

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 20 SAYI / ISSUE: 1
SAMSUN
MART / SEPTEMBER 2020

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences

e-ISSN: 1303-9199

Cilt / Volume: 20 Sayı / Issue: 1 (Mart, 2020)

Sahibi ve Baş Editörü / Owner and General Coordinator

Yavuz Ünal

Editörler / Editors

Bekir Özüdođru / Hasan Atsız

Alan Editörleri / Field Editors

Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Yusuf Bahri Gündođdu
Bekir Özüdođru / Hasan Atsız / Mehmet Köklüdağ

Dizgi Editörü

Zübeyir Üçtaş

Dil Editörleri / Language Editors

Büşranur Duran (İngilizce)

Rabia Doğru (Türkçe)

Thamer Hatamleh (Arapça)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Müflih

Ali Ayten

Ayşe Zişan Furat

Bekir Özüdođru

Cengiz Batuk

Hasan atsız

Muhammed el-Gazalî

Muhammed Avad

Salim ez-Zehrani

Vecdi Bilgin

Yavuz Ünal

Yüksel Salman

Minsüte İslamic University

Marmara Üniversitesi

İstanbul Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

International Islamic University

El-Cazira University

Umm Al-Qura University

Uludağ Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prf. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Dr. Öğr.Üyesi), Hişam el-Mekkî (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Dr. Öğr. Üyesi), Mustafa Sarıbyık (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoglu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Raşit Küçük (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Saffet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Teisit Barmo (Dr. Öğr. Üyesi), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştı (Doç. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmamacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

Yayın Yeri ve Tarihi:

Samsun, 31 Mart 2020

Tasarım & Mizanpaj/Journal Design

db

İletişim Adresi/Mail address

e-mail: db@dinbilimleri.com **web:** <http://dergipark.gov.tr/daad>

e-ISSN: 1303-9199

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES

İMGE VE BOŞLUK: TEVHİD ANLATISINA DAİR FELSEFİ BİR ANALİZ Image and Void: A Philosophical Analysis on the Narrative of Tawhid Burhanettin TATAR	9-23
VAHDETİN İNŞASINDA VAHİY VE HZ. PEYGAMBER The Prophet Muhammed and The Process of the Muslim Unity (Vahdet) Yavuz ÜNAL	25-53
BİR OLGU OLARAK ŞİRK: KUR'AN'DA ŞİRKİN KAVRAMSAL ANLAM ALANI Shirk as a Phenomenon that Disrupts Tawhit: The Conceptual Area of Shirk in the Qur'an Rıza KORKMAZGÖZ	55-94
CAHİLİYE ARAPLARINDA NÜBÜVVET İNANCI "KUR'AN MERKEZLİ BİR ÇALIŞMA" The Belief of Nubuwwah in Jahiliyyah Arabs: A Study Based on Qur'an Şevket KOTAN	95-127
KADIN DİNDARLIĞININ SOSYOLOJİSİ – BİR GİRİŞ DENEMESİ The Sociology of Woman's Religiosity – An Introduction Essay Ejder OKUMUŞ	129-164
GELENEKSEL YORUBA DİNİNDE ORİŞA (TANRISAL VARLIK) FİKRİ The Idea of Orisha (Divine Being) in Traditional Yoruba Religion Canan SEYFELİ / Elif KUL	165-197
ÇAĞDAŞ DÖNEMDE USÛL-İ FIKHİN YENİLENMESİ TARTIŞMALARI Discussions of the Renewal of Jurisprudence Fundamentals in the Modern Age Soner DUMAN / Shaker JABARI	199-233
POSTFORDİST PİYASADA DİNDAR İŞ ADAMLARININ DİNİ DEĞERLERİ YENİDEN YORUMLAMASI ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME A Sociological Examination on the Reinterpretation of Religious Businessman's Religious Values in Post-Fordist Market	235-262

Erol SUNGUR

BİR YÜKSEKÖĞRETİM MODELİ OLARAK MEDRESE VE GÜNÜMÜZ YÜKSEKÖĞRETİM KURUMLARINA YÖNELİK ÇIKARIMLAR Madrasa As A Higher Education Model And Its Implications For Today's Higher Education Institutions Enes ERYILMAZ	263-298
YUNUS EMRE'NİN DİVAN'INDAKİ PEYGAMBER ANLAYIŞI Yunus Emre's Conception Of The Prophet In His Divan Mustafa ÖZTOPRAK	299-327
ÜÇ NESİL HADİS İCÂZETİ TOPLAYAN BİR ULEMÂ ÂİLESİ: REİSÜLKÜTTAP MUSTAFA EFENDİ, ŞEYHÜLİSLAM ÂŞİR EFENDİ, KAZASKER HAFİD EFENDİ A Family of Scholars Collecting Hadith Ijazat for Three Generations: Rais al-Kuttap Mustafa Efendi, Shaykh al-Islam Âşir Efendi, and Kazasker Hafid Efendi Mustafa Celil ALTUNTAŞ	329-357
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DİNİ GRUPLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA A Study on The Views of The Faculty of Science Students About Islamic Groups Ramazan BULUT	359-395
HZ. HAFSA'YA NİSPET EDİLEN KIRAAT VECİHLERİNİN MÂTÜRİDÎ TEFSİRİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ The Review of Recitation Ways Correlated to Hafsa in The Context of Mâtürîdî's Interpretation Nesrişah SAYLAN	397-420
ALMANYA FEDERAL CUMHURİYETİ POLİS TEŞKİLATINDA MANEVİ BAKIMIN TARİHİ SÜRECİ VE UYGULAMA ŞEKLİ Historical Development And The Way of Application of Pastoral Care at The Police Department of The Federal Republic of Germany Ayşe Gül GÜLER ÜNAL / Sema YILMAZ	421-452

التفسير المنسوب إلى سفیان الثوري: مصادره وموضوعاته وآثار 453-486

العصر الاجتماعية والسياسية على محتواه

Süfyân es-Sevrî'ye İsnad Edilen Tefsir: Kaynakları, Muhtevası ve
Dönemin Sosyo-politik Tartışmalarının Tefsirine Etkisi
Tafsir Attributed to Sufyan al-Thawri: Its Sources, Content and Effects
of the Socio-Political Debates of the Period
Ahmed Ali Hussein AL EZZİ / Sakin TAŞ

TANITIM ve ELEŞTİRİ YAZILARI / BOOK REVIEWS

“KISSALARIN DİLİ” ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 487-494

YAZAR: MUSTAFA ÖZTÜRK, (ANKARA: ANKARA OKULU YAYINLARI,
KASIM 2018, 9. BASKI, 367 SAYFA.)

Review of *Kissaların Dili* Yazar: Mustafa Öztürk, (Ankara: Ankara Okulu
Yayınlari, Kasım 2018, 9. Baskı, 367 sayfa.)
Değerlendiren /Reviewed by Serhan OSMANÇELEBİOĞLU

SÛFÎ KİŞİLİK PSİKOLOJİSİ- MELÂMİLER ÖRNEĞİ- 495-498

YAZAR: İBRAHİM GÜRSES, (ANKARA: HECE YAYINLARI, 2019.)

Review of *Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmîler Örneği*- Yazar: İbrahim Gürses,
(Ankara: Hece Yayınları, 2019.)
Değerlendiren /Reviewed by Fatıma Elif KAVASOĞLU

EDİTÖRDEN

2020 yılının ilk sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



İMGE VE BOŞLUK: TEVHİD ANLATISINA DAİR FELSEFİ BİR ANALİZ

Burhanettin TATAR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 15 Ocak 2020, **Kabul Tarihi:** 06 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Tatar, Burhanettin. "İmge Ve Boşluk: Tevhid Anlatısına Dair Felsefi Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 9-23.

<https://doi.org/10.33415/daad.675638>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 15 January 2020, **Accepted:** 06 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Tatar, Burhanettin. "Image and Void: A Philosophical Analysis on the Narrative of Tawhid". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 9-23.

<https://doi.org/10.33415/daad.675638>



Öz

Kur'an'da ele alındığı şekliyle tevhid, öncelikle, Hz. Peygamber döneminde yaygın olan İslam dışı tanrı tasavvurları ya da imgelerine karşı bir yıkım ve yeniden inşa faaliyeti olarak dikkat çeker. Tevhid inancı, bir yandan 'İlahi hitap' formunda toplumsal diyalogun merkezine döndürürken, diğer yandan İslam dışı inançların tarihsel olarak inşa ettiği imgesel tanrı mimarisinin kendi içinde ürettiği boşluğa işaret eder. Nihayetinde imge ve boşluk, aynı şeyin iki farklı boyutuna dönüşmektedir. İnanan kişi açısından, tevhid anlatısındaki en esaslı nokta İlahi hitabın insana tarihsel olarak erişmişliğidir.

Anahtar Kelimeler: Tevhid, İmge, Boşluk, Metafizik, Hitap.

Image and Void: A Philosophical Analysis on the Narrative of Tawhid

Abstract

Tawhid in the Qur'anic discourse foregrounds itself as the destruction of the images of god(s) which were common in the period of Qur'anic revelation and re-

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, btatar@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>

construction of original understanding of the Creator. While the faith of tawhid was becoming the center of social dialogue on the one hand, it was pointing to void or empty space within the imaginary architects of god constructed historically by non-Islamic beliefs on the other. In final analysis, image and void appears to be two aspects of the same object. For a believer of Islam, the most essential point in the narrative of tawhid is the event of historical attainment of divine revelation or divine call to human being.

Keywords: Tawhid, Image, Void, Metaphysics, Call (address).

Kur'an'da ele alındığı şekliyle tevhid, öncelikle, Hz. Peygamber döneminde yaygın olan İslam dışı tanrı tasavvurları ya da imgelerine karşı bir yıkım ve yeniden inşa faaliyeti olarak dikkat çeker. Tevhid inancı, bir yandan 'ilahî hitap' formunda toplumsal diyalogun merkezine dönüşürken, diğer yandan İslam dışı inançların tarihsel olarak inşa ettiği imgesel tanrı mimarisinin kendi içinde ürettiği boşluğa işaret eder. Dolayısıyla Kur'an'ın en temelde fark ettirdiği şey, 'ilahî hitap' içinde belirginleşen tevhid ile diğer tanrı imgeleri ve bu imgelerin kendilerinde barındırdıkları boşluklar arasındaki ontolojik farklılıktır.

10 | db

Kur'an'da tevhid, İhlas suresinin başındaki '*ku'* (*de ki*) emrinden de anlaşılacağı üzere, öncelikle Allah'ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma tarzıdır. Bu nedenle diğer tanrı imge veya tasavvurları, her ne kadar yıkıma uğratılsalar da, hala bir şekilde Allah'ın insanlarla iletişim kurma vesilesini oluştururlar. Bunun anlamı şudur: Diğer tanrı tasavvur veya imgelerinin yıkımı esnasında açılan boş alan, tevhid inancının dile gelmeye başladığı bir mekana dönüşür. Bu durumun felsefi ifadesi şöyle formüle edilebilir: Diğer tanrı imge veya tasavvurları, reddedilseler bile, en temelde insanların Allah hakkında konuşma veya Allah'ın insanlara doğrudan konuşma imkânına işaret ederler. Dolayısıyla Kur'an'da tevhid, diğer tanrı tasavvurlarınca işaretlenen imkân alanı içinde 'diyalojik iletişim formunda' aktifleşmeye başlar.

Bu noktada tevhidin, Allah'ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma biçimi olarak ele alınması ile kelami, felsefi, tasavvufi, sosyal, siyasi alanlarda kavramsal veya normatif olarak ele alınması arasındaki farklılığın ne olduğu sorusu kaydedilmelidir. Zira tevhid inancının İslam düşünce tarihinde ele alınma biçimleri araştırıldığında, fark edilecek en temel şey, tevhidin soyut bir kelami söylem, kozmik hiyerarşinin en üst noktası (metafiziksel ilke), toplumsal düzenin kurucu ilkesi, evrensel birliğin yegane model ya da para-

digmasına dönüştürüldüğüdür. Sözelimi kelami söylemde *tevhi-du'r-rububiyye* (Allah'ın zatının tekliği), *tevhidu'l-uluhiyye* veya *tevhidu'l-ibade* (yalnızca Allah'a yönelme ve ibadet etme) ve *tevhidu'z-zat ve's-sıfat* (Allah'ın zat ve sıfatlarının birliği) gibi kavramlaştırmalar¹ ön plana çıkarken, Meşşai filozofların dilinde *vâcibu'l-vücûd*, tevhidin kavramlaştırması olarak sunulur.² Vehhabilikte tevhid, toplumsal hayat içinde şirkin bittiği yeri belirleyen bir keskin çizgiye dönüşürken³, İsmail Raci el-Faruki'nin eserinde kozmik ve sosyal bağlamlarda evrensel bir paradigma⁴, Seyyid Kutub'un dilinde İslam ve evrenselleşme eğilimi gösteren cahiliye arasındaki ebedi mücadelenin temel gerekçesi haline gelir.

Görebildiğimiz kadarıyla bu yaklaşımlarda tevhid, bir tür 'sıfır nokta' tasarımı içinde ele alınmaktadır. Yani bu yaklaşımlarda tevhid, kendi başına anlaşılabilir, kendi içinde kavranabilir, kendisinden hareketle açıklanabilir, dolayısıyla bir başka noktaya ihtiyaç bırakmayan 'apaçıklık' durumu olarak kavramsallaştırılmaktadır. İsrakilikteki *nuru'l-envâr*, Meşşailikte *Vâcibu'l-vücûd* bu sıfır noktasının apaçıklığına referansta bulunan kavramlardır. Tarihsel süreçte İslam toplumunun organizasyonu ve yeni bir medeniyetin inşası için bir kurucu ilke ya da zemine duyulan ihtiyaç, söz konusu *apaçıklık* tasavvurunu da beraberinde getirmiştir. Ne var ki tevhid, böylesi bir ihtiyacın yol açtığı *apaçıklık* tasavvuru içinde ele alındığında, aynı zamanda ciddi bir bedel ödemeyi de gerektirmiştir. Bu bedel, yukarıda kısaca işaret ettiğimiz üzere, Kur'an'da tevhidin öncelikle Allah'ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma tarzı olduğu hususunun arka plana itilmesidir.

¹ Derli toplu bilgi için bkz. Asma Kounsar, "The Concept of Tawhid in Islam: In The Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars" <http://admin.umt.edu.pk/Media/Site/UMT/SubSites/jitc/FileManager/Fall%202016/5.pdf> (15.01.2020)

² Aşağıdaki makalede İbn Sina'nın İhlas suresinin tefsiri A. H. Akseki'nin çevirisiyle yer almaktadır: Ahmet F. Güney, "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Süresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme Ve Şerh" *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20, Ekim 2011, ss. 289-339. http://acikerisim.kirklareli.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.11857/371/Kutadgubilig_Felsefi%20tefsir%20ornegi%20olarak%20ihlas%20suresi.pdf?sequence=1&isAllo wed=y (15.01.2020)

³ Abu Ameenah Bilal Philips, *The Fundamentals of Tawheed*, International Islamic Publishing House, 2005.

⁴ İsmail Raji al Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, International Institute of Islamic Thought, Virginia, 1992.

Bu noktada yukarıda değindiğimiz soruyu yeniden sormalıyız: ‘Allah’ın insanlarla iletişim kurma tarzı olarak tevhid’ ile ‘bir toplum veya medeniyetin inşası için gerekli kurucu ilke ihtiyacının yol açtığı *apaçıklık* olarak tevhid’ arasında ne fark vardır? Aynı soruyu kısmen dönüştürerek şöyle de sorabiliriz: Hz. Peygamber döneminde yaygın olan İslam dışı tanrı imge veya tasavvurları karşısında alternatif bir söylem olarak tevhid ile metafiziksel bir ilke olarak tevhid aynı anlam alanına mı sahiptir? Bu sorular, geniş ölçekli bir araştırma ve tartışmayı gerekli kılmaktadır. Bu yazımız içinde yapmaya çalışabileceğimiz yegâne şey, her iki tevhid anlayışının semantik örgüleri arasındaki birkaç farklılığa dikkat çekmektir.

Bu bağlamda, öncelikle tevhid inancına vurgusuyla malum İhlas suresindeki ayetlerde yer alan bazı kelimelerin etimolojik ve fenomenolojik boyutları üzerinde durmamız yararlı olacaktır. Kanaatimizce, bu suredeki kilit kelime, az önce işaret ettiğimiz gibi, ‘*kul*’ (*de ki*) emridir. Bu kelime üzerinde durulmaksızın, derhal diğer kelimelerin analizine veya anlamına dikkat çekmek, ilk elde bu surede Allah’ın kendisini tanımladığı veya tasvir ettiği kanaatine yol açmaktadır. Dolayısıyla bu surede ‘Allah’ın insanlarla iletişim kurması veya konuşması’ şeklindeki tarihsel hadise, yerini ‘Allah’ın kendisi hakkında konuşması’ şeklinde kelami veya metafiziksel bir kategoriye bırakmaktadır.

12 | db

Oysa bu emir (*de ki*), daha sonraki kelime veya ayetlerin anlamının dışında kalan bir durumu değil, doğrudan onların anlamlarının ifşasını mümkün hale getiren bir tür geçit, kapı veya görüş ufkunu inşa etmektedir. Bu yüzden, *de ki (kul)* emri zikredilmeksizin doğrudan diğer kelime veya ayetlere yöneldiğimizde ortada bağlamı belli olmayan bir söylem kalmaktadır. Dolayısıyla Kur’an ile diğer tüm beşeri söylemler arasındaki en kritik ayrım *de ki (kul)* hitabında ortaya çıkar ve bu durum Allah’ın insana ve onun diline yönelmişliğine dair en belirgin bir gösterge halini alır. Daha açık ifadeyle, *de ki* emri, yalnızca bir emir değildir. Belki o, daha çok, Allah’ın insana dil aracılığıyla erişme tarzını ve yönünü ifşa eder. Daha sonraki ayetlerde ortaya çıkan tüm anlamlar bu erişim yönü veya tarzı içinde görünmeye başlarlar.

Burada vurgulanması gereken bir başka nokta, *de ki* emrinin bir tarihsel tecrübeye yol açtığıdır. Elbette bu emir, surenin geri kalanındaki kelime veya ayetleri bir anlatı haline getirmektedir. Yani bu emir, Allah ile ilgili bir anlatının başlangıç noktasını oluştururken,

aynı zamanda insanların dinleme ve anlama tecrübelerinin de başlangıcına işaret eder. Bu dinleme ve anlama tecrübesi, en temelde dilseldir; yani anlatı asla boşlukta değil, gündelik hayat içinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla *de ki* emri bir şekilde gündelik dil veya sosyal ortam içinde Allah'ın insana erişmesi için açılan bir geçit haline gelmektedir. Bu şekliyle beşeri tecrübe (muhatap) açısından o, konuşan varlığa (Allah) yönelik bir beklenti ufkunu inşa etmektedir.

Bu suredeki *ahad* kelimesi, etimolojik olarak bakıldığında, ilk elde birlik ve teklik gibi bir anlamı gösterse de, gerçekte, arka planda sosyal bir tecrübeyi ima eder. *Vahid* kelimesinden farklı olarak bu kelimenin sadece Allah için kullanıldığı bilinmektedir. Ancak hala o, etimolojik olarak, sosyal ortamdaki uzaklaşan, kendi başına kalan, kendi haline terk edilmiş bir münzevi imgesini kendi içinde korumaktadır. Bu açıdan bakıldığında *ahad* veya *vahid* kelimesinin beşeri düzlemde belli oranda negatif bir çağrışım (asosyallik) içerdiği açıktır. Kanaatimizce *ahad* kelimesi, özellikle şirk (pagan) toplumunda Allah'ı kendi başına tasarlayamama ve onu bir tür tanrılar ailesi veya hiyerarşisi içinde kurgulama geleneğine karşı, yine beşeri tecrübe alanı içinde bir başka imge yani uzlet veya münzevilik tasavvuru üzerinden anlam alanı inşa etmektedir. Daha açık deyişle, nasıl pagan kültür beşeri tecrübe üzerinden tanrı imgesine veya imgesel tanrı mimarisine (tanrılar hiyerarşisi) yönelmişse, Kur'an da yine beşeri tecrübe üzerinden bu imgeye tamamen zıt olan bir başka anlatıya yol vermektedir.

Bu nokta bize oldukça kritik görünmektedir ve bu nedenle nispeten ayrıntılı bir analizi hak etmektedir. Öncelikle Kur'an'daki tevhid inancının, putperest (pagan) tanrı tasavvurlarını dayanaksız biçimde Allah hakkında konuşma çabası olarak reddettiğini hatırlamak yararlı olacaktır. Zira Kur'an'a göre, Allah hakkında doğru bilgi veya tasavvur ancak Allah'ın kendi hitabı içinde açığa çıkabilir. Böylece *de ki* emri Allah hakkındaki yegâne doğru tasavvur veya bilginin açığa çıkmakta olduğu anı veya imkânı imler.⁵ Bu durum, sadece Allah ile ilgili doğru tasavvurun yine Allah'ın bildirmesiyle mümkün olacağını göstermekle kalmaz, aynı zamanda Allah'ın beşeri dil içinde bunun mümkün olduğunu îma ettiğini de sergiler.

⁵ Kuşkusuz burada mantıksal veya felsefi açıdan 'kendi kendini doğrulayan bir söylem' şeklinde bir döngüsellik çıkmaktadır. Ancak Kur'an'ın nihayetinde imanı gerektiren bir kutsal metin karakterini dikkate alarak yukarıdaki analizlerimizi yapmaktayız.

Daha açık deyişle, Kur'an, ilahi kelam olarak, Allah'ın beşeri dile olan güvenini ve amaçladığı doğruları ifşa etme noktasında dile, kendisine yaslanılabilir bir zemin olarak yaklaştığını gösterir.⁶

Ancak Kur'an'a yöneldiğimizde Allah'ın beşeri dile olan güveni veya yaslanmasının sınırını ne ölçekte belirleyebiliriz? Dolayısıyla tevhid gibi oldukça kritik bir konu bağlamında Allah'ın insana erişirken dile olan güveni veya yaslanması nasıl tezahür etmektedir? Kanaatimizce bu sorulara bir cevap bulabilmek için bakılması gereken yerlerden biri, yine İhlas suresindeki *doğurmamış ve doğmamış (lem yelid ve lem yuled)* ayetleridir. Tıpkı *ahad* gibi, bu ifadelerde dikkat çeken şey negatif çağrışımlar veya negatif dil kullanımıdır. Tarihsel olarak bu negatif dil kullanımı, Kur'an'ın Hıristiyanlığın teslis inancına bir reddiyesi olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın asla kimseyle baba veya oğul ilişkisi içine girmediği şeklinde bir anlam, İslami bir kategori olmuştur. Burada tanrı veya tanrıların baba-oğul ilişkisi bağlamında ele alınmasının yalnızca Hıristiyanlıkla ilgili olmadığını belirtmemizde yarar vardır. Sözelimi Firavunlar dönemi Mısır inançlarında baba-oğul ilişkisi tanrı(lar) için söz konusu edilmiştir.

14 | db

Bizi burada daha çok ilgilendiren şey, söz konusu ayetlerdeki negatif dil kullanımının nasıl ele alınması gerektiğidir. Bu durumu yalnızca bir başka tanrı inancına reddiye bağlamında ele almak yeterli görünmemektedir. Zira ortaya çıkan durum, bir reddiyeden daha fazladır. *Lem yelid ve lem yuled ile* daha sonraki *ve lem yekun lehu kufuven ahad (O'nun hiçbir dengi yoktur)* ayetleri, her şeyin ötesinde Allah hakkında bir olumsuzluktan kaçınmayı yansıtmaktadır. Daha açık deyişle, onlar Allah ile ilgili oluşturulmuş olumsuz imgeleri kullanmaktan kaçınma (reddetme) anlamında bir imge yıkımına işaret etmektedirler. Bu imgelerin yıkımı ve reddedilişi, öncelikle yok sayma, yoksunlaştırma, silme eylemi olarak bir boşluk yani açık alan üretimidir. Dolayısıyla Kur'an, negatif dil kullanımı esnasında diğer inanç tarihi veya kültürleri içinde biçimlenmiş ve kök salmış olan imgeleri reddederken (yok(sun)laştırırken), aynı zamanda ciddi bir belirsizlik alanı da oluşturmaktadır. Zira her

⁶ Ne var ki bu nokta, aynı zamanda Kur'an'ın bir başka açıdan dile olan güvensizliğine de atıf yapmaktadır. Zira Kur'an açısından daha önceki vahiyler, insan eliyle tahrif olmuştur. Yani dil, doğru kadar yanlışın sergilenmesi veya gerçekliğin manipülasyonu için uygun bir karaktere sahiptir.

yok(sun)laştırma veya boşluk üretimi, bir belirsiz alanın inşasıdır. Ancak bu belirsizlik durumu, aynı zamanda şimdiye değin olandan daha farklı bir şeyin tezahür imkânının da belirmesidir.

Yukarıda kritik olarak nitelendirdiğimiz durum şimdi bize kendisini daha çok fark ettirmektedir. Beşeri düzlemde ‘doğma’ ve ‘doğurma’ tecrübesi hayatın karakteridir ve hayatı anlamlandırma noktasında bizi her zaman belirleyen bir tarihsel ufuktur. Oldukça aşına olduğumuz bu durum, Allah için tamamen reddedildiğinde ve negatif bir unsura dönüştürüldüğünde, ortaya bütünüyle anlaşılabilir yani bize yabancı bir durum çıkmaktadır. Böylece *doğmadı* ve *doğurmadı* gibi negatif dil kullanımı, dikkatlerimizi sadece aşına olduğumuz alanın ötesine, bilmediğimiz ve anlayamayacağımız bir boyuta çekmekle kalmaz, aynı zamanda hayatımızı içinde şekillendirdiğimiz dilin sınırlarına götürür. Sonuçta Kur’an, diğer inançları dilin içinde kalarak reddederken, Allah ile ilgili olarak bizi dilin sınırlarında bırakır. Bu aynı zamanda Allah’ın beşeri dile olan güveninin de sınırını gösterir.

Elbette Firavunlar dönemi Mısır’da ve sonra Hıristiyanlıkta tanrı(lar)ın baba-oğul ilişkisi içinde ele alınması, bir imge üretimidir. Bu durumda bu imgelerin Kur’an açısından reddedilmesi yani yok(sun)laştırılması nasıl anlaşılmalıdır? Yukarıda değindiğimiz üzere, bu imgelerin reddedilmesi ve onların yok sayılması öncelikle bir boşluk üretimidir. Dikkatlice bakıldığında her ne kadar bu imgeler reddedilse de, hala bu imgeleri reddeden ayetler Allah’ın insanlara konuşma yani erişme tarzı olarak kalmaktadır. Dolayısıyla bu ayetlerde bir reddedişin ötesinde, gerçekliğin tasarlanandan farklı olduğuna dair bir îma söz konusudur. Ancak bu îma, bir boşluk içinde tezahür etmektedir. Yani, aynı hitap içinde hem bir imgenin reddedilişi hem de imgesi bulunmayan bir gerçekliğin boşluk formunda dile gelişi söz konusu olmaktadır. Buna göre İhlas suresinde *doğmadı*, *doğurmadı* gibi negatif dil kullanımı, bir taraftan görsel denebilecek bir imgenin yıkımına tanıklık ederken, diğer taraftan imgesi olmayan bir varlığa (Allah) yönelik *boşluk olarak bir îma (negatif imge veya suret, açıkça söylenemeyen)* üretmektedir. Böylece ilahi hitap ‘sureti olmayanın sureti’⁷ haline gelmektedir.

⁷ Bu tabiri Lao Tzu’ya borçlanarak üretmekteyiz. Lao Tzu tüm varolanların veya imgelerin gerisindeki genetik (üretken, doğurgan) boşluğa gerçek anlamda bir isim verilemeyeceğine vurgu yaptıktan sonra ona sadece *Yol* (Dao veya Tao) dendiğini belirtir. Ancak hangi isimle veya kelimeyle anılırsa anılsın, bu boşluğa dair imge ya da suret-

Geldiğimiz bu noktada söz konusu dilsel boşluk ile Budizm'deki boşluk tasavvuru arasında çok cılız da olsa bir benzerliğin kurulabileceği öngörülebilir. Budizm'de her suret veya varlık hem kendi içinde boştur hem de bu suret ya da varlıkların tamamı kendi arka planlarını oluşturan bir genetik (orijinal) veya jeneratif (doğurgan) boşluk sayesinde görünüş alanına çıkarlar. Kur'an ise, Budizm'e tamamen zıt olarak, görünen fenomenlerin gerisinde genetik / jeneratif bir boşluğa değil, hitap aracılığıyla insana erişen ama kendisi asla bir imge içinde kavranamaz olan yaratıcıya dikkat çeker. Yine Kur'an, Allah'ın yarattığı varlıkların boş olduğuna değil, sadece insanların Allah hakkında kendiliklerinden (zanna dayalı) oluşturdukları imgelerin boşluğuna atıf yapar.

Fark edileceği üzere, İhlas suresindeki negatif ifadeler, imge ve boşluk arasındaki ilişki üzerinde hassasiyetle durmamıza yol açmaktadır. Bu hassasiyet düzeyini artırmak için, ortaya şu felsefi soruyu atmalıyız: İmge ve boşluk arasında ne tür bir ilişki vardır? İmge mi boşluk üretir yoksa boşluk mu imgeye yön verir? Bu soru bağlamında galiba hatırlanması gereken ilk isim, Lao Tzu'dur. Bir şiirinde tekerin inşası için 30 çubuk gerektiğini, ancak tekere iş gördürenin tekerin ortasındaki boşluk olduğunu dile getirir. Akabinde, çömlek için çamur yoğrulduğunda, çömleği işe yarar hale getirenin içindeki boşluk olduğuna dikkat çeker. Benzer şekilde odanın inşası için kapılar ve pencereler yapıldığını, ama odanın içindeki boşluk sayesinde yaşam alanının oluşabildiğini belirtir. Sonunda bizlerin daima duyularla algılanan şeylerden yarar sağladığımızı düşündüğümüze, oysa asıl yararın bu şeylerin gerisindeki boşluk sayesinde açığa çıktığına vurgu yapar.⁸

Lao Tzu'nun işaret ettiği husus, imge ve boşluk arasındaki ilişki bağlamında, kabaca şöyle dile getirilebilir: İmge (Lao Tzu imge veya suret ile insan bilinci dâhil, varolan her şeyi kastetmektedir) boşluğa değil, boşluk imgeye yön vermektedir. Zira boşluğun oluş-

lerin, sureti olmayan bir şeyin sureti olduğunun farkına varılması gerektiğine işaret eder. Bkz. Francois Cheng, *Empty and Full: The Language of Chinese Painting*, trans. Michael H. Kohn, Shambhala Publications, Boston, 1994, s. 45.

⁸ Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, trans. From French by Roger Greaves, Stanford University Press, California, 1969, s. 43. Heidegger'in boşluk ve form arasında kurduğu ilişki LaoTzu'nun yaklaşımına paralel görünmektedir. Heidegger'e göre, bir testinin içindeki boşluk testinin bir özelliği yani sahip olduğu bir tür mülk haline gelir. Bkz. Martin Heidegger, "The Thing", in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hodstadter New York: Harper and Row, 1971, ss. 167-171.

madığı yerde imge ne iş görebilir ne de anlam kazanabilir. Hem Lao Tzu'nun iddiasını daha iyi anlama hem de tevhid bağlamında karışımıza çıkan imge ve boşluk sorununu daha iyi analiz edebilme adına öncelikle imgenin salt form yani biçim olduğuna dikkat çekmeliyiz. Salt biçim (ki buna renkler ve sesler de dâhildir) hem oluşabilmek için kendi öncesinde bir boşluğu gerektirir hem de oluşuktan sonra iş görebilmek ya da anlam kazanabilmek için kendisinde yeni bir boşluk üretir. Kısacası imge, salt bir form olarak daima kendi içinde yok(sun)luğu üretir.⁹ İmgenin gücü, imgenin formundan daha çok kendisinde ortaya çıkan bu boşluk aracılığıyla oluşur. Bu boşluk sayesinde imgeler, dini, siyasi, kültürel, ahlaki, ekonomik, estetik vs. çok sayıda muhtevaya sahip olabilir veya zaman içinde bu muhtevadan arınabilir. Bu noktada en ilgi çekici imgelerden biri svastika (gamalı haç)dir. Uzun tarihi boyunca, svastika, çok sayıda kültür, din ve sonunda Alman Nazizminin ideolojisi için kullanıma elverişli boşluğu kendi içinde üretegelmiştir. Dolayısıyla imgenin anlamı (muhtevası), imgenin formuna göre değil, imgenin boşluğuna referansla inşa edilmiş veya yıkıma uğratılmıştır. Bu bağlamda svastika gibi imgeler bir tür palimpsestik bir boyut kazanmıştır.

Bu açıdan bakıldığında, özellikle İhlas suresinde belirginleşen negatif dil kullanımı esnasındaki imge yıkımı, bize imge ve boşluk ilişkisi hakkında iki farklı şeyi çağrıştırmaktadır: 1) İnsanların kendiliklerinden oluşturdukları tüm tanrı tasavvur ve imgeleri (ki buna putlar da dâhildir) kendi içlerinde salt boşluk üretirler. İnsanlar bu boşluğu kendi zan yani kurgularıyla doldurmaya çalışırlar. Buna göre Hz. İbrahim'in fiziksel olarak putu kırması,¹⁰ putun fiziksel boyutu ya da imgesiyle ilgili değildir. Aksine bu imgenin kendisinde barındırdığı boşluğu belirginleştirme eylemidir. Yani insanların puta yükledikleri anlam (muhteva) ile imgenin kendisindeki boşluğun ayrıştırılması durumudur. 2) İmgelerin yıkımı, sadece imge içindeki boşluğun değil, aynı zamanda imgenin oluşması için gerekli boşluğun da belirginleşmesine neden olur. Kur'an, bu ikinci boşluğu zan kelimesiyle ele alır. Yani insanlar ellerinde bir dayanak olmaksızın boş kanaatler (zan) ile Allah hakkında imge üretmeye

⁹ Kanaatimizce imge (form) ve boşluk daha ziyade bu ikiliden hangisini ön plana çıkardığımızı göre farklı bakış açısına neden olmaktadır. Forma odaklandığımızda boşluk formun sınırları dâhilinde oluşmuş görünür. Boşluğa odaklandığımızda ise form boşluğun sınırı olarak algılanır.

