1356/1937). el-Muhtâr. Kâhire: Maṭbaatü'l-Ḥalebî.
- Molla Hüsrev (ty). Dürerü'l-Ḥükkâm Şerhü Güreri'l-Aḥkâm. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye.
- Recrâcî, Ebü'l-Hasan 'Alî b. Sa'îd (1428/2007). Menâhicü't-Taḥşil ve Netâicü Letâifi't-Te'vil fi Şerhi'l-Müddevene ve Ḥalli Müşkilâtihâ. Dâru İbn Ḥazm.
- Saḥnûn, Ebü Sa'îd 'Abdüsselâm b. Sa'îd b. Ḥabîb et-Tenûhî (1415/1994). el-Müdevvene. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Seraḥsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed (1414/1993). el-Mebsût. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Seraḥsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed (ty). Usûl es- Seraḥsî. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Sifîl, E. B. (2016). Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet. 5. Baskı, İstanbul: Ravza Yayıncılık.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris (1422/ 2001). el-Ümm. Thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Riyâd: Dâru'l-Vefâ.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf (1996). el-Mühezzeb fi'l-Fıkhî'ş-Şâfiî. Thk. Muḥammed Zuhaylî, Beyrut: Darü'ş-Şâmiyye.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. El-Ḥatib (1997). Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî'l-Elfâzi'l-Minhâc. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- 'Useymîn, Muḥammed Şâlih b. Muḥammed (1428). eṣ-Şerḥu'l-Mümte' 'alâ Zâdi'l-Müstakni'. Suud: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Zehebî, Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. 'Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fâriķî ed-Dımaşķî (1405/1985). Siyeru A'lâm'in-Nübelâ. Thk. Şu'ayb Arnavûd, 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zeylâi, Ebü Muḥammed Faḥruddîn Osmân b. 'Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîf (1313/1895). Tebyînu'l-Hakâik Şerḥü Kenzi'd-Deķâik. Kâhire: el-Maṭbba'atü'l-Kübrâ'l-Emirîyye.

DEVELOPMENTS IN RELIGIOUS EDUCATION DURING THE TRANSITION PERIOD TO PLURALIST DEMOCRACY IN TURKEY*

Ayşe ÇALAL**

Abstract

By the republic era, it could be said that the most important reform, we may call “milestone in the field of education”, is the law of Tawhēd - Tadrīsāt, enacted in the 3th of March, 1924 to remove the maktab - madrasah predicament from the system of education. After the date it was enacted, the fourth article of the mentioned law urging the officials to educate religious scholars in a divinity faculty and to separate schools for training Imams was a starting point for the discussions that were to be argued over the religious education. Although there was no such a direct enforcement within the text of the law regarding to the shutting down of the madrasah schools (schools which were once the touch stone of the Ottoman education system), they were still shut down and later a divinity faculty was established along with the religious vocational schools in different cities of Turkey. After this date, many regulations came into existence in regard to the religious education and religion classes. However, the institutions of religious education established according to the regulations until 1939 were shut down and the religion classes in the syllabus were gradually removed. For the state abandoned the religious education of its formal education system, a need for religious education emerged by time but

* This article has been prepared revising the version of “Religious Education Disputes in Turkish Media During the Transition Process from Single Party System to Pluralist Democracy (1945-1960)” which was presented in the Nuremberg Forum in Germany between October 03-04 /10/ 2016.

** Ar. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı,
ayyanik34@gmail.com ORCID: 0000-0001-5319-3166

the absence of it raised the tension of the society against the state. By the end of the Second World War and the transition process to the pluralist democracy in Turkey provided the environment to people to enunciate their desire for the state to take over the religious education and organize it under the formal education. In the light of this situation, many regulations were done from 1946 to 1960. Within the frame of this article, the period of time witnessed massive amount of developments in religious education is chronologically probed and summarized via descriptive method.

Keywords: Religious Education, Religious Lessons, Religious Teaching, Religious Education Institutions, Religious Education History.

Çoğulcu Demokrasiye Geçiş Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi Alanındaki Gelişmeler

Öz

3 Mart 1924 tarihinde ilan edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun uygulama boyutu Cumhuriyet Tarihi boyunca devam eden tartışmaların çıkış noktası olmuştur. Kanuna dayandırılarak medreselerin kaldırılması ardından açılan yeni din eğitimi kurumlarının da bir müddet sonra kapatılması ve din derslerinin de aşamalı olarak eğitim programlarının dışında bırakılması din derslerini uzun yıllar eğitimin bir parçası olmaktan çıkarmıştır. Çoğulcu demokrasi fikrinin ortaya çıkardığı ifade hürriyeti ve bunun sosyal ve siyasi hayattaki yansımalarının bir sonucu olarak din dersleri yeniden gündem konusu haline gelmiştir. Bu makalede Türkiye’de çok partili hayata geçişin sağlanmasıyla birlikte din dersleri konusunda yaşanan gelişmeler ve din eğitimi veren kurumların geçirdiği yeniden yapılanma süreci kronolojik bir yöntemle sunulmuştur. Makale çerçevesinde 1924’ten 1946 yılına kadar olan süreçte din dersleri konusunda yaşanan gelişmeler kısaca anlatılmış, ardından 1960 yılına kadar olan süreç incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Öğretimi, Din Dersleri, Din Eğitimi Kurumları, Din Eğitimi Tarihi.

Summary

The Ottoman education system, grounded on the religion of Islam and Islamic culture, had got into a transformation in 17th century by the wake of military, political, and cultural reforms. Due to the understanding of

the integration of the religious courses with the natural sciences, modern educational institutions were established. However, for - as it was seen - the theoretical incompatibleness between the religious courses and the natural sciences, a predicament was brought on stage over the distinction between Maktab and Madrasah. Especially after the Tanzīmat period, this predicament gained power. By the republic era, it could be said that the most important reform, we may call “milestone in the field of education”, is the law of Tawhēd - Tadrīsāt, enacted in the 3th of March 1924 to remove the maktab - madrasah predicament from the system of education. By the enactment of the law of Tawhēd - Tadrīsāt, the Minister of National Education of the period shut down the madrasah schools in 11th of March 1924. However, the closing of the madrasah schools all of a sudden, such an implementation was not actually something that the text of the law itself urged. This brought the execution branch of the time into question along with the discussions referring to the abuse of the law. From this date on, pursuant to the law, a divinity faculty was established under the University of Dārulfunūn and religious vocational high schools were opened in 29 cities. Along with the teacher’s training schools, primary and secondary education schools attained courses of religion in their syllabus. However, the divinity faculty and these schools were shut down for various reasons and the courses of religion were removed from the syllabus of the formal education.

As of 1945, the Second World War ended. Pursuant to the developments in the national and global stage the policy of Turkey got into a transition process and influenced by the inclination seen in the global stage towards democratization. The single party regime, adopting a policy that left the religion out of the daily life kept the religious education out of the formal education for long years and this situation raised the reaction of the society. Benefiting from the democratic environment caused of the World War, the society started to enunciate that it had the certain wish to make the religious education a part of the formal education. While the establishment of Democrat Party (DP) in 1946 was a huge step on the way of democratization, this situation brought rivalry in the politics and the wishes of the society became more on the agenda of the country’s policy. After the Second World War until 1950’s, in order to gain the favor of the society, Republican People’s Party (RPP) started to take reformist steps in regard to the religious education but in the election of May, 3, 1949 Democrat Party took most of the votes and thus the ruling of RPP was over.

134 • DEVELOPMENTS IN RELIGIOUS EDUCATION DURING THE TRANSITION PERIOD TO PLURALIST DEMOCRACY IN TURKEY

At the time of DP, one of the first things done was to bring back the religion class into the syllabus of the primary schools. Imām Ḥatīb Courses launched in 1948 were brought into question for it was said to be inefficient though these courses continued their education. In 13 of September, 1951, for the mentioned problem, on the leadership Tevfik İleri, the minister of National Education, these Imām Ḥatīb Courses were transformed into the Imām Ḥatīb Schools of four years education. The education of religion in secondary schools was brought on the agenda of the country but for the media and the discussions in the assembly witnessed some objections the religion classes was delayed to be added in the syllabus of secondary schools. In V. Council of National Education dated on the 4th of February, 1953, teacher's training schools attained the class of religion for 9th and 10th grades as mandatory one hour in a week. The first graduated students of the divinity faculty (at the time from Ankara University) were to teach these classes. Religion classes were legislated for the secondary schools and added their syllabus by a circular letter in August 13, 1956, referring to the first and the second grades of the secondary and of this sort schools. The option of the parents to object to had these religion classes by a petition continued.

Before 1960's, Higher Islamic Institutions were established which could be accounted as a progress in religious education for higher education. In June of 19, 1959, Higher Islamic Institutions were legislated to be established and in November of 19, 1959 the first Higher Islamic Institution of four years education was founded in Istanbul.

Religious education becoming one of the subjects of pedagogy nowadays was seen to be of political concerns rather than pedagogical concerns in those years. The period that witnessed the abolishment of all the religion classes enabled Turkish society to cross checking of religious lectures which is justified in scientific way nowadays. The process gone through in religious education taking no place in formal education necessitated to seek a satisfactory answer to the question of "why religious education?".

Introduction

The Ottoman education system, grounded on the religion of Islam and Islamic culture, had got into a transformation in the 17th century by the wake of military, political, and cultural reforms. Due to the understanding of the integration of the religious courses with the natural sciences, modern educational institutions were established. However, for - as it was seen - the theoretical

incompatibleness between the religious courses and the natural sciences, a predicament was brought on stage over the distinction between *Maktab* and *Madrasah*. Especially after the *Tanzimat* period, this predicament gained power (Doğan 1997). By the establishment of the republic, the traditional way of education left its place to the modern, secular education system and this new system supporting the reforms strived to get the society adapted to the reforms (Eskicumalı 2003). In this sense, by the republic era, it could be said that the most important reform is the law of *Tawhēd - Tadrīsāt* which removed the *maktab - madrasah* predicament from the system of education. After the date it was enacted, the fourth article of the mentioned law which urges the officials to educate religious scholars in a divinity faculty and to separate schools for educating Imams has been a starting point for the discussions that were to be argued over the religious education (Akyüz 2010: 330). From this date on, pursuant to the law, a divinity faculty was established under the University of Dārulfunūn and religious vocational high schools were opened in 29 cities. Along with the teacher's training schools, primary and secondary education schools attained courses of religion in their syllabus. However, the divinity faculty and these schools were shut down for various reasons and the courses of religion were removed from the syllabus of the formal education. This religious education and the religion class occurred in the time of single-party regime. The breakage comes with the pluralist democracy and religious education, once again, takes place on the agenda of educational institutions (Öcal 1998).

Within the research, it is aimed to elucidate the presence of the religion class and its status between particular periods of time along with the developments bringing discussions through a descriptive method. The main reason of time period limitation within the frame of the research between 1946 and 1960 is that the most intensive discussions in regard to the religion class in Turkey correspond to such period. For the lack of comprehension of the past causes, the lack of comprehension of today, this period of time becomes more of an issue. Within this period of time, the world came out of a war and the outcome of this situation became rather a global impact. While the world states proceeded to more democratic orders, Turkey could not ignore the impact of this stream. The transition from single-party regime to pluralist democracy became a necessity for Turkey. By this transition, along with the discussions regarding the rights and liberty, the right for religious education was in the spotlight. The ongoing discussions, though it has been transformed, keep their foundations in the mentioned period of time. As a symbol of transition to the

pluralist democracy, Democratic Party ceases its actions in 1960 and this has become another main reason for determining the period of time.

The Method of the Research

For the research, the method of Documentation (Karasar 2010) was utilized scanning the written documents and the research is formed by the summarization technique of the qualitative contextual analysis. The purpose of the abstraction is to give a portrait of the main material showing the core of the documents (Mayring 2011).

An Overview towards the Religious Education in Turkey from 1924 to 1946

By the enactment of the law of *Tawhēd - Tadrīsāt*, the Minister of National Education of the period, has shut down the *madrasah* schools in 11th of March 1924 (Öcal 2011). However, the closing of the *madrasah* schools all of a sudden, such an implementation was not actually something that the text of the law itself urged. This has brought the executive branch of the time into question along with the discussions referring to the abuse of the law (Doğan 1999: 237). A lot of discussions were made in media on the law of *Tawhēd – Tadrīsāt* propounding that it was enacted to eradicate the religious education and that the new system was against the religion. However, developments such as the establishment of divinity faculty and the religious vocational schools have shown a contradictory picture with the comments asserting that the state was developing a view against the religion. Vasif Çınar, who was the person commended to shut down the *madrasah* schools says: “...In Turkey, as of now, there will only be one (system of) nurture, one *maktab* (school) and one education” (Doğan 1999). This statement has identified the central idea behind the policy of education of the era. The idea alleging that the Turkish National Education aimed to educate people urging them to have the same worldview and intended to do it through the modern educational institutions under one roof was considered as the main reason of the closing of the *madrasah* schools. Bringing the minority schools under the Ministry of National Education was another development supporting the monotype policy of education (Arı 2002: 189). At first, the purpose of the unification of the education was a subject that the members of Grand National Assembly of Turkey were unanimous on. However, the discussions emerged after the closing of the *madrasah* schools

showed that the members of the assembly had actually interpreted such unification in different ways. Some members of the assembly, possible to think that, assumed that the *madrasah* schools would be within the borders of this unification and that they continue to exist while some others were considering the removal of these institutions by the unification of the education (Bilgin 1996). After the closing of the madrasah schools, pursuant to the fourth article of the law of *Tawhēd - Tadrīsāt*, Dārulfunūn divinity faculty was established to train religious scholars. The syllabus of this newly founded faculty was prepared through a dynamic religious perspective adding various courses. However, pedagogical formation could not find a place in the syllabus. This new syllabus was criticized in different platforms in different senses (Doğan 1999: 261). In 1929, a reform project was created by *Diwan* Dārulfunūn but for it was considered as “insufficient”, Ma‘ārif Wakālah rejected the project. Thereupon, in order to produce reforms in this sense, Albert Malche, a Swiss educationist was invited to Turkey. Malche, in his 66 pages report, offered to transfer some of the courses of Divinity Faculty into the Faculty of Arts shutting down the Divinity Faculty (Doğan 1999: 267). The numbers of the students in the Divinity Faculty dropped away year by year starting from 1924 until 1933 and finally left its place (divinity faculty) to the institution of Islamic Sciences under the Faculty of Arts. This institution had the courses of History of *Kalām*, History of Mysticism, Literature of Iran, History of Islamic Sects and History of Religions but in 1936, the institution was shut down (Parmaksızoğlu 1996: 25).

By *Tawhēd - Tadrīsāt*, religious vocational schools (called *Imām Ḥatīb* Schools) were opened to train people who will fulfill the religious services in the society. In 29 cities, these imām ḥatīb schools were established. Initially, 29 schools were opened yet in the school year of 1924-25 Edirne, Ödemiş, Hopa, Şavşat and Niğde *Imām Ḥatīb* Schools were shut down and the number decreased to 26. In 1925-26, Erzurum, Eskişehir, Urfa, Amasya, Antep, Maraş, Artvin and İzmir *Imām Ḥatīb* Schools were also closed though Of and Akşehir *Imām Ḥatīb* Schools were put into service thus the total number of the schools decreased to 20. In 1926-27, except the *Imām Ḥatīb* Schools of Kütahya and Istanbul, all the schools were shut down. When we come to the school year of 1929-30, these two *Imām Ḥatīb* Schools were dissolved (Baltacı 1993). These institutions were closed due to the justification that there was a decrease of the society’s interest and the number of the students participating in these institutions. There were different reasons for the decrease in the interest to these institutions. By the state newly established, new working fields were

opened and this situation took the attention of the youth decreasing the interest of them against the religious services. Besides, the support of the state to the schools giving general and technical education by means of scholarship, accommodation, and different opportunities attracted the youth and drew the young generation to these institutions (Parmaksızoğlu 1996: 25).

After the declaration of *Tawhēd - Tadrīsāt* Law in April 23 1924, Second Commission of Science decreased the length of mandatory education to five years from six years (Ergün 1982: 62) and in these schools, two hours long class “Qur’an and Religion Class” found place in the syllabus of primary schools (except the first grade). In 1926, the Religion Class was given starting from the third grade as an hour in a week (Akyüz 2010: 348). In December of 1929, the Board of *Tālim* and *Tarbiya* decided to remove the mandatory exams from the religion class. By October 1930, the religion classes were rearranged by a law and it became a selective class for only the fifth-grade students whose parents wished their children to take the class as 30 minutes in a week (on each Thursday afternoon). This class in which only the central schools could implement was totally abrogated from the syllabus in 1939 (Tavukçuoğlu 1996). The mandatory religion class in the country schools (Köy Okulları) was totally dissolved in 1939 (Parmaksızoğlu 1966: 61).

In secondary schools’ syllabus the class of religion took place only one hour per week (for the first years), in the second years of high schools, the class did not take place at all. In the school year of 1927-28, the religion class was selective, chosen by the students’ parents yet as for the year of 1930-31 this religion class was totally removed from the syllabus. According to the program dated 1924, religion class was added to the syllabus of the five years long Male Teachers’ Training School and Female Teachers’ Training School for the first and second grades as two hours in a week but in 1931 religion classes were removed out of the school programs (Yücel 1938).

The closing of the Divinity Faculty and the Imām Hatīb Schools also the dropping away of the hours of the religion classes in the syllabus finalized with the removal of these classes at the time of single- party regime. From that point up until the time of pluralist democracy, there was no religious education in Turkey. This situation caused variant discussions and quarrels in the following years of single- party regime.

The reforms executed by the new-established state in the religious education right after the tradition of Ottoman education lasted for centuries has brought the comments and discussions that the state perceiving the secularism was to be against the religion in general and Islam, in particular, being intolerable

against the religious references. But when the ideological basis of the era and the newly established state is considered, it could be seen that the reforms executed were to restrict the political and jurisdictional aspects of Islam rather than the Islamic belief (Duman 2015). The new regime took steps to reduce the religion into a more individual aspect and narrowed its field of influence interpreting secularism in such a sense. This mindset took place constituted the background of the actions taken.

The absence of the religious education and the educated religious people has created a blank felt by the society and the reflection of this absence in social term was to be seen throughout the long years. The society intended and tried to find an alternative to provide the need they possessed and this situation created a chaotic, uncontrollable area. In the following years, one of the reasons for religious education getting back to the agenda of the state was the effort to have the control of this chaotically proceeded progress (Uyanık 2013).

The Transformation in the Religious Education from 1946 to 1960

As of 1945, the Second World War ended. Pursuant to the developments in the national and global stage the policy of Turkey got into a transition process and influenced by the inclination seen in the global stage towards democratization. The single-party regime, adopting a policy that left the religion out of the daily life kept the religious education out of the formal education for long years and this situation raised the reaction of the society. Benefiting from the democratic environment caused of the World War, the society started to enunciate that it had the certain wish to make the religious education a part of the formal education. Following the discussions in which brought light into the moral crisis the young generation gone through by the time (as seen) due to the absence of religious classes (Ergin 1977: 1702), statements prioritizing the moral education to religious education were put on the agenda of the government and in the Second Council of National Education (done in February 15-21 1943) discussions on the necessity of the education of morality took place. In the council, the favored understanding of morality was discussed in a practical sense while the concept of religious morality was not mentioned neither in the sessions of the ethics commission nor plenary sessions thus no arrangements were executed in this regard (Parmaksızoğlu 1966: 26-27).

While the establishment of Democrat Party (DP) in 1946 was a huge step on the way of democratization, this situation brought rivalry in the

politics and the wishes of the society have become more on the agenda of the country's policy. One of the first steps taken in regard to religious education by Republican People's Party (RPP) is the declaration of "The guidelines of the religious education", published by Minister of National Education in July 1947. In this declaration, we saw that the private teaching institutions could add the religion class in their syllabus (Ulus Newspaper third of July 1947).

VII. Congress of Republican People's Party in November 17 1947, witnessed one of the most important discussions done until that day about religious education. This is of the fact that the implementations executed until that Congress was in question among the members of the party and a quarrel emerged within the party. Although the Congress was not concluded offering a progress, an enactment regarding the religious education in Turkey, it definitely played a role initiating the discussions came afterwards (Ayhan 2014: 107).

Following VII. Congress of RPP, in December 13 1948, Ministry of National Education opened *Imām Ḥatīb* Schools, six in total: Istanbul, Izmir, Ankara, Seyhan, Erzurum, and Diyarbakır (Ulus Newspaper 14 December 1948). The *imām ḥatīb* schools got modified into the courses rather than a school (as an institution) going opposite of the report of the commission of religious education.

After the opening of these courses, a circular letter was sent to the governorates about religious education by the minister of National Education Tahsin Banguoglu. In the circular letter, it was announced that in the schools the class of religion was to selectively be given as of February 15 1949 according to some stipulations. These stipulations: Religion classes were to be given in the schools and the teachers of each school were to teach but these classes should not drop away the hours of the other classes, it was selective and had no mandatory place whatsoever. The parents of the students are burdened with writing their decision in selecting the class to the management of the school (Ayhan 2014: 131).

In the government of RPP, the other progress in religious education is the establishment of Ankara Divinity Faculty under Ankara University. In third of May 1949, a legislative proposal was introduced in the assembly and in fourth of June 1949 the proposal was accepted and the decision to establish a divinity faculty under Ankara University was determined (Official Report Magazine of Grand National Assembly of Turkey 1949: 284).

After the long years of the rule of Republican People's Party when a clear attitude shown to religious education, the main reason behind the re-

evaluation of the religious education in formal sense, while not the only reason indeed, was the drawback to keep the rule in its party. Especially when we examine the discussions done in the media of the time, it is seen that within the party there were those who considered the formal religious education as a necessity. The legitimacy of the state was seen in danger due to the potential of the movements teaching religion in informal ways. This brought anxiety regarding to the future of the state. In addition to that, a generation in which had no religious education had an inclination towards communism, a political view that impacted the world from its core and this situation also drew the attention of the state (Uyanık 2013). This shows that the steps RPP took in religious education were not independent of the former view. It is seen and of possibility to say that in the background of the actions taken was the aim of preventing the religion to be politicized.

New Government and Religious Education

After the Second World War until 1950's, in order to gain the favor of the society, RPP started to take reformist steps in regard to the religious education but in the election of May 3 1949 Democrat Party took most of the votes and thus the rule of RPP was over (Feroz 2010: 54).

At the time of DP, one of the first things done was to bring back the religion class into the syllabus of the primary schools. After the opinion of the 98 percent of the parents who wished their children to have selective religious education demanded the class to be mandatory and in November 4 1950 Ministry of National Education announced that the parents who do not want their children to have religion class should write their opinion to the management of the schools at the beginning of the new school year. These children were freed from the religion classes and their exams. Taking one hour from Turkish classes, the religion class was put on the schedule (Zafer Newspaper November 5 1950). This new status of religion class was not fancied by different groups and variant discussions emerged.

Imām Hatīb Courses launched in 1948 were brought into question for it was said to be inefficient though these courses continued their education. In September 13 1951, for the mentioned problem, on the leadership Tevfik İleri who was the minister of National Education these *Imām Hatīb* Courses have been transformed into the *Imām Hatīb* Schools of four years education (Dinçer 1974: 97-98).

The education of religion in secondary schools was brought on the agenda of the country but for the media and the discussions in the assembly witnessed

some objections the class of religion was delayed to be added in the syllabus of secondary schools. In V. Council of National Education dated February four 1953, teacher's training schools attained the class of religion for 9th and 10th grades as mandatory one hour in a week. The first graduated students of the divinity faculty (at the time from Ankara University) were to teach these classes (Ulus Newspaper February 18 1953). Religion classes were legislated for the secondary schools and added their syllabus by a circular letter in August 13 1956, referring to the first and second grades of the secondary and of this sort schools. The option of the parents to object to have this religion class by a petition continued (Ayhan 2014:141; Kizilabdullah ve Kizilabdullah 2016: 424).

Before 1960's, Higher Islamic Institutions were established which could be accounted as a progress in religious education. Some groups in the society complained that the students of *Imām Ḥatīb* Schools had no place to apply (in the sense of higher education) after their graduation (Ulus Newspaper December 28 1958). Following this sort of discussions in June 19 1959, Higher Islamic Institutions were legislated to be established and in November 19 1959 the first Higher Islamic Institution of four years education was established in Istanbul (Ayhan 2014: 229).

Conclusion

After the proclamation of Republic, Turkey has got into a period which the policy did not change quite a long time. However, between 1946 and 1960 radical changes in the policy of the country took place. These changes in policy have brought transformations in the field of education, especially in religious education. After the enactment of the law of *Tawhēd - Tadrīsāt*, the gradual isolation of education programs from religion classes has brought many problems within the process. Social, psychological and spiritual needs were of the main reasons for the society to support the transition process to pluralist democracy. Transition to the pluralist democracy by the year of 1946 has brought a competitive environment in policy and the party in power began to seek solutions in a limited framework about the problem of religious education which was demanded by the society. Following the pluralist democracy, in 1950, the rule passed to a different group. Developments about religious education progressed at a large extent during ten years of office of the party came into power. Transformation process in the field of religious education between these years has been manifested in a panoramic form within the article.

The young generation of the republic age, for it experienced a system of education in which religious education found no place for long years has brought the problem of straying from the religious and spiritual values. While the education went in a more secular aspect, an important part of the new generation brought up generalized the secular attitude from the education to all aspects of life; the other group of people diverged totally into the radical point in religious sense. It is seen that the experiences the Turkish society - in which its religious identity played a major role in its sociological structure for centuries - had gone through in religion were rigid and it caused a rigid reaction as well. Today, it is possible to encounter with the tracks of the same mindset/view. The ideas and the approaches escalating around the main idea that the state has, since the declaration of the republic, always been against the religion have come today sometimes very harshly and sometimes digressively. This situation has brought the idea that the state could never provide a solid and reliable religious education being under the control of the state. People who have such a view, they are in favor of different religious references and this has been a fact we encounter today. It is also possible to say the same thing to those we can encounter with, those who advocate the idea that in a secular state the state should not get involved with religious education. Today, the addition of the selective religious classes to that of mandatory one into the syllabus had grounded this view and triggered new discussions.

Religious education which became one of the subjects of pedagogy nowadays was seen to be of political concerns rather than pedagogical concerns in those years. The period of time that witnessed the abolishment of all the religion classes enabled Turkish society to cross-checking of religious lectures which are justified in the scientific way nowadays. The process gone through in religious education taking no place in formal education necessitated to seek a satisfactory answer to the question of “why religious education” (Tosun 2005: 92). In this sense, it seems suitable to say that the politic developments done at the age on religious education make sense the nowadays pedagogical justification in religious education.

References

- Akyüz, Y. (2010). *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Arı, A. (2002). “Tevhid-i Tedrisat ve Laik Eğitim”. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* C. 22, S.2: 181-192.
- Ayhan, H. (2014). *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları.

144 • DEVELOPMENTS IN RELIGIOUS EDUCATION DURING THE TRANSITION PERIOD TO PLURALIST DEMOCRACY IN TURKEY

- Baltacı, C. (1993). "Türk Eğitim Sisteminin Tarihi Gelişimi". Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İmam Hatip Liselerinin Kuruluşunun 40.Yılı Münasebetiyle Tartışmalı İlimi Toplantı. İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı Yayınları.
- Bilgin, B. (1996). "Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Din Eğitimi". Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi C. 12. S.35: 525-535.
- Çalal, A. (2016). "Religious Education Disputes in Turkish Media During the Transition Process from Single Party System to Pluralist Democracy (1945-1960)". 12th International Nuremberg Forum 2016. Almanya/Nürnberg.
- Diñçer, N. (1974). 1913'ten Bugüne İmam Hatip Okulları Meselesi. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Doğan, R. (1997). "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C. 37, S. 1: 407-442.
- Doğan, R. (1999). "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar". Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi. Ankara: Türk Yurdu Yayınları.
- Duman, D. (2015). "1950 Seçimleri Öncesinde Cumhuriyet Halk Partisi'nin Politik Bir Manevrası Olarak İmam Hatip Kursları". BELGİ S.10: 1343-1360.
- Ergin, M. (1977). Türk Maarif Tarihi. İstanbul: Eser Matbaası.
- Ergün, M. (1982). Atatürk Devri Türk Eğitimi. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Eskicumalı, A. (2003). "Eğitim ve Toplumsal Değişme: Türkiye'nin Değişim Sürecinde Eğitimin Rolü, 1923-1946". Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi C. 19, S. 2 : 15-29.
- Feroz, A. (2010). Demokrasi Sürecinde Türkiye. İstanbul: Hil Yayın.
- Karasar, N. (2010). Bilimsel Araştırma Yöntemi. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kızılabdullah, Ş. ve Kızıladullah, Y. (2016). "Global Perspectives: Turkey". Religion and Nationhood Insider and outsider perspectives on Religious Education in England. Edited by Brain Gates, Tübingen: Mohr Siebeck. 423-431.
- Mayring, P. (2011). Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Öcal, M. (1998). "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C.7, S.7: 241-268.
- Öcal, M. (2011). Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi. Bursa: Düşünce Kitabevi.
- Parmaksızoğlu, İ. (1966). Türkiye'de Din Eğitimi. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tavukçuoğlu, M. (1996). "Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin İlkokul Programlarındaki Yeri". Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C. 1, S. 6: 147-167.
- T.B.M.M. (1949). Tutanak Dergisi Yüz Birinci Birleşim Dönem 8 C.20
- Tosun, C. (2005). Din Eğitimi Bilimine Giriş. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Ulus Gazetesi, 3 July 1947.
- Ulus Gazetesi, 14 December 1948.
- Ulus Gazetesi, 18 February 1953.
- Uyanık, A. (2013). Basında Din Eğitimi Tartışmaları (1945-1960). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yücel, H. A. (1938). Türkiye'de Ortaöğretim. İstanbul: İstanbul Devlet Basımevi.
- Zafer Gazetesi, 05 November 1950.

ZEKÂTIN DEVLET ELİYLE YÖNETİLMESİ VE MALEZYA ZEKÂT SİSTEMİ ÖRNEĞİ*

Murat AYDIN - Hakkı ODABAŞ*****

Öz

İslam dininin beş rüknünden biri olan zekât, hicret sonrası farz kılınmıştır. Zekât, uzun yıllar beytülmalın en önemli gelirleri arasında yer almış olmasına karşın, Ömer bin Abdülaziz döneminde devlet otoritesinden çıkmıştır. Son yıllarda, Müslüman çoğunluğa sahip olan bazı devletlerin, zekâtın devlet eliyle yönetilmesi konusunda önemli girişimlerde buldukları görülmektedir. Güneydoğu Asya ülkesi olan Malezya özellikle 1990 yılından sonra uygulamaya başladığı yeni bir zekat sistemi ile dikkat çekmektedir. Bu çalışma zekâtın devlet eliyle yönetilmesi bağlamında Malezya zekat sistemini konu edinmektedir. Çalışmanın amacı, Malezya zekat sisteminin kapsamlı bir biçimde incelenmesidir. Makalede, doküman tarama yöntemi kullanılmıştır. Malezya’da zekât sisteminin tarihçesi, günümüz itibarı ile hangi zekât modellerinin uygulandığı ve zekâtın hangi alanlara dağıtıldığı konuları araştırılmıştır. Bu çerçevede konu ile doğrudan ilgili olan birçok uluslararası çalışma incelenmiş, zekât toplayan ve dağıtan kurumlara ait yirmi beş Malayca internet sitesi taranmıştır. Malezya zekât sisteminin; kamu modeli, yarı kamu modeli ve özel model şeklinde üç unsurdan meydana geldiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zekât, Zekât Yönetimi, Malezya Zekât Sistemi, Kamu Modeli, Yarı Kamu Modeli, Özel Model.

* Bu çalışma, “Makro-Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Zekât Müessesesi: Türkiye İçin Malezya Modeli Örneği” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Muhasebe Bilgi Sistemleri Anabilim Dalı, e posta: Murat.aydin@usak.edu.tr
ORCID: 000-0002-7211-5208.

*** Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi, Maliye Anabilim Dalı, e posta: Hakkı.odabas@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9145-9391.

Management of Zakat By The State and Sample of Malaysia Zakat System

Abstract

One of the five pillars of the Islam, zakat (alms) was made necessary after the hijra. Although Zakat was one of the most important resources of Islamic state treasury for many years, it was excluded from the state authority in the period of Omar bin Abdul-Aziz. In recent years, it has been seen that some Muslim-majority states have made significant attempts to manage zakat under the control of the state. For example; Indonesia, Pakistan, Bangladesh, Sudan, and Nigeria are very important states in terms of zakat application in İslamic world and Malaysia, a Southeast Asian country, comes first among those. Especially after 1990, Malaysia activated a new zakat management. This study deals with the Malaysian zakat system in the context of the state administration of zakat. The aim of the study is to examine the Malaysian zakat system in a comprehensive way. In the study, the history of zakat system in Malaysia, the current zakat models applied in there and the areas to which zakat is distributed are investigated. As a qualitative research method, document analysis was employed in the study. In this context, many international studies were examined which are directly related to the subject, and twenty-five Malaysian websites belonging to the institutions which collect and distribute the funds were also scanned. It has been found that Malaysian zakat system consists of public model, semi-public model and private model and seen that the states are divided into three regions and different zakat models are applied in each region.

Keywords: Zakat, Zakat Management, Malaysian Zakat System, Public Model, Semi Public Model, Private Model.

Summary

The limits of state power in Islamic public finance have changed since the first years of Islam. In the Islamic social life, zakat is one of the tools that individuals use it to supply their needs. Zekat had been collected by the Islamic state until period of Omar bin Abdul-Aziz. After this period, zakat was left to the initiative of individuals and gradually it became a social solidarity institution. In today's world where principle of social state is gaining importance, there are some demands that zakat should be collected and distributed by the state again.

Malaysia is a South Asia country in which zakat is governed by the state. Zakat is voluntary duty in Malaysia. But it is collected and distributed in state supervision. In this way, it is possible to measure the economic effects of zakat. Studies are focused in Southeast Asian countries that are the most remarkable point in literature review. In the Islamic economics literature, especially there are three Muslim countries; Malaysia, Indonesia and Bangladesh. Most of academic studies relating to Islamic Economy are conducted within these countries. In these countries, it can be said that since the institution of zakat is regulated by its laws, its financial effects can be measured to some extent. According to these studies, zakat is regarded as a tool that should be managed by the state. It is emphasized that in addition to being a religious obligation, zakat should be used to solve structural problems in the economies.

The topic of this study is to investigate the last point in Malaysia zakat system. Because after literature review, it has been seen that the most comprehensive and effective zakat system is set in Malaysia. The purpose of this study is to reveal the details of Malaysian zakat system. Literature Survey technique has been used in this study. During the literature review, many studies in English have been viewed. However, it has been seen that these are not enough to comprehend the Malaysian zakat system. For this reason, firstly, the official internet addresses of the public and private zakat institutions have been determined in Malaysia. Twenty-five Malaysian internet addresses have been searched extensively.

Malaysia has a wealth of experience in zakat management in the world. Malaysia has established two main institutions to improve the Islamic economy and finance. These are Islamic Banking and Zakat Institution. There are two approaches in management of zakat. The first one is central approach. Malaysia studies and research on zakat show that implementation of central system will be more appropriate. The other one is local approach that every province collects and distributes zakat themselves in current system. Kedah province is the most opposed to the transition to the central system. Another aspect of zakat is the distribution of the name of someone else. The phrase "Wakalah" in Malaysian means signing a contract instead of someone else. Zakat institutions distribute the zakat on behalf of the giver.

In Malaysia, there are legally different ways of collecting and distributing of zakat. In first way, there is a separate legislation for the management of zakat. In other words, the company is apart from the Islamic law of the relevant state. According to the second way, although there is no specific legislation for

zakat, the company is established and operated in accordance with Islamic law. The third way is that it only involves the collection of zakat. The work of collecting sacht is done according to the Islamic Law of the relevant state. In the first two systems, zakat management is carried out entirely through private companies. In the last, zakat collection and distribution belong to the state institution called MAIN.

Currently, there is a formal zakat system in Malaysia. Unlike the legal procedures mentioned above, the Malaysian zakat system has three sub-models. More accurately, in Malaysia, zakat management is done in three different ways. Malaysia is a state that consists of fourteen provinces. Fourteen provinces have been subdivided into three regions as zakat implementation and different zakat model is applied in each region. Each province collects and distributes itself. Generally, interstate zakat transfer is not possible. There is an Islamic Council of every province. The Islamic Council is primarily responsible for the administration of zakat.

As a result, it has been seen that zakat in Malaysia was based on ancient histories, but the institutionalization of zakat started after 1990. In the last thirty years, the Malaysian zakat system has made significant progress in addition to some shortcomings. Significant increases were observed in zakat amount and number of zakat givers. Zakat system in Malaysia consists of three models: public model, semi-public model and special model. According to the first model, zakat management is entirely in the hands of the state. The collection and distribution of zakat is carried out by the state institutions. In the second model, zakat is collected by the private zakat companies which are authorized by the state. Zakat distribution is carried out by the state institutions. The final model is fully privatized. The collection and distribution of zakat is carried out by private companies which are authorized by the state.

Giriş

Devletin ekonomideki rolü ve fonksiyonu her zaman tartışma konusu olmuştur. Kamu otoritesinin ekonomi üzerindeki etkisinin sınırları iktisat ekollerinin önemseydiği konulardandır. İslam kamu maliyesinde de devlet gücünün sınırları, İslamiyet'in ilk yıllarından bu zamana kadar değişim göstermiştir. İslam iktisadı, sadece ekonomik faaliyeti düzenleyen kurallar üzerinde durmamış, aynı zamanda maliye alanında da bir takım düzenlemeler getirmiştir (Dökmen ve Yeşilyurt 2015: 21-23). İslam iktisadı ayrıca; toplumda yaşayan fertlerin temel ihtiyaçlarının karşılanması esasını üzerine bina edilmiştir.

Bu açıdan devletin, vatandaşlarının ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir bütçesi olmalıdır. Kur'an'ın birçok ayetinin mali ve iktisadi konuları ele almış olması, İslam dininin ekonomi ve maliye konularına bakışını göstermektedir (Wilson 1997: 117). Günümüzde devlet hazinesi olarak da ifade edilen bu kavram, İslam iktisat literatüründe "beytülmal" olarak isimlendirilmiştir.

İslamî toplum düzeninde, bireylerin maddî ihtiyaçlarını temin etmede kullandığı araçlardan biri de zekâttır. Zekâtın, Hz. Osman dönemine kadar devlet eliyle toplandığı görülmektedir. Bu dönemden sonra zekât, kişilerin inisiyatifine bırakılmış ve giderek bir toplumsal dayanışma kurumuna dönüşmüştür. Sosyal devlet ilkesinin önem kazandığı günümüz dünyasında, zekâtın yeniden devlet eliyle toplanması ve dağıtılması gerektiği yönünde bazı talepler gündeme gelmektedir.

Malezya zekâtın devlet eliyle yönetildiği ülkelerin başında gelmektedir. Malezya'da zekât vermek hukuken zorunlu değildir. Ancak zekât vermek isteyenlerin zekâtı devlet tarafından toplanmakta ve yine devlet tarafından dağıtılmaktadır. Bu sayede zekâtın ekonomik etkilerinin ölçülebilmesine de imkân sağlanmış olmaktadır. Malezya'yı oluşturan on dört eyalet, üç bölgeye ayrılmış ve her bölgede ayrı bir zekât modeli uygulanır hale gelmiştir. Her bir bölgede farklı zekât kurumlarının faaliyet gösterdikleri tespit edilmiştir. Her kurumun kendine ait Malayca internet adresi bulunmaktadır. Bu çalışma yapılırken toplam yirmi beş internet sayfası taranmıştır. Kurumların kamuoyu ile paylaştıkları bilgiler ve istatistiksel veriler ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Böylece uygulanan modellerin eyalet bazındaki dağılımı ve çalışma şekli ortaya konmuştur.

1. Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın konusu, zekâtın devlet eliyle yönetilmesi konusunda Malezya devletinin uygulamalarını konu edinmektedir. Zira literatür incelemesinden sonra, en kapsamlı ve en etkin sistemin Malezya zekat sistemi olduğu görülmüştür. Bu çalışmanın amacı; Malezya zekât sistemini ayrıntılı bir şekilde incelenmesidir. Bu çalışmada doküman tarama tekniği kullanılmıştır. Literatür taraması esnasında konu ile ilgili olduğu düşünülen birçok İngilizce kaynağa ulaşılmıştır. Ancak Malezya zekât sistemini bütünü ile kavramak için bunun yeterli olmadığı görülmüştür. Zira incelenen çalışmalar arasında, Malezya zekât sistemini bütünü ile açıklayan bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Bu nedenle öncelikle Malezya'da zekât yönetiminde faaliyet gösteren kamu ve özel kurumların Malay dilinde hazırlanan resmi internet adresleri tespit

edilmiştir. Belirlenen yirmi beş Malayca internet adresi kapsamlı bir biçimde taranmıştır.

2. Zekât Yönetiminin Tarihçesi ve Günümüz Uygulamaları

İslam'ın ortaya çıktığı ilk zamanlarda Arap yarımadasının çok hareketli bir ekonomiye sahip olduğu bilinmektedir (Erkal 1985: 82). İlk İslam devletin teşekkülünden sonra elde edilen gelirler "Beytülmal" denilen devlet hazinesinde muhafaza edilmiştir. (Sarıçam 2005: 201). Beyt-ül gelirlerden biri de zekâttır. Başlangıçta zekât, yalnızca devlet tarafından toplanmış ve dağıtılmıştır. Ancak zekât politikasında zamanla bazı değişimler meydana gelmiştir. Zekâtın bu tarihi seyrini, hicret öncesi, hicret sonrası, dört halife, Emevi ve Abbasi dönemleri ile modern dönem şeklinde beş safhada incelemek mümkündür. (Özdemir 2016: 251).

Hicret öncesi dönem, teşriin ilk on üç yıllık dönemini içine alır. Bu dönemde zekât ve sadakaya dair bazı ayetler inmiş, ancak detaylı hükümler açıklanmamıştır (Özdemir 2016:251). Bu ayetlerde zekât tavsiye edilmiş, zekat miktarı ise Müslümanların kendi inisiyatiflerine bırakılmıştır. Zekât hicretin dokuzuncu yılında Medine'de farz kılınmıştır (Hudayati ve Tohirin 2010: 352-372). Zekâta tâbi olan mallar ve nisap miktarları da bu dönemde ayrıntılı bir biçimde açıklanmıştır. Böylece zekât, bireysel bir hayırseverlik çerçevesini aşarak kamu otoritesinin kontrolünde kurumsal bir yapı olarak ortaya çıkmıştır.

Hz. Peygamber'in (ASM) vefatından sonraki dönemde Beytülmal'e gelen malların üç kaynaktan toplandığı görülmektedir (Kenanoğlu 2011: 56). Bunlar fey, ganimet ve zekâttır. Dört halife döneminde de nisap, zekâtın dağıtımı ve zekât almaya hak sahibi olan kimselerin tespiti konularında bir değişiklik olmamıştır (Özdemir 2013:251). Hz. Ömer döneminde ticaret malları da zekât verilecekler arasına dâhil edilmiştir. Hz. Osman Döneminde ise zekât malları, görünür ve görünmez mallar olarak ikiye ayrılmıştır. Görünür mallara düşen zekât, memurlar tarafından hesaplanırken, gizli malların zekâtı kişinin inisiyatifine bırakılmıştır.

Emeviler döneminde geniş toprakların fethedilmesi, hayvancılıkta manda yetiştiriciliğinin önem kazanmasına sebep olmuştur. Ömer b. Abdülaziz döneminde manda da zekât mallarına ilave edilmiştir. Bu dönemin en önemli tarafı, zekâtın devlet kontrolünden alınarak kişilerin inisiyatifine devredilmesidir. Bunun temel sebebi devlet hazinesinin dolması ve zekâta muhtaç insanların bulunamamasıdır (Özdemir 2013:251).

Günümüzde, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bazı devletlerde zekâtın toplanması ve dağıtılması gibi işlerin devlet eliyle yürütülmesi konusunda önemli adımlar atıldığı görülmektedir. Bu devletlerin bazılarında zekât vermek zorunlu, bazılarının da ise değildir. Tespit edebildiğimiz kadarı ile yedi ülkede zekât uygulaması zorunludur. Bu ülkeler Suudi Arabistan, Pakistan, Sudan, Yemen, Brunei Sultanlığı, Endonezya ve Libya'dır. (Abdullatif 2012: 48). Bunlar arasında Endonezya, zekât müessesesini diğer ülkelere göre daha etkin bir biçimde işletmektedir. Zekât yönetimi bu ülkede, LAZNAS ve BAZNAS isimli iki şirket tarafından yapılmaktadır (Mesawa 2016). Bununla birlikte, zekât toplama ve özellikle dağıtmada yolsuzluk başta olmak üzere bir takım sorunlar yaşandığı için, yeni bir zekât yönetimine ihtiyaç duyulduğu değerlendirilmiştir yapılmaktadır.

Nüfusunun çoğunluğu Müslüman olduğu halde zekât vermeyi zorunlu tutmayan ülkeler arasında ise Türkiye, Bangladeş, Cezayir, Mısır, Kuveyt, Kenya, Ürdün ve Malezya yer almaktadır. (Abdullatif 2012: 48). Bu ülkelerin bir kısmında zekât için yasal mevzuat oluşturulmakla birlikte, zekât vermek zorunlu değildir. Türkiye'de ise zekât ile ilgili yasal bir düzenleme bulunmamaktadır (Zengin vd. 2012: 133-1429). Bu grupta yer alan ülkeler arasında en donanımlı zekât sistemine sahip olan ülke, Malezya'dır. Öyle ki, zekâtın zorunlu olduğu ülkeler de dahi, bu ülkedeki kadar kapsamlı ve etkin bir zekât sistemi bulunmamaktadır.

3. Malezya'da Zekâtın Tarihçesi

Malezya 1824 yılına kadar önce Portekiz, daha sonra Hollanda'nın sömürgesinde kalmıştır. 1824 yılında ise tamamen İngiltere sömürgesi altına girmiştir. İngilizler, İslam dini ve Malay gelenek-görenekleri dışında tüm yetkiyi ellerinde bulundurmuşlardır (Andaya 1987: 1-4). 1957 yılında bağımsızlığını ilan eden Malaya Federasyonu, 1963 yılında bazı eyaletlerin de federasyona katılımıyla Malezya adını almıştır. Ülke halkının %54'nü Malaylar, %33'ünü Çinliler, %10'nunu Hintliler ve %3'lük kısmını da diğer unsurlar teşkil etmektedirler (Arslan 1997: 29). Devletin resmi dini İslam'dır. Krallık ile yönetilen ülke, çok partili demokratik bir konfederasyondur. Ülke 14 eyaletten oluşmakta ve her eyaletin başında sultan bulunmaktadır. Parlamenter hükümet sisteminin yanında, kuvvetler ayrılığı ilkesi uygulanmaktadır (Göksoy 1998: 173-192). 1996 yılında kurulan Malezya İslam Kalkınma Müdürlüğü, Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı ile benzer fonksiyona sahip olan bir kurumdur. Müdürlüğün faaliyetlerinden birisi de kamusal hayatta İslami ha-

152 • ZEKÂTIN DEVLET ELİYLE YÖNETİLMESİ VE MALEZYA ZEKÂT SİSTEMİ ÖRNEĞİ

yat tarzını geliştirmektedir (Ghazali 2004: 20). Malezya'nın İslami anlamda kurumsallaşmasının en önemli ayağı, ekonomi alanında yapılan uygulamalardır. Bunlardan en belirginleri ise şöyledir (Mauzy ve Milne 1986: 92):

- Zekât toplanması ve dağıtılması
- İslamî sigorta ve İslamî bankacılık
- Takâful (İslami Sigortacılık)
- Hac idaresi ve fon komisyonu
- İslam hukuku mahkemelerinin işlemesi
- Uluslararası İslam Üniversitesinin kurulması

İslam, Malezya adalarına ilk kez 13. y.y.'da gelmiştir. Zekat ibadeti de ilk kez bu yüzyılda uygulanmaya başlamıştır (Ab Rahman vd. 2012: 35-42). Bu döneme ait zekât toplama ve dağıtma ile ilgili çok net bilgiler bulunmamakla birlikte, Malezya'da zekâtın tarihsel gelişimini; sömürge öncesi, İngiliz sömürge dönemi, 1990 öncesi ve 1990 sonrası dönem olarak incelemek mümkündür (Ab Rahman vd. 2012: 35-42).

3.1. Sömürge Öncesi Dönem: Zekât'ın Malezya tarihindeki seyrinde, sömürge öncesi ve sömürge sonrası olarak iki temel dönem dikkat çekmektedir (Aidit Ghazali 1988). Sömürge öncesi dönemde zekâtın resmi bir çerçevesi çizilmemiş, zekâta ilgili işler daha ziyade din öğretmenleri tarafından organize edilmiştir. Bu öğretmenler, hem zekâtın toplanmasında hem de dağıtılmasında önemli rol oynamışlardır. Zira Müslüman halk onları, zekât ve diğer dini konularda en yetkili kişiler olarak görmüşlerdir. Sömürge öncesi dönem, devlet otoritesi ile zekât müessesesinin kesişmediği bir dönem olarak tarihte yerini almıştır.

3.2. İngiliz Sömürge Dönemi: Bu dönemde *Majlis Agama Islam Negeri* (Devlet İslam Dini Konseyi) denilen ve kısa adıyla MAIN olarak bilinen kurum, dini soru ve sorunlara çözüm getirmekle sorumludur. Bunun dışındaki tüm konular İngiliz medeni hukuku ve ceza hukukuna göre yapılmıştır. (Ab Rahman vd. 2012: 35-42). Zekâta ait tüm konularla MAIN ilgilenmiştir. Satu Tinjauan ve Kelantan şehirleri, bu sistemin uygulandığı ilk yerler olup, Malezya'nın geneli için önemli bir model olmuştur. Bu model altında imamlar görevlendirilmiş, zekât konusunda önemli yetkilerle donatılmıştır. Ayrıca bu model, günümüzdeki zekât yönetimine de önemli katkılar sağlamıştır (Aidit Ghazali 1988: 2-3).

3.3. 1990 Yılı Öncesi: 1990 yılına kadar bir takım dini işlerle MAIN ilgilenmiş, zekâtın günlük işlerinde ise "Jabatan Agama Islam Negeri" (JAIN) denilen "Devlet İslam İşleri Birimi" yardımcı olmuştur. Bu yıllarda zekât miktarı oldukça azdır. Bunun bir kaç sebebi bulunmaktadır (Ahmad ve Shofian 2010). Bunlardan birincisi, zekâtın öncelikle ve genel olarak piriñç gelirlerinden verilmesidir. Yani kişisel servetler ve işletme gelirleri göz ardı edilmiştir. Âmil ve zekât toplayıcıların görevlerine ise geçici ve mevsimsel olarak bakılmıştır. Zekât denilince akla, hasat mevsimi ve Ramazan ayı gelmiştir. Âmillere verilen zekâtlar, âmiller eliyle ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmıştır. Zekât miktarının az olmasının başka bir nedeni de, iş yükünün çok ağır olmasıdır. Zekât toplamakla görevlendirilen kişilerin tek görevi bu değildir. Âmil konumunda bulunan kişilerin başka vazifeleri de olması sebebiyle zekât toplama işine yeteri kadar vakit ayıramamışlardır. Bunların dışında, başka sebeplerin de eklenmesiyle bu dönemde, zekât yönetimi etkin bir şekilde işlememiş, istenilen seviyelere ulaşamamıştır.

3.4. 1990 Yılı Sonrası: 1990 yılı ve sonrasında Malezya'da zekât müessesesine daha fazla önem verilmiştir. Bu dönemde zekât yönetiminin daha sistematik hale geldiği ve alınan zekâtların çeşitlendiği görülmektedir. Zekât yönetimi, MAIN bünyesinde kalmaya devam etmiş; fakat daha profesyonel şekilde yönetilmiştir. Bu dönemde en önemli gelişme ise zekat toplama kısmının özel kuruluşlara verilmesidir. (Ab Rahman vd. 2012: 35-42). 1991-2001 yılları arasında bu işi yapan altı özel zekât kurumu teşekkül etmiştir.

Tablo 1: Özelleşen Zekât Kurumları

Kurum Adı	Faaliyet Alanı	Yılı
Pusat Pungutan Zakat	Wilayah Persekutuan	1991
Lembaga Zakat	Selangor	1994
Pusat Urus Zakat	Pulau Pinang	1994
Pusat Kutipan Zakat	Pahang	1995
Pusat Zakat	Negeri Sembilan	1998
Pusat Zakat	Melaka	2001

(Kaynak: Ab Rahman vd.2012: 35-42)

Tabloda 1991 yılından sonra zekât yönetiminden sorumlu altı özel şirket yer almaktadır. Bun göre ilk olarak "Pusat Pungutan Zakat" isimli şirket, 1991

yılında Persekutuan eyaletinde zekât toplamak için kurulmuştur. 1994 yılında Selangor ve Pulau Pinang eyaletleri de zekât yönetimlerini özelleştirmişlerdir. Son olarak 2001 yılında Melaka eyaletinde özelleştirme yapılmıştır.

Zekât yönetiminin özelleştirilmesi, beraberinde sadece zekât işleri ile ilgilenen görevlileri, zekât ofislerini ve zekât hesaplamada uzman kadroları getirmiştir. Bürokrasi engeline takılmaması, devletin altyapısından yararlanılması, bilgisayar teknolojisinin iyi kullanılması ve kurumsal bir altyapının oluşturulması özelleştirmenin en büyük faydalarındandır. Ayrıca zekâtın hızlı toplanıp dağıtılması, yeni sistemin insanlar arasında tanıtılması, sistemde çalışan personelin özlük hakları, tecrübeli personelin işe alınması, pazarlama, finans, araştırma-geliştirme gibi şubelere ayrılması özelleştirmenin yenilikçi yönlerindedir (Ahmad ve Shofian 2010).

4. Literatür Taraması

2009 yılı verilerine göre; yoksulluk sınırının altında yaşayan en kalabalık nüfusu Müslüman ülkelerde bulunmaktadır. Bu durum üzerinde, Müslümanların sömürge altında yaşamaları ve zulme maruz kalmaları gibi nedenlerin etkisi mutlaka vardır. Ancak önemli sorunlardan birisi de Müslümanların İslami müesseseleri terk etmeleri olarak öngörülebilir (Mohsin ve Ismail 2013: 114-126). İslam ülkelerinde yoksulluğun yaygın olmasının sebepleri arasında Müslümanların Kur'an ve Sünnet doğrultusunda hareket etmemeleri gösterilebilmektedir. Mohsin ve Ismail (2013) Müslümanların faiz ile borçlanmalarını, zekât kurumunu hayata geçirememelerine bağlamaktadırlar. Zira zekât alamayan fakirler, faiz ile borç bulmaktadırlar. Zekâtın, Ömer b. Abdülaziz döneminde olduğu gibi yoksulluğu bütünü ile ortadan kaldırma potansiyeli vardır. Zamanla İslam devletlerinin zayıflaması ve emperyal güçlerin sömürmesine girmesi, diğer İslam müesseseleri gibi zekâtın da gerçek etkisini gösteremesine neden olmuştur (Nadzri vd. 2012: 61-72). Zekât yönetimi İslam'ın ilk yıllarından bu yana değişik şekil ve yöntemlerle yürütülmüştür. Bazı dönemlerde devlet eliyle bazı dönemlerde ise bireysel olarak zekât toplanmış ve dağıtılmıştır. Bu noktada zekât yönetiminde iki tür yaklaşım bulunduğu ifade edilebilir. (Hudayati ve Tohirin 2010: 352-372). Bunlar, merkeziyetçi zekât yönetimi ve adem-i merkeziyetçi zekât yönetimidir.

Literatür taramasında en dikkat çekici nokta, zekât yönetimi ile ilgili çalışmaların Güneydoğu Asya ülkelerinde odaklanmış olduğudur. Bu çalışmalara göre zekât, devlet eliyle yönetilmesi gereken bir araç olarak görülmektedir. Zekâtın dini bir mükellefiyet olmasından öte, ekonomide yapısal

problemlerin çözümünde de kullanılabilmesinin önünün açılması gerekliliği vurgulanmaktadır. İslam ekonomisi literatüründe özellikle üç Müslüman ülkenin varlığı dikkat çekmektedir. Bunlar; Malezya, Endonezya ve Bangladeş'tir. Yapılan akademik çalışmaların önemli bir kısmının bu ülkeler kaynaklı olduğu görülmektedir. Bu ülkelerde zekât müessesesi yasalar ile düzenlendiği için mâlî etkilerinin de bir noktaya kadar ölçülebildiği söylenebilmektedir. 2007 yılında Bangladeş'te yapılan bir çalışmada (Hassan ve Khan 2007) zekât fonlarının, Bangladeş Hükümeti tarafından etkin kullanılması gerektiği ifade edilmiştir. Etkin kullanıldığı ölçüde yoksullukla mücadelede önemli bir araç olabileceği ve zekât yönetiminin devletin kontrolünde olması gerektiği vurgulanmıştır. Gelişim raporlarını konu olan bir makalede (Mohammad ve Anwar 1991: 1121) Pakistan'da ciddi boyutlara ulaşan yoksulluk sorununun çözülmesinin, ancak devlet tarafından zekât sisteminin oluşturulması ve etkin bir şekilde işlemesine bağlı olduğu belirtilmiştir. Halkının çoğu Müslüman olan bir başka ülke Endonezya ise, uzun yıllar Hollanda'nın sömürgesi olarak kalmıştır. Bağımsızlık öncesi ve sonrası zekât politikaları üzerinde durulan çalışma, zekât sisteminin mevcut durumu hakkında bilgiler vermektedir (Salim 2006: 683). Yine Pakistan'da yapılan bir araştırmaya göre zekât müessesesinin, Pakistan'da en önemli nakit transfer sistemi olduğu tespit edilmiştir (Toor ve Nasar 2003). Bu araştırmaya göre, ayrıca zekât çok önemli bir sosyal güvenlik politika aracıdır. Zekât sisteminin devlet tarafından daha da güçlendirilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Yine bu fikre kuvvet veren bir bildiriye zekât yönetiminde, insanları bilgilendirmenin ve tanıtımının öneminden bahsedilmiştir. Bu açıdan zekât milli ekonomiye katkı sağlayan ve gelişmekte olan bir araçtır (Ab Rahman ve Omar, 2010: 53-63).

Devletlerin zekât yönetimini kendi kontrollerinde bulundurması gerektiğinin diğer bir kanıtı da, zekâtın ekonomik büyüme ve kalkınmaya sunacağı katkılardır. (Sarea 2012: 242). Ayrıca zekât zengin ile fakir arasında önemli bir köprü vazifesi de görecektir. Yine bu çalışmada zekâta finansal bir sistem olarak bakılmıştır. Zekâtın işsizlik, enflasyon ve yoksulluk oranlarını azaltmadaki etkisi irdelenmiştir. Zekâtın yoksulluğu azaltmadaki rolü bağlamında birçok çalışmaya rastlanmaktadır. Daha öncede belirtildiği gibi, zekât konusunda önemli çalışmalar yapan ülkeler; Malezya, Bangladeş ve Endonezya'dır. Hâlbuki zekât hakkında bu tür çalışmaların tüm Müslüman ülkeler tarafından yapılmış olması gerekmektedir (Ali ve Hatta 2014: 59-70). Ali ve Hatta 2014 yılında yaptıkları çalışma ile zekâtın dini bir zorunluluk olmasının yanında yoksulluğun azaltılmasında önemli bir araç olabileceğinin altını çizmişlerdir. Çalışmada ayrıca Malezya, Bangladeş ve Endonezya'da toplanan zekât mik-

tarları ve bunların ekonomideki etkileri irdelenmiştir. Buna göre, başarılı bir zekât yönetiminin uygulanması ile yoksulluk önemli oranda azalacaktır. Başka bir çalışmada, zekâtın milli gelirin belirlenmesindeki rolü analiz edilmiştir (Yusoff 2006: 118). Bu çalışmada zekât makroekonomik bir modelle formüle edilmiş, vergi gibi maliye politikası aracı olarak değerlendirilmiştir. Zekât yönetiminin kurumsallığının güçlendirilmesi gerektiğini iddia eden bir çalışmada, zekât müessesesi yasal anlamda güçlendirildiği nispette bütçedeki payının artacağı belirtilmiştir. Bu makalede Duka, (2013:134-140) Endonezya'nın bir şehrinde zekât yönetiminde kurumsallaşmanın önemine dikkat çekmiştir. Zekâtın kurumsallığı arttıkça başarılı bir zekât yönetiminden bahsedilebilecektir (Owolabi ve Mat 2013: 61-74).

Malezya ise zekât yönetimi açısından tecrübeli bir birikime sahiptir (İbrahim vd. 2012). Malezya, İslam ekonomisi ve finansını geliştirebilmek için iki ana kurum oluşturmuştur. Bunlardan ilki İslami bankacılık, diğeri zekât kurumudur (Alfattani 2008: 405-417). Zekât yönetiminde merkezi ve yerel olmak üzere iki yaklaşım bulunmaktadır. Malezya'da zekât konulu çalışma ve araştırmalarda merkezi sistemin uygulanmasının daha uygun olacağı ifade edilmektedir (Mahamod vd.2013: 13-22). Ancak mevcut sistemde her eyalet zekâtını kendi toplamakta ve dağıtmaktadır. Merkezi sisteme geçilmesine en çok Kedah eyaleti karşı çıkmaktadır. Zekâtın başka bir yönü de başkasının adına dağıtılmasıdır. Malayca "Wakalah" şeklindeki ifade, başkasının yerine sözleşme imzalama anlamını taşımaktadır (İsmail ve Rahman 2013: 22-33). Zekât kurumları topladıkları zekâtı, zekâtı verenler adına dağıtmaktadır.

1987 yılında yayınlanmış bir makale, Malezya'daki zekât müessesesinin genel durumunu tasvir etmektedir. Daha çok ekonomik etkilerinin yer verildiği çalışmada zekâtın; yatırım, istihdam, tüketim ve GSMH ile olan ilişkileri incelenmiştir. Zekâtın 1980'li yıllarda Malezya ekonomisi ve maliyesinde herhangi ciddi bir etkisinin olmadığı da vurgulanmıştır. Durum değerlendirmesi yapılan başka bir çalışmada ise; zekâtın teorik altyapısı, Malezya'da zekât yönetimi ve Malezya'daki sistemin etkinliği için gereken şartların kritiği yapılmıştır (Abd Rahim vd. 2016: 453-457). Uluslararası Yönetim Kongresinde sunulan bir bildiri (Lubis vd. 2011) Malezya'da zekât toplamada bir sıkıntı olmadığı, ancak dağıtımında bir takım sıkıntılarının yaşandığı belirtilmiştir. Bunun için Malezya'da zekât yönetiminin teknolojiye de faydalanılarak revize edilmesi gerekliliği üzerinde durulmuştur. Malezya'da yapılmış bir araştırmada, zekâtın yoksulluğu azaltma, gelirin yeniden dağıtılması ve istikrarı sağlama fonksiyonları üzerinde durulmuştur. Anket yönteminin kullanıldığı çalışmada,

Malezya'da iki zekât kurumundan toplam 123 çalışan ile görüşülmüştür. Zekât yönetiminde profesyonelliğin zekâtın bu üç fonksiyonu üzerinde ciddi öneme sahip olduğu sonucuna varılmıştır (Noor ve Khairi 2014: 983-993).

Malezya'da her geçen yıl toplanan zekât miktarında artış görülmektedir (Embong vd. 2013: 141-150). İnsanların zekât konusunda daha iyi bilgilendirilmesi ve farkındalıklarının artması bunun en önemli sebeplerindendir. Malezya'da İslami kurumların irdelendiği bir makalede Noor (2012), zekâtın Malezya'daki durumundan bahsetmiştir. Zekât merkezlerinden birisi olan PPZ (Pusat Pungutan Zakat) hakkında bilgiler vermiştir. Başka bir çalışmada ise (Haron vd. 2010: 123-138) Selangor eyaletinde faaliyet gösteren LZS (Lembaga Zakat Selangor) hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Ancak Malezya'da toplanan zekât miktarının tamamının dağıtılamadığı rapor edilmektedir. Dağıtımda yaşanan bu sorun, yoksulluk ile etkin mücadeleye mani olmaktadır. Othman ve Mohd Noor'un 2012'deki çalışmasında, bazı sorunların zekâtın etkin dağıtılmasında engel teşkil ettiği belirtilmiştir. Potansiyel olarak zekât vereceklerin belirlenememesi, zekât verenlerin yeterli bilgiye sahip olmaması, amillerin tutum ve davranışları ve zekât merkezlerinin zekât vermek isteyenlere uzaklığı gibi çeşitli sebeplerle yoksulluk, tam anlamı ile azaltılamamıştır. Zekât şirketlerinin zekâtı tahsislerindeki öncelik problemi de eklendiğinde, etkin bir zekât yönetiminden uzaklaşmaktadır.

Malezya'da birçok insan zekât sistemi içerisinde zekâtlarını vermekteler. Ancak mevcut sayı henüz istenilen düzeylerde değildir. Malezya'da zekât ödeyicilerin sayılarının artması için neler yapılabileceği konusunda akademik camiadan çözüm önerileri gelmektedir. Bu önerilerden birisi de "Epistemology Tauhid" yaklaşımıdır. Ab Rahman ve Omar (2010) bu yaklaşım ile zekât gelirlerinin artacağını iddia etmektedirler. Bakar ise 2007'deki çalışmasında "Zekât Muhasebe Standartları" konusunu irdelenmiştir. Çalışma, Malezya'da faaliyet gösteren şirketlerinin "Zekât Muhasebe Standartları" ortak zemininde buluşması durumunu sorgulamayı konu edinmektedir (2007: 74). Çalışmanın amacı, zekât şirketlerinin uygulamalarının uyumlaştırılmasına katkı sağlamaktır. İnceleme sonunda ortak ilkelerin geliştirilmesinin kanuni zorunluluktan geçtiği ifade edilmiştir. Zekâtın ekonomik etkilerinin yanında sosyal etkileri de bulunmaktadır. Kaslam (2009) zekâtı sosyal bir kurum olarak görmüş, Malezya'da zekâtın sosyal etkileri üzerinde durmuş, LZS ve MAIS isimli iki zekât şirketinin verileri kullanılarak zekâtın sosyal açıdan Malezya değerlendirilmesi yapılmıştır. Başka bir makalede zekâtın Malezya tarihindeki seyri irdelenmiş, zekât yönetiminin geçtiği evreler izah edilmiştir (Sarif vd. 2013: 1-20).

5. Bulgular

5.1. Malezya Zekât Sistemi

Malezya 1957 yılında bağımsızlığını kazandıktan sonra İslami müesseselerin hayata geçirilmesinde önemli çaba sarf etmiştir. Zekât müessesesi Malezya'da geçmiş olan bir müessesedir. Ülke genelinde zekât yönetiminde merkezîyetçiliği sağlayamasa da, eyalet bazında zekât yönetimi tek merkezde toplanabilmiştir (Yalçın 2016: 235-270). 1990 yılından beri Malezya'da zekât yönetimi önemli bir yol kat etmiştir. Zekât kapasitesi iki kat artmış, aynı ölçüde etkinlik, verimlilik ve etkililiği de gelişme göstermiştir (Abd Rahim vd. 2016:453-457).

Malezya'da zekâtın toplanması ve dağıtılması açısından yasal anlamda dört farklı işleyiş biçimi bulunmaktadır (Ab Rahman vd. 2012: 35-42). Bunlar:

1. Zekât yönetimi için ayrı bir mevzuat bulunmadığı işleyiş. Bu işleyişte, zekât şirketi, ilgili eyaletin İslam kanunlarının dışında kalmaktadır.

2. Zekât için özel bir mevzuat bulunmamakla birlikte, zekât şirketi ilgili eyaletin İslam kanunlarına göre kurulduğu ve işletildiği işleyiş.

3. Yalnızca zekâtın toplanmasını içeren işleyiş. Bu işleyişte, zekât toplama işi, ilgili eyaletin İslam Kanunlarına göre yapılmaktadır. İlk iki sistemde zekât yönetimi tamamen özel şirketler kanalıyla yapılırken üçüncü sistemde sadece zekât toplama kısmı, özel şirket tarafından yapılmaktadır. Özel şirketlerce toplanan zekâtlar MAIN kurumuna aktarılmakta, MAIN ise uygun kimselere dağıtmaktadır.

4. Zekât toplama ve dağıtımına işinin MAIN denilen devlet kurumuna ait olduğu işleyiş. Bu işleyiş biçimlerinin yanında belirtmek gerekir ki; Malezya'da ülkenin tümünde uygulanan bir zekât düzenlemesi ve kanunu olmamıştır. Her bölge ve eyalette farklı isimlerle uygulanan mevzuat, zekât yönetiminde etkili olmuştur.

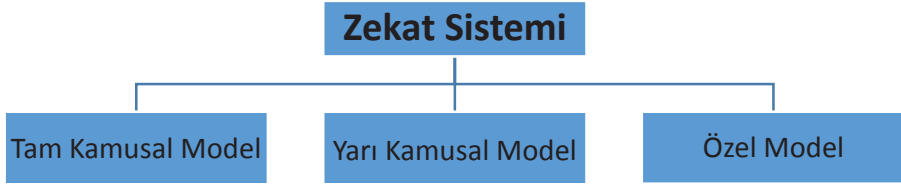
Tablo 2: İlk Kez Zekât Düzenlemesi Yapan Eyaletler

Kanun Adı	Eyalet	Yılı
Enakmen Kutipan Zakat	Kelantan	1927
Undang2 Zakat	Tganu	1947
Enakmen Zakat	Perlis	1949
Enakmen Baitul Mal, Zakat dan Fitrah	Perak	1951
Enakmen Zakat	Kedah	1955
Enakmen Zakat dan Fitrah	Johor	1957

(Kaynak: <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/legal-framework-of-zakat-in-malaysia.pdf>)

Tablo2’de Malezya’da ilk kez zekât müessesesini yasal zeminde uygulayan eyaletler belirtilmiştir. İlk kez Kelantan eyaletinde "Enakmen Kutipan Zakat" isimli bir düzenleme ile zekât yasal bir zemine oturtulmuştur. Sırasıyla Tganu, Perlis, Perak, Kedah ve Johor takip etmiştir. Tablodan Malezya’da zekât müessesesinin yüz yıldan daha fazla bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Malezya’da zekât, mal zekâtı ve fitre zekâtı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Şafi mezhebine göre mal ve fitre zekâtı, şartları taşıyan Müslümanlar için aynı derecede farzdır. Mal zekâtı Malezya geleneğinde çeltik üzerinden verilmektedir. Fitre zekâtında her hangi bir nisap miktarı ve zenginlik ölçüsü aranmamaktadır.

Günümüzde Malezya’da resmi olarak uygulanan bir zekât sistemi mevcuttur. Yukarıda bahsedilen yasal işleyiş biçimlerinden farklı olarak Malezya zekât sisteminin üç alt modeli bulunmaktadır. Daha doğru ifade ile Malezya’da zekât yönetimi üç farklı yöntemle yapılmaktadır. Malezya devletini oluşturan on dört eyalet, zekât uygulama biçimi olarak üç bölgeye taksim edilmiştir. Her bölgede farklı bir zekât modeli uygulanmaktadır. Her eyalet kendi içerisinde toplamakta ve dağıtmaktadır. Eyaletler arası transfer söz konusu değildir. Her eyalete ait bir İslam konseyi bulunmaktadır. İslam konseyi zekât yönetiminden birinci derece sorumludur.¹



Şekil 1. Malezya’da Zekât Sistemi

Şekil 1’de belirtildiği üzere Malezya zekât sisteminin içinde tam kamusal model, yarı kamusal model ve özel modelden oluşmaktadır. Çalışmada bu modeller ayrıntı ile irdelenmiştir.

5.1.1. Tam Kamusal Model

On dört eyaletten altısı olan Perlis, Kedah Perak, Johore, Terengganu ve Kelantan’da tam kamusal model uygulanmaktadır. Yani bu bölgelerde zekât

¹ <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/legal-framework-of-zakat-in-malaysia.pdf>

yönetimi uygulama anlamında bütünü ile kamusal idarenin elindedir. Zekât, Federal İslam Konseyi tarafından toplanılmakta ve dağıtılmaktadır. Bu modelin uygulandığı eyaletlerde zekât gelirleri, diğer bölgelere nazaran daha düşüktür (Yalçın, 2016: 235-270). Bunun en önemli sebebinin özelleştirilmemesinden kaynaklandığı iddia edilmektedir.

Tablo 3: Tam Kamusal Model

Kurum Adı	Faaliyet Alanı
Majlis Agama Islam	Perlis
Lembaga Zakat Negeri	Kedah
Majlis Agama Islam	Johore
Majlis Agama Islam	Terengganu
Majlis Agama Islam	Kelantan
Majlis Agama Islam	Perak

- ✓ *Perlis Majlis Agama Islam:* Perlis İslam Meclisi zekât yönetiminin tamamını kendisi yapmaktadır. Zekâtın toplanması ve dağıtılması aynı ekip tarafından yapılmaktadır. Resmi internet sitesinde 3 modül bulunmaktadır.² Birinci modül zekat ödemek isteyenler tarafından kullanılan ve hesap numaralarının girildiği modüldür. İkincisinde 2012-2016 yılları arası toplanan zekâtlara ait bilgiler yer almaktadır. Üçüncü kısımda ayrıntılı bir zekat hesaplayıcı bir modül bulunmaktadır.
- ✓ *Lembaga Zakat Negeri Kedah:* Kedah eyaletinde bulunan Kedah Zekât Kurumunun tarihi 1935 senesine kadar gitmektedir. 1955 senesinde zekât yönetiminin eksiklikleri dile getirilmiş, 1984 senesinde kurum revizyona gitmiştir.³ 2015 yılına geldiğinde "Lembaga Zakat Negeri Kedah" ismini almış, uzman kadroları ile zekât toplama ve dağıtma faaliyetlerini sürdürmektedir.
- ✓ *Majlis Agama Islam Johore:* Johore İslam Meclisi, Johore eyaletinde zekât yönetiminin tamamından sorumludur. Meclisin tarihi 1925 yılına kadar uzanmaktadır. Ancak ilk dönemlerde genel İslami yaşayış kurallarında düzenlemeler yapmaktaydı. Zekât konusunda gelişmiş bir sistemleri yoktu. 1936 yılında yeni bir şura göreve başladıktan sonra sorumluluk alanları daha da genişletildi. 1978 yılında daha sistematik

² <http://182.54.217.6/bantuanpelajaran/statistik.aspx>

³ <https://www.zakatkedah.com.my/index.php/profil-lznk/>

hale gelmiş, 2003 yılında son halini almıştır.⁴ Resmi internet sitesi kapsamlı bir şekilde incelenmesine rağmen sayısal ve istatistiksel bilgilere rastlanılmamıştır.

- ✓ *Majlis Agama Islam Terengganu*: Terengganu eyaletindeki zekât kurumu ilk olarak 1949 faaliyete geçmiştir. Aynı yıl hukuk konseyi oluşturulmuş, 1955 yılında İslam İdare Hukuku yürürlüğe girmiştir. Sonraki tarihlerde yeni değişiklikler yapılmış olup en son 2012 yılında zekât yönetimi sistemi ve kadrosu son şeklini almıştır.⁵ Zekât kurumunun resmi internet sayfasında teorik birçok bilgi varken toplanan ve dağıtılan zekât miktarı hakkında ayrıntılı bilgiler bulunamamıştır.
- ✓ *Majlis Agama Islam Kelantan*: Kelantan eyaletinde kurulan meclis, 1915 yılında faaliyetlerine başlamıştır. 2000 yılının başlarında zekât yönetiminde uzmanlaşmayı sağlamıştır.⁶ Diğer zekât meclisleri gibi teorik zekât bilgilerine yer veren kurum istatistik bilgilere de yer vermiştir. Fazla ayrıntı olamamakla birlikte yıllara göre zekât miktarlarına ait önemli bilgiler bulunmaktadır.
- ✓ *Majlis Agama Islam Perak*: Perak eyaleti çok eski bir yerleşim yeri olduğu için İslam Meclisinin tarihi de eskidir. 1874 yılına kadar giden meclisin en son revizyonu 2004 yılında olmuştur.⁷ Misyon ve amaçlarını saydamlık, hesap verilebilirlik ve etkinlik ilkeleri çerçevesinde ümmetin sosyo-ekonomik durumunu düzeltmek olarak açıklamışlardır.

5.1.2. Yarı Kamusal Model

Federal bölge, Malacca, Negeri Sembilan ve Pahang bulunmaktadır. Bu modelde zekât toplama işi özel bir şirket aracılığı ile yapılmaktadır. Toplanan zekât gelirlerinden, masraflar düşüldükten sonra geri kalan kısmı Federal İslam Konseyine transfer edilmektedir. Dağıtım işlemini Federal İslam Konseyi yapmaktadır. Zekât gelirlerinin ilk modele göre artış içinde olduğu görülmektedir.

4 <http://www.majj.gov.my/>

5 <http://www.maidam.gov.my/index.php/index.php/profil/sejarah-penubuhan>

6 <http://www.e-maik.my/portal/index.php/ms/profil/mengenai-kami/sejarah-kami.html>

7 <http://www.maiamp.gov.my/maiamp2/index.php/korporat/sejarah-maipk.html>

Tablo 4. Yarı Kamusal Model

Kurum Adı	Faaliyet Alanı
Pusat Pungutan Zakat	Wilayah Persekutuan
Pusat Kutipan Zakat	Pahang
Pusat Zakat Negeri Sembilan	Negeri Sembilan
Pusat Zakat Melaka	Melaka

Tablo 4’te yarı kamusal modelin uygulandığı eyaletler ve bu eyaletlerde zekât toplama ile yetkilendirilmiş özel zekât toplama şirketleri belirtilmiştir.

- ✓ *Pusat Pungutan Zakat (PPZ):* Wilayah Persekutuan’da Pusat Pungutan Zakat (PPZ) isimli özel bir şirket, zekât toplama faaliyetini yürütmektedir. Şirket topladığı zekâtı Federal Bölge İslam Zekât Konseyi adına toplamaktadır. 1991 yılında kurulmuştur. Topladığı zekâtı İslam Zekât Konseyine aktarmakta, dağıtım işini eyalet yönetimine bırakmaktadır. PPZ şirketi âmil konumunda olduğu için topladıkları zekâtın 1/16’sını kendileri almaktadırlar. PPZ aynı zamanda dağıtım işini de yapmış olsaydı 1/8 oranında zekât almış olacaktı. PPZ raporları incelendiğinde zekât ödeyen sayısı ve miktarında önemli artışlar kayda geçmiştir.
- ✓ *Pusat Kutipan Zakat:* 1995 yılında zekât toplama faaliyetine başlayan Pusat Kutipan Zakat (PKZ) 9 kişilik bir kadroya sahiptir. Pahang eyaletinde zekât toplamadan sorumlu tek şirkettir. Çalışma sistemi PPZ ile aynıdır. Zekât toplama konusunda son yıllarda kendini geliştiren zekât toplama şirketlerindedir. 2017 yılı itibarıyla 85 çalışanı bulunmaktadır.⁸
- ✓ *Pusat Zakat Negeri Sembilan:* 1998 yılında kurulan PZNS şirketi Negeri Sembilan bölgesinde faaliyet göstermektedir. 10 çalışan ile başlayan şirkette 2017 yılında 73 kişi çalışmaktadır.⁹ Sembilan sınırları içerisinde 12 şubesi bulunmaktadır. Bu şubeler ihtiyaç duyulduğunda zekât hesaplamakta ve tahsil etmektedirler.
- ✓ *Pusat Zakat Melaka:* Pusat Zakat Melaka (PZM) 2001 yılında faaliyete geçmiş, altı şube ve bir merkezden oluşan özel bir şirkettir. Melaka eyaletinde zekât toplamakla yetkilidir. Bu şirket diğerlerinden farklı olarak, insanların farkındalığını arttırmak için özel çalışmalar yap-

⁸ <http://www.zakatpahang.my/v3/index.php/2015-04-20-07-17-27/profil-pkz/latarbelakang>

⁹ <http://www.zakatns.com.my/v5/info-pzns/sejarah-penubuhan>

maktadır.¹⁰ Prosedürün en az olduğu şirkettir. Zekât yönetiminin her aşamasında uzman kadrosu çok hızlı çalışmaktadır. Dağıtım işi Majlis Agama İslam Melaka (MAIM) tarafından yapılmaktadır. Bu iki ayrı kuruluş aynı web sitesi üzerinden hizmet vermektedir.

5.1.3. Tam Özelleştirilmiş Model

Selangor, Penang, Sabah ve Sarawak eyaletlerini kapsamaktadır. Bu modelin en verimli model olduğu görülmektedir. Zekât yönetimi tamamen özel sektörün yetkisi altında bulunmaktadır. Devletin ilgili birimleri tarafından denetime tabi tutulmaktadır.

Tablo 5. Özel Model

Kurum Adı	Faaliyet Alanı
Lembaga Zakat Selangor	Selangor
Zakat Pualu Pinang	Pualu Pinang
Pusat Zakat Sabah	Sabah
Tabung Baitulmal Sarawak	Sarawak

✓ *Lembaga Zakat Selangor (LZS)*: Tam Türkçe ifade etmek mümkün olmasa da "Selangor Zekat Enstitüsü" olarak çevrilebilmektedir. Selangor eyaletinde zekât toplama ve dağıtımından sorumlu olan bu şirket 1997 yılında kurulmuştur.¹¹ Zekât geliri en yüksek şirkettir. 2012 yılında Selangor eyaletinde (LZS) yaklaşık 500 milyon (RM)¹² toplamıştır.¹³ Zekât yönetiminin başında Selangor sultanı bulunmaktadır. Majlis Agama İslam Selangor denilen İslam Meclisi sultana bağlıdır. Meclise bağlı "Anak Syarikat Mais" isiminde bir kurum daha bulunmaktadır. LZS ise bu kurumun alt birimidir. LZS benzeri zekât toplayan bazı şirket ve kuruluşlar bulunsa da, LZS dağıtım kısmının sultan adına Selangor'daki tek yetkilisidir.

✓ *Zakat Pualu Pinang (ZPP)*: Penang eyaletinde zekât yönetimini tam anlamı ile elinde tutan bir şirket de "Zakat Pualu Pinang" şirkettir.

¹⁰ <http://www.maim.gov.my/index.php/my/informasi/anak-anak-syarikat-maim/zakat-melaka>

¹¹ <http://www.zakatselangor.com.my/info-lzs/sejarah-lzs/> Erişim Tarihi: 04.07.2017

¹² RM: Malezya Ringiti (Para birimi)

¹³ <http://www.mia.org.my/new/downloads/nbzs/2013/02-zakat-management-in-malaysia.pdf> (Erişim Tarihi: 04.07.2017)

1994 yılında tam faaliyete geçmiştir.¹⁴ Toplam zekât geliri diğer şirketlere nazaran az olan ZPP'nin dağıtım konusunda oldukça uzmanlaştığı resmi internet sayfası incelendiğinde görülmektedir. Özellikle fakir ve miskin sınıfının tespiti için uzman ekip oluşturmuştur. Zekât alıcılarının kriterlerinin belirlenmesinde ayrıntılı bir sistem oluşturmuştur. Zekât alabilmek için müracaatın genel şartları¹⁵ şunlardır: Müslüman olmak, Malay olmak, en az 3 yıl ikamet, yeterli aile gelirine sahip olmamak ve başka yerden yardım almamak. Ön şartlar yerine getirildikten sonra ayrıntılı bir araştırma süreci başlatılmaktadır. Müracaat edenin yaşı, mesleği, hastalığı, evi vs. gibi bilgiler de soruşturulmaktadır. Şirketin genel anlamda etkin çalıştığı söylenebilmektedir.

- ✓ *Pusat Zakat Sabah (PZS)*: Sabah eyaletinde 2006 yılında faaliyete başlayan "Pusat Zakat Sabah" şirketi diğer iki özel şirket gibi iyi bir sisteme sahiptir.¹⁶ Genel başvuru şartları ZPP kadar ağır değildir. PZS öğrenci burslarına önem vermektedir.
- ✓ *Tabung Baitulmal Sarawak*: Tabung Baitulmal Sarawak (TBS) ilk kez 1984 yılında zekât toplamak ve dağıtmak için Sarawak İslam Konseyi bünyesinde kurulmuştur. Faaliyetlerine halen devam etmekte olan kurum 2001 yılında özel bir statü kazanmıştır.¹⁷ Kurumun resmi internet sitesinde istatistiki bilgilere rastlanılamamıştır.

5.2. Zekâtın Toplanma Usulleri

Malezya'da eski tarihlerden bu yana zekât toplanmaktadır. Ancak federal anlamda zorunluluk söz konusu olmayıp, eyalet seviyesinde bazı hapis ve para cezaları bulunmaktadır (Yalçın 2016: 235-270). Zekât kamu adına toplanmakta ve kamu adına dağıtılmaktadır. Toplayan veya dağıtanlar özel şirketler olsa da bu işlemi devlet adına yapmaktadırlar. Malezya'da zekât usul olarak farklı şekilde toplanmaktadır. Bunlardan en geleneksel olanı zekâtın kişiler tarafından devletin belirlediği amillere verilmesidir. Zekât vermenin başka bir şekli ise devletin zekât toplamakla yetkilendirdiği zekât merkez ve bürolarına verilmesidir. Hatta bu işle görevlendirilen bankalar bile bulunmaktadır. İsteyen banka gişelerine ve banka hesaplarına zekâtlarını ödeyebilmektedir.

¹⁴ <http://www.zakatpenang.com/zpp/index.php/info-zpp/sejarah-penubuhan>

¹⁵ <http://www.zakatpenang.com/zpp/index.php/agihan/kriteria-permohonan-zakat/syarat-bantuan-umum>

¹⁶ http://www.zakat.sabah.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=126&lang=en

¹⁷ <https://www.tbs.org.my/www/?page=5>

En yaygın olanı ve en yüksek zekât kalemini oluşturan şekli ise gelir elde edenlerin gelirlerinden aylık kesinti şeklinde tahsil edilmesidir.¹⁸ Malezya'da zekâtın gelirlerden kesinti yolu ile tahsil edilmesinin bazı sebepleri bulunmaktadır. Bunlar; takip ve tahsil kolaylığı, maaşlı işlerde çalışanların çok olması ve bu konuda verilen fetvalardır. En çok zekât geliri getiren yöntem maaştan kesinti yöntemidir. Zira 1997 yılında Milli Fetva Konseyi zekât yeterliliğine sahip olanların gelirlerinden de zekât vermeleri gerektiği konusunda bir fetva yayınlamıştır (Yalçın 2016: 235-270). Daha sonraları; Federal Bölge başta olmak üzere bazı eyaletlerin de müftülükleri aynı doğrultuda fetva vermişlerdir. Verilen bu fetvalar sayesinde gelir üzerinden verilen zekât miktarı son yıllarda ciddi anlamda artmıştır (Embong vd. 2013: 145). Ticaret malları, hayvanlar, madenler, tarım ürünleri gibi zekât vermeyi gerektiren unsurlar üzerinden verilen zekât miktarı, ücrete nispeten çok aşağı seviyelerde kalmıştır (Kaslam 2009: 15-32). Gelir üzerinden iki şekilde zekât toplanmaktadır. Bunlardan birinde düzenli gelir elde edenlerin bir yıllık gelirleri hesaplanır, %2,5 oranında zekât oranı uygulanır ve bu miktar 12 aya bölündükten sonra tahsil edilir. Diğerinde ise, düzenli geliri olmayan ticaret erbabı veya diğer gelir sahiplerinin yıllık gelirlerinden ailenin giderleri düşülür, kalan kısma %2,5 oran uygulanıp aylık taksitlerle tahsil edilir.¹⁹

5.3. Zekâtın Dağıtılmasında Baz Alınan Kriterler

Malezya'da zekât, devlet ve özel şirketler tarafından dağıtılmaktadır. Ancak dağıtımın tamamı devlet adına yapılmaktadır. Zekât dağıtımı konusunda her eyalette farklı yöntemler uygulanmakla birlikte bazı ortak uygulamaların olduğu da görülmektedir. Bu ortak esaslar ise şunlardır;²⁰

- Tevbe suresinde geçen sekiz tabakanın gözetilmesi
- Temel ihtiyaçlara verilmesi
- Önceliğe göre verilmesi
- Zekât malını ayırma
- Zekâtın verimli kullanılmasını sağlama
- Müracaat edenlere dağıtılması²¹

¹⁸ LZS Annual Report. 2013, 2014, 2015.