¹⁰ Saffat (37), 88-93; Enbiya (21), 58-67.

kalkışmaktadırlar. Dolayısıyla tevhidin anlamı her iki boyuttaki boşluğa referansla daha iyi fark edilebilir. Çünkü boşluk, duyulardan ziyade akılla ve tefekkürle kavranabilir. Her boşluk, aynı zamanda farklı bir tefekkür için açılan boşluktur. Bu boşlukta Allah, imgelerle sınırları belirlenen (temsil edilen) bir 'şey' olmaktan çıkarak, bir beklenti ufkunda ve umuda açık alanda bize erişebilen varlığa dönüşür. Kısacası tevhid anlatısı ile tezahür eden imge yıkımı daha önce zan ile biçimlendirilen boşluğu belirginleştirir. Bu boşluk, zandan arındırıldığında, daimi tefekkür mekanı olmaya başlar.

Şayet bu analizlerimizde kısmen de olsa bir haklılık payı varsa, bu durumda daha önce sorduğumuz soruya yönelik bir perspektife de imkân tanınmış olacaktır. Bu soru, hatırlanacağı üzere, Allah'ın insanlarla iletişim kurma tarzı olarak tevhid ile medeniyetin inşası için gerekli *apaçıklık* içinde kavranan tevhid arasındaki farka ilişkindir. İslam'da metafiziksel düşünce tarihine bakıldığında, apaçıklığın aynı zamanda doluluk, tamlık, kendi kendine yeterlilik, kendisinde eksikliğin olmaması nedeniyle hareketsizlik gibi kavramlarla ele alındığı fark edilecektir. Bu yaklaşımların gerisinde çok büyük oranda Aristo'nun, kendi metafiziksel tasarımı için kullandığı *energeia* kelimesi bulunmaktadır. Tanrı, mutlak *energeia* (faili mutlak) olarak hareketten yoksun (münezzeh), dolayısıyla hareket etmeyen bir hareket ettirici (muharrik) olarak ön plana çıkar.

Bu perspektif içinde üretilen sudur (feyz) nazariyesi (Plotinus, Meşşailik), saf doluluğun saf boşluğa akışını kavramsal dille açıklamaya çalışır. Dolayısıyla, sözgelimi, İbn Sina'nın İhlas suresindeki 'ahad' kelimesini vâcibu'l-vücûd ekseninde yoruma tabi tutması¹¹, kelimenin kendisindeki uzlet, münzevilik çağrışımlarından ziyade *energeia* (saf doluluk, saf fiil) kelimesiyle ilgilidir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde 'insanı kamil', doyunluğa (tamlığa) erişen insan, avam ise boşlukla malul kitle anlamına gelmektedir. Özellikle Farabi ve İbn Sina'nın Kur'an'daki sembol ve metaforları avama erişmek için en uygun dil olarak kabul etmeleri, buna karşın Kur'an'ın asıl anlamının (muhtevasının) felsefi kavramlarla ifşa edebileceğini ileri sürmeleri metafiziksel düşüncedeki boşluk-

¹¹ Ahmet F. Güney, agm, s. 312-317; Daniel De Smet, Meryem Sebti, "Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His "Tafsir Sûrat al-Ikhlâş", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 11, No. 2 (2009), ss. 135-138. https://www.jstor.org/stable/25831153?seq=1#metadata_info_tab_contents (15.01.2020)

doluluk gerilimiyle ilgilidir. Zira kavramlar (suretler), insan bilincine (müstefad akıl) nihai olarak Allah'tan (yani mutlak doluluktan) gelmektedir.

Bu perspektiften bakıldığında, insan için tevhidin özü, boşluktan olabildiğince arınarak mutlak doluluğa doğru bir yolculuğa dönüşür. Tasavvufta mutlak doluluğa ulaşmak, fena fillah olarak dillendirilir. Fena fillah, insanın ayrılık (yani boşluk) sorunundan arınma (yoksunlaşma) durumudur. İnsanın Allah'tan ayrı kalması nedeniyle oluşan veya tecrübe ettiği boşluk, Fuzuli'nin Leyla ve Mecnun hikayesinde çöl metaforuyla dile getirilir. Hikayede Leyla ve Mecnun'un içinde yaşadığı toplumsal mekanlar ve yerleşik kanatlar imgelere dönüşmektedir. Kişi toplum içinde olduğu sürece bu imgelerin kendilerinde barındırdığı boşlukları fark edememektedir. Ancak toplumdan uzaklaşıldığında, büyük boşluk (çöl mekanı) kendisini göstermeye başlamaktadır. Bir kez bu boşluk tecrübe edildiğinde, mutlak doluluğu arama çabası, varoluşsal bir soruna dönüşmektedir. Dolayısıyla tasavvuf, boşluktan doluluğa kaçış çabası haline gelir. Bu yorumlarımızdan fark edilebileceği üzere, metafiziksel düşünce (buna tasavvuf da dahildir) boşluk-doluluk geriliminde hep boşluğun aşılabilmesi üzerine kavramlarını örmektedir. Dolayısıyla tevhid, bu kavramsal örgü (şema) içinde anlam kazanır.

Buna karşın, görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'da Allah'ın isimleri her ne kadar Allah'ın daimi eylemlilik haline¹² dikkat çekse de, yani genel olarak insanların gündelik tecrübeleri üzerinden bir hitap durumu söz konusu olsa da, hala onlar *doğmadı, doğurmadı* gibi belli bir negatif çağrışımı kendi içlerinde barındırırlar. Zira Allah'ın eylemliliğinin, insanın eylemliliği gibi olmadığı açıktır. Dolayısıyla onlar, anlaşılmaya çalışıldıklarında bizi derhal dilin sınırlarına götürmektedirler. Yani bizi, yukarıda ele aldığımız şekliyle, bir boşluk ile yüzleştirirler. Buna göre imge yıkımı sadece İslam dışı inançların Allah hakkındaki asılsız imgeleri için değil, aynı zamanda esmaü'l-hüsna bağlamında kullanılan kelimeler için de söz konusudur. Sözgelimi 'Allah bilendir, ancak bu bilme insanın bilmesi gibi değildir' dediğimizde bilme kelimesi aynı anda hem inşa edilen, hem de yıkıma uğratılan bir imgeye dönüşmektedir.

¹² Söz konusu eylemlilik haline *bilmekte olan, görmekte olan, işitmekte olan* gibi aktif dil formlarıyla işaret edilmektedir.

Sonuç olarak bu durum (imge inşası ve yıkımı), dikkatlice bakıldığında doğrudan tevhid veya ahad kelimesi için de geçerlidir. Allah'a referansla bu kelimeyi muhayyilemizde hangi imge ile anlamaya çalışırsak çalışalım, sonunda bu imgeler bir şekilde yıkıma uğramaktadır. Bunun temel nedeni, yukarıda belirttiğimiz gibi, her imgenin kaçınılmaz olarak kendisinde bir boşluk üretmesi ve boşluk belirginleştikçe imgenin arka plana itilmesidir. Nihayetinde imge ve boşluk, aynı şeyin iki farklı boyutuna dönüşmektedir. İnanan kişi açısından tevhid anlatısındaki en esaslı nokta, İlahi hitabın insana tarihsel olarak erişmişliğidir. Zira erişmişlik (ki gerçek anlamda erişmişlik, iman eylemiyle tezahür etmeye başlar) sayesinde tevhid anlatısındaki boşluk insanın hitabı anlama, tefekkür etme ve Allah'a bir cevap verme imkânı haline gelir. Yani boşluk, insanın Allah karşısında sorumluluk üstlenebilmesi için gerekli diyalojik ahlaki zemini ve yorum alanını kendi içinde üretir.¹³ Bu ahlaki zemin, boşluk veya yorum alanı, insanın Allah karşısındaki kısmi özgürlüğünün bir göstergesidir. Boşluğun (yorumun) olmadığı yerde asla özgürlük söz konusu değildir. Özgürlüğün olmadığı yerde de iman açığa çıkmaz.

KAYNAKÇA

- Burckhardt, Titus. *Art of Islam: Language and Meaning*, World Wisdom, Inc., 2009.
- Cheng, Francois. *Empty and Full: The Language of Chinese Painting*, trans. Michael H. Kohn, Shambhala Publications, Boston, 1994.
- De Smet, Daniel, Sebtı, Meryem. "Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His "Tafsir Sûrat al-İkhlâş" *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 11, No. 2 (2009), ss. 135-138.
https://www.jstor.org/stable/25831153?seq=1#metadata_info_tab_contents
 (15.01.2020)

¹³ Bu yaklaşımımız Seyyid Hüseyin Nasr'ın boşluk kavramına yaklaşımı ile belli oranda zıtlık arz etmektedir. Nasr, İslam klasik sanatlarındaki boşluğu Allah'ın müteal yani aşkın boyutunun bir temsili olarak kabul eder. Dolayısıyla Nasr, imgelerle temsil edilemez olanın (Allah) boşluk ile temsiline dikkat çekmiş olur. Bizim yaklaşımımızda ise, boşluğun yalnızca Allah'ın müteal boyutunun temsili olarak ele alınması, her şeyden önce Allah'ın insan ile iletişim kurma tarz ve eylemini karanlıkta bırakma sorununu üretmektedir. Dolayısıyla boşluk aynı zamanda insanın Allah karşısındaki kısmi özgürlüğü için gereken açık alanın bir göstergesidir. Kısacası boşluk Allah ile insan arasındaki kısmi açık uçlu ilişkisinin bir temsildir. Nasr'ın klasik sanatlardaki boşluğa yaklaşımı için bkz. Seyyed Hossein Nasr, "The Significance of the Void in Islamic Art", *Islamic Art and Sprituality*, State University of New York Press, Albany, 1987, ss. 185-191. Burckhardt'ın yaklaşımı da Nasr'ın yaklaşımına paralellik arz etmektedir. O da boşluğu –anikonizm (suret yasağı) bağlamında- aşkın olana yönelik temaşa ve tefekkür konusu olarak görür. Bkz. Titus Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning*, World Wisdom, Inc., 2009, ss. 29-32.

- Faruqi, İsmâ'il Raji. *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, International Institute of Islamic Thought, Virginia, 1992.
- Güney, Ahmet F. "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Süresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme Ve Şerh" *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20, Ekim 2011, ss. 289-339.
http://acikerisim.kirklareli.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.11857/371/Kutadgubilig_Felsefi%20tefsir%20ornegi%20olarak%20ihlas%20suresi.pdf?sequence=1&isAllowed=y (15.01.2020)
- Heidegger, Martin. "The Thing", *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hodstadter, New York: Harper and Row, 1971, ss. 163-180.
- Kaltenmark, Max. *Lao Tzu and Taoizm*, trans. From French by Roger Greaves, Stanford University Press, California, 1969.
- Kounsar, Asma. "The Concept of *Tawhid* in Islam: In The Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars", *Jornal of Islamic Thought and Civilization*, Vol. 6 (Issue 2), 2016, ss. 95-110.
<http://admin.umt.edu.pk/Media/Site/UMT/SubSites/jitc/FileManager/Fall%202016/5.pdf> (15.01.2020)
- Nasr, Seyyed Hossein. "The Significance of the Void in Islamic Art", *Islamic Art and Sprituality*, State University of New York Press, Albany, 1987, ss. 185-191.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *The Fundamentals of Tawheed*, International Islamic Publishing House, 2005.

Image and Void: A Philosophical Analysis on the Narrative of Tawhid

Burhanettin TATAR*

Extended Abstract

Tawhid in the Qur'anic discourse foregrounds itself as the destruction of the images of god(s) which were common in the period of Qur'anic revelation and reconstruction of original understanding of the Creator. While the faith of tawhid was becoming the center of social dialogue on the one hand, it was pointing to void or empty space within the imaginary architects of god constructed historically by non-Islamic beliefs on the other. Tawhid in the Qur'an appears be a form of historical relation or dialogue of Allah with human beings, as it can be observed in the expression "qul" (say) in the beginning of the surah Ikhlas. When this fact is neglected, the discourse or narrative of tawhid in surah Ikhlas is transformed into a theological or metaphysical category (that is, an isolated abstract expression of God upon himself).

How should we understand the destruction of non-Islamic images of God by the Qur'an? Obviously, destruction of images is basically creating a void or empty space. Within this empty space or void, there is a hint or indication that the transcendental reality of God (Allah) goes beyond the imaginary references or representations of images. As said above, this indication is confirmed by the historical event of God's call to human being. Put it differently, destruction of images is another way of dialogue of God with human being. Therefore, within the same divine call, both a destruction of images happens, and a call of divine who is beyond any images takes place in the form of void or empty space. Thus divine call (tawhid) becomes an image of imageless Being of Allah.

At this point, we should ask a philosophical question on the relation between image and void, in order to understand the situation which happens in the narrative of tawhid (that is destruction of images and creation of void as form of imageless Being of God). How should we analyze the relation of image to void? Does an image create a void or a void give a direction to image? We believe that one of the most significant names to be remembered to understand the meaning of the questions above is Lao Tzu. He puts his ideas on void as follows:

Thirty spokes are joined together in a wheel,
but it is the center hole
that allows the wheel to function.

We mold clay into a pot,
but it is the emptiness inside
that makes the vessel useful.

* Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, btatar@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4259-5335>

We fashion wood for a house,
but it is the emptiness inside
that makes it livable.

We work with the substantial,
but the emptiness is what we use.

Laozi Tao Te Ching 11

We can possibly interpret the ideas of Lao Tzu on void with reference of the questions above as follows: Void gives a direction to image, and not image create a void in itself. This is because if there was no prior void or empty space, there cannot be any possibility of creating an image. Hence every image presupposes a void before itself. Moreover, every creation of image brings with itself another void in order to gain a functionality or sense. Accordingly, the power of image does not emanate solely from its form, but perhaps mostly from the creation of void in itself. With a special reference to this void, any image can gain different senses or utility (functionality) in its course of history. For instance svastika is one of the best known images in the world history strictly because of continuous creation of void within this image. Every culture or people filled it with its own ideology or narratives by first emptying the previous sense in it; namely, by clearing or opening its void dimension. Therefore, these types of images which we were filled and then emptied, and later filled again appear to gain a palimpsestic character in their long history.

From this perspective, Ibrahim (Abraham)'s destruction of idols as narrated in the Qur'an is not basically a matter of physical destruction of idol or a physical image which was proposed to represent of Absolute Divine. Rather it is an act of differentiation of the historical sense imposed on the created images and the void or empty space within the image (idol) itself. Hence aniconism or iconoclasm in Abraham is a matter of foregrounding of emptiness in the images of God in order to reveal the deepest meaning of tawhid.

In final analysis, image and void appears to be two aspects of the same object. For a believer of Islam, the most essential point in the narrative of tawhid is the event of historical attainment of divine revelation or divine call to human being.

Keywords: Tawhid, Image, Void, Metaphysics, Call (address).



VAHDETİN İNŞASINDA VAHİY VE HZ. PEYGAMBER

Yavuz ÜNAL*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 23 Ocak 2020, **Kabul Tarihi:** 20 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atf:** Ünal, Yavuz. “Vahdetin İnşasında Vahiy Ve Hz. Peygamber”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 25-53.

<https://doi.org/10.33415/daad.672391>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 23 January 2020, **Accepted:** 20 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Ünal, Yavuz. “The Prophet Muhammed and The Process of the Muslim Unity (Vahdet)”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 25-53.

<https://doi.org/10.33415/daad.672391>



Öz

Birlik ve bir olma veya bütünleşme anlamında kullanılan Vahdet, farklı özellikleri olan bireylerden oluşan, ancak parçalarının özel anlamından ziyade, bütünüün yapısını, fonksiyonunu ve değerini ifade eden yapısal bir olgudur. Müslüman bireyin farkındalığı ve eğitilmesiyle başlayan süreç, sosyal yaşam için bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bu durum vahdete ilişkin özel hassasiyetlere vurgu yapılmasını ve özel hukuk inşa edilmesini gerekli kılmıştır. Bütün içinde parçanın varlığının söz konusu olmadığı bina metaforuyla anlatılan vahdette, müminler birbirlerini kuşatmaktadırlar. Diğer parçalardan biri olan kardeşi yardımsız bırakmama, onu terk etmeme, onu hakir görmeme vb. ahlaki ilkelerle kuşatılan ilişki ağında, ilgisiz olmak ya da irtibatı kesmek cahiliye ölümü üzere ölmek olarak tasvir edilmektedir.

Hiz. Peygamber (s.a.v.)’in başlattığı, hulefa-i raşidin döneminde de kurumsallaşan İslam’ın uygulamasıyla ortaya çıkan yaşam biçimi ve toplumsal barış, sonraki dönemlerde modellenmesi arzu edildiği için, *asr-ı saadet* tabiriyle ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hiz. Muhammed, Vahiy, Kardeşlik, Vahdet, İslam Birliği.

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, yavuzun@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7927-2943>

The Prophet Muhammed and The Process of the Muslim Unity (Vahdet)

Abstract

Unity used in the sense of union or integration, consisting of individuals with different characteristics, rather than the specific meaning of union and unity. It is a structural phenomenon that expresses the whole structure, function and values. The process which starts with the awareness and education of the Muslim individual is seen as a necessity for social life. This situation unity emphasizes special sensitivities related to welfare. and private law. In the revelation described by the metaphor of the building where the existence of unity, believers and Muslims surround and support each other. the other parts of unity not to leave Muslims without help, not to abandon him, not to insulted him as well etc., furthermore being disinterested or disconnecting is described as dying to death of ignorance. Prophet Muhammad initiated this at rashidun caliphate period. the practice of Islam, come up with the way of life and social peace, in the later periods after that it is expressed in the term 'golden age'.

Keywords: The Prophet, Brotherhood, Inspiration, Uniqueness, Unity of Muslim

Giriş

26 | db

Birlik ve bir olma veya bütünleşme anlamında kullanılan *vahdet*, kendi başına her birinin özel kişiliği, hakkı ve statüsü bulunan bireylerin oluşturduğu, ancak parçalarının özel anlamından ziyade, bütünü yapısını, fonksiyonunu ve değerini ifade eden yapısal bir olgudur. Söz konusu bütün, parçaların ortak vasıflarıyla muttasıftır. Bu nedenle parçalardan oluşan bütünü özellikleri, misyonu ve refleksleri de, parçaların ortak vasfı olarak tezahür etmektedir. Zira bu yapı sorumluluk sahibi ve nitelikli bireylerden oluşmaktadır. Bireylerin sorumluluk sahibi olması, halife olarak yaratılmasından;¹ nitelikli olması ise özelde birbirlerine karşı, genelde ise bütün mahlukata karşı yükümlü ve hesap vermekle kayıtlı kulluk kurallarıyla yaşamlarını sürdürmek zorunda olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle söz konusu yapı, Hz. Peygamber'in üstlendiği misyonu yüklenerek vasat (hayırlı) ümmeti oluşturmaktadır².

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in inşa ettiği vahdet/ümmet olgusunun, hülefa-i raşidin dönemindeki örnekleriyle kurumsallaştığı görülmektedir. Vahdet vesilesiyle ortaya çıkan refah, huzur ve toplumsal barış ortamı, sonraki dönemlerde, modellenmesi yönündeki arzuyu ifade

¹ el-Bakara, 2:30.

² el-Bakara, 2:143

eden ‘asr-ı saadet’ kavramıyla kayıtlara girmiştir.³ Nitekim bu düşüncenin yönlendirmesiyle, döneme ilişkin tematik tezler yapılmış⁴ ve ‘Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam’⁵ adı altında farklı yazarların katkısıyla, bütünün parçası olduğu düşünülen farklı konuların bir araya getirildiği özel bir çalışma da gerçekleştirilmiştir.

Söz konusu model toplumu oluşturan ve hayırlı/vasat ümmet kavramıyla atıfta bulunulan bu yapı, Kur’an’da, iyilikleri emretmek ve kötülöklere engel olmak gibi, özel bir misyonla anılmaktadır.⁶ Nitekim Hz. Peygamber (sav) de bu noktaya her fırsatta dikkat çekmiştir. Mesela yol kenarlarında oturulmasını yasakladığında, insanlar alışkanlıklarını ve ihtiyaçlarını zikrederek bir çözüm talebinde bulunmuşlardır. Bunun üzerine Allah Rasulü: ‘Muhakkak oturacaksınız o halde yolun hakkını verin!’ buyurmuştur. Sahabiler: ‘Yolun hakkı nedir?’ diye sorduklarında Resulullah (sav): ‘Gözü sakınmak, (geçenlere) eziyet etmemek, verilen selamı almak, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmaktır’ buyurmuştur.⁷

Hz. Peygamber’in tebliği ve eğitimiyle Müslüman bilincinde, iyilikleri ikame etmekle kötülüklerin yaygınlaşması arasında tersine bir ilişki kurulmaktadır. Zira birinin terki, diğerinin yaygınlaşmasını sağlamakta; üstelik sonuçları sadece yapanları ilgilendirmemektedir. Sünnetullah kavramıyla dikkatlere sunulan helak örnekleri de bu sürecin sonucu olarak değerlendirilmektedir. Bu duyarlılığın yitirilmesinin sonucunu anlatmak için Hz. Peygamber, gemi metaforunu kullanmaktadır. Kura ile gemide yerleri belirlenen yolculardan alt kısımda kalanlar, su almak istediklerinde, üsttekileri rahatsız etmemek amacıyla kendi alanlarından bir delik açarak ihtiyaçlarını gidermeyi düşünürler. İlk bakışta konu ile ilgili olmayan üsttekiler, alt kısımda kalan insanları kendi hallerine bırakırlarsa, hepsi birlikte batacaktır. Engel olurlarsa, hem kendileri kurtulacak ve hem de diğerleri felah bulacaktır.⁸

³ Abdülkerim Özyayın, “Asr-ı Saadet” Mad., TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1991 c.3, s.501,

⁴ Bkz. Nebi Bozkurt, Asr-ı Saadette Mescid ve Fonksiyonları, MÜSBE, 1984; Abdullah Duman, Asr-ı Saadette Müslüman ve Yahudi İlişkileri, YYÜSBE, 1995; Mikail Çirkin, Asr-ı Saadette İman-Amel Münasebeti, SÜSBE, 1996.

⁵ Vecdi Akyüz, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam (1-5), Beyan Yay. İstanbul, 1994.

⁶ Âl-i İmran, 3:110.

⁷ Müslim, Selam, 3.

⁸ Buhari, Şerike, 6.

Sonuçları toplumun tamamını ilgilendiren, dolayısıyla ümmet için özel bir vasıf olarak zikredilen bu misyonun sürdürülebilir olması, Allah Teala'nın (c.c.), içinizden bu işe tahsis edilmiş olan bir grup bulunsun⁹ önerisiyle biçimlenmiştir. Dolayısıyla ümmet için ayırıcı ve yaşam belirtisi olan bu vasfın, tüm zamanlarda bir karşılığının olması hedeflenmiştir.

Tevhit ve Vahdet

Aynı kökten gelen ve bütün gücü, takdiri ve tasviri tek bir ele, yani Allah'a inhisar ettiren *tevhit* kavramı ile, farklı yetenekleri, güçleri ve imkanları bulunan Müslümanlar arasındaki birliği ifade eden *vahdet*, köklerinin aynı olmasının yanında fonksiyon açısından da ciddi bir benzerlik göstermektedir. İkisinde de çokluktan kaynaklanan olumsuzlukları giderme hedefi dikkatleri çekmektedir.¹⁰

Allah'ın isim ve sıfatlarında dikkat çeken farklı unsurlar, Allah kavramında ayrılamayacak kadar iç içe geçmektedir. Bu nedenle O'nun Rahîm olması ile Tevvâb olması arasındaki paralel; ya da Kahhâr veya Cebbâr olmasıyla Rahmân olması arasındaki aykırı ilişki ve hepsinin birlikte oluşturduğu algıyı bütüncül bir bakışla okumak gerekmektedir. Aksi takdirde çok tanrılı bir din algısı ortaya çıkacaktır. Hatta Allah'ın farklı tezahürleri gibi bir yorumla putperestliğin meşruiyetine kapı aralanabilecektir.¹¹ Biraz daha ileri gidildiğinde, Arap müşriklerinin inançlarında olduğu gibi, yaratıcı olarak Allah'ı kabul ederken¹², hayatlarını tanzim noktasında Lat, Uzza ve Menatı önlerine geçirmeyi çözüm olarak görmeleri normalleşecektir. Cahiliye dönemi Arapları için zikredilen ilahlar ve görevleri, ya da Yunan panteonundaki ilahların ortaya çıkış süreçleri ve görev dağılımları¹³ dikkate alındığında bu durum daha açık bir şekilde görülmektedir.

⁹ Âl-i İmran, 3:104.

¹⁰ Adnan Demircan, "Kutlu Elçilikle Şirkten Tevhide Tefrikadan Vahdete Yolculuk", Şanlıurfa, 2016, s.11.

¹¹ Cemalnur Sargut'un bu tarz davranışları makulleştiren değerlendirmesi için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=Uf_9lwNCeX4 (20.12.2019).

¹² "Andolsun, eğer onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?" diye soracak olsan mutlaka, "Allah" diyeceklerdir. O hâlde nasıl (haktan) döndürülüyorlar?" (Ankebut, 29:61).

¹³ Her biri farklı bir misyon sahibi olan Yunan tanrıları, birinci ve ikinci kuşak tanrılar (titanlar) olarak da kendi içinde ayrı bir hiyerarşiye sahiptirler. Bkz. <http://www.yunanistan.co/yunanistan/yunanmitolojisi/yunanmitolojistanriları> (20.12.2019).

Allah'ın zatî ve subutî sıfatlarının kavranamaması, hayata ve insanlara ilgisiz görülmesi vb. nedenler, yeni bir arayışı, dolayısıyla inanç biçimini doğurmuştur. Nitekim deistik düşünce, bu parçalanmanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira yaratıcı olarak kabul edilen Allah'ın, mahlukatı özellikle de insanı yaratması nedensiz olarak nitelendiğinde, yarattıklarıyla ilgilenmesinin de bir anlamı kalmamaktadır. Alan, konu, güç ve özellik farklılığı gerektiren hususlar Bir'de cem edilemediği zaman da, her bir hususun başka bir olgu gibi algılanması; dolayısıyla yeni bir tanrıya ihtiyaç duyulması zorunludur. Yetki ve misyon dağıtımı gibi görülen bu işlem, aynı zamanda Allah'ı yetkisizleştirme ve hayattan uzaklaştırma anlamına gelmektedir. Nitekim yaşam tarzlarına müdahale eden yeni din ve söyleme rıza göstermeyen müşrikler, bir tarafta Allah, diğer tarafta ise Rahman kelimesiyle O'nun çağrılmasını yadırgamışlar; hatta bunu kendi inanç tarzlarının meşruiyetinin delili olarak görmüşlerdir.¹⁴

Söz konusu yaklaşımda, Allah'ın takdir etmesi ve imkân vermesiyle cezalandırması, görmesi ve bilmesiyle engel olmaması arasındaki irtibat, sorun oluşturmaktadır. Daha da önemlisi müşrik bakışa göre, Allah'ın Rab olarak hayata müdahalesi, hayatı ve ölümü yönetmesi, tövbeleri kabul etmesi, dualara icabet etmesi, sevmesi, gazap etmesi vb. müdahaleleri anlaşılır gibi değildir. Zira o bunlarla ilgilenmez; bunlar alt ilahların görevleridir. Bu nedenle Allah'ın zat ve sıfatlarını bir bütün halinde değerlendirmek suretiyle muvahhit olmak, aynı zamanda varoluşu tanımlamak anlamına gelmektedir.¹⁵ Varoluş konusunda zihin karışıklığını ortadan kaldırmak için ayette kullanılan vurgu ilginçtir. Buna göre henüz arşı su üstünde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratan Allah, hangimizin amelinin daha güzel olacağı konusunda bizleri imtihan etmek için yaratmıştır.¹⁶

Dilde birkaç şeyin bir araya getirilmesine tevhit etme ifadesi kullanılırken, inanç bazında 'tevhid', her şeyin maliki, kontrol edeni, yöneteni ve sorgulayıcısı anlamında O'nun tek olduğuna inanmayı ve bu doğrultuda eylemlerde bulunmayı beyan etmektedir. Göndermiş

¹⁴ "De ki: "(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur." Namazında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut" (İsra, 17:110).

¹⁵ Zariyat, 51:56.

¹⁶ Hud, 17:7.

olduğu Peygamberleri, Kitapları, Melekleri vs. O'nunla anlam kazanır. Ancak bu, Ehad'dır. Doğurulmamış ve doğurtmamıştır. Bir'dir¹⁷; isim ve sıfatları zihinlerde doğru bir tasavvur oluşması için O'nun farklı yönlerine dikkatleri çeker. Kulluk yapıp yapmayacaklarını görmek gibi özel bir nedenle yarattığı insanların pozisyonlarını ve uyacakları kuralları O belirlemiş, imtihan alanında kalma süresini (ömrü) ve varlık sahnesine çıkış sırasını (doğumu) da O takdir etmiştir. Yer olarak dünyayı, zaman olarak takdir edilen ömrü, imtihan olarak da kendisine verdiği imkânları araç olarak kullanmıştır. Hanginizin daha güzel işler yaptığını görelim diye kaydıyla zikredilen hayatın ve ölümün yaratılması¹⁸ bu espriye matuftur.

Söz konusu bağlamda özel bir varlık olarak yaratılan insan, tek başına O'nun muhatabıdır. Ancak kulluk imtihanı, belirli bir zamanı, coğrafyayı, sosyal çevreyi ve özel pozisyonu gerektirmektedir. Bu durum, yaratılış itibarıyla ayrıcalıklı olan insana verilen özel değeri göstermektedir. Zira Halık-ı Mutlak, özel yeteneklerle donattığı ve kendine meyledecek bir yapıda (fitrat üzere) yarattığı¹⁹ insanı kendi haline bırakmamıştır. Kendisine bahsettiği akıl nimetinin yanında, işini kolaylaştıracak araçlar oluşturmuş ve durumunu açık edecek bir takım talepler ve yasaklar belirlemiştir. 'Din' ifadesiyle karşıladığımız bu yapıda, kuralın kendisi kadar, kim tarafından ve nasıl belirlendiği de önem arz etmektedir. Zira her şeyin maliki olan tek bir otoriteye irca edilmesi tevhidi, aksi ise tevhidin zıddı olan şirki çağrıştırmaktadır.

İnsanın ömrü boyunca, kendi hesabını kendisi görecektir ve kendine özgü hükmü kendisi verecektir kadar durumun açık olmasını sağlayacak imtihanları yaşaması kaçınılmazdır²⁰. Hatta tövbe edip etmediği anlaşılabilir diye insanın hayatında benzer eylemler tekrar edecektir.²¹ Bunların gerçekleşeceği alan içinde, insanın diğerleriyle ilişkilerini zorunlu kılan ağlar da oluşturulmuştur. Bir olan insanın, birlikte yaşayacağı sosyal ortamlar içinde aile ilk sırayı almaktadır. Bu yapı, onun sorumluluklarının alanını ve sınırını da tayin edici güce sahiptir.

¹⁷ İhlas, 112:1-4.

¹⁸ Mülk, 67:2.

¹⁹ Buhari, Cenaiz, 79.

²⁰ Âl-i İmrân, 3:186.

²¹ Tevbe, 9:126.

Tek başına Rabbinin muhatabı olan insan, eşyle bütünleştirilmiş, ailesiyle de güçlendirilmiştir. Birliği ifade eden Yüce Yaratıcı, tek bir nefisten yarattığı varlık için eşler yaratmış²² ve onların birbirlerine örtü olmasını sağlayacak bir yapı öngörmüştür.²³ Bu yapının harcı, kulluk sisteminde, nikâh olarak tezahür etmiştir.²⁴ Ebeveynin/Ailenin rızası, eşlerin kabulü ve şahitlerin Allah için şahitliğiyle oluşan bu yapı, vahdetin mikro temsili olarak görülmelidir. Oksijen ve hidrojenin birleşiminden suyun oluşması gibi, erkek ve bayanın birleşmesinden ortaya çıkan aile, aynı zamanda ümmetin ana yapı taşıdır. Dolgu malzemesi olarak bireyler kullanılsa bile, asıl eleman ailedir. Bu birliktelik, içine doğulan amca-dayı-teyze-hala şeklindeki yelpazede, kendilerinden doğacak çocuklar ve torunlarla büyüyecek ve geleceğe uzanacak olan bir oluşumdur.²⁵ Bu misyonu nedeniyle akrabaların gözetilmesi ve akrabalık ilişkilerinin güçlendirilmesi ısrarlı bir şekilde talep edilmektedir.²⁶ Bu haliyle aile kabileye; kabile boya; boy millete/ümmete uzanan bir sürecin başlangıcıdır. Tersinden bakıldığında ana yapının indirgenebilecek en küçük parçası olarak aile görülmektedir.

db | 31

Evlilikte, tarafların her biri müstakil şahsiyetlerdir. Hakları, sorumlulukları ve yetenekleri farklıdır. Bu haldeki şahıslar iradi olarak bir bütünün parçası olduktan sonra, öncelikleri yeniden belirlenecek, hak ve sorumlulukları da yeniden tanımlanacaktır. Muhabbet, hoşgörü, sabır ve fedakârlık onları birbirine yaklaştıracak ve sonunda kaynaştıracaktır. Zira evlilik öncesi bireysel yaşam, evlilikle birlikte yeni bir boyuta evrilmiştir. Nikâhla birlikte birbirlerini çağrıştıran, güçleri ve farklılıkları zenginlikleri olan bir bütün oluşmuştur. Öyle ki, eşlerden biri şahsen zikredilse bile, ailesi kastedilecektir.

Aileler akrabalık bağı aracılığıyla birbirleriyle irtibatlanmış ve bu bağın korunması istenmiştir.²⁷ Zira bu, bir çekirdek üzerine kuşatıcı haleler oluşturan bir sarmallar zincirini andırmaktadır. Söz konusu yapıda dikey gelişmenin sağlıklı oluşabilmesi için, karşılıklı olarak iki eşin yeni yapıda hukuklarının tanımlanması ve sınırlarının belirlen-

²² Nisa, 4:1.

²³ el-Bakara, 2:187.

²⁴ Nur, 24:32; Nesai, Siyâm, 43.

²⁵ Nahl, 16:72.

²⁶ el-Bakara, 2:177; Nisa, 4:1; Buhari, Zekat, 1.

²⁷ Nisâ, 4:1; İbn Hibbân, Sahih-i İbn Hibbân, II, 185.

mesi gibi, aileler arasında da yeni inşanın sağlıklı bir zemine oturtulması gerekmektedir. Küfüv/denklik teorisi bu nedenle yapıyı güçlendiren, dağılma riskini azaltan ve huzuru temin eden bir uygulama sunmaktadır.²⁸ Aksi takdirde bozguncular oluşumun imkânını ortadan kaldıracaklardır. Bireyin zaafı olan haset, bencillik, rekabet, kibir, dedikodu, ikiyüzlülük vb. eylemler, iyiliği yok ettiği gibi, yapıyı da yok edecektir. Akraba olgusuyla korumaya alınan insan, aynı zamanda bütünü bir parçası olma eğitimine tabi tutulmuştur. Dolayısıyla aidiyet bilinci inşa edilmiş; ortak kaygı ve refleksler geliştirilmiş ve birlikte hareket etme yeteneği oluşturulmuştur. Zira sorumluluk sahibi, fedakâr, cömert, risk alan ve birbirlerine karşı hoşgörülü bir insan ana yapının inşasında aranılan malzeme olarak görülmektedir.