¹⁹ <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/zakat-collection-and-distribution.pdf>

²⁰ <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/zakat-collection-and-distribution.pdf>

²¹ http://www.maj.gov.my/?page_id=403

Tablo 6. Malezya'da Zekâtın Sarf Edildiği Yerler

Zekât Sarf Yerleri	
<i>Fakirler</i>	Eyaletlerin çoğunda en fazla zekât, fakir ve miskinlere dağıtılmaktadır. Ancak miskinler fakirlere göre daha çok pay almaktadırlar.
<i>Miskinler</i>	Bu iki kısımda verilen zekâtlar; iş kurmak için sermaye, aylık maaş, ev inşası için destek, öğrencilere burs şeklindedir.
<i>Amiller</i>	Zekâtlar amil denilen zekât memurlarına da harcanmaktadır. Ancak zekât gelirlerinden sadece memurların payı değil, zekât toplama ve dağıtmada kullanılan tüm masraflar düşülmektedir.
<i>Müellefe-i Kulub</i>	Kalplerin İslam dinine ısındırılması maksadıyla zekât sarf edilebilmektedir. Fakat Malezya'da esasen zekat, gayri Müslimler içinde yaşayan, öğrenciler ve bağımsızlık mücadelesi veren Müslümanlar için kullanılmaktadır.
<i>Köleler</i>	"Rikab" olarak ifade edilen köleler eski asırlarda olduğu şekliyle bulunmamaktadır. Buna benzeyen; İslami faaliyetleri sonucu hapse girmiş ve işverenin baskısına maruz kalan kadınların kurtulması için kullanılmaktadır.
<i>Borçlular</i>	Temel ihtiyaçları için borçlanmış veya muztar halde bulunan Müslümanlar için kullanılmaktadır.
<i>Allah Yolundakiler</i>	Bu kısımda zekât; gayri Müslimler ile savaşan Müslümanlar, İslami neşir ile uğraşanlar ve bir kısım başarılı öğrenciler için sarf edilmektedir.
<i>Yolda Kalmışlar</i>	Malezya'da "ibn-i sebil" diye tabir edilen kapsamı geniş tutulmuştur (Haron vd. 2010: 123-138). Zira yurt dışında okuyan öğrenciler, evsiz ve yetimler, sürgündeki Müslümanlar ve malını kaybetmiş tüccarlar için kullanılmaktadır.

(Kaynak: Tevbe Suresi 9/60)

Tablo 6'da Tevbe suresinde geçen zekât sarf yerleri ve Malezya'da uygulanma şekli ifade edilmiştir. Eyaletler arası farklı uygulamalar dikkat çekse de, sarf yerleri konusunda ortak bir tablo ortaya çıkmıştır (Yalçın 2016: 235-270).

Zekât dağıtılırken sekiz tabakaya önemli ölçüde dikkat edilmektedir. Ancak bu sekiz tabakanın da içerisinde bazı alanlar bulunmaktadır. Malezya'da zekât, önceden belirlenmiş bu alanlara dikkat edilerek dağıtılmaktadır. Bu alanlar, *barınak, gıda, eğitim, sağlık, giyim ve ulaşım* olarak belirlenmiştir.

5.4. Toplanan Zekâtın Dağıtılma Oranı

Zekât yönetiminin etkin olması, zekât toplama ve dağıtım aşamalarının da etkin olmasına bağlıdır. Toplanan zekâtın doğru zamanda doğru kişilere ulaştırılamaması bu etkinliği zedelemektedir.

Tablo 7. Zekât Dağıtımının Toplanan Zekâta Oranı

Eyaletler	Dağıtım Oranı %
<i>Perlis</i>	70,94
<i>Kedah</i>	98,05
<i>Johore</i>	80,67
<i>Terengganu</i>	85,85
<i>Kelantan</i>	102,09
<i>Perak</i>	95,91
<i>K. Lumpur</i>	90,81
<i>Pahang</i>	80,77
<i>Negeri Sembilan</i>	72,46
<i>Melaka</i>	103,07
<i>Selangor</i>	90,17
<i>Pualu Pinang</i>	92,30
<i>Sabah</i>	79,20
<i>Sarawak</i>	61,12

(Kaynak: Nadzri vd. 2012: 61-72)

Tablo 7'de Malezya'nın eyaletlerinde 2010 yılında toplanan zekâtın ne kadarının dağıtıldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Sarawak'ta toplanan zekâtın %61'i, Melaka'da %103'ünün dağıtıldığı görülmektedir. Sarawak'ta dağıtımda sorun yaşanmasının sebebi, zekâtların önemli bir kısmının yılın son günlerinde toplanmasıdır. Melaka'da bu oranın %103 olmasının sebebi ise önceki yıllardan devreden zekât miktarının da dağıtıma konu olmasıdır.

Tablo 8. Zekât Toplama - Dağıtım ve Oranları (Malezya Genel)

Yıl	Toplanan (RM) Milyon	Dağıtılan (RM) Milyon	Dağıtılamamış (RM) Milyon	Dağıtılamam (%) (RM) Milyon
1999	195.51	143.50	52.01	26.60
2001	320.36	207.40	112.96	35.25
2003	408.40	325.00	83.40	20.42
2005	573.10	401.50	171.60	29.94
2007	806.28	511.41	294.87	36.57
2009	1.196.87	1.087.08	36.57	9.17

(Kaynak: Embong vd.2013: 141-150)

Tablo 8'de Malezya genelinde yıllara göre zekât toplama ve dağıtım hakkında bilgiler verilmiştir. Tablonun genelinden toplanan zekâtın etkin bir biçimde dağıtılamadığı görülmektedir. 2007 yılında toplanan zekâtın %36'sı, 2009 yılında ise %9.17 si dağıtılamamıştır. Malezya'da zekât yönetiminde en çok eleştirilen konuların başında dağıtımdaki bu etkinsizlik gelmektedir.

5.5. Malezya'da Zekât-Vergi İlişkisi

Malezya'da bazı unsurlar üzerinden zekât verilmektedir. Son yıllarda Malezya'nın farklı eyaletlerinin İslam Meclislerinde verilen fetvalar sebebi ile maaş karşılığı çalışan kişiler aylık gelirlerinden de zekât verebileceklerdir. Bu fetvadadan sonra, gelir üzerinden verilen zekât miktarında ciddi artışlar meydana gelmiştir. Vergilemede, aynı konu üzerinden verilen vergi çifte vergilendirme ile ifade edilmektedir. Vergiler genelde servet, gelir ve harcamalar üzerinden verilmektedir. Zekât ise genelde servet üzerinden verilmektedir. Mezhepsel farklılıklar neticesinde gelir üzerinden de zekât verileceği hükme bağlanmıştır. Malezya'da çifte vergilendirmenin önüne geçebilmek adına, zekât veren kişilere -belirli şartlar dâhilinde- verdikleri zekât miktarınca gelir vergisi muafiyeti tanınmıştır.

1967 tarihli Malezya Gelir Vergisi Kanunu 6A bölümü 3. maddesi zekât ve vergi muafiyetinden bahsetmektedir.²² Bu maddede, zekât ve fitre gibi İslami mali yükümlüklerin bazı kamu kurum veya devletin onadığı özel yardım kuruluşlarına verilmesi durumunda, verilen aynı miktarın gelir vergisinden düşülmesi imkânı getirilmiştir. Şart o ki, ilgili kurumun verdiği makbuz vergi

²² <http://www.agc.gov.my/agcportal/uploads/files/Publications/LOM/EN/Act%2053.pdf>

idaresine teslim edilmiş olmalıdır. Aynı kanunun, "toplam gelir" başlıklı bölümünün 44. maddesinde şirketler için de böyle bir imkândan bahsedilmiştir. Zekâtın vergi ile ilişkisi ve vergiden indirilmesi, ulusal anlamda zekât hesaplama sistemine olan ihtiyacı arttırmıştır (Hj Musa bin Othman, 2013)

Son yıllarda kişisel gelir ve şirket gelirlerinden kaynaklı zekât gelirlerinde çok önemli artışlar olmuştur. İslami hassasiyeti olan büyük şirketlerin zekâtlarını tam ödemeye teşvik edilmesinin bu duruma önemli katkısı olmuştur. 2014 yılında zekât veren kişilerin sayısında 2013 yılına göre %14, zekât veren şirketlerin sayısında ise %39 artış sağlanmıştır.²³ Bu artışın birçok sebebi olmakla birlikte, ödenen zekâtın gelir vergisinden düşülmesinin de önemli bir etkisi bulunmaktadır (Embong vd.2013: 141-150).

Sonuç

Halkının tamamı veya önemli çoğunluğu Müslüman olan devletler için zekâtın, özellikle yoksulluğun azaltılmasında etkin bir araç olarak kullanılabilceği düşünülmektedir. İslam'ın ilk yıllarından başlayarak dört halife dönemine kadar zekât, devletin kontrolünde yönetilmiştir. Ömer b. Abdülaziz döneminde, zekât verilecek kimse bulunmadığı gerekçesiyle devletin kontrolünden alınıp insanların inisiyatifine bırakılmıştır. İlerleyen yıllarda zekata muhtaç kişilerin zuhuru ile zekâtın yeniden devlet eliyle yönetilmesi gündeme gelmiştir. Müslüman nüfusa sahip devletler için zekât, önemli bir kamu geliri olarak değerlendirilmektedir. Özellikle Malezya, Endonezya, Pakistan gibi Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde zekât kamu maliyesinin bir unsuru olarak görülmektedir. Dahası bu gibi ülkelerde yoksulluk probleminin çözülmesinde zekâtın maliye politikası aracı olarak kullanıldığı gözlemlenmiştir. Zekât, bazı ülkelerde resmi uygulama alanları bulmuştur. Bu ülkelerden bazılarında zekât zorunlu, bazılarında ise isteğe bağlıdır. Malezya, zekâtın yasal zemine sahip ve isteğe bağlı olduğu bir ülkedir.

Bu çalışmada Malezya zekât sistemi incelenmiştir. Malezya'da zekât müessesesinin eski tarihlere dayandığı ancak zekâtta kurumsallaşmanın 1990 yılından sonra başladığı görülmüştür. Son otuz yılda Malezya zekât sistemi, bazı eksikliklerinin yanında önemli gelişmeler kaydetmiştir. Zekât verenlerin sayısında ve toplanan zekât miktarında önemli artışlar meydana gelmiştir. Malezya'da zekât sistemi; kamu modeli, yarı kamu modeli ve özel model olmak üzere üç farklı modelden oluşmaktadır. İlk modele göre zekât yönetimi

²³ PPZ Raporan Zakat. 1999, 2000, 2001, 2014, 2015

bütünüyle devletin elindedir. Zekâtın toplanması ve dağıtılması devletin kurumları tarafından yapılmaktadır. İkinci modelde zekât, devletin yetkilendirdiği özel zekât şirketleri tarafından toplanmaktadır. Dağıtım işi yine devletin kurumları tarafından yapılmaktadır. Son model tamamen özelleştirilmiştir. Zekâtın toplanması ve dağıtılması devletin yetkilendirdiği özel şirketler tarafından yapılmaktadır.

Kaynaklar/References

- Abd Rahim M.S., Ahmad R.R. ve Erdris M.F.M. (2016). "Zakat Management in Malaysia: A Review". *American-Eurasian Journal of Scientific Research*, C.11, S.6: 453-457.
- Abdullatif, L. (2012). "The Problems Faced By A State In The Collection Of Zakat" (Tax) (Doctoral Dissertation, University Of Nairobi).
- Ab Rahman, A. (2012). "The Role of Zakat In Islamic Banking Institutions In Developing The Economyof The Poorand Needy In Malaysia". *Tazkia Islamic Finance and Business Review*, *Tazkia Islamic Finance and Business Review* | Vol. 7.2: 256-276
- Ab Rahman, A., ve Omar, S. M. N. B. S. (2010). "Tauhid Epistemology In Increasing The Number Of Zakat-Of-Wealth Payers And Its Contribution Toward The Development Of Malaysia Economy". In *Seventh International Conference–The Tawhidi Epistemology: Zakat And Waqf Economy*, Bangi: 53-63.
- Ahmad S.M., ve Shofian A. (2010). "Transformasi Pengurusan Zakat di Malaysia", paper was presented in *International Islamic Development Management Conference* (IDMAC), on 21-22 December 2010 USM, Pulau Pinang, Malaysia.
- Aidit Ghazali. (1988). *Zakat Satu Tinjauan*. IBS Buku Sdn Bhd, Cet 1, Selangor, Malaysia.
- Alfattani, W. S. B. W. Y. (2008). "Malaysian experiences on the development of Islamic economics, banking and finance". *King Abdul Aziz University, Islamic Economic Institute*, 405-417.
- Ali, I., ve Hatta, Z. A. (2014). *Zakat as a poverty reduction mechanism among the Muslim community: case study of Bangladesh, Malaysia, and Indonesia*. *Asian Social Work and Policy Review*, 8(1): 59-70.
- Andaya, B.W. ve Leonard Y. (2016). " *A history of Malaysia*". Palgrave Macmillan,
- Arslan, A. T. (1997). "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.13-15: 27-52.
- Bakar, N. B. A. (2007). "AZakat Accounting Standard (Zas) for Malaysian Companies". *American Journal of Islamic Social Sciences*, 24(4): 74.
- Demir, A. (2016). "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C.20, S.1:445-502.
- Dökmen, G., ve Yeşilyurt, Ş. (2015). "Din ve Ekonomi Bağlamında İslam Maliye Sistemi ve Günümüz Maliye Sistemiyle Karşılaştırılması". *International Congress on Islamic Economics and Finance*, 21-23 October 2015, Sakarya/TURKEY: 331-347.
- Embong, M.R., Roshaiza T. ve Mohd N.M.N. (2013). "Role of Zakat to Eradicate Poverty in Malaysia". *Jurnal Pengurusan* 39:141-150.

- Duka, S. (2013). "The Role of Government in Optimizing of "Zakat" Management at Mamuju District Province West Sulawesi". *Journal of Economics and Sustainable Development*, 4(18): 134-140.
- Erkal, M. (1985). "İslam'ın İlk Devirlerinde Para ve Zekât Nisabının Hesaplanması". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, S.3: 79-101.
- Ghazali, K. (2004). "The Rhetoric of Dr. Mahathir Mohamad: A Critical Discourse Perspective", Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Göksoy, İ. H., (1998). "Bazı Müslüman Ülkelerin Yönetim Modeli: Endonezya ve Malezya Örneği", *İslam ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu 1998*, 24-26 Nisan 1998, Ankara, (Yay. Haz. Ömer Turan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara:173-192.
- Haron, N. H., Hassan, H., Jasni, N. S., ve Rahman, R. A. (2010). "Zakat For Asnaf's'business By Lembaga Zakat Selangor". *Malaysian Accounting Review*, 9(2), 123-138.
- Hassan, M. K. ve Juanyed M.K. (2007). "Zakat, external debt and poverty reduction strategy in Bangladesh." *Journal of Economic Cooperation Among Islamic Countries* 28(4): 1-38.
- Hj Musa B. O. (2013). "Zakat and Tax Treatment", *National Business Symposium*, 08.10.2013
- Hudayati, A., ve Tohirin, A. (2010). "*Management of Zakah: Centralised vs Decentralised Approach*". *Proceedings Of Seventh International Conference The Tawhidı Epistemology: Zakat And Waqf 6 – 7 January 2010*: 352-372.
- Ibrahim, A., Abdullah, A. A., Kadir, M. R. B. A., ve Adwam W., S. M. G. W. S. (2012). "Assessing Financial Reporting on adopting Business Zakat Guidelines on Malaysian Government Linked Companies". *International Journal of Business and Social Science*, 3(24).
- Ismail, H., ve Rahman, N. A. (2013). "The Management Of Zakat Institutions In Malaysia". *The 5th International Conference on Financial Criminology (ICFC) 2013 "Global Trends in Financial Crimes in the New Economies*: 122-133.
- Kaslam, S. (2009). "Governing Zakat As A Social Institution: The Malaysian Perspective". *Social and Management Research Journal*, 6(1): 15-32.
- Kenanoğlu M. Macit (2011). "Vergi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.43 S.55.
- Lubis, M., Yaacob, N. I., Omar, Y., Dahlan, A., ve Rahman, A. (2011). "Enhancement of zakat distribution management system: case study in Malaysia". In *International Management Conference 2011 Proceedings* (pp. 1-10). University Sultan Zainal Abidin.
- Mahamod, L. H., Jaafar, S., Rahman, A., ve Ali, M. (2013). "Zakat in Malaysian Rural Development: Issues And Potentials". *Proceeding Conference of Iran and Malaysiya Experiences in Islamic*: 13-22.
- Mauzy, D. K. ve Milne, R. S. (1986). "The Mahathir Administration: Discipline Through Islam", In *Readings in Malaysian Politics*, (ed. Bruce Gale), Kuala Lumpur: Pelanduk Publications.
- Mesawa, L. A. (2016). *Role Of Zakat T In Reducing Poverty In Islamic Countries*. Doctoral Dissertation, Effat University.
- Mohammad, F., ve Anwar, M. (1991). "Prospects of Poverty Eradication Through the Existing Zakat System in Pakistan" [with Comments]. *The Pakistan Development Review*, 30(4): 1119-1129.
- Mohsin, M. I. A., ve Ismail, M. (2013). "Potential of zakat in eliminating riba and eradicating poverty in Muslim countries". *EJBM-Special Issue: Islamic Management and*

172 • ZEKÂTIN DEVLET ELİYLE YÖNETİLMESİ VE MALEZYA ZEKÂT SİSTEMİ ÖRNEĞİ

- Business, 5(11). International Journal of Islamic Management and Business Vol. 1, No. 1: 40-63.
- Nadzri, F. A. A., Rashidah A., ve Normah O. (2012). "Zakat and Poverty Alleviation: Roles of Zakat Institutions in Malaysia." International Journal of Arts and Commerce 1.7: 61-72.
- Noor, A. H. M., ve Khairi, N. Z. (2014). "What Determine Professionalism? A Study on Zakat Institutions Integration Efforts into the Mainstream Economy". Middle-East Journal of Scientific Research, 22(7): 983-993.
- Othman, A. ve Noor, A.H.M. (2012). Role of Zakat in Minimizing Economic Inequalities Among Muslim: A Preliminary Study On Non-Recipients Of Zakat Fund (NRZF). 3rd International Conference on Business and Economic Research (3rd ICBER) Proceeding. Golden Flower Hotel, Bandung, Indonesia.
- Owolabi Y. M. B., ve Mat D. A. (2013). "Measurement Model of Corporate Zakat Collection in Malaysia: A Test of Diffusion of Innovation Theory". Humanomics, 29(1): 61-74.
- Özdemir, F. (2013). Zekâtın Gelişimi Ve Monoteist Dinlerde Zekâtın Kapsamı. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2(3), S-251.
- Özdemir, A. (2013). Zekât ve Vergi Mükellefiyetinde Fırsat Eşitliği ve Adaletin Sağlanması. Ekev Akademi Dergisi, 56(56): 1-10.
- Sarea, A. (2012). "Zakat As A Benchmark To Evaluate Economic Growth: An Alternative Approach". International Journal of Business and Social Science,3(18). Vol. 3 No. 18 Special Issue.
- Sarıçam, İ. (2005). "Hz. Peygamber Döneminde İdare, Ekonomi, Sosyal Ve Kültürel Hayat". İlk Dönem İslam Tarihi, 189. Açıköğretim Fakültesi Yayını
- Sarif, S., Kamri, N. A., ve Ali, N. A. (2013). "The Shifts In Zakâh Management Practices In Malaysia: What Has Actually Been Happening?". Jurnal Syariah, 21(1): 1-20.
- Toor, I. A., ve Nasar, A. (2003). "Zakat as A Social Safety Net: Exploring The Impact". Social Policy and Development Centre. Research Report No.53.
- Wilson, R. (1997). Economics, ethics and religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought (p. 115). New York: New York University Press.
- Yalçın, İ. (2016). "Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, C. 20, S.2: 235-270.
- Zengin, E., Şahin, A., ve Özcan, S. (2012). "Türkiye’de Sosyal Yardım Uygulamaları". Yönetim ve Ekonomi: Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 19(2):133-142.

e-Kaynaklar

LZS Annual Report. 2013, 2014, 2015.

PPZ Laporan Zakat. 1999, 2000, 2001, 2014, 2015

<http://182.54.217.6/bantuanpelajaran/statistik.aspx>

<http://www.agc.gov.my/agcportal/uploads/files/Publications/LOM/EN/Act%2053.pdf>

<http://www.e-maik.my/portal/index.php/ms/profil/mengenai-kami/sejarah-kami.html>

http://www.maj.gov.my/?page_id=403

- <http://www.mia.org.my/new/downloads/nbzs/2013/02-zakat-management-in-malaysia.pdf>
(Erişim Tarihi: 04.07.2017)
- <http://www.maij.gov.my/>
- <http://www.maim.gov.my/index.php/my/informasi/anak-anak-syarikat-maim/zakat-melaka>
- <http://www.maim.gov.my/index.php/my/informasi/anak-anak-syarikat-maim/zakat-melaka>(Erişim Tarihi: 04.07.2017)
- <http://www.maidam.gov.my/index.php/index.php/profil/sejarah-penubuhan>
- <http://www.maidam.gov.my/index.php/files/arkib-polisi-dan-dokumen/Bajet-maidam-2016.pdf>
- <http://www.maiamp.gov.my/maiamp2/index.php/korporat/sejarah-maipk.html>
- <http://www.maiamp.gov.my/maiamp2/index.php/zakat/prestasi-kutipan-zakat.html>
- <https://www.tbs.org.my/www/?page=5>(Erişim tarihi: 30.06.2017)
- <http://www.zakatselangor.com.my/info-lzs/sejarah-lzs/>(Erişim Tarihi: 04.07.2017)
- <http://www.zakatpenang.com/zpp/index.php/info-zpp/sejarah-penubuhan> (Erişim Tarihi: 04.07.2017)
- <https://www.zakatkedah.com.my/index.php/profil-lzmk/>
- <http://www.zakatpenang.com/zpp/index.php/agihan/kriteria-permohonan-zakat/syarat-bantuan-umum>(Erişim tarihi: 30.06.2017)
- http://www.zakat.sabah.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=126&lang=en(Erişim tarihi: 30.06.2017)
- <http://www.zakatpenang.com/zpp/index.php/agihan/kriteria-permohonan-zakat/syarat-bantuan-umum>
- http://www.zakat.sabah.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=126&lang=en
- <http://www.zakatpahang.my/v3/index.php/2014-09-02-14-49-36/agihan-zakat/2015> Erişim Tarihi: 04.07.2017)
- <http://www.zakatpahang.my/v3/index.php/2015-04-20-07-17-27/profil-pkz/latarbelakang>
Erişim Tarihi: 04.07.2017)
- <http://www.zakatns.com.my/v5/info-pzns/sejarah-penubuhan>
- http://www.zakat.sabah.gov.my/index.php?option=com_content&view=article&id=23&Itemid=147&lang=en(Erişim tarihi: 30.06.2017)
- <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/legal-framework-of-zakat-in-malaysia.pdf>(Erişim tarihi: 30.06.2017)

İSKENDER BEY İSYANLARININ DİNÎ BOYUTU VE PAPALIKLA İLİŞKİLERİ

İlir RRUGA*

Öz

Arnavutluk'un millî kahramanı olan İskender Bey, hem Osmanlı Devleti'nde bulunduğu süreç içerisinde iyi bir eğitim alarak Doğu kültürünü hem de Osmanlı Devleti'ne karşı isyan başlatması ile birlikte Batı devletleri ile kurmuş olduğu sıcak ilişkiler sonucu, Batı kültürünü yakından tanımış bir kimse olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı Devletinde belli mevkilere yükselmiş olmasına rağmen zaman içerisinde birtakım isteklerinin reddedilmesi, kendisine tanınan bazı ayrıcalıkların elinden alınması nedeniyle babasının hâkimiyet sürdürdüğu bölgeleri yeniden elde etme amacı doğrultusunda isyan etmiştir. İskender Bey'in, Osmanlı Devleti'ne isyan etmesinin arkasında yer alan ana nedenin anavatanı olan Arnavutluk'a dönme arzusu, şahsi menfaatleri ve Hıristiyan inancı ile ilgili olduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etmesinden sonra Hıristiyan inancına dönmüş ve zamanında Osmanlı Devleti'nin en büyük düşmanı olan papalık ile yakın ilişkiler kurmuş, maddî ve askerî yardımlar almış olsa da isyanlarının dini kaynaklı olmadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İskender Bey, Arnavutluk, Din, İslam, Hıristiyanlık, Papa, Papalık, Osmanlı Devleti, Devşirme, İsyân.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, e-posta: rrugailir@trakya.edu.tr ORCID:0000-0003-4637-7340.

The Religious Aspect of Scanderbeg's Revolts and his Relations with the Papacy

Abstract

The national hero of the present-day Albania is Skanderbeg's father, Gjon (Yuvan) Kastrioti. Despite the fact that the Albanians tried to resist the Ottomans expeditions during the reign of Gjon, they were eventually defeated. As a result of this defeat by Sultan Murad II in 1423, Gjon was forced to give his four sons as captives. The youngest of his children was Skanderbeg, who together with three older brothers was given as captive due to the defeat by the Ottomans, had to reside in the palace for many years. During this time, he had the opportunity to obtain a remarkable Ottoman education and to benefit from other privileges provided for them. It is obvious that the facilities provided by the Ottomans as well as the personal abilities and skills he gained in the Ottoman Empire enabled him to achieve successes in various fields. Therefore, he was able to be promoted to important positions within the Ottoman Empire. However, some of his demands were rejected and he became deprived from some of privileges granted to him due to the promises and incentives of the opponents of the Ottomans and some small victories resulting from his father's dominance in the direction of rebellion. During this rebellion against the Ottomans, they have received both material and spiritual aid Western powers as result the warm relations they enjoyed with the Western powers. In addition, these warm relations gave the opportunity to be acquainted with the Western culture. In the course of events, it can easily be said that Skanderbeg became a renowned figure not only in the Eastern culture but also in the Western culture. After his rebellion against the Ottomans, he denounced Islam and returned to his former Christian faith. There have always been controversies about the sect he adopted related to the Christian belief whether became a Catholic or Orthodox Christian. Although he had close ties with the Pope, the greatest enemy of the Ottoman Empire, his rebellions against the Ottomans did not originate from his religion.

In this study, we appealed mostly to the daily reports of the priests of the time, primarily in Albanian and Turkish and English as well. In terms of Ottoman and Turkish - Albanian relations, the issue is a very important one and therefore has occasionally been evaluated in view of the historical perspective of religions.

Keywords: Scanderbeg, Albania, Religion, Islam, Christianity, Pope, Papacy, Ottoman Empire, Devshirme, Revolt.

Summary

One of the most influential Albanian princes in the period when Ottomans came to Albania was, without a doubt, Gjon Kastrioti, father of Skanderbeg. The power of Kastrioti principality was increasing and it reached such a level that when confronted with the Ottomans, Gjon Kastrioti preferred to fight them instead of accepting their sovereignty. However, despite his courage, he was defeated three times by Murat II and as a result became vassal of the Ottomans in 1423. He was forced to yield up his four sons, as general rule of the time. The youngest boy was Gjergj (Gergi, Georges) Castriota Scanderbeg (Skandarbeg), born in 1405. In the Ottoman State, he was educated as a Muslim and was called Iskender.

He spent nearly 20 years in the Ottoman State, fulfilling different duties in both Anatolian and Rumeli regions, while many of them were given by Fatih Sultan Mehmed, a well-known person for Skanderbeg. His nostalgia for homeland and the desire for returning to his homeland increased after his father's death, while this period is of special importance for him. In Albania, he became a groomer and the subaşı in Kruja (1438-1438) and the governor of Dibra Sanjak in 1440.

Skanderbeg, despite all the important duties given to him while serving under the Ottoman state, used the Ottomans' defeat at the Battle of Nish in 3rd of November 1443, as an opportunity to escape and to start the rebellion. He left the Ottoman camp with a group of 300 soldiers and reached Kruja seven days later. After taking Kruja by using a fake decree, he killed the Turks in the castle and officially started the rebellion. There were undoubtedly different reasons that triggered his rebellion against the Ottomans despite his brilliant career, while the most important one was the desire to take back the ancestral lands.

On March 2, 1444 he called the Albanian feudalists to the Saint Koll cathedral in Lezha, (occupied by Venice), to persuade them to fight against the Ottomans, to seek material and moral support and to proclaim himself as supreme commander in that war. It is said that Skanderbeg converted to Christianity after this date. Even though there is no clear record of his return to the Orthodox or Catholic sect, the majority of the researchers consider that principality of Kastrioti and Skanderbeg are considered to be Orthodox Christians.

Skanderbeg, the rebellion of whom was forcing the Ottoman forces to remain in Albania (not letting them to proceed towards Italy), received

different financial and military support from Papal, as same as from Venice, the Aragonese and the King of Naples, with Papal as the greatest supporter. Besides this, it is known that he used the Christians living in the regions under Ottoman rule for spying, news spreading and for finding new supporters. Pal Engjelli, Pal Gazulli and Andrea Gazulli are among them. More than twenty skirmishes occurred between Skanderbeg and the Ottomans. It became obvious that, besides being brave and determined to fight against sultans like Murad II and Fâtih Sultan Mehmet, he also possesses a great knowledge of military strategies and tactics of Ottomans. After his battles against Ottomans, he was always welcomed by the Papacy. This is obvious by the names/titles the Papacy gave to him, as such as ‘a fearless Christian soldier’, ‘The Hero of Europe’, ‘Jesus Cavalier’, ‘Crusader Warrior (Athleta Christ)’ etc.

Even though Skanderbeg had close relations with the Pope after his rebellions, it seems that, his distancing from the Ottomans was not intended for religious purposes (Christianity), but rather for his old status and efforts for taking it back. In this respect, it is obvious that he used the Pope and other foreign powers for the sake of his purposes, as same as Pope used him for resisting the threat of the Ottoman forces. It is known that revolts of Skanderbeg were not portrayed as revolts of a religious man, but as revolts of a strong, intelligent and courageous commander with a patriotic identity. This should lead one to comprehend that, despite the praise of the Papacy, religion was never the primary goal for Skanderbeg, and should not be portrayed as such.

On 17 January 1468, Skanderbeg died of malaria, at the age of 63, and was buried in Lezha Saint Kollë Cathedral. The death of Skanderbeg and the suppression of rebellions were met with grief by Catholic Christians. After all, the fact that the Ottomans started the Italian expeditions just after the end of his rebellions, shows the importance of his revolts for the papal and western powers. However, it is to be stressed that, even though Skanderbeg has rebelled, there are others from the Kastrioti family who adopted Islam from an early date. There are also Albanians who were loyal to the Ottoman Empire. An example of this loyalty is Ali beg (named so after converting to Islam), who became the governor of Kruja Sanjak. Besides this, Yakub, Hamza, Ishak and Iskender, after becoming governors, have made important contributions to the settlement of Ottoman rule in Albania.

Giriş

Osmanlı Devleti, hâkimiyeti içerisinde olduğu dönem boyunca (1385-1912) Arnavutluk'ta büyük ve küçük çapta bir takım isyan ve ayaklanmalar ortaya çıkmıştır. Bunun başlıca nedenlerinden biri, Osmanlı hâkimiyeti içerisinde vasal konumunda olan eski feodal ailelerden bazılarının kısmen veya tamamen kaybetmiş oldukları eski statülerini yeniden elde etme düşünceleridir. Bu konu ile ilgili en dikkat çeken örneklerden biri, Osmanlı Devleti ile 20 – 25 yıl mücadele etmiş olan İskender Bey'in isyanıdır. Bu süre içerisinde o, Osmanlı kuvvetlerine karşı galip geldiği gibi yenilgiye de uğramıştır. Devşirme olarak yetişmiş biri olması sebebiyle, Osmanlı Devletinin savaş taktiklerini iyi biliyor olmasının devlete büyük sıkıntılar yaşatmasına neden olduğu söylenebilir.

Kastrioti Prenslığı ve Oğullarının Osmanlı Sarayına Rehin Alınması

Osmanlı güçlerinin Arnavutluk'a geldiği dönemde Arnavut halkı, bağımsız küçük prensliklere/beyliklere ayrılmış bir vaziyetteydi (Llukani 2009: 33). Arnavut topraklarındaki dinî ve siyasî bakımdan en önemli ve önde gelen prensler Kuzey bölgesinde; Shpata, Zaharia, Dukagjin ve Balsha, Orta Arnavutluk'ta; Kastrioti ve Thopiaj, Güney bölgesinde ise Arianiti, Muzaka, Zenebishi, Gjin (Gin) Bue Shpata ve Pjeter Losha idi (Zinkeisen 2011: 564-570; Uzunçarşılı 1982: 202-203, 205-210; Meksi 2004: 69-70; Jorga 2005: 224, 226-228; Bartl 1998: 19).

İskender (Gjergj, Georges) Bey'in ailesi Kastrioti hükümdarı ailesine mensuptur. Kökeni ile ilgili geniş tartışmalar bulunmakla birlikte Kastriotiler, Arnavutluk'un has bölgesindedir. İskender Bey'in babası Gjon (Yuvan) Kastrioti, annesi Voisava idi. Onun hükümdarlığının merkezi Kruja (Akçahisar)dır. Voisava ile evliliğinden 4 erkek ve 5 kız olmak üzere toplam 9 çocuk dünyaya gelmiştir (Czerminski 2014: 45; Llukani 2009: 33). Çocuklarının isimleri şu şekilde sıralanabilir: Erkek çocukları; “Stanish, Reposh, Kostandin ve Gjergj (İskender Bey), kız çocukları ise, Maria, Jella, Angelina, Vllajka ve Mamica”dır (Bkz. Frasheri 2002: 72).

Kastrioti ailesinin hâkimiyet kurduğu bölgeler oldukça önemli bir yere sahiptir (Kastrioti ailesinin hâkimiyet bölgeleri ile ilgili Bkz. (Biçoku 2006: 61-82). Balshaların ve diğer yerel soylu ailelerin gücü zayıflamakta iken Kastriotilerin gücü gittikçe artmıştır (Zamputi vd. 1962: 199). Bu bağlamda Kastriotiler, deniz kıyısındaki şehirler hariç Vjosa ve Drin arasındaki bölgelerin

hâkimiyetini ele geçirmiştir (Czerminski 2014: 45). Bu denli bir güce ulaşan Kastriotiler, Osmanlı güçleriyle karşılaştığında teslim olmak yerine savaşmayı tercih etmişlerdir. Ancak Gjon Osmanlı güçleriyle savaşmaya kalkışmış olsa da kendisi bu süreç içerisinde üç defa yenilgiye uğramıştır. II. Murat, 1423 yılında kendisine ağır şartları kabul ettirerek onu Osmanlı Devleti'nin vasalı konumuna getirmiştir (Llukani 2009: 36; Öztürk 2002: 444; Uzunçarşılı 1982: 208-209). Gjon bu şartlar çerçevesinde, Osmanlı Devletine haraç ödemek ve 4 oğlunu (Reposh, Stanish, Konstantin ve Gjergj) Osmanlı sarayına rehine olarak vermek zorunda kalmıştır (Zinkeisen 2011a: 570; Faveirial 2004: 258, 267; Ertaylan 1967: 58; Plasari 2014: 143; Aref 2007: 122; Balliu 2011: 208; Frasher, 2002: 99; Thengjilli 1999: 128; Külçe 1944: 55; Süsheim 1978: 584). En küçük oğlu 1405 doğumlu Gjergj (Gergi, Georges) olup bu isim Batı kaynaklarında Georg Castriota Scanderbeg (Skandarbeg) ve Türk kaynaklarında ise İskender Bey şeklinde geçmektedir (Zamputi vd. 1962: 264).

Gjergj, Osmanlı Devleti tarafından rehin olarak alındıktan sonra ilk olarak ağabeyleriyle birlikte sünnet edilmiştir. Daha sonra Edirne'de II. Murad'ın hizmetinde iç oğlan eğitimi görmesinin yanında, Müslüman olarak eğitilerek büyütülmüş ve İskender adını almıştır (İnalçık 2000: 561; Jacques 1996: 201; Plasari 2014: 143, 144; Zamputi vd. 1962: 264. Ayrıca Bkz. Frasher 2002: 72-73; Pulaha 1968: 196-197, 300,313-314). Osmanlı Devleti'nin eğitim olanaklarından faydalanarak 20 yıla yakın Osmanlı Devleti'nde yaşamıştır. İskender'in, bu süreç içerisinde hızlı bir şekilde yeteneklerini değişik görevlerde kanıtlaması ile birlikte, Osmanlı Devleti tarafından ona "Bey" unvanı verilmiştir (Jacques 1996: 203; Llukani 2009: 36. Ayrıca İskender Bey'in hayatı, savaşları vb. durumlar hakkında Bkz. Zamputi vd. 1962: 275-369). İskender Bey, Osmanlı sarayında hizmet verdikten sonra, daha 19 yaşında iken liva beyi olmuştur (Purgstall 1992: 508-509; Zinkeisen 2011a: 572-573). Babasının vefatından sonra Arnavutluk'ta babasının adına atfen Yuvan ili denilen bölgeye gönderilmiş ve burada tımar sahibi olmuştur (İnalçık 1953: 166-167). Bununla ilgili Kostandin Mihailoviç adlı bir yeniçeri hatıralarında şöyle bir bilgi paylaşmıştır:

İskender İvanoviç¹ Sultan Murad zamanında daha çocukken yeniçeriler arasına düşmüştü. O zamanlar sultanın lütfuna mazhar olmak ve böylece en kısa zamanda memleketine geri dönebilmek için her cihet-

1 Georg Castriota (Gjergj Kastrioti) veya İskender Bey (1403/5-1468). Kruya (Akçahisar) hâkimi olan babası Johannes (Gjon/Yuvan/İvan) Kastrioti 1423'den beri Türklere tâbidir. (Beydilli 2003: 171).

ten onun hoşuna gitmeyi denemişti. Bir defasında sultan kendisine, “İskender, benden bir voyvodalık dile, hangisini istersin, onu sana vereceğim”, dedi. Bunun üzerine İskender, ondan İvan’ın oğlu olduğunu söylemeden, bunun topraklarının kendisine vermesini rica etti. Sultan bunu ona verdi ve o burasını kaleleri hariç olmak üzere temellük etti... (Beydilli 2003: 171)

Bu bağlamda, kayıtlara göre 1438 ve 1439 yılları arasında İskender Bey’in Kruja’da subaşı görevini yürüttüğü, fakat 1440 yılından sonra artık kendisine Kruja’da başka bir görev verildiği görülmektedir (İnalçık 1987: 120; Zamputi vd. 1962: 265). Ayrıca gerek Anadolu’da gerekse Rumeli’de seferlere katılarak önemli askerî hizmetlerde bulunmuştur. Büyük başarılar elde etmesi sonucu Osmanlı Devleti, kendisine bazı ayrıcalıklar tanımaya başlamıştır. 1440 yılında Dibra sancakbeyi olarak ve 1443’te de Osmanlı Devleti’ne karşı isyan çıkardığı döneme kadar günümüzde Bulgaristan’da yer alan Nikopol (Niğbolu)’da görevlendirilmiştir (Kiel 1990: 173; Külçe 1944: 56).

İsyanı ve Nedenleri

İskender Bey’in isyan etmesi çeşitli açıklamalarla izah edilir. En önde gelen nedeni ise ata topraklarını geri alma isteğidir. İskender Bey, Osmanlı Devleti’nde komutanlık, sancak beyliği vb. önemli görevlerde bulunan başarılı ve sevilen bir kişidir. Ata topraklarını geri almak, Arnavutluk’ta ve Rumeli’de büyük bir krallık kurmak vaatleriyle ikna edildiği ve Osmanlı güçlerini zor duruma düşürmek isteyen kesimler tarafından isyana teşvik edildiği düşünülebilir. Osmanlı Devleti’nin, ancak İskender Bey’in isyanlarının bitmesinden sonra İtalya seferlerini başlatmış olması, bu durumu açıklar niteliktedir.

İskender Bey’in, İzladi Savaşından sonra Osmanlı güçlerine karşı harekete geçtiği ve Papa ile mektuplaşarak ondan yardım aldığı malumdur (Zinkeisen 2011a: 491; İnalçık 1953: 168; Pamuk 2012: 252). Osmanlı Devleti tarafından kendisine tanınan bütün ayrıcalıklara rağmen İskender Bey, 3 Kasım 1443 tarihinde meydana gelen Niş Muharebesinde Osmanlı ordusunun yenilgiye uğratılmasından istifade etmiştir (Uzunçarşılı 1983: 59–60; Valentini vd. 2009: 85; Süssheim 1978: 585). Muharebeden kaynaklanan kargaşa esnasında en güvendiği sırdaşlarıyla birlikte II. Murad’ın başkâtibini esir almayı, zincire vurmaya başarmış ve efendisi adına Kruja’daki Zebel Paşa komutanına halefi olarak kaleyi ve civarını derhal İskender Bey’e teslim etmesini emreden sahte bir ferman yazdırmıştır. Bu yazıyı aldıktan sonra, İskender Bey kâtibi ve eline düşen bütün Osmanlıları öldürmüştür (Zinkeisen 2011a: 574–575;

Jacques 1996: 204; Faveirial 2004: 283; Zamputi vd. 1962: 282–283). Daha sonra 300 kişiden oluşan bir birlikle Osmanlı kampını terk ederek 7 gün sonra Kruja'ya ulaşmıştır. Kruja'ya döndüğünde İskender Bey 38 yaşında idi (Aref 2007: 122; Llukani 2009: 36; Purgstall 1992: 510-515). Burada sahte fermanı okuyarak kaleyi komutandan teslim almıştır. Böylece babasının toprakları olan Arnavutluk'taki Kocacık (Svetigrad) ve Kruja'yı ele geçirerek isyanını başlatmıştır (İnalçık 2000: 561; Öztürk 2002: 444; Purgstall 1983: 508-515; Uzunçarşılı 1982: 209). Hammer, bu hadiseyi İskender Bey'in kaledeki Osmanlı askerleri uykuda iken gece dışarıdan gizliden başka askerleri içeri alarak gerçekleştirdiğini zikretmektedir (Purgstall 1983: 510).

İskender Bey'in, Kruja'yı aldıktan sonra İslamiyet'i terk edenler dışındaki Türk garnizonunu yok etmiş olması dikkat çekicidir (Jacques 1996: 204). Her ne kadar Hıristiyan olmaları istenen Türklerin etnik kimliği zikredilmiyor ise de burada zikredilen, Türk kelimesinin Rumeli'de etnikten çok dinî bir kimlik olarak kullanılması söz konusudur. Dolayısıyla zikredilen “Türk garnizonunu yok etti” ifadesinde hem Osmanlı Türkleri hem de Müslüman Arnavutların kastedildiği düşünülmektedir. Rumeli bölgesinde Türk ve Müslüman kelimelerinin eş anlamda kullanılabilir kadar birbirine yakın anlamlar içerdiği bir dönemde, etnik olarak Türk olan bir Osmanlı'dan dinini terk etmesinin istenmiş olması ihtimali oldukça zayıf görülmektedir. Dolayısıyla, burada dininden dönmeye zorlanan kişilerin Arnavut Müslümanların olması ihtimali yüksektir. O halde, Arnavut kaynaklarında İskender Bey'in isyanlarının ana nedeninin “Arnavut bölgelerini Osmanlı Devleti'nin işgalinden kurtarıp Arnavutluk devletini kurmak” olduğunu ileri süren özellikle bazı Arnavut yazar ve araştırmacıların bu iddiaları, İskender Bey'in Kruja'yı ele geçirmesi ile birlikte burada Arnavut veya Türk bakmaksızın Müslüman olup İslam dinini terk etmeyenleri öldürmüş olması gerçeği ile ne kadar örtüşebilir? Hıristiyanlığa dönmeyenleri öldürmesinin sebebi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Bunun en büyük nedeni ise Müslüman Arnavutların Osmanlı Devleti'ne olan bağlılık ve sadakatlerinin ileride İskender Bey için büyük bir tehdit oluşturabileceği düşüncesi, İskender Beyi Müslümanları öldürmesine sevk etmiş olabilir. Bu bilgiler bizi, İskender Bey'in artık bir Müslüman olmadığını ve Hıristiyan inancına dönmüş olduğu düşüncesine ulaştırmaktadır.