Vahdetin Teorik Çerçevesi

Vahdetin görünür âlemde somut karşılığı olan millet / ümmet kelimeleri, birliği ifade eden şemsiye kavram olarak kullanılmaktadır. Birbirine muhtaç, ama aynı zamanda birbirinin imtihanı olan bu yapılandırmanın, tanışmak, kaynaşmak, kollamak ve yardımlaşmak gibi farklı hikmetlere mebni olduğu Allah Teâlâ tarafından açık bir şekilde beyan edilmiştir.²⁹ Bu yapılanmayı ifade eden, hatta anlamını özelleştiren *vahdet* kelimesi, müstakil varlığı olan her bireyin, kendisini bütünü işlevsel bir parçası olarak görmesini hatta bu yapının içinde fonksiyonel olmasını ifade etmektedir.

İradesini Allah'a teslim etmiş, Rasulünün terbiyesinde yetişmiş ve onu rol modeli olarak gören Müslüman bireylerden oluşan ümmet, bu sefer hitabın doğrudan muhatabı olmuştur. Allah'a iman eden, yaptığı her şeyin hesabını verecek ve karşılığını görecektir olan bireylerin ortak adı olan ümmet, yaşadığı dünyada marufu yani güzel olan ne varsa onun öne çıkmasını sağlayacak, münker/çirkin olan ne varsa onu da hayattan uzaklaştıracaktır. Ancak bu, ana yapının temel taşı olarak görülen bireyler açısından teorinin ya da sözün değil, eylemin; oldurmanın değil olmanın öncelenmesini zorunlu kılan bir süreçtir. Zira kişinin yapmadığı şeyi söylemesi kabul edilemez bir eylem olarak görülmektedir³⁰.

²⁸ Değerlendirme için bkz. Şevket Pekdemir, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.15, s.1, ss.113-149.

²⁹ Hucurât, 49:13.

³⁰ es-Sâf, 61:2-3.

Ana yapının parçası olan bireyin İslamlaşma sürecini yaşamış olması, katkıya elverişli olmasını gerektirmektedir. Bunun için bütün unsurlarıyla İslam'ı kabul etmiş ya da iman etmiş olması³¹; inancının gereği olan namaz, oruç, zekât ve hac gibi İslam'ın temel esaslarını ikame etmek suretiyle kimliğini ve aidiyetini ortaya koyması; inancının temel dinamiklerini dikkate aldığı gösteren davranışlar sergilemesi beklenmektedir. Diğer bir ifade ile bu süreçte inanç, ibadeti/Allah'a kulluğu; kulluk ise güzel ahlakı gerektirmektedir. Söz konusu döngüyü tamamlayan bireyler, misyon sahibi ümmetin inşasında yük taşıyıcı figürler oluşturabilmektedir. Zira en hayırlı ümmet, iyiliğin temsilcisi, kötülüklerin ise düşmanı³² olarak nitelenmekte; dolayısıyla sosyal hayatta faal ve denge unsuru olarak görülmektedir.

Hız. Peygamber'in muhataplarına karşı sorumluluğu ile ümmetinin insanlara karşı olan sorumluluğu benzerlik göstermektedir. Söz konusu sorumluluğu taşıyabilmek, Hız. Peygamber'in temsil ettiğini yüklenebilmek, tezkiye edilmiş bir nefsi, gayri ahlaki tutum ve davranışlara sevk eden haset, bencillik, nefret, tekebbür vb. beşeri zaafırları ifade eden vasıflardan arınmış olmayı gerektirmektedir. Zira ayette vurgulandığı üzere bu misyon, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasının kaldıracabileceği bir yük değildir:

“Böylece, sizler insanlara şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size şahit (ve örnek) olsun diye sizi denge unsuru bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırt edelim diye kible yaptık³³.”

Peygamber'ine yüklediği misyonun, ona tabi olanlar tarafından da sürdürülmesini murad eden Yüce Mevla, hakkın tebliğcisi ve temsilcisi olmayı sahipsiz bırakmamış, hatta ümmetin içinden buna muhatap olan bir kitlenin olması arzu edilmiştir:

“Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun³⁴.”

³¹ el-Bakara, 2:208.

³² Âl-i İmrân, 3:110.

³³ el-Bakara, 2:143.

³⁴ Âl-i İmrân, 3:104.

Ümmetin içinde bu yükü kaldırabilecek olanlar âlimlerdir. Nitekim bu bağlamda sözün muhatabının âlimler olduğunu, Hz. Peygamber, 'Peygamberlerin varisleri alimlerdir'³⁵ hadisiyle dikkatlere sunmuştur.

İyiliğin temsilcisi olmakla farklılaşan ümmeti, diğerlerinden ayırtan bir eylem olarak Allah Teâlâ müminlerin kiblelerini yani yüzlerini dönecekleri yönü belirlemiştir. Eşik olarak görülen bu eylem, Müslümanları, Medine'de baskın bir güç olan ve kendilerinin Hakk'ın tek temsilcisi olduğunu iddia eden Yahudilerden ayırtmıştır. Bu nedenle Allah Teâlâ, kible değişikliğini elçisine tabi olanla olmayanı ayırt etmenin aracı olarak takdim etmiştir³⁶. Söz konusu eylem, kelime-i tevhid ile kabul ve ikrar edilen ilke, değer, tarz ve kuralların inşa ettiği bireylerden oluşan ana yapının yani ümmetin görünür kılınmasıdır. Aynı zamanda müstakil bir kible, öteki ile ayrışmayı ifade ederken, inananların arasında ayrışmanın reddi, birlikte hareket etme yeteneklerinin geliştirilmesi; dolayısıyla kimlik inşasına yönelik etkin bir adımdır. Bunun karşısında yer alan söz, davranış ve tavırlar Hz. Peygamber'in dilinde, "iman etmemiştir", "bizden değildir", "mescidimize yaklaşmasın"³⁷ vb. tepki ve uyarı ifadeleriyle dikkatlere sunulmuştur. Sonraki dönemde de ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği hükmü ile eşik olarak kullanılmıştır³⁸.

Söz konusu vahdet, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem (as.) ile başlamıştı. Ancak Habil ve Kabil kıssasında³⁹ olduğu gibi, insanlar, yapının gereklerini yerine getirmediklerinde, diğer bir ifade ile Hâlık-ı Mutlak'a itaat etmek yerine nefislerine ya da şeytana uydularında yapının dışına çıktılar, dolayısıyla birliği bozdular. Bu durum ayet-i kerimede açık bir şekilde vurgulanmaktadır:

"İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi"⁴⁰.

³⁵ Tirmizi, İlim, 19; İbn Hanbel, V, 197.

³⁶ el-Bakara, 2:143.

³⁷ "Müslümanlar arasında aldatma yoktur! Bizi aldatan, bizden değildir!" Darimi, Buy'u, 10; "Bizden başkalarına benzemeye çalışanlar bizden değildir" Tirmizi, İsti'zan ve Âdâb, 7.

³⁸ Bkz. Metin Yurdagür, "Ehl-i Kible" mad., TDV İslam Ansiklopedisi, 1994, ss.515-516.

³⁹ el-Maide, 5:27.

⁴⁰ el-Bakara, 2:213.

Her ne zaman tevhit eksenli birlik, adalet odaklı yapılanma bozulmuşsa, aynı şartlarda yaşayan insanlar, doğal birlikler oluşturmuşlardır. Güç, çıkar veya istismar odaklı bu yapılanmalar karşısında Allah, uyarıcı ve müjdeleyici elçiler gönderdi,⁴¹ hatta onlara okuyabilecekleri kitaplar da verdi. Ancak bu yapıda her mümin, ayırım yapmaksızın kendi peygamberine indirilen kitaba iman ettiği gibi, öncekilere de iman etme yükümlülüğündedir.⁴² Önceki peygamberlere iman edenler de sonra gelen peygambere ve getirdiği kitaba iman etmek zorundadır. Dolayısıyla Hz. Âdem ile başlayan Tevhid mücadelesinde vahdet söyleminin, Müslümanlar arasında yatay bir yapılanmanın yanında, son peygamber Hz. Muhammed ile birlikte dikey olarak da sağlanması amaçlanmıştır. Bu durumda çağdaşlar arasındaki Vahdet/Birlik tezinin, Allah nezdinde tek din olan İslam'ın gelişmiş-geçmiş bütün müntesipleri arasında da sağlanması esastır. Ancak öncekilere iman etme nasıl bir yükümlülük ise, sonra gelene uyma da öncekilere iman edenler açısından bir zorunluluktur. Bunu bilmelerine rağmen, aksi davranış sergileyenler ise, kendilerine yazık etmektedirler⁴³.

Vahdet esaslı bu bütüncül yaklaşım, 'halife' vasfıyla yeryüzünde sorumluluk sahibi olan bireylerin, barış içinde olması, uyumlu ve huzurlu bir toplum oluşturmaları teklifinin teorik çerçevesini oluşturmaktadır⁴⁴. Öte yandan peygamberleri ya da kitapları yarıştırmak suretiyle, müntesipleri arasında ortaya çıkacak çatışma ihtimalini de bertaraf etmektedir. Hz. Peygamber sonrasında ana yapıyı bozacak, ötekileştirme ya da özelleştirme şeklinde ortaya çıkan ikincil kimlikler de aynı riski taşımaktadır. Bugün Afganistan, Irak, Suriye, Yemen vb. sorunlu Müslüman coğrafyada yaşananlar bu açıdan değerlendirilmelidir. Zira Müslümanlar öteki kavramını İslam milleti içinde mezhepsel kaygılara ya da cemaat yapılanmasına bağlı kalarak, ön

⁴¹ el-Mâide, 5:48.

⁴² el-Bakara, 2:285.

⁴³ "Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allah'ın âyetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah hesabı çok çabuk görendir." (Enam, 61:6); "Hani, Meryem oğlu İsa, "Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim" demişti. Fakat (İsa) onlara apaçık mucizeleri getirince, "Bu, apaçık bir sihirdir" dediler." (Âl-i İmrân, 3:19)

⁴⁴ el-Bakara, 2:208.

yargılı bir şekilde kullanmış, öteki saydığı din kardeşinin düşüncelerini sahih-fâsit, hak-batıl, ehl-i hak – ehl-i bidat ikilemelerinde konumlandırmıştır.⁴⁵ Ümmet için zorunlu olan kardeşlik teorisi, alt kimlik mensuplarına indirgendiğinde, farklı aidiyetleri olan insanların birlikte barış içinde olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla Müslümanın Müslümana silah çekmesi, onu cehennemlik kulan bir davranış⁴⁶ olmaktan çıkıp, Allah-u Ekber nidasıyla öldüren cihat yaptığını düşünmeye; kelime-i şahadetle ölen de şehit olduğunu düşünmeye başlamıştır. Her iki tarafın zihninde izah bulan bu eylem, çatışmanın yakıtını oluşturmuştur.

Yaratılıştaki özel durum açıklanmakla birlikte, yeryüzünde gezenerlerin, hatta gökte uçan kuşların bile bir ümmet olduğu beyanı⁴⁷ farklılıkların normal olduğunu, hatta imtihan etmek için böyle takdir edildiğini dikkatlere sunmaktadır. Dönüşün Allah'a olduğu vurgusuyla⁴⁸ birlikte, iyiliklerde yarışma tavsiye edilmektedir.⁴⁹ Bu da marufun yaygınlaştırılmasına, adaletin ikamesine, iyinin, huzurun ve barışın hâkim kılınmasına yapılan bir teşvik olarak görülmektedir. Bunun bir emir kipiyle zikri ise olguya farklı bir anlam katmaktadır:

“Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor”.⁵⁰

Vahdetin Alt Yapısı

Vahdetin alt yapısında, iradi bir eylem olarak tercih yatmaktadır. “Dinde zorlama yoktur”⁵¹ beyanı ile din olarak İslam’ı tercihin bireylere bırakıldığı, bireysel yaşamda da kişinin dindarlığına çok fazla müdahale edilmediği halde, haklara tecavüz ve toplumsal hayatı ilgilendiren, özellikle de spekülâtif değeri olan eylemlerde, ciddi yaptırım olan hukuk devreye girmektedir. İrtidat, terör, yol kesme, kat-

⁴⁵ Fevzi Rençber, İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları, e-Makâlât, 10:1, 2017, s.81.

⁴⁶ T001459 Tirmizi, Hudud, 26.

⁴⁷ En’âm, 6:38.

⁴⁸ Enâm, 6:164.

⁴⁹ Maide, 5:48; El-Bakara, 2:148.

⁵⁰ Nahl, 16:90.

⁵¹ “Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan tam olarak ayrılmıştır. O halde, kim tâğûtu tanımayıp Allah’a inanırsa, kopmak bilmeyen sapaşğlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir” (el-Bakara, 2:256).

liam ve hatta farklı boyutlarıyla şiddet bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira toplumun anlamlı bir parçası olan her bireyin hakkı ve sorumluluğu olduğu gibi, toplumsal yaşamın da gerekleri bulunmaktadır. Birlikte yaşama kültürü ve sorumluluğu gereği, Müslümanın bir başka Müslümana eziyet etmesi düşünülmediği gibi, onun yolundan eziyet verici unsurların kaldırılması sevap kazandıracak özel eylemler olarak nitelendirilmektedir. Nitekim Ebu Berze el-Eslemî kendisine öğüt vermesini istediğinde Hz. Peygamber'e 'Bana faydalanacağım bir amel söyle' demiş; O da, "Müslümanların yolunda bulunan sıkıntıyı gider"⁵² buyurmuştur.

Kazara bile Müslümana zarar vermesi endişesiyle, silahların taşınmasında önlem alan Hz. Peygamber, "Müslümana sövmek fasıklıktır, onunla savaşmak ise küfürdür"⁵³ uyarısında bulunmaktadır. Müslümanların kendi aralarındaki sürtüşmenin vereceği zararı dikkate alan Hz. Peygamber şu açıklamayı yapmıştır:

"İki Müslüman vuruşurlarsa, öldüren de öldürülen de cehennemlidir." Ey Allah'ın Rasulü, öldüreni anladık ancak öldürülen neden cehennemlidir? diye sorulduğunda, "o da arkadaşını öldürmeyi istiyordu."⁵⁴

Söz konusu topluluğu kardeş ilan eden Yüce Allah, onları muhatap alarak, "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınımsız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın"⁵⁵ uyarısında bulunmaktadır. Aralarında çıkan tartışmalarda çözüm yolu olarak "... eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Resulüne itaat edin"⁵⁶ önerisinde bulunmaktadır. Ayetteki "mümin iseniz" vurgusu, Allah Rasulü'nün yukarıda yer alan ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde, tehditkar bir anlam taşıdığı fark edilecektir.

'Kardeşlik' hukukuna dayanan ve özel bir manifestoya sahip olan bu yapıda, infak, tasadduk, ikram, hediyeleşmek vb. övülen davranışlar yapının sağlam çatılmasını, merhamet, affedicilik, hoşgörü ve sabır gibi erdemler de, ortaya çıkacak olumsuzluklar karşısında do-

⁵² İbn Mâce, Edeb, 7.

⁵³ Müslim, İman, 116.

⁵⁴ Buhari, Diyât, 2.

⁵⁵ Âl-i İmrân, 3:103.

⁵⁶ el-Enfâl, 8:1.

kunun kaynaşmasını sağlayan önemli vasıflardır. Birliğin bozulmasına, huzurun kaybedilmesine neden olacak anlaşmazlık veya sür-tüşme olması halinde, çözümün hatta sorumluluğun tek başına taraf-lara bırakılmadığını görmekteyiz. Bu noktada Müslüman şahısların, aile, kurum ya da devletin müdahale etmesi beklenmektedir:

“Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa ara-larını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Al-lah'ın buyruğuna dönüncüye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık arala-rını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever. Mü'minler an-cak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edil-sin.”⁵⁷

Müntesipleri arasında kardeşlik hukukunun cari olduğu bu yapı için vahdet ya da onun tezahür etmiş bir formu olarak kullanılan üm-met kavramı, bir bina metaforu ile anlatılmaktadır. Söz konusu tas-virde, tuğlaları birbirine geçmiş, dışarıdan bakıldığında tuğlaların ay-rık yapısı bile fark edilmeyen bütünlükte bir yapı dikkatlere sunul-maktadır. Binanın tuğlaları, farklarına rağmen bünyede yer alır ve birbirini güçlendirir.⁵⁸ Bu binanın oluşumunda olduğu gibi, ümmetin oluşumunda her mümine ihtiyaç duyulmaktadır ve her müminin yeri özeldir. Küçük de olsa, binada bir boşluğu kapatacaktır. Bazıları ise binanın yükünü çekecek güçlü malzemeyi temsil eder. Ancak zayıf-ların zayıflığı, ne kendisine, ne de dışarıdakilere hissettirilmeyecek-tir.

Davete icabet ederek her yeni gün cemaate katılanların arasında vahdeti inşa etmek isteyen Hz. Peygamber, her iki tarafa da özel uyarılarda bulunmaktadır. Bunların başında İslam oluşla ilişkilendirdiği “*Mümin, insanların kendisinden güvende olduğu; Müslüman ise, diğer Müslümanların elinden ve dilinden güvende olduğu kimsedir*”⁵⁹ tanım-laması dikkat çekicidir. Müminin diğer müminlerle ilişkisi, sevgi te-melinde olmadığı sürece gerçek manada iman etmiş olmayacağı, do-layısıyla cennete giremeyeceği vurgusu, sadece dokunulmamasını değil kollanmasını da zorunlu kılmaktadır:

⁵⁷ Hucurât, 49:9-10.

⁵⁸ Tayâlisî, Müsned, I, 264.

⁵⁹ İbn Hibban *Sahih-i İbn Hibban* *Birr ve'l-İhsan* 510, 2/264.

“Nefsim elinde olana yemin olsun ki, iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de (tam olarak) iman etmiş olamazsınız. Size yaptığınızda birbirinizi seveceğiniz bir iş göstereyim mi! Aranızda selamı yayınız”^{60.}

Hız. Peygamber Müslümanların birbirleriyle olan irtibatlarının koparılması uyarısında bulunmuş,⁶¹ üç gecedan fazla küs durmalarını yasaklamış,⁶² çatışmalarını ise, her iki tarafın yani ‘ölen de öldüren de cehennemliktir’⁶³ tehdidiyle önlemek istemiştir.

Hız. Peygamber kardeşliği inşa etmek, toplumda huzur ve güveni ihdas etmek ve yapıyı güçlendirmek için, mümine yönelik fedakârlıklar karşısında Allah’ın ona vekâleten karşılık vereceği müjdesini vermektedir:

“Müslüman Müslümanın (din) kardeşidir. Ona zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz. Her kim (din) kardeşinin ihtiyacını giderirse Allah da onun ihtiyacını yerine getirir. Her kim bir Müslümanın sıkıntısını giderirse (ve onu ferahlatır) Allah da kıyamet gününde onun sıkıntılarında bir sıkıntısını giderir (ve onu ferahlatır.) Her kim bir Müslümanın (dünyada bir ayıbını) örterse, Allah da kıyamet günü (mahşer halkı huzurunda onun günahlarını ve ayıplarını) örter.”⁶⁴

Hadislerde dikkatimizi çeken ‘mümine lanet etmek ya da küfür isnat etmek onu öldürmek gibidir’⁶⁵ uyarıları, dışlama, ötekileştirme vb. ihtimalleri ortadan kaldırmaya yönelik tedbirler olarak görülmektedir. Kin besleyen kişilerin şahitliğinin kabul edilmediği⁶⁶ yönündeki kanaat de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Önemine binaen Hız. Peygamber vasiyeti sayılan Veda hutbesinde de aynı hususlara vurgu yapılmış; ötekileştiren, birliği ve huzuru bozan davranışlara dikkat çekilmiştir.⁶⁷ Bu bağlamda müminlerin birbirleriyle olan

⁶⁰ Ebu Davud, Edeb, 130, 131.

⁶¹ Müslim, Birr ve Sıla, 30.

⁶² Müslim, Birr ve Sıla, 23.

⁶³ Müslim, Fiten ve Eşrâtu's-Sâa, 15.

⁶⁴ Buhari, Mezalim, 3.

⁶⁵ Musannef-i Abdurrezzak, 10, 463.

⁶⁶ İbn Mâce, Ahkâm, 30.

⁶⁷ Yavuz Ünal, Hız. Muhammed’in Vasiyeti: Veda Hutbesi, Çorum, trs., ss.45-46.

ilişkilerinde kırgınlıklara neden olacak tavır ve uygulamalar da yasaklanmıştır:

“Birbirinizi kıskanmayın! Müşteri kızdırmayın! Birbirinizden nefret etmeyin! Birbirinize sırt çevirmeyin! Biriniz diğerinin satışı üstüne satış yapmasın! Kardeş olun ey Allah'ın kulları! Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez; onu yardımsız bırakmaz, onu aşağılamaz.”
“Kişiye kötülük namına Müslüman kardeşini aşağılaması yeter. Müslümanın her şeyi, kanı, malı, onur ve şerefi Müslümana haramdır.”⁶⁸

Vahdeti İnşa Süreci

Vahdetin inşası şüphesiz bir süreç işidir. Rabbinden aldığı vahyin rehberliğinde davete başlayan Allah Resulü, bireylerin kendi konumlarına ilişkin farkındalık oluşturmakla işe başlamıştır. Bu, sorgulama yeteneği olan insanın merakını celbeden, ne olduğu, nereden geldiği ve nereye gideceği sorularını karşılayan bir sürecin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. İlk vahiy bu gözle değerlendirilecek olursa, “Yaratan Rabbin” ifadesinin Hâlık’la mahlûkun pozisyonunu belirlediği gibi, Rab kavramının, eğitim, gözetim ve denetim üzerine kurulu olan sürekli bir ilişkiyi ima ettiği görülecektir. Sureye ad olan “Alak” kelimesi ise, en basit ve değersiz olan atık sudan, her parçası özel bir sisteme sahip olan, azaların birleşiminden oluşan en mükemmel varlığa dikkatleri çekmektedir. Diğer bir ifade ile alak kelimesi, insanın neden yaratıldığını açıklamaktan ziyade Yaraticının gücüne atıfta bulunmaktadır. Üstelik müşrik zihniyetin, araçlar ihdas ederek çözüm aradığı, yaratıcılığını kabul etmesine rağmen uzakta ve ilgisiz gördüğü için, O’na yakınlaşma imkânı aradığı Rab, yarattıklarıyla ilgisini koparmadığını, yaratarak bırakmadığını, insana olan ilgisini, ikramını/lütfunu sürdürdüğünü dikkatlere sunmaktadır. Hatta Rabbin ikramı ve ilgisi o kadar fazladır ki, değerlendirip çıkarımlar yaparak kendisine ulaşmasını sağlayacak akıl nimetiyle insanı donatmış, insanın etrafında olup biten her şeyi de, kendisine ulaştırın bir ayet olarak tanzim etmiştir. Üstelik Rab Teala, insana bilmediğini de öğretmiştir. Peygamber olarak görevlendirilen Âdem (as) ile başlayan öğretim süreci Hz. Muhammed ile yeni bir boyut kazanmıştır. Buna

⁶⁸ Müslim, Birr ve Sıla, 32.

rağmen haddini bilmeyen insan, nankörlük edecek ve azacaktır. Oysaki bu dünyada kalıcı olmayan insanın, dönüşü de kendisine olacaktır.⁶⁹

İlk vahiyle birlikte Hz. Peygamber'in dile getirdiği bu söylem, muhataplarının zihninde karşılığını bulmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'in diliyle insanlığa ulaştırılan bu söylemi, Hz. Hatice, Hz. Ebu Bekir vb. erdemli insanlar doğru değerlendirmiş; üstün ahlak ve erdem olarak parlayan hakikat karşısında teslimiyet göstermiştir. Ebu Cehil, Ebu Leheb vb. şahısların temsil ettiği zihniyet ise, ilahi söylemi kendi düzenlerine bir tehdit olarak algılamış ve bütün güçleriyle mücadeleye girişmişlerdir. Hürriyetinden yoksun olan katmanın temsilcisi olarak köle pozisyonundaki Bilal ise, onda kendisine insanlığını hatırlatan ışığı görmüştür. Bu nedenle insanlığın havsalasının almadığı işkenceler bile, ona bir an olsun geri dönmeyi cazip kılamamıştır. Böylece muhataplarını pozisyon almaya sevk eden farkındalık, ilk vahiyle sağlanmış oldu. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği hidayet karşısında insanların kimi taraf, kimi de karşıt olarak konumlandılar.

Ahlakın Tezahürüyle Vahdetin İmkânı Arasındaki İlişki

Varlıkla ilişkilendirilen, bireysel tercih ve fertlerin nefis tezkiyesi ile vahdetin imkânı arasında, zorunlu bir ilişki görülmektedir. Zira söz konusu oluşum, yasa veya baskı ile kurulan bir teşekkül değildir. Aksine inancın zorlaması ve ahlakın sağladığı imkânla, sosyal hayatın bir gereksinimi olarak ortaya çıkmaktadır. Müntesiplerindeki benzer hassasiyetler, ahlaki yaklaşımlar ve ortak gaye, oluşma sürecini hızlandırmaktadır.

Bu aşamada fark etmek, bilmek, hatta kabul etmek eylem olarak yeterli görülmemektedir. Aksine bir şeyler yapması, Rabbin taleplerini karşılama, en azından karşılama çabası bireyden beklenen asgari kulluk olarak görülmektedir. Diğer bir ifade ile insanın kendine, ailesine, toplumuna ve Rabbine karşı sorumluluk üstlenmesi, şahsiyetini belirginleştirmesi, ahlakını güzelleştirmesi gerekmektedir. Zira iyiyi ve kötüyü belirleyen Allah, özel niteliklerle yarattığı ve

⁶⁹ el-Alak, 96:1-16.

imtihan etmek için belirli bir süre ile bir pozisyona yerleştirdiği insandan, sadece kendisine kulluk etmesini istemiştir.⁷⁰ Aslında bu, hayatın da ölümün de var oluşunu anlamlandırılan şeydir. O, hayatı da, ölümü de, akıl edebilme ve tercihte bulunabilme yeteneğine sahip olmak gibi özel vasıflarda yarattığı kullarının hangisinin daha güzel iş yaptığı ortaya çıksın diye yaratmış ve birbiriyle ilişki içerisine sokmuştur.⁷¹ Bunun için insanın, kendisine verilen irade gereği iyiyi ya da kötüyü tercih imkânını, iyiden, güzelden ve hayırdan yana kullanması gerekmektedir. Böylece eylemle beslenmeyen fücür yeteneği köreltilmiş, nefis tezkiye edilmiş / arındırılmış olacaktır. Bu durum ayet-i kerimede açık bir şekilde vurgulanmıştır:

“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene and olsun ki, nefisini arındıran kurtuluş ermiştir.”⁷²

Nefsini tezkiye etmeyen, hatta isteklerini yerine getirmek suretiyle onu güçlendirenler ise, onun kontrolü altına girecektir. Biraz daha ileri gidildiğinde onu ilahlaştırmalar başlayacaktır.⁷³ Ancak her iki durumun sonucu da ahlak olarak okunmaktadır. Vasfa göre değişmekle birlikte bu vasıfların sahibi, biri güzel, diğeri çirkin; biri ahlaklı, diğeri ahlaksız olarak anılmayı hak edecektir.

Burada kişinin Rabbi ile olan güçlü ilişkisi, ya da irtibat kopukluğu dikkat çekmektedir. Rabbiyle irtibatını koparan, farkına varmadan nefsinin kontrolü altına girecektir. Beklentileri ve korkuları ilişkilerini yönlendirecek, dolayısıyla kibirli, bencil, menfaatperest, zalim vb. davranış modellerini karaktere dönüştüren tipler tezahür edecektir. Bu nedenle Hz. Peygamber dolayısıyla müminler birçok kez ve açık bir şekilde uyarılmıştır:

"Buna inanmayan ve nefsinin arzusuna uyan kimseler, seni ondan (ona hazırlanmaktan) sakın alıkoymasın, sonra helâk olursun!"⁷⁴

⁷⁰ Beyyine, 98:5.

⁷¹ Müllk, 67:2.

⁷² Şems, 91:7-9.

⁷³ Furkan, 25:43.

⁷⁴ Tâhâ, 20:16.

“Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?”⁷⁵

“... bil ki onlar sadece kendi nefislerinin arzularına uymaktadırlar. Kim, Allah'tan bir yol gösterme olmaksızın kendi nefsinin arzusuna uyandan daha sapıktır.”⁷⁶

“Nefsinin arzusunu ilâh edinen, Allah'ın; saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?”⁷⁷

“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.”⁷⁸

“... Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.”⁷⁹

“O hâlde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının. Dinleyin, itaat edin, kendi iyiliğiniz için harcayın. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.”⁸⁰

Kul Rabbini unuttuğunda, Rabbi de ona nefsini unutturacaktır.⁸¹

Bu ise arındırılması için dikkat ve emek isteyen nefsin, hoşnut edilmesi, hatta esiri olmak gibi bir sonucu insana dayatacaktır. Şeytan sembolizmi ile ilişkili olan nefis, Allah'ın istediğinden farklı hatta karşıt şeyler talep etmektedir. Nefsin talepleri küçük şeylerle başlayacak; ancak şiştiği oranda talepleri de büyüyecektir. Bu nedenle özelde kul olabilmek, genelde ise ümmetin bir parçası olabilmek için kontrol altına alınması, tezkiye edilmesi, dolayısıyla güçten düşürülmesi gerekmektedir.⁸² Ona uyarak hata yapıldığında da telafi edilme yoluna gidilmelidir. Bu noktadaki mümin tavrı ayette şöyle açıklanmaktadır:

“Onlar, çirkin bir iş yaptıkları, yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah'ı hatırlayıp hemen günahlarının bağış-

⁷⁵ Furkan, 25:43.

⁷⁶ Kasas, 28:50.

⁷⁷ Câsiye, 45:23.

⁷⁸ Kâf, 50:16.

⁷⁹ el-Haşr, 59:9.

⁸⁰ Teğâbun, 64:16.

⁸¹ “Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fâsık kimselerin ta kendileridir” (el-Haşr, 59:19).

⁸² el-Bakara, 2:54.

lanmasını isteyenler -ki Allah'tan başka günahları kim bağışlar- ve bile bile işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmeyenlerdir.”⁸³

Nefsin tezkiye edileceği ve iradenin ortaya konulacağı yani kulluğun gösterilmesi gereken yer, dünyadır. Bu nedenle Yüce Mevla, dünyada bulunan her şeyi, insana hizmet etsin diye, insanı da kendisine kulluk etsin diye yaratmıştır. Kulluğun tezahür edeceği alan, mekân olarak yeryüzüdür; ancak dünya hayatının kendisi de aldatıcının oyun kurma alanıdır:

“Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete sokulursa, gerçekten kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldatıcı metadan başka bir şey değildir.”⁸⁴

“Onlar, ahireti verip dünya hayatını satın alan kimselerdir. Artık bunlardan azap hiç hafifletilmez. Onlara yardım da edilmez.”⁸⁵

“İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi. Onlar iman edenlerle alay etmektedirler. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar ise, kıyamet günü bunların üstündedir. Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.”⁸⁶

“İnsanların hangisinin daha güzel amel yaptığını deneyelim diye şüphesiz biz yeryüzündeki şeyleri ona bir zinet yaptık.”⁸⁷

Kulluk sınavında aldatıcı ya da çeldirici, iradeyi ve samimiyeti ortaya çıkaran dolayısıyla sınavı anlamlı kılan temel unsurlardan biridir. Bu aynı zamanda birlikte olabilme, birlik kurabilmek için uygun formun da inşası anlamına gelmektedir. Buradaki eksik veya fazlalıklar birliğin imkânını zora sokmaktadır. Zira insanın meskûn olduğu yer olan dünya boşuna yaratılmadığı gibi, insan da oyun olsun diye yaratılmamıştır.

Aldatıcıların başında gelen şeytan ve dünya hayatı, ahireti hesaba katmayan insanlara süslü gösterilmiştir. Bu dünya ve ahiret arasındaki tercihi önemli, samimiyeti ortaya çıkaracak imtihanları da

⁸³ Âl-i İmrân, 3:135.

⁸⁴ Âl-i İmrân, 3:185.

⁸⁵ el-Bakara, 2:86.

⁸⁶ el-Bakara, 2:212.

⁸⁷ el-Kehf, 18:7.

anlamalı kılmaktadır. Burada Hz. Peygamber'in akıllı insan tanımı, farkındalığı ortaya koymaktadır:

“Gerçekten zeki ve akıllı kişi, nefsinin kötü arzularına hâkim olup ölümden sonrası için çalışandır. Aciz kişi ise, nefsinin her türlü arzu ve isteklerine uyarak hayatını devam ettirip, Allah'tan her şeyi ve Cenneti isteyen kişidir.”⁸⁸

Bireyden Ümmete: Parçaların Birleştirilme Süreci

Bireyin nefsini kontrol altına alarak Rabbiyle ilişkisini düzenlemesi; yani tevhidin ikamesinden sonra, diğer müminlerle olan hukukunu da düzenlenmesi gerekmektedir. Bu işlenerek uygun hale getirilen parçanın, ana yapıdaki yerine konulması; dolayısıyla bütünün tamamlanması anlamına gelmektedir. Allah Teala bunu ifade etmek için, insan zihninin anlamını ve hukukunu tartışmasız bir şekilde kabullendiği kardeş kelimesini şemsiye kavram olarak kullanmaktadır. Yorum ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde “Bütün müminler kardeştir. O halde, (her ne zaman araları açılsa) kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun ki O'nun rahmetine nail olasınız”⁸⁹ açıklamasını yapmaktadır.

Allah Rasulü de, kardeşliği ifade ederken beden ve bina metaforunu kullanmaktadır. Bu teşbihin zemini ise ayette kullanılan “bünyanun mersûs” yani kenetlenmiş bir bina gibi aynı safta yer alan ve birlikte mücadele edenleri Allah sever⁹⁰ açıklamasıdır.

Müminlerin birlikteliği, Allah'ın sevgisini celb eden en temel unsurdur. Bu noktada Allah'ın, müminin vekili gibi bir işlev üstlendiği beyan edilmektedir. Öyle ki, bir mümin diğerinin sıkıntısını giderirse, Allah da kıyamet gününde onun sıkıntılarında birini giderecektir; işini kolaylaştırırsa Allah dünyada ve ahirette onun işini kolaylaştıracaktır. Müslümanın ayıbını örterse Allah da onun ayıplarını örtecektir. Kul, kardeşinin yardımında olduğu sürece Allah da onun yardımında olacaktır.⁹¹

⁸⁸ Tirmizi, Sıfatü'l-Kıyâme, 25.

⁸⁹ el-Hucurât, 49:10.

⁹⁰ es-Saf, 61:4.

⁹¹ Ebû Dâvûd, Edeb, 60.

Bu beyan, ümmet kavramının bir taraftan içini doldururken, diğer taraftan ona halel getirecek olan yıkıcı tavırlardan uzak durulmasını ve daha önemlisi diğer müminlerin buna müdahil olmasını sağlayacak uyarıların yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu da müminlerin arası bozulursa onları barıştırmın, ayıplarını araştırmayın, sıkıntıya düşüyse el atın, işini kolaylaştırın, yalnız bırakmayın, haset etmeyin, zanda bulunmayın, ayıplamayın, aşağılamayın vb. emirlerle tebarüz eden hassasiyetler oluşturmaktadır.

Sosyal ihtiyaçların karşılanması açısından tarihin gördüğü en başarılı operasyon olan ve 183 aileyi kapsayan Ensar-Muhacir eşleştirmesi, Müslüman zihninde ümmeti tanımlama, dolayısıyla kardeşliğin anlam çerçevesini çizme açısından oldukça önemlidir. Zira bu politika teorik olarak, sadece 'ihtiyacını karşılamak' gibi bir söyleme indirgenmeye müsait değildir. Nitekim bu durum, birbirlerinin dostları olduğu vurgusuyla ayete de yansımıştır.⁹² Allah Rasulü de kardeşliğin ontolojik anlamda varlık iddiasını, yapıyı oluşturan unsurlarla birlikte, birlikteliğe halel getiren söylem ve eylemlerden arındırmayı amaçlayan beyanları iç içe geçirerek izah etmiştir. Mesela iman etmiş olmak için birbirini sevmek, sevebilmek için selam vermek (irtibatlı olmak), çekiştirmemek, haset etmemek vb. olumsuz duygulardan kurtulmak, dolayısıyla kardeş olmak gerekmektedir. Söz konusu uygulamanın banisi olan Allah Rasulü, bireysel varoluşun öne çıktığı Mekke'den, toplumsal hayatın tanzim edildiği, yani Ümmetin inşa edildiği Medine'ye hicretinde insanlara şu şekilde hitap etmiştir:

“Dürüst olunuz, zira dürüstlük iyiliktir. Yalandan kaçınınız. Zira o fasıklıktır. Birbirinize buğz etmeyin, birbirinize sırt dönmeyin, birbirinizle irtibatınızı kesmeyin, Allah'ın emrettiği gibi kardeşler olun. Allah'tan afiyet isteyiniz. Zira kula, emin olunan inançtan sonra, afiyetten daha hayırlı bir şey verilmemiştir.”⁹³

Hz. Peygamber'in Medine'nin ilk yılında dikkat çektiği bu unsurlara, vefatının ardından Halife seçilen Ebu Bekir de işaret etmiştir. Zira o, ümmetin başına geçtiğinde, merkezi yönetime boyun eğmek, dolayısıyla birlik olmakla, Hz. Peygamber'in şahsı arasında ilişki kuran kabilelerin direnci ile karşılaştı. Zihnindeki ümmet algısının tehdit altında olması nedeniyle aynı hutbeyi o da okumuştur.

⁹² Enfal, 8:72.

⁹³ Bezzâr, Müsned, 1, 202.

Vahdetin Çözücüsü: Kibir, Bireysellik ve Özenti

İnananlar topluluğunu muhatap alan Allah Teâlâ, dinin ve medeniyetin kurucu metnini işaret ederek, Allah'ın ipine sınımsız sarılın ve dağılmayın⁹⁴ uyarısında bulunmaktadır. Yine 'Ey iman edenler!' hitabıyla dikkatleri çekilen ümmete, "... İyilik ve takva üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah'ın cezası çok şiddetlidir"⁹⁵ uyarısını yapmaktadır.

Emir kipiyle gelen bu talimatlar, farkındalık sahibi inanan insan için birlikte iş tutmak ve yürümek hususunda muhayyerlik hakkı tanımamaktadır. Bu bağlamda bencillik, imanın kemale ermesinin engeli olarak görülmektedir. Bu hususa dikkat çeken Hz. Peygamber, "Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin ederim ki bir kişi hayırdan kendisi için istediğini, Müslüman kardeşi için de istemedikçe mükemmel bir şekilde iman etmiş olmaz"⁹⁶ buyurmaktadır. Bu olumsuz nitelik, vahdetin inşasına katkı sağlayacak uygun bireylerin gelişmediğini de ortaya koymaktadır.

Allah Rasulü'nün uyarılarında, Müslümanlardan birinin, bir kabilenin veya bir milletin kendini farklı görme ve kardeşlerini aşağılamayı içinde barındıran kibirden de uzak durması talep edilmektedir. Hz. Peygamber'in "Kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan kimse cennete giremez"⁹⁷ hadisindeki ağır tehdit, sadece bir kalp hastalığı olmasına bağlanmamalıdır. Bir başka rivayette, büyüklük taslayan kişi ile Allah'ın kıyamet gününde konuşmayacağı bilgisi aktarılmaktadır.⁹⁸ Zira farklı tezahürleri olan bu nitelik, bireyin ayrışmasıyla sonuçlanacak olan bu süreçte, ana dokuya zarar verecek bozulmanın başlangıcıdır.

Müslümanlardan birinin diğerlerinden ayrı durmasını, onları aşağılamasını, kendi menfaatini kollamasını ve ait olduğu kültürel yapının dışında, farklı kimliklere nispet edilen formları ve yaşam biçimine öykünmesi ciddi bir risk olarak görülmektedir. Buna dikkat

⁹⁴ Âl-i İmrân, 3:103.

⁹⁵ el-Mâide, 5:2.

⁹⁶ İbn Hanbel, III, 206.

⁹⁷ Ebu Davud, Libas, 26.

⁹⁸ Müslim, İman, 172.

çeken Hz. Peygamber, “Kim bir kavme benzerse onlardandır”⁹⁹ buyurmaktadır. İlgili ile başlayan, muhabbetle biçimlenen bu süreç, benzemekle sonuçlanmaktadır. Bunu ana yapı için risk olarak gören Hz. Peygamber, aidiyet sorununa işaret ederek uzak durulmasını talep etmektedir.

Kendisini yapının bir parçası olarak görmemenin bir sonucu olarak ortaya çıkan ilgisizlik ve sorumsuzluk ise, Allah Rasulü'nün ifadelerinde, aidiyetini reddedecek kadar ağır bir üslup dikkat çekmektedir:

“Müslümanların işleriyle ilgilenmeyen kimse onlardan değildir. Allah adına, Peygamberi adına, kitabı adına, imamı adına ve bütün Müslümanlar adına nasihat etmeyen (hassas davranmayan) kimse onlardan değildir.”¹⁰⁰

Allah'ın ipi, -kible ayırımında olduğu gibi- hedefin, ilkelerin, mükâfatın ve cezaların tek bir kaynak üzerinden belirlenmesi anlamına gelmektedir. Bunu izah ederken de, “gökten yere sarkıtılmış ip” teşbihiyle Kur'an'a atıfta bulunmaktadır.¹⁰¹ Oluşturulan birlikteliğin korunmasına yönelik uyarılar hatta tehditlerde ise varlık ile yokluk arasındaki çizgiye dikkatleri çekmektedir:

“Allaha ve Onun Resulüne itaat edin. Birbirinizle çekişmeyin. Sonra korku ile zaafa düşersiniz, rüzgârınız (kesilip) gider. Bir de sabr(-u sebat) edin (katlanın). Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.”¹⁰²

Birbirinizle çekişmeye girmeyin uyarısı, yoksa zaafa düşersiniz, düşman karşısında hesaba katılmayan kolay lokmaya dönüşürsünüz tehdidiyle birlikte gelmektedir. Müslümanların birliğini terk etmeyi veya onlara karşı savaşa girmeyi Hz. Peygamber şu ifadeleriyle reddetmektedir:

“Kim (devlet başkanına) itaatten çıkar ve İslâm cemaatinden ayrılırsa cahiliye ölümü üzerine ölür. Kim ümmetime karşı ayaklanırsa, salihini, fasığını ayırmadan (silah çekip) onları vurursa, müminlerine yaptığına aldırılmaz, (zimmilerine karşı) ahdine vefa etmezse benden değildir.

⁹⁹ Ebu Davud, Libas, 4.

¹⁰⁰ Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağır*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrir, el-Mektebül-İslâmî, Beyrut, 1985, II, 131.

¹⁰¹ İbn Hanbel, Müsned, III, 15.

¹⁰² el-Enfâl, 8:46.

Kim soy sop (ırkçılık) davasına teşvik ederek veya ırkçılık adına öfkelenerek isyankarların bayrağı altında savaşır ve öldürülürse (o kişinin ölümü) cahiliye ölümüdür.”¹⁰³

Müslümanlardan başkasına benzemek, onlara özenmek ‘bizden değildir’¹⁰⁴ tehdidiyle reddedilirken, cemaatten ayrılmak yani vahdetin parçası olmamak ise cahiliye ölümüyle ölmek olarak nitelenmektedir. Zira ayet-i kerimede “Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir”¹⁰⁵ uyarısı da bu tehdidi güçlendirmektedir. Uyarılara kulak verilmemesi durumunda ne olacağı da, başka bir millet üzerinden ayete konu edilmekte ve Müslümanlar uyarılmaktadır:

“Onlar müstahkem kaleler içinde veya duvarlar arkasında olmadan sizinle toplu hâlde savaşmazlar. Kendi aralarındaki çekişmeleri şiddetlidir. Sen onları toplu sanırsın. Hâlbuki kalpleri darmadağınaktır. Bu, onların akılları ermez bir topluluk olmalarındandır.”¹⁰⁶

Ayetin vurgusunda dışarıdan birlik sanılması, kendi aralarındaki çekişmelerde insafsızca mücadele etmeleri, toplu hareket etmelerini önleyen yapısal zaafılar olarak gösterilmektedir. Bunun sonucu doğal olarak hezimet ve bozgun olacaktır.

Sonuç

Esas itibarıyla müminlerin, kimlik, aidiyet ve sorumluluk bilinci üzerine bina edilen kardeşlik, vahdet olgusunu teoride kalmaktan kurtarmıştır. Zira mümin olmak, kardeş olmayı; kardeşlik ise yapısal olarak vahdeti olgusunu zorunlu kılmaktadır. Oluşturulan vahdet de, sembolik bir şey değildir. Zira o yapı, misyon sahibi ve diri bir birlik-teliktir. Bunun en güzel uygulamasının görüldüğü, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in inşa ettiği vahdet ve onun etkisinin sürdüğü asr-ı saadet özlenen ve yeniden inşası hayal edilen bir dönem olarak Müslüman bilinçleri süslemektedir.

İlk ayetin inzaliyle inşası başlayan vahdet süreci, bireylerin yapıya uygun hale getirilmesi yani birlik olmaya engel olacak kapris,

¹⁰³ Nesai, Muharebe, 28.

¹⁰⁴ Tirmizi, İsti'zan ve Âdâb, 7.

¹⁰⁵ Nisa, 4:115.

¹⁰⁶ Haşr, 59:14.

düşünce, tutum ve davranışlardan arındırılması çabasıyla imkan bulmuştur. Allah'ın ipine sımsıkı sarılma, birlik olma, dağılmama emri, Müslüman olmanın ya da Müslüman olarak yaşamanın doğal bir parçası olarak Müslümanlarla ilgilenmeyi zorunlu kılmaktadır. İmanla kişinin kardeşine muamele biçimi arasında kurulan ilişki, Müslümanlar açısından vahdeti bir zorunluluk haline getirmiştir. Zira onların işleriyle, sıkıntılarıyla ilgilenmeyen onlardan olmamakla tehdit edilmiştir. Cemaatin terki halinde, cahiliyye ölümüyle ölüneceği vurgusu ise, Müslüman için varoluşla ilgili bir zorunluluğu ifade etmektedir.

Risalet döneminde, vahiy tarafından gerekli yönlendirmelerle Hz. Peygamber tarafından model oluşturulmuştur. Bu süreçte Hz. Peygamber'in takip ettiği strateji, her müminin muhatap olduğu yapısal hazırlık, vahdetin fiilen gerçekleştirilmesini sağlayacak pratik uygulamalar ve teorisinin oluşturulmasını sağlamıştır. Ayrıca muhtemel riskleri de bertaraf etmeyi stratejik bir hedef haline dönüştürmüştür.

50 | db

Hz. Peygamber, bir taraftan vahdetin inşa faaliyetinde usta rolüne sahip iken, diğer taraftan sürecin bir nesnesi olarak görülmektedir. Zira vahiy tarafından yönlendirilmekte, uyarılmakta veya onaylanmaktadır. Bu süreçte temel hedef olarak söz değil, eylem; teori değil pratik esas unsur olarak görülmektedir. Eylem de tek başına yeterli görülmemekte; ona götüren niyet dikkate alınmaktadır. Bu ise her şeyi bilen Allah Teâlâ karşısında yapmacık tavırların anlamsızlığını hatta sorumluluk doğurduğunu dikkatlere sunmaktadır.

Hz. Peygamber ve beraberindeki müminler, samimiyet, fedakarlık ve gayretleriyle, tarihin her döneminde idealize edilecek bir modeli oluşturmuşlardır. Bu nedenle söz konusu dönem asr-ı saadet olarak nitelenmiş, oluşum da İslam'ın tarihsel gerçekliği ve ifadesi olmuştur. Bu durum dönemin sorunsuzluğunu ifade etmekten ziyade, yapının kuruluşu ve sitemin işleyişini dikkatlere sunmaktadır. Öyle ki süreçte rol alan aktörlerden bazıları, cehennemle tehdit edilirken, bazıları yürüyen cennetlik, ya da yaşayan şehit olarak görülmüştür.

Söz konusu oluşum, müntesiplerinin pozisyonlarını, doğasını ve kişilik özelliklerini yok saymaksızın, hatta kişisel özellikleriyle ana yapıya katkı sağlayan parçaların oluşturduğu birlik olarak görülmektedir. Ancak birey bazında oluşan ahlaki zaafılar, yaygınlaştığında ana yapıda bağ bozumunun yaşanması kaçınılmazdır. Pozisyonun

değişimi de bozumun benzeri bir değişime bağlıdır. Zira sünnetullah, toplumsal değişimin, bireylerin değişimine bağlı olduğunu beyan etmektedir.¹⁰⁷

İslam olmayı ifade eden tevhidin toplumsal hayattaki karşılığı vahdettir. Diğer bir ifade ile mknatısın zıt kutuplarının birbirini çekmesi ve bütünleşmesi gibi vahdet, kodlanan, yönlendirilen ve uyarılan Müslüman açısından sonuçtur. Sonuç elde edilemiyorsa, matematiksel işlemlerde olduğu gibi dönülerek nerede hata yapıldığının tespit edilmesi ve düzeltilmesi gerekmektedir. Ancak kimlikli, sorumluluk duygusu gelişmiş ve mizanı hesaba katan bir hayat anlayışı ile hareket eden müstakil varlıklar oluşmadığı sürece, vahdetin gerçekleşme ihtimalinin olmadığı da görülmelidir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak, Ebu Bekir es-San'ânî. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. *el-Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1983.
- Akyüz, Ed. Prof. Dr. Vecdi. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam (1-5)*. İstanbul: Beyan Yay., 1994.
- Bezzâr, Ebu Bekir Ahmed b. Amr, ve bn Abdulhâk. *Müsned*. Beyrut, 1409.
- Bozkurt, Nebi. *Asr-ı Saadette Mescid ve Fonksiyonları*. İstanbul: MÜSBE, 1984.
- Çirkin, Mikail. *Asr-ı Saadette İman-Amel Münasebeti*. Konya: SÜSBE, 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. Riyad, 2000.
- Demircan, Adnan. «İslam'da Vahdet: Kutlu Elçilikle Şirkten Tevhide, Tefrikadan Vahdete Yolculuk.» *Hız Peygamber Tevhid ve Vahdet* içinde, 11-19. Şanlıurfa, 2016.
- Duman, Abdullah. *Asr-ı Saadette Müslüman ve Yahudi İlişkileri*. Van: YYÜSBE, 1995. <http://www.yunanistan.co/yananistan/yananmitolojisi/yananmitolojisitanriları>. 16 01 2020. <http://www.yunanistan.co> (erişildi: 01 16, 2020).
- İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yay., 1983.
- İbn Hibbân, Ebu'l-Hasan Alâaddin Ali b. Balaban b. Abdullah. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Müslim, el-Huseyn b. Haccac. *el-Cami es-Sahih, thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki*. İstanbul, 1981.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *Sünen-i Nesâî*. Riyad: Daru's-Selâm, 2000.
- Pekdemir, Doç. Dr. Şevket. «Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme». *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15:1. 113-149.
- Rençber, Fevzi. «İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep - Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları». *e-Makâlât*. 2017:1. 77-102.
- Sargut, Cemalnur. «https://www.youtube.com/watch?v=Uf_9lwNceX4 (20.12.2019.)» tarih yok.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü's-Sağîr*. Beyrut: el-Mektebe el-İslamî, 1985.

¹⁰⁷ Ra'd, 13:11; Enfal, 8:53.

Tayalisi, Ebu Davud et-Tayalisi. *Müsned*. Haydarabad, 1321.
Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *Cami-u Tirmizî*. Riyad: Daru's-Selam,
2000.
Ünal, Yavuz. *Hz. Muhammed'in Vasiyeti: Veda Hutbesi*. Çorum: İlke-Der, Trs.

The Prophet Muhammed and The Process of the Muslim Unity (Vahdet)

Yavuz ÜNAL *

Extended Abstract

Mainly believers, brotherhood and fraternity built on identity, belonging and sense of responsibility, it saved the phenomenon of unity from being just a theory. The prophet (pbuh) established the unity, its influence persisted during the golden age and reconstruction embellishes Muslim consciousness as a dream period.

Unity, started with the denial of the first verse, adapting individuals to structure, i.e. whim, thought, which will prevent unity, has found ground in the effort to purify it from attitudes and behaviors. The command of God to hold tightly to the rope, to be united, not to disperse makes it imperative to deal with Muslims as a natural part of being a Muslim or living as a Muslim.

The relationship between faith and the way of treating other muslims and for muslims unity become necessity during life time. Unity become threatened to those who not interested in others affairs and troubles. Thus unity expresses an imperative for Muslim.

A model was created by the Prophet by inspiration. In this process, the strategy that the Prophet followed Structural preparation, in which every believer is prepared, has provided the creation of practical applications and theory that will enable actuality. It has also made a strategic goal to eliminate potential risks. While the Prophet had a master role in the construction activity of the wild, on the other hand, it is seen as an object of the process. It is guided, warned and approved by revelation. In this process words is not the main target, but actions and not theoretical but practical. The action is not considered sufficient alone, and the intention also taken into account, on the other hand, offers attention to the fact that contrived attitudes towards God, who knows everything.

The Prophet and his accompanying believers have created a model that will be idealized in every period of history with sincerity, sacrifice and efforts. For this reason, this period has been described as the golden age and the formation has become the historical reality and expression of Islam. This situation brings attention to the establishment of the building and the functioning of reproach, rather than to express the smoothness of the period. So that some of the actors who took part in the process were threatened with hell, while others were seen as a heavenly or a living martyr.

* Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Hadith yavuzun@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7927-2943>

The formation is regarded as a unity formed by the parts that contribute to the main structure with their personal characteristics, without ignoring the positions, nature and personality characteristics of their members. However, when the moral weaknesses, especially on the basis of individuals, become widespread, it is inevitable to experience a bond in the main structure.

The change of position also depends on a similar change of the disorder. God's role declares that social change depends on the change of individuals. The equivalent of tawhid, which means being Islam, is social union. In other words, as the magnet's opposite poles attract and integrate each other, violence is the result for the Muslim, who is coded, directed and warned. If no result can be obtained, it is necessary to determine and correct where the mistake was made by turning it, as in mathematical operations. However, it should also be seen that there is no probability of the occurrence, unless there are individual assets that have an identity, have a sense of responsibility and act with a sense of life that takes into account the balance.

Keywords: The Prophet, Brotherhood, Inspiration, Uniqueness, Unity of Muslim.



TEVHİDİ BOZAN BİR OLGU OLARAK ŞİRK: KUR'AN'DA ŞİRKİN KAVRAMSAL ANLAM ALANI

Rıza KORKMAZGÖZ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Ocak 2020, **Kabul Tarihi:** 29 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atf:** Korkmazgöz, Rıza. "Tevhidi Bozan Bir Olgu Olarak Şirk: Kur'an'da Şirkin Kavramsal Anlam Alanı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 55-94.

<https://doi.org/10.33415/daad.669084>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 January 2020, **Accepted:** 29 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Korkmazgöz, Rıza. "Shirk as a Phenomenon that Disrupts Tawhid: The Conceptual Area of Shirk in the Qur'an". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 55-94.

<https://doi.org/10.33415/daad.669084>



Öz

Bu çalışma, şirk kavramının Kur'an'daki kullanımını esas alarak anlam analizini yapmayı konu edinmektedir. Bu çerçevede iman ve küfür, Kur'an'ın temel iki inanç terimi olarak kabul edildi; tevhit iman başlığı altında, zıddı olan şirk ise küfür başlığı altında ele alındı. Araştırmada takip edilen semantik yöntem gereği önce tevhidin anlam alanına giren dört esas terimden söz edildi. Bunlar; *iman*, *şükür*, *İslâm* ve *ittikâ/takvâ*dir. Daha sonra şirkin anlam alanına dâhil olan beş temel terim ele alındı. Bunlar da *küfür*, *dalâlet*, *zulm*, *fisk* ve *israftır*. Tevhitle ilgili farklı çalışmalar yapılmasına rağmen şirkle ilgili araştırmaların çok az ve yetersiz olduğunu gördük. Özellikle şirkin semantik bir yöntemle çalışılmamış olması bizi böyle bir çabanın içine girmeye sevk etti. Zira şirki anlamadan tevhid tam olarak anlamak mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde tevhid muhafaza edebilmek, hangi düşünce ve davranışların şirk olduğunu bilmekle mümkündür. Bu bağlamda Kur'an'ın temel kavramlarının semantik çalışmalarla yeniden tanımlanmasının

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, riza.korkmazgoz@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8995-0472>.

gerekli olduğuna inanıyoruz. Çünkü kavramlar düzeltilmeden sağlıklı düşünmenin ve inanmanın imkânı yoktur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şirk, Tevhit, Küfür, İman.

Shirk as a Phenomenon that Disrupts Tawhid: The Conceptual Area of Shirk in the Qur'an

Abstract

This study examines the meaning analysis of the concept of shirk by focusing its usage in the Quran. In this framework, faith and unbelief were accepted as the basic two terms of the Qur'an and shirk was discussed under the title of unbelief, its opposite of tawhid is so under the title of faith. Therefore, firstly, we talked about four basic terms that fall in the meaning area of tawhid because of the semantic method we are following in the research. These are *iman*, *shukur*, *Islam* and *taqwa*. In the second part, we dealt with five basic terms that are included in the area of shirk. These are *kufr*, *dalâla*, *zulm*, *fisq* and *israf*. We have seen that research on shirk is very few and inadequate although different studies have been carried out on the tawhid. The fact that the shirk has not been studied in a particularly semantic method has led us to make such an effort. Because it does not seem possible to fully understand the tawhid without understanding shirk. Likewise, it is possible to protect tawhid by knowing which thoughts and behaviors are shirk. In this context, we believe that it is necessary to redefine the basic concepts of the Qur'an through semantic studies. Because it is impossible to think and believe without correcting the concepts.

Keywords: Kalam, Tawhid, Shirk, Kufr, İman.

Giriş

Mükerrer olarak yaratılıp yeryüzünün halifesi olarak görevlendirilen insan, bu ağır vazifenin altından kalkabilmek için akıl ve irade nimetini emanet olarak yüklenip yeryüzü serüvenine başlamıştır. Bu süreçte ona şahsiyet, irade, ideal ve güç verecek temel ilke *tevhit*dir. *Tevhit* İslâm'ın benlik felsefesidir.¹ Bu itibarla tevhit hiçbir felsefi veya dini anlama biçiminde İslâm'daki kadar ısrarla vurgulanmış değildir. Müslümanın dünya görüşünü imar ve inşa eden tevhit, diğer tüm dini esasları bünyesinde barındıran bir tohum gibidir.² Tevhidi ihlal edenler, gerçekte kendilerine yabancılaşır; benliklerini parçalarlar. İkbâl'in dizeleriyle söylemek gerekirse;

¹ Bu tanımlama, yöntem ve söylem düzeyinde, sûfi literatürdeki fenâ halinin veya Frithjof Schuon'un, tevhiti "insanın Tanrı'da fani olması" şeklindeki tanımının karşısındadır. Bkz. Frithjof Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kınık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 54.

² René Guénon, "Tevhit", çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 4 (1979), 50.

Benliğin saklı sırrı lâ ilâhe illallahtır

*Benlik kılıç ise lâ ilâhe illallah bunun bileyi taşıdır.*³

Tevhidi bozan bir olgu olarak şirk, İslâm hayat felsefesine bütünüyle aykırıdır. Müşrik her şeyden önce ve esas olarak kendi fitratına ve benliğine yabancılaşmış, boş kuruntular içinde tüm imkân ve potansiyelini israf etmiştir. Bu israfı engellemenin ve kişiyi benliği ile buluşturmanın bir yolu da zannımca, *şirk* kavramının anlam alanını belirleyip semantik analizini yapmaktır. Bu sebeple tercih ettiğimiz yöntem gereği, Kur'an'da şirkin anlam alanına giren temel bazı kavramlarla birlikte, zıt bir anlam ilişkisine sahip olduğu bazı temel kavramlar da araştırma sahamıza dâhil olacaktır. Neticede şirkin kavramsal çerçevesi çizildiğinde, öncelikle zihinsel, sonrasında da fiili düzeyde tevhidi bozan durumlar belirginleşmiş ve dolayısıyla tevhidin nasıl muhafaza edileceği anlaşılmış olacaktır.

Semantik, kavram kargaşasını önlemede ve doğru anlamı bulmada etkili bir yöntemdir. Esasen anlam-kelime, kelime-obje ilişkilerini, anlam değişikliklerini, eş anlamlı, çok anlamlı kelimeleri, bunların yapısını vs. inceleyen bir bilim dalıdır.⁴ Bu itibarla semantik yöntemin Kur'an'ın bize önerdiği kendi metodu olduğu söylenebilir. Zira Arap dili ve edebiyatı ilimleri ile Kur'an ilimleri, semantik yapmayı mümkün kılan verilerle doludur.

Kur'an'ın tüm zamanlara yönelik tevhit çağrısının günümüz insanının şuurunda aks-i sadâ bulması ve dolayısıyla tevhide aykırı tüm inanç biçimlerinin zihinlerden silinebilmesi için Kur'an kavramlarının semantik analizlerle yeniden anlamlandırılmasının önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu itibarla en başarılı uygulamasını Japon ilim adamı Toshihiko Izutsu'da bulduğumuz eş ve zıt kavramlar semantiğini kullanarak bu araştırmada şirk kavramını tahlil etmeye çalışacağız.

Bu hedef doğrultusunda Kur'an'ın en temel itikâdî kavramları olan *iman* ve *küfrü* şemsiye kavramlar olarak belirledik. Her ne kadar Kur'an'da şer'î anlamları itibariyle iman ile tevhit, inkâr ile şirk hemen hemen aynı anlamda kullanılmış olsa da biz lügavî kullanımı da dikkate alarak tevhidi iman, şirki de küfür kavramları

³ Muhammed İkbâl, "Darb-ı Kelîm", çev. Ahmet Asrar, *Doğudan Esintiler* (İstanbul, 1981), 136.

⁴ Bk. İsmail Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak* (İstanbul: Ötüken Yay., 2017), 17-25.

içinde değerlendirdik. Bu itibarla çalışmamızı, tercih ettiğimiz semantik yöntem gereği, iman ve küfür şeklinde iki ana bölüme ayrılarak konumuzla alakalı diğer kavramları bu başlıklar altında ele aldık.

İman ve küfür başlıkları altında çok daha fazla kavram ele alınabilirdi. Ancak biz çalışmamızın kapsam ve amacına uygun olarak özellikle tevhit ve şirkin semantik anlam alanına giren kavramların en küllî olanlarını tercih ettik. Bu tercihte iman ve küfür başlıkları altında yer alan kavramların amelî/ahlâkî anlamlarının yanında doğrudan tevhit ve şirk anlamını da ihtiva etmesi etkili olmuştur.

Çalışmamızın esas konusu olan şirkin mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle zıddı olan kavram grubuyla başlamak daha işlevsel görünmektedir.

1. İman

Lügatte *e-m-n* kökünden gelen *emn*, *emân*, *emen*, *emenet* ve *imn* masdar lafızlar; “korkusuzluk, korkudan emin ve âsûde olmak, nefsin sükûne ermesi” anlamlarına gelir. *Emîn*, kalbinde korku ve endişe olmayıp gönlü âsûde olan kişiye denir. *Ehl-i emânet*, güvenilir kimse anlamına gelir.⁵ *İman* ise, dilcilerin ittifakıyla lügavî olarak *tasdîk* demektir.⁶ Bir kimseyi söylediği sözde tasdîk etmek iman kelimesiyle karşılanır. Artık bu tasdîk, muhatabı muhalefet etmekten, şer’î anlamıyla tasdîk ise, mü’mini azaptan emîn kılar. Allah’ın ismi olarak *el-Mü’min*, kullarını ve dostlarını zulümden ve azaptan emîn kılan anlamındadır.⁷

Eş’arîlerin çoğunluğu ve Mâtürîdîlere göre iman sadece kalbin fiilidir ve bu itibarla onlar imanı, “Allah’tan getirdiği zorunlu olarak bilinen hususlarda Peygamberi kalple tasdîk etmek”⁸ olarak tarif

⁵ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu’l-basît fî tercemeti’l-kâmûsi’l-muhît: Kâmûsu’l-muhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2014) 6/5276-5277.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Tehzîbu’l-lüga*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Dâru’l-Kâtibi’l-Arabi, 1967) 15/513. Cevheri, *es-Sihâh*, 5/2071; İbn Manzur; *Lisânu’l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Daru’l-Me’arif, ty.), 1/140.

⁷ Asım Efendi, *Kâmûsu’l-muhît Tercümesi*, 6/5277- 5278.

⁸ Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, *Eş’arî Kelamı el-Lüma’ fi’r-redalâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yay., 2016), 135; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhit Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yay., 2014), 565-573; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akaidi Kitâbu usûli’l-dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yay., 2016), 285; Ebu’l-Yüsr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölçük (İstanbul: Kayıhan Yay., 1994), 319; Mu-

ederler. Bâkullânî'ye (öl. 403/1013) göre iman, "Allah'ı bilmek ve kalben tasdik etmektir."⁹ Özellikle Mürcie'den Bısr el-Merîsî'den (öl. 218/833) sonra önde gelen sünnî kelamcılar imanı tasdik olarak tarif etmişlerdir.¹⁰ Ancak bazı âlimler imanın tasdike indirgenmesini doğru bulmamışlardır. Müfessir, Arap dil âlimi ve ahlak felsefecisi olan Râgıb el-İsfahânî (öl. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) *â-me-ne* fiilinin iki vecih üzere kullanıldığına dikkat çeker. İlk olarak bu fiil bizzat müteaddî olması itibariyle *âmentühu* yani ona güven verdim; onu güvenliğe kavuşturdum" denilir. Kureyş Suresinde *âmene* fiili bu anlamda kullanılmıştır. Ya da *if'âl* vezninde olan iman, bazen sülasisi olan *e-mi-ne* yani güvenmek anlamında kullanılır. İkinci olarak bu fiil, lâzım olduğunda, "güven sahibi olmak" anlamına gelir.¹¹ Bu bakımdan İsfahânî tasdik tek başına iman mahiyetini ifade etmeyeceğini düşündüğünden, imanı, "eminlikle beraber tasdik etmek" olarak tarif etmekte ve şu ayeti bunun delili olarak sunmaktadır: "Tevrat hakkında az çok bilgi sahibi olma lütfuna eren şu Yahudileri görüyorsun değil mi? Onlar cibte (asılsız muammalara ve kâhinlere) ve tâğûta (şeytan tabiatlı insanlara) inanıp güveniyorlar...". (en-Nisâ 4/51). Ona göre eğer iyice katlaşmamışsa kalbin batılda huzur bulması mümkün değildir. Dolayısıyla bu ayette Yahudilerin, emin olunmayacak batıl bir inançta tam bir eminlik içindelermiş gibi davranmaları kınanmıştır.¹² Daha sonra görüş ve eleştirileriyle İslam düşüncesinin gelişmesinde rol sahibi olan selefi âlim İbn Teymiyye de (öl. 728/1328) Allah sevgisi, Allah korkusu ve Allah'a güvenle teslimiyet gibi kalp fiillerini yeterince içermediği düşüncesiyle iman sadece tasdik olarak tanımlanmasını tenkit etmiştir.¹³ Bu itibarla iman kavramında bağlanma duygusu olduğundan, Kur'an'daki tüm kullanımlarında, inanmak veya tasdik etmek anlamından ziyade, güvenmek manasının daha belirgin olduğu ve bu çerçevede imanın isim olarak güven; fiil olarak da gü-

hammed b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûç (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/297.

⁹ Ebû Bekr el-Bâkillânî, *Kitabu't-temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şerkiyye, 1957), 346.

¹⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950), 1/205.

¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 36.

¹² İsfahânî, *el-Müfredât*, 36.

¹³ Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *el-İman*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1996), 97 vd.

venmek, güven vermek ve güvene girmek şeklinde dört anlamda kullanıldığı ifade edilmektedir.¹⁴

İman hem epistemolojik hem de ahlaki bir kavramdır. Birinci cihetten, bilgiyle ilgili ve bilgiye dayanan bir kavram olarak *zihni bir durumu*¹⁵ ifade edecek şekilde *tasdîk*; ikinci cihetten duygusal ve ahlaki bir çerçevede *güven* olarak tarif edilebilir. Klasik mantıkta “zihnin olumlu veya olumsuz bir hüküm vermesi” olarak tanımlanan tasdîk, zihni bir süreci ifade eder. Bu anlam tasdîkin felsefi kullanımınıdır. İmanın tanımında yer alan tasdîk ise bu anlamın ötesinde daha fazla anlamlar içermektedir. Ebû Hanîfe (öl. 150/767) “iman nedir?” diye soran talebesine “iman; tasdîk, ma’rifet, ikrar, islâm ve yakîndir” diye cevap vermiş, öğrencisi tek bir kavramın nasıl beş ayrı anlamı olduğunu sorunca, o da, isimler farklı olsa da mananın tek olduğunu söyleyerek meseleyi şöyle tefsir etmiştir: Mü’min Allah’ın Rabbi olduğunu tasdîk eder; Rabbi olduğunu ikrar eder; Rabbi olduğunu bilir; Rabbi olduğundan kesinlikle emindir ve Rabb olarak sadece O’na teslim olur.¹⁶ Lafızları farklı ancak anlamı tek olan bu beş terimden herhangi biri imanın tam tanımı değildir; bilakis hepsi aynı anda imanın kâmil anlamını verebilir. Bu itibarla imanın zihni/kalbî ve duygusal boyutları olan tek bir yapı olduğu söylenebilir.