28 Kasım 1443 tarihinde meydana gelen bu olay İskender Bey'in Osmanlı Devleti ile 25 yıl süren mücadelesinin bir başlangıcıydı (Czerminski 2014: 48; Valentini vd. 2009: 87; Balliu 2011: 212–213; Thengjilli 1999: 137–138). O, isyanına 1444 yılında Osmanlı Devleti ile yaptığı bir savaşta kazanmasıyla de-

vam etmiştir (Arnold 2007: 238). İskender Bey, ilk başta 2 Mart 1444 tarihinde Arnavut feodallerini, Osmanlı Devleti'ne karşı savaşmaya ikna etmek ve bu savaşta kendini başkomutan olarak ilan etmek amacıyla toplantıya çağırmıştır. Bu toplantı Venedik işgalinde bulunan Lezha'nın Shen Koll adlı katedralinde gerçekleşmiştir (Purgstall 1992: 511; Thengjilli 1999: 149-150; Uzunçarşılı 1983: 60; Zinkeisen 2011a: 491-492, 577). İskender Bey, Venedik dâhil olmak üzere herkesten, kendisine maddi ve manevi yardımlarda bulunmalarını istemiştir (Jacques 1996: 204; Zamputi vd. 1962: 288-289; Frasheri 2002: 135-136). Bu çağrı, eski hükümdarlardan olup Osmanlı Devleti'nin kendilerine vermiş olduğu imkân ve ayrıcalıklardan yeteri kadar tatmin olmamış kimseler tarafından karşılık bulmuştur. Fakat buna rağmen yapılan çağrı, ülke genelinde bir isyan meydana getirmemiştir. İskender Bey'in isyan hareketi daha ziyade Kuzey Arnavutluk'ta cereyan etmiş olup, Güney Arnavutluk'ta pek etkin olmamıştır (Bilge 1991: 384). Ayrıca 1445 yılında Kruja'nın bazı bölgelerinde tımar sahiplerinin bulunması, İskender Bey'in bu bölgenin tamamında hâkimiyet sürdürmemiş olduğu anlamına da gelmektedir (İnalçık 1953: 168). İskender Bey ile Osmanlı Devleti arasında yirmiden fazla çarpışmanın meydana gelmiştir (Czerminski 2014: 48; Balliu 2011: 212-213; Valentini vd. 2009: 87; Thengjilli 1999: 137-138). Ayrıca onun, II. Murad, Fâtih Sultan Mehmet gibi sultanlara karşı savaşmış bir kimse olduğunun da vurgulanması gerekmektedir (Meksi 2004: 71; Ertaylan 1967: 61-66; Uzunçarşılı 1983: 61-71).

Osmanlı Devleti'nde İskender Bey'in parlak bir kariyeri varken, Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etmesini tetikleyen şüphesiz değişik nedenler bulunmaktadır. Kruja subaşılığından azledilmesi, babasından mevrus tımar köylerinden birçoğunun bir başkasına verilmesi bu nedenler içerisinde (İnalçık 1953: 167). O dönemde, Osmanlı Devleti'nin gücünün zayıflamış olmasının yanında, Osmanlı güçlerine karşı, başta Papa'nın yer aldığı bir takım saldırı hazırlıklarının yapılıyor olması, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'den atılacağı şeklinde bir inancı doğurmuştur. Aslında Osmanlı Devletinin Arnavutluk ve Balkanlar'dan çıkarılacağı ümidi, haçlı kuvvetlerinin Varna Savaşında Osmanlı kuvvetleri tarafından yenilgiye uğratılmasıyla boşa çıkarılmıştır (İnalçık 1969: 185).

Arnavutluk'ta Gjini Zenebissi gibi eski Arnavut hükümdar ailelerinden olan kişilerin, atalarının eski statülerini geri alma zamanının geldiği şeklindeki düşüncelere kapılarak Osmanlı güçlerine karşı harekete geçtiklerini gören İskender Bey de Osmanlı Devleti'ne karşı bir isyan hareketinde bulunmuştur.

Arnavut bölgelerinde meydana gelen bu isyanların, Batı dünyası için önemli bir yer işgal ettiği bilinmektedir. Ayrıca isyan sürecinde de değişik nedenlerden dolayı papaya yakınlaşmayı tercih etmiştir (İnalçık 2000: 561)

İskender Bey'in Papalık ile İlişkileri

İstanbul'un dini yapısına bakıldığında, her ne kadar heretik (kâfir) sayılan Doğu (Ortodoks) Kilisesinin elinde olsa da, 1453 yılında buranın Osmanlı güçleri tarafından fethedilmesi Papalık tarafından arzulanan bir durum değildi. Çünkü İstanbul'un fethedilmesi, Osmanlı Devletinin Balkanlardaki fetihlerini hızlandırmasını sağlayacak ve Osmanlı tehlikesinin, Papalığa gittikçe yaklaşması anlamına gelecekti. Dolayısıyla Papalığın, bu dönemde iki tehlike ile karşı karşıya kaldığı görülmektedir. İlki Osmanlı Devleti'nin İtalya'ya geçmesine ramak kalmış olması gerçeği, ikincisi Arnavutluk'ta İslam dinini benimseyenlerin oranının ciddi manada gün geçtikçe yükseliyor olmasıdır. Bununla ilgili Hıristiyan olan Pavlo Kurtik'in oğlunun, 1431 yılında Müslüman olması ve Pavlo Kurtik (Krrabe) vilayetinin subaşı İsa Bey ismiyle kayıtlarda geçmesi örnek olarak verilebilir (İnalçık 1953: 156, 159–161; Zamputi vd. 1962: 204). Bunun yanında İskender Bey'in büyük ağabeyinin oğlu olan Hamza, Türk tarafını seçmiş, Müslüman olmuş ve Osmanlı ordusunda önemli görevlerde hizmet etmekteydi (Balliu 2011: 221–224; Plasari 2014: 95; Llukani 2009: 37). Ayrıca kayıtlardan edinilen bilgilere göre, Osmanlı tarafına geçen Hamza'nın yanında Kruya piskoposu da Osmanlı Devleti'nin tarafını seçmiştir (Schmitt 2006: 53). Piskoposların da Osmanlı tarafını seçiyor olması, başta Osmanlı hâkimiyetinin halk ve din adamları tarafından kabul gördüğü anlamına geliyordu. Papanın en güvenebileceği kimseler olarak görünen Hıristiyan din adamlarının da din değiştirmeleri, papalığın bu duruma karşı acilen bir şeyler yapmasını gerektirecek bir vaziyette olduğunu gösteriyordu.

Bu vaziyette iken ata topraklarını elde etmek için Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etmekten çekinmeyen İskender Bey seçeneği çıkmıştı. Osmanlı güçlerini Arnavutluk'ta meşgul edecek olan İskender Bey'i isyanlarında sonuna kadar askeri, maddi ve manevi yönden destekleme konusundan başka daha iyi bir seçeneği görünmemektedir. Dolayısıyla Papalığın İskender Bey'e her açıdan sağlamış olduğu desteğini ve Papalık makamıyla olan ilişkilerini en iyi anlatan şu cümle olsa gerek: "İskender Bey'in bütün yaptıkları, ancak Papalık tarafından verilen maddi, manevi ve siyasi desteği üzerine gerçekleşebilmiştir" (Valentini vd. 2009: 28). Bu görüşü, İskender Bey ile ilgili Papalık tarafından yazılan bir raporda yer alan "Papa III. Kalistus tarafından desteklenmiş

olmasaydı bütün bunları yapamazdı” (Plasari 2014: 109-110) şeklindeki not da doğrulayıcı niteliktedir. O hâlde İskender Bey’in Osmanlı güçlerine karşı bu direnişinde en büyük payın Papa ve Batı güçlerine ait olduğu söylenebilir.

II. Mehmed, İshak Paşa’ya (ve Hamza Bey Kastrioti’ye - İskender Bey’in ağabeyinin oğlu-yeğeni) akın emretti. Onun Eylül 1457’de büyük kuvvetlerle giriştiği seferde İskender Bey’in kuvvetleri, Kruja taraflarına gitmekte olan akıncılar Albulena ovasına gelince İskender Bey bunların dağılık bir halde bulunmalarından istifade ile dağdan inerek bir baskınla akıncıları bozdu, Hamza Bey esir düştü (Czerminski 2014: 55; Uzunçarşılı 1983: 66). Bu başarı İtalya’da büyük bir zafer olarak kutlandı. Papa onu “Mukaddes Makamın Umumi Kumandanı” (Plasari 2014: 173, 182) ilan ederek 500 duka altınla ödüllendirdi. Ayrıca Arnavutluk ile sürekli yakından ilgilenen Kardinal Piccolomini (papalık döneminde Papa II. Pius ismi ile geçmiştir) 1457 yılında (Maguntini) Martin Mayer adlı başpiskoposa gönderdiği mektupta kazanılan bu savaşı “Kilisenin ve Hıristiyanlığın zaferi” (Plasari 2014: 109, 90) olarak nitelendirdiği geçmektedir. Aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere İskender Bey’in kazandığı büyük ve küçük çapta her zafer özellikle papa tarafından sevindirici bir haber olarak karşılanmıştır. Görüldüğü üzere zaferlerden sonra Papa, İskender Bey’e değişik yardımlarını ve iltifat içeren sözlerini esirgemiştir. Zaferlerden sonra Papa, Macaristan Kralı, Aragonya Kralı Alfonso vb. liderlerin İskender Bey’in zaferlerini tebrik ederek kendisine değişik yardımlarda buldukları geçmektedir (Zinkeisen 2011a: 587).

Papalık tarafından İskender Bey hakkında söylenen övgü dolu sözlerden ve ona verilen isimlerden bazıları şunlardır: Osmanlı İslâm Devleti’ne karşı Hıristiyan Avrupa’yı savunduğundan dolayı ona “Avrupa’nın kahramanı” (Mirdita 1998: 172) unvanı verilmiştir. 20 Ekim 1457 tarihli bir mektupta “korkusuz bir Hıristiyan askeri” (Plasari 2014: 110) şeklinde geçmektedir. Papa III. Kalistus (1455-1458) İskender Bey hakkında; “papalığın baş kaptanı, aziz oğlumuz İskender, tanrının yorulmaz en cesur ve yenilmez kolunun askeri vb.” ifadelerini kullanmıştır (Llukani 2009: 39; Mirdita 1998: 173; Plasari 2006: 146; Zamputi vd. 1962: 318-319; Zavalani 1998: 126; Zinkeisen 2011b: 72). Hıristiyanlığı savunduğu için “İsa’nın süvarisi” unvanı verilmiş ve “Haçlı Savaşçısı (Athleta Christi)” diye de isimlendirilmiştir (Plasari 2014: 109; Prifti 2010: 33; Zamputi vd. 1962: 324).

Papa II. Pius, İskender Bey ile bir görüşme esnasında kendisini kutsayıp “Haçlı Savaşçısı (Athleta Christi)” diyerek Osmanlı güçlerine karşı diğer Hıristiyan krallarıyla birlikte oluşturulacak bir haçlı seferinin başında İskender’e

başkomutan olacağı vaadinde bulunduğu geçmektedir (Plasari 2014: 141-142). Hatta Papa Arnavutluk'a bizzat gelip kendisine Arnavutluk'un, Trakya'nın ve Rumeli'nin kralı olarak taçlandıracağı vaadinde bulunduğu" kaynaklarda aktarılmaktadır (Jacques 1996: 211). Barleti, konu hakkında; Papa II. Pius, Pal'e (Engjelli) "İlirlerin bölgelerinin savcısı" unvanını vermesi ile onu kardinal ve İskender Bey'i Arnavutluk'un kralı yapmak istiyordu şeklinde bir görüşe sahiptir (Ahmeti vd. 2009: 184-188). Ancak Aurel Plasari bir çalışmasında; "Pal Engjelli'nin kardinal yapıldığı, İskender Bey'in kral ilan edildiğine dair ne bir törenin gerçekleştiği ne de bu konu ile ilgili kayıtlara herhangi bir bilginin bulunduğu ve aynı zamanda Papa II. Pius'un, Dıraç vb. gibi (Arnavut) bölgelerine gelmediği" (Plasari 2014: 188) şeklinde son derece önemli bir bilgi paylaşmıştır. Bu çalışma esnasında bahsedilen vaatlerden herhangi birinin yerine getirildiğine dair bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ayrıca bu durum "Papalık İskender Bey'e bu derece güvenmiş ise neden hiçbir haçlı seferinin başına getirmemiştir?" şeklinde bir soru da sormamıza sebep olmaktadır.

Papadan ve diğer dış güçlerden aldığı yardımlara ve kendisine yapılan bu denli övgülere rağmen İskender Bey'in onların isteklerini her zaman yerine getirmediği ve papanın itirazlarına rağmen Osmanlı padişahına boyun eğdiği de görülmüştür. Bu çerçevede İskender Bey, 1460 yılında Osmanlı Devleti ile barış anlaşması imzalayarak her yıl saraya belli bir miktar vergi (koyun olarak) verme ve padişahın seferlerine katılma şartlarını kabul etti (Czerminski 2014: 56, 59; Frasher 2002: 364-365; İnalçık 2000: 562). Aslında anlaşmalardan önce İskender'in Papa II. Pius (d. 1405 – ö. 1464) ile irtibat halinde olduğu ve kendisinin anlaşmaya onay vermesini talep ettiği kayıtlarda geçmektedir (Plasari 2006: 126-129). Fakat Papalık, 1460 yılında Osmanlı Devleti ile anlaşma yapmak isteyen İskender Bey'in bu talebini reddeder. 29 Haziran 1460 tarihinde Papa II. Pius'un İskender'e göndermiş olduğu mektupta "dinsiz Osmanlı" ile anlaşmaya sıcak bakmadığını ve anlaşma yapılmasına izin vermesinin uygun düşmediğini (Plasari 2014: 127; Zamputi vd. 1962: 327)² belirtmesi bu durumu açıklar niteliktedir. Fakat İskender Bey'in papanın isteklerini reddettiği durumlarda da Osmanlı Devleti ile anlaşma yapmasına daha sonra rıza gösterildiği görülmüştür. O halde papalığın İskender Bey'in Osmanlı Devleti ile yaptığı birtakım anlaşmalara rıza göstermesi, Osmanlı güçlerini isyanlarla

² Papa II. Pius tarafından 1463 yılında kaleme alınan bir mektupta İskender Bey'e Osmanlı'ya karşı yeniden ayaklanması ve mücadelesini devam ettirmesi konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Bu mektup hakkında geniş bilgi için (Bkz.Prifti 2006: 192-198, Ayrıca 364-369)..

meşgul eden bir kimseyi kaybetmemek adına verilmiş bir karar olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İskender Bey'in bu kararları Hıristiyanlığın geleceği ve menfaatleri için değil kendi statüsü ve menfaatleri doğrultusunda aldığı şeklinde okunmalıdır.

Venedik, 1463 yılında Arnavut âsilerini açıktan açığa himayesi altına almaya kadar Napoli kralı ve papa Arnavutluk'ta faaliyet içerisindeydi. Bu dönemde Fâtih Sultan Mehmet ve İskender Bey arasında bir ateşkes anlaşması imzalanmıştı (İnalçık 2003: 398; Plasari 2014: 173). Bu tür bir ateşkes anlaşmasının ilk bakışta her ne kadar İskender Bey'e büyük bir prestij ve meşruiyet kazandırdığı görünüyorsa da, aslında bu anlaşmadan İskender Bey ve özellikle Osmanlı Devleti kazançlı çıkıyordu. Bu anlaşmanın İskender Bey ile Papa II. Pius arasında bir sıkıntı oluşmasına sebep teşkil edebileceği ihtimali bulunmaktaydı. Çünkü Papa II. Pius'un uzun bir süredir Osmanlı güçlerine karşı bitirici bir darbe indirebilmek amacıyla çok büyük bir haçlı seferi gerçekleştirme çabası içerisinde olduğu bir dönemde (Plasari 2006: 142-146) Arnavutluk'ta en büyük destekçisi olan İskender Bey Osmanlı Devleti ile beklenmedik şekilde bir ateşkes anlaşması imzalamıştı. Osmanlı güçlerinin İtalya'ya çok yakınlaşmış olması sebebiyle her an buraya saldırabilme ihtimaline karşı Papa gerek Roma'yı ve gerekse Katolik dünyasını Osmanlı Devleti'nden kurtarabilmek adına büyük haçlı seferleri hayalini kurmuşken bu durumda güvenebildiği ve kendisinden yardım alabildiği İskender'den bir darbe yemiş oluyordu. Çünkü bazı yazarlara göre İskender Bey, Osmanlı güçlerine karşı göstermiş olduğu direnişi ile zamanının en büyük Hıristiyan komutanlarından biri idi (Zavalani 1998: 123). Dolayısıyla bu durumun Papa'ya, hem İskender'den yardım alamıyor olması hem de orta Arnavutluk'taki stratejik bölgelerini kullanamıyor olması sebebiyle büyük bir engel teşkil etmiş olduğu söylenebilir. Bunun yanında önceki Papa tarafından "Hıristiyanların Osmanlılara karşı genel komutanı" unvanına layık görülmüş bir kimse olan İskender Bey'in (Plasari 2014: 173, 182) yaptığı bu anlaşma Papa'nın Osmanlı Devleti'ne karşı takındığı tavra aykırı düşmüştür. Bununla ilgili bir yazarın "her ne kadar İskender'e bu övgüler ve sözler söylendi ise de gerçek hayatta hiç yerini bulamadı. Papa II. Pius'un başlatmakta olduğu haçlı seferin başına İskender'i değil Roma'dan başka birini getirmişti. Böylece Papa, bu şekilde İskender'e bahsedilen gerçek komutanının kim olduğunu göstermiş oldu" (Naçi 1969: 57) şeklindeki gerçekçi ifadelerinin verilen vaatlerin ve övgülerin gerçeklerle örtüşmediğini vurgulamaktadır.

İskender Bey'in papaya karşı gelerek Osmanlı Devleti ile yaptığı anlaşmanın daha sonra bozulmasında papanın etkisinin olması muhtemeldir. Papa

II. Pius'un, İskender'e yaptığı yardım ve vaatlerin bu konuda son derece rol oynadığı bilinmektedir (Plasari 2014: 184).

Papa ve Napoli Kralı Alfonso'nun Desteği

İskender Bey, Osmanlı güçlerine karşı isyanlarını gerçekleştirirken Papa başta olmak üzere, Venedik, Aragon ve Napoli kralı gibi farklı batılı güçlerle irtibata geçerek onlarla birlikte değişik planlar yapmıştır (İnalçık 1953: 169). Ayrıca onlardan gemi, silah, mühimmat, değişen miktarlarda altın gibi farklı yardımlar aldığı kaynaklarda geçmektedir. Alınan bazı yardımlar şu şekilde aktarılabilir:

Osmanlı kâfirlerine karşı verdiği ve vereceği mücadelesinden dolayı Papa V. Nikolas, İskender Bey'e çok büyük yardımlar yapmıştır. Papanın dışında 1451 yılında bir Balkan ve Akdeniz İmparatorluğu kurmak isteyen Napoli ve Aragon kralı V. Alfonso, Türk tehlikesinin farkında olarak ve Balkanlar'daki gayesine ulaşmak için İskender Bey'i teşvik ve himayeye başladığı (İnan 2002: 539) ve bu nedenle çok fazla para, silah, mühimmat ve yiyecek yardımlarda bulunduğu geçmektedir (Bkz: Czerminski 2014: 54; Plasari 2006: 128). Alfonso'nun,³ İskender Bey'e yaptığı yardımlarında dikkat çekenlerden Osmanlı güçlerinin saldırılarına karşı Arberia'yı ve Kruya'yı savunmak üzere 500 süvari ve 500 piyade gibi askeri güç ile de desteklediği kayıtlarda geçmektedir (Jorga 2005: 390-391; Plasari 2014: 90; Thengjilli 1999: 170-173, 180).⁴

Papa V. Nikolas (Tommaso Parentucelli) tarafından İskender Bey'e Osmanlı Devleti'ne karşı göstermiş olduğu ve göstereceği mücadelesi için 5000 düka verilmiştir (Frasheri 2002: 307). Papa III. Kalisti 18 Aralık 1457 tarihinde kaleme aldığı bir mektubunda, Roma (Papa)'dan İskender Bey'e gi-den nakit (maddi) yardımlarından bahseder ve bunun az miktarda olmadığını zikreder (Plasari 2014: 90, 96-97; Zamputi vd. 1962: 324-325). Yine Papa III. Kalisti'nin, İskender'e 6 Şubat 1458 yılında yazdığı mektupta; Osmanlı güçlerine karşı mücadelesinden dolayı İskender Bey'e 5000 altın verdiğine ve yardımlarının devam edeceğine dair bilgi bulunmaktadır (Frasheri 2002: 320,

³ Venedikliler, o dönemlerde II. Murad'la barış içinde yaşamalarına rağmen, İskender Bey'i gizlice para ve erzak yardımlarıyla desteklemişlerdir (Zinkeisen 2011a: 586).

⁴ Yabancı güçlerden aldığı maddi ve manevi yardımların yanında doğrudan asker gücü ile de desteklediği ile ilgili "1455'te Napoli kuvvetlerinden yardım alarak Berat şehrini kuşatmış olması" örneği verilebilir. (İnalçık 2000: 562).

323-325; Plasari 2014: 90, 96-97; Zamputi vd. 1962: 324-325). Ayrıca Papa II. Pius'un emri üzerine İskender'e 1000 altın verildiği Papalık kayıt defterlerinde geçmektedir. (Bkz. Ek. 1)

Anlaşılacağı üzere İskender Bey, Venedik ve Papa gibi Osmanlı Devleti'ne karşı olan güçlerle hep irtibat halinde olup onlardan değişik yardımlar almıştır (Pfeffermann 2013: 64; Thengjilli 1999: 170-171; Zamputi vd. 1962: 349; Zefi 2000: 61). Ayrıca gerek danışmanlık gerekse yabancı güçlerle irtibat kurmak amacıyla Dıraç piskoposu Pal Engjelli (Frasheri 2002: 301-316, 320, 323-325, 338-356; Plasari 2014: 106; Zamputi vd. 1962: 325-326) ve sadık silah arkadaşlarından biri olan Dominiken rahip (Zinkeisen 2011a: 307) gibi Hıristiyan din adamlarından ciddi bir şekilde yararlanmıştı.

Arnavut bölgelerini her açıdan çok iyi tanıyan Papa II. Pius, Osmanlı güçlerine karşı Arberia'da, Rashe'de, Sırbistan'da ve Osmanlı Devleti ile sınır olan tüm (Katolik) bölgelerin Osmanlı'ya karşı savaşması gerektiğini başta atadığı din görevlilerine belirterek Osmanlı Devleti'ne, Osmanlı müttefiklerine ve işbirlikçilerine karşı haçlı saldırılarını başlatma yetkileriyle donattığı kayıtlarda geçmektedir (Plasari 2014: 123-124). Papalığın bu tür çağrılarını sonucunu Mora'da Osmanlı güçlerine karşı Arberia'dan ve başka yabancı yerlerden katılanlar hakkında sevincini paylaştıktan sonra Papa II. Pius, katılanlar hakkında "kendi vatanı, kilise, Hıristiyanlık, toprakları vb. için savaşanların" son derece büyük mükâfatları olacağını ve Papalık olarak yapabildikleri yardımlarını her zaman yapacaklarını bildirmiştir (Plasari 2014: 120). Son olarak Papa II. Pius birçok defa Osmanlı güçlerine karşı haçlı birlikleri çağırdı (Plasari 2014: 145-149). Papa II. Pius, 24 Ağustos 1464 yılında öldü ve son haçlı çağrısı bozuldu. Onun ölümü İskender Bey'i de tek başına bıraktı (Czerminski 2014: 59; Zamputi vd. 1962: 272).

Yalnız batı güçlerinin verdiği söz ve vaatlerin her zaman yerini bulamadığı anlaşılmaktadır. Onlardan biri, Haziran 1466 yılında Sultan II. Mehmet Kruya'yı kuşattığında İskender Bey'e Venedik, Roma ve Napoli tarafından silah, asker ve erzak yardımında bulunacağı vaatleri verilmiş olsa da kendisine övgü ve tebriklerden başka bir şey gelmediği aktarılmaktadır (Jacques 1996: 212). Buna benzer durumların varlığına rağmen Papa ve Batı Hıristiyan güçleri tarafından İskender Bey'e yapılan askerî, maddî ve manevî yardımlar zamanın en büyük gücü olan Osmanlı Devleti'ne karşı direnebilme hususunda yeterli düzeyde olmamış olsa da Papa Kalisti'nin, İskender Bey'e gönderdiği maddi yardımların miktarı küçümsenecek boyutta değildir (Plasari 2014: 90).

1464 yılına ait bir raporda; “İskender’in Osmanlı’ya karşı düzenli bir şekilde savaşıacak ve Osmanlı’nın karşısında duracak kadar bir ordu gücüne sahip olmasa da beklenmeyen ani saldırılarla Osmanlı’yı dağıtabilecek durumda olmasının Hıristiyanlığa kazandıracağı faydalarının küçümsenmeyecek tarzda olduğu” (Plasari 2014: 144) vurgulanmıştır. Öyle ki Papa II. Pius, İskender’den bahsederken “Osmanlı hâkimiyeti karşısında Katolikler açısından koruma haline geldiği...” (Plasari 2014: 118) şeklinde ifadeleri kullanma ihtiyacı duymuş olması gerektir.

İskender Bey 17 Ocak 1468 tarihinde sıtma hastalığına yakalanarak 63 yaşında ölmüş (Czerminski 2014: 62; Frasheri 2002: 468; Zamputi vd. 1962: 351) ve Lezha Shen Kolle Katedralinde defnedilmiştir (Frasheri 2002: 471-479; Jacques 1996: 213; Külçe 1944: 61). İskender Bey’in ölümü ve isyanların bastırılmış olması özellikle Katolik Hıristiyanlar tarafından son derece üzüntü ile karşılanmıştır. Bu husus hakkında Hıristiyan yazarlar tarafından kaleme alınmış çalışmalarda İskender Bey’in ölümünü “İskender Bey’in ölümü ile birlikte Arnavutların özgürlükleri de ölmüş oldu. Osmanlı tehlikesi ve Hıristiyanlara karşı kanlı baskıları başladı” (Mirdita 1998: 174) şeklinde yorumlayan bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Hıristiyan yazarlar Arnavut topraklarının Osmanlı hâkimiyeti altına girmesi ile ilgili “İslamiyet’le birlikte Arnavut milletini entelektüel ve manevî açıdan 500 senelik bir Osmanlı karanlık dönemi sardı. Bu dönemin başlamasıyla Arnavut halkı arasında ayırımın ve kavgaların tohumları atıldı” (Mirdita 1998: 66) şeklinde üzüntü ifade eden görüşlerini de ortaya koymuşlardır.

İskender Bey’in ölümünden sonra Arnavutluk’un kuzey şehirleri Venediklilere geçti. Çünkü İskender Bey gizli bir fermanla şehirlerini Venedik’e miras olarak bırakmıştı (Balliu 2011: 208-209; Czerminski 2014: 63; Frasheri 2002: 468-469). İskender Bey’in bu miras uygulamasında onun, dini inancı ön planda tutmadığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde kendi şehirlerini doğrudan papalığa bırakması gerekirdi. Ayrıca İskender Bey’in soyundan gelenlerin çoğunun Müslüman olduğu bilinirken (Sufflay 2013: 24) kendisinin dini inancı konusunda birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır.

İskender Bey’in Dini İnancı

İskender Bey’in eski Arnavut prenslerden birinin oğlu olması nedeniyle din veya mezhebin Arnavut prensleri için ne ifade ettiğine dair bir ön bilgi vermek gerekmektedir. Konuya ışık tutması açısından Papanın raporlarından birinde geçen şu bilgiler önemli görülmektedir: 1319 yılına ait bir raporda

Muzakaj, Matrangaj, Arianiti, Blinishti ve Jonima Prenslerinin Katolik olduğu aktarılmaktadır. 1369 tarihli bir başka raporda ise Balshaj'ın Ortodoksluk'tan Katolikliğe geçtiği belirtilmektedir. Bu konu ile ilgili en dikkat çeken durum ise, bu dönemde "Gizli Hıristiyanlığın (crypto Christian)" varlığının görünüyormasıdır. Örneğin, Gjergj Hamartol'un kodeksinde yer alan bilgilerde Karl Thopia adlı prensin Ortodoks olduğu geçmektedir. Ayrıca Karl Thopia, 1381 yılında İlbasan'da yer alan Shen Gjon Vladimir adlı manastır kilisesinin yeniden inşa edilmesini emretmiştir. Ancak kayıtlarda 1392 yılında Thopia'nın Katolik olduğu aktarılmaktadır (Mala 2006: 271-273, 275-276). Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Arnavut prenslerinin siyasî menfaatleri doğrultusunda farklı mezhepler içerisinde bulunarak güç elde etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

İskender Bey'in mensup olduğu prenslik olan Kastrioti prensliğine linguistik açıdan bakıldığında, içerisinde yer alan Gjergj ve Gjon gibi isimlerden yola çıkarak Katolik mezhebine daha yakın gözükmektedir. Ancak bu isimlerin İlbasan'daki Shen Gjon Vladimir Kilisesi ve Permet'in Leshnice bölgesindeki Shen Gjon Ortodoks kilisesinin isimlerinde görüldüğü üzere Ortodoks Hıristiyanlar tarafından kullanıldığı da anlaşılmaktadır (Llukani 2009: 32). Dolayısıyla bu isimler, hem Katolik hem de Ortodokslar tarafından kullanılan ortak isimlerdendir. Ayrıca Kastrioti prensliği ile ilgili yapılan çalışmalarda Kastrioti prensliğinin Ortodoks Hıristiyan olduğunun kabul edildiği görülmektedir (Asti 2015).

İskender Bey'in kardeşlerinin dini inancı ile ilgili kayıtlarda; Maria adlı kız kardeşinin rahibe olarak bir hayat sürdüğü ve Reposh (Repossios) adlı ağabeyinin dini bir hayat yaşayıp Sina dağına gittiği ve orada bir keşiş olarak öldüğü geçmektedir (Sufflay 2013: 9). Fakat ağabeyi Raposh'un İslâm Dinini kabul ettiğini ve Kastriotilerden olduğu bilinen Hamza'nın onun oğlu olduğunu söyleyenler de olmuştur (Frasheri 2002: 71). Dikkat çeken hususlardan biri de İskender Bey'in isyan etmiş olmasına rağmen Kastrioti ailesindeki fertlerin İslâm Dinini erken bir tarihten itibaren benimsemiş olup sadakat ve bağlılık içerisinde Osmanlı'da önemli hizmetlerde bulunmuş olmalarıdır. Bu aile içerisinde Müslüman olduktan sonra Ali ismini alan bir kişinin Kruja'da sancak beyi görevine getirilmiş olması (Zamputi 1979: 309) buna örnek verilebilir. Netice olarak, soylu ailelerden gelen Yakub, Hamza, İshak ve İskender Bey gibi kişilerin birer Osmanlı beyi olarak Osmanlı hâkimiyetinin Arnavutluk'ta yerleşmesinde önemli katkılarda bulunmuş oldukları geçmektedir (İnalçık 1953: 161).

Osmanlı Devleti'nde iyi bir İslâm eğitimi ve kültürü almış olan İskender Bey'in dinî inancı, Osmanlı Devleti'ne isyan etmesinden sonra Hıristiyanlığa dönmesi ile ilgili değişik düşünce ve görüşler ortaya konmuş olmakla beraber bu durum, geçmişten günümüze kadar her zaman bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynaklarda yer alan bilgilerde Gjergj Kastrioti'nin (George Castriota Scanderbeg), Osmanlı Devleti'nde iken (Osmanlı'ya isyan ettiği döneme kadar) çok iyi bir Müslüman olduğu ve İskender Bey adını aldığı geçmektedir (Duka 2004: 15; İnalçık 2000: 561; Purgstall 1992: 508; Sufflay 2002: 199). Kendisine bu dönemde Osmanlı Devleti tarafından Anadolu'da değişik görevler verilmesinin yanında Yunanistan ve Macaristan gibi yerlerde Hıristiyan isyanlarını bastırması için de görevlendirilmiştir. Kendisi bu görevleri başarıyla yerine getirmiştir. Hıristiyan isyanlarını bastırması ile ilgili bir eserde "Hıristiyanlara fazla zarar vermemek adına çaba sarf ettiği" (Jacques 1996: 213 Duponcet 1709, 15-16) şeklinde bir bilgi yer almaktadır. Kendisi bu dönemde henüz Müslüman iken bastırdığı isyanlar esnasında Hıristiyanlara fazla zarar vermemiş olması onun Hıristiyan olduğunu göstermez. Ayrıca buradaki görevi Hıristiyan halka zulmetmek değil, ortaya çıkan isyanı en iyi şekilde bertaraf etmektir.

1432 yılında İskender Bey'in babasının vefatından sonra Sultanın, babasının hâkimiyet sürdürdüğü bölgeleri ona vermek yerine başka birine vermesiyle o günden itibaren hedeflerine ulaştıracak araçları elde etmek amacıyla Papa ile gizliden birleşti." (Jacques 1996: 213) İskender Bey, Osmanlı güçlerine karşı isyan ettikten sonra papa ile sıkı ilişkiler içerisinde bulunmuştur. Dolayısıyla araştırmalarda "siyasi tutumunu değiştirdiği gibi dini inanç konusunda da İslâmiyet'ten Hıristiyanlığa geçmiştir" şeklinde ağırlık kazanan bir fikir bulunmaktadır. Böylece muhtemelen Osmanlı güçlerine karşı isyanlarını başlattığı dönemden itibaren İslam dininden Hıristiyanlığa geçtiğine inanılır. Aslında İskender Bey'in Hıristiyanlığa geçerek din değiştirdiğine dair net bir kayıt olmamasına rağmen kaynaklardaki görüş birliği olarak Hıristiyanlığa geçtiğini söyler. Bu görüşün aksini belirten herhangi bir kaynak rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla bu durum da Hıristiyanlığa geçerek din değiştirdiğine dair güçlü bir işarettir.

İskender Bey'in Osmanlı Devleti'ne isyan etmesinden sonra Hıristiyan inancına döndüğünün genel görüşün delili olarak başlıca şu gerçeklere dayandırılıyor: Papa tarafından övgülerle Hıristiyan savaşçısı olarak tanıtılması, Papa ile ilişkileri ve kendisinden yardım alması, evlilik nikahının kilisede bir papaz tarafından kıyılması, Müslüman olmuş ve dininden dönmeyenleri

Kruja'da öldürmesi, danışman ve elçileri Hıristiyan olması vb. durumları öne çıkarılıyor. İskender Bey'in isyan etmesinden ölümüne kadarki periyotta Katolik danışman ve elçileri ayrı bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Çünkü İskender Bey'e Osmanlı güçlerine karşı açtığı isyanları döneminde kendisine en büyük desteğini veren Papa olması ve gerek Papa ile irtibata geçmesi gerekse tamamen Osmanlı hâkimiyetinin altına bulunan bölgelerde casusluk, haber taşıma, destekçi bulabilme vb. amaçlarını gerçekleştirebilmek adına başta Hıristiyan din adamlarını bu konularda kullandığı malumdur. İskender Bey'in danışmanları ve yurtdışı veya yurtiçi faaliyetlerindeki elçilerinin Hıristiyan din adamları olması nedeniyle o dönemde din adamları ne ifade ettiğine dair bir ön bilgi vermek gerekmektedir.

Ortaçağ'da Arnavutluk'ta ve Balkan Yarımadasında din adamlarına dini görevlerinin yanında siyasi misyonların verilmesi yaygın bir durum olduğu görülmektedir (Sufflay 2013: 100). Öyle ki Ortaçağ'da piskoposlar hem dini hem de siyasi liderdiler. Yeri geldiğinde şehrin yöneticisi konumuna geçtiklerini görülüyor (Valentini vd. 2009: 18). Kaynaklarda buna örnek olarak, İşkodra ve Tivar başpiskoposlarının Sırlar ile Papa ve Anjou'ların arasında çok önemli siyasi bir görev yerine getirdikleri (Ahmeti vd. 2009: 56) ve muhtemelen Helya soylu ailesine mensup olan Tivar başpiskoposu Marin'in 1402 yılında, Venedik'te II. Gjergj Balsha'nın diploması misyonlarında en güvendiği elçisi olduğu geçmektedir (Ahmeti vd. 2009: 67). Buna benzer örnekler ise şu şekildedir: Gjergj Topia'nın siyasi hizmetlerini Vrego (Cernik, Skampa)'nun dominiken piskoposu olan Johannes de Golinis (1386) ile Draç (1392) başpiskoposunun, Deje ve Sapa hükümdarı ve aynı zamanda Ortodoks mezhebinden olan Koja Zaharia'nın ise siyasi hizmetlerini Sapa piskoposunun yürüttüğü aktarılmaktadır (Sufflay 2013: 101-102).

İskender Bey'e gelince Katolik Din görevlilerin ve başpiskoposların Papa ile sürekli irtibatta olduklarını ve din görevlerinin yanında ayaklanmalarda ve Papa ile yerel beyliklerin arasında bir elçilik veya köprü vazifelerini yürüttükleri anlaşılmaktadır. Bu hususta en dikkat çeken ve etkili kimseler olarak Dıraç başpiskoposu Pal Engjelli, Pal Gazulli, Andrea Gazulli'dir (Frasheri 2002: 186-187; Naçi 1969: 55). Ancak bunlardan İskender Bey'in Venedik, Napoli, değişik kardinaller ve Papa ile irtibatını kuran en önemli danışmanı ve elçisi ise Pal Engjelli'dir. Kendisine Papa II. Pius tarafından Tivar/Bar'ın ve Dıraç (Pal Engjelli)'in başpiskoposlarına 10 Şubat 1459 tarihinde bir mektup gönderilmiştir. Bu mektupta Papa II. Pius, soylu Arnavut ailelerinden olan Dukagjinlerin Osmanlı Devleti ile ittifak halinde olmasının Katolik Hıristiyan inançlarını kaybetme tehlikesini oluşturmasının yanında, Dukagjinlerle

aralarının bozuk olmasının İskender Bey'e birtakım zorluklar çıkardığını belirtmiştir. Bu doğrultuda II. Pius, Bar başpiskoposu ile Pal Engjelli adlı Dıraç başpiskoposunu Leke Dukagjini'nin İskender Bey ile olan anlaşmazlığını düzeltmek için görevlendirmiştir. Bunun ardından Papalık, Pal Engjelli aracılığıyla "Osmanlı Devleti'ne yardım etmiş olan Leke Dukagjin, İskender Bey'e karşı kurduğu tuzaklarına ve aralarındaki anlaşmazlığa son vermeli. Kendisi bilmeli ki Hıristiyanlara ve Hıristiyanlığa yardım eden her kim olursa olsun kendisine değişik şekillerde yardım edilecektir. Aksi taktirde (Leke Dukagjini ve halkının) Osmanlı Devleti'nin yanında yer almaya devam etmesi ve Hıristiyanlara her hangi bir engel çıkarması halinde aforoz edilecek ve kendilerine değişik cezalar verilecektir..." şeklinde ifadelerin yer aldığı tehditlerle dolu bir mektup iletmiştir. Ayrıca bu temastan sonra Papalık ve İskender Bey tarafından önem arz eden bu görevin başarıyla yerine getirildiği kayıtlarda yer almaktadır (Bkz: Schmitt 2003: 9–11; Plasari 2014: 113–116; Zinkeisen 2011a: 599; Balliu 2011: 218–219; Frasheri 2002: 362–363).

Yukarıda aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere elçi, danışman ve benzeri önemli hususlarda İskender Bey, Katolik din adamlarından ciddi bir şekilde destek görmüştür. Yalnız Ortodoks Kruya piskoposu Stefan İskender Bey'in isyanlarına destek vermiş ise de Ortodoks Kilisesinin bu dönemde Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler içerisinde olmaları nedeniyle Katolik olan Pal Engjelli kadar bir işbirliği içerisinde bulunmadığı ve Ortodoksların hâkim olduğu bölgelerde İskender Bey'in faaliyetleri pek etkili olmadığı anlaşılmaktadır.

İskender Bey'in elçi ve danışmanları arasında Müslüman olanlar yer almamaktadır. Onların ekseriyetini Katolik Hıristiyanlardan ve diğerlerini Ortodoks Hıristiyanlardan seçmesindeki en büyük neden din faktörü mü acaba? Yoksa İskender Bey'in başlattığı isyan hususunda kendisi gibi papanın en büyük düşmanı olan Osmanlı güçlerine karşı piskoposların veya din adamlarının aynı duygu ve amaçları taşıdıklarından dolayı Osmanlı Devleti ile mücadelenin karşısında en güvенеbildiği ve ihanetlerini en son düşüneceği kimseler olmalarından dolayı mı seçmiştir? Bu durumda her ne kadar her iki ihtimal olabileceği gibi ikinci seçenek daha çok uygun görünmektedir. Çünkü eğer Katolik elçilerini din faktöründen seçmiş olsaydı başta kendisinin kesin Katolik Hıristiyan olması gerekirdi. Hâlbuki İskender Bey'in İslamiyet'ten Hıristiyanlığa dönüş yaparken Müslüman olmadan önceki mezhebine (Ortodoksluk) mi yoksa Katolikliğe mi dönüş yaptığına dair kesin bir kayıt bulunmamakla beraber bahsedilen çalışmalardaki bilgiler de konuyu aydınlatacak düzeyde değildir.

Aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere İskender Bey'in İslâm dininden döndükten sonra hangi Hıristiyan mezhebine geçtiğine dair net bir bilgi yoktur. Bu konu ile ilgili kaynaklarda Osmanlı Devleti'nde iken Müslüman olduğu aktarılmaktadır. Ancak hangi Hıristiyan mezhebe döndüğü ile ilgili görüşler farklılık göstermiştir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre İskender Bey, çocuk iken Ortodoks Hıristiyan, Osmanlı Devleti içerisinde bulunduğu süreçte Müslüman olup "İskender Bey" adını almıştır. (Duka 2004: 15). Ancak kaynaklarda Osmanlı Devleti'ne karşı isyanını başlatmasından itibaren Katolik Hıristiyan olup ölümüne kadar bu inanca sahip olduğundan hiç şüphenin duyulmadığı vurgulanmıştır (Bkz. Frasherı 2002: 254–255; Külçe 1944: 61–62. Ayrıca detaylı bilgiler için Aurel Plasari'nin çalışmasının incelenmesinde yarar vardır. Plasari 2006: 141 dip. 58). O halde bu bilgilerden Osmanlı güçlerine karşı 25 yıl mücadele eden İskender Bey'in Ortodoks, Müslüman ve Katolik olarak yaşadığı anlaşılmaktadır (Xhufi 1994: 11-12). Ancak Katolik mezhebine geçtiği ve bir Katolik olarak öldüğünden şüphenin olmadığı söylene de Katolik olduğunu diyebilmek de oldukça zordur. Çünkü bunu ortaya koyacak açık herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Fakat evliliği ile ilgili bilgiler bu konuya ilişkin ipucular bulundurmaktadır. İskender Bey 26 Nisan 1451 tarihinde, Arnavut prenslerinden biri olan Arianit Komnen Thopia'nın 23 yaşındaki Andronika veya Donika adlı kızıyla evlenmiştir (Babinger 1967: 258; Jacques 1996: 210). Evlilik merasimi ise Igumen Feliks tarafından Myzeqe Ardenice bölgesindeki Ortodoks Ardenica Manastırının Shen Triadhe (Triaze) veya Shen Meria Manastır kilisesinde kutsanması ile gerçekleşmiştir (Thomo 1998: 207. Ayrıca evlendiği kilise ile ilgili bir başka görüş için Bkz. Edmond 2011: 12–13). O halde evliliğinin Ortodoks kilisesinde gerçekleşmiş olması onun Ortodoks inancına döndüğü anlamında okunmalıdır. Bu konu hakkında Arnavut Otosefal Ortodoks Kilisesi'nden (Bylis Piskoposu) Asti ile yaptığımız röportajda kendisi İskender Bey'in Ortodoks mezhebinde olduğu ve bunda herhangi bir şüphenin bulunmadığına dair oldukça isabetli şu bilgileri aktarmıştır:

İskender Bey'in papalıkla iyi ilişkiler kurduğu bir gerçektir. Çünkü o dönemde ona Osmanlı'ya karşı yardım edebilecek en iyi seçeneklerden biri papalıktı. Ancak bu siyasi yakınlaşmaya rağmen İskender Bey'in Katolikliğe girdiğini kanıtlayan herhangi bir vaftiz merasiminin gerçekleştiğine dair bir belge veya kayıt yoktur. Dolayısıyla Katolik kilisesine yakınlık göstermiş ve onunla işbirliği yapmış olması onun Katolikliğe geçtiğini göstermez. Aksine Ortodoks bir aileden gelen ve çocukluğunda Ortodoks mezhebine bağlı olması ve evliliğini de Orto-

doks bir kilisede gerçekleştirmesi onun Ortodoksluk inancını devam ettirdiğini göstermektedir (Asti 2015).