60 | db

Mürcî grupların birçoğunun imanın tanımında bu boyutları kuşatacak birtakım terimler kullandıkları görülmektedir. Bunlar içerisinde *ma’rifet*, *hudu* (itaat/teslimiyet), *istikbârı terk etmek* ve *Allah’a muhabbet duymak* gibi kalp amelleri olarak bilinen haller zikredilebilir.¹⁷ Bu itibarla imandaki tasdîk, mantıktaki tasdîkten farklıdır. Şer’î anlamıyla tasdîk, bilginin bir derecesi yani bilgiden önce gelen zihni bir durum değildir. Diğer bir ifadeyle tasdîk bilgiye dayansa da bilgiden ibaret değildir. Aksi takdirde bilen herkesin mü’min olması gerekirdi. O halde imandaki tasdîk, imanın hem zihni yönünü hem de bunun ötesinde iman konularının samimi olarak benimsenip kabul edilmesini ve gereğinin yapılmasını ifade etmektedir.

¹⁴ Sabri Erdem, “Anlambilim Açısından İman Sözcüğü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 50-53.

¹⁵ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açısından İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1992), 80.

¹⁶ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve’l-müteallim”, *İmâm-A’zamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2002), 18-19.

¹⁷ Ebu’l-Hasen el-Eş’ari, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve’l-tilâfî’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kâhire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1950), 1/197-205.

Kısaca ifade etmek gerekirse bu tasdik, iman esaslarını (i) tanımayı, (ii) samimiyetle kabul etmeyi, (iii) doğrulamayı, teyit ve ispat etmeyi, son olarak da (iv) gerçekleştirmeyi içerir.¹⁸ Böyle bir tasdiğe sahip olan mü'min Allah'ın ibadete layık yegâne ma'bûd ve kendisinden yardım istenmeye müstahak tek ilah olduğunu yakinen bildiği için yaratılmış birtakım varlıklara ibadet etmez ve onlardan yardım istemez.

İman kelimesi türevleriyle birlikte Kur'an'da 873 yerde geçmektedir. Kimi yerlerde Hz. Muhammed'in getirdiği şariat (el-Mâide 5/69), bazen de *medh* bağlamında kullanılır ve bununla "kişinin tasdik ederek hakka boyun eğmesi" kastedilir. Bu da ancak üç şeyin bir arada olmasıyla hâsıl olur: Bunlar kalbin tahkiki/tasdiği, dilin ikrarı ve organların amelinden ibarettir. Şu ayette bu üç hususun birleştiği görülmektedir: "Allah'a ve peygamberlerine yürekten inananlar var ya, işte onlar rablerinin katında, özü sözüne uyan ve hakikatin şahidi olan kimselerdir. Onların hem mükâfatları vardır hem de nurları. Kâfirlikte direnenler ve ayetlerimizi yalanlayanlar ise cehennemliklerin ta kendileridir." (el-Hadîd 57/19). Yürekten inanmak tasdik, özü sözüne uymak ikrar, hakikatin şahitleri olmak da amel boyutuna işaret etmektedir. Bununla birlikte Kur'an'da inanç, doğru söz ve salih amelden her birine iman denildiği de görülmektedir.¹⁹ Bu üç anlam ister aynı anda isterse tek tek kastedilsin, güvene dayalı bir ilişki söz konusu olduğuna dikkat edilmelidir. Bu güven ya da itmi'nân gönülden bağlanmayı ve sevmeyi doğurur. Bundan dolayı Kur'an, müminleri, bütün güç ve kudretin Allah'a ait olduğunu bildikleri için "Allah'ı her şeyden çok sevip güvenirler" şeklinde överken, taptıkları putlara kudret atfedip Allah'ı hakkıyla takdir edemeyen kâfir-müşrikleri ise "Allah'tan başka varlıkları O'na denk tutup ilâh yerine koyarlar ve onlara Allah'a özgü olan bir sevgiyle sevip güvenirler" şeklinde zemmetmektedir. (el-Bakara 2/165).

İman, Kur'an'da doğrudan tevhit anlamında da (el-Mâide 5/5 Ayrıca bk. en-Nahl 16/106; el-Mü'min 40/10) kullanılmıştır.²⁰ Bu itibarla mümin Allah'ın rubûbiyetini ve ulûhiyetini kesin olarak kabul eden kimsedir. Yaratma, emir ve tedbirde tek olduğuna inan-

¹⁸ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 85-86.

¹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 36.

²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2003), 172-174.

dığı Allah, onun için hem göklerde hem de yerde ilâhtır. Mümin tüm fayda ve zararı Allah'tan bekler; O'nun dışında hiçbir varlığa yetki ve otorite vermez; O'na yaklaşmak için aracı varlıklar edinmez. Allah'a tam güven duyan müminin O'na sevgisi de kâmindir; O'nun dışında hiç kimseyi ve hiçbir varlığı sevgide şerîk kabul etmez. Bu bakımdan Kur'an *cibt* ve *tâğuta* inanmayı (en-Nisâ 4/51-52, 60), şirk koşmayı (en-Nisâ 4/48,116; ez-Zümer 39/65) ve kâfirleri dost edinmeyi (el-Bakara 2/257; en-Nisâ 4/144), imanı bozan haller olarak sunmaktadır.

Kelâmî tartışmaları bir kenara bırakarak Kur'an'daki kullanımı çerçevesinde iman kavramının semantik anlam alanına dâhil olan dört terimin analiziyle meseleyi açık ve seçik hale getirmeye çalışacağız. Bunlar *tevhit*, *şükr*, *İslâm* ve *ittikâ/takvâ*dir.

1.1. Tevhit

Tüm peygamberlerin ortak çağrısı olan İslâm'ın değişmez esası *tevhittir*. Tevhit birlemek anlamına gelen *v-h-d* kökünden türemiş mastar bir kelime olup dini istilahta, Allah'ı rab ve ilah olarak tanımak, mutlak anlamda Allah'ın bir olduğuna, O'ndan başka ilâh bulunmadığına, şerîki ve benzeri olmadığına iman etmek demektir.²¹ *Kelime-i tevhitte* ifadesini bulan tevhit prensibi, imanın makbul, ibadetin de sâlih olmasının sebebidir.

Tevhit hem Allah'tan âleme yönelik ilâhi fiillerde hem de insandan Allah'a doğru olan amellerde O'na şerîk kabul etmemek demektir. Bu itibarla tevhidin dört mertebesinden söz edilmiştir. Birincisi; *vâcibu'l-vücûd* vasfını sadece Allah'a nispet etmek, ikincisi; göklerin ve yerin yaratılışını sadece Allah'a hasretmek, üçüncüsü; tüm varlığın idaresinin sadece Allah'a ait olduğunu kabul etmek, dördüncüsü ise; O'ndan başkasını ibadete layık görmemektir.²² Nâs Suresi'nde bu hakikat Allah'ın *Rabb*, *Melik* ve *İlâh* isimleriyle ifade edilmiştir. Sure, "De ki" (kul) emriyle başlamakla, ilk iki isimle ilâhi fiillerde tevhidi, sonuncusunda ise beşeri fiillerde tevhidi emir ve tavsiye etmektedir. Hamdi Yazır'ın yorumuyla bu sure bağlamında tevhit inancı şöyle ifade edilebilir: Allah âlemlerin Rabbi olduğu

²¹ Asım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi*, 2/1627; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 73.

²² Dihlevî, Kur'an İndiği zaman müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında birinci ve ikinci mertebede şirke düşülmediğini, daha çok üçüncü ve dördüncü mertebede şirkin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bk. Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi*, 1/225-223.

için halk ve emriyle insanları yaratan, sanat ve kudretiyle duygusuz topraktan duygulu insanlar yetiştiren, lütuf ve terbiyesiyle tavırdan tavra kemale erdiren, akılla seçkin hale getiren, rızık veren, O'dur. İşleri idare eden, öldüren ve diriltten, fayda ve zarar vermeye gücü yeten, yükselten ve alçaltan O'dur. (Bk. Yûnus 10/31; el-Mü'minûn 23/86-87; el-Ankebût 29/61; Lokmân 31/20; ez-Zuhruf 43/9, 87). O insanların melikidir. Yani ilim ve hikmetinin gereğine göre emir ve yasaklarıyla insanları yöneten, dilediğine mülk verip şah yapan, dilediğini de padişah iken indirip atan, dilediğini aziz, dilediğini zelil kılan melikler meliki O'dur. İbadete layık gerçek ilâh sadece O'dur. Celal ve ikramda tek olmayı gerektiren ilâhlık ancak O'nun hakkıdır.²³ Esasen surenin tertibinden de anlaşılacağı üzere insanı yaratan *Rabb*'in ve yaratıklarında yegâne tasarruf sahibi olan *Melik*'in Allah olduğu kavrandığında, O'nun ibadete layık tek *İlâh* olduğu neticesi akl-ı selimin gereğidir. Mutasavvıfların dilinde bu, *lâ ma'bûde illallah* (Allah'tan başka ma'bûd yoktur) şeklinde ifade edilmiştir.²⁴

Tarih boyunca şirk bataklığında debelenen insanların durumlarını *ulûhiyette şirk* olarak nitelemek mümkündür. Nitekim *kelime-i tevhitte* (Sâffât 37/35; Muhammed 47/ 19) Allah'tan başka tüm sahte ilâhlar reddedilir; O'ndan başka ibadet edilmeye ve boyun eğilmeye layık bir varlık olmadığı tasdik ve ikrar edilir. Bu itibarla Allah'ı gökte ilâh tanıma noktasında çok sorun yaşamayan (Bk. Yûnus 10/ 31; el-Ankebût 29/61-63; Lokmân 31/25), buna karşın yeryüzünde sahte ilâhlar edinerek Allah'ın kudret alanını sınırlandıran müşriklerin içine düştükleri çelişkiyi Kur'an "O gökte de ilâhtır, yerde de ilâhtır." (ez-Zuhruf 43/84) diyerek mûciz bir şekilde ifade etmektedir. Bu bakımdan Kur'an'da tüm Peygamberlerin, kavimlerini Allah'a ibadet etmeye ve hiçbir şeyi O'na şirk koşmamaya davet ettikleri görülmektedir. "Senden önce hiçbir resûl göndermedik ki ona: benden başka İlâh yoktur; şu halde bana kulluk edin" diye vahyetmiş olmayalım." (el-Enbiyâ 21/25. Bk. en-Nahl 16/36).

²³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 9/114.

²⁴ Süfi düşüncede tevhidin bu türü mü'minlerin avamının tevhidini olarak kabul edilir. Bunun üstünde mukarrablerin tevhidini olan *lâ fâile illallah* (Allah'tan başka gerçek fail yoktur) ve onun da üstünde siddiklerin tevhidini olan *lâ mevcûde illallah* (Allah'tan başka varlık yoktur) derecesi yer alır. Bk. Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâu ulûmîd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 4/451; Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, çev. Meliha Ülker Tarıkahya (İstanbul: Maarif Basımevi, 1958), 91, 243.

Allah'a kulluğa davet, şirki terk edip tevhidi kabul etmeye yönelik bir çağrıdır. Çünkü Kur'an'da "Allah'a kulluk edin" emrinden sonra daima doğrudan insanın şirke düşmemesi talep edilmektedir. (en-Nisâ 4/36; Yûsuf 12/40; el-İsrâ 17/23; el-Kehf 18/110; Tâ-Hâ 20/14; Yâsin 36/60; ez-Zümer 39/64-66; el-Kâfirûn 109/1-6). Bu itibarla *ü'büdû* (ibadet edin) emri *Allah'ı birleyin* anlamına gelmektedir.²⁵ Kur'an'da cinlerin ve insanların, bilinen ve bilinmeyen tüm varlıkların yaratılış gayesinin Allah'a ibadet olarak beyan edilmesi (ez-Zâriyât, 51/56), gerçekte tevhide davetten başka bir şey değildir.

Müşriklerin Allah'ı gökte ilah bilirken yerde birtakım varlıkları O'na ortak koşmaları, imanlarında güven boyutunun eksik olmasının sonucudur. Esasen tevhit, mutlak anlamda bir güvenin sadece Allah'ın hakkı olduğu şuuruna sahip olmaktır. Bu şuurdan yoksun olduklarından Allah'a güven konusunda sorun yaşayan müşrikler, korkularından emin olabilmek ve dünyada güvenli bir hayat yaşayabilmek için yaratılmış birtakım varlıkları aracı edinmişler, kavuştukları nimetleri Allah'a değil de bu araçlara nispet etmişlerdir.

64 | db

Nimet kimden bilinirse işin tabiatı gereği şükür de ona yapılır. Müşrik kimse Allah'ın hakkı olan şükürü aracı varlıklara yönelttiği için gerçekte onları ilah edinmiş olur. Bu itibarla şükürün Kur'an'da tevhit ve şirk kavramlarıyla çok yakın bir anlam ilişkisine sahip olduğu görülmektedir.

1.2. Şükür

Şükür, sözlükte, ihsanın kadir ve kıymetini bilip bunu yaymak ve açığa vurmak, nimet vereni de medih ve sena etmektir. Mukabili *küfrândır*. Bazı dilcilere göre açmak, göstermek anlamına gelen *keşr* kelimesinden dönüştürülerek elde edilen şükür, *keşf* anlamına gelir. Bu anlam itibarıyla şükür üç şekilde olur. Birincisi kalple olur ki nimeti ve nimet vereni bilmek demektir. İkincisi dil ile olur ki nimet vereni övmek ve senâ etmek demektir. Üçüncüsü ise diğer azalarla olur ki güç nispetinde başkalarına bu iyiliklerden ikramda bulunmadır.²⁶

Kur'an'da türevleriyle birlikte 75 yerde geçen *şükür* terimi nime-te teşekkür anlamının yanında esasen iman ve tevhit manasında

²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 381-382.

²⁶ Asım Efendi, *Kamûsu'l-muhît Tercümesi*, 2/2071; İsfahânî, *el-Müfredât*, 268.

kullanılır.²⁷ Yukarıda ifade edildiği üzere kalple ve dille yapılan şükür, rubûbiyet ve ulûhiyette Allah'ı birlemek demektir. Buna göre en iyi teşekkür, Allah'ın rubûbiyet ve ulûhiyetini bilip kabul etmek ve bu hususta O'nu dille sena etmektir.

Kur'an'da *şükr* ve *küfr* zıt terimler olarak kullanılmaktadır. (el-Bakara 2/152; en-Neml 27/40; Lokman 31/12; el-İnsân 76/3). *Şükr* terimiyle iman, tevhit ve nimeti verene teşekkür murad edilirken; *küfr* terimiyle de inkâr, şirk ve küfrân-ı ni'met kastedilmektedir. Bu çerçevede Kur'an'da müşrikler şükürsüz olmakla nitelenir. (Yusuf 12/38). Buna karşın *şükredenler* (şâkirîn) olarak nitelenenlerin, tevhit üzere sabit kalıp şirke düşmeyenler olduğu anlaşılmaktadır. (Âl-i İmrân 3/144). Yine Kur'an zor durumda kalan müşriklerin şayet bu durumdan kurtarırsa Allah'a şükredenlerden (şâkirîn) olup sadece O'na kulluk edeceklerine dair söz verdiklerinden bahsetmektedir. (el-En'âm 6/63; Ayrıca bk. Yûnus 10/22) "...Allah'a kulluk et ve şükredenlerden ol..." (ez-Zümer 39/64-67. Krş. Âl-i İmrân 3/145; el-En'âm, 6/53; İbrahim,14/7) şeklindeki ilahi beyana dikkat edildiğinde, tevhit/imanla şükürün, şirkle/inkârla şükürsüzlüğün aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Müşrik, kavuştuğu nimeti putlardan bildiği için tüm şükranını da onlara sunmaktadır. Zira müşrik, bütün ümitlerin ve korkuların kaynağında putların olduğunu zannetmekte, dolayısıyla onlara tam bir güven ve sevgiyle bağlanmaktadır. Kur'an ise bunu şirk olarak isimlendirmektedir. Hâlbuki gökte yegâne ilah olarak Allah'ı kabul ve tasdik etmek, yerde de mutlak güven ve sevginin O'na has kılınmasını gerektirmektedir.

Allah'a tam güven, tam teslimiyetle mümkün olduğu gibi bunun tersi de doğrudur. Böyle bir teslimiyet (islâm) gerçekleşmedikçe şirkten kurtulmak da mümkün değildir. Buna göre Allah'a güven ve teslimiyet noksanlığının, tevhidî bozan durumlardan birisi olduğu kesin olarak söylenebilir.

1.3. İslâm

İslâm lügatte *sulh*, *teslimiyet*, *inkiyâd*, *itaat*, *selamete girmek*, *selâmete çıkarmak*, *karşılıklı güven ve barış sağlamak*, *ihlâs ve sami-*

²⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 171-172.

mîyet anlamlarında *silim* ve *selamet*²⁸ mastarından türetilmiş bir kelimedir. İslam ve iman terimlerinin güven temel anlamı üzerinde birleştiği görülmektedir. Buna göre mü'min güvende olan ve güven veren; Müslüman da Allah'a teslimiyetiyle en sağlam kulpa tutunan ve güven iklimine giren kimse olarak tarif edilebilir.

Mukatil b. Süleyman İslâm'ın Kur'an'da iki temel kullanımından söz etmektedir.²⁹ Bunlar *ihlâs* ve *ikrardır*. *İhlâs*, inancı şirkten arındırıp dini/kulluğu sadece Allah'a has kılmak (el-A'râf 7/29; Yûnus 10/22; el-Ankebut 29/65 vb.) anlamındadır. Bu itibarla *ihlâs* tevhitir. Kur'an ihlas sahibi bir muvahhit olarak Hz. İbrahim'i örnek göstermektedir. *Millet-i İbrahim* bütün özünü Allah'a teslim etmek demektir. (el-Bakara 2/130-132; Âl-i İmrân 3/68; en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/79 vb.). İslâm'ın diğer anlamı da *ikrardır*. Özellikle imanla beraber zikredildiği yerlerde İslâm, dille teslimiyet ikrarını ifade eder. (Bk. el-Hucurât 49/14). Bu bağlamda Mukatil'in, İslâm kelimesini biri mutlak diğeri bağımlı olmak üzere iki açıdan tanımlamasını önemli bulduğumuzu ifade etmek isteriz.³⁰

66| db

İslâm, evrendeki bütün varlıkların uyduğu, teslim olduğu ve insanın da uyması istenen dünya görüşü ve hayat nizamıdır. (Âl-i İmrân 3/83). İslâm dini tüm peygamberlerin ortaklaşa tebliğ ettikleri tevhit çağrısından ibarettir. (el-Bakara 2/128, 131-133, 135-136; Âl-i İmrân 3/20, 67 vd.). Allah katında makbul tek din yalnızca İslâm'dır. (Âl-i İmrân 3/19). Bu dine inananları Allah "Müslümanlar" olarak isimlendirmiştir. (el-Hac 22/78). Meşhur Cibrîl hadisindeki tarif dikkate alındığında İslâm'ın hem imanı hem ikrarı hem de amelleri kapsadığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle İslâm, tevhidin kalpte tasdîki ve dilde ikrarı olduğu gibi, aynı şekilde ibadetin de sadece Allah için yapılmasını, dinin O'na has kılınmasını ifade eder. Bu itibarla İslâm'ın temel ilkesi, *lâ ilâhe illallah* cümle-

²⁸ Asım Efendi, *Kamûsu'l-muhît Tercümesi*, 6/5041-5044; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 436-440

²⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 170-171.

³⁰ Bu yöneme dikkat edilmediğinde birçok kelâmî tartışmanın ortaya çıktığını görüyoruz. Çok daha sonra İbn Teymiyye'nin de aynı yöneme dikkat çektiği ehlinin malumdur. Ona göre de Kur'an ve Hadis okumalarında, genel bir kaide olarak, bir kelimenin mutlak kullanımı ile bağımlı kullanımı arasında ayırım gözetilmelidir. İzutsu, "esnek ve dinamik bir tavır" olarak nitelediği böyle bir yöntemi, şayet İslâm ilahiyatçıları iman ve İslâm problemi karşısında benimsemiş olsalardı, ilk asırlarda bu meselelerin çok büyük bir problem teşkil etmeyebileceğini düşünmektedir. Bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay., 2012), 78-79.

sinde ifadesini bulan tevhitir. Öyleyse İslâm rubûbiyeti, ulûhiyeti, saltanat ve hâkimiyeti sadece Allah'a tahsis etmeyi ifade etmektedir. İşte Allah'a tam teslimiyet gösteremeyen müşriklerin, özellikle ulûhiyet, saltanat ve hâkimiyeti Allah'a has kılma konusunda şirke düştükleri görülmektedir.

Allah'a tam güven ve teslimiyet, sadece O'ndan haşyet duymayı, kulluk ve itaati sadece O'na yapmayı da gerektirmektedir. Dolayısıyla iman ve İslam kavramlarının, ittikâ/takvâ kavramıyla çok yakın bir anlam ilişkisine sahip olduğu söylenebilir.

1.4. İttikâ/Takvâ

Lügatte “bir nesneyi sakınmak, hıfzetmek ve korumak” anlamında *v-k-y* kökünden türetilmiş bir kelime olan *ittikâ*, bir nesneden sakınmak yani vikâyeye girmek demektir.³¹ Lügat açısından, *ittikâ* ve *vikâyenin* ismi olan *takvâ* da, kendini iyi sakınıp korumak, kuvvetli bir himayeye girerek korunmak anlamında kullanılır.³² Şer'î anlamı itibarıyla insanın kendisini Allah'ın korumasına, himayesine alarak, ahirette zarar ve eleme sebep olacak şeylerden dünyada kendisini muhafaza etmesi yani günahlardan kaçınıp, hayır olan işlere sarılması şeklinde tanımlanmıştır.³³

Mukatil b. Süleyman bu terimin Kur'an'da beş anlamda kullanıldığını ifade eder ve bunları *haşyet duymak* (en-Nisa 4/1; el-Hac 22/1; eş-Şuarâ 42/106, 124, 142, 161, 177 vd.), *ibadet etmek* (en-Nahl, 16/2, 52; el-Mü'minûn 23/23, 52,), *itaat etmek/isyan etmemek* (el-Bakara 2/189), *tevhit* (el-Bakara 2/ 212; en-Nisa 4/131; er-Ra'd 13/35; el-Hucurât 49/3) ve *ihlâs* (el-Hac 22/32) olarak sayar.³⁴ Kimilerince bu beş anlam üç mertebede tefsir edilmiştir.³⁵ *Birincisi*, Allah'a şirk koşmaksızın iman etmek (Fetih 48/26); *ikincisi*, büyük günahları işlemekten sakınmak ve farzları eda etmek (el-A'râf 7/96); *üçüncüsü* ise, kalbini Allah'tan başka meşgul edecek her

³¹ Asım Efendi, *Kamûsu'l-muhît Tercümesi*, 6/6038.

³² Ebu'l Hüseyin Ahmed İbnu'l-Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga* (Kahire: Dâru İhyâ'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1266), 6/131.

³³ Yazır, Hak Dini, 1/169.

³⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 211-213; Râzî, *Mefâtih*, 2/23; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Kamûsu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983), 494; Mehmet Soysaldı, “Kur'an Semantiği Açısından Takva”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 36-40 Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, 882.

³⁵ Yazır, Hak Dini, 1/169; Mehmet Yaşar Soyalan, *Elmalı Tefsirinde Kur'ani Terimler ve Deyimler* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003), 180-181.

şeyden arındırmak ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmektir. (Bkz. Âl-i İmran 3/102; Teğâbün 64/16). Her üç anlam da rubûbiyeti ve ulûhiyeti Allah'a has kılmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın, mü'mini "Allah'ın huzurunda huşuyla titreyen kişi" yani *müttaki* olarak tarif etmesi çok anlamlı durmaktadır. (Bk. el-Bakara 2/212; er-Ra'd 13/35).

İttikâ korkunun ve ümidin kaynağı olarak kabul edilen varlığa karşı takınılan tutumun niteliğidir. Buna göre kişinin takvası kime ise ilahı da odur. Bütün fayda ve zararın yegâne kaynağının Allah olduğuna inandığı için mü'minin takvası da bütünüyle O'nadır. Müşriğin takvası ise putlardır. Zira onun Allah'a inancı olsa da güveni yoktur. Bu yüzden Allah dışındaki birtakım varlıklara güvenir; onların zararından korunabilmek için yine onlara sığınır.

Bu kısa semantik analiz bize gösterdi ki, imanın makbul olabilmesi için kişinin Allah'a her işinde tam güvenmesi gerekmektedir. Gerçekte bütün peygamberler ve ilahi kitaplar bu güveni tesis etmek için gelmişlerdir. Bu itibarla tevhit çağrısı, "sadece Allah'a güvenin; O'nun dışındaki hiçbir varlık mutlak güven kaynağı olamaz" demektir. Bu davete kul icabet ettiğinde, hak eden makama şükredilmiş olur. Çünkü şükür kişiyi dünyevi ve uhrevi tüm tehlikelerden koruyup onu nimete kavuşturana yapılıır. Şükürün zirvesi ise imandır. Allah'a iman, ancak O'na tam teslimiyet göstermekle mümkündür. Yani teslimiyet, Allah'a duyulan güvenin neticesidir. Tüm iyilikleri elinde bulunduran Allah'a iman eden kimse, bütün korkularından emin olur. Diğer bir ifadeyle takvası Allah'a olanın, Allah dışındaki varlıklardan korkması söz konusu olamaz. Dolayısıyla tevhit ve ihlâs ancak muttaki kulların amelidir. İttikâsı eksik olanların ise şirke/küfre düşmesi gayet tabidir.

İmanı ve tevhidî özünde "tek olan Allah'a güvenle bağlanıp tasdik etmek" olarak tanımladıktan sonra, zıddı olan küfür ve şirki ise Allah'a güvensizlik ya da eksik güven temelinde değerlendirmek mümkün hale gelmektedir.

2. Küfür

Küfür, Kur'an'da olumsuzlanan tüm dini-ahlaki değerler için kullanılan en kapsamlı terimdir. Şirk ise küfrün en tipik tezahürlerinden birisidir. Kur'an, indiği ortamda, "Ey Kâfirler!" diye hitap ettiği tüm yerlerde müşrikleri kastetmektedir. Buna göre kâfir için kulla-

nılan tüm olumsuz nitelermelerin aynı zamanda müşrikler için de kullanıldığı görülmektedir.

Küfür, *k-f-r* fiil kökünden mastar olup, sözlükte “bir şeyi örtmek” demektir. Bu anlamıyla tohumu toprağa eken ve böylece onu örtüp gizleyen çiftçiye kâfir denildiği gibi, kılıcı örttüğü için kınına, karanlığı örttüğü için geceye, yıldızları örttüğü için buluta da kâfir denir. Şer’î anlamıyla *küfr* imanın zıddı olarak Allah hakkında cehalet ve O’nu yalanlamak demektir.³⁶ Allah’ın birliğini, delillerini, ayetlerini, nimetlerini görmezlikten, bilmezlikten gelip hakikatin üstünü örttüğü için kâfir de bu isimle nitelenmiştir. Bu itibarla küfür kelimesi Kur’an’da, esas olarak, imanın zıddı olarak inançsızlık ve şükürün zıddı olarak kadirbilmezlik şeklinde iki farklı anlamda kullanılmaktadır.³⁷

Mukatil b. Süleyman küfür kelimesinin dört anlamda tefsir edilebileceğini ifade etmektedir.³⁸ *Birincisi* tevhidi inkâr etmek demektir. Bu bağlamda inkâr ile şirk, kâfir ile müşrik eşitlenmiştir. (bk. Âl-i İmrân 3/151; en-Nisa 4/51; el-En’âm 6/1, 20, 106; er-Ra’d 13/33; en-Nahl 16/27; el-Hac 22/17; el-Mü’min 40/42, 74, 84-85). *İkincisi*, hücceti/delili inkâr etmek ve ilâhi vahyi yalanlamak anlamındadır. (bk. El-Bakara 2/89, 146; Âl-i İmrân 3/197; el-En’âm 6/14, 20, 148; en-Nahl 16/36). *Üçüncüsü*, küfrân-ı nimet/nankörlük demektir. (bk. el-Bakara 2/152; İbrahim 14/29; en-Nahl 16/112,114; el-İsra 17/65-66; en-Necm 27/40; Ankebût 29/65-66; Lokmân 31/12; eş-Şûrâ 42/48). *Dördüncüsü*, berî/uzak olmak anlamındadır. (bk. İbrahim 14/22; Ankebut 29/25).

Ebû Hanife’ye göre küfür ile şirk arasında umum-husus mutlak ilişkisi vardır: Buna göre her şirk küfür iken her küfür şirk değildir. Bu iki kelimenin, tek bir anlamı olan iki ayrı isimden ibaret olduğu görüşünde olan İbn Hazm, Ebû Hanife dışındakilerin şirk ile küfrü eşit kabul ettiklerini, dolayısıyla her kâfirin müşrik, her müşrikin de kâfir olduğunu söylediklerini ifade etmektedir.³⁹

³⁶ Ebû Bekr el-Bâkillânî, *Kitâbu’t-temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şerkiyye, 1957), 348.

³⁷ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-lüga ve sihâhu’l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar (Beyrut, 1979), 2/807-808.

³⁸ Mukatil b. Süleyman, *Kur’an Terimleri Sözlüğü*, 116-118. Ed-Dâmeğânî de küfür kelimesine; *inkâr*, *cühûd*, *küfrân-ı ni’met* ve *berâet* şeklinde dört anlam vermiştir. Dâmeğânî, *Kâmûsu’l-Kur’an*, 405.

³⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Kitâbu’l-fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, (Mısır: el-Matbaatu’l-Edebiyye, 1320), 3/222.

Kur'an'da "Allah için üçüncüsüdür" diyen Hıristiyanların ve "Üzeyir Allah'ın oğludur" diyen Yahudilerin *kâfir* olarak nitelenmekle birlikte *müşrik* olarak vasedilmemesi, bu iki terim arasında bir ayırım yapmayı gerektirir mi? Ulemanın çoğunluğuna göre Kur'an'da müşrik lafzının lügavî değil de şer'î kullanımı, Ehl-i Kitâbı da içine almaktadır. Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve Fahreddin er-Râzî, namaz ve zekât kelimeleri gibi müşrik kelimesinin de şer'î isimlerden olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre kâfir lafzı; herhangi bir Tanrıya inanmayan veya Tanrının varlığından şüphe edeni ya da Tanrının şerîkinin varlığından şüphe edeni içine aldığı gibi, Peygamber haber verdiğinde yeniden dirilişi, kıyameti inkâr edeni ve putlara tapanları da kapsamaktadır. Buna göre bu kelimelerin lügavî değil şer'î isimler olduğu ve dolayısıyla her kâfirin müşrik ismine dâhil olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰ Hamdi Yazır da zahirde olmasa bile hakikatte tevhidin ve İslâm'ın münkiri oldukları için Ehl-i Kitabın müşrik olduğunu kanaatindedir.⁴¹ Esasen Kur'an'da türevleriyle birlikte 550 yerde geçen küfür kelimesi hem inançsızlık hem de nimete karşı nankörlük anlamıyla kâfir-müşriklerin durumunu gözler önüne sermektedir. (Bk. el-Bakara 2/152; el-Mâide 6/72-73; Yunus 10/68-70; er-Ra'd, 13/14; İbrahim 14/39; en-Nahl 16/112; el-İsrâ 17/66-67; en-Neml 27/40; el-Ankebût 29/65-66; eş-Şûrâ 42/48; el-Kâfirûn 109/1-6vb.).

70 | db

Küfür ve şirk terimlerinin tam anlaşılabilmesi için bunların zıddı olan iman kavramının, tasdik boyutuyla beraber güven boyutunun dikkatten uzak tutulmaması gerekir. Çünkü imanın zıddı olarak inkâr/nankörlük, ancak Allah'a güvenin kaybedildiği ya da Allah'la beraber başka varlıklara da Allah'a güvenir gibi güvenildiği durumlarda ortaya çıkmaktadır.

Kur'an arazi/mülk, servet, evlatlar gibi yaratılmış varlıklara duyulan itimadı küfür ve şirk olarak tanımlamakta ve böyle bir şirke düşmüş olanların ibretlik sonlarını Mekke müşriklere anlatmaktadır. Burada özellikle bahçe sahiplerinin kıssalarından ve Karun'dan kısaca söz edilebilir. Kehf Suresinde hikâye edildiğine göre (el-Kehf 18/32-44) Allah iki kişiden birisine iki üzüm bağı ve çeşitli nimetler bahşetmiş, ancak bu kimse malının, mülkünün, nüfuz ve itibarının daha çok olduğunu söyleyerek komşusuna karşı böbürlenmeye baş-

⁴⁰ Fahrudin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981) 6:59-61; Tahânevî, *Keşşâf*, 1/1022.