Aktarılan bilgilerden yola çıkarak İskender Bey'in inancı ile babası Gjon Kastrioti'nin inancı arasında benzerlikler bulunduğu sonucuna varılabilir. Gjon Kastrioti'nin inancı ile ilgili en güzel açıklama muhtemelen Fan Noli'nin şu ifadesidir: "Gjon Kastrioti, çok temiz bir Arnavut idi. Kendisi 1407 yılında Katolik Hıristiyan vasfı ile Venedik'in, 1419 yılında ise Sırp Ortodoks olan Stefan Lazareviç ile iyi bir müttefiklik içerisindeydi. Ayrıca Gjon Kastrioti'de herhangi bir din fanatıklığı yoktu. Dolayısıyla dinini, günün siyasetine göre değiştirdi" (Llukani 2009: 33).

Fan Noli'nin Gjon Kastrioti'nin inancı hakkındaki söylemlerinin bir benzeri oğlu İskender Bey'de de (Ortodoks Hıristiyan, Müslüman, Ortodoks-Katolik Hıristiyan?) görülmektedir. O halde İskender Bey'in Osmanlı Devleti'ne isyan etmesinden sonra her ne kadar Papa ile yakın ilişkiler içerisinde bulunmuş olsa da onun Osmanlı Devleti'nden uzaklaşmasının Hıristiyanlık inancı uğruna değil eski statüsünü kazanabilme amacıyla olduğuna işaret etmektedir. Bu doğrultuda Osmanlı güçleri tehdidine karşı Papanın İskender'i kullandığı gibi İskender Bey'in de hedefleri doğrultusunda Papayı ve diğer yabancı güçleri kullandığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü İskender Bey'in isyanlarında bir din adamı olarak değil güçlü bir komutan kimliği ile öne çıktığı bilinmektedir. Bu durum Papanın övgülerine rağmen din duygusunun İskender Bey için hiçbir zaman birincil amaç olmadığı şeklinde okunmalıdır.

Sonuç

Osmanlı güçlerinin Rumeli'den çıkarılacağı söylentileri ve bu esnada Osmanlı Devleti hâkimiyetindeki Arnavut prenslerin atalarının hâkimiyetlerini geri alma düşünceleri Osmanlı'ya karşı bir takım isyanların başlatılmasına sebep olmuştur. Bu düşünceler çerçevesinde daha önce devşirilerek Osmanlı Devleti'nde eğitim görmüş başarılı bir kimse olan İskender Bey de isyana kalkışmıştır. Bu amaca ulaşmak adına Osmanlı Devleti'nin hasımlarının başında yer alan papalık vb. batılı güçlerden yardım almıştır. Papa, kendisinin birinci düşmanı İslâm Devleti Osmanlı'ya karşı yürütülen bu isyanı ciddi manada desteklemiştir. Çünkü daha önce haçlı gibi benzer güçler kurmuş olmasına rağmen tüm bu hamleleri genel anlamda başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu durumda Katolik dünyasının lideri Papa'nın hem Osmanlı'nın Roma'ya geçmesine ramak kala olan tehdidini bertaraf etmek hem de Arnavutluk'ta İslâm dinini benimseyen Arnavutların oranının ciddi bir şekilde günden güne

yükselmekte olan grafiğini durdurmak adına İskender Bey'in isyanlarından faydalanmayı düşünmüş olması muhtemeldir.

İskender Bey danışman ve elçilerini din adamı elbisesi altında Osmanlı'da daha rahat bir şekilde faaliyet yürütebilmek ve Papalıkla daha sağlıklı bir ilişki kurabilmek amacıyla özellikle din adamlarından seçerek mümkün olduğu kadar onlardan faydalanmıştır. Her ne kadar İskender Bey, kendisine Papa ve Hıristiyan dünyası tarafından büyük övgülerde bulunulmuş ve değişik yardımlar yapılmış olsa da bu isyanları "Hıristiyanlık" adına çıkarmamıştır. Çünkü Hıristiyanlığa dönüş yapmış olsa da kendisinde bir dindarlık vb. görülmemiştir. Onun asıl amacı eski statüsünü geri almak olup menfaatleri ve çıkarları doğrultusunda papalığın karşı çıkmasına rağmen bazı durumlarda Osmanlı Devleti ile anlaşma yapma vb. seçenekleri kullanmaktan çekinmemiştir.

Osmanlı Devleti'nin, kendisinin Rumeli'den atılacağı şeklindeki düşünceleri boşa çıkararak bu bölgedeki hâkimiyetini güçlendirmesi, isyanlardan sonra İskender Bey'e dönüş yolunun kapandığı anlamına gelmektedir. Çünkü Osmanlı Devleti tarafından artık "hain/asi İskender" ilan edilmişti. Dolayısıyla geri dönüşü olmayan bir yola girdiğinden dolayı bu mücadelesini devam ettirebilmek ve sınırlarını olabildiğince genişletebilmek amacıyla Papa, Venedik, Napoli vb. dış güçlerden yardım almıştır. Bu isyanlarda kendisine destek veren kişilerin hemen hemen hepsi kendisiyle aynı durumda olan veya isyanlardan menfaat sağlayanlardır.

İskender Bey'in Osmanlı Devleti'nin içerisinde yetişmiş bir kimse olması nedeniyle devletin askeri stratejilerini, taktiklerini bildiği ve aynı zamanda cesur bir komutan olduğu bir gerçektir. Bundan dolayı bu isyanlarla her ne kadar amaçlarına tam olarak ulaşamamış olsa da Osmanlı Devleti'ne 20 yıldan fazla bir süre içerisinde büyük zararlar vermiştir.

Kaynaklar/References

- Ahmeti, M. ve Lala, E. (2009). Statutet dhe urdheresat e Kapitullit te Kishes Katedrale te Drishtit. Tiranë: OMBRA GVG.
- Aref, M. (2007). Shqipëria (Historia dhe Gjuha) ose Odiseja e Pabesueshme e Një Populli Parahelen. Çev. I. Angoni. Tiranë: Plejad.
- Arnold, T. W. (2007). İslâm'ın Tebliğ Tarihi. Çev. B. Yıldırım ve C. İ. Polat. İstanbul: İnkılâb Yayınları.
- Asti (Bylis Piskoposu). (2015, Mayıs 15). Krishtërimi në Shqipëri.
- Babinger, F. (1967). Arianiti Comneno, Schwiegervater Skanderbegs - (Aufsätze und Abhandlungen) C. III. München: Südosteuropa-Gesellschaft.
- Balliu, F. (2011). Peshkopet e Krujes. Studime Historike, S.3-4: 205-247.

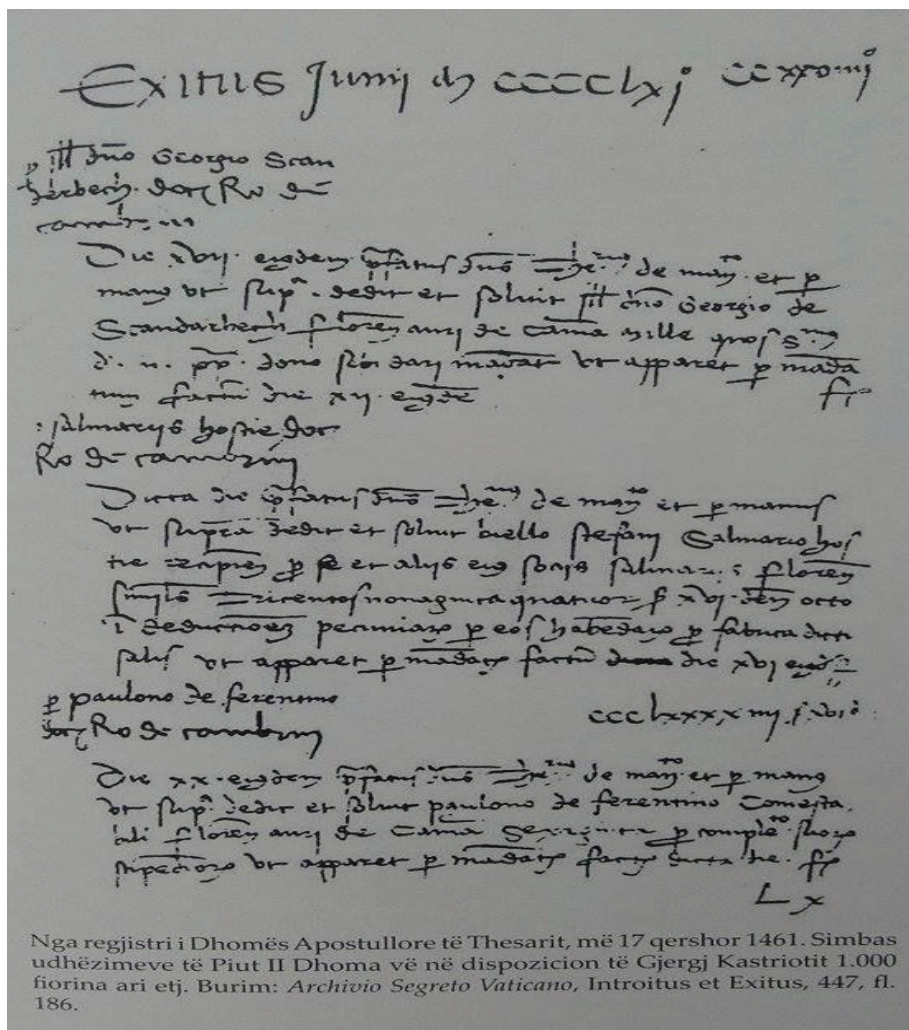
- Bartl, P. (1998). Milli Bağımsızlık Hareketleri Esnasında Arnavutluk Müslümanları (1978-1012). Çev. Ali Taner. İstanbul: Bedir.
- Beydilli, K. (2003). Yeniçeriler ve Bir Yeniçerinin Hatıratı. İzmir: Yitik Hazine Yayınları.
- Biçoku, K. (2006). Shtrirja lindore e zoterimeve te Kastrioteve. İçinde Skenderbeu dhe Europa (Permbledhje kumtesash). Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë - Instituti i Historisë.
- Bilge, M. L. (1991). "Arnavutluk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 3. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Czerminski, M. (2014). Shqiperia (pershkrimet historike, etnografike, kulturore dhe fetare). Çev. L. Zissi. Tiranë: Onufri.
- Duka, F. (2004). "Muzakajt - Lidhez e fuqishme midis koheve paraosmane dhe Osmane". Studime Historike, S.1-2: 7-17.
- Ertaylan, İ. H. (1967). Fâtih ve Fütuhâtı. Ankara: Mars Matbaası.
- Faveiral, Z. K. (2004). Historia (me e vjeter) e Shqipërisë. Çev. Gent Ulqini. Tiranë: Plejad.
- Frasheri, K. (2002). Skëndërbeu: Jeta dhe Vepra. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë.
- İnalçık, H. (1969). "Krahina e Krujes dhe e Dibres rreth vitit 1467". C. I. Konferenca e Dyte e studimeve Albanologjike (12-18 Janar 1968), Tiranë: Universiteti Shtetëror i Tiranës - Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë.
- İnalçık, H. (1987). Sûret-i defter-i Sancak-i Arvanid 835/ 1431, 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnalçık, H. (2000). "İskender Bey". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 22. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İnalçık, H. (2003). "Mehmed II". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İnalçık, H. (1953). "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei". Fâtih ve İstanbul, (2).
- İnan, K. (2002). "Fatih Sultan Mehmed - İstanbul'un Fethi ve Etkileri". Türkler, C. 9. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Jacques, E. (1996). Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme. Çev. Edi Seferi. Tiranë: Kartë e Pendë.
- Jorga, N. (2005). Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1300-1451). Çev. N. Epçeli, C. 1. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Kiel, M. (1990). Ottoman Architecture in Albania 1385-1912. İstanbul: Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA).
- Külçe, S. (1944). Osmanlı Tarihinde Arnavutluk. İzmir: İzmir Ticaret Basımevi.
- Llukani, A. (2009). Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona). Tiranë: Botimet Trifon Xhagjika.
- Mala, M. (2006). "Gjergj Kastrioti – Skenderbeu dhe Çeshtja e Krishterimit". Skëndërbeu dhe Europa (Përmbledhje Kumtesash). Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë - Instituti i Historisë.
- Malaj, E. (2011). "Qytetet Deje, Sarde dhe Ipeshkvite e tyre ne mesjete". Instituti i Historisë, S.3-4: 7-30.
- Meksi, A. (2004). Arkitektura e Kishave të Shqipërisë (shekujt VII-XV). Tiranë: Uegen.

- Mirdita, Z. (1998). *Krishtenizmi nder Shqiptare*. Prizren - Zagreb: Drita & Misioni Katolik Shqiptar ne Zagreb.
- Naçi, S. N. (1969). "Mbi marrëdhëniet e papatit me Gjergj Kastriotin - Skenderbeun". Konferenca e Dytë e studimeve Albanologjike (12-18 Janar 1968), Tiranë: Universiteti Shtetëror i Tiranës - Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë.
- Öztürk, N. (2002). "Fetret Devri ve Osmanlı Hâkimiyetinin Yeniden Tesisi". *Türkler*, C. 9. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Pamuk, B. (2012). "Osmanlı Devleti'nin Arnavutluk'taki İskân Politikası: Köyden Sancağa Dönüşüm Örneği: Delvine". XIV. Yüzyıldan Günümüze Balkanlar ve Balkan Tarihi, On Dördüncü Askeri Tarih Kongresi Bildirileri 03-07 Aralık 2012, İstanbul: ATASE Daire Başkanlığı Yayınları.
- Pfeffermann, H. (2013). *Rönesans Papalarının Türklerle İşbirliği*. Çev. K.Beydilli. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.
- Plasari, A. (2006). "Arberia e Skenderbeut dhe Burgundi i Filip-te-mirit". *Skenderbeu dhe Europa (Përmbledhje kumtesash)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë - Instituti i Historisë.
- Plasari, A. (2014). *Shqipëria dhe Shqiptaret në Europën e Përturur II*. Tiranë: IDK.
- Prifti, P. (2010). "Shenjtortja Orthodhokse Shqiptare Angelina Araniti (Komneni)". *Kisha Orthodhokse e Shqipërisë*, S.6.
- Prifti, P. R. (2006). "Një letër e Pal Engjellit drejtuar Skenderbeut më 1463". *Skënderbeu dhe Europa (Përmbledhje Kumtesash)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë - Instituti i Historisë.
- Pulaha, S. (1968). *Lufta Shqiptaro Turke në Shekullin XV: Burime Osmane*. Tiranë: Universiteti Shtetëror i Tiranës - Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë.
- Purgstall, B. J. V. H. (1983). *Osmanlı Devleti Tarihi (Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Kaynarca Muahedesine Kadar)*. C. II. Çev. M. Çevik ve E. Kılıç. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Purgstall, B. J. V.H. (1992). *Büyük Osmanlı Tarihi*. C. I. Çev. M.Çevik ve E. Kılıç. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Schmitt, O. J. (2003). "Marrëdhëniet e Venedikut me kishat para dhe gjatë luftës Shqiptaro-Osmane, roli i tyre dhe depërtime të humanizmit në Shqipëri". *Studime Historike*. S.3-4: 7-15.
- Schmitt, O. J. (2006). "Vitet e fundit të Skenderbeut 1464-1468". *Skënderbeu dhe Europa (Përmbledhje Kumtesash)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë - Instituti i Historisë.
- Shuffaj (Šufflay), M. v. (2002). *Serbët dhe Shqiptarët (Historia e Shqiptarëve të Veriut)*. Çev. Ilir Ibrahim. Tiranë: Bargjini.
- Shuffaj (Šufflay), M. v. (2013). *Situata e Kishës në Shqipërinë Paraturke: Zona e Depërtimeve Ortodoks në "Digën" Katolike*. Çev. Edmond Malaj. Shkodër: Botime Françeskane.
- Süssheim, K. (1978). "Arnavutluk". Heyet. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Thengjilli, P. (1999). *Historia e popullit Shqiptar 395-1875*. Tiranë: SHBLU.
- Thomo, P. (1998). *Kishat Përbizantine në Shqipëri dhe Jugut*. Tiranë: KOASH (Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë).

- Uzunçarşılı, İ. H. (1982). Osmanlı Tarihi. 4. Baskı. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H.(1983). Osmanlı Tarihi 4. Baskı. C. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Valentini, A. G.(Zef), ve Sciambra, I. P. M. (2009). Papa Kalisti III, Skëndërbeu, Shqipëria dhe Kryqëzata (1455-1458). Çev. N.Kulla ve D.Thomollari. Tiranë: Plejad.
- Xhufi, P.P. (1994). "Ndjenja Fetare ne Shqiperi gjate mesjetes", Studime Historike. S.1-4: 5-15.
- Zamputi, I. (1979). Dokumente per historine e Shqiperise 1479-1506, 2/ II (1499-1506). C. 2. Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë - Instituti i Historisë.
- Zamputi, I., Buda, A., Frasheri, K. ve Pepo, P. (1962). Burime te zgjedhura per historine e Shqiperise, shek. VIII-XV. C. 2. Tiranë: Universiteti Shtetëror i Tiranës Instituti i Historisë dhe i Gjuhësisë.
- Zavalani, T. (1998). Histori e Shqipnis. Tiranë: Phoenix.
- Zefi, D. S. (2000). Islamizimi i shqiptareve gjate shekujve: arsytet e islamizimit dhe qëndrimi i Kishes ndaj kesaj dukurie. Prizren: Drita.
- Zinkeisen, J. W. (2011a). Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1299-1453). C. 1. Çev. N. Epçeli ve K. Beydilli. Yeditepe Yayınevi.
- Zinkeisen, J. W. (2011b). Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1453-1574). C. 2. Çev. N Epçeli ve K. Beydilli. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Ek:

İskender Bey'e yardımı içeren Papa Pius II tarafından onaylanan 17 Haziran 1461 tarihli metnin aslı.(Plasari 2014: 160-161)



in Sabuela de brixia
Jor Ro de cambom

Quarta die Iffam^{to} dno Iffam^{to} de may. et p manus
br sup. segr et solur Gabrieli de brixia rerp^{to}
p se et sex dno ey boye floz^{to} m^{to} sz Camera
bignit quatus = p eoz p^{to} p^{to} dno^{to} m^{to} die x^{to}
p^{to} p^{to} or apparet p^{to} maday farty de boye
f^{to}

p valentimo de acmil
p^{to} Jor Ro de
cambom

x x m

Quarta die Iffam^{to} dno Iffam^{to} de may. et p manus br
sup. segr et solur valentimo de acmil p^{to} C
m^{to} f^{to} p^{to} = c^{to} m^{to} m^{to} p^{to} p^{to}
Iffanna m^{to} p^{to} et p^{to} p^{to} p^{to}
m^{to} or apparet p^{to} maday farty de v. eug^{to} f^{to}

Q^{to} bimo p^{to} f^{to} M dccc m. f^{to} x^{to} d^{to} v^{to} m.



İBN CÜZEY'İN BAZI TEFSİR ESERLERİNDEKİ ÜSLUP ve USÛL SORUNLARINA YAKLAŞIMINA İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME

Sıddık BAYSAL*

Öz

Bu çalışmada, İbn Cüzey'in *et-Teshil li 'ulumi't-tenzil* adlı eserinin önsöz ve mukaddimeleri, tefsirde üslup ve usûl sorunlarına yaklaşımı açısından incelenmiştir. İbn Cüzey, eserine ilki *faydalı konular ve küllî kaidelerden*; ikincisi *Kur'an'da sık geçen lafızların anlamlarının işlendiği bir lügatçeden* oluşan iki mukaddime yazmış; böylece takip ettiği usûlü ve üslubu hakkında bilgiler vermiş; girizgâhta ise *et-Teshil*'i, hangi saiklerle yazdığını ve amacını genel ifadelerle açıklamıştır. Bu bağlamda klasik tefsir küllîyatındaki bazı eserleri, bazen isim vererek ama daha çok meçhul kipte eleştirmiş ve bu sorunların nasıl aşılabileceğine dair önerilerde bulunmuştur. Onun bunu yapmaktan kastı, öncelikle tefsirde usûl ve üslubun önemini ortaya koymak; böylelikle akademik anlamda tefsirle ilgilenenlere ve sade okurlara sağlıklı bir perspektif kazandırmak, ardından da okura bu muhtasar eserin nasıl okunacağına ilişkin rehberlik etmektir. Makalenin önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Makalede, ilmi şahsiyetinden tefsir mukaddimelerine kıvrılan bir üslupla betimleyici bir dil kullanılmış, sonra da tahlil-tenkit eksenli bir yaklaşımla genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Cüzey, *et-Teshil*, Üslup, Ulûmu'l-Kur'an, Küllî Kaide.

* Dr. Öğretim Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi. e-posta: sbay-sal72@mynet.com. ORCID: 0000-0002-3212-5559.

An Evaluation of Approach to the Methodology and Style Problems in Ibn Jouzi's Commentary

Abstract

In this study, the preface and introduction of Ibn Juzay's book at-Tasheel li 'ulûmi't-tanzeel, have been examined in terms of his approach to style and methodology problems in commentary. Ibn Juzay, whose first works included useful topics and ashes; wrote two loyalties, a lexicon, later in which the meanings of the words frequently mentioned in the Qur'an were compiled; thus, he gave information about his style and methodology; In introduction of his book, he explained the underlying reasons to write his book at-Tasheel. That his intention to do so, first of all is to reveal the importance of style and methodology in commentary and then to guide the reader on how to be read this concise work. In this context, he suggested some of the works of the classical commentary corpus, sometimes by giving a name, but in a more uncharacterized and criticism of how to overcome these suggestions about the problematic, so that he wanted to give a healthy perspective for those interested in academic commentary and plain readers. The importance of the article is also due here. In the article, a descriptive language is used in a style that is turned from the scientific personality to the conclusions of commentary; then a general evaluation has been made with an analysis-critic-axis approach. As a result, it has been determined that some commentators, especially the general principles regulating the science of commentary relations with other sciences, have some style and procedural errors.

Keywords: Commentary, Ibn Juzay, At-Tasheel, Qur'anic Sciences, General Principles

Summary

This article examines the preamble and its precepts of at-Tasheel in terms of criticisms and suggestions about Ibn Juzay's style and methodology problems in commentary. Here, the purpose of the style, the essence of commentary, are rather about the writing of the commentary literary issues but the author does not have a real issue, and the author should follow the author's language-narrative writer-reader-text,. However, the style of style in the commentary cannot be completely abstracted from the method. As a matter of fact, Ibn Juzay's criticisms about some of the commentary works in the corpus of tafsir are mostly directed to the stylistic problems that arise from the neglect of the

basic criteria of the commentary procedure by the authors of the related works. Therefore, the article examines the criticisms and suggestions of Ibn Juzay in the foreword and dictates of the preface with a double classification on the basis of style and method. His approaches at this point contain references that may serve as a model for today's studies of commentary and readings of commentary. The importance of this study is due that point.

Ibn Juzay, in his *et-Tasheel* provides knowledge on: the methodology of the commentary, Qur'anic sciences and commentary science in terms of the importance of these sciences, the science of commentary to establish a relationship with the knowledge and arbitrariness of this relationship, the reasons for dispute and reasons of preference, a specific Qur'anic language, Commentary he gave information about the importance of style in his writing, the style and methodological problems he identified in some of the exegesis before him, and how to read conclusive commentaries. Because of these features, the preface written in the book of Ibn Juzay and his citations are considered as a kind of conclusive commentary reading guide. These criteria, which are mentioned by the commentary technique and the commentary, related to the method of exegesis, are essentially the ones that all commentators should consider while they are copyrighting their works.

Ibn Juzay criticized some of the commentary works in the classical commentary corpus primarily in terms of their volumes. Because these works are either too long or too short. The first one causes the reader to avoid dealing with detail, while the second one prevents the reader from communicating the purpose of the author as necessary. The shortcomings of the examiners, their texts, their grammatical analysis, their interpretation of the verses and their interpretations are the main reasons for the unnecessary expansion of the volume of the works in question. These examiners did not act in the way that these issues were approved by the exegesis. He had to resign from this subject to understand the purpose of God however these works were created in such a way as to include the subject matter in question or not. Also, some of the commentators could not understand the importance of Fiqh and theology sciences at the point of understanding the divine being. The science of commentary is the field in which the interdisciplinary approach in the basic Islamic sciences comes forward. Because it takes some general principles from other Islamic sciences and even from all social sciences in terms of explanation and interpretation. Nevertheless, the nature of the commentary science determines the relationship of science with these another sciences.

In other words, commentary refers to the commentary to the sciences mentioned. Then the interpreter must also apply to these sciences in favour of commentary. In other words, it is necessary to establish a connection between these sciences and commentary in order to determine the meanings of the Qur'anic expressions, not to express and prove the ideological discourses. The science of commentary is not an area in theological view and ideology of jurisprudence be discussed, and mystical interpretations should be prevented. The same principle should be applied to linguistic explanations. Even at this point, all scientific explanations and interpretations made by the supervisor should be appropriate for the purpose and function of exegesis.

As it can be seen, Ibn Juzay wrote in the foreword and his book references are not only about style but also about methods. Even these two problems are integrated. Because each problem he has stated in the volume of books and ultimately have negative reflections on the reader. These critiques show how important the style choice is for a commentary work. Commentary authors should get the reader to the centre of their works; the reader should consider the environment in which he lives, his level of education, his level of consciousness, his cultural background, his intellectual background, his professional preferences, tendencies, expectations, and his relationships with his book.

According to the conclusion of the author's style, the tafsir is simple and basic. Simple interpretation is the most appropriate for the understanding and capacity of the target persons. Simplicity means simplicity; it is not mediocrity and allure. Therefore, there should be a parallel between the language of the author and the language of the target groups. The commentator must be able to establish analytical relationships between different times and places without making the original history of divine text dysfunctional.

Giriş

Bu çalışmada, İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) *et-Teshil li-ulumi'r-tenzil* adlı eserinin önsöz ve mukaddimleri bağlamında tefsirde üslup ve usûl sorunlarına yaklaşımı ele alınmıştır. Gerek *faydalı konular ve küllî kaideler hakkındaki* birinci mukaddimesi gerek *Kur'an'da çok tekrarlanan sözcüklerinin anlamlarını* verdiği ikinci mukaddimesi gerekse müfessirin bu tefsiri yazmaktaki maksadını ve yöntemini anlattığı önsözüyle bu eser, orijinal bir eserdir (İbn Cüzey 1995: I/3-39).

İbn Cüzey, kaleme aldığı önsöz ve mukaddimeler aracılığıyla tefsir ilmiyle bir taraftan akademik düzeyde ilgilenenlere tefsir yazım tekniğiyle alakalı eleştirel bir perspektif sunarken diğer taraftan uzmanlığı tefsir olmayıp tefsir küllîyatıyla inancı dolayısıyla ilgilenen sade okurlara ihtisar üslubundaki eserleri nasıl okuyacakları konusunda rehberlik etmektedir. Dolayısıyla bu eserin önsöz ve mukaddimleri, bir tür *muhtasar tefsir okuma kılavuzu* olarak kabul edilebilir. Tefsir yazım tekniği ve tefsir usûlüyle alakalı müfessirin değindiği kıstaslar, esasen eserlerini telif ederken bütün müfessirlerin göz önünde bulundurmaları gereken temel kıstaslardır. Bu makale de *et-Teshîl*'in önsöz ve mukaddimelerini, müfessirin üslup ve usûl hakkındaki eleştirileri ve önerileri açısından incelemektedir. Burada üsluptan maksat, tefsir ilminin esas meselesi olmayan ama bir müellifin telifinde riayet etmesi gereken dil ve anlatım gibi müellif-okur-metin irtibatını düzenleyen daha ziyade tefsir yazımıyla ilgili edebi hususlardır. Bir başka tabirle muhtevanın nasıl sunulacağını belirleyen metin içi prensiplerdir. Ancak tefsir telifleri bağlamında üslup meselesi, usûl ilminden tamamen soyutlanamaz. Nitekim İbn Cüzey'in kendisine ulaşan tefsir küllîyatı içindeki bazı tefsir eserlerine yönelik eleştirileri, büyük ölçüde tefsir usûlünün temel kıstaslarının bu eserlerin yazarları tarafından ihmal edilmesinden kaynaklanan üslup sorunlarına yöneliktir. Bu nedenle elinizdeki makale, İbn Cüzey'in önsöz ve mukaddimelerindeki eleştiri ve önerilerini, üslup ve usûl temelinde ikili bir tasnifle incelemektedir.

İbn Cüzey'in tefsir yazımında üslup ve usûlün önemi konusundaki yaklaşımı, günümüz tefsir yazımı çalışmalarına ve tefsir okumalarına model oluşturabilecek bir takım referansları içermektedir. *et-Teshîl*, bu yöndeki tespit ve önerileri bakımından daha önceki çalışmalarda ele alınmamıştır. Dolayısıyla *et-Teshîl*'de İbn Cüzey'in üslup meselesine yaklaşımı, orijinal bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın önemi de buradan kaynaklanmaktadır.

Konunun esasına geçmeden önce şunu tekrar belirtmekte fayda var ki bu makale, İbn Cüzey'in tefsir usûlüne ve üslubuna (tefsir yazım tekniğine) ilişkin yaklaşımını tümüyle değil, sadece *et-Teshîl*'in önsöz ve mukaddimelerinde eleştirdiği sorunlar ve bunlara önerdiği çözümler çerçevesinde inceleyecektir. Bu nedenle önce İbn Cüzey'in biyografisi verilecek, ardından onun önsöz ve mukaddimelerde değindiği sorunlar listelenecek; son olarak da bu sorunlara yaklaşımı değerlendirilecektir.

1. İbn Cüzey ve İlmi Şahsiyeti

1.1. İbn Cüzey: Kahtânî asıllı Kelb kabilesine mensup olan Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, 693/1294'te Endülü'sün Gırnata şehrinde siyasete yakın duran, gayet aktif ve bir o kadar da varlıklı, nüfuzlu ve kültürlü bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelmiştir (Zubeyrî 1987: I/139-146; Makkarî 1968: III/185, V/514; Mu'râvî 2000: II/896). Bu aile, fıkıh, kelam, tefsir, Arap dili ve edebiyatına ilgisi ile tanınmış bir ailedir. Böyle bir aile ortamında yetişmiş olması muhakkak ki İbn Cüzey'in düşünce ve hissiyatını şekillendiren önemli bir etkidir (Zubeyrî 1987: I/151-756). Onun ailesinden etkilenmediği tek husus, siyasi ve idari görevlerden uzak durmasıdır. Zira o, sade bir hayat sürmeyi tercih etmiş; Gırnata Ulu Camiinin imam-hatipliği, müftülük ve müderrislik dışında resmi bir görev üstlenmemiştir (Makkarî 1968: V/514-515; İbn Ferhûn 1972: II/274; Zubeyrî 1987: II/53-54, 196-203). İbn Ferhûn (ö. 799/1397), *ed-Dibâcu'l-mezheb*'te İbn Cüzey'i şöyle anlatmaktadır:

Merhum, ideal bir yol ve yöntem sahibi; kendisini ilme adanmış bir düşünce adamı; vaktini ilim tedvini ve tedrisatla geçiren maliki mezhebine mensup bir fakih ve hafızdı. Arap dili ve edebi sanatlar konulu oturumlara katılırdı; usûl, kıraat, hadis, edebiyat alanında yetkin bir ilim adamıydı; tefsiri hıfz etmişti; farklı görüşlere vakıftı; kitaba meraklıydı; çok zengin bir kütüphanesi vardı; hoş sohbet ve samimi biriydi (İbn Ferhûn 1972: II/274).

Genç yaşta Gırnata Ulu Camii imam-hatipliği görevi uhdesine verilen İbn Cüzey, etkili hitabetiyle Müslümanları, Papanın manevi liderliğindeki Haçlı istilacılara karşı birleşmeye ve cihada çağırmıştır. Onun nazarında bu çağrı, basit bir söylem değildir; bilakis inancının gereği ve ilim insanı olmanın omuzlarına yüklediği manevi-ahlaki sorumluluğun tabii bir neticesidir; dolayısıyla inananlara hatırlattığı bu mesuliyetler kendisi için de geçerlidir. Bunun bilincinde bir inanır ve samimi bir ilim insanı olarak yaşantısını idame ettirmeye gayret gösteren İbn Cüzey, 7 Cemâziyelevvel 741/29 Ekim 1340'da Nâsırîler'in Merinîler'le birlikte İspanyol ve Portekiz güçlerine karşı Cebelitarık yakınlarındaki Tarif mevkiinde yaptıkları savaşta şehit düşmüştür (İbn Ferhûn 1972: II/274-276; Zubeyrî 1987: II/53-60).

1.2. Hocaları: İbn Cüzey, döneminin seçkin âlimlerinden fıkıh, kelam, kıraat, hadis, tefsir, usûl ve Arapça dersleri almıştır. Bu alimlerden bazıları şunlardır:

– Ebu Ca'fer ibnu'z-Zübeyr es-Sakafî (ö. 708/1308)

- Ebu Abdullah İbnu'l-Kemmâd (ö. 712/1312)
- Ebu Abdullah ibn Ruşeyd (ö. 721/1321)
- el-Hatîbu'l-Veli Ebu Abdullah Tancalî (ö. 724/1324) (Zubeyrî 1987: I/171-184).

Yukarıda isimleri zikredilen âlimler arasında kısa mülakatlarına rağmen Ebu Ca'fer es-Sakafî'nin İbn Cüzey üzerinde, bilhassa kıraat, Kur'an'da bazı lafızların tekrar edilmesinin esrarı/hikmeti ve lafzî müteşâbih konusunda büyük bir etkisi vardır. Ebu Ca'fer'in vefatından sonra İbn Cüzey aynı dersleri, Ebu Abdullah ibnu'l-Kemmâd'dan okumuştur. Müfessir, bu iki hocasını eserinde isimleriyle zikretmiştir (İbn Cüzey 1995: I/14, II/432; Zubeyrî 1987: I/174-176). Onun eserinde ismini andığı bir diğer hocası ise kendisinden Arap dili, hadis, usûl ve kıraat dersleri okuduğu Ebu Abdullah İbn Ruşeyd'dir (İbn Cüzey 1995: I/260, 282).

1.3. Öğrencileri: Kırk dokuz yıllık ömrünü ilme ve Endülüs'teki Müslüman varlığının devamına adanmış İbn Cüzey, kendinden sonra sahip olduğu bu birikimi gelecek nesillere taşıyacak öğrenciler yetiştirmiştir. Bu öğrenciler arasından kadılar, vezirler, âlimler, fakihler, kâtipler ve davetçiler çıkmıştır. Söz konusu öğrencilerden bazıları şunlardır:

- Lisânu'd-dîn İbnu'l-Hatîb (ö. 776/1374-1375)
- Ebu'l-Hasen en-Nebâhî (ö. 792/1389-1390)
- Abdulhak ibn Atiyye (ö. 770/1368-1369)
- İbnu'l-Haşşâb (ö. 774/1372-1373)
- Ebu Abdullah eş-Şudeyyid (ö. 776/1374-7375)
- el-Hadramî Sâhibu'l-Fihrist (ö. 749/1348-1349) (Zubeyrî 1987: I/205-213)

1.4. Eserleri: İbn Cüzey, kısacık hayatına tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, tarih ve tasavvuf alanında kaleme aldığı pek çok eseri sığdırmayı başarmıştır. Bu eserleri şu şekilde listelemek mümkündür:

Kıraate dair;

- *el-Muhtasaru'l-Bari' fi kiraati'n-Nâfi'*
- *Usûlu'l-kurrâi's-sitte gayra en-Nâfi'*

Hadise dair;

- *Vesîletu'l-Muslim fi tezhibi Sahîhi Muslim,*
- *el-Envâru's-seniyye fi'l-elfâzı's-Sünniyye (el yazması)*

– *ed-Daavât ve'l-ezkâru'l-muharrece min sahîhi'l-ahbâr*

Fıkıh ve fıkıh usûlüne dair;

– *el-Kavânînu'l-fıkhyye fi telbîsi mezhebi'l-Mâlikiyye v'et-tenbîh alâ
mezhebi's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye* (Matbu)

– *es-Salat*

– *Takrîbu'l-vusûl ilâ ilmi'l-husûl* (el yazması)

Akaide dair;

– *en-Nûru'l-mubîn fi kavâidi 'akâidi'd-dîn*

– *ed-Darûrî fi ilmi'd-dîn*

Nahiv alanında;

– *el-Fevâidu'l-âimme fi lahni'l-âimme*

Tarih ve terâcime dair;

– *Fehrese*

Tasavvufa dair;

– *Tasfiyetu'l-kulûb fi'l-vusûli ilâ Hadrati 'Allâmi'l-guyûb*

Tefsire dair;

– *et-Teshîl li ulumi't-tenzîl* (matbu bir eserdir) (Zubeyrî 1987: I/217-219;
Makkarî 1968:V/514; İbn Ferhûn 1972: II/274; Kettânî 1982: I/306;
Zuhaylî: 749-750; Özel 1999: 406-407)

1.5. et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl: Bu araştırmaya önsöz ve mukaddime-leri bağlamında konu olan *Et-Teshîl*, ilk olarak 1936 senesinde Mustafa Muhammed Matbaası tarafından dört cilt halinde Kahire'de neşredilmiştir. Aynı yıl bu eseri, Dâru'l-kutubi'l-hadîse Muhammed Abdulmun'im el-Yunusî ve İbrahim Atve İvaz'ın tahkikiyle yayımlamıştır. *et-Teshîl*'i, 1973 ve 1983 yıllarında Dâru'l-Arabî tek cilt; daha sonra Beyrut'ta Dâru'l-fıkr iki cilt halinde basmıştır. Eserin bu çalışmada esas alınan baskısı Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye'nin yayımladığı 1995 Beyrut baskısıdır.

et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl, muhtasar bir dirayet tefsiridir; fakat okurun tefsir noktasında ihtiyaç duyabileceği bilgileri gerekli ölçüde ve genel olarak ihtiva etmektedir. İbn Cüzey, eserin mukaddimesinde kendilerinden övgüyle bahsettiği rivayet ve dirayet tefsiri örneklerini model almış; ancak ansiklopedik eserlerde bulabileceğimiz rivayetlerin senetleri gibi teknik bilgileri ihtisar gereği hafzetmiş ve aynı nedenle manası aynı olan rivayetleri birleştirmiştir. Bununla birlikte temriz sıygalarıyla zikrettiği rivayetlerin sıhhat dereceleri

hakkında bilgi vermeyi ihmal etmemiş; ayrıca eserini tahlil-tenkit ekseninde telif ederek rivayetle dirayeti insicamlı bir şekilde birleştirmiştir (İbn Cüzey 1995, I/4-5, 13-14; Zubeyrî 1987, I/359-596, II/598-819; Öztürk 2003: 197-201; Hakkı 2004: I/465-487).

Ayetleri Mushaf tertibine göre ele alan *et-Teshîl* hakkında yurt dışında ve yurt içinde bir takım araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Abdulhamid Muhammed Nedâ, *el-İmâm İbn Cüzey el-Kelbî ve cuhûduhû fi't-tefsîr min hilâli't-teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Kahire, Ezher Üniversitesi, Usûlu'd-dîn Fakültesi, 1400.
- Ali Muhammed ez-Zubeyrî, *İbn Cüzey ve menhecuhû fi't-tefsîr I-II*, Şam, 1987.
- Muhammed Abdurrahim Muhammed, *Menhecu İbn Cüzey el-Kelbî el-Endelûsî fi't-tefsîri'l-Kur'anil'l-Kerîm*, (tez çalışması) Kahire, Minye Üniversitesi, 1989.
- M. Safa Şeyh İbrahim Hakkı, *Ulûmu'l-Kur'an min hilâli mukaddimâti't-tefâsîr I-II*, Beyrut, Müessetu'r-risâle, 2004. (Müellif bu eserde *et-Teshîl*'e bir bölüm tahsis etmiştir. Bkz. Hakkı 2004: I/465-487).
- İmân bintu Zekî Abdullatîf Atiyye, *Tercihât İmâm İbn Cüzey el-Kelbî fi't-tefsîrihî min hilâli et-Tenzîl li 'ulûmi't-tenzîl*, (Yüksek Lisans Tezi), Suudi Arabistan Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, ts.
- Mâhir Câsim Hasen el-Evmerî, “İbn Cüzey el-Kelbî nâkıden lugaviyyen fi't-tefsîrihi et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl min hilâli sûrâti'l-Bakara”, Ninova, Mecelle Küllîye İmam-ı 'Azam, ts.

et-Teshîl hakkında Türkiye'de yapılan çalışmalardan bazıları ise şunlardır:

- Abdurrahman Elmalı, *İbn Cüzey el-Kelbî el-Gurnatî'nin Kitâbu't-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl Adlı Eserinin Tahlili (Tefsir Metodu Üzerine Bir Deneme)* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Nurullah Denizer, *İbn Cüzey'in et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl Adlı Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Tahsin Peker, *Klasik Dönemde Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l-Kur'an (Kurtubî ve İbn Cüzey Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

- Mustafa Öztürk, “İbn Cüzey’in (ö. 741/1340) Tefsirinde Tasavvuf”, *Tasavvuf ilmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2013, S.11: 197-212.

Bunların dışında İbn Cüzey’le ilgili bir dizi henüz tamamlanmamış doktora ve yüksek lisans tez çalışmaları bulunmaktadır. Aşağıdaki çalışmaları bu grupta zikredilebiliriz:

- Adem Çalar, *İbn Cüzey’in “et-Teshîl li Ulûmi’t-Tenzîl” adlı eserinin Dil Özellikleri*, (Doktora), İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı.
- Khaleel Dilshad Qadir Taha İbrahim, *el-Mesâilu’n-nahviyyetu li ibn Cüzey el-Endelûsî*, (Yüksek Lisans) Bingöl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı
- Muhammet İkbâl Çalış, *İbn Cüzey’in Tefsirinde Müskilu’l-Kur’an*, (Yüksek Lisans), İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı

İbn Cüzey gerek metodu gerekse muhtevası bakımından daha pek çok bilimsel araştırmanın konusu olmuştur. Ancak *et-Teshîl*’in önsöz ve mukaddimeleri ile sınırlı bir çalışmada bunların hepsini zikretmek mümkün değildir. İslam ilim ve kültür hazinesine miras bıraktığı eserlerinin farklı alanlardaki çalışmalara konu olması, İbn Cüzey’in ne kadar üretken ve ne kadar geniş bir bakış açısına sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ayrıca şu hususu da belirtmek gerekir ki biri hariç yukarıdaki çalışmalar ilgili eseri, tefsir usulü ve Kur’an ilimleri açısından incelemektedir. Farklı olan çalışma ise İbn Cüzey’in eserini nahiv ilmi kapsamında işleyen Khaleel Dilshad Qadir Taha İbrahim’in *el-Mesâilu’n-nahviyyetu li ibn Cüzey el-Endelûsî* isimli yüksek lisans tezidir. Ancak bu makale, yukarıdaki çalışmalardan farklı olarak *et-Teshîl*’i önsöz ve mukaddimelerinde ifadesini bulan üslup ve usul eleştirileri ve bu noktadaki açık veya zımni önerileri bakımından ele almaktadır.

2. İbn Cüzey’in Bazı Tefsir Eserlerine Yönelik Eleştirileri ve Sunduğu Çözüm Önerileri

İbn Cüzey, kendisinden önceki kuşakların telif ettikleri tefsir eserlerini incelemiş ve bu eserlerin/müfessirlerin genelinin usûl ve üsluplarından övgüyle bahsetmiş; kendisinin de bu eserlerin usûl ve üsluplarını uyguladığını kaydetmiştir. Bununla birlikte söz konusu külliyat içinde usûl ve üslupları ba-

kımından problemlı olan bazı eserlerin bulunduğunu tespit etmiş ve bu eserleri, söz konusu problemler nedeniyle eleştirmiş; devamında ise bu sorunların nasıl giderilebileceğine dair önerilerde bulunmuş ve teklif ettiği nerileri bizzat uygulayarak test etmiştir. Bu bölümde öncelikle onun söz konusu eserlere yönelik eleştirileri listelenmeye çalışılacak, ardından da bu problemlerin çözümüne yönelik nerileri ele alınacaktır.