⁴¹ Yazır, *Hak Dini*, 2/770.

lamış. Kıssaya göre zenginliğin kendisini şımarttığı bu kimse malının kesinlikle yok olmayacağını iddia ediyor ve ahireti de inkâr ediyordu. Müslüman komşusu ona zenginlik ve itibarına duyduğu bu aşırı güvenin şirk olduğunu, sadece Allah'a güvenmesi gerektiğini, çünkü hiçbir şeyin Allah'ın dilemesi dışında olmadığını, var edenin ve yok edenin Allah olduğunu söyleyip, bugün kendisi gibi zayıf olanların yarın Allah'ın dilemesiyle güçlü olacağını, buna karşılık nice itibarlı kimselerin ve bahçe sahiplerinin de bir anda helak olacağını hatırlatmıştı. Hikâyenin sonunda bahçesi tarumar olan ve her şeyini kaybeden bu kişinin derin bir pişmanlık içerisinde "Ah! Keşke Rabbime hiç kimseyi ortak koşmasaydım" dediği ve kendisine Allah'tan başka güvendiği hiçbir şeyin ve hiçbir kimsenin ona yardımcı olamayacağı ifade edilerek değişmez bir ilahi hakikat olan mümin inancı ve ahlakı şöylece beyan edilmektedir: "İşte böyle bir durumda koruyup kollamak ve yardım eli uzatmak (velâyet), ibadete layık yegâne ilah olan Allah'a mahsustur. En güzel mükâfatı veren de en güzel akıbeti nasip eden de O'dur." Bu kıssa hem Hz. Peygamberin risaletine bir delil, hem de Allah'ın tevhidinde, kudret ve saltanatına bir hüccettir.⁴²

Sahip olduğu mülkün, Allah'tan değil de sahip olduğu bilgidен kaynaklandığını iddia eden Karun'un kıssası Kur'an'da ibret olarak sunulmaktadır. Halkı ona "servetine güvenip şımarma" dedikleri halde o, sahip olduğu servetin Allah'ın inayeti değil de kendi bilgi ve çalışmasının neticesi olduğunu ve dolayısıyla, yukarıdaki kıssada olduğu gibi, malının asla yok olmayacağını iddia etmişti. Ancak helak geldiğinde ne o güvendiği malı mülkü ne de hiçbir kimse Allah'a karşı ona yardım edememişti. (el-Kasas 28/76-83). Bu kıssalar, ellerindeki nimeti böbürlenme vesilesi kılıp Hz. Peygamberden zayıf müminleri yanlarından kovmasını talep eden müşriklere ders olsun diye anlatılmaktadır.⁴³

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Kur'an Allah'a tam güven duymama halini küfür ve şirk olarak tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah'a güven konusunda sorun yaşayan bir kimsenin şirke düşmesi işin tabiatı gereğidir. Çünkü sadece maddi hedeflerin uğrunda bir ömür tüketmek, insanı yaratılmış varlıkların esiri yapar ve

⁴² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, thk. Murat Sülün (İstanbul: Mîzân Yay., 2007)9/61.

⁴³ Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 15/328.

tamamen Allah'tan uzaklaştırır. Mümin, tipik özelliği olarak, yaratma ve emri Allah'a ait bilip O'na güvenirken, kâfir-müşrik ise Allah'tan başka şeylere ya da O'nunla birlikte yaratılmış bir kısım varlıklara güvenir. Bunu Kur'an'ın bütününde görmek mümkündür. İşte Allah'a güvensizlik ve dolayısıyla O'ndan uzaklaşma halini ifade eden şirk, "Allah'a yabancılaşma"⁴⁴ olarak tanımlanabilir.

Allah'a güven duymama hastalığının sebebi olarak Kur'an istikbâr ve *istiğnâ* terimlerinden bahseder.

(i) *İstikbâr/Tekebbür* (Büyükleme): Büyümek, yaşlanmak, azamet anlamında *k-b-r* kökünden türeyen *tekebbür* ve *istikbâr*; "büyükleme", "kendini büyük görme" anlamlarına gelir.⁴⁵ İnsanları küçümseyen ve kendisiyle övünen kâfirin en tipik niteliği⁴⁶ olarak gösterilen *istikbâr*, Kur'an'da kâfir-müşriğin vasfı olarak iki anlama gelir.⁴⁷ Birincisi kendisine verilen emre karşı tekebbür etmek, büyükleme, büyüklük taslamak manasında kullanılır. Bu çerçevede *istikbâr* Kur'an'da İblîsî inkâra düşüren amel olarak gösterilir. Zira İblîs Allah'ın Âdem'e secde emrine karşı gelerek büyüklük taslamış, Âdem'in balçıktan, kendisinin ise ateşten yaratıldığını ileri sürerek üstünlük davasında bulunmuş, bu da onun kâfirlerden olmasına sebep olmuştur. (el-Bakara 2/34; es-Sâd 38/73-76). İkincisi ise müşrik-kâfirin tevhidî reddedip şirke düşmesi anlamındadır.

Kur'an birçok yerde *müstekbir* ile *müşrik* arasında tam bir eşitleme yapmaktadır. (Bk. el-A'râf 7/36, 40; en-Nahl 16/22-23; Sebe' 34/32-33; ez-Zümer 39/59, 65). Bu çerçevede Hz. Salih'in kavmi Semûd'un müşrik-inkârcıları (el-A'râf 7/75, 76), Hz. Şuayb'ın kavmi Medyen'in kâfirleri (el-A'râf 7/88, 90), Hz. Musa'nın getirdiği hakikate karşı büyükleme Firavun ve kavmi (el-A'râf 7/132-133; Yûnus 10/75; el-Mü'minûn 23/48; el-Mü'min 40/27), Hz. Peygamberin getirdiği hakikate teslim olmayan Mekke müşrikleri (Câsiye 45/31; el-Furkân 25/21; el-Müddessir 74/19-25), Hıristiyanlar ve Yahudiler (el-Bakara 2/87) içine düştükleri şirkleri sebebiyle "müstekbirler" ve halleri de "istikbâr/tekebbür" olarak tanımlanmaktadır.

⁴⁴ Thomas J. O'shaughnessy S. J., "Allah'a Yabancılaşma: Şirk", çev. Ömer Kara, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1995-1998), 372.

⁴⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/801-802.

⁴⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay., 2010), 229.

⁴⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 116-118.

Kur'an'da şirk, küfür ve istikbâr arasında çok yakın bir anlamsal bağ kurulduğu görülmektedir. Esasen hakkı ve haddi olmadığı halde tekebbüre düşen insan, hevâsını ilâh edinerek şirke düşmektedir. Mekkeli putperestlerin Hz. Peygamber'in tek ilâha iman davetine karşı büyüklenmeleri ve dolayısıyla bayağı arzularını ilâhlaştırılmalarını konu eden şu ayet çok anlamlıdır: "(Ey Peygamber!) Hevâ ve hevesini, boş arzu ve isteklerini kendisine ilâh edinen kimseyi görüyorsun değil mi?...". (el-Furkân 25/43).

Kur'an'da istikbârın sembol tipleri olarak özellikle Şeytan (el-Bakara 2/34, el-A'râf 7/11; es-Sâd 38/71-75), Firavun, yardımcıları Kârûn ve Hâmân (el-Mü'minun 23/45-48; el-A'râf 7/132-133; Yûnus 10/75-93; el-Kasas 28/39-42, 78-84; el-Ankebût 29/39), mele' (ileri gelenler/etkili ve yetkili çevreler) (es-Sâffât 37/35-36; el-A'râf 7/74-79, 88-93), İsrailoğulları (el-Bakara 2/87-88), kâfirler, müşrikler (el-Mü'min 40/56; Fussilet 41/38; el-Müddessir 74/11-26) ve münafıklar (el-Münâfikûn 63/5-6) öne çıkarılırken, bunun karşısında Allah'a karşı istikbâra düşmeyenlere örnek olarak da melekler (en-Nahl 16/49-50) ve gerçek mü'minler (es-Secde 32/15-19) örnek gösterilir.

Kur'an'da Allah'a güven konusunda zafiyete düşmenin ikinci sebebi de *istiğnâ* terimiyle ifade edilen aldanma halidir.

(ii) *İstiğnâ*: Tam olarak kişinin kendini zengin sayması ve sonuç olarak da kendi gücüne sınırsız güven duyması anlamına gelir.⁴⁸ Büyüklenme ile yakın anlama gelen bu halin sonucunun ise Kur'an'da inkâr ve şirk olduğu ifade edilmektedir. "Gerçek şu ki insan fütursuzca azar; ne zaman kendini yeterli görse" (el-Alak 96/6-7) Bir başka ayette müstağni davranan kimseyle Mekke'nin ileri gelen zenginleri ve kabile reisleri kastedilmektedir. (Abese 80/5-6). Bunlar mal ve adamlarının çokluğu nedeniyle büyüklük taslayarak inkârcılıkta devam ediyorlar, Peygamberin kendilerine doğru yolu göstermesine ihtiyaçlarının olmadığı söylüyorlardı. Leyl Suresinde de müşrik-kâfirin sahip olduğu servet ve zenginlikle Allah'a ve insanlara karşı müstağni davrandığı, ancak ne büyük bir yanılğı içinde bulunduğunu kıyamet günü anlayacağı ifade edilmektedir. (el-Leyl 92/8).

⁴⁸ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 241.

Kur'an'da sahip olunan maddi imkânlar sebebiyle Allah'a ve insanlara karşı küstahlaşıp haddini aşmayı, kendini yeterli görerek zulmetmeyi ifade eden başka terimlerden de söz edilebilir. Kendini beğenmişlik ve aşırı kibri yüzünden haksız ve hukuksuz davranışlarda bulunmayı ve başkalarının hakkına tecavüz etmeyi ifade eden *beğâ* (eş-Şûrâ 42/27; el-Kasas 28/76-77); refah içinde şımarıp azma anlamında *batire* (el-Kasas 28/58); küçümseyerek yüz çevirme ya da büyülenerek isyan etmek olarak anlaşılan *tağâ/tuğyân* (el-Bakara 2/15; el-Maide 5/64; Yûnus 10/11; en-Nâziât 79/37-41; eş-Şems 91/11-12) ve büyüklük taslayarak, kendi kendine yeterliliğini tahakküm biçiminde ortaya koymak demek olan *cebbâr* (el-Mü'min 40/35) kelimeleri bu çerçevede dile getirilebilir. Bütün bu kelimelerde Allah'a karşı kişinin kendi nefsi, servetine, itibarına, kabilesine, çokluğuna vb. güvendiği görülmektedir. İnsanın Allah'tan başka bir varlığa tam güvenini ifade eden bu ve benzeri terimler, küfür ve şirkle çok yakın bir anlam ilişkisi içinde sunulmaktadır.

74 | db

Buraya kadar yaptığımız açıklamalarla şirkin ne olmadığını ortaya koymaya çalıştık. Şimdi de doğrudan ne olduğuna dair yapacağımız izahlarla şirkin tam tanımını ve muhtevasını açıklığa kavuşturmayı ümit ediyoruz.

2.1. Şirk

2.1.1. Şirkin Tanımı ve Muhtevası

Şirk lügatte “ortaklık”, “ortak olmak”, “pay, hisse” anlamında masdar kelimedir. *Şerîk* ve *müşârik*; “ortak olan”, *eşrâk* ve *şürekâ* ise hem *şirk* hem de *şerîk* kelimelerinin çoğulu olarak “ortak; pay, hisse sahibi, hissedar; müttelik” anlamında kullanılır. Buna göre mesela şirket ortaklarından her biri ve eşlerden biri diğerinin şerîkidir.⁴⁹ *İşrâk* ise küfür anlamında tek olan Allah'a şerîk kabul etmek demektir.⁵⁰ Buna göre *şirk* tevhidin, *işrâk* ise imanın zıddıdır.

Dini anlamda şirk, mutlak inkâr demektir. “Filan Allah'a şirk koştı” dendiğinde en genel anlamıyla inkâr kastedilir.⁵¹ Dolayısıyla her kim yaratılmış varlıklardan birisini Allah'a denk tutarsa o *kâfir-müşriktir*. Bu itibarla genel anlamıyla şirk; “Allah'ın zatında, sıfatla-

⁴⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 4/2248

⁵⁰ Asım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi*, 5/4255

⁵¹ Cevheri, *Sihâh*, 4/1593-1594

rında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanmak demektir.”⁵²

Şirk, Grekçe *polus* (çok) ve *theos* (Tanrı) kelimelerinden oluşan politeizm kavramıyla ifade edilebilir. Modern dönem evrimci din anlayışına göre insanlık en başta animistik dini inançlara sahipken oradan politeizme ve daha sonra monoteizme ulaşabilmiştir. Ancak Kur'an'da insanlığın başlangıçta tevhide iman ettiği, sonradan şirkin ve inançta çeşitli sapkınlıkların ortaya çıktığı ifade edilmektedir: “İnsanlar aslında tek ümmet idi. (Başlangıçta hepsi tevhit inancına sahip iken sonra) aralarında ihtilaf çıktı.” (Yûnus 10/19. Krş. el-Bakara 2/213). Bazı araştırmacılar da, semavî dinlerin öğretileri yanında Afrika, Avustralya ve Amerika'daki kabilelerde gökle ilgisi olan, değişmeyen, görülemeyen ve ahlâkî talepleri bulunan bir Tanrı inancının varlığından hareketle başlangıçta insanlığın dinî hayatının monoteist bir nitelik taşıdığı yolundaki tezi daha tutarlı bulmuşlardır.⁵³ Hangi tez kabul edilirse edilsin kesin olan bir şey vardır ki, o da, şirkin ilkel ve gelişmemiş zihinlerin inancı, tevhidin ise tekâmül etmiş ve olgun akılların imanı olduğudur.⁵⁴

İslam'ın tevhit akidesi ister çok tanrıcılığı kabul etmekle ortaya çıkan şirk olsun isterse Allah'la insan arasında araçlar kabul etmeye dayalı şirk olsun tüm şirk çeşitlerini reddetmektedir. Buna göre iki veya daha fazla ilâh tanımak, yaratmasında Allah'a şerik kabul etmek, kendisine ibadet edilecek başka ma'bûdlar edinmek, kısaca yaratmasında ve kullukta Allah'a ortaklar koşmak, şirkin esas anlamıdır. İsfahânî bunu *büyük şirk* dolayısıyla *en büyük küfr* olarak tanımlamaktadır. Bazı durumlarda Allah'tan başkasının hatır ve hoşnutluğunu gözetmeyi de *küçük şirk* olarak tarif eder ki bu da *riyâ* ve *nifaktan* ibarettir. “...Onların çoğu, ancak ortak koşarak Allah'a iman ederler” (Yusuf, 12/106) ayetinde şirkin bu anlamda kullanıldığını belirtir.⁵⁵ Başkasının adını Allah'ın adına denk tutma anlamı olduğu için Allah'tan gayrısı adına yemin etmek ve bir faydanın elde edilmesi, bir zararın defedilmesinde yaratılmış bir varlı-

⁵² Sinanoğlu, “Şirk”, 193; Ahmet Saim Kılavuz, *İman ve Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 75.

⁵³ Bkz. Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010) 39/193-194.

⁵⁴ Krş. Şaban Ali Düzgün, “Kur'an'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 6-7

⁵⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 263.

ğin tesirini kabul ederek onu Allah'a denk sayma anlamı içerdiği için de uğursuzluk inancı şirk sayılmıştır.⁵⁶

Şah Veliyyullah ed-Dihlevi (öl. 1176/1762) insanların şirk olan davranışlarını şöyle sıralamaktadır: Allah'tan başkasına secde etmek, ihtiyaçları Allah'tan başkasına arz etmek, din adamlarını rab edinmek, putlara ve yıldızlara kurban kesmek, Allah'tan başka varlıklar adına yemin etmek, Allah'tan başkası adına haccetmek, çocuklara Allah'tan başka bir mevcuda nispetle “şunun kulu” diye isim vermek ve benzeri davranışlardır.⁵⁷ İzmirli İsmail Hakkı ise şirk olarak nitelenebilecek inanç biçimlerini beş kısma ayırmıştır. (i) İki bağımsız tanrı kabul etmek, (ii) bazı varlıkları tanrıya ortak tanıma, (iii) Allah'a yakınlaşmak için birtakım varlıkları şefaate kabul etmek, (iv) hakikati araştırmayı terk edip ataların şirkini taklit etmek, (v) sebeplerin etkisinin Allah'ın yaratmasıyla değil de nesne ve olayların doğalarının gereği olduğuna inanmak.⁵⁸ Müslüman kelimciler bu bağlamda meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için şirki farklı kısımlara taksim ederek ele almışlardır.

76 | db

2.1.2. Şirkin Kısımları

İslâm literatüründe şirkin birbirinden farklı taksimlerinden söz edilebilir ancak biz meseleyi uzatmamak için konunun detayını ilgili kaynaklara havale ederek en yaygın kabuller üzerinden bir izah yapmaya çalışacağız.

Şirkin dört kısmından söz edilebilir. Bunlar (i) ulûhiyette şirk, (ii) Allah'ın varlığında şirk, (iii) tedbir ve yönetmede şirk ve (iv) ibadette şirktir.⁵⁹ Bu itibarla şirk dört vecih üzere olabilir. Bunlar sayıda, mertebede (derece, denklik), nispette (eş ve çocuk nispet etme) ve yaratmadadır.⁶⁰ Bu farklı mertebeleri içerecek şekilde, Allah'ın rubûbiyetinde yani zat-sıfat-fiillerinde şirk ve ulûhiyetinde yani ibadette şirk olmak üzere ikili bir taksim de yapılmıştır.⁶¹ Buna göre tevhit; tüm varlığın yaratıcısının Allah olduğuna inanmakla

⁵⁶ İbn Manzur, *Lisân*, 4:2249

⁵⁷ Şah Veliyyullah ed-Dihlevi, *İslâm Düşünce Rehberi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Yeni Şafak, 2003), 1:233-236.

⁵⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 355-356.

⁵⁹ Tahânevî, *Keşşâf*, 1/1020-1021.

⁶⁰ Tahânevî, *Keşşâf*, 1/1023.

⁶¹ Nadim Macit, *Kur'an ve Hadîse Göre Şirk ve Müşrik Toplum* (Konya: Ribat, 1992), 38-39.

birlikte, ulûhiyet niteliklerini yalnız Allah'a hasredip bu hususta onu şerîkten tenzih etmek, ibadetleri yalnız O'na tahsis etmekten ibaretir.⁶² Bazı kaynaklarda gizli şirk olarak riya farklı bir şirk türü olarak kabul edilse de⁶³ esasen bu da ibadette şirke dâhil edilebilir.

Şirkin farklı türlerine nispetle âlimler batıl mezhepleri beşe ayırmışlardır. *Birincisi* Dehriyye'dir. Bunlara göre âlemin bir yaratıcısı yoktur; varlık ve suretler tesadüfen oluşmuştur. *İkincisi* bir kısım felâsifedir. Bunlar bir yaratıcının varlığını kabul ederler fakat sıfatlarını nefyederler. Yani onlara göre âlemdeki tesir Allah'a değil aracı sebeplere aittir. Hint felsefesindeki avatar inancı bunun örneğidir. *Üçüncüsü* Seneviler/düalistlerdir. Bunlara göre hayır ve şerri barındıran bu âlem için tek bir ilâhın varlığı yetersizdir. Bu bakımdan hayır için bir ilâh, şerr için de başka bir ilâh gerekir. Onlar hayır Tanrısını *Yezdan*, şerr tanrısını da *Ehrimen* olarak isimlendirmişlerdir. *Dördüncüsü* putperestlerdir. Onlara göre putlara tapınmak, dini ve dünyevi tüm ihtiyaçlarını gidermenin sebebidir. Üzeyir Allah'ın oğludur diyen Yahudiler ile Mesih Allah'ın oğludur diyen Hristiyanlar da bu gruba dâhil edilebilir. *Beşincisi* Mecusilerdir. Bunlara göre, düalist inançları gereği, Ehrimen (İblis), varlığa tesir etme konusunda ilâhi bir kudrete sahiptir. Allah'ın ve Şeytan'ın orduları arasında sürekli bir mücadele vardır. Bazen hayır âleminde Allah'ın hükmü galip gelir; bazen de kötülük âleminde ortaya çıkan İblis'in ordusu mücadeleyi kazanır.⁶⁴ İslâm âlimleri tevhit inancına aykırı tüm bu farklı şirk inançlarını, içlerinde barındırdıkları çelişkileri ortaya koyarak reddetmişlerdir.⁶⁵ Hatta kendi içlerinde bile tevhide aykırı gördükleri hususlarda çok ciddi tartışmalara girişmişlerdir. Burada sadece, tevhidin bir gereği olarak *tenzihi*⁶⁶ temel yöntem olarak benimseyen Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelamcıları arasındaki sıfatlar tartışmasını hatırlamak bile yeterlidir. Tevhidi

⁶² Rızauddîn b. Fahrüddîn, "Tevhit", sad. Ömer Aydın, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/10,11,12 (İstanbul, 1998), 190, 190-194.

⁶³ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 118-121.

⁶⁴ Tahânevî, *Keşşâf*, 1/1023-1024.

⁶⁵ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru's-Sadr, 2010), 239-268; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1957), 5/9-259; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 4/39-42.

⁶⁶ Kelam ve felsefede tenzih söyleminin belirleyiciliği konusunda bk. Hasan Türkmen, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 55-80

muhafaza etmek ve Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmek kastıyla Mu'tezile, Allah'a her tür kadim sıfat nispet edilmesini şiddetle reddedip bu bağlamda Sünni kelimcileri *teaddüd-i kudemâya* düşmekle itham ederken, Ehl-i Sünnet kelimcileri ise onları ilahi sıfatları iptal etmekle suçlamışlardır.

Bütün düşünce ve yaşamını, temel fitri duyguları olan korku ve ümit ya da elem ve lezzet üzerine bina eden insan, zorunlu olarak bu duygularını bir yere bağlamak durumundadır. İşte kişi bunları neye ya da kime bağlamışsa ma'bûdu da odur. İbadet gerçekte Allah'ın hakkı iken, müşrik kimse cehaletinden dolayı başka varlıklara kulluk eder. Buna göre şirki, esasen Allah'a karşı bir güven sorunu olarak tarif etmek mümkün hale gelir.

2.1.3. Allah'a Karşı Bir Güven Sorunu Olarak Şirk ve Sebepleri

Dinler tarihi araştırmacıları gök tanrıların en ilkel insan topluluklarında bile var olması sebebiyle en başından beri tek tanrıcılığın var olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Romanyalı dinler tarihçisi Mircea Eliade (ö.1986) hemen hemen tüm inanışlarda evreni yaratan ve gönderdiği yağmurlarla toprağa bereket veren göksel bir varlığın mevcudiyetinde şüphe duyulmadığını ifade etmektedir.⁶⁷ Bunun yanında şu da zikredilmektedir ki, zamanın geçmesiyle bu semavi varlığın insanların dini hayatları üzerindeki etkisi de azalmakta, yerini başka bir takım aracı varlıklar almaktadır. Dinler tarihi, beşeriyetin hemen her yerde uzak Tanrıyı yaklaştıracak müşahhas varlıklar aradığının birçok örneğiyle doludur.

Kâinattaki hiçbir varlığa sırf kendisi olduğu için tapıldığına da rastlanmaz. Müşriklerin taptığı putların kaynağında melekleri, cinleri, şeytanları ve bazı insanları tazim vardı.⁶⁸ Bunların kendilerine yardım edeceklerine, Allah katında kendilerine yardımcı olacaklarına inanıyorlardı. Allah'ın bazı sıfatlarını putlara izafe edip onları yarı-Tanrı olarak kabul ediyor, yeryüzündeki değişimi bütünüyle *dehr* denilen mevhum bir gücün etkisine bağlıyorlardı. Ahirete de iman etmeyen müşriklerin hayatlarında Allah sadece çok büyük tehlikeler anında yardıma çağrılıyor (Ankebût 29/65), bunun dışın-

⁶⁷ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yay., 2003), 61. Ayrıca bk. Ahmet Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2013), 25, 62.

⁶⁸ İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza Bilgin (İstanbul: Pınar Yay., 2003), 48, 54, 68.

da hiçbir yer işgal etmiyordu. Bu bakımdan onlar teoride olmasa bile pratikte Allahsız bir hayat yaşıyorlardı. Diğer bir ifadeyle müşriklere göre her şeyi tedbir ve idare eden, gözeten, koruyan anlamında *el-vekîl*, Allah değil, aksine putlardır. Çünkü onlar tüm işleri tek bir Tanrının yapabilmesini akıllarına sığdıramıyorlardı. Hâlbuki *el-vekîl* isminde aslolan, kendisine bırakılan işte müstakil olmaktır. Kur'an bu sebeple müminlerden her daim "Allah bize kâfidir; O ne güzel vekildir" (Âl-i İmrân 3/173) demelerini istemektedir.

Öte yandan müşriklere göre hayatın birbirinden farklı birçok işini yapmada tek bir ilah yetersiz olduğu için Tanrı bazı işleri ve yetkilerini başka varlıklara devretmiştir. Aynı zamanda onlar göksel ve ilahi olan bu Tanrıyı gözle göremedikleri ve düşüncelerine sığdıramadıkları için ulaşılamaz kabul edip, ona ulaşmak için aracı varlıklar edinmişler, fayda görme ve şefaata ümidiyle, her türlü musibet ve korkudan korunmak saikiyle aracı varlıklar olarak benimsedikleri putlara tapmaya başlamışlardır. (Nisâ, 4/139; Yunûs 10/18; Mer-yem 19/81; Zümer 39/3, 43-44 vd.). Kur'an'da bu varlıklar *esnâm*, *evsân*, *evliyâ*, *erbâb*, *endâd*, *ensâb*, *şufe'â*, *ilâh/âlihe*, *temâsil*, *şürekâ*, *şühedâ*, *emsâl*, *tâgût*, *cibt* vb.⁶⁹ isimlerle yer almaktadır. Müşrikler tarafından yarı-Tanrı kabul edilen bu isimler; inançta, yaşamda, uygulamada, sevgide, yaratmada, sıfatlarda vb. Allah'a denk, benzer ve eş kabul edilmektedir.

Şirkin ortaya çıkışını anlayabilmek için öncelikle şirkin psikolojini anlamak gerekmektedir. Hamdi Yazır'ın bu konudaki son derece isabetli tespitlerini özetlemek faydalı olacaktır: İnsanın tüm hayatı, lezzet ve elem bir geçididir. Elem, öfke ve korkunun; lezzet ise ümit ve hırsın sebebidir. İnsanın inancı ve yaşamı işte bu korku ve ümit duyguları arasında şekillenir. Ümitsizlik, kişiyi tam bir boş vermişliğe düşürürken, korkusuzluk ise her tür azgınlığın ve sorumlusuzluğun sebebidir. İnsana istikamet kazandıran şey, ümit ve korkunun aynı anda beraberce bulunmasıdır. İnsan ruhu, bir taraftan belirli ümitler ve belirli korkular karşısında sürekli etkilenirken, bir taraftan da bütünlüğü ve büyüklüğüyle belirsiz ve sonsuz ümitlerin ve korkuların mutlak etkisi altında bulunur. Bu durumda insan ümit ve korkunun kaynağına büyük bir ilgi duymaya başlar. İşte fıtrattaki ma'bûd ve ibadet fikrinin kaynağı bu ilgidir ki bütün so-

⁶⁹ Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Dârul-Hadîs, 1988), 51, 207, 380, 482, 488, 494, 528, 542, 836, 863, 873, 910, 933.

rumluluk duygusu bunda toplanır. İnsan bu duygusunu neye bağlarsa ma'bûdu da odur. Müşrik, cehaleti ve eleştirel akla sahip olmaması sebebiyle, ümitlerini ve korkularını, sınırlı ve sonlu yaratılmış bir sebebe bağlar ve onu bütün sevgilerin gayesi ve tüm korkuların sonu kabul eder. İşte bu psikoloji, dün ve bugün şirkin esas sebebi olduğu gibi gelecek zamanlarda da şirkin temel saiki olmaya devam edecektir. Mü'minler ise bütün korku ve ümitlerinin, önünde ve sonunda kaynağı olarak sadece Allah'a iman edip sadece O'na güvenle bağlanırlar. İslâm inancında insanların rabbi, meliki ve ilahı olan Allah, her tür elemin ve lezzetin de yaratıcısıdır.⁷⁰

İman ve tevhit özünde Allah'a güven duymanın ve güvenle bağlanmanın bir ifadesi olduğuna göre, bu kavramların zıddı olan küfür ve şirk de esasen, Allah'a karşı tam güven konusunda yaşanan problemlerin bir ifadesidir. Şirkin bu niteliği, en açık şekilde müşriklerin cin algısında görülmektedir. Câhiliye müşrikleri her tarafın cinlerle dolu olduğuna ve bunların hayır-şer her türden fiilleri yapabileceğine inanıyorlardı. Bu yüzden ıssız bir vadiden geçerken, o vadinin sahibi olduğunu zannettikleri cinlere sığınırlardı. Onlar cinlerin Allah'ın kızları olarak putların içinde mekân tuttıklarını ve dünyada cereyan eden olayların tasarrufunda pay sahibi kılındıklarını vehmediyorlardı.⁷¹ İşte bu inanış onların şirke düşmesinin gerçek sebebidir.

Kur'an onların içine düştüğü çelişkiyi gözler önüne sermektedir. Müşrikler, Kur'an'ın beyanına göre yedi kat göğün rabbinin, her şeyin mülkiyet ve yönetimini (melekût) elinde bulunduranın ve her şeyi koruyup kollayanın Allah olduğunu bilmelerine rağmen, kıyamet günü yeniden dirilişi "eskilerin masalları" (esâtîru'l-evvelîn) diyerek inkâr ediyorlar, bu büyük olayı akıllarına sığdıramıyorlardı. Aynı şekilde Allah'ı hakkıyla takdir edemeyen müşrikler Allah dışındaki bazı varlıkların kötülüğünden korktuklarından veya onlar sayesinde bir faydaya ulaşmayı arzu ettiklerinden dolayı sahte tanrılar edinmişlerdi. Allah'ın hem mutlak yaratıcı olduğunu kabul edip hem de yaratılmış varlıkların şerrinden korkarak onlara sığınmak tam bir çelişkiydi. Kur'an müşriklerin çelişkisini, yukarıda geçen itiraflarının hemen akabinde "düşünmüyor musunuz?", "Allah'a ortak koşmaktan sakınmıyor musunuz?" ve "nasıl oluyor da gözle-

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini*, 1/98-102.

⁷¹ İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 48; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (Bağdat: Câmîatu Bağdat, 1993), 6/705-754.

riniz bağlanmış gibi davranıyorsunuz?” diyerek yüzlerine vurmaktadır. (Bk. el-Mu'minûn 23/81-89).

Müşrikler Allah'a inanıyorlardı ancak tam güven noktasında sorun yaşamaları sebebiyle şirke düşmüşlerdi. Zira parçalanmış hakikat, hakikat olmaktan çıkar ve daha tehlikelisi sahibi dalâlete düştüğünü fark etmez. Bu bakımdan hakikatin yarısını ifade eden şirk, en tehlikeli inanç sapmasıdır. Hâlbuki Kur'an, insanların rabbi, meliki ve ilâhî olan Allah'a sığınmalarını, O'na güvenmelerini tavsiye etmekteydi. (en-Nâs 114/1-6). Bu itibarla imana ve tevhide davet, özünde Allah'a güvene davetten ibarettir. Şayet müşrikler Allah'a tam iman etselerdi, yani tam bir güvenle iltica etselerdi, Allah'ın da onlara karşı *el-Mü'min* olduğunu yani onları korkularından emin kılacağını anlayacaklardı.

Kur'an'ın hiçbir konudaki mücadelesi, şirkle olan mücadelesi kadar yoğun ve ısrarlı değildir. Bu bağlamda putların tanrılığı farklı ifade tarzlarıyla reddedilmiştir. Öyle ki Kur'an'a göre putların gerçek bir varlıkları yoktur; onlar sadece uydurulmuş isimlerden ibarettir, hatta ölüdür. (el-A'râf 7/71; Yûsuf 12/40; en-Nahl 16/21; en-Necm 53/23;). Onlar tam bir acziyet içindedirler; hiçbir faydanın ve zararın sahibi değildirler. (el-Enbiyâ 21/66-67). Putlar kendileri yaratılmış oldukları için hiçbir şeyi yaratamazlar; öldürmeye ve diriltmeye güçleri yetmez (Furkân 25/3); rızık veremezler (er-Rûm 30/40 vd.); dualara icabet edemezler (Fâtır 35/13-14 vd.); hüküm yetkileri yoktur (Mü'min 40/20 vd.); hidayet edemezler (Yûnus 10/35 vd.) ve şefaet etme yetkileri yoktur. (ez-Zümer 39/43-44 vd.).

Kur'an sarahaten putların yok hükmünde olduğunu ifade ettiği gibi şirk inancının gerçekte hiçbir delile dayanmadığını ve dolayısıyla tam bir iftiradan ibaret olduğunu belirtmektedir. Atalarını taklit ederek şirki Allah'a yaklaşmanın vasıtası olarak kullanan müşriklerin içinde buldukları durum çok veciz ifadelerle ortaya konmaktadır. Kur'an'a göre müşrik düşünmez ve akletmez; aksine atalarını taklit eder. Bundan dolayı da daima peşin hükümlüdür (el-Bakara 2/170; el-Mâ'ide 5/104 vd.); bir bilgi ve delile dayanmaz, dolayısıyla zan ve hevâya uyar (el-A'raf 7/71; en-Necm 53/23 vd.); kibirleri akıllarını örtmüştür. (es-Sâffât 37/35; el-Câsiye 45/8-11). Allah'ı hakkıyla takdir edemeyen müşrikler yaratılmış bazı varlıkları şefaetçi edinirler. (ez-Zümer 39/3). İnsanın anlam ve değerini bilemedikleri için de bazı insanları tazim ve tebcilde ileri gider, sev-

gide ölçüyü aşar, onları Allah'ı sever gibi sever ve sonuçta onların arzularına emir ve yasaklarına itaat eder, onların rızasını kazanmayı Allah'ın rızasından üstün tutarlar. (el-Bakara 2/165).

Allah'ı hakkıyla takdir edememenin sonucu olarak ortaya çıkan şirk, bütün zamanların problemidir. Özellikle Batı'da *aydınlanma* ile birlikte aşkın ve ilahi olan her şeyin reddedilip tüm değer yargılarının toplumsal matrise indirgenmesiyle ortaya çıkan durumu, çağdaş kelamcı Şaban Ali Düzgün *hümanistik politeizm* olarak adlandırmaktadır.⁷² Buna göre kâinattan kovulan kutsalın yerine birey ve toplum konmakta ve hakikat bütünüyle bireysel veya sosyal inşadan ibaret görülmektedir. Düzgün, varlık ve değerlerin kaynağı olan Allah ile irtibatın koparılmasını, insan tragedyasının başlangıç noktası olarak görmektedir. Çünkü ilahi iradeyi saf dışı bırakma ve yerine sonsuz sosyal tanrılar ikame etme arzusu, tüm ümitleri sosyal değerlere bağlamayı ve dolayısıyla daha üst değerler yaratamama trajedisini doğurmaktadır. Artık bugünün müşriği, hiçbir ortak ve üst değer tanımadan, kendi idealini gerçekleştirmek için herkes ve her şey üzerinde tahakküm kuran tiplerdir. Bu çerçevede *iktidar istenci* ve *perspektivizm*, modern ve post-modern zamanların politeizminin en temel karakteristiğidir.⁷³

82 | db

Küfür ve dolayısıyla şirk kavramlarıyla çok yakın anlam bağına sahip olan bir diğer Kur'an kavramı da *dalâlet*dir.

2.2. Dalâl/Dalâlet

Dalâlet, Kur'an'da küfür, şirk, hüsrân, bedbahtlık, amellerin iptali, hata, cehalet ve unutmak anlamlarında kullanılmıştır.⁷⁴ Dini anlamıyla *dalâl/dalâlet*, esas olarak, *hidâyet* kelimesinin zıddı olarak kullanılır. Buna göre *dalâl/dalâlet* hak yoldan ayrılmak; *ihtidâ* anlamıyla *hidâyet* ise hak yolu kabul etmek anlamındadır. (Bk. el-İsrâ 17/15). İster kasten ister sehven ister az isterse çok olsun hak yoldan ayrılmamanın her türü *dalâlet*dir. İsfahânî diğer anlamlarının yanında en büyük *dalâlet*in Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet ve bunun gibi aklî/nazarî hususlarda yanlış düşmek şeklinde tezahür eden *dalâlet* olduğunu ifade ederek⁷⁵ Kur'an'dan deliller getirmektedir. (Bk. en-Nisâ 4/116, 136, 167; el-Mâide 5/12; er-Ra'd 13/14;

⁷² Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", 8.

⁷³ Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", 8-12.

⁷⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 395-399.

⁷⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 301.

el-Hac 22/12; el-Ahzâb 33/36). Bu anlamıyla dalâlet, küfür ve şirki ifade eder. Nitekim Kur'an'da müşrik toplum *ed-dâllûn*, *el-kavmü'd-dâllûn*, *el-mükezzibûne'd-dâllûn*, *ed-Dâllûne'l-mükezzibûn* gibi değişik şekillerde isimlendirilir. (el-Mâide 6/77; el-Mü'minûn 23/106; eş-Şuarâ 26/86; es-Sâffât 37/69; el-Vâkıa 56/51, 92). Zira müşrik toplum hak dini, kendilerine okunan ayetleri, yeniden dirilişi ve ahireti yalanlamakta; Allah'tan başka fayda ve zarar veremeyen varlıklara ilâhlık yakıştırarak hak yoldan sapmaktadırlar.

Müşriklerin dalâletleri ve yalanları Kur'an'da "iftira" terimiyle ifade edilir. (el-En'âm 6/24; el-A'râf 7/53). Zira Allah'ın ortağı olmayacağına göre, şerik olarak inanılan tüm varlıklar ancak hiçbir gerçekliği olmayan uydurma tanrılar olabilir. Lât, Menât ve Uzzâ gibi putları Allah'ın kızları olarak görerek onların Allah katında kendilerine şefaathçi olacaklarını iddia eden müşrikler, bu iddia ve sözlerinin kıyamet günü hiçbir gerçekliğe tekabül etmediğini ve düzmece tanrılarının bütünüyle kendi uydurmaları (iftira) ve yalanları olduğunu açık olarak görecektir. (en-Nisâ 4/48; el-En'âm 6/21,148; Yûnus 10/30; Hûd 11/21; en-Nahl 16/87; el-Kasas 28/75; en-Necm 53/19-23).

Kur'an'a göre müşriklerin putları Allah'a ortak koşmaları, bütünüyle zanna tabi olmaları yüzündendir. Kur'an bunu, "siz ancak zanna tabi oluyorsunuz; siz ancak yalan uyduruyorsunuz. De ki hakikate ulaştıracak en sağlam delil (hucetullahi'l-bâliğa) Allah'ındır" (el-En'âm 6/148-149) diyerek onların iddialarının delilsiz olduğunu beyan etmektedir. İmanı ve tevhidi kesin bilginin eseri kabul eden Kur'an şirki ise zanna bağlamaktadır. Bu itibarla zan, genellikle ilmin karşıtı olarak dayanaksız, asılsız bir düşünce türü, kesin olmayan yahut kuşku götürür bilgi ya da saf sanı anlamında kullanılır.⁷⁶ (Yûnus 10/66).

Kur'an *hevâyı* dalâletin başlıca ve doğrudan nedeni olarak zikreder. İnançla ilgili konularda ilâhî vahye değil de hevâsına uyanların doğru yoldan sapacaklarını ifade eder: "Eğer sana cevap vermezlerse, bil ki onlar, kendi bâtil heveslerine (hevâ) uymaktadırlar. Oysa Allah'tan bir hidâyet olmaksızın kendi bâtil hevesine uyan kimseden daha sapık kim vardır? Allah, zâlim olan kimselere asla hidâyet etmez." (el-Kasas 28/50). Kur'an'da müşriklerin hali tam anlamıyla hevâsına yani boş heves ve arzularına tabi olmak olarak

⁷⁶ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 216.

ifade edilir. Bu bağlamda Hz. İsa'ya tanrılık yakıştıran Hıristiyanlar, müminleri küçük görüp onlarla alay eden Mekkeli müşrikler, Allah'ın ayetlerini ve kıyamet gerçeğini yalanlayanlar, peygamberin davetini reddedenler ve benzeri inkârcı tüm davranışlar “hevâya tabi olmak” olarak nitelenmektedir. (el-Mâide 5/77; el-En'âm 6/56, 150; el-A'râf, 7/176; el-Kehf 18/28 vd.).

Kur'an'a göre müşrikler Allah'a kulluk etmenin anlamını bilmedikleri için hevâ ve heveslerine tabi olmaktadır. (el-En'âm 6/56, er-Rûm 30/29, el-Câsiye 45/18). Nitekim Kur'an'da hevâ terimi ilmin zıddı olarak kullanılmaktadır. (el-Bakara 2/120, 145; el-En'âm 6/119, er-Ra'd 13/37; er-Rûm 30/29). Dolayısıyla müşriklerin düşünüp akletmedikleri için doğal olarak hevalarına uydukları ve bunun sonunda da şirke düştükleri görülmektedir. (el-Furkân 25/44). Hevâ aynı şekilde *hakkın* zıddı bir anlama sahip olduğundan dolayı da (el-Mâide 5/48) müşrikler hevâlarını ilâh edinmiş kimseler olarak vafedilmektedir. (el-Furkân 25/43; el-Câsiye 45/23).

84| db

Zan ve hevâlarına tabi olup da ilahi vahyi yalanlayan ve hakikate akletme yoluyla değil de atalarını taklit etmekle ulaşacaklarını vehmeden müşriklere, Kur'an doğrudan *câhiller* diye hitap etmektedir. (ez-Zümer 39/64). *Câhil* kelimesi Kur'an'da ekseriyetle *zemm* anlamında bir sıfattır. İnançla ilgili kullanımlarında müşriklerin vasfı olarak geçmektedir. Buna göre Musa'dan Allah'ın yanında başka Tanrılar isteyen İsrailoğulları (el-A'râf 7/138), ilâhî vahye kulaklarını tıkayan Hz. Hûd'un kavmi (el-Ahkâf 46/23) ve Allah'tan başka sahte Tanrılar edinen, kendini beğenmiş, kibirli, hoyrat ve küstah Mekkeli müşrikler (el-A'râf 7/199; el-Furkan 25/63; el-Kasas 28/55; ez-Zümer 39/63) *câhiller* olarak nitelenmektedir. Onların cahilliklerinin mahiyeti de şöyle açıklanmaktadır: Câhiliyye mensûbu câhil insan puta tapmakta ısrar eder (el-Ahkâf 46/23; el-En'âm 6/111), şirke dâvet eder (el-Furkan 25/63), Allah'a yalan isnad eder (el-Bakara 2/67), Allah hakkında kötü zanda bulunur (Âl-i İmrân 3/154), azap ve mûcize istemekle Allah'ı ve Peygamber'i kendine göre âciz bırakmaya çalışır, Peygamberlerden insan gücünün sınırlarını aşan olağanüstü şeyler göstermelerini talep eder (el-En'âm 6/35), tuzak kurar, yalancısıdır, kiskançtır (Yûsuf 12/89) ve kavmiyetçidir. (el-Fetih 48/26). Ayrıca açılıp saçılmak (el-Ahzâb 33/33), zinâ etmek (en-Nisâ 4/17; Yûsuf 12/33) de câhilî birer davranıştır. Bu bağlamda fâsıklar câhiliyye hükmünün özlemi için-

de olan, câhilî bir hayat tarzını benimseyen insanlar olarak vasfedilmektedir. (Bkz. el-Mâide 5/50).

İsfahânî *cehle* üç anlam vermektedir. Birincisi asıl manadır ki bu, nefsin bilgiden boş olması anlamındadır. İkincisi bir şeye hakikatinin hilafına itikad etmektir. Üçüncüsü ise bir şeyi nasıl yapılması gerekiyorsa öyle yapmayı da aksini yapmaktır.⁷⁷ Genellikle “bilgisiz olma, ilimden uzak olma” şeklinde anlaşılan *câhilliyye*, müşrik kişi ve toplumların tutum, davranış, yaşantı, anlayış ve sistemlerini nitelerek üzere kullanılan bir kavramdır. Bu bakımdan İslâm öncesi Mekke halkının inanç ve yaşantısı İslâm kültüründe *câhiliyye* olarak vasfedilmektedir. Cahiliyye mantığı ilâhî vahye, bilgiye ve akla tabi olmayıp sadece hevâyı ölçü alır ve dolayısıyla putlara tapmayı doğru zanneder.

Bilgi “bir şeyin hakikatini idrak etmek” ya da “malumu olduğu hal üzere bilmek” olarak tanımlanabilir. Gerçekte zan ve hevâ da bir bilgi türüdür ancak olsa olsa bu “yanlış bilgi” olarak ifade edilebilir. Bu itibarla Ebû Cehil’e, câhillerin atası anlamındaki bu ismin verilmesine sebep, bilinmesi gerekenleri hiç bilmemesi değil; yanlış bilmesidir. Bu itibarla şirk cehâletle, tevhit de ilimle beraberdir. (Yûsuf 12/40). Kur’an’da, “onların çoğu bilmiyorlar, ne kadar az düşünüyorsunuz” gibi ifadelerle insanların çoğunun cehâlet sebebiyle şirke düştükleri ifade edilmektedir. (en-Neml 27/61-62; Lokman 31/25; ed-Duhân 44/38-39; Câsiye 45/18). Buna göre şirkin sebebi, hevâ ve zanna dayalı yanlış ve eksik bilgidir. Bu bakımdan tarih boyunca Peygamberlere ve selim akla tabi olmayan kavimlerin muhakkak surette şirke düştükleri görülmektedir. Cehennem azabını tattıklarında müşriklerin bunu itiraf edip pişmanlıklarını ifade edeceklerini Kur’an bildirmektedir: “Müşrikler, bize gelen peygambere kulak verip dinleseydik yahut aklıselimle hareket etseydik şimdi bu alevli ateşte yananlar arasında yer almazdık diyecekler.” (Mülk 67/10).

2.3. Zulm

Zulm etimolojik olarak iki temel anlamı ihtiva etmektedir. Birisi ziya ve nurun zıddı olarak karanlık, diğeri ise geçişli olması itibari-

⁷⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 109.

le “bir şeyi kendi yerinden başka yere koymak” anlamına gelir.⁷⁸ Bu da ya bir noksan, ya bir ilave yahut da bir şeyin vaktini ve yerini değiştirmek suretiyle olur. Dilimizde en geniş anlamıyla “haksızlık” olarak anlaşılan zulüm; sözde ve fiilde tüm aşırılıkları, büyük ya da küçük bütün günahları ve aşırılıkları ifade etmek için kullanılan bir kelimedir.⁷⁹

Zulmün karşıtı adalettir. Adalet, bir işi yerli yerine koymak, hak sahibine hakkını vermek, hak ve hukuka uygunluk, doğru ve yerinde olmak anlamlarına gelir. Bu itibarla zulüm üç nevi olarak kabul edilir: Birincisi insanla Allah arasında olur ki bunun en büyüğü şirk ve nifaktır. İkincisi zalimle diğer insanlar arasında olur. Üçüncüsü ise zalimle kendi nefsi arasında olur. Kur’an’a göre gerçekte zulmün üç çeşidi de kişinin kendi nefesine zulmetmesi anlamına gelmektedir.⁸⁰

Kur’an, Lokman’ın dilinden oğluna nasihat babında şirki en büyük zulüm olarak tarif etmektedir: “Lokman, oğluna nasihat ederek demişti ki: Ey oğulcuğum! Allah'a sakın şirk koşma; zira şirk en büyük zulümdür.” (Lokman, 31/13. Ayrıca bkz. En’âm, 6/82). Müşrik iki boyutlu bir zulmü irtikâp ettiği için şirk en büyük zulüm olarak nitelenmektedir. Şöyle ki; insanın yalnızca Allah’a kulluk etmesi, O’nun insan üzerindeki hakkıdır. Zira yaratan, var eden, yok eden, rızık veren, her tür oluşa kaynaklık eden ve dolayısıyla ibadete layık olan sadece Allah’tır. Ancak müşrik tüm bunlarda hiçbir ortaklığı ve katkısı olmayan varlıkları Allah’a ortak koşmakta ve böylelikle O’nun hakkını çiğnemektedir. Bunu yaparken de Allah’ın ona verdiği hayatı, aklı, iradeyi yanlış bir şekilde kullanmakta, âfâkî ve enfüsî delillere gözünü kapamaktadır. Diğer taraftan insanın nefsi üzerinde de bir hakkı vardır ki bu, nefsini alçaltmamak ve cezaya müstahak kılmamaktır. “Andolsun ki biz Âdemoğullarını üstün bir şerefe nail kıldık” (İsrâ, 17/70) ayetinin ifadesince Allah’ın şerefli kıldığı, şeref verdiği insan, nefsini mahlûka ibadet ettirerek alçak ve zelil kılmaktadır.

⁷⁸ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-lüga*, 3/468; Asım Efendi, *Kâmûsü-Muhît Tercümesi*, 6/5096; Vangulu Mehmed, *Vangulu Lügati*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2:2105.

⁷⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 318.

⁸⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Kur’an Terimleri Sözlüğü*, 149-151; İsfahânî, *el-Müfredât*, 318; Asım Efendi, *Kâmûsü-Muhît Tercümesi*, 6/5096

Kur'an'da çoğunlukla *zulm*, *küfr* ve *şirkin* neredeyse eş anlamlı kullanıldığı söylenebilir. Meryem oğlu İsa'ya ilâhlık yakıştıran Hıristiyanlar ve Allah'a iftira edenler (Âl-i İmrân 3/94; el-Mâide 5/72; el-En'âm 6/21, 93,144; el-Ankebût 29/68; es-Sâffât 61/7), buzağıyı tanrı edinen İsrailoğulları (el-Bakara 2/51, 92-93; el-A'râf 7/148), Firavun (el-A'râf 7/103) Mekkeli müşrikler (el-En'âm 6/135), Allah'a şirk koşup ahireti inkâr edenler (el-A'râf 7/44-46; Hûd 11/18-19), Allah'ın ayetlerini yalanlayanlar (el-En'âm 6/21; el-Cuma 62/5; ez-Zümer 39/32) ve her tür şirke bulaşmış olanlar (Âl-i İmrân 3/151; el-Mâide 5/72; İbrahim 14/22; Lokman 31/11; eş-Şûrâ 42/21) *zalimler* şeklinde, fiilleri de *zulm* olarak vafedilmektedir.

Kur'an'da kâfirlerin, münafıkların, müşriklerin ve zâlimlerin kendisiyle nitelendiği ortak sıfatlardan birisi de *fısk* vasfıdır.

2.4. Fısk

Fısk, Kur'an öncesi kullanımında, meyvenin filizlenmesi, kabuğundan çıkması, hayvanların, özellikle de farenin yuvasından çıkması anlamına gelir. Kur'an, bu kelimenin anlam çerçevesini genişleterek, insanların ve başka varlıkların emirden ve yoldan çıkması anlamında kullanmıştır.⁸¹

Mukatil b. Süleyman fıskın Kur'an'da altı anlamda kullanıldığını etmektedir. Bunlar; *küfür*, *şirk*, *masiyet*, *yalan*, *günah* ve *seyyiât*.⁸² Bununla birlikte *nifak* (et-Tevbe 9/53-54, 67, 96; Yûnus 10/24, 80), *Allah'ın ayetlerini yalanlama* (el-En'âm 6/49), *Allah'ı unutma* (et-Tevbe 9/67; el-Haşr 59/19;), *Allah'ın indirdikleriyle hükmetmemek* (el-Mâide 5/47, 49), *şeytanın Allah'ın emrine itaatsizliği* (el-Kehf 18/50) ve *zulüm* de (el-Bakara 2/59; el-A'râf 7/165) *fısk* terimiyle ifade edilmektedir.

Kur'an, bazı yerlerde fıskı imanın; fâsığı da mü'minin zıddı bir anlamda kullanırken (Âl-i İmrân 3/110; es-Secde 32/18-20), bazı yerlerde ise dinin emirlerine itaatin karşıtı olarak kullanmaktadır. (el-Bakara 2/197; en-Nûr 24/4; el-Hucurât 49/7, 11). Buna göre fâsık kelimesi mutlak olarak kullanıldığı zaman kâfir anlamına gelmektedir. Bu bakımdan bazı ayetlerde Yahudiler, Hıristiyanlar, müşrikler ve münafıklardan söz edilirken çoğunun fâsık olduğu

⁸¹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, 4/502; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1543.

⁸² Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 440-443. Krş. Dâmeğâni, *Kâmûs*, 359.

bildirilmektedir. (Meselâ, bkz. el-Bakara 2/99; Âl-i İmran 3/110; el-Mâide 5/47, 59). Diğer bazı ayetlerde ise fîsk ve fûsuk nitelendirmelerinin mü'minlere nispet edildiği görülmektedir. (Bkz. Bakara, 2/197, 282; Nur, 24/4).

Özetle söylemek gerekirse Kur'an şîrk, küfür, nifak, iftira, dalâlet ve fîsk arasında yakın bir alaka kurmakta ve bütün bunları gerçekte müşriğin değişik halleri olarak anlatmaktadır. (el-Bakara 2/98-99; et-Tevbe 9/84; Yûnus 10/31-33).

2.5. İsrâf

Sözlükte *kasdın zıddı olarak gafil olma, cehalet ve hata*⁸³ anlamındaki *s-r-f* kökünden gelen *isrâf* kelimesi, belirlenen sınırların ötesine geçmek, aşırı davranmak anlamlarına gelir. *İsrâf* insanın yaptığı her işte sınırı aşmasıdır. Bu da bazen ölçüde bazen de keyfiyette olur.⁸⁴

İsrâf kavramının Kur'an'da temelde iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birincisi kâfir-müşriklerin fiili ve sıfatı olarak "haklı olmayan hususta aşırı gitmek ve bilgisizce davranmak" anlamındadır.⁸⁵ Kur'an'da ulûhiyette şîrke düşmüş olan İsrailoğulları *müsrifler* olarak nitelenmektedir. (el-Mü'min 40/42-43). Aynı şekilde Allah'ın ayetlerini inkâr edenler (Tâ-Hâ 20/127) ile Musa'nın Rabbine karşı büyülenen (mütekebbir), zalim, baskıcı ve despotça davranış ve uygulamalar sergileyen (cebbâr) Firavun ve yandaşları *müsrif* (el-Mü'min 40/34-35. Ayrıca bk. Yûnus 10/83) ve *kezzâb* (çok yalancı) (el-Mü'min 40/28) şeklinde vasedilmektedir. Öyleyse şîrk cehaletin ve vehmin sonucudur. Zira akıl ve mantığa zıt olan şîrk, insan zihnini ve şahsiyetini ifsat eden, bünyesinde birçok hurafeyi ve batılı barındıran ve insanın kendine yabancılaşması sonucunu doğuran akıl, ruh, hayat ve düşünce isrâfidir.⁸⁶

İsrâfın ikinci anlamı ise amelde haddi aşmaktır. Bu sebeple Kur'an'da ahlak dışı bir yaşam sürerek toplumu ifsat eden Semûd kavmi (eş-Şuarâ 26/150-152), livata günahını işleyen Lût kavmi (el-En'âm 6/80-81) ve Allah'ın haram kıldığı cana kıyıp yeryüzünde fesat çıkaran İsrailoğulları (el-Mâide 5/32) *müsrifler* olarak nitelendiği gibi özellikle yeme-içmede aşırılık da (el-A'râf 7/31; el-En'âm

⁸³ Cevher, *es-Sihâh*, 4/1373.

⁸⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 236.

⁸⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 236.

⁸⁶ Macit, *Şîrk ve Müşrik Toplum*, 328

6/141) *isrâf* terimiyle ifade edilmiştir. Esasen Allah'ın ihsan ettiği nimetleri varlık amacına uygun kullanmak adalet ve şükür, onları yerinde kullanmamak ise zulüm ve nankörlük olduğu için müsrif kimseyi zalim ve nankör olarak isimlendirmek mümkündür. Kâfirin hali de ancak bundan ibarettir.

Kur'an'da başka bazı terimlerin de şirk anlamında kullanıldığı görülmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse; ruhbanlar ve ahbâr-dan insanları nehyetmeleri istenen *ism* (günah söz)⁸⁷ (el-Mâide 5/63), müşrikleri cehenneme sürükleyecek kötü fiiller anlamında *seyyie*⁸⁸ (el-En'âm 6/160; en-Neml 27/89-90; el-Kasas 28/84), *es-seyyiât*⁸⁹ (en-Nisâ 4/18; Yûnus 10/27) ve kötülük anlamındaki *su*⁹⁰ (en-Nahl 16/28, 119; er-Rûm 30/10;) hakkın yani tevhitin zıddı olarak *bâtıl*⁹¹ (el-İsrâ 17/81; el-Ankebût 29/52), iman manasındaki *nûrun* zıddı olarak karanlıklar anlamındaki *zulumât*⁹² (el-Bakara 2/257; el-Ahzâb 33/43), temiz anlamındaki *tayyib* kelimesinin zıddı olan pis anlamındaki *habîs* (Âl-i İmran 3/179; el-Â'raf 7/58; el-Enfâl 8/37) terimleri, ameli ve ahlaki alandaki anlamlarının yanında ayrıca şirk anlamında da kullanılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada biz ilk olarak şirkin ve dolayısıyla tevhidin semantik anlam analizini yapmayı ikinci olarak da şirkin hangi temel anlamlarından dolayı tarih boyunca tevhidi bozan bir olgu olarak tezahür ettiğini ve edeceğini ortaya koymayı gaye edindik. En özlü ifadesiyle tevhidi hem bir inanç sistemi hem de bir dünya görüşü ve bir yaşam tarzı olarak tarif etmeye çalıştık.

Tevhit inancına göre göklerin ve yerin; doğunun ve batının; hâsılı tüm varlığın Rabbi meliki ve ilahı sadece Allah'tır. Hem *halk* hem de *emr* O'na ait olduğundan ulûhiyet bütünüyle O'nun hakkıdır. Tüm olumsuz önyargılarından ve ata dini tapıcılığından kurtularak selim fitratına dönen bir kimse tevhidi kendi içinde hazır bulur. Akleden, düşünen, delile ve bilgiye saygısı olan herkes, mutlak surette tevhide ulaşır. Bu itibarla tevhit; bilgi, tahkik, yakîn, iman,

⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 416-417.

⁸⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 134-137.

⁸⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 420-421.

⁹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 130-134.

⁹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 358-359

⁹² Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, 144.

islâm ve ittikadır. Tevhidin zıddı şirk ise Kur'an'a göre eleştirel düşüncenin kaybedilmesiyle ortaya çıkan bir yanlgı ve taklitten ibarettir. Şirkin temelinde varlık ve hayat hakkında yanlış bilgi, vehim ve zan vardır. Bu itibarla Kur'an'a göre şirk zandır, iftiradır, cehalettir, mutlak inkârdır, zulümdür, taklittir, ilahi vahye ve akla sırt dönmektir.

Tevhit akla ve bilgiye, şirk ise hevâ ve zanna dayanır. Bu bakımdan tevhit fitratın gereği iken, şirk fitrata yabancılaşmanın adıdır. Aynı şekilde tevhit bütünlüklü ve tutarlı bir dünya görüşünün kaynağı iken, şirk tutarsız ve çelişkilerle dolu psikolojisiyle kaosun sebebidir. Dolayısıyla tevhit itmi'nân ve güven sağlar, şirk ise parçalanmış bir kişilik yapısını netice verir.

Şirkin semantik anlam alanına giren kavramların ve tarihsel gerçekliğin gösterdiği bir hakikat vardır ki, şirk özünde Allah'a güven duyma konusunda içine düşülen bir zafiyetten ibarettir. Allah'a tam güven noktasında sorun yaşayan müşrik, ulûhiyet vasıflarını Allah dışında bir takım varlıklarda da vehmeder. Tüm korkularını ve ümitlerini bu varlıklara bağlar. Neticede yaratılmış varlıklara ibadet etmeye ve onlardan yardım istemeye başlar.

Şirkin en temel sebeplerinden birisi de görülmeyen ve aşkın olan yüce yaratıcının, insanın tek başına kendisine ulaşamayacağı kadar uzak kabul edilmesidir. Bu durumda müşrik, O'na doğrudan yönelemeyince, bir takım aracı varlıklar edinmek suretiyle yakınlık kurmaya çalışmaktadır. Görünüşte iyi niyet taşıyan bu davranışı Kur'an onaylamamakta ve şirk olarak isimlendirmektedir. Şirk inancında Allah, bütünüyle ölü bir hakikattir ve sadece zihni bir ilkedden ibarettir.

Tevhit inancına göre Allah sadece zihni bir tecrit değil, yaşayan bir hakikattir (el-Hayyu'l-Kayyûm) ya da bütünüyle rasyonel bir ilke değil, yani sadece aklın değil, aynı zamanda sevginin de temel ilkesidir (el-Vedûd). Bu bakımdan O, gizli ve açık her şeyi bilendir; insana şah damarından daha yakındır; dua edenin duasına icabet eder; insana nefsinin fısıldadığı en mahrem şeylerden dahi haberdardır. Böyle bir imana sahip olan mü'min tüm yaratma, emir, irade ve kudretin Allah'a ait olduğunu bilir ve dolayısıyla ulûhiyette hiçbir şeyi Allah'a şirk koşmaz; ibadetini O'na has kılar; isteyeceği zaman O'ndan ister; sadece O'ndan haşyet duyar, O'nun izni olmadan hiçbir varlığın zarar veremeyeceğini bilir, hiçbir durumda O'ndan

başkasına sığınmaz; hiçbir şeyi sırf kendisi olduğu için istemez; her şey ilahi rıza için bir vesiledir. Çünkü bilir ki kişinin nihai gayesi ne ise, kişi, onun kuludur ve onun tarafından yönlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1957.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Ehl-i Sünnet Akaidi Kitâbu usûli'd-dîn*. Çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bâkillânî, Ebû Bekr. *Kitâbu't-temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şerkiyye, 1957.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 2. Baskı. 10 Cilt. Bağdat: Câmîatu Bağdat, 1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve shâhu'l-arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut, 1979.
- Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah. *İslâm Düşünce Rehberi*. Çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak, 2003.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 3-21.
- Ebû Hanîfe. "el-Âlim ve'l-müteallim". *İmâm-A'zamun Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003.
- Erdem, Sabri. "Anlambilim Açısından İman Sözcüğü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 47-55.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Eş'arî Kelamı el-Lüma' fi'r-redalâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn*. Cilt 2. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-lüga*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. 15 Cilt. Dâru'l-Kâtibi'l-Arabi, 1967.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmîd-dîn*. çev., Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- Guénon, René. "Tevhit". Çev. Mustafa Tahralı. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 4 (1979)
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- İbn Âşûr, Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Kitâbu'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. 5 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Edebiyye, 1320.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., 6 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'arif, ty.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn. *el-İman*. Thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1996.
- İbnu'l-Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*. 6 Cilt. Kahire: Dâru İhyâil-Kütübî'l-Arabiyye, 1266.

- İbnu'l-Kelbî. *Putlar Kitabı*. Çev. Beyza Bilgin. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- İkbal, Muhammed. "Darb-ı Kelim". Çev. Ahmet Asrar. *Doğudan Esintiler*. İstanbul, 1981.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Izmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kahraman, Ahmet. *Mukayeseli Dinler Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İman ve Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- Macit, Nadim. *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Ribat Basım Yayın, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kurân*. Thk. Murat Sülün. 18 Cilt. İstanbul: Mîzân Yayınları, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabu't-Tevhit Açıklamalı Tercüme*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabu't-Tevhit*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru's-Sadır, 2010.
- Mevlânâ. *Fîhi Mâfih*. Çev. Meliha Ülker Tarıkahya. İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.
- Mukâtil b. Süleyman. *Kur'an Terimleri Sözlüğü*. Çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2003.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît: Kâmûsu'l-muhît Tercümesi*. Çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- O'shaughnessy S. J., Thomas J. "Allah'a Yabancılaşma: Şirk". Çev. Ömer Kara. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1995-1998), 361-374.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Pezdevi, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1994.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rızaüddîn b. Fahrüddîn. "Tevhit". Sad. Ömer Aydın. *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/10,11,12 (İstanbul, 1998), 190-194
- Schuoan, Frithjof. *İslâm'ın Metafizik Boyutları*. Çev. Mahmut Kınık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Sinanoglu, Abdülhamit. "Şirk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. Elmalılı Tefsirinde Kur'ani Terimler ve Deyimler. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an Semantiği Açısından Takva". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 21-42.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Thk. Ali Dehrûç. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâsid*. Thk. Abdurrahmân Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âle mu'l-Kütüb, 1998.
- Türkmen, Hasan. "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 55-80
- Vangulu Mehmed. *Vangulu Lügati*. ev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Yakıt, İsmail. *Kur'an'ı Anlamak*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.

Shirk as a Phenomenon that Disrupts Tawhid: The Conceptual Area of Shirk in the Qur'an

Rıza KORKMAZGÖZ *

Extended Abstract

This study examines the meaning analysis of the concept of shirk by focusing its usage in the Quran. In this framework, faith and unbelief were accepted as the basic two terms of the Qur'an and shirk was discussed under the title of unbelief, its opposite of tawhid is so under the title of faith. Therefore, firstly, we talked about four basic terms that fall in the meaning area of tawhid because of the semantic method we are following in the research. These are *iman*, *shukur*, *Islam* and *taqwa*. In the second part, we dealt with five basic terms that are included in the area of shirk. These are *kufır*, *dalâla*, *zulm*, *fisq* and *israf*. We have seen that research on shirk is very few and inadequate although different studies have been carried out on the tawhid. The fact that the shirk has not been studied in a particularly semantic method has led us to make such an effort. Because it does not seem possible to fully understand the tawhid without understanding shirk.

Tawhid is the main concept which all other religious principles was born from them. This is both a belief system and a worldview and lifestyle. According to the belief of Tawhid, the Rabb, el-Malik and al-ilah of the heavens and the earth; east and west are only Allah. He has the authority to create and command. Therefore, it is worthy of worship.

Shirk is completely against Islamic life philosophy as a phenomenon that disrupts Tawhid, Islam's monotheism rejects all kinds of shirk whether it is polytheistic or shirk based on accepting intermediaries between Allah and man. In this context it is the original meaning of the shirk to recognize two or more gods, accept partners in God's creation obtaining other gods to worship him and briefly to run partners to God in creation and servitude.

Tawhid is the main emotion inherent in man. Anyone who is thinking and respectful of the evidence and information, reaches absolutely to tawhid. In this respect, tawhid is the knowledge, tahkik, yakın, faith, Islam and ittika. Shirk as the opposite of tawhid, consists of delusion and imitation that arises from the loss of critical thinking according the Koran. There is incorrect knowledge, presumption and suspicion on the basis of the shirk about being and life In this respect, shirk is presumption, slander, ignorance, absolute denial, persecution and impersonation according to the Qur'an.

Tawhid is based on intellect and knowledge, and shirk is based on presumption and inclination. In this respect, while tawhid is the necessity of fitratullah, shirk

* Assistant Professor, PhD, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Samsun, Turkey, riza.korkmazgoz@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8995-0472>

is the alienation to fitratullah. Likewise, while tawhid is the source of a reasonable worldview, shirk is the cause of chaos with its inconsistent and contradictory psychology. Therefore, tawhid provides confidence and trust, while the shirk gives the result of a fragmented personality.

Semantic analysis of the concept of shirk and historical reality showed that shirk in essence, is the problem of not trusting Allah. Anyone who does not trust God refers the divine adjectives to beings other than Allah. He ties all his fears and hopes to these beings. In the end He begins to worship the created beings and seek help from them.

One of the main reasons of the shirk is the distant understanding of god. The polytheist worships idols to reach God. God is a completely dead truth and consisted only of a mental principle in the belief of Shirk. The Quran does not accept this behavior and calls it shirk.

Allah is not only a mental abstraction but a living truth according to the belief in Tawhid (al-hayyu'l-kayyûm) In other words, it is not a purely rational principle it is also the basic principle of love (al-Vadûd). In this respect, He knows everything that is hidden and open. He is closer to man than his jugular vein. He meets the prayer's prayer. He knows even the most secretive states of man. The believer who has such a belief knows that all creation, command, will and power belong to Allah, does not accept a partner to God, only wants from Allah, knows that no asset can harm without His permission, doesn't take refuge from anyone else. According to him, nothing is purpose in itself on the contrary everything is an occasion for divine consent.

Consequently, shirk consists of delusions of primitive minds that cannot think abstractly. Therefore shirk is not only a problem of past times but also of all time.

Keywords: Kalam, Tawhid, Shirk, Kufr, Iman.



CAHİLİYE ARAPLARINDA NÜBÜVVE İNANCI “KUR’AN MERKEZLİ BİR ÇALIŞMA”

Şevket KOTAN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 04 Ocak 2020, **Kabul Tarihi:** 26 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atf:** Kotan, Şevket. “Cahiliye Araplarında Nübüvvet İnançları “Kur’an Merkezli Bir Çalışma””. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 95-127.

<https://doi.org/10.33415/daad.670090>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 04 January 2020, **Accepted:** 26 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Kotan, Şevket. “The Belief of Nubuwwah in Jahiliyyah Arabs: A Study Based on Qur’an”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 95-127.

<https://doi.org/10.33415/daad.670090>



Öz

İlahiyat araştırmalarında, Cahiliye Araplarının nübüvvet tasavvuru hayli muğlak, sanki sadece çevre dinler ve Hz. İbrahim’in biyografisi ile bağlantılı bir hatıra gibi gözükmektedir. Onların nübüvvet telakkileri de geçmişteki nübüvvet ve vahiy kültüründen kalan ‘izler’ olarak değerlendirilmektedir. Kanaatimizce bu eksik bir değerlendirmedir. Zira Kur’an’dan anlaşıldığına göre cahiliye toplumu, açık bir peygamber tasavvuruna sahip olmanın ötesinde güçlü düzeyde kendi içlerinden çıkacak bir peygamber beklentisi içindeydiler. Biz de bu çalışmada Cahiliye Araplarının güçlü bir nübüvvet tasavvuruna sahip olduklarını savunacak ve bu tezi-mizi temellendirmeye çalışacağız.