2.1. İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerine Yönelik Eleştirileri: İbn Cüzey'in *et-Teshil'*in nsz ve mukaddimelerindeki tespitlerine göre bazı tefsir eserleri/müfessirler,

- eserlerini ya aşırı derecede kısa ya da aşırı derecede uzun tutmuşlardır;
- Kur'an'ın üslubu gereği tekrar ettiği bir konuyu, ibareyi veya lafzı, geçtiği her yerde yeniden işlemişlerdir;
- kıssaları, *tefsirin onayladığı şekilde* işlememişlerdir;
- tefsir ilminin kiraat, i'rb, kelm ve fıkıh gibi ilimlerle ilişkisini belirleyen kll kaideye rağmen neredeyse tüm kiraatleri ve i'rb vecihlerini aktarmışlar, tefsirde fıkıh ilminin önemini kimi müfessirler kavrayamamışlar, kelim ilmine tefsir için müracaat etmeleri gerekirken kelim için tefsir yazdıkları intibamı uyandıracak izah ve mlahazalarda bulunmuşlardır;
- Kur'an'ın tefsirine hiçbir fayda sağlamayacak mezhebi tartışmalara dalmışlardır;
- u noktalara vardırılmış işr yorumlara yer vermişler; Kur'an'dan Arap dilinin kurallarına uymayan yorumlar çıkarmışlar; lafızlara ihtiva etmedikleri anlamları yüklemişler; böylece tefsiri yer yer aslı mecrasından uzaklaştırmışlardır (İbn Cüzey 1995: I/4, 10-12, 14-15, 17, 21).

Esasen bu eleştiriler, sadece İbn Cüzey tarafından gündeme getirilmemiştir. Zemahşer (. 538/1144), Beydv (. 685/1286), Nesef (. 710/1310) ve Ebu Hayyn (. 745/1344) gibi pek çok müfessir de benzer gerekçelerle eserlerini telif ettiklerini kaydetmişlerdir (Zemahşer 1998: I/96-98; Beydv: I/23; Nesef 1998: I/24; Ebu Hayyn 1993: I/103-121). Ancak İbn Cüzey, bu sorunları ve çözüm önerilerini mukaddimelerinde tahkik etmiş, hatta bu noktada ilk örnek tabir edebileceğimiz uygulamalar gerçekleştirmiştir. Nitekim onun öncesinde Kur'an lgatesine müstakil bir mukaddime ayıran müfessir görme imkn yoktur.

İbn Cüzey'in *et-Teshîl*'e yazdığı önsöz ve mukaddimelerden çıkardığımız yukarıdaki eleştirilerin ilki hariç tamamının tefsir usûlüyle ilgili olduğu, üslupla doğrudan bir alakasının bulunmadığı söylenebilir. İlk bakışta bu yönde bir tespit doğrudur. Ancak eserine yazdığı mukaddimeler dikkatli bir şekilde incelendiğinde görülmektedir ki o, bu sorunları sadece usûl sorunu olarak değil, aynı zamanda üslup sorunu olarak görmektedir. Nitekim ilgili pasajlarda bu problemlerin, kitapların hacmine ve neticede okura negatif yansımalarının olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre yukarıdaki her bir tespit, kendi anlamının dışında kitabın hacmini kabartmasından dolayı ayrıca üslupla ilgili bir soruna işaret etmektedir. Zira bu üslupları dolaysıyla söz konusu eserler, okurun doğru bilgiyle buluşturulması ilkesini zedelemekle kalmamakta; daha ötesinde İslâmî eserlere ilgisini önemli ölçüde köreltmektedir. Vakıa o ki okur, bu eserlere yöneldiğinde genellikle ya büyük hacimli kitaplarla ya da konularını kısa ama teknik bir dille işleyen, anlaşılması alan bilgisi gerektiren, dolayısıyla okunması güç eserlerle karşılaşmaktadır. Dahası bu eserlerden bir kısmı birçok ilmi, tekniği ve sanatı detaylı bir şekilde içerirken diğer bir kısmı ise tefsir ilminin küllî kaidelerini ve yararlanmak zorunda olduğu ilimleri dahi ihmal edebilmektedir. Hatta kimi tefsir eserleri, içerikleri ve üslupları itibarıyla aslında tefsir için değil de kelâmî, fikhî, felsefî, tasavvufî, dilbilimsel tezlerin dillendirilmesi veya dünya görüşlerinin ispatlanması için yazıldıkları intibahı oluşturmaktadır. İşte usûl ve üslup sorunlarından kaynaklanan bu etkenler, okurların esere mesafeli durmasına, okurla eser arasında hem bilişsel hem de psikolojik bir bariyerin oluşmasına neden olmaktadır. Oysa tefsirden maksat, ilâhî metnin açıklanması ve okura yakınlaştırılmasıdır (İbn Cüzey 1995: I/4-5, 8-12, 14-15, 17, 19).

2.2. İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerinde Tespit Ettiği Üslupla İlgili Sorunlara İlişkin Çözüm Önerileri: Yukarıdaki tespitleri çerçevesinde denebilir ki İbn Cüzey açısından bir tefsir eserinin okura yakınlaştırılabilmesi için öncelikle hacminin kararında tutulması gerekmektedir ki bunu belirleyen esasen okurun ilgi, donanım ve yeteneğidir. Bu bakımdan müfessir, okuru eserinin merkezine yerleştirmelidir. Çünkü yazılı metinler, okunmak için telif edilirler ve yukarıdaki kıstasa riayet etmedikleri takdirde okurun çabucak yorulmasına, usanmasına, dikkatinin dağılmasına, nihayetinde eserden bilişsel ve psikolojik olarak uzaklaşmasına neden olurlar. Zira gereksiz detaylarla sözü uzatmak, bir konuyu ilgili ilgisiz pek çok teferruatla işlemek, daha açık ifadeyle sözü Kur'an'ın anlatmak istediği esas temanın uzaklarında dolaştırmak, okurun zihninin dağılmasına neden olacak, bu durum da esas konuya yoğunlaşmasını engelleyecek, neticede o eserden beklenen fayda gerçekleş-

meyecektir. Neticede eser aracılığıyla yazarın okura iletmek istediği anlamlar, söz yığınları içinde kaybolup gidecektir. Aynı şekilde bir müellifin, açıklamalarını aşırı derecede kısaltarak ifade etmesi de mananın mücmelin zarfında muğlak kalmasına neden olacaktır. Yani söz konusu mücmel ifadelerin pek çok anlamı aynı anda içermesi, müfessirin kelimasında kastettiği asıl anlamın ne olduğu hususunda belirsizliğe yol açacaktır (İbn Cüzey 1995: I/4).

Müfessir açısından faydalı yöntem, yalnızca veciz ve cami‘ bir üslup ile gerçekleştirilebilir; böylelikle okurla eser arasında oluşabilecek bilişsel ve psikolojik bariyer aşılabılır ve eser, okura yakınlaştırabilir. Bu nedenle o, eserini muhteva izin verdiği ölçüde kısa tutmuş, pek çok bilgiyi özleri ile kitabına almış; sözü uzatmaktan ve tekrara düşmekten özellikle kaçınmıştır. Tekrar eden ayet ve lafızları, genellikle geçtikleri ilk yerde izah etmiş, diğerlerinde ise okuru, buraya yönlendirmiştir. Örneğin Bakara suresinin başında hurûf-ı mukatta‘a hakkında açıklamalar yapmış, bundan sonra ilgili harflerin geçtiği yerlerde “تكلّمنا في أول البقرة على حروف الهجاء التي في أوائل السور”/surelerin başındaki hecâ harfleriyle ilgili Bakara suresinde konuştuk.” demek suretiyle bu konunun ilk işlendiği yere atıf yapmıştır (İbn Cüzey 1995: I/49-50, 135, 296, 375, 390, 409, 430, 441, 449). Ayrıca müfessirlerin görüşlerini iyice tahkik ettikten sonra içlerinden sağlıklı olanları, isnatlarını zikretmeden vermiş; bir rivayet veya görüşün birden fazla varyantı varsa onları birleştirmiştir. Nitekim Fatıha suresi 1/7. ayetteki “Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna” ibaresiyle ilgili olarak İbn Abbas’tan (ö. 68/677-678) birini Dahhâk’ın (ö. 64/684), diğerini ise İbn Cüreyc’in (ö. 150/767) naklettiği iki haberi birleştirip tek bir rivayet gibi aktarmıştır (İbn Cüzey 1995: I/47; krş. Taberî 2001: I/177-178). Eğer zayıf veya batıl bir görüşü zikretmişse bunu da sırf uyarmak için yapmıştır (İbn Cüzey 1995: I/4-5). Esasen ikinci mukaddimede Kur’an’da sık geçen sözcükleri işleyen bir lügatçe oluşturmasının nedeni de kitabın hacmini makul seviyede tutmaktır. İ‘rab ve kıraat konularında ayrıntıya girmemesi ise hem tefsir ilminin mahiyeti ve Kur’an ilimleriyle ilişkisini belirleyen küllî kaidenin gereği hem de tefsirle alakası olmayan bilgilerin okur üzerinde oluşturacağı menfi etkileri ortadan kaldırmaya yönelik hassasiyetinin neticesidir (İbn Cüzey 1995: I/4-5, 21).

İbn Cüzey’in üslubunu anlatan anahtar ifade esasen “من غير إفراط و لا تفریط/ifrat ve tefrite kaçmaksızın” ifadesidir. Devamındaki “Sonra ibareyi kısa tutmaya (îcâz) ve ihtisarda sınırları zorlamaya (ifrata) karar verdim.” şeklindeki ifadesine rağmen bu cümle, üslup konusundaki denge veya ölçülülük ilkesinin altını çizmektedir. Evet, müfessir, îcâz ve ihtisar konusunda sınırları

zorlamıştır; ancak bunu metnin ve muhtevanın izin verdiği ölçülerde tutmaya büyük bir itina göstermiştir. Yani ihtisarda ifrat ona göre mananın veya maksadın belirsizleşmesi pahasına tercih edilebilecek bir yöntem değildir. İfrat ve tefrite düşmeksiz ibarelerin azami derecede kısa tutulması kaydını bu şekilde anlamak gerekmektedir.

İbn Cüzey'e göre okurun Kur'an metninin atmosferine dâhil edilebilmesi -kendi ifadesi ile yakınlaştırılması- için Kur'an'ın üslubunun ve kullandığı edebi sanatların tefsir metninin inşası sırasında göz önünde bulundurulması gerekir. Zira Kur'an, bu üsluba ve edebi sanatlara, muhataplarının zihinlerine ve gönüllerine ulaşabilmek için başvurmaktadır. Tefsirin amacı, Kur'an'ın beyanıdır. O halde bahse konu üslûb ve edebi sanatlar, beyanın araçları oldukları için tefsirin hem mahiyetlerini ve delaletlerini açıklamak hem de yeri geldiğinde kullanmak durumunda olduğu ifade teknikleridir. Öyleyse tefsirde, fesahat gereği beyan araçlarına gereken önem verilmelidir; aksi halde açıklamak iddiasında bulunduğu metnin makâsıdını, muhataba ulaştırma amacıyla çelişen bir üslûb ortaya çıkar. Bu itibarla eserinin inşası sırasında müfessir, bu sanatları, bir edip maharetiyle kullanmasa dahi göz önünde bulundurmalıdır. Dolayısıyla bir müfessir, üslupla ilgili;

- sözcük seçimi,
- cümlelerin teşekkül biçimi,
- ifadelerin sıralanışı ve akışı,
- cümleler arasındaki bağıntılar, geçişlerin sağlam ve tutarlı olması,
- anlatım tekniğinin çeşitlendirilmesi,
- vurguya göre cümle öğelerinin takdim-te'hiri,
- eksiltili ifadelerin (hazf) yerli yerinde kullanılması,
- kelimelerin tınısı,
- ıtnab ve icazda aşırıya kaçılmaması,
- metaforik ifade tekniklerinin yerinde kullanılması ve mecazın delalet gücünden faydalanılması,
- tefsir eseriyle ilahi metin arasında üslup bakımından tenasüp bulunması,
- tefsir metninin yazıldığı dilin kurallarına sadık kalınması,
- Kur'an'la çağdaş olgu arasında sağlıklı bir ilişki kurabilmek için örneklerin hedef kitlenin zihinsel ve kültürel ortamına yakınlaştırılması,

sı veya bu ortamdan seçilmesi (İbn Cüzey 1995: I/4-5, 12, 17-19; bkz. Taftazânî 2013: 638-639) gibi koşulları dikkate almak durumundadır.

Esasen yukarıdaki tespitlerini, müfessirin önsöz ve mukaddimelerinde bu şekilde madde madde görmek mümkün değildir. Ancak, gerek kitabının önsöz ve mukaddimelerini gerekse tefsir metnini itinalı bir dille inşa etmesi, önsözde belirlediği *eserin ilgililere yakınlaştırılması ve kolaylaştırılması* ilkesinin tezahürü olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu amaçla o, tefsir malumatını iyice tetkik edip konularına göre tasnif ettikten ve gereksiz veya faydasız detayları çıkardıktan sonra en güzel ve veciz ifadelerle, ifrat ve tefrite kaçmaksızın ihtisarlar verdiğini kaydetmiştir. Örneğin tefsirle ilgili müşkülleri, -kendi tabiriyle- “husnü’l-ibare / *حسن العبارة*”, yöntemiyle çözmeye çalışmış (İbn Cüzey 1995: I/4); ayrıca tüm tercihlerinin ilmi kaidelere ve Arapçanın gereklerine dayandığını veciz bir dille kaydetmiştir (İbn Cüzey 1995: I/5).

İbn Cüzey’in kendini veya ele aldığı meseleleri en iyi şekilde ifade etmeye yönelik kaygısını, yalnızca tefsir problemlerinin çözümünde değil, tüm eserinde görebiliriz. Örneğin önsözde o derece ölçülü ve şiirsel bir dille muhataba hitap etmiştir ki okur, bir anda kendisini metnin akışının içinde bulur. Bunlar afaki tespitler değildir. Müfessirin önsözde serdettiği aşağıdaki satırlar, bahsini ettiğimiz şiirselliğin örneklerindedir (İbn Cüzey 1995: I/4):

الفائدة الثانية : ذكر نكت عجيبة، و فواعد غريبة، فلما توجد في كتاب، لأنها من نبات
صدري، و ينابيع ذكري.

Anlam kadar ifade tekniklerinin (fonetiğin ve cümleler arasındaki tenasübün) de önemli olduğunu gösteren bu satırlarda İbn Cüzey, takip ettiği yöntemle gerçekleştirmeyi hedeflediği ikinci faydayı şöyle açıklamıştır: “İkinci fayda, her ne kadar kitapta az bulunsa da olağanüstü nüktelerin ve bilinmeyen (garip, alışılmadık) faydaların zikredilmesidir. Zira bunlar, sadrımın nebâtı (gönlümün bitirdikleri) ve zikrimin/dilimin pınarlarıdır.”

Bu ve daha pek çok ifade, İbn Cüzey’in önsöz ve mukaddimelerde ilmi kaygısına eşlik eden edebi kaygısının somut tezahürleridir. Esasen cümleleri vezinli olduğunu düşündürecek derecede bir ölçüyle kaleme alması ve seslerin tınısı, onun *fesahat, belagat ve beyan araçları* başlığında sıraladığı lafızlar ve ibarelerle ilgili fesahat kaideleriyle örtüşmektedir (İbn Cüzey, 1995: I/17). Kendisi burada belirttiği kıstaslara büyük ölçüde riayet etmiştir. Ancak eserin tamamında bu şiirselliği sürdürdüğü söylenemez. Zira tefsir, kaynak metni açıklamak durumundadır ve bu gaye, edebi kaygının önüne geçmektedir.

Bununla birlikte, fesahatin ve belagatin, beyan için olduğunu teyit edercesine tefsirini, okurun kolaylıkla anlayabileceği biçimde ve düzeyde inşa etmiştir. Kısa cümlelerle merakını ifade etmesi, telaffuzu güç ve müstekreh lafızlardan kaçınması, ibareler arasında sağlam bağıntılar kurması, mecazın beyan gücünden istifade etmesi, onun metin üzerinden okurla iletişim kurmak için başvurduğu etkili ifade tekniklerinden bir kısmıdır (İbn Cüzey 1995: I/17-19).

Son olarak üslup konusunda şunu da belirtmek gerekir ki İbn Cüzey'e göre müfessir, eserin nasıl okunacağı hususunda okuruna rehberlik etmelidir. Bu bağlamda eseri niçin telif ettiğini, onunla hangi faydaları sağlamayı hedeflediğini ve telifinin bilim-kültür sahasında neye/nereye tekabül ettiğini açıklamalıdır. Ayrıca eserini oluşturduğu edebi ve ilmi kıstaslar hakkında mu-kaddimede bilgi vermelidir ki okur, metni anlamasını etkileyen üslup sorunlarını, buradan alacağı rehberlik sayesinde kolaylıkla aşabilsin. Örneğin eserine aldığı rivayetler ve görüşlerle ilgili kullandığı remzi ifadeleri, açık veya örtük atıfları, dil ve belagat inceliklerine dair meselelerde hangi referanslara bakılması gerektiğini, ihtilafli konulardaki tercih gerekçelerini, disiplinlerarası yaklaşımının dayandığı ilkeleri, hâsılı eserin esasına ve şekline dair bilgileri sistematik bir şekilde sunmalıdır. Bu ilkeye uygun olarak İbn Cüzey, gördüm (وسلكت), kıldık (وجعلنا), istedim (فرغيت), yol/yöntem takip ettim (اطلعت), onu ... ifade ettik (عبرنا عنه), onu saydık/kabul ettik (عدناه) ve sadece açıkladık (وإنما بينا) gibi fiillerle başlayan cümlelerde yöntemini anlatmış; böylece kendisiyle okur arasında metin üzerinden bir bağ kurmuştur (İbn Cüzey 1995: I/4-5, 10 vd.).

2.3.İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerine Yönelik Usûlle İlgili Eleştirileri ve Çözüm Önerileri: *et-Teshîl'* in önsöz ve mukaddimelerinden çıkardığımız yukarıdaki liste incelendiğinde görülür ki İbn Cüzey, kendisine ulaşan tefsir külliyatı içindeki bazı eserleri, yalnızca üslupları bakımından değil aynı zamanda tefsir usûlü bakımından da eleştirmektedir. Nitekim ona göre burada üzerinde durduğu sorunlar müfessirlerin, tefsirin kaidelerini ihmal etmelerinden kaynaklanan usûl sorunlarıdır. İbn Cüzey'in bu sorunlara yaklaşımını kıssalarla ilgili aşağıdaki ifadelerinden başlayarak açıklamaya çalışalım:

Kur'an'ın içerdiği ilimlerden olması nedeniyle kıssalar da tefsir edilmelidir. Ancak bu noktadaki zorunluluk (kıssa namıyla anlatılan her hikâyeye değil) tefsirin onayladığı kıssa ile sınırlıdır. Bunun dışında kalan anlatılardan kaçınmak gerekir, bu anlatılara girmek zaittir. Ne var ki bazı müfessirler, kıssa bağlamında sahih olup olmadığına bakmaksızın

kendilerine intikal eden tüm anlatıları, hatta peygamberlik makamına yakışmayacak –tenzih edilmeleri gereken- hususları içermesi hasebiyle dillendirilmesi doğru olmayan hikâyeleri dahi zikretmişlerdir. Biz ise bu kitapta kıssaları tefsirin onayladıkları ve sahih hadislerde geçenlerle sınırlı tuttuk (İbn Cüzey 1995: I/11).

Yukarıdaki paragrafta İbn Cüzey, bir kısım müfessirleri, kıssalarla ilgili kendilerine ulaşan bütün malumatı, doğru-yanlış demeden eserlerine aldıkları için eleştirmektedir. Zira bu kimselerin Kur'an dışındaki kaynaklardan tedarik edip kıssaların detayları diye zikrettikleri bazı hikâyeler, nübüvvet makamının ismetine yakışmayacak anlatıları içermektedir. Oysa bir tefsir eserinde kıssalar, ancak *tefsir ilminin onayladıkları ve sahih hadislerde geçenlerle* sınırlanmalıdır (İbn Cüzey 1995: I/11). Şu halde sıhhatleri kuşkulu haberleri tefsire almamak gerekir. İbn Cüzey, mukaddimede belirlediği bu ilkeye tefsir pratiğinde titiz bir şekilde riayet etmiştir. Örneğin A'raf suresi 7/141-143. ayetlerin tefsirinde, Allah'ın Musa (as) ile ahitleşmesinin süresiyle ilgili bilgileri Bakara suresinde anlattığını belirtip okuru oraya yönlendirmiş; ardından da bu konuda pek çok kıssa anlatıldığını; ancak kendisinin bu kıssaları sıhatsızlıkları ve fasit kavilleri içermesi nedeniyle almadığını kaydetmiştir (İbn Cüzey 1995: I/315-316).

Kıssalar konusunda sahih hadislerin kaynak alınmasını zorunlu kılan ikinci kayıt gayet açıktır; ancak ilki, açık değildir. Müfessir bu hususu, farklı bir yerde, nübüvvet kavramıyla birlikte ele almıştır. Nübüvvet, *usûlu'l-akâid*dir. Usûlu'l-akâid ise Kur'an manalarının rücu ettiği iki esastan birincisidir; ikincisi ise *ahkâmu'l-a'mâl*dir. Kur'an'dan usûl-i akâide aykırı herhangi bir anlam çıkarılamaz (İbn Cüzey 1995: I/8, 12). O halde birinci gönderinin işaret ettiği kaide, tefsir ilminin usûlu'd-dînden aldığı bu kaidedir.

Yukarıdaki listemize göre İbn Cüzey'in usûl noktasındaki ikinci eleştirisi, tefsirin diğer ilimlerle ilişkisini belirleyen küllî kaideyle alakalıdır. O, bu konuda kimi müfessirlerin tutarsız davranışlar sergilediklerini düşünmektedir. Örneğin tefsir için büyük önem taşımasına rağmen fıkıh usûlüne gereken ilgiyi göstermemişlerdir. Müfessir bunu şu ifadeleriyle tespit etmektedir:

Fıkıh usûlüne gelince, kuşkusuz bu ilim de tefsirin araçlarından biridir. Bununla birlikte pek çok müfessir, bu ilme gereken önemi göstermemiştir. Oysa (Kur'an lafız ve ibarelerinin) manalarının anlaşılmasında ve (İslam âlimlerinin) görüşlerinin tercihinde fıkıh usûlünden ne çok istifade edilebilir. Müfessirin nass, zâhir, mücmel, mübeyyen, âmm, hâss, mutlak, mukayyed, fahva'l-hitâb, lahnu'l-hitâb, delâlu'l-hitâb, neshin

şartları, tearuzun çeşitleri, ihtilaf sebepleri vb. konularda bu ilme ne çok ihtiyacı vardır (İbn Cüzey 1995: I/12).

Bu ifadeler, İbn Cüzey'in usûlü'l-ahkâm hakkında *el-Meânî ve Kur'an'ın İçerdiği İlimler* başlığında verdiği bilgilerle birlikte okunduğunda Kur'an'ın ahkâm ayetlerinin fıkıh usûlünün kaidelerine riayet edilerek tefsir edilmesi gerektiği kaidelerini ortaya koymaktadır (İbn Cüzey 1995: I/8-10). Ne var ki kimi müfessirler, bu küllî prensiple ilgilenmemişler; buna mukabil kıraat ve nahiv gibi ancak ilahi murada delalet etmeleri halinde tefsirin meselesi olabilecek tali konuları, Kur'an manalarının anlaşılmasına katkısının bulunup bulunmadığına bakmaksızın işlemişlerdir. Müfessir, bu konularda müstakil telifler bulunduğuna işaret ederek kendisinin manaya delalet eden i'râb ve kıraatleri verdiği belirtmiş; bunun dışındaki i'râb ve kıraat vecihlerini işlemenin zait olduğunu kaydetmiştir (İbn Cüzey 1995: I/10, 12, 17).

İbn Cüzey'in *et-Teshîl'* de oldukça sert bir üslupla eleştirdiği hususlardan biri de kimi müfessirlerin tefsiri ideolojik tartışmaların yürütüldüğü aktüel bir alan olarak görmeleridir. Bu tartışmalar, müfessirlerin teolojik meseleleri, mezhebî söylemlerini ispatlamak için işledikleri izlenimini vermektedir. Dolayısıyla tefsirleri, kelimeler için telif edilmiş eserler görüntüsündedir. Oysa tefsir, Kur'an'ın inançla ilgili ibarelerini, usûlü'd-dinden aldığı küllî kaide çerçevesinde tefsir için okunmalıdır. Kelam ilmi, müfessirlere bu ayetlerin nasıl okunacağına dair teolojik bir perspektif sunabilir. Örneğin müteşabih Kur'an lafız ve ibarelerinin tenzih prensibiyle okunması gerektiği kaidelerini koyar ki bu doğrultuda müfessir, ilgili ifadeleri mecaz veya kinaye kabul edip açıklamasını bu esas üzerine inşa eder. Ancak müfessirler arasında bu kaidenin kurduğu dengeyi mezhebi tasavvurları lehine bozanlar ve tefsiri, kelimeler/mezhebî söylemlerin dillendirildiği bir alana ve kelimelerin aracına dönüştürenler olmuştur (İbn Cüzey 1995: I/12, 315-316). İbn Cüzey, buna Mu'tezilî müfessir Zemaşerî'yi (ö. 538/1144) örnek göstermiştir. Ona göre beyan ilmindeki başarısına rağmen Zemaşerî, Kur'an'ı mezhebinin görüşleri doğrultusunda tefsir ederek eserinin safiyetini bozmuştur (İbn Cüzey 1995: I/14).

İbn Cüzey, aynı gerekçelerle bazı işârî tefsirleri de eleştirmiştir. İşârî tefsir, meşruiyetini Kur'an'daki *ma'rifet-i ilahiyye, riyazet, kalpleri güzel ahlakla aydınlatmak ve temizlemek ve kötü ahlaktan kaçınmak* gibi konuları ele alan ayetlerden almaktadır. Dolayısıyla işârî tefsir, Kur'an'a ilişkin bir açıklama ve anlamlandırma faaliyetidir. Bu sahada oldukça faydalı eserler de verilmiştir. Ancak sûfiler arasında bâtinî tevellere dalıp Kur'an'a Arap diliyle uyuşmayacak anlamlar yükleyenler olmuştur. Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 73/692), *el-Hakâik* ismini verdiği eseri, işârî tevellerin toplandığı bir eserdir.

Her ne kadar bu esere *el-Bevâtil* demenin daha doğru olacağını düşünenler olsa da İbn Cüzey, onun hem hakiki hem de batıl tevilleri içerdiği kanaatinde. Buradan anlaşılmaktadır ki o, işârî tevellere karşı tamamen olumsuz bir tavır takınmamakta; ancak bu hususta temkinli davranmak gerektiğini düşünmektedir. Kendisi de Kur'an'dan Arap diline muhalif anlamların çıkarılamayacağı küllî kaidesine istinaden işârî tevilleri, kitabına ancak iyice detaylı incelemeden sonra almıştır. Söz konusu küllî kaideye İbn Cüzey, “Aralarında batınî tevellere dalanlar ve Kur'an'a Arap diline aykırı anlamlar yükleyenler vardır.” cümlesiyle atıfta bulunmaktadır (İbn Cüzey 1995: I/11). Ayrıca işârî tefsirin ma'rifetullahâ dair tevillerinde usûlu'l-akâid, amellerle ilgili tevillerinde ise ahkâmu'l-a'mâlî çelişmemesi gerekmektedir (İbn Cüzey 1995: I/8-9).

İbn Cüzey'in üslup ve usûlle ilgili eleştirilerinin bunlarla sınırlı olduğu söylenemez. Bilakis bunun dışında bazı tenkitlerini, eserin mukaddimelerinden çıkarabiliriz. Örneğin o, birinci mukaddimenin *في نزول* *Kur'an'ın Rasûlullah'a (sav) Nüzulü Hakkında* başlıklı ilk konusunda nüzul süresinin 23 yıl değil, 20 yıl olduğunu iddia etmiştir. Ona göre İslam âlimleri, Rasûlullah'ın 63 yaşında vefat ettiğine inandıkları için bu yanlışlığa düşmüşlerdir. Oysa Hz. Peygamber, 60 yaşında vefat etmiştir (İbn Cüzey 1995: I/6; II/594).

İbn Cüzey'in kaynak belirtmeden zikrettiği bu iddia, kronolojiyi esas alan İslâmî ilimlerin tamamını etkileyecek düzeydedir. Çünkü nüzul suresinin hicretle birbirinden ayrılan onar yıllık iki dönemden oluştuğunu söylemek, nüzul esnasındaki ve daha sonraki olayların tarihlerinin tekrar gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh ve esbâb-ı nüzul gibi nass-olgu ilişkisi temelinde yükselen İslâmî ilimler, dayandıkları rivayetleri, buna göre eleştirel bir yaklaşımla yeniden değerlendirmek zorunda kalacaklardır. Bu bağlamda tefsirin de rivayet malzemesini yirmi yıl esasına göre yeniden düzenlemesi gerekecektir.

İbn Cüzey, bunun dışında Ebu Bekir en-Nakkâş (ö. 351/962), Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Maverdî'nin (ö. 450/1058) görüşlerinin tashih edilmesi gerektiğini belirtmekte (İbn Cüzey 1995: I/14); ayrıca bazı İslam âlimlerinin neshi, tahsis, takyîd ve istisna ile karıştırdıklarını kaydetmektedir (İbn Cüzey 1995: I/15).

İşte bunlar, ilgili eserlere üslup ve usûl açısından İbn Cüzey'in yönelttiği eleştirilerdir. Bunun dışında bazı üstü kapalı eleştirilerini de tespit etmek mümkündür; ama bu, müfessirin zihnini okumaya yönelik bir uğraş olacaktır. Bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır.

Müfessire göre usûl sorunları ile üslup sorunları arasında yakın bir bağ bulunmaktadır. Zira üslupla ilgili sorunların önemli bir kısmı eleştirdiği müfessirlerin tefsir yazımı esnasına usûl ilminin kaidelerini ihmal etmelerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bahsi geçen müfessirlerin eserlerine aldıkları bilgilerden bir kısmı, tefsir ilminin onaylamadığı bilgilerdir. Üstelik bahsi geçen bilgileri sürekli tekrar etmişlerdir. Bu da eserin hacminin kabarmasına ve okurların söz konusu eserlerden uzaklaşmasına neden olmuştur.

Sonuç

et-Teshîl'in önsöz ve mukaddimleri üzerinde yaptığımız incelemeler göstermiştir ki İbn Cüzey'in kuşatıcı ama son derece kısa bir metni inşa etmeye çalışmaktan kastı, okuru metinden uzaklaştıran ruhî-manevî etkenleri ortadan kaldırmaktır. Vakıa o ki, belirli konuların tekrar tekrar aktarıldığı tefsirler, gerek ansiklopedik düzeydeki hacimleri gerekse üslupları dolayısıyla okuru, eserden uzaklaştırmaktadır. Bu durum, Kur'an metniyle okur arasında dil ve üslup sorunlarından kaynaklanan psikolojik engellerin girmesine neden olmaktadır. Oysa asıl olan, Allah'ın Kur'an'daki kastının anlaşılmasıdır. Bu bakımdan konuları, gerektiği kadar ve mutlaka uygun üslupla ifade etmek gerekir. Bu, ilahi hitabın amacına ve tefsirden beklenen faydaya daha uygundur. Unutmamak gerekir ki bütün telifler gibi tefsir eserleri de okunmak için yazılırlar. Öyleyse tefsir-meal yazarının, okuru göz önünde bulundurması, üslubunu ona hitap edecek şekilde belirlemesi bir zorunluktur. İçinde yaşadığımız çağ gibi hayatın çok hızlı aktığı ortamlarda müfessir, okurun uzun süre bir esere odaklanamayacağını aklında tutmalı ve ona, gerekli bilgileri akıcı ve kolay anlaşılabilir bir dille vermelidir. Yani yazarın diliyle hedef kitlenin dili arasında bir paralellik bulunmalıdır.

Diğer taraftan mademki Kur'an metninin doğru anlaşılması esas gayedir, bu durumda bu hedefi gerçekleştirecek araçları, bu araçların bilginin tespitine ve üretimine nasıl katkıda bulduklarını ve nasıl kullanılacaklarını belirleyen usûle dair ilkeleri de kapsayacak şekilde tespit etmek, eseri bu esaslar çerçevesinde inşa etmek, ayrıca bu konuda okura bilgi vermek gerekir. Birinci mukaddime bu açıdan özel bir rol üstlenmektedir. İlgili konulardaki ihtilafları ve bu ihtilafları ortadan kaldırmanın yöntemlerini de içeren bu metodolojik yaklaşım, Kur'an ve tefsirle ilgilenen tüm zamanlardaki bilim insanlarının göz önünde bulundurmaları gereken bir husustur. İkinci mukaddimedeki lügatçe ise eserin anlaşılmasını engelleyebilecek veya güçleştirebilecek dil problemlerini aşmaya yöneliktir.

İbn Cüzey'in önsöz ve mukaddimelerde sergilediği yaklaşım, tefsir ilminin, Kur'an'ın açıklama ve anlamlandırma görevini belirli ve test edilmiş bir takım küllî kaidelere dayanarak yürütmesi gerektiğine dair bir hatırlatma mahiyetindedir. Müfessirin yapması gereken Kur'an metnini, ilişik olduğu vakıa ile birlikte, yani nüzülü ile eşzamanlı okumak; bu tarihsel yapı ve doğrudan hitap ettiği kişilerin ilahi metni anlama ve tatbikat usûllerini referans kabul etmek; oradan çağdaş vakıaya geçip günümüz insanının vakıyası ile Kur'an metnini, usul ilminin belirlediği çerçevede buluşturmadır. Bunun için de tefsirin maksatlarına ve okurun düzeyine uygun bir üslup seçmek gerekmektedir.

Kaynaklar/References

- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ty.). Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl. Tah. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî.
- Ebu Hayyân el-Endelüsî, Muhammed Yusuf (1993). el-Bahrü'l-Muhît. Tah. Adil Ahmed Abdulmevcüd-Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed (1995). et-Teshilu li 'Ulumi't-Tenzîl. Tah. Muhammed Salim Haşim. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiye.
- İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhânuddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed (1972). ed-Dibâcu'l-Mezheb fî Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb. Tah. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. Dâru't-turâs.
- Hakkı, Muhammed Safâ Şeyh İbrahim (2004). 'Ulûmu'l-Kur'ân min Hilâli Mukaddimâti't-Tefâsîr. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Kettânî, Abdulhay b. Abdulkemir (1982). Fehresu'l-Fehâris ve'l-Esbât. Tah. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Makkârî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî (1968). Nefhu't-tîb min ğusni'r-ratîb. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Mu'râvî, Muhammed b. Abdurrahman (2000). el-Mufessirüne Beyne't-Te'vîli ve'l-İsbâtî fî Âyâti's-Sifât, Beyrut: Dâru'l-Kur'an.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (1998). Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl. Tah. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib.
- Özel, A. (1999). "İbn el-Cüzey", DİA, İstanbul: C. 12, 406-407.
- Öztürk, M. (2003). "İbn Cüzey'in (742/1340) Tefsirinde Tasavvuf", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi. S. 11, 197-212.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (2001). Câmî'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân. Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-hicr.
- Taftazânî, Sa'deddîn Mus'ûd b. Ömer (2013). el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm. Tah. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- Zemaşerî, Ebu Kâsım Mahmûd b. Ömer (1998). el-Keşşâf an Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl. Tah. Adil Ahmed Abdulmevcüd-Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Mektebetu Abîkân.
- Zuhaylî, Muhammed (ty.). Mercî'u'l-ulumi'l-İslâmiyye: Ta'rifuhâ, Târihuhâ, Eimmetuhâ, 'Ulemâuhâ, Masadiruhâ, Kutubuhâ, Dımaşk: Dâru'l-Ma'rife.

İNSAN HAKLARI, AHLAK VE KÜLTÜR AÇISINDAN “ONUR” KAVRAMINA YAKLAŞIMIN KAVRAMIN TANIMLANMASINA ETKİLERİ*

Fatma Betül PARMAKSIZOĞLU**

Öz

Onur, özellikle çok kültürlü ve çok dinli toplumlarda önemli olan barış, saygı, hoşgörü, insan hakları fikirleri “insanın değerli” bir varlık oluşu ile bağlantılı bir kavramdır. Tanımı ve içeriğini belirlemek ise oldukça zordur. Çünkü insan onuru, tarihi süreçte içeriği değişen, sosyal, felsefi, teolojik ve hukuki boyutları olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı toplumlarında “onur” kavramının, hukuki, ahlaki ve kültürel açıdan çeşitli tanımları yapılmakta, kavram analiz edilmektedir. Bu analiz, kavramın klasik ve modern olarak farklı şekillerde tanımlandığını göstermektedir. Kavramın algılanmasında semavi dinlerin etkili olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte bu dinlerin toplumsal barışa destek sağlaması da beklenmektedir. Dolayısıyla semavi dinlerin insana, onun haklarına verdiği değeri anlamak için, bireylerin dini dünya görüşlerini oluşturan Kutsal kitapların yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu çalışma, Semavi dinlerin kutsal kitaplarında onur kavramını inceleme dışında bırakarak, İslam dininin kavrama yaklaşım biçiminin nasıl olması gerektiğini kavramın anlaşılma biçimleri doğrultusunda tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Onur, Şeref, İnsan, İnsan Hakları, Ahlak, Kültür.

* Prof. Dr. Mualla SELÇUK danışmanlığında hazırlanmakta olan “İbrahimi Dinlerde İnsan Onuru ve Dinler Arası Öğreti Açısından Değerlendirme” başlıklı yazım aşamasındaki tezden üretilmiştir.

** MEB Öğretmen, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, fatmaaybar@hotmail.com ORCID: 0000-0001-2345-6789.

The Effects of the Approach to the Concept of “Honor” in Terms of Human Rights, Morality and Culture on the Definition of the Concept

Abstract

We often hear the term “dignity” in our age. Especially in societies with multicultural and multi-faith, peace, respect, tolerance and human rights ideas are associated with human precious beings. However, understanding what dignity is and which rights it includes are difficult. Because human dignity has social, philosophical, theological and legal dimensions in which its content changes in historical process. Dignity is a term discussed in western societies and has a place in international contexts. That’s why the emphasis is on its naming in western thought and conceptualization types. The definitions of term in terms of legal, moral and cultural are analyzed. This analysis shows it is described as classical and modern with different meanings. It is thought that perceiving the term as classical far from modern meaning results from monotheistic religions. But it is also expected that these religions contribute to social peace. Therefore, in order to understand the monotheistic religions’ attitude towards human and human rights, Holy Scriptures should be reviewed. Analyzing the dignity in Holy Scriptures is out of our studies. Our purpose is to discuss how Islamic attitude towards this term should be in accordance with understanding types of the term.

Keywords: Dignity, Honour, Human, Human Rights, Morality, Culture.

Summary

It has been discussed that the notion “dignity” as a result of conceptual analysis that we have made in the context of human rights, ethics and multiculturalism giving an ethical line that prioritizes human rights. Cultural and moral perspectives reveal different understanding types of the term and it has been discussed whether this situation will be a barrier for the purpose of creating universal purposes and how it should be evaluated or not. The notion “human dignity” across the world beyond moral and cultural aspects and acceptance of the human rights notion that will enhance this value will be the right understanding types of the notion. We have discussed the reason of different understandings of the term in our article.

Dietrich Ritschl states that human dignity is described with four forms in terms of anthropological when human beings have been created with God’s shape and have had mind, independence and rights. He also states that

this typology and human dignity notion have anthropological assumptions and abilities to accept various contents based on the beliefs. He suggests that varieties within the notion in United Nations' texts, innumerable pacts, constitutions and these appeals show this uncertainty. Actually, this vagueness results from the different meanings of human dignity discussed in contemporary references. (Ritschl, the concept of human dignity in human rights discourse, s.95-97) As one dimension of this vagueness, it is considered that the religions that approach cultural and moral are oriental religions. According to oriental religion, this term is associated with a person's prestige in a society and prestige in the eye of God. However, we know that in oriental religions especially in Islam, by basing on Quran, human beings meaning the content of the term human dignity have mind, independence and potential to improve themselves and to provide this improvement, the basic rights that the God commands to protect are right to live, right of property, freedom of religion and conscience. But not to ignore existing dignity notion, how the verses of the Quran expressing dignity in the eyes of God and personal dignity existing in Quran should be evaluated is an issue of a different study. Cultural and moral glance towards dignity term led to the idea that they don't exist in sacred books and religion. It is considered that in the course of evaluation of the sacred books (Quran) the value of human being and rights should be evaluated independent of personal situations and a person's moral preferences and then, this evaluation of the traces of the term dignity can be possible.

When we evaluate the relationship between human dignity and religions (Ibrahim), the only situation making us think that there is no human dignity notion in religions is not its moral perception. The terms of religions such as oath, first sin, and devotion cast a shadow on people's mind, freedom and competence, people who haven't responded to God's revelation positively have lost contact with the God and seemed to lose their dignity. Some of questions come to our minds: Does people gain dignity when they accept the revelation? Does the content of the used words correspond to dignity notion or differentiate for the people who haven't accepted the revelation or for the people who accepted the revelation? Do people lose their dignity when they lose their prestige in a society? Is there an anthropological and ethical-based dignity concept beyond culture and faith? How is dignity dealt with in Islamic literature is met with the words greatness and pride? Does the word "greatness" bear the same meaning with dignity? What is the content of the word greatness? Is the word greatness used in Quran? These questions are to be answered. Actually, we think that human dignity is a modern conception and

not a definable word. We also think that human dignity should be addressed as a process that stems from humanitarian conditions in sacred books. This will be an issue of a different study.

Giriş

Çalışmamız iki bölümünden oluşmaktadır. İlk bölümde “onur” kavramının sözlüklerde tanımları üzerinde durulmakta, bu tanımlamaların onurla ilgili bir özelliğe sahip insanları dışarıda tuttuğu için evrensel olabilecek tanımlamalar olarak görülmediğine dikkat çekilmektedir. Bu problem bazı hukuki tanımlamalarda da göze çarpmaktadır. Kavramın daha açık olarak anlaşılması amacıyla özellikle Batı kökenli düşünürlerin fikirleri doğrultusunda kavramsal bir analiz yapılmasının gereği fark edilmektedir. Bu tartışmalar bizi, “onur” kavramının anlaşılması için hukuki, ahlaki ve kültürel perspektiflerden kavramın irdelenmesi gerektiği düşüncesine götürmektedir. Bu bağlamda ikinci bölümde kavramın hukuk, ahlak ve kültür çerçevesinde şekillendiği gösterilecektir. Dinlerin onur kavramının tanımlanmasında nerde durduğunu belirlemek önem arz etmektedir. Çalışmada şu soruların cevabı aranmaktadır:

-Kavram hukuki, ahlaki ve kültürel açıdan nasıl değerlendirilmektedir?

-Bu değerlendirmeler kavramın tanımlanmasına nasıl etki etmektedir?

-Kavramın, şeref ve saygınlık bağlamında kültürel olarak algılanışında dinlerin rolü nedir?

-Ahlak, dinlerin temel kavramlarından ise, dinler insan haklarının gereği olan “onur” fikrine destek vermemekte midir?

-Kavramın farklı toplum, kültür ve dinden insanların üzerinde uzlaşacağı evrensel bir tanımı var mıdır? Kavramın kültürel algılanışı bir tarafa bırakılarak, dinlerden evrensel olan tanımına destek sağlanabilir mi? Semavi dinlerin kavramı kutsal metinlerinden referansla yorumlamaları neden önemlidir?

-Kavramın İslam dini açısından incelenmesinde hangi kelime ve kavramlar dikkate alınmalıdır. Kültürel olan şeref ve saygınlık anlamının ötesinde Allah katındaki saygınlığın İslam’da yeri, onur kavramıyla ilişkisi nedir?

Araştırma Yöntemi

Çalışmamız, “onur” kavramının tanımlanmasındaki problemleri aşmak için, bazı düşünürlerin tanımlamaları, eleştirileri üzerinden anlam ve anlamın bağlı olduğu faktörlerin incelenmesine dayalı, kavramsal bir analizdir. Ça-

lışmanın sonunda kavram hakkında edindiğimiz bilgiler doğrultusunda İslam dininde kavrama yaklaşımın hangi bağlamlar üzerinden olması gerektiği sorularla tartışılacaktır. İnsanın değerli bir varlık oluşu fikrini Kur'an'dan yola çıkarak temellendirdiğimizde insan hakları, şeref, hatta Allah katındaki saygınlık fikirlerinden hangisini esas kabul etmeliyiz?

Onur Kavramı

Onur kelimesi, sözlük tanımını ile “insanın kendine karşı duyduğu saygı, şeref, özsaygı, haysiyet, izzetinefis” ve diğer bir tanımlama ile de “başkalarının gösterdiği saygının dayandığı kişisel değer, şeref, itibar” olarak anlamlandırılmıştır.¹ Bu tanımlarda iki nokta dikkati çekmektedir. Birinci tanımda, insanın kendisine duyduğu saygı, ikinci tanımda ise insana, başkaları tarafından duyulan saygı onur olarak adlandırılmıştır. Şu durumda onur kelimesinin tanımını, insana gerek kendisi ve gerekse başkaları tarafından duyulan saygı olarak ifade etmek mümkündür. Ancak bu yeterli bir tanımlama değildir. Çünkü bu noktada akla şu sorular gelmektedir. Toplumda genel itibarıyla saygı duyulmayan bir kişi insan onuruna sahip değil midir? Ya da kişi davranışlarıyla mı onur kazanmaktadır? Eğer bu soruya olumlu yanıt verilirse, onur kelimesi, itibar ve değer kelimeleriyle eşanlamı hale gelir ve toplum hayatında herhangi bir sebeple itibarı sarsılmış kişilerin onursuz olduğunun düşünülmesine imkan sağlanmış olur. Böyle bir yanıla düşmemek için onur kelimesini, insanın davranışlarını, kişisel özelliklerini, servetini vs. dikkate almadan, insanı sadece varlık olarak değerlendirip tanımlamak gerekecektir. Bu durumda insan onuru, “insanın sırf insan olması sebebiyle değerli ve saygıya layık bir varlık olması” olarak tanımlanabilir.

Felsefi terimler sözlüğünde yapılan tanımlamanın da insanı bazı kriterlere göre değerlendirdiği açıktır. Bu tanıma göre, “insan onuru, insanın duyan, düşünen ve özgür bir varlık olarak taşıdığı değer” ifadesinde bu saygının var olması için insanın duyan veya düşünen bir varlık olması şartının aranması; duyamayan veya düşünemeyen insanların onuru konusunda tereddüt varmış izlenimi yaratabilir ki; bu yersiz bir ayırım olarak değerlendirilebilir (Çakar 2012: 2-5). Çakar, insan onurunu, “bilinçli olma, kendi kaderini tayin etme ve kendi çevresini şekillendirme yeteneği veren manevi güçtür” şeklinde tanımlayarak “hür iradeye” vurgu yapar. İnsan varlık olarak değerlidir, iradesi

¹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b9e6fef9cda92.38941975 Erişim Tarihi:16/09/2018.

olsun veya olmasın veya mevcut iradesini yönlendirebilsin veya yönlendiremesin insan yaradılış gereği onurlu bir varlıktır. Bu açıdan bakıldığında bir akıl hastası ile ruhen sağlıklı bir kişi arasında insan olma noktasında herhangi bir ayırım yapılması mümkün değildir.

İnsan haklarını düzenleyen uluslararası belgelerde de onur kavramıyla ilgili tanımların birçok insanı kapsamadığı görülmektedir ve bu durum bir problemdir. Örneğin; İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 1. Maddesi'nde doğal onurun tanımında "Tüm insanlar onur ve haklar bakımından eşit ve özgür doğarlar" ibaresinde söz konusu insan, yani fetüs doğmamış ise o zaman onurlu durumda değildir (Barker 2011: 23). Bu yorum tüm insanların onura sahip olması bakımından evrenselidir. Onur, bir insan özelliğidir, fakat bu daha fazla veya daha az onurlu birileri arasında olası bir ayrımı kabul ettiğini anlamsal olarak barındırmaktadır.

Ussal, bedensel, irksal, felsefi vb. özelliklerine bakılmaksızın bütün insanlar Anayasa Hukukunda korunan ve garanti altına alınan insan onurunun eşit şekilde sahibidirler. İnsan onuru taşıyıcısının bunun bilincinde olması ya da onurunu bizzat koruyabilecek bir konumda olması onura sahip olmak açısından önemli değildir. İnsan onurunun taşıyıcısı, insan soyundan gelen bütün yaratıklardır. “İnsan onuru, insana somut bireysel yeteneklerinden, iradi davranışlarından ya da akli-ahlaki değer anlayışından bağımsız olarak gelmektedir. Buna göre her insan, bu arada embriyo, akıl hastası ve hilkat garibesi kim olursa olsun insan soyundan gelen herkes insan onuruna sahiptir. Başka insanların onurunu en ağır şekilde ihlal etmiş insanlar ve hükümlüler de insan onuruna sahiptir. İnsan onuruna sahiplik çocuklar ve gençler de dahil yalnızca somut insan içindir” (Şimşek 1999: 126-128). Hepimiz onurun çekirdeğini taşımaktayız fakat onurun gizli gücünü nasıl gözler önüne serdiğimiz bizim yaşam koşullarımıza bağlanmaktadır (Kuçuradi 2009: 73). Kuçuradi de onurun kişinin eylemleriyle geliştiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, insanın değeri, diğer canlılar arasındaki yerini gösteren özelliklerinin bütününde ve ‘ortak iyiyi ve yararı’ yaratmayı amaçlamasında bulunmaktadır (Düzgün 2007: 1). İnsan onurundan söz etmek, insanın kişi olarak en yüksek akli ve ahlaki değerlerin, dokunulmaz, kaybedilmez bir öz değer sahibi olduğundan söz etmek demektir. Bu değer çerçevesinde insan, kendi yaşamını ahlaki olarak belirleme ve kendini gerçekleştirme yetisine kavuşur. İnsanın, insan olmasının anlamı ve amacı insan onuruyla açıklanır. İnsan, onurunu doğuştan ve doğal olarak kazanmıştır (Bulut 2008: 2).

Bertram Morris ise, insan onurunun insanın kendisinde bizzat var olan ve doğuştan gelen bir vasıf olmayıp, fiziksel, biyolojik ve tarihsel bir iletişim

süreciyle oluşan sosyal bir ilişki olduğunu savunur. Bunları değerli kılan insan aklının ürünü olmasıdır (Ulusal 2014: 205). Onur, insan olan tüm varlıkların potansiyel yetisidir. Kavrama insan olmak, ya da insanlığını geliştirmek noktasında bakış açısı farklılığının, onur tanımlarının bir takım insanları dışarıda bırakma sebebi olabileceği düşünülebilir.

Buraya kadar “onur” kavramının farklı bakış açılarından tanımlandığı açıktır. Kavramın dilbilimsel, felsefi tanımları onuru insanın toplum tarafından beğenilen davranışlarına ya da bu davranışların sonucu kişinin kazandığı saygınlığa atfetmektedir. Kavramı tanımlamaya dönük hukuki çabalarda da insanın akla ve özerkliğe sahip oluşunun doğal sonucu olarak bakılmakta ve bu açıdan insanların eşitliği kabul edilmektedir. Davranışların etik bir çizgide tutulması, insanlığın gelişiminin amaçlanmasını sağlayan eylemsel boyutuna dikkat çeken tanımların yanı sıra, sosyal bir ilişki içinde sonradan gelişen bir kavram olarak değerlendiren görüşler de bulunmaktadır. “Onur” kavramı özellikle Batı toplumlarında İkinci dünya savaşının insanlarda bıraktığı insan haklarını hiçe sayan durumlar ve savaşın ardından sözde insanın değerini korumayı amaçlayan ideolojik yaklaşımların olumsuz etkilerini aşmak için yürürlüğe konan uluslararası antlaşma metinlerinde sıkça rastlanılmaktadır. Bu nedenle Batı literatüründe daha çok tartışılan bir kavram olduğunu düşünebiliriz.

1. Batı Düşüncesinde Onur Kavramı

Onur kavramının Batı literatüründe dilbilimsel bir analizini yapmak kavrama geçmişten günümüze yüklenen anlamı bilmek açısından önemlidir. Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında kavramın kullanıldığı bağlam, kelimenin farklı dillerdeki karşılığı, sosyo- kültürel, dini açılarından yüklenen anlam gözden geçirilecektir. “İngilizce “human dignity”, Almanca “menschwürde” kelimeleri ile ifade edilen “insan onuru” veya “insan haysiyeti” modern Arapçada “kerametü’n-nas” kelimesi ile ifade edilmektedir (Ulusal 2014: 205). TDK’nın felsefe terimleri sözlüğünde, İngilizce’de “dignity” insanın duyan, düşünen, özgür bir varlık olarak değerini ifade ederken, aynı zamanda “honour” kelimesi de kullanılmaktadır.² Ancak “honour” toplumun saygıya değer bulduğu şeyleri koruma ve geliştirmenin karşılığı olarak tanımlanmaktadır. Farklı dillerdeki bu ifadelerin aynı içeriği koruyup korumadığı belirsizdir.

² http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b9e72b62d4db2.55436031 Erişim Tarihi: 16/09/2018

C. Barker’a göre, İngiliz dilinde Oxford İngilizce sözlüğünde 'onur'; "şeref ve saygının değerli olma niteliği ya da ifadesi" olarak tanımlanmaktadır. Fransızca da onur kelimesi "duyguların asaleti ya da saygınlık arzusu, birisinden ya da bir şeyden dolayı saygı gösterme" olarak tanımlanmaktadır. Açıkça, dil bakımından İngilizce ve Fransızca gibi çok benzer dillerde bile, onurlu olmanın ne anlama geldiği durum içinde farklılaşarak büyük ölçüde değişmektedir (Barker 2011: 12-14). Onur ile şeref ve saygınlık iç içe geçmiş durumdadır.

‘Onur’ kelimesi Batı düşüncesinde ilginç bir tarihe sahiptir. Onur fikrinin esasen dini olduğu farzedilirken, bu durumu Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarından elde etmek zordur. İbranicede ‘onur’ olarak tercüme edilen kelime, *gedula*, İbranice Kutsal Kitaplarda nadiren bulunmaktadır ve daha çok dürüst, kibar ve cesur karakter ya da toplumdaki kişisel bir duruş anlamına gelmektedir. Yine İbranicede *kavod* kelimesi de şeref ve saygı anlamında çevrilmektedir. Hıristiyan Kutsal Kitaplarının İngilizce çevirilerinde Yunanca *semnotes* kelimesi, bazen ‘onur’ olarak tercüme edilmekle beraber bu kelime sadece üç defa ve muhtemelen ‘ciddiyet’ olarak çevrilmiş olabilir. Günümüzde ‘onur’ olarak Yunanca’dan İngilizce’ye çevrilebilecek en iyi kelime *aksi-oprepeia*, Yeni Ahit’te hiç kullanılmamaktadır” (Sulmasy 2007: 10). Bu analiz bize, Kitab-ı Mukaddes açısından düşünüldüğünde, İbranice ve Yunancada “onur” olarak tercüme edilen kelimelerin sayıca az olup, kişisel ve toplumsal saygınlığı ifade ettiğini göstermektedir. Onur kelimesini Kitab-ı Mukaddes’te tam olarak karşılayan kelimelerin olmaması da modern zamanlarda ortaya çıkmış olduğunu düşündürmektedir. Başta İngilizce ve diğer dillerdeki tanımların da “şeref ve saygınlık” bağlamında kavramı tanımladığı açıktır. Sonraki süreçte, İngilizcede modern anlamda onur kavramının “dignity” sözcüğüyle karşılanıp, saygınlığın “honour” ile ifade edilmesi, kavrama dönük anlamsal farklılaşmayı göstermektedir. Honour, İngilizcede belli eylemlerin değerli olduğunu ifade etmektedir. Değerli olan eylemlerin gerçekleştirilmesinin bireylere saygınlık, şeref kazandırdığını anlamsal olarak barındırmaktadır. Böylece honour yan anlam olarak “dignity” kelimesinden ayrılmaktadır.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, onur kavramının kelime olarak Kitab-ı Mukaddes’te geçmediği açıktır. Saygınlık, haysiyet anlamlarını çağrıştıran bazı kelimelerin geçtiği (*gedula*, *kavod*) belirtilmekteydi. Kur’an da da “onur” kelime olarak geçmemektedir. İslami literatürde kavramın ele alınış biçiminin insanın “mükerrer” varlık olması, izzet, şeref kelimeleriyle karşılandığı görülmektedir. Bu anlamda “izzet” kelimesinin tam olarak onur

kavramıyla bağlantısı var mıdır?, “izzet” kelimesinin anlamsal olarak içeriği nedir? Kitab-ı Mukaddes’te “izzet” kelimesi kullanılmakta mıdır, anlam içeriği nedir? Onur kavramını karşılayan anlamlar var mıdır? Soruları cevaplandırılmayı beklemektedir. Ancak “insan onuru” nun modern bir kavram olup, aslında tanımlanması gereken bir “kelime” olarak değil, insani durumlardan çıkarılabilecek süreci ifade eden bir kavram olarak kutsal kitaplarda incelenmesinin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz.

Kelimenin izini sürdürdüğümüzde Antik Roma’da “dignitas” kavramına ulaşılabilmektedir (Shultziner 2007: 83). Dolayısıyla Roma döneminde ortaya çıkan bir kavram olduğunu düşünebiliriz. T. Aquinas’ın *dignitas* ve aynı kökenden gelen kelimeleri (bir şeyin sahip olduğu değer varoluşundaki yerine uygunluğu anlamında) *Summa Theologiae*’de 185 defa kullandığı belirtilmektedir. Hıristiyanların daima insan onurunu ifade eden kavramlara sahip oldukları, ancak yakın zamana kadar bu kavramı birbiriyle tutarlı bir fikri bütünlük içinde sistemleştiremedikleri belirtilmektedir. Kavrama dönük tanımların farklılaşması da bu durumu göstermektedir.

Onur Batıdaki bir kavram olarak Antik Yunan filozoflarından da gelmektedir. Aristo’nun etikle ilgili çalışmalarında *aksioprepeia* kelimesini değil, *Semnotes* kelimesini sadece üç defa kullandığı ve bu kelimeyi “*Nichomachean Ethics*” de değil “*Eudemian Ethics*” de bir erdem anlamında kullandığı belirtilmektedir (Sulmasy 2007: 11). Aristo’nun “erdem” kullanımı aklın ahlaki ilkeleri kavraması olarak görüp, toplumsal rol ve görevlerle ilişkilendirilmektedir. Yunan site devleti olan Polis’in kurallarına uygun yaşam, erdemdir, onurdur. Bu durum onur kelimesinin bizim bugünkü kullanımımızdan farklı anlaşıldığını göstermektedir. Onur kavramına insanın toplum içindeki durumu, devlete karşı görevleri açısından anlam yüklenmiştir.

Toplumsal normlara uygun olan eylemlerle kazanılan saygınlık, onur kavramının yan anlamı içindeyken kavramın kendisi olarak görülmüştür. Kavrama saygınlık bağlamında yaklaşılardan David Feldman, onurun tanımlarını sınıflandırmak için öznel ve nesnel onur ayrımını yapmaktadır. Pollman ise, kişinin toplumsal olarak kabul gören davranışlar sergilediğinde kendine duyduğu saygı olan öznel onurunu pekiştireceğini düşünmektedir. Bu ise nesnel onur fikridir (Barker 2011: 18-19). Feldman onur kavramının nesnel ve öznel onurun bağlantısı biçiminde algılanışının 1940’lardan beri kabul gördüğünü belirtmektedir. Bu kabule göre, onurun içeriğinin evrensel tanımı asla olamamakla beraber, (sadece belirli bir bağlamda birinin onurunu ne olduğunu kesin olarak söylemesi mümkündür.) Uluslararası insan hakları içinde onur,

görünüş, yetenek, inanç, örgütlenme ya da statüye bakılmaksızın eşit ve saygılı muamele için tanınması gereken tüm insan varlığının bir içsel bir unsuru olarak tanımlanabilir (Barker 2011: 22-23).

Polmann’ın öznel onur kavramını onurun kademeler halinde ortaya çıkıp, bir takım hizmetlere bağlandığı, onurun bireysel çıkarım ve uygulamalarla geliştirildiği klasik tanım olarak adlandırabiliriz. Polmann şeref, toplumsal saygınlık anlamında onur ile antropolojik onur kavramlarını evrensel tanımların lehine ayırmaktadır. “Onur” ile ifade edilen tam olarak da budur diyebiliriz. Batı düşüncesinde “onur” kavramının klasik anlayışını Aristo’nun kavramı “toplumsal düzen” ile T. Hobbes’in davranışlara atfeden açıklamaları da etkilemiştir (Sulmasy 2007: 11-12). En asli anlamında ‘şeref’ (honour) bir kişinin değerine (worth) ya da farzedilen değerine gösterilen saygıya işaret eder. Böylece, insan onuru kavramı insanın yapısına ilişkin (antropolojik) bilgiden oluşurken, şeref kavramı bir kişinin değerine ya da farzedilen değerine gösterilen saygıyı dile getirmektedir. (Kuçuradi 2011: 73-74). Kuçuradi de onur, şeref, gurur arasındaki farkı izah ederken fitriliğe vurgu yapar. Onurla mukayese edildiğinde şeref gibi gurur da sonradan kazanılan bir vasıftır (Ulusal 2014: 204). İnsan onuru bu yönüyle, kişinin hem kendisine duyduğu saygıyı hem de kendisine karşı başkaları tarafından duyulan saygıyı ifade etmektedir (Arslan 2015: 157-158). İnsanın değeri, saygınlığı onun kişilik özellikleri gibi içsel nitelikleriyle bağlantılıdır. Ancak onuru başkalarını hesaba katmadan sadece insanın kendisine duyduğu saygı ve kişilik özelliklerine dayalı olarak ele almak yeterli değildir. “Onur dışsal, toplumsal dünyanın; insanda bıraktığı, bilişsel, duygusal dengeye dayalı özsaygıdır” denebilir (Macit 2014:105).

Kavrama modern anlamda yaklaşım ise, onurun ahlaki otonominin sahibi insana ait olduğu (Kant’ta “var olan onur”), bu otonominin geliştirilebilen yetenek, bilgi ve kapasite olarak tanımlanmasıdır. İnsanlar bu otonomiye eşit derecede sahiptirler (Brennan ve Los 2007: 56). “Şeref ya da saygınlık insan onurunu tam olarak ifade etmez. Şerefi insanın kişisel ve toplumsal saygınlığını ifade ederken, şeref kavramı da özünde insan onuru tarafından korunmaktadır. Fakat şerefe yönelik her hakaret insan onurunun ihlali değildir. İnsan onurunun, bireysel edim, yetenek ve özelliklerden bağımsız olarak geçerliliği söz konusudur. İnsanın bunun bilincinde olup olmasının önemi olmadığı gibi, onurundan vazgeçmesi ve onurunu kaybetmesi de söz konusu değildir” (Şimşek 1999: 60-61). Saygınlık ve şeref eğer olumlu insani değerlerin kazanımı ise, onuru geliştirecektir. Olumsuz davranışlar ise onurun değil, gurur ya da saygınlık kaybı olarak değerlendirilmektedir. Onur kaybedilmez,

şeref ve saygınlığı yan anlam olarak korur, geliştirir. İnsanın değerinin belirli toplumsal durum, norm ya da statülerle tanımlamaya çalışılması, insanın değeri ile toplumsal mevkisinin uyumlu olduğuna inanılmasındandır. Bu değer, toplumda nesnel bir karşılık bulan, insanın aslında var olan değeri değildir. Kavramın tanımlarında bir belirsizlik hakimdir. Bu duruma neden olan etkenlerin incelenmesi gerekmektedir. Çalışmamızda bu sebeplerin önemli bir yeri bulunmaktadır. Tanımların kültürel, sosyal olandan evrensel olana doğru yön değiştirmesi de dikkat çekmektedir.

2. Onur Kavramının Belirsizliği

Kavrama dönük felsefi, hukuki, dilbilimsel açıdan yapılan tanım ve analizlerin çokluğu ve klasik ve modern tanımlar olarak sınıflandırılmaları aslında tanımlamadaki belirsizliği gösteren ilk çabalardır. Bununla birlikte “insan onuru” Batı ülkelerinde, özellikle hukuk, felsefe, etik ve ilahiyat gibi alanlarda temel tartışma konularından biridir. Tartışmanın nedenini insan onuru kavramının önemi, hukuk sisteminin, özellikle Anayasa hukukunun merkezinde bulunuşu yanında, muğlaklığı, insan onurunu ele alan çok farklı konseptlerin bulunuşu, bunların yetersizliği olarak açıklayabiliriz (Heper 2010: 1921). Avrupa’da, çok sayıda farklı kültürlerden insanın yaşaması, göç, çok kültürlülük, globalleşme gibi nedenlerle insan onuru kavramına kültürler arası bağlamda bir yaklaşımı da zorunlu kılmaktadır. Onurun her şeyden önce değer yargılarını temel alması, betimleyici olmaması, dünya görüşünden ve ideolojilerden bağımsız olarak bir tanımının olamayacağı düşüncesi, kavramın bir toplumdaki ve hukuk düzenindeki yerinin tarihsel ve kültürel olarak ortaya çıktığını düşündürmektedir (Heper 2010: 1924). Günlük dil ve yaşamda da insan onuru kavramı farklı anlamlarda kullanılmakta, içeriği zamana göre önemli değişikliklere uğramaktadır. Kavramı tanımlamaya dönük belirsizliği çözmek için hukuki, ahlaki ve kültürel boyutlarla ilişkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

a. Hukuki Olarak Onur Kavramı: İnsan onuru, gerek uluslararası antlaşmalar ve gerekse başta anayasalar olmak üzere bugün pek çok ülkenin ulusal mevzuatında yer alan hukuki bir terim durumundadır (Çakar 2012: 1). Günümüzde hala net tanımının yapılamaması ve soyut bir kavram olarak muamele görmesi sebebiyle, bu terim üzerine inşa edilen ya da bu terim ile ilişkilendirilen hukuki içerikleri ve kurumları ele alarak bir değerlendirme yapmak gerekmektedir (Ulusal 2014: 200). Bu olgu, kavramın soyutluğundan kaynaklandığı gibi, insan onurunun hukuksal bir kavram olmadan önce yüzyıllarca dinsel, felsefi vs. hukuk ötesi kalıplar içerisinde gelişmiş olmasından da kay-

naklanmaktadır. Kesin bir tanımın yapılması, insan onurunun belli bir anlayışa bağlı kalma, belirli bir dünya görüşü ile kavramın içeriğinin doldurulması tehlikesi yanında, insan onurunun yeni ihlal olasılıkları karşısında korumasızlığı da beraberinde getirecektir (Şimşek 1999: 62). Tüm insanlar “onura sahiplik” açısından eşittir. Ancak hukuki açıdan onur kavramına insanın var olan değerinin korunması ve geliştirilmesi açısından yaklaşılmakta onur, gelişimsel bir kavram olarak düşünülmektedir. Yani; insan onuru kavramı, zaman içerisindeki değişikliklere bağlı olarak biçimlenmekte ve içeriği ileriye yönelik olarak yargısal uygulama ile şekillenebilmektedir. Hukuki olarak, kavram şeref ve saygınlık anlamlarından ayrılmaktadır. Her insanın sahip olduğu öz değer olarak görülmektedir. Ancak, bu bakış açısı, B. Morris’in kavramın sosyal ilişki süreciyle geliştiği fikrinden de destek almaktadır. Hukuki olarak insanların onurlarının korunup, geliştirilmesi de insan hakları fikriyle desteklenmektedir. İnsan hakları da zaten insanların sosyal hayatı paylaşmasından doğan haklardır.

Anayasada insan onurunun tanımına ilişkin bir açıklama bulunmadığı gibi, gerek öğretide gerek yargı kararlarında herkesin üzerinde uzlaştığı ortak bir tanıma da rastlanılmamaktadır. Fakat insan onuruna ırk, renk, din, cinsiyet vs. belirli özelliklere bağlı olmaksızın sahip olunduğu konusunda şüphe yoktur. Anayasa hukuku bakımından, insan onurunu tanımlama yoluyla kavramın içeriğini ortaya koyarken, subjektif-belirli bir dünya görüşüne, ideolojiye, dinsel ya da mezhepsel bir anlayışa bağlanmaktan kaçınma zorunluluğu bulunmaktadır. Bununla birlikte, herkesin uzlaşabileceği ortak bir tanımın yapılmasındaki zorluklar aşılmaya çalışılmış, insan onurunu tanımlamaya yönelik çeşitli denemeler yapılmıştır. Federal Almanya, Bavyera ve Türk Anayasa Mahkemeleri, insan onurunu pozitif olarak tanımlamaya çalışmıştır (Şimşek 1999: 63-64). Bu yönüyle tanımlar “onuru içerisinde insanın, akli yetisiyle, ahlaki özerkliğe ve özgürlüğe sahip olarak mutlak bir değeri taşıdığını” kabul etmektedir (Bulut 2009: 12). Bu yorumlar onurun subjektif bir kamu hakkı olarak dayanağını da göstermektedir (Gören 2007: 25-26).

İHEB’ de insan onuru bir resmi arka plan değeri olarak kabul edilmekte ancak (üye ülkeler siyasi açıdan iddialarda bulunursa diye) tanımlamaktan çekinilmektedir. Teorik olarak tanımlanmamış bir kavramın nasıl bir ölçüt kurabildiği ya da bundan bir norm kurabildiği sorusu açık kalmaktadır. Ancak, toplumların ileri süreceği her hak talebi insan onuruna uygun olmayabilir. Schwartlander bu belirsizliğin, insan onuru insan haklarının evrensel otoritesinin ve geçerliğin türetildiği kaynak olmasıyla birlikte, onur kavramına etik değil, kültürel yaklaşımından kaynaklanabileceğini söylemektedir (Dicke,

“*The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*”). Bu handicap insan haklarının hak olabilmesi için insan onuruna dayanması gerekliliği ile açıklanmaktadır. Örneğin; Evrensel Bildirgede insan onuru kavramı tanımlanmamakta, ancak insan hakları, insan onuru ile temellendirilmektedir. Bu bildirgede “bütün insanların özgür ve onur ve haklar bakımından eşit doğdukları”nın kabulü akıl ve vicdanla donatılmalarıyla temellendirilmiştir. (Kuçuradi 2011: 198). Onur, insan haklarının bir gerekçesi olarak düşünülmekte, ancak sosyo-kültürel içerikli unsurların ayrışması ve kavramın genişleyerek ihtiyaç duyulduğunda farklı içerikleri de kabul edebilmesi için tanımlamaktan kaçınılmaktadır. J. Locke’un klasik insan haklarını hayat, özgürlük, mülkiyet, özgürlük olarak belirlemesi, Fransız devriminde “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” üçlüsünün onurlu bir hayatın mümkün olmadığı insanlığın temel malzemelerini ortaya koyması, onur ve haklar arasındaki ilişkiyi belirlemektedir. Bu niteliklere aykırı bir talep insan hakkı olamayacaktır. Bu ilkeler kendi içlerinde insan hakları olmasalar da siyasi çıkarlar ve insan hakları iddiaları arasındaki farklılığı oluştururlar. İnsan onurunun tehlikeye düştüğü durumları gösterirler (Dicke, “*The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*”). Toplumsal, kültürel, bilimsel unsurların gelişmesiyle farklı insan talepleri, insan hakları bağlamında tanınma isteyeceklerdir. Bir istemin hak olabilmesi için etik bir temeli de olmalıdır. Bu da insan onurudur. Bu hakların ana amacı; insan onurunun korunmasıdır J. Donnelly’nin “insan haklarının kaynağının insanın ahlaki doğası olduğunu, insan haklarına sadece yaşamak için değil, ‘insanın onurlu yaşamı’ için ihtiyaç duyulduğu fikrini aktarmaktadır (Kafadar 2013)

İnsan onuru esasen insanın sosyal yaşantısıyla önem kazanan, gelişen, insan haklarıyla desteklenen ve bu hakları da geliştiren bir kavramdır. Donnelly’nin de işaret ettiği gibi, insan hakları, sadece bireylerin hakları olduğu için bireylerin taleplerine toplum ya da diğer sosyal grupların taleplerinden daha fazla öncelik verilir. İnsan hakları, etnik kökeni, inancı, cinsiyeti, toplumsal statüsü vb. ne olursa olsun, herkesin ‘insan değerini’ korumayı amaçladığı için evrenseldir (Türe 2014: 159). İnsan haklarının amacı, gelişen dünya ve farklılaşan değerler, durumlarla birlikte, asıl olan “onuru” haklarla korumak, geliştirmek, insanın tüm eylemlerinde insanlığın yararını amaçlayan etik değerleri dikkate almasını sağlamaktır. Kavrama haklar ekseninde yaklaşım, aklı ve özerkliği içinde insanın ve haklarının kabulünü zorunlu kılmaktadır. İnsan haklarına yönelik her ihlal insan onurunun zarar görmesiyle sonuçlanmaktadır. Bir hakkın insan hakkı olabilmesi onun ahlakiliği ile de ilgilidir. Bu aşama da ahlak ve onur ilişkisini irdelemek gerektiği açıktır.

b. Ahlaki Açıdan Onur Kavramı: İnsan değeri insan onuruyla ilişkili olduğu için, insan onurunun yaşamda davranışların değerlendirilmesinde önemli bir rolü olması gerekir. Eylemin uygunluğu hakkındaki bir sorunun tartışılması etik ile onur arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktadır (Malpas ve Lickiss 2007: 23). Hangi eylemler onuru geliştirir, ya da zarar verir? Tüm insanlar potansiyel olarak onuru taşımalarına rağmen, insanlar arasında -daha fazla ya da daha az onurlu- ayrımı var gözükse de onurumuzu geliştirmemiz, bizim yaşam koşullarımıza bağlanmaktadır (Barker 2011: 17). Bunun için bir kişinin kendi onurunun bilincinde olması, zorunlu olarak daima kendi onurunun korunmasının da başkasının onurunun bilinciyle bağlantılı olduğunu bilmesi gerekir. Dolayısıyla başkasının irade özgürlüğünün temeli de kişinin kendi irade özgürlüğünün içerisinde aranmaktadır (Aldanmaz 2010: 83). İnsanlar kendi onurlarını ve diğerlerinin onurlarının karşılıklı olarak kurdukları ilişkilerle korur ya da zarar verirler. Başkasının onuruna zarar veren insan kendi onuruna gelecek bir zarara kapı aralamış olur. İnsan akli ve ahlaki özerkliği ile “kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa karşısındakine de öyle davranması gerektiği” prensibine bağlı kalırsa hem kendi onurunu yüceltmiş, hem de karşısındaki insanları kendisi için bir araç değil, davranışlarını motive eden bir amaç olarak görüp onurlarının gelişimine katkı sağlayan eylemleri gerçekleştirmiş olur. Dinlerin “altın kuralı” olan bu prensip Kant’ın kategorik emperatifidir. Kant’ın düşüncesinde onurlu olmak ahlaki eylemlere bağlanmakta ahlaki edimlerde bulunmayan insanların onurlarını kaybettikleri, ya da özgürlüğün ahlaki otonomiye zorunlu kıldığı gibi sorunlu bir bakış açısı da bulunmaktadır. Kişi ahlaki eylemlerde bulunmadığında onurunu kaybetmez, ancak geliştiremez. Kişinin kendi onurunu geliştirmesi, başkalarının onurunu geliştirmesini sağlayacak eylemleri gerektirmektedir.

İnsan onurunun sadece hukuki normlarla ifade edilen yasal bir kavram olmayıp, aynı zaman da ahlaki-felsefi bir terim olması kullanıldığı bağlama bağlı olarak farklı anlamlar ortaya çıkarmaktadır. Ancak söz konusu olan ahlak, değerler olunca, bunları besleyen kültür de insanların ahlak ve değer anlayışlarını etkilemektedir. Toplumsal olan bazı ahlaki değerler insan onuru kavramının içine sığdırılabilir mi? Burada ahlakın da kültürel olandan ayrılması daha etik bir ahlaka doğru yön değiştirmesi gerektiği söylenebilir. D. Shultziner’e göre, “insanların ahlaki bakış açıları, insan onurunu yani dünyayı algılama biçimini etkilemektedir. İnsana dair bu geniş bakış açımız (kalın) , bütün bir ahlaki dünya görüşünü kapsamaktadır” (Shultziner 2007: 78-79).

Farklı dünya görüşlerine, kültürlere sahip insanların geniş bir ahlaki-kültürel bakış içinde insanları, dünyayı anlama, yargılama biçimi bulunmaktadır.

“Onur” kavramına geniş bir ahlaki bakışla yaklaşılması, objektiflikten uzaktır, evrensel değildir. Örneğin; haklar ve görevler ekseninde insan onuru kavramına yaklaştığımızda Batı dünyası özellikle insan haklarıyla insan onurunu tanımlarken, diğer kültürel ve ideolojik dünya görüşleri, bayanların eşlerine karşı görevlerine, devletine, anayasasına, Tanrısına ve insanın toplumuna karşı olan bireysel görevlerine ilişkin olarak insan onurunu resmetmektedir. Hak ve görevlerden başka, insanın onurlu varlığı ile ilgili diğer normlar insanın ahlaki değeri ile ilgili temel esaslarından türetilmiştir ve geniş ahlaki görünümü içinde idrak edilmektedir. Bu normlar arasına, *şeref* de dahil edilmektedir. Onurun bu biçimine kişisel, toplumsal saygınlığın onur olarak algılanması diyebiliriz. Tam olarak modern onur fikrine denk düşmemektedir. Örneğin; belirli bir kültür içinde birkaç kadınla evli olan bir kişi onların bakımını üstlenip toplum içinde büyük bir onur kazanabilir ama diğer toplum ve kültürlerde bu olmayabilir. Ancak Batı düşüncesinde de “onur” kavramının gelişimini dikkate aldığımızda Eski Yunan düşüncesi ve Roma’da bireyin toplumsal statüsüne, devlete karşı görevlerini yerine getirmiş olmasına bağlı olarak kazanılan ya da kaybedilen bir nitelik olarak görülmekteydi. Ortaçağ da Hıristiyan düşüncesinde kavram, “insanın Tanrı suretinde yaratılmış olması” ile açıklanmaktaydı. Her ne kadar tüm insanlar Tanrı’nın yaratmış olması yönüyle onurlu olsa da onur kaybedilebilirdi. Artık iman, toplumsal görevlerin yerini almıştı. Tanrı’ya iman eden birey onurluydu. Hatta, günah işlemek onurun bir kaybıydı. Batı toplumlarında kavramın modern anlamda insan haklarıyla bağlantısında insanın değeri anlamını ifade eder biçimde kullanılması henüz yenidir.

Onur insan onurunun geniş/ belirgin anlamı içinde onurlu ve onursuz, ahlaki ve ahlaksız davranışın ne olduğunu belirleyen bir başka kademe olarak hak kavramı üzerinden değerlendirilmelidir (Shultziner 2007: 80-85). Öyleyse “hak” ve “ahlak” kavramının anlaşılmasında toplumlar arasında değişken olan kültürel normlardan değil, bireyin diğer bireylerle ilişkilerinde temel alacağı evrensel insan haklarından bahsedilmelidir. Bu kavram kargaşası onur kavramına geniş ahlaki-kültürel bakış açısından kaynaklanmaktadır. Evrensel olan insan onurunu şeref vb. değişken kültürel normlardan ayırt etmek gerekir. Hak ve görevler ve şeref ve haysiyet anlamında onur, insan doğasındaki ahlaki değer ve toplumsal ilişkilerine ilişkin olarak belirli kültürel anlayış arasındaki uyumu yaratmak için önceden belirlenen geniş bir ahlaki bakış içerisine dahil edilebilir. Batı’da da onur kavramının kişisel ve toplumsal saygınlıkla ilişkilendirildiğini görmüştük. Kavramın kültürel algılanış biçiminden kaynaklanıyordu. Tarihsel süreçte onur kavramının içeriği hiyerarşik anlamlardan daha evrensel anlamlara doğru dilsel olarak gelişmektedir. “Ronald Dworkin’in in-

san hakları fikrinin ‘belirsiz ama güçlü bir insan onuru fikri’ ne bağlı olduğunu söylediğini” aktarmıştır (Sulmasy 2007: 9). İnsan onuru kavramının gelişimi, ahlaki olan ve olmayan davranışların etik bir çizgiyle değerlendirilmesini sağlamıştır. Bu etik çizgini kaybedilmesi, kavramı sosyo-kültürel açıdan anlama ve tanımlama farklı kültür ve dinden insanların olduğu toplumlarda problem oluşturacaktır.

c. Kültürel Açıdan Onur Kavramı: Uluslararası toplumda onur yaygın olarak dile getirilen bir kavramdır. Onur kavramından çok kültürlü ve çok dinli toplumlar da insani değerlerin ve ahlakın gelişmesinde destek alınabilir mi? Farklı kültür ve dinlerin kavrama yaklaşımı nasıldır? Bu yaklaşım, kavramın evrensel anlamının lehine kültürel anlamlardan ayırt edilebilir mi? Birinci sorun insan onuru kavramının muğlaklığıdır. İnsan onurunu yorumlama konusunda her disiplin kendisinin yetkili olduğunu iddia etmektedir. Çok kültürlü bir toplumda, insan onuru konseptini belirli bir din veya belirli bir filozofun sisteminden çıkartmak, hakim kültürün bütün topluma dikte edilmesi anlamına gelir ve toplumsal barışa hizmet etmez. Çok kültürlü toplumun insan onuru konseptinin bütün toplumca benimsenebilmesi için de muhtevasının açık, anlaşılır olması, hukuki bir kurum olarak uygulamada sıkıntı yaratmaması gerekir. Kavramın, insan ilişkilerini sistemleştiren en temel sübjektif hak ve değerlerin üzerine kurulması gereklidir. Bu hak ve değerler farklı kültürlerde az veya çok kabul gören, tanınan ortak özelliklere sahip olmalı, bu nitelikleri ile farklı kültürlerle mensup insanlar arasında uzlaşmayı sağlamalıdır (Heper 2010: 1927). Örneğin; birinci kuşak insan hakları olarak da bilinen, insanın değerinden temel alan yaşam hakkı, Mülkiyet hakkı, din ve vicdan özgürlüğü, vb. haklardır.

İnsan onuru uluslararası diyalogda sıkça gündeme gelmektedir Heper’e (2010) göre, “Avrupa’da artan Hıristiyanlık dışı din ve kültürlerin etkisi Hıristiyanlık temelindeki insan tasarımı ve bu tasarıma bağlı insan onuru kavramlarını tartışmaya açmaktadır” (Heper 2012: 1925). “Batılı kavramlaştırma biçimlerinden hareketle onurun pozitif hukukla ilgili bir insan tasarımı olduğu düşünülebilir. A. Heper, İslam dünyasında “insan onuru” kavramına yer veren birçok insan hakları bildirgeleri bulunduğunu, fakat bu belgelerde onur kavramının şeref kavramı ile aynı bağlamda kullanılmakta olup, bu bakımdan farklılık taşıdığını belirtmektedir. İnsan onurunun İslam’a özgü orijinal bir kavram olmadığını düşünmektedir. Bu yönüyle, A. Heper, Shultziner’in onur kavramının hak kavramı ile ilişki kurularak ele alınmasının kültürel anlamların aşılması, evrensel insan haklarıyla ilgisinin kurulmasının sağlanabileceği

fikrine destek vermektedir. A. Heper, Batılı anlayışın evrensel insan onuru fikrine karşın, farklı toplumlara farklı tarihi bağlamlar içinde baktığımızda, insan onuru kavramının belirli bir tarihi dönemde, belirli bir toplumun kültüründeki insan imajına bağlı olduğunu düşünmektedir. Yani insan imajının değişmesiyle kavram değişmektedir. Evrensel olan bir onur kavramının da olup olmadığını sormaktadır (Heper 2012: 17-20). Bu soruya cevaben Kuçuradi, insan onuru kavramı insanın değerinden doğan insan haklarıyla açıklandığı için, farklı kültürlerde farklı onur (dignity) anlayışları olduğu düşüncesinin yanlış olduğunu farklı olanın ise, namus/şeref anlayışları olduğunu düşünmektedir. İnsan onurunun içeriği kültürden kültüre fark gösteriyorsa, bütün insanlar onur bakımından nasıl eşit olabilir ve eşitler olarak muamele görebilir? Sorusu yanıtızsız kalacaktır (Kuçuradi 2011: 75). Onur mutlak bir değeri ifade ettiği için, kişisel ve toplumsal olan göreceli değerler, insan onuruna aykırı olabilir demektedir (Aldanmaz 2010: 81-82).

Farklı kültürler ve farklı dinlerde insan onuru tasarımları ele alınırken, benzerliklerin ve farklılıkların belirli kavramlar ve konular üzerinde yoğunlaşmasının söz konusu olduğu bu kavramlar ve konuların başlıcalarının, Batılı Liberal, seküler konseptler için antroposentrizm (insan merkezlilik), bireycilik, eşitlik, devletten gelen kamusal saldırılara karşı korunma için subjektif haklar iken, semavi dinler, konfüçyüsçülük vb. dünya görüşü ve dinler için teosentrizm, kozmosentrizm, topluma yönelik olma, rol etiği, ödev etiği gibi kavramlar ve konular olarak öne çıktığı belirtilmektedir. “Onur” kavramının hak-ödev, şeref bağlamında algılanışında, özellikle dinin kültüre etkisinin olabileceğini düşünebiliriz. Semavi dinlerde onur kavramının olmadığını düşündüren tek durum onurun kültürel algılanışı değildir. Kutsal kitaplarda Tanrı-insan ilişkisinin yansıtılma biçimi de önemlidir. İnsanın vahiy karşısındaki olumlu ya da olumsuz tutumu ile onuru arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsanlar potansiyel olarak onura sahip midir? Yoksa vahyi kabul etmeyenler onurlarını yitiriyorlar mı? Vahye karşı takınılan tutumları ifade eden kelimelerin içeriği onur kavramına denk düşmekte midir, farklılaşmakta mıdır?. Bu sorular üzerinden onur kavramıyla insanın yaratılışı, iman noktasındaki tercihi ve davranışları arasındaki ilişki araştırılmalıdır. Örneğin İslam’da birey iman ve salih ameller ile Allah katında saygınlık kazanmaktadır (Bakara, 82-83). Salih ameller insan haklarını da içerdiği için (bakara,177), bu durum toplumsal saygınlık da kazandırır. Ancak ahlaki davranışın dışına çıkmanın ya da imana olumsuz cevabın karşılığı şeref, izzetin kaybı olup, insani değer yitimi değildir.

Farklı kültürlerde insan onuru tartışmalarında, bireycilikle de bağlantılı olarak bireyin devlete karşı subjektif hakları konusudur (Heper 2012: 22-23). “Bu subjektif hakların içinde asgari maddi yaşam, var olma hakkı, otonom olarak kişiliğin geliştirilmesi hakkı, özel hayatın korunması hakkı, düşünsel, ruhsal bütünlük hakkı, temel olarak hukuksal eşitlik ve asgari saygı gösterilme hakkı yer almaktadır. Bütün bu haklar farklı dini ve felsefi geleneklerde kendi temellerini bulabileceklerdir. Yeni bir insan onuru tasarımında farklılıklara yer vermek, hem bu işlerlik kazandıracak hem de daha fazla insanın benimseyeceği bir kavram olarak insan onuru etrafında toplumu birleştirecek ve demokratikleştirecektir” (Heper 2010: 1931-1932). Öyleyse insan onuru kavramına dinler subjektif haklarla yaklaşmalıdır. Bu yaklaşımla Heper, doğu dinlerini tümüyle “Onur” kavramından uzakta da görmemektedir. Çoğulcu Batı toplumlarında yaşayan farklı kültürden insanların, çok yönlü bir çoğulculuk içinde yönlerini döneceği bir değer olarak, insan onurunun ortak bir payda olduğu, bu paydanın modern dünyanın etik temelini ifade edeceği, hümanizm, insancıl olmaya yönelik bütün talepleri karşılayabileceğini düşünmektedir. Bu konsensus ancak, insanların birbirlerinden farklılaştıkları etnik köken, din, cinsiyet vb. göz önünde tutulmadan yapılabilir. Fakat bu evrensel kavramdan devletler kendi anlayışlarına göre bir kavram türetebilir, insani çıkar ve ihtiyaçlar temelinde ortak noktalarla belli kriterler geliştirilebilir. Bu noktalar evrenselidir. Aslında Heper, bu noktada Batı’nın çoğulcu yaklaşımında insan onurundan yola çıkmasını Doğu toplumlarına bir örnek olarak vermemektedir. Sadece Batı toplumlarında dini ve kültürel çoğulluğu oluşturan Doğu kültür ve düşüncesinden insanların topluma uyum sağlamasını kolaylaştıracak bir bakış açısı olarak görmektedir. Böylece farklı din ve kültürden insanlar insanın değeri, yaşamın anlamı vb. konularda bireysel dünya görüşlerini şekillendiren unsurların ayrımını yapabileceklerdir. Kendi din ve kültürlerinden onur hakkında evrensel yorumları hayatlarına aktarabileceklerdir. Kuçuradi, çok etnik kökenli ve çok dinli toplumlarda yaşayan insanlar arasında, belirlenen normların insan onurundan temel almasının insan haklarına aykırı kültürel norm ve dini değerlerin ayırt edilmesini sağlayacağını belirtmektedir. Kültürlerin bazen, normlarının ve dünya görüşlerinin “doğruluğuna” inananlara, insansal yeteneklerini gerçekleştirmelerinde engel olabileceğini bu durumun, bütün normların, dolayısıyla çok eşlilik ve kan davası gibi göreneklerinde aynı değerde olduğunu iddia eden postmodernizmden kaynaklandığını düşünmektedir (Kuçuradi 2011: 138, 270). Gelecekteki insan hakları, yeni siyasi ve ahlaki kavramları içine alacak, insan onuru kavramı üzerine temellenen yeni bir küresel etik insanlığın problemlerini çözmede rehberlik edecektir (Lewis 2007: 104-105).