Söz konusu eksik değerlendirmenin kabaca iki başat nedeninden söz edilebilir. Bunlardan ilki, tarihsel süreç içerisinde Cahiliye Araplarının kazandığı imaj, diğeri de Kur’an’ın tarihsel/sözel boyutunun göz ardı edilmesi, lafzî/literal okunarak anlaşılmasıdır. Cahiliye Araplarının tarihsel imajı, onların putperest ve peygamber karşıtlığı konularının zaman içerisinde dinle alakası olmayan, hatta

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, sevkotk-tan@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6491-7235>.

din düşmanı bir konuma evrilmesiyle oluşan bir imajdır. Halbuki onların peygambere karşı çıkmaları, daha çok dinî temele dayanıyordu.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye Dönemi, Nübüvvet Tasavvuru, Kur'an Vahyi, Arapların Tarihi.

The Belief of Nubuwwah in Jahiliyyah Arabs: A Study Based on Qur'an

Abstract

In the academic research of theology, the concept of prophethood, attributed to the Arabs of the Jahiliyyah period, is quite vague; only relating to the other religions of the community and a remembrance of the life of Hazrat Ibrahim. Their viewpoint in this matter is also a remnant of the past cultures and traditions of prophethood and revelation. In our opinion, this is an incomplete assessment of the subject. In the light of the Quranic revelations, it is quite evident that people of the Jahiliyyah period strongly believed in the coming of a prophet from within their ranks which sits beyond having a clear concept of prophethood. In this research, we will defend the notion that Arabs of the Jahiliyyah period had a strong concept of prophethood which would act as a justification for this thesis.

There are two main reasons why the aforementioned comment is insufficient. First reason is the image that Jahiliyya Arabs acquired throughout the history. Second is the disregard of Qur'an's historical/textual aspect in favour of a literal reading. The historical image of the Jahiliyya Arabs is a result of the evolution of their image from being pagan and being anti-prophet to being anti-religion. However, their opposition to the prophet was based on religious reasons.

Keywords: Jahiliyyah Period, Concept of Prophethood, Quranic Revelations, History of Arabs.

Giriş

İslam İlahiyat araştırmalarında Cahiliye Araplarına genelde az yer verilmiştir. İslamın asr-ı saadetini inşa etmiş olan sahabe neslinin içerisinde çıktığı insan hammadesi olmasına rağmen tarih boyunca onlara hak ettikleri ilgi gösterilmemiştir. Cahiliye dönemine bu ilgisizliğin en önemli nedenlerinden biri, muhtemelen ilk asırdan itibaren müşrik bir kavim olarak onların anlatılmaya değer görülmemeleri sonucu İslam ilim geleneği içerisinde bu konunun kendine yer bulamamasıdır. Bu tabiidir; çünkü onlar sahabe neslinin ötekileşen düşmanları idiler. İslamın tarih tasavvuru da bu öteki üzerine inşa olmuştu. Diğeri ise bu mesafeli tarihsel tasavvura ilaveten Kur'an merkezli oluşturulan müşrik Arap tasavvurudur. Yaşayan bir topluluk olmadıkları için, bidayette onlar hakkında oluşan tarihsel tasavvur evrensel bir algıya dönüşmüş, öylece de kalmıştır.

Halen de Cahiliye Arapları hakkında tutarlı bir tasavvurun oluştuğu söylenemez. Özellikle onlar hakkındaki Kur'an ayetlerinin umuma teşmil edilerek anlaşılması, bu konuya doğru yaklaşılmasının önünde büyük bir zorluk olarak durmaktadır. Bu nedenle halen yapılan araştırmalar, büyük ölçüde oluşan popüler tarihsel algılar üzerinden yürümektedir. Mesela yakın bir tarihte Cahiliye Arapları'nın vahiy ve peygamberlik anlayışını inceleyen bilimsel bir araştırmada konu şöyle tasvir edilmektedir:

"İslam öncesi Araplarında peygamber kültürünün mevcudiyetine dair bilgilere rastlamak da mümkündür. Tercih edilen görüşe göre bunun kaynağı Arap Yarımadası'na girmiş bulunan ve Hz. İbrahim'den intikal eden Haniflik, Yahudilik ve Hıristiyanlık olmalıdır. *Cahiliye* devri Arapları geçmişte peygamberlerden yoksun değillerdi. Ad kavmine gönderilen Hz. Hud, Semud kavmine gönderilen Hz. Salih, Yemen halkına gönderilen Hz. Şuayb bunlardır. Hz. İbrahim'in eşi Hacer ile oğlu İsmail'in Kabe'nin yanında ziraat yapmaya elverişsiz bir vadiye yerleştirdiğine kendisi gibi bir peygamber olan oğlu İsmail'le birlikte sel felaketleri sonucu yıkılan Kabe'nin temellerini bularak inşa ettiğine ve Mekke halkını tevhit dinine davet ettiğine dair bilgiler dikkate alındığı takdirde, Mekke ve civarının, geçmişte nübüvvet ve vahiy kültürünün izlerini taşıyan bir coğrafya olduğu söylenebilir."¹

db | 97

Görüldüğü gibi bu satırlarda Cahiliye Arapları'nın nübüvvet tasavvuru oldukça muğlak, sanki sadece çevre dinler ve Hz. İbrahim'in biyografisi ile bağlantılı bir hatıra gibi gözükmektedir. Onların nübüvvet telakkileri de geçmişteki nübüvvet ve vahiy kültüründen kalan 'izler' olarak değerlendirilmektedir. Kanaatimizce bu eksik bir değerlendirmedir. Zira Kur'an'dan anlaşıldığına göre, toplum olarak onlar açık bir peygamber tasavvuruna sahip olmanın ötesinde, kendilerinden çıkacak bir peygamber beklentisi içerisindedirler. Nitekim biz de bu çalışmada Cahiliye Araplarının güçlü bir nübüvvet tasavvuruna sahip olduklarını savunacağız.

1. Nübüvvet İnancı

Kur'an'ın ilgili ayetleri incelendiğinde, Hz. Peygamber dönemi araplarının genel olarak nübüvvet inancına bağlı oldukları açık

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Cahiliye Döneminde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 187-188.

şekilde görülmektedir. Hatta onlar nübüvvet inancına bağlı olmanın ötesinde kendilerini güçlü şekilde Hz. İbrahim'e nisbet etmektedirler. Buna rağmen onların bir kesiminin nübüvvet hususunda Hz. Peygamber'le şiddetli bir tartışmaya tutuştukları da bilinmektedir.

Yakından bakıldığında bu tartışmanın arkasındaki temel neden nübüvvet inancı, yani Allah'ın insanlığa nebi gönderip göndermediğine ilişkin bir tartışma olmadığı açıktır. Onların Hz. Peygamberle tartışmaya giren kesiminin, nübüvvet inancına değil nebi olarak Hz. Peygamber'in seçilmesine karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Zira nübüvvete daha uygun gördükleri bazı ileri gelen şahıslar dururken Hz. Muhammed'in seçilmiş olmasını içlerine sindirememişlerdir. Anlaşılan o ki Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiası, onların nübüvvet anlayışına ya da beklentisine uygun düşmemiştir. Yoksa aşağıdaki ayetlerde geçtiği gibi onlar bir nübüvvet hadisesine karşı çıkmak bir yana, böyle bir şeyi hasretle bekliyordular.

“Müşrikler, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah'a yemin etmişlerdi. Fakat onlara bir uyarıcı gelince de, bu ancak onların nefretlerini artırdı. Yeryüzünde büyüklük taslamak ve kötü tuzak kurmak için (böyle davranıyorlardı). Oysa kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır.” (el-Fâtır 35/41-42).

98 | db

İbn Abbas, Hz. Peygamberin gelişinden önce Mekke kâfirlerinin, bütün güçleriyle yemin ederek, eğer kendilerine onları (günahlardan) sakındıran bir elçi gelecek olursa Yahudi ve Hristiyanlardan daha çabukça dine sarılacaklarını ve dinen daha doğru yolda olacaklarını söylediklerini aktarmaktadır.² Ayetin lafzındaki açıklık yanında, İbn Abbas'tan gelen bu bilgi, inkarcılar dahil olmak üzere Mekke'lilerin güçlü bir nübüvvet inancına sahip olmaları yanında, bir peygamber beklentisi içerisinde olduklarını da sarih şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim ayetin devamında, peygamberi yalanladıkları takdirde daha önceki kavimlerin başına gelin akibetin kendi başlarına da geleceğinin Allah'ın değişmez sünneti olduğu belirtilerek, onların inanç dünyalarının, birçok nebinin yer aldığı bir nübüvvet dünyası olduğu ortaya konmaktadır.

² Abdullah İbn Abbas el-Kureşî, *Tenvîru'l-mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2004), 463.

Yine aşağıdaki ayetler de, onların kendilerinden çıkmasını bekledikleri bir peygamber beklentisi içerisinde olduklarını göstermektedir. Bu ayetlerde Yüce Alah, dünyada yaptıkları zulümler, işledikleri günahlar yüzünden bir musibet ile karşılaştıklarında Allah'a niçin kendilerini bu musibetlerden koruyacak bir peygamber göndermediğini sorduklarını hatırlatarak, şimdi peygamber gönderince de inanmamak için bahaneler aradıklarını anlatmaktadır. Böylece onlardan inkar edenlerin samimiyetsizlik ve ciddiyetsizliklerini dile getirmektedir. Bu haberle birlikte aşağıdaki ayetler de, onların doğru yol ve kurtuluşun ancak peygamberler vasıtasıyla olabileceğine inandıklarını söylemiş olmaktadır.

"Kendi yaptıkları sebebiyle başlarına bir musibet gelip de, "Ey Rabbimiz! Bize bir Peygamber gönderseydin de âyetlerine uysaydık ve mü'minlerden olsaydık" demesinler diye, (seni peygamber olarak gönderdik.) Onlara katımızdan gerçek gelince, "Mûsâ'ya verilen (mucize) lerin benzeri niçin buna da verilmedi" dediler. Onlar daha önce Mûsâ'ya verilen (mucize)leri inkar etmemişler miydi? Onlar, "İki sihirbaz birbirlerine destek oluyor" dediler. "Biz hepsini inkar ediyoruz" dediler." (el-Kasas 28/47-48).

db | 99

Her ne kadar bu ayetler, meallerimizde aşağı yukarı aktardığımız şekilde tercüme edilmişse de, kanatımızca bu meal asıl manayı yansıtmamakta, hatta hatalı bir bakış açısının ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Çünkü ayetler, ahirette geçen bir şikayetten değil, Mukâtil b. Süleyman'da geçtiği gibi Mekke kafirlerinin risaletten önceki hallerinden haber vermektedir.³ Buna göre söz konusu kişiler, Hz. Peygamber gönderilmeden önce bu dünyada yaptıkları yüzünden başlarına bir musibet geldiğinde, bu sıkıntılı anlarında peygamber özlemlerini dile getirip şikayette bulunuyorlardı. Ne var ki Allah Teala peygamber gönderince bu söz konusu kişiler inanmadılar. Bunun üzerine Yüce Allah, onlara geçmişte söyledikleri sözlerini hatırlatarak kınamıştır. Dolayısıyla doğru meal şöyle olmalıdır:

"Kendi elleriyle işledikleri yüzünden başlarına bir musibet gelmeye görsün hemen "Ey Rabbimiz, bize bir elçi gönderseydin ya! Biz de senin ayetlerine uysaydık ve

³ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil bin Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şehhate (Beyrut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2002), 2: 499.

müminlerden olsaydık (da bunlar başımıza gelmeseydi) demişlerdi.”! Ama onlara katımızdan hak (vahiy) gelince de bu sefer, ”Musa’ya verilenlerin benzeri niçin buna da verilmedi,” dediler. Onlar daha önce Mûsâ’ya verilen (mucize)leri inkar etmemişler miydi? Onlar, "İki sihirbaz birbirlerine destek oluyor" demişlerdi. "Biz hepsini inkar ediyoruz" demişlerdi.”

Aşağıdaki ayetler ise, Kureyş inkarcılarının peygamberlik inancına sahip olduklarını başka bir ifade ile açıklamakta, onlara kendi atalarına gönderilen peygamberler gibi, Hz. Muhammed’in de gönderilen bir peygamber olduğunu hatırlatarak iman etmeye çağırılmaktadır. Onlardan bazılarının Hz. Muhammed’e karşı çıkararak onu cinnetle suçlamalarını kınamakta, bu imansızlığın arkasındaki nedenin ise onların haktan hoşlanmamaları olduğunu ifşa etmektedir.

“Onlar bu sözü (Kur’an’ı) hiç düşünmediler mi? Yoksa kendilerine, önceki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi? Ya da onlar henüz kendi peygamberlerini tanımadılar da o yüzden mi onu inkar ediyorlar? Yoksa "O cinnet getirmiş" mi diyorlar? Hayır o, onlara hakkı getirdi. Halbuki onların pek çoğu haktan hoşlanmamaktadırlar.” (el-Mü’minûn 23/68-70).

İbn Abbas bu ayeti, “*Mekke halkı, Kur’an’ı ve onun içerisinde yer alan tehdidi düşünmüyorlar mı? Onlara kendi atalarına verilmeyen bir izin, bir eman mı verildi, yoksa onlar resullerinin nesebini mi bilmiyorlar ve onun peygamber olduğunu ayırt edemiyorlar da mı risaletini inkar ediyorlar?*” şeklinde açıklamaktadır.⁴ İşte bu bakış açısıyla ayete bakılacak olursa, onların inkarlarına sebep olan şeyin nübüvvet inancına bağlı olmamaları değil, Hz. Muhammed’in bir peygamber olduğuna kanaat getirememeleri olduğu anlaşılır.

Mukatil ise ayeti,

“Onlar Kur’an’ı işitip anlamıyorlar mı, Onlara önceki atalarına gelmeyen bir şey geldi diye mi (böyle davranıyorlar)? Yani Yüce Allah diyor ki, önceki babalarına dedelerine geldiği gibi Mekkelilere de uyarıcı gelmiştir. Onlar kendi resullerini tanımıyorlar mı? Yani onlar Muhammed’i (s.a.s.) yüzünden ve nesebinden tanımıyorlar mı?

⁴ İbn Abbas, *Tenvîru’l-Mikbâs*, 363.

Ki Onun peygamberliğini inkar ediyorlar ve onu tanımıyorlar. Halbuki onu tanıyorlar.”⁵

şeklinde tefsir etmektedir.

Her ne kadar aşağıda Yâsîn sûresinde geçen ayet, ilk bakışta onların nübüvvete dair bir inanca sahip olmadıklarını hatıra getirse de dikkatle bakılacak ve risalet vakıası göz önünde bulundurulacak olursa, ayetin bu manaya hamledilemeyeceği anlaşılır. Çünkü burada geçen “gaflet” kelimesi nübüvvet inancıyla değil kulluk durumuyla ilişkilidir.

“(Ey Muhammed!) Hikmet dolu Kur'an'a andolsun ki sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber olarak) gönderilenlerdensin. Kur'an, ataları uyarılmamış, bu yüzden de gaflet içinde olan bir kavmi uyarman için mutlak güç sahibi, çok merhametli Allah tarafından indirilmiştir.” (Yâsîn 36/2-5).

Bu ayetten sonra burada onların nübüvvet tasavvuru ve peygamber beklentisi konusunda bir noktaya daha temas etmek açıklayıcı olabilir. Kur'an'ı Kerim, baştan sona kadar sıklıkla Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasının Kureyş nezdindeki meşruiyetini, onun önceki peygamberler zincirinin aynı davayı savunan bir halkasını teşkil ettiğine dayandırmakta, aralarındaki söylem birliğine vurgu yapmaktadır. Bu husus önemlidir; zira tek başına bu husus dahi, Kureyş'in nübüvvet hakkındaki tasavvuruna açıklık getirmek için yeterlidir. Çünkü onlar, insanlığın doğru yolu bulabilmesi için nübüvveti gerekli gören bir kültürün mensuplarıdır ve bu durum onların temel özelliklerindedir. Nitekim ilgili ayetlerden bir tanesi şöyledir:

"Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat senin kendilerini çağırdığım şey (İslam dini), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır.” (eş-Şûrâ 42/13).

2. Nübüvvet Karşısında Arap Toplumu

⁵ Mukatil, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 400.

Kur'an'a yansıdığı kadarıyla Kureyş, Hz. Peygamber'in kendi nübüvvetini ilan ettiği sıralarda, dini ve ahlaki açıdan homojen bir yapı arz etmiyordu. Anlaşılan o ki, onlar da birçok fırkaya ayrılmış olmakla birlikte, en kaba şekliyle iyilerden ve kötülerden müteşekkil bir toplum halindeydiler. Kur'an bunların müminlerinden, dolaylı temaslar dışında ayrı bir topluluk olarak söz etmemektedir. Bunların da bir kısmı, zaten haktan yana tavır alarak iman etmişler, diğerleri de Hz. Peygamber'in nübüvveti hususunda mutmain olacakları günü beklemişlerdir. İşte Araf suresinin aşağıya aktardığımız ayetleri Kureyş'in bu dini durumunu özetlemektedir. Yüce Allah Araf suresi 27. ayette şeytanları iman etmeyenlere dost kıldığını beyan ettikten sonra vahiy, İbn Abbas'ın açıklamalarıyla mealen şöyle devam etmiştir:

“(Mekke müşrikleri) çirkin bir iş işlediklerinde, yani mesela Bahire, Saibe, Vesile ve Ham'ı haram kıldıklarında, babalarını ve dedelerini kast ederek "Biz atalarımızı, bunun üzerinde bulduk, yani bunları haram olarak kabul ettiklerini gördük. Bunları haram kılmayı Allah bize de emretti" derler. De ki (ey Muhammed): "Şüphesiz, Allah çirkin işleri, yani günahkarlığı, helal olan ekinleri ve hayvanları haram kılmayı emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?" (el-A'râf 7/28).

102 | db

İnkarcıların her fırsatta kendilerini dini sahilik bakımından atalarına nisbet etmeleri, onların kendilerini Allah'ın dini üzerinde olan bir toplum olarak görmelerine dayanmaktadır. Çünkü toplumsal yapılarına bakıldığında bunların dini bir temel üzerinde örgütlenen bir toplumsal yapı olduğu görülmektedir. Kaynaklarımızda bu konuda epeyce malumat bulunmaktadır. Bu malumatın en derli toplu halinin Cevat Ali'de olduğu söylenebilir. Nitekim Kureyş'in dini kurumlarına bakılacak olursa, dinin Mekke'de kurumsallaşmış olarak onların hayatında yer aldığı görülecektir.⁶

“De ki: "Rabbim adaleti, yani la ilahe illallah ile ifade edilen tevhidi inancını emretti. Her secde yerinde, yani mescidde, namaz kılarken yüzlerinizi ona doğrultun. İbadet ve tevhid ile dini Allah'a has kılarak ona kulluk edin. Sizi başlangıçta yarattığı gibi yine ona döneceksiniz. Allah marifet ve saadete, onlardan ashabı yemin

⁶ Bk. Cevâd Ali, *el- Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi Neşri, 1993), 6: 212-429.

olan bir kısmına hidayet etti, ashabı şimal olan diğer kısmına da dalalet vacip oldu. Allah onları inkar ve isyan ile alçalttı. Çünkü onlar Allah'ın yanında şeytanları dostlar, yani rabbler edinmişlerdi. Bu halde iken de kendilerini doğru yolda, yani Allah'ın dinine bağlı kimseler olarak zannediyorlardı." (el-A'râf 7/29-30).

"Ey Ademoğulları! Her mescit esnasında, yani her namaz ve tavaf vaktinde, ziynetinizi takının (elbiselerinizi giyinin). Allah'ın helal kıldığı hayvanların etinden ve yağından yiyin, sütlerinden için, fakat israf etmeyin, yani helal olan rızık, et ve yağları haram kılmayın. Çünkü o, israf edenleri, yani helalleri haram kılanları⁷sevmez." (el-A'râf 7/31).

İbn Abbas'ın tefsiriyle birlikte mealen tercüme ettiğimiz bu ayetlerde, Kureyş'in inanmayanlarına onları ötekileştirmeden hitap edilmiş ve onlara, kendilerini Allah'ın dinine bağlı kimseler olarak görmeleri esas alınarak, bütün dini evamirin mükellefleri olarak hitap edilmiştir. Hatta 30. ayette, onlardan bir kısmına Allah'ın hidayet yolunu ikram ettiği, diğer kısmına ise dalaletin vacip olduğu bildirilirken, bunun sebebinin onların şeytanları veli ve dost olarak itihaz edinmeleri olduğu buyurulmuştur. Bu ayet tersinden okunduğunda ise, hidayete erenlerin şeytanı dost edinmedikleri manası çıkmaktadır. Bu nedenle de olacak ki, "ey Ademoğulları" hitabıyla, herkese namaz ve tavaf esnasında elbiselerini giymeleri ve Allah'ın helal kıldığı şeyleri haram kılmamaları çağrısında bulunulmuştur. Bu ayetlerin muhatapları genel olarak cahiliye döneminin halen inanmayan Arapları olmasına rağmen, Kur'an'da onların namaz ve tavafından söz edilmiş ve bir hums uygulaması olan çıplak tavaftan sakındırılarak elbiselerini giymeleri emredilmiştir.

Müminler ve onların amellerinden bahseden bir bölümden sonra nazil olan aşağıdaki ayetler ise onların inkarcılarından söz etmektedirler. Ayetler, ahirete ve yeniden dirilmeye inanmamanın dinden sapmak manasına geldiğini bildirirken, zımnen onların kendilerini nisbet ettikleri bir hak dinden söz etmiş olmaktadır. Ki toplumun genelinin aksine, mesela yeniden dirilmeye inanmamak ta bu dinden sapmaktır. Sırasıyla Elmalılı'nın ve Süleyman Ateş'in mealleriyle ayet şu şekildedir:

⁷ Bu üç ayetin tefsiri için bk. İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 165-166.

“Fakat ahirete inanmayanlar caddeden sapmaktadırlar.”
 “Ama ahirete inanmayanlar yoldan sapıyorlar.” (el-Mü’minûn 23/74).

İbn Abbas ve Mukatil’in tefsirleriyle ayet, “*Kuşkusuz ki yeniden dirilmeye (ba’s) inanmayanlar hak din (Mukatil) olan Allah’ın dininden (İbn Abbas) sapıyorlar, şeklindedir.*⁸ Görüldüğü gibi onların inkarıcıları, sapmayanların aksine olarak hak olarak kabul edilen bir dinden sapıyorlar. Cahiliye Araplarının ahiret inancını irdeleyen çalışmamızda, bu ayette inanmayanlar diye söz edilen kimselerin, Kureyş’in tamamının değil, “*Zenadikatu Kureyş*” diye temayüz eden kesimi olduğunu belirtmiştik.⁹

Risaletin ilk zamanlarında nazil olan Necm suresinde geçen aşağıdaki ayetler de Kureyş’in iyilerini ve kötülerini tanımlamaktadır.

“Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah’ındır. (Bu) kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması, iyilik edenleri de daha güzeliyle mükafatlandırması için (böyle) dir. O iyiler, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir.” (en-Necm 53/31-32).

Kur’an’ın erken dönemlerinde nazil olan Necm suresinde geçen bu ayetler, günahkar kötülerle iyi ameller işleyen iyileri ayırt etmekte, ayrıca ödüllendirilmeyi hak edenlerin temel bir niteliğine de dikkat çekmektedir. Buna göre Allah katında makbul insan sadece iyilik severlikle tanımlanmamaktadır. Bununla birlikte büyük günah ve çirkin fiillerden kaçınması, ahlâkî duyarlılığı gelişmiş bir mümin olarak bu duyarlılığını yaşantısına yansıtması gerekir. Bazı müfessirler burada geçen “**lemem**” kelimesinin cahiliye döneminde işlenen günahlar manasında olduğu görüşündedirler. Diğer bazı bazılarına göre ise bu kelime, haram olan öpme, dokunma, bakma gibi fiilleri içeren “ufak tefek kusurları” ifade etmektedir.¹⁰ Kureyş’in iyilerine ilişkin olan bu kelimenin içeriği, onların dini ve ahlaki durumuna da açıklık getirmektedir. Kötüler ise Hz. Peygamber’e inanmayan ve ona eziyet edenlerdir. Çünkü yukarıda geçtiği gibi

⁸ İbn Abbas, *Tenvîru’l-mikbâs*, 364; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 401.

⁹ Bk. Şevket Kotan, “Kur’an’da Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı”, *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 70.

¹⁰ Ebû Ca’fer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Camîu’l-Beyân ‘an tefsiri âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah bin Abdu’l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Hicr, 2001), 22: 61 vd.

onlar, haktan hoşlanmayan kimselerdir. Kur'an bunlardan çokça söz etmiş, onları dünya ve ahiret azabıyla korkutmuştur.

Yine ilk nazil olan surelerden Kıyame suresinde geçen aşağıdaki ayetlerde de, inkârcıların günahları olarak peygamberi tasdik etmemenin ve imandan yüz çevirmenin yanında namaz kılmamalarının da sayılması dikkat çekicidir.

"O (Ebu Cehil), (tevhid inancını) tasdik etmemiş, namaz da kılmamıştı. Fakat yalanlamış ve yüz çevirmişti. Sonra da kasıla kasıla ailesine gitmişti." (el-Kiyâme 75/31-33).

Bu ayetlerde, Maun suresinde de geçtiği gibi, cahiliye döneminde namaz kılmamak ya da namazın hakkını vermeyerek namazda riyakârlık yapmak suç olarak bildirilmiştir. İbn-i Abbas'a göre burada sözü edilen kişi Ebu Cehildir. Bu şahıs tevhid inancını tasdik etmemiş teslimiyet göstererek namaz kılanlardan da olmuştur.¹¹ Cahiliye döneminin inanmayan insanını örnekleyen Ebu Cehil'i söz konusu eden bu ayetler, aslında günahkârları tanımlarken dolaylı olarak onların o dönemdeki dini mükellefiyetlerini de saymış, zimnen de iyilerin namaz kıldıklarını ve tasdik ettiklerini de ifade etmiş görünmektedir.

3. Cahiliye Araplarında Nübüvvet İnancı

Kureyşin inkârcıları, Hz. İbrahim'in dinine bağlı, dolayısıyla hidayet üzre oldukları konusunda güven içerisinde olan bir toplum olarak, yukarıda Fatır suresi 42. ayette geçtiği gibi haliyle nübüvvet de inanıyorlardı. Hatta yukarıda söz konusu edildiği gibi, derinden derine kendilerini bir nebiye ve getireceği bir kitaba ihtiyaç içinde hissediyorlardı. Zira eğer kendilerinden bir nebi gönderilecek olursa hem onlara liderlik edecek hem de kendilerini biraz da aşağılayarak ümmi diye tesmiye eden Ehl-i Kitab'a karşı duydukları eziklikten kurtulacaklardı. Fakat Hz. Peygamber nübüvvetini tebliğ edince nübüvveti inanmalarına rağmen bu onların hoşuna gitmemişti. Yukarıda geçtiği gibi Kureyşin inkârcı kesiminin, kendilerine bir peygamber gönderdiği takdirde bu dine diğer din sahiplerinden daha fazla sarılacaklarına ilişkin iddialarına rağmen, Kur'an'ın ifadesiyle bu onların ağına gitmişti.

Onların inanmayanlarının, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasından hoşlanmamalarına sebep olarak, kıskançlıktan tutun kendisi

¹¹ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 626.

böyle bir beklenti içerisinde olanların kızgınlığına kadar, birçok nedeni olduğu söylenebilir. Bu nedenler, üç başlık altında incelenebilir.

3.1. Seçkinci Nübüvvet Anlayışı

Kur'an'ın ifadesiyle "*haktan hoşlanmamaları*" sebebiyle Allah'ın nebisine nebi olarak inanmayan Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'in nübüvvetine daha baştan itibaren karşı çıktılar. Onlar, önce-leri görmezlikten gelerek bu işi ciddiye almadıklarını göstermişlerdi. Fakat ciddiye almaları gerektiğini fark ettiklerinde de bu sefer onu alaya alarak aşağılamaya çalışmışlardır. Bunu için en temel argümanlarından biri olan seçkinciliği gündeme getirdiler.

"Doğrusu onları (Mekke müşriklerini) ve atalarını kendilerine hak olan Kur'an ve onu açıklayan bir peygamber gelinceye kadar (dünya nimetlerinden) yararlandırdım. Fakat kendilerine Hak gelince, "Bu bir büyüdür, biz onu kesinlikle inkar ediyoruz" dediler. "Bu Kur'an iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya! dediler." (ez-Zuhruf 43/29-30).

106 | db

İnkarcılar, Hz. Peygamber'in nübüvveti karşısında büyüklene-rek deli bir şair için inançlarından dönmeyeceklerini söylüyorlardı. Zira anlaşılan o ki, Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiası, onların nübüvvet konusundaki tasavvurlarına uygun değildi.

"Çünkü onlar, kendilerine, "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur" denildiği zaman inanmayıp büyüklük taşıyorlardı. "Biz, deli bir şair için ilahlarımızı mı terk edeceğiz?" diyorlardı. Hayır, öyle değil. O, hakkı getirmiş, (önceki) peygamberleri de tasdik etmiştir." (es-Sâffât 37/35-37).

Peygamberlik hadisesinin kendi ufuklarına uygun olarak gerçekleşmediğini gören günahkar mele mütref takımı, karşılaştıkları durumu Hz. Muhammed'in dinden sapması ve haddi aşması olarak düşündüler. Bunun üzerine yüce Allah, Necm suresiyle onlara cevap verdi. Ayet ayet inen Kur'an'a yemin ederek onun saptığını, şuuru yerinde olduğu halde Cebrail'i görerek ondan vahiy aldığını bildirdi. İbn Abbas ve Mukatil'in tefsiri açıklamalarıyla, ilgili ayetlerin meali aşağıdaki gibidir:

"Kısım kısım, ayet ayet inen Kur'an'a and olsun ki, (sohbet ederek, birlikte yaşayarak tanıdığımız) arkadaşınız,

peygamberiniz Muhammed yalan söylemedi ve söylediklerinde haktan sapmadı, yanlış bir şey de söylemedi. O, nefsinin hevası ile konuşmadı. (Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir. (Kur'an'ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görümlü (Cebrail) öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyorken (aslı sûretine girip) doğruldu. Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu. Böylece Allah kuluna vayedeceğini vahyetti. Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı. (Şimdi siz) gördüğü şey hakkında onunla tartışıyor musunuz?" (en-Necm 53/1-12)

Anlaşılan o ki, Kureyş'in ileri gelen mele mütref takımının, kendileri dururken peygamberlik gibi yüce bir makamın Hz. Muhammed gibi genç, fakir, özellikle de mütemayiz olmayan birine verilmesini anlamaları mümkün değildi.

"Semûd kavmi de uyarıcıları yalanlamış ve şöyle demişlerdi: "İçimizden bir insana mı uyacağız? (Asıl) o takdirde biz apaçık bir sapıklık ve delilik içine düşmüş oluruz.." "Bizim aramızdan vahiy ona mı verildi? Hayır o, yalancının, şımarığın biridir." Onlar yarın bilecekler: Kimmiş yalancı, kimmiş şımarık!" (el-Kamer 54/23-25).

İbn Abbas'ın tefsiriyle ayetlerin meali, "biz ondan daha şerefli olduğumuz halde, nübüvvet aramızdan bizim gibi bir beşerden başkası olmayan ona mı verildi? Biz eğer böyle birine uyarsak o takdirde yoldan sapmış ve açık bir günah işlemiş oluruz. (Böyle bir şey olamaz) Bilakis O, Allah adına yalan uyduran kibirli küstah yalancı biridir,"¹² şeklindedir. Görüldüğü gibi bu ayetler, arap toplumunun peygamberlik anlayışını da özetleyen ayetlerdir. Nübüvvette inanıyorlar ama yüce Allah bir nebi gönderince de 'o peygamber sen değilsin' diyorlar.

Mekke inkârcılarından bazıları da, kendilerinin peygamber telakkisine uygun olmayan birinin peygamberlik iddiasında bulunmasını, delirme ve cin çarpması olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre böyle bir iddiada bulunmak, akli başında birinin yapabileceği bir şey değildi. Peygamberlik ancak ileri gelenlerden seçkin birine gelmeliydi. Nitekim daha sonraları nazil olacak olan şu ayet, onla-

¹² İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 566.

rın şuur altını ifşa ediyor. Onlardan bazıları kendisine peygamberlik gelmedi diye kırgınlık, belki de kıskançlık içerisindedir.

“Onlara bir âyet geldiği zaman, "Allah elçilerine (Resullullahı kastediyorlardı)¹³ verilenin bir benzeri bize de verilmeye kadar asla inanmayacağız" derler. Allah elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir. Suç işleyenlere Allah katından bir aşağılık ve yapmakta oldukları hilekârlık sebebiyle çetin bir azap erişecektir.” (el-En’âm 6/124).

Mekke’nin inkârcıları, Hz. Peygamber’in nübüvvetinin giderek maya tuttuğunu görünce, bu sefer onu alaya alarak kendisine karakter suikasti yapmaya başlamışlardır.

“Rab’lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler. O zulmedenler gizlice şöyle konuştular: "Bu da ancak sizin gibi bir insan. Şimdi siz göz göre göre sihre mi kapılacaksınız?" (el-Enbiyâ 21/2).

108 | db

Hz.Peygamber’i aşağılama ve alaya almanın elverişli argümanlarından biri de, Mekke toplumu içerisinde ayak takımı, ya da aşağılık kimseler dedikleri kesimden insanların ona inanarak etrafında toplanmalarıdır. Çünkü onlar böyleleri ile aynı yerde olmayı kendileri için uygun görmüyorlardı. İnkâr ve inatta ileri gidenler, bu argümanı da her fırsatta kullanmaktan geri durmamışlardır.

“Kavminin inkâr eden ileri gelenleri, "Biz, senin ancak bizim gibi bir insan olduğunu görüyoruz. İlk bakışta sana uyanların da, ancak en aşağılıklarımızdan ibaret olduğunu görüyoruz. Sizin bize karşı herhangi bir üstünlüğünüzü de görmüyoruz. Aksine sizin yalancı kimseler olduğunuzu sanıyoruz" dediler. (Hûd 11/27).

Bu itiraza karşılık olarak Yüce Allah, hem peygamberini teselli etmek hem de şirk ve dalalet ehlinin bütün zamanlardaki ortak paydasına temas etmek için geçmiş peygamberlere de aynı aşağılayıcı ithamın yapıldığını bildirmektedir. Nitekim geçmişte de inkarcılar, "Sana hep aşağılık kimseler uymuş iken, biz hiç sana inanır mıyız?" (eş-Şu’arâ 26/111) diyerek Hz. Nuh’a da aynı tepkiyi göstermişlerdi.

¹³ İbn Abbas, *Tenvîru’l-mikbâs*, 155.

Hız. Peygamber'i hiç bir şekilde durdurmanın mümkün olmadığını gördüklerinde ise, onun peygamberliğini kanıtlayacak deliller istemeye başlamışlardır.

"Eğer kendilerine (başka) bir mucize gelirse mutlaka ona inanacaklarına dair en güçlü yeminleriyle Allah'a yemin ettiler. De ki