Onur kavramının çok kültürlü ve çok dinli toplumlarda farklı din ve kültürden insanları birleştirebilmesi, toplumsal barış ve hoşgörü ortamına sağlayacağı katkı açısından da son derece önemlidir. Özellikle dinlerin kavrama (insan onuru-insan hakları) bağlamında yaklaşması, toplumsal barışa katkı sağlayacaktır.

Dünya çapında küresel, ahlaki nitelikli pek çok problem bulunmaktadır. Örneğin, açlık, israf, savaşlar, küresel ısınma, çevre sorunları, dinsel kaynaklı terör vb. insan haklarının çiğnendiği durumları örneklemektedir. Dünya, yaşayan tüm insanların işbirliği içinde bu problemlere çözüm bulmalarını beklemektedir. Problemleri çözmek ise, her şeyden önce insan olarak birbirine değer veren her insanın insanlığını geliştirebilmesi için maddi ve manevi gereksinim ve haklarının tanınmasına duyarlı insanların varlığına bağlıdır. “Onur” kavramının haklara dayalı etik bir açıyla kabul edilmesi, bu bilince sahip bireylerin yetiştirilmesi gerekmektedir. Çünkü, insanın doğadan değil kendisinden aldığı bir değeri vardır. Onura sahip olan ve geliştirecek olan da insandır. (Toprakkaya 2013: 45). Kişi onura, antropolojik olarak sahiptir. Bu anlamda onur, şeref ya da saygınlık gibi kaybedilecek bir değer değildir. Esas olan onurun geliştirilmesidir. Bu da ancak akıllı ile insanlığa hizmet edecek etik değerleri kazanmış, evrensel ahlaka uygun (insan hakları) davranış sergileyen, insanlığını keşfeden toplumların varlığını gerektirmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak onur kavramının insan hakları, ahlak, çok kültürlülük bağlamında yaptığımız kavramsal analizin sonucunda kavramın insan haklarını önceleyen etik bir çizgi vermekle beraber, kültürel, ahlaki bakış açıları kavramın farklı anlaşılma biçimlerini ortaya çıkarmaktadır. Kavramın farklı anlaşılmasının sebepleri ve nasıl değerlendirilmesi gerektiği tartışılmıştır. Evrensel boyutta onur kavramı denilince şeref, saygınlık gibi yan anlamlarının ve sosyo-kültürel anlaşılma biçimlerinin ötesinde insanın verili değeri, bu değerini geliştirmesini sağlayacak insan hakları fikrinin kabulü doğru anlaşılma biçimi olacaktır. Kavramın farklı anlaşılma biçimleri öncelikle kavramın tanımlanmasına yönelik sözlük anlamlarında irdelenmiştir. Hem Türkçe hem İngilizce ve diğer bazı dillerde kavramın kişisel şeref/toplumsal saygınlık anlamını barındırdığı açıktır. İngilizce’de “dignity” ve “honour” olarak kavramın anlam farklılaşmasına dikkat çekilmiş, kavram, bir tür olarak insanın yeti ve olanaklarını ifade eder şekilde daha evrensel ölçekte tanımlanmıştır. Kitab-ı Mukaddes’te tam olarak onuru karşılayan bir kelime olmasa da en yakın an-

lamdaki kelime (gedula, kavod) saygınlık, şeref anlamındadır. Eski Yunan düşüncesi ve Roma döneminde de onur kazanılan kaybedilen bir toplumsal düzen kazanımıdır. Batı’da Rönesans ve Reform hareketleriyle ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesi ve Hümanizmin etkisiyle onur kavramı sistemleştirilmiştir. İnsanın her türlü ideolojik düşünce ve kurumun ötesinde doğadan getirdiği bir değeri ve hakları vardı. Hukuki olarak insanın değeri fikri, insan haklarının gerekçesi olmuştur.

Kavramın analizinde toplumsal normlara uygun davranışların bireye saygınlık kazandırdığı, bu anlamın onurun kültürel algılanışı olduğunu belirtmiştik. Öyleyse şeref ve saygınlık anlamının kaynağı nedir? Aslında Kutsal Kitaplar İnanırlarından ahlaki değerlere uymalarını isterler. Bu ahlaki değerlerin toplumca benimsenmesi, değerlere bağlı olanlara saygınlık duyulmasını sağlamaktadır. Kişinin bu saygınlıktan dolayı duyduğu gurur ise şereftir. Dinlerin ahlaki nitelikli değerlerinin birer insan hakkı olduğu açıktır. Ancak toplumların saygınlık atfettikleri eylemlerin kaynağı bazen dinler olmayabilir. Kültürel yapıdan kaynaklanan ahlaki bir değeri olan ya da olmayan eylemlere de saygınlık duyulabilir. Dolayısıyla onurun modern algılanışının, ahlaki değerlere yer verdiği için kutsal kitaplarda temeli bulunmaktadır. Kültürel normlardan kaynaklanan eylemler insan hakları ölçeğinde değerlendirilerek onura uygunluğu tespit edilmelidir.

Özellikle semavi dinlerde onur olmadığı fikrinin kaynağı kültürel unsurlardır. Kavramın yan anlamı olarak kabul gören şeref, saygınlık bir yönüyle toplumda kabul gören davranışların sergilenmesiyle kazanılmaktaydı. Şeref ve saygınlığı kazandıran eylemler toplumun kültürüyle de alakalıdır. Örneğin Kur’an da “kölelik” vb. konularda ayetlerin yer alması “insanın değeri” fikrine yeterince önem verilmediğini düşündürebilir. Bu durum Kur’an’ın gönderildiği çağlardaki tarihsel şartlarla ilgilidir. Dinlerin tarihsel boyutlarının dikkate alınmaması Kutsal kitaplarda bununla bağlantılı olarak semavi dinlerde onura yer olmadığı düşüncesine sebep olmuştur. Kavramın özellikle Batı ve Doğu toplumları arasında, çok kültürlü toplumlarda ortak amaçlar oluşturabilmesi için sosyo-kültürel referanslar yerine evrensel “haklar” bağlamında düşünülmesi gerekmektedir. Toplumsal iletişim, barış ve huzurun sağlanmasında insanların hangi kültür dinden olursa olsun karşısındakine değer vermesi, sadece insan olduğu için haklarını gözetmesi gerekmektedir.

Bu noktada insanların birbirini ötekileştirmeden, destek olarak yaşamaları için dinsel kaynaklı ön yargı ve yorumların yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Dinlerin kültürel olanın ötesinde evrensel olarak yorumlana-

bilecek insani değer ve kavramları bulunmaktadır. İnsan haklarına ters düşen kültürel normların dinsel kaynaklı olduğunun düşünülmesi, kutsal kitaplara bakış açısından kaynaklanmaktadır. “Onur” kavramının dinler ölçeğinde incelenmesi gerekmektedir. Semavi dinlerin teologları kavramı kutsal kitaplarda araştırmalı, evrensel amaçlar için yorumlamalıdır. Kavramın anlam ve değerini teolojik referanslarında yapılandıramayan bireylerin birbirlerini sevmeleri, haklarını korumaları, iletişim kurmaları, bir barış toplumu oluşturmaları mümkün değildir. Modern anlamda onur kavramı insanın değerli bir varlık oluşunun ve bu değeri koruyacak geliştirecek hakların kabulü anlamına gelmekteydi. Öncelikle İslam dininin insanın değeri ve hakları noktasında kavramı yansıtan örneklerle teolojik kaynaklarında yer verdiği bilinmektedir. Kutsal kitaplar (Kur’an, Kitab-ı Mukaddes) insanın değeri, insan hakları açısından değerlendirmeye müsait görünmektedir. Bu değerlendirme de kavramın klasik algılama biçimi olan şeref ve saygınlık anlamı, modern algılama biçimi olan insanın değeri ve hakları fikri göz önünde tutulmalıdır.

Kaynaklar/References

- Aldanmaz, O. (2010). “İnsan Onuru Işığında Kişisel Özerklik ve Yerellik İlkesi”, Erzincan Üniversite Hukuk Fakültesi Dergisi, C.14, S.1-2.
- Arslan, K. O. (2015). “İnsan Onuru Kavramı ve Koruma Tedbirleri Bağlamında Temel Bir İlke Olarak İnsan Onurunun Korunması”, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, S.120.
- Barker, C. (2011). Dignity in International Human Rights Law, International Write for Rights Movement, This Edition Published.
- Brennan, A. ve Los Y.S (2007). “Two Conceptions of Dignity: Honour and Self Determination” *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Edited by: Jeff Malpas and Norelle Lickiss, University of Tasmania and Sydney/ Australia Springer.
- Bulut, N. (2009). Sanayi Devriminden Küreselleşmeye Sosyal Haklar. XII Levha Yay. İstanbul.
- Bulut, N. (2008). “Eski Yunan’dan Aydınlanma Çağına İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış”, Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C.12, S.3-4.
- Dicke, K. “The Founding Function of human Dignity in The Universal Declaration of Human Rights”, The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse. Ed. D. Kretzmer and E. Klein, The Minerva Center for Human Rights The Hebrew University of Jerusalem, Tel Aviv University/ Kluwer Law International The Hague/ London/Newyork.
- Düzgün, Ş. A. (2007). “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, Kelam Araştırmaları Dergisi, S:1.
- Gören, Z. (2007). “Avrupa Birliği Temel haklar Şartının Ana İlkesi: Dokunulmaz İnsan Onuru”, İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Y.6, S.12.
- Heper, A. (2010). “İnsan Onuru ve İnsan Tasarımı ve Aktüel Tartışmalar”, Prof. Dr. Rona SEROZAN’a Armağan. XII Levha Yay. C.2, N.111, İstanbul.

246 • İNSAN HAKLARI, AHLAK VE KÜLTÜR AÇISINDAN “ONUR” KAVRAMINA YAKLAŞIMIN KAVRAMIN TANIMLANMASINA ETKİLERİ

- Heper, A. (2012). “Kültürler arası İlişki Bağlamında İnsan Onuru”, “Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-V” Sempozyum- İstanbul Barosu HFSA Bildirileri/2, 13-17 Eylül, 2010 24. Kitap, HFSA, Haz. H. Ökçesiz, G. Uygur, S. Üye, İstanbul Barosu Yay. İstanbul.
- Kafadar, M. F. (2013). “Hukuk, Sivil Toplum ve Demokrasi: İnsan Onuru”, Umut Vakfı Araştırma Merkezi, 3. Hukuk Gençleri Sempozyumu 11-12 Ekim 2013, Antalya.
- Kuçuradi, İ. (2011). İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kuçuradi, İ. (2009). “ Felsefe ve İnsan Hakları”. İnsan Haklarının Felsefi Temelleri, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Lewis, M. (2007). “A Brief History of Human Dignity: İdea and Application”, Perspectives on Human Dignity: A Conversation, Ed. J. Malpas and N. Lickiss, University of Tasmania and Sydney/ Australia Springer.
- Macit, M. (2014). “Yoksulluk, İnsan Onuru ve Din”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, S.41, Erzurum.
- Malpas, J. (2007) .“Human Dignity and Human Being”, Perspectives on Human Dignity: A Conversation, Ed. J. Malpas and N. Lickiss, University of Tasmania and Sydney/ Australia Springer.
- Ritschl, D. “Can Etical Maxims be Derived from Theological Concepts of Human Dignity”, The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse, Ed. D. Kretzmer and E. Klein, The Minerva Center for Human Rights The Hebrew University of Jerusalem, Tel Aviv University/ Kluwer Law International The Hague/ London/Newyork.
- Seymen Çakar, A. “Hukuki Bir Kavram Olarak İnsan Onuru”, old.umut.org.tr/ userfiles/ Hukukdünyasi/ 2012.tambildiriler/11 ekim- N-1.a.c.pdf.
- Sulmasy, D. P. (2007). “Human Dignity and Human Worth”, Perspectives on Human Dignity: A Conversation, Ed. J. Malpas and N. Lickiss, University of Tasmania and Sydney/ Australia Springer.
- Shultziner, D. (2007). “Human Dignity: Functions and Meanings”, Perspectives on Human Dignity: A Conversation, Ed. J. Malpas and N. Lickiss University of Tasmania and Sydney/ Australia Springer.
- Şimşek, O. (1999). Anayasa Hukukunda İnsan Onuru Kavramı ve Korunması, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir.
- Toprakkaya, A. (2013).“H. Jonas’ta İnsan ve Doğanın Değeri”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, S.15.
- TDK Sözlüğü <http://www.tdk.gov.tr> Erişim Tarihi: 16/09/2018
- Türe, F. (2014). “İnsan Haklarının Normatif Kökeni”, Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.32, Bahar.
- Ulusal, Ş. (2014). “Uluslararası Hukukta İnsan Onuru Fikrinin Gelişmesine İslam’ın Katkısı”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, S.23.

KİTAP TANITIMI

Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen. Ein Erasmus Plus Projekt mit Partnern aus Deutschland, Liechtenstein und der Türkei.

Editörler: André Ritter, Jörg Imran Schröter ve Cemal Tosun

Münster-New York: Waxmann, 2017, 216 sayfa.

Hasan SÖZEN*

Dini Araştırmalar dergisinin 54. Sayısı için tanıtımını yaptığımız bu kitap, ErasmusPlus projesi kapsamında Almanya, Lihtenştayn ve Türkiye’den katılan bir grup akademisyen ve öğretmenin özverili çalışmalarının somut bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Eser, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Cemal Tosun ile birlikte Avrupa Kültürlerarası ve Dinlerarası Araştırmalar Enstitüsü müdürü André Ritter ve Karlsruhe Üniversitesi Eğitim Fakültesinden İslam teolojisi ve din eğitimi doçenti Jörg Imran Schröter editörlüğünde, merkezi Almanya’da bulunan uluslararası yayın kuruluşu Waxmann Verlag tarafından 2017 yılında Almanca olarak yayınlanmıştır.

Projede yer alan öğretmen ve akademisyenlerin kaleme aldıkları makalelerden oluşan bu eser, her bir ülkenin kendi deneyim ve tecrübelerinden hareketle din eğitimine, dinlerarası ve kültürlerarası öğrenme konusuna ilgi duyanlara farklı bir anlayış sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın bir diğeri amacı, kültürler ve dinlerarası karşılaşmanın ve bu bağlamda yeni bir dünya görüşünün geliştirilmesi fikrinin, eğitim ve öğretimin paydaşları tarafından benimsenmesi, taşıdığı değer ve önemin ilgili kişiler tarafından daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktır.

* Ar. Gör., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

E-posta: hasan.sozen@mail.com ORCID: 000-0002-3141-2994.

Kitap giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. “Teolojik ve Din Eğitimsel Yaklaşımlar”ın ele alındığı bölümde altı makale yer alırken, “Eğitim Politikaları” başlıklı ikinci bölümde dört makale bulunmaktadır. Üçüncü ve son bölüm olan “Dinlerarası/Kültürlerarası Öğrenmeye Dair Uygulama Örnekleri ve Deneyimler” başlığı altında ise beş makaleye yer verilmiştir.

Giriş bölümünde çalışmanın önemine değinilmiş, eserin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan olay ve olgulara dikkat çekilmiştir. Okuyucuya sunulan bu değişkenlerin başında ise kültürel çoğulluk gelmektedir. Bugün kültürel çoğulluk, birçok ülkede, özellikle de Avrupa toplumunda kamuoyunun gündemini meşgul etmekte, çeşitli alanlara sirayet etmektedir. Söz konusu kültürel çoğulluktan etkilenen alanların başında ise eğitim-öğretim işleri gelmektedir.

Günümüzde çeşitlenerek daha karmaşık bir yapıya dönüşen kültürel çoğulluğu göz önünde bulunduran, bu gerçekliğe uygun bilgi ve beceri kazandırmayı hedefleyen, yetişmekte olan neslin Avrupa Toplumuna ve Değerlerine uyum sağlayabilmesinin imkân ve sınırlarını belirlemeye dönük pek çok gelişme yaşanmıştır.

Ayrıca Avrupa’da dini ve kültürel konulara artan ilgi yeni anlayış ve yaklaşımların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. İslam din dersinin örgün eğitim kurumlarında düzenli dersler arasında yer almaya başlaması, İslam teolojisinin üniversite programlarına eklenmesi bu yeni gelişmeler arasında sayılabilir. Her iki gelişme de başarılı sonuçlar doğurmuş, ancak tartışmaların odağında olmaktan, en azından kamuoyunun dikkatini üzerine çekmekten kendisini alamamıştır.

Çalışmayı özel kılan nokta konunun sadece teorik boyutuyla ele alınmamış olmasıdır. Kitapta yüksekokul/üniversite boyutuyla beraber, ilk ve orta öğretimi de kapsayacak şekilde okul yaşamı ve öğrenci deneyimleri de dikkate alınmış, üniversiteden okula, akademisyenden öğretmen ve öğrencilerine kadar tüm paydaşlara yer verilmiştir.

Kitabın önemini arttıran diğer bir husus da, kültürlerarası ve dinlerarası karşılaşma gerçekliğinin dünyada, özellikle de Avrupa’da tekrar gündeme geldiği bu dönemde, kültürlerarası ve dinlerarası eğitimi ve öğrenmeyi konu edinen nitelikli çalışmaların sayıca az olması, var olanların da son yıllarda yaşanan pedagojik, teolojik ve toplumsal gerçeklerden nispeten uzak kalmasıdır.

Birinci bölümde, dini ve dinler arası eğitim ve öğretime dair bazı teolojik ve din eğitimsel yaklaşımlara ve bunlara dair temel anlayışlara yer verilmiş-

tir. Ayrıca dinler arası etkileşim ve çoğulcu din derslerinde dikkate alınması gereken hususlar belirtilmiş, akla gelebilecek soru ve sorunlara değinilmiştir. Ortaya çıkması kuvvetle muhtemel olan, somut ve hayatın içinden gelen soruların, din eğitimi ve öğretiminde uygun bir biçimde işlenmesi gerektiği de ayrıca ifade edilmiştir. Örneğin, “Müslüman ve Hristiyanlar birlikte ibadet edebilir mi? Müslümanların da davet edildikleri mekânlarda haç bulundurmamak (duvara haç asmak) gerekir mi? Müslümanlar da Noel kutlar mı? Hristiyanlar ve Müslümanlar aynı tanrıya mı inanıyor?” Kitabın bu bölümünde bu ve benzeri sorulara verilecek doğru ve makul cevapların önemine değinilmiş, konunun teolojik ve din eğitimsel temelleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Hristiyanlık ve İslam arasında, ilkesel olarak benzerlikler kadar farklılıklara da yer verilmiş, her iki din ve kültürü birbirinden ayıran özelliklere de işaret edilmiştir. Çalışmaya katılan tüm taraflar, ancak bu şekilde gerçek ve samimi bir etkileşimden (karşılaşmadan) söz edilebileceğinin altını çizmiştir.

Birinci bölümde yer alan makalelerin ilki André Ritter’e (Protestan Teolog ve Avrupa Kültürlerarası ve Dinler Arası Araştırmalar Enstitüsü müdürü) aittir. Ritter “Çoğul Bir Toplumda Din Eğitimi” başlıklı makalesinde, modernitenin sonucunun sekülerleşmeden ziyade, çoğulculuk olduğunu belirtmiştir. Ritter, ünlü sosyolog Peter L. Berger’in ileri sürmüş olduğu bu tezden hareketle, din konusunda yapılan çalışmalara yeni bir bakış açısı sunmuştur. Ayrıca farklı din ve değer anlayışına sahip insanlarla karşılaşmanın, onlarla etkileşimde bulunmanın öneminin daha iyi anlaşılmasına kapı aralamaya çalışmıştır.

Birinci bölümde yer alan bir diğer makale, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalından Prof. Dr. Cemal Tosun’a aittir. “İslam Din Eğitimi Çoğulluk ve Dinler Arası Öğrenmenin Teolojisi Üzerine” başlıklı makalesinde, çoğulluğun günümüzde, özellikle siyaset ve eğitim çevrelerinde örgün eğitim kurumlarındaki din derslerinin karakteristik özellikleri arasında değerlendirildiğini ifade eden Tosun, söz konusu çoğulluğun, bir dinin kendi içindeki çoğulluk ve genel olarak dinlerin çoğulluğu olmak üzere iki boyutu bulunduğuna işaret etmiştir. Ayrıca din derslerinde çoğulculuk gerçeğinin ve bu gerçek ile birlikte ortaya çıkan ilke ve beklentilerin mevcut koşullarda göz ardı edilemeyeceğini vurgularken, bu tezin pedagojik, teolojik, toplumsal ve hukuki temellerini okuyucuların dikkatine sunmuştur.

Aynı bölümde yer alan diğer bir makale ise, Prof. Dr. Mualla Selçuk (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) tarafından kaleme alınan “Bir İletişimsel Din Öğretimi Modeli Örneği: Kur’an “Ehl-i Kitap Hakkında Ne Söylüyor”

başlıklı makaledir. Söz konusu makalede, öğrencilerin, toplumun çoğulcu yapısı ve modern okullarla birlikte, kendi dini gelenekleri ve yaşamları arasındaki ilişkide, farklı bir anlam arayışına içerisine girdiklerine dikkat çekmiştir. Öte yandan böyle bir arayışın çocukların eğitim durumlarını doğrudan etkilediği belirtilmiştir. Ayrıca okuyucuya, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde elde edilen deneyim ve tecrübelerin sonucu olarak ortaya çıkan, Kur'an metniyle iletişimin metodolojik problemleri üzerine birtakım anlamalar geliştirmeyi hedefleyen "iletişimsel öğretim" modeli sunulmuştur.

Makalenin sonunda, farklı dinlere mensup insanları dışlama tutumunun, Kur'an'ın anlam çerçevesinde onaylanamayacağı, Müslümanların tarihsel tecrübelerinin çokkültürlü ve çokinançlı bir yaşam biçimine hiç de yabancı olmadıkları anlatılmıştır. Sonuç olarak Kur'an'ın, farklılıkları insani ve ahlaki değerler sahasında, hayırda yarışmak için bir vesile olarak gördüğü açıklanmıştır.

İkinci bölümde okuyucuya projede yer alan ülkelerin eğitim politikalarından ve bunların sahadaki yansımalarından örnekler sunulmuştur. Din-devlet ilişkisi ve örgün eğitim kurumlarında sürdürülen din derslerinin diniçi ve dinlerarası çoğulculukta üstlendiği role değinilmiştir.

Söz konusu ülkeler, din-devlet ilişkilerinde kendilerine özgü tarihsel ve toplumsal deneyim ve tecrübeler yaşamıştır. Laik bir devlet olarak Türkiye'de, din-devlet arasında mutlak ayırmadan söz edilirken, Almanya, seküler toplum ve devlet yapısına rağmen devlet ile dini cemaat arasında işbirliğini öngörmekte, bu işbirliğine ihtiyaç duymaktadır. Bu işbirliğinin olduğu alanların başında ise örgün eğitim kurumlarındaki din dersleri gelmektedir. Buna karşın Lihtenştayn'da kilise ile devlet arasında, en azından günümüzde herhangi bir ayırım söz konusu olmamıştır. Roma-Katolik Kilisesi Lihtenştayn devletinin resmi kilisesidir ve bu haliyle devletin maddi ve manevi himayesi altında yer almaktadır.

İkinci bölümde, Türkiye'de örgün eğitim kurumlarında yer alan din derslerine dair kuramsal ve kurumsal çerçeve Prof. Dr. Cemal Tosun tarafından çizilmiştir. Bu makalede okuyucuya, dinlerarası ve diniçi çoğul yapının laik bir ülkede hangi imkân ve zorluklarla karşı karşıya kaldığı/ kalabileceği örnekleriyle açıklanmıştır.

Almanya'daki çoğulluk, Türkiye'deki çoğul yapıya göre daha farklı şekilde tezahür etmektedir. Almanya son yıllarda, özellikle de savaş ve kriz bölgelerinden çok sayıda mülteci kabul etmiş, etmeye de devam etmektedir. Bu mültecilerin büyük bir bölümü İslam coğrafyasından gelen ve kendisini

Müslüman olarak tanımlayan insanlardan meydana gelmektedir. Almanya’da örgün eğitim kurumlarında İslam din derslerinin açılmasına yönelik çeşitli kültürden ve toplumsal sınıflardan gelen talepler, bu yeni gelişmelerle beraber yeni bir boyut kazanmış, Almanya’da örgün eğitim kurumlarında İslam din derslerine olan ilgiyi arttırmıştır. Tüm bu gelişmelerin muhtemel sonuçları, bu süreçte yaşananların arka planı, bunun teorik ve pratik yansımaları Karlsruhe Üniversitesi Eğitim Fakültesi İslam Teolojisi/Pedagojisi doçentlerinden Jörg Imran Schröter tarafından ele alınmıştır.

Kitabın üçüncü bölümünde dinlerarası ve kültürlerarası öğrenmeye dair, hem bu proje kapsamında gerçekleştirilen, hem de daha öncesinde yine proje ortakları tarafından başlatılıp tamamlanmış olan araştırmalara değinilmiştir. Bu araştırmalardan elde edilen sonuçlar okuyucuya sunulmuş, uygulamadan örneklere yer verilmiştir.

Kitabın bu bölümünde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah ve Öğr. Gör. Fatma Çapçioğlu tarafından yürütülen “Kültürlerarası Din ve Ahlak Öğretimi Dersinin, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin “Öteki” Algısı Üzerindeki Etkisi” başlıklı çalışmaya yer verilmiştir.

Öğrencilerin, gerek derse gerekse ötekine ilişkin algılarının tespit edilme çalışıldığı bu araştırmada, öğrencilerin “ötekine” dair ders öncesi ve ders sonrası düşüncelerinin belirlenmesi ve dersin etkinliğinin test edilmesi amaçlanmıştır.

Kültürlerarası Din ve Ahlak Öğretimi Dersini alan öğrencileri, dinlerarası ve kültürlerarası etkileşimlerinde; hep birlikte, barış ve saygı çerçevesinde yeni bir yaşam kültürü oluşturabilmelerinde rehberlik ederek onlara yardımcı olmak çalışmanın bir diğer amacı olarak belirtilmiştir.

Ritter, Schröter ve Tosun editörlüğünde yayımlanan bu eserde, ilgililere çoğulcu bir toplumda dinlerarası ve kültürlerarası öğrenmeye dair zengin bir içerik sunulmuş, işin teorisiyle sınırlı kalınmayıp eğitim politikalarına, uygulamadan örneklere, proje kapsamında yürütülen çalışmalara, bu çalışmalardan elde edilen verilere ve eğitici araştırma sonuçlarına yer verilmiştir. Eserde bir taraftan akademik düzeyde teolojik ve din eğitimsel yaklaşımlara ve bunların öğretmen yetiştirme çalışmalarındaki yansımalarına değinilirken diğer taraftan somut eğitim durumlarına ve bunların öğrenciler üzerindeki muhtemel etkilerine yer verilmiştir. Kitapta ayrıca, çoğul bir toplumda din ve dindarlık konularında, özellikle okul ve üniversite çevresinde ne tür bir ilişki kurulabileceği konusuna dikkat çekilmiştir. Söz konusu eser bu haliyle, kültürlerarası

252 • KİTAP TANITIMI

ve dinlerarası eğitim ve öğrenme konularına ilgi duyan her düzeyden okuyucuya tatmin edici bilgi ve uygulama örnekleri sunarken, alana ve literatüre de önemli katkılar sağlamaktadır.

KİTAP TANITIMI

Tefsîru Âyeti “Zahera’l-Fesâdu fi’l-Berri ve’l-Bahr”

(Saraybosna Gazi Hüsrev Kütüphanesi El Yazması Eserler 3655/2 nu.da
Kayıtlı Eser)

Burhan BALTACI*

Saraybosna Gazi Hüsrev Kütüphanesi El Yazması eserler 3655/2 nu.da vr. 51b-54a’da kayıtlı Yazma Ayet Tefsiri isimli eser Rum suresi 30/41. ayet olan “ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا” ayetin tefsiridir. Kütüphanenin internet sayfasındaki taramada eserin ismi “Tafsîr Âye ğahare al-Fasâd fî Al-Barr va al-Baħr (Tefsîru Âyeti Zahera’l-Fesâdu fi’l-Berri ve’l-Bahr)” şeklindedir. Arapça olan eserin yazarı bilinmemektedir. Eserin müstensihî el-Hâc Ahmed b. Muhammed el-Mostârî bilgisine ulaşılmaktadır. Bu bilgi basılı katalogda bulunmamaktadır.

Katalogdaki ismi Arapça olarak “تفسير الآية ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ” şeklindedir. Eserin başlangıcı katalogda “الحمد لله حق حمده و الصلوة على اشرف انبيائه و رسله محمد و اله و صحبه و سائر امته و بعد قال الله سبحانه و تعالى في سورة الروم بيانا سبب عقوبته عصانه ... ظَهَرَ الْفَسَادُ” şeklinde yer alır. İçinde bulunduğu *Mecmua*’nın 51b-54a varakları arasındadır. Katalogda “51b-54” şeklinde bu bilgi yer almaktadır. 54a sayfasında “54” yazması sebebiyle bu şekilde yer verilmiştir (Fajić, 1991, III, 93). Doğrusu “51b-54a” şeklinde olmalıdır.

Katalog numarası 2102/2’dir. Katalogda “Müstensih önceki bölündeki ile aynıdır,” bilgisi verilmiştir. Katalogdaki bir önceki eserde ise müstensih bilgisi olarak “al-hagg Ahamad b. Muhammad al-Mostari (el-Hâc Ahmed b. Muhammed el-Mostârî)”, istinsah yeri Mostar, istinsah tarihi olarak da 1203/1788 yılı Şaban ayının ortası belirtilmiştir (Fajić, 1991, III, 93).

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-posta: baltaci@kastamonu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5990-7131

Eserde öncelikle besmele, hamdele ve salveleden sonra ayette ifadesini bulan “*düzen bozuldu* (ظَهَرَ الْفَسَادُ)” ayetinin tefsiri yapılmıştır. Ayetteki bozulmadan nelerin anlaşılacağı ile ilgili olarak müfessir kuvvetli veya zayıf kabul ettiği çeşitli yorumları ve görüşlerini (ticarete, ziraatta vb. bozulmalar gibi) bizlerle paylaşmıştır. Ardından ayetin “*karada ve denizde*” ifadelerinin neler olabileceği hakkında yorumlara yer vermiştir. Burada yer verdiği bazı yorumların ayetin anlam açısının dışında kalabilecek yorumlar olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Bu bölümde müfessirin verdiği bazı bilgileri genel geçer bilimsel veriler olarak görmemek, kendi zamanı ve şartları içerisinde edindiği dönemsel bilgi birikiminin okuyucuya aktarılması olarak kabul etmek daha yerinde olacaktır.

Ayet tefsir edilirken isnadı belirtilmeksizin çeşitli rivayetlere atıf yapılmaktadır. Bunlardan en önemlisi bu risalenin omurgasını teşkil eden Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656) rivayetidir. Yazar uzunca olan bu rivayet üzerinde okuyucularına nasihat etme çabası içerisindedir. Rivayetin ana fikri karada ve denizdeki bozulmanın insanın bozulmasının bir sonucu olduğudur. İlaveten sahâbeden Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Abbâs (ö. 32/653) arasında geçen bir hadiseye atıf yapılmaktadır.

Sahâbeden İbn Mes’ûd (ö. 32/652-53) ve Ebû Zerr el-Gıfârî’ye (ö. 32/653) ayrı ayrı yapılan iki atıfta ise -ki eserin sonlarına doğrudur- insanın, bozulmanın sebebi olmakla beraber, tövbe etmesi neticesinde ahirette Allah tarafından günahlarının affedileceği ve hatta iyiliklere döndürüleceğine dair rivayete yer verilmiştir. Bu Kur’ân bütünlüğüne de uygun bir sonlandırma olmuştur. İlaveten Sa’d b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) ve Ka’b el-Ahbâr’dan (ö. 32/652-53 [?]) da rivayetler mevcuttur.

Eserde fakih, müfessir ve sûfî olan Ebû'l-Leys es-Semerkandî’ye (ö. 373/983) de bazılarında “Fakîh” ifadesiyle adı anılmaksızın birkaç defa atıf yapılmaktadır. Buradan hareketle müellifin amelde Hanefî, itikatta Mâturîdî mezhebine mensup olduğuna dair bir kanaat ortaya koyabiliriz.

Eserin işârî tefsir boyutu da bulunmaktadır. Tasavvufî açıdan ayetlerin yorumlanmasına ad olan işâri yorumlara da eserde yer verilmiştir. Müellif önemli mutasavvıflardan Şakîk el-Belhî’nin (ö. 194/810), ilk zahitlerden Mâlik b. Dînâr’ın (ö. 131/748’den önce) görüşlerine atıfta bulunmuştur. Tebe-i Tabiin neslinin önemli isimlerinden Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) de müellifin atıf yaptığı kimselerdendir.

Sonuç olarak eserde kendi dönemine ait bazı bilimsel izahlara yer vermesi hasebiyle bilimsel yorum izleri görülmele beraber eser, işâri tefsirin özel-

liklerine yakındır. Müellif muhataplarını/okuyucularını vaaz ve nasihat üslubu içerisinde bir ayet tefsiri üzerinden eğitmeyi amaçlamaktadır. Çok sık yer almasa da eserde geçen “Kardeşlerim, biliniz ki,” gibi ifadeler bunun önemli bir göstergesidir. Her ne kadar ayetin yorumunda denizdeki ve karadaki bozulmanın sorumluluğu başlangıçta insanın ve hatta inanan insanın üzerine yüklense de sonunda insan/inanan, tövbe olgusu kendisine hatırlatılarak üzerine yüklenen bozulmanın sorumluluğu altında ezilmekten kurtarılmaktadır. (Katalog verileri için kaynak: Fajčić, Z. (1991). *Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa*, Sarajevo.)

SEMPOZYUM TANITIMI

ORTA ASYA ÂLİMLERİNİN İSLAM MEDENİYETİNE KATKISI

ULUSLARARASI SEMPOZYUMU

Şahin KIZILABDULLAH*

Kırgız Türk Manas Üniversitesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Üniversitesi ile Türkiye Diyanet Vakfı'nın işbirliğiyle 10-12 Ekim 2018 tarihlerinde Kırgızistan'ın başkenti Bişkek şehrinde Manas üniversitesinin ev sahipliğinde “Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı” uluslararası sempozyumu gerçekleştirildi. Sempozyumda, İslam Medeniyetinin kuruluşu ve gelişimine katkı sağlayan İslam âlimleri farklı yönleriyle ele alındı. Gerçekleştirilen sempozyuma Amerika Birleşik Devletlerinden, Türkiye’den ve Türk Cumhuriyetlerinden toplamda 92 akademisyen tebliğleri ile katıldı.

Sempozyumun ilk günü olan 10 Ekim tarihinde açılış konuşmaları gerçekleştirildi. Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sebahattin BALCI açılışta yaptığı konuşmasında, tarihimize dair bilgi eksikliğine dikkat çekti ve bu sempozyumun büyük bir boşluğu dolduracağına vurgu yaptı. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Rektör Vekili Prof. Dr. Asılбек KULMIRZAYEV ise, İslam dünyasının geri kalmışlığına işaret ederek bu durumdan kurtulmanın yolu olarak, her biri tarihimizin kilometre taşları olan bu âlimlerimize layık varisler olarak çalışmamızı çıkış yolu olarak gördüğünü ifade etti. Açılış konuşmalarında ayrıca Ondokuz Mayıs Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sait BİLGİÇ, Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ ve Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ de İslam alimlerinin katkılarına değindi ve başarılı bir sempozyum gerçekleşmesi dileklerini ilet-

* Ar. Gör. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e posta: sahinkizilabdullah@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6848-0755.

tiler. Protokol konuşmalarından sonra, Türk ozanı Kaya Kuzucu'nun "Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerinden Derlenen Besteler" adlı icrai sunumu gerçekleştirildi. Kuzucunun performansının akabinde, Prof Dr. Melek Dosay Gökdoğan "Ortaçağ Bilim Tarihinde Türklerin Yeri" adlı açılış tebliğini sundu. Sayın Gökdoğan, Türk İslam dünyasında yetişen bilim insanları, yaptıkları faaliyetler, bilim dünyasına katkıları, yazdıkları eserler ve bu eserlerin uluslararası arenadaki etkileri üzerinde durdu. Gökdoğanın, dikkat çektiği en önemli noktalardan biri, bu bilim insanlarının sahip oldukları çok yönlü çalışmaları ve bu çalışmaların bir kısmının henüz gün yüzüne dahi çıkarılmadığı oldu.

İlk olarak, sempozyumun davetli konuşmacıların yer aldığı açılış oturumu gerçekleştirildi. Prof Dr. Mustafa Köylü'nün başkanlık yaptığı oturumda Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Prof. Dr. Nazif Shahrani, Prof. Dr. Said Mukhtar Saidakbarovic Okilov ve Prof. Dr. Sabri Hizmetli tarafından Orta Asya Müslüman âlimlerine yönelik farklı hususlara dikkat çekildi. Sayın Kutlu, "İslam Medeniyetine Yön Veren Müslüman Türk Âlimleri" başlıklı tebliğinde Farabi, Biruni ve İbn. Sina başta olmak üzere birçok bilim insanının İslam Medeniyetine yaptıkları katkılara dikkat çekti. Kutlu, Müslüman Türk âlimlerinin insana ve akla verdikleri önem çerçevesinde Kelam, Fıkıh, İslam Felsefesi, Mantık, Tıp, Matematik, Cebir, Astronomi, Arapça, Mimari, Sanat, Ahlak ve İktisat alanlarındaki katkıları ayrıntılı bir şekilde sundu.

Birinci oturumda, Türk kültürünün temel kaynaklarından, Türk kültür fikrinin yeniden inşasına ve Türk düşüncesinin temel kavramlarına yönelik sunumlar gerçekleştirildi. Prof. Dr. İbrahim Maraş ise 18.yy'dan günümüze Türk düşüncesindeki yenileşmenin kodlarını paylaştığı tebliği ile katılımcılara tarihte kısa bir yolculuk yaptırdı.

İkinci oturum ve devamındaki oturumların sunumları üç ayrı salonda aynı anda gerçekleştirildi. Bu oturumların biri Maturidi konusuna ayrılmıştı. Bu oturumda, Maturidi'nin dindarlık, ahlak, kader, cebr ve tevfiz anlayışları ile ilahi adalet ve kötülük meselesi hakkındaki değerlendirmeleri ele alındı ve Maturidi'nin Orta Asya İslam Medeniyetine yaptığı katkılar izah edildi. Diğer oturumda, Türkistan'dan Anadolu'ya kadar maddi ve manevi alanda Türk İslam kültürünün oluşumuna değinildi. Prof. Dr. Münir Yıldırım'ın Geleneksel Türk İnançlarının Dinler Tarihi ders kitaplarındaki yerine dair sunumu, bu kültürün eğitim-öğretim hayatımızdaki izlerini göstermesi açısından dikkate değer bir sunum oldu. İkinci oturumun bir diğer salonunda ise Hadis merkezli sunumlara yer verilerek, Orta Asya âlimlerinin hadis ilmine yaptıkları katkıya değinildi. Eş zamanlı gerçekleştirilen bir diğer oturumun konusu ise tarih

ve dil merkezli olarak belirlenmişti. Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu'nun, Yakub b. Şîrin el-Cendî, Ebu Nasr Ahmed b. Fazl b. Musa el-Cendî ve Müeyyidüddîn el-Cendî, Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn b. Mahmûd b. Saîd isimli üç Cend'li alimi ele aldığı tebliğ, isimleri pek duyulmamış bu bilgilerin tanıtımı açısından kıymetli idi. Prof. Dr. Bekir Tatlı ve Prof. Dr. İbrahim Maraş'ın oturum başkanlıklarında gerçekleştirilen sunumlar ise Hanefilik ve İslam Hukukuna dair bir yelpazede yer almaktaydı.

Üçüncü oturumun bir salonunda Prof. Dr. Münir Yıldırım'ın başkanlığında Orta Asya âlimlerinin Tefsir ilmine yaptıkları katkılar ele alındı. Doç. Dr. Enver Arpa'nın, Orta Asya kökenli bir âlim olan Zemahşeri'nin Tefsir ilmine yaptığı katkıyı ortaya koyduğu tebliğ, hem şahsın hayatı hem de kendisinden önceki tefsir çalışmaları ve aralarındaki farkları göstermesi bakımından kıymetliydi. Diğer bir salonda ise Din Eğitimi merkezli sunumlara yer verilmişti. Doç. Dr. Mehmet Korkmaz'ın ilim kavramının değişimi üzerine yaptığı sunum ve Doç. Dr. Tuğrul Yürük ile Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah'ın hazırladığı ve Sayın Yürük tarafından sunulan, Hasan Sabri Ayvazov'un bir eserinin din ve ahlak eğitimi açısından ele alındığı sunum dinleyiciler tarafından ilgiyle dinlenerek, soru cevap kısmı ile tamamlandı.

Dördüncü oturumun bir salonu Felsefe'ye ayrılmıştı. Bu oturumdaki Farabi üzerine Dr. Fatih Özkan ve Araş. Gör. Nilüfer Öztürk Kocabıyık tarafından sunulan tebliğler ilgi ile takip edildi. Oturumun bir diğer salonunda ise Türk İslam Edebiyatının ilk örnekleri olan Atebetü'l-Hakayık, Kutatgu Bilig ve Divan-ı Hikmet'e dair sunumlar gerçekleştirildi. Eş zamanlı şekilde bir salonda da yine bu eserlerin günümüze yansıyan mesajları Tasavvufi ve Sosyolojik açılardan ele alındı. Bu oturumda Prof. Dr. M. Ali Kirman'ın Süleyman Bakırgani'nin dini ve tasavvufi görüşlerini sosyolojik açıdan değerlendirdiği tebliği kayda değerdi.

Sempozyumun beşinci oturumu çerçevesinde bir salonda Musiki, Resim ve Sanata, diğer salonunda Hadis ve Tefsire, üçüncü salonunda ise yakın dönem Orta Asya âlimlerine dair sunumlar gerçekleştirildi. Yusuf Akçura, Fuat Sezgin, Zeki Velidi Togan ve Cengiz Aytmatov bu oturumda dinleyicilere tanıtılan yakın dönem âlimleri arasında yer almaktaydı.

Altıncı ve son oturum ise Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Prof. Dr. İbrahim Maraş, Prof. Dr. Saffet Sarıkaya ve Prof. Dr. Sabri Hizmetli'nin sempozyuma dair değerlendirmelerinin olduğu müzakere oturumu oldu. Son gün, Kırgızistan'ın kültürel ve tarihi mekanlarına yönelik gerçekleştirilen geziler ve şehir turu ile sempozyum organizasyonu sona erdirildi.

Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmalara öncelik vermekle birlikte, sosyal bilimlerin her alanında yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, sosyal bilimler, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, araştırma notunu, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayınlamakla başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar*'da, özgün makaleler veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan incelemeler yayımlanır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler de, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini Araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Kış/Aralık sayısını için makale son gönderim tarihi 30 Kasım; Yaz/Haziran sayısını için 30 Nisan'dır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, öncelikle Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazı, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alır. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar*'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, araştırmanın problemini, amacını, önemini, yöntemini ve bulgularını/sonuçlarını öz biçimde ifade eden ve en az 100 en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe öz ile; en az 250 kelimedenden oluşan İngilizce öz bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler genelden özele doğru düzenlenmelidir. Ayrıca makalenin yayına kabulünden sonar en az 750 kelimedenden oluşan geniş İngilizce özet (summary) istenmektedir.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır: "Berkes (1973: 38), bu konuda"

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: "Çağatay (1962)" (Kasapoğlu 1999'dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlandığı tarihinin göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, Niyazi (1973). Türkiye'de Çağdaşlaşma. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, Ali (2008) "Ali Kami Akyüz". Türkiye'de Sosyoloji. Ankara: Phoenix Yay. Canter, David (2011). Suç Psikolojisi. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, Recep (2003). "Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine". Dini Araştırmalar Dergisi C.6, S.17: 11-22.

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr> da adresi üzerinden dergimize gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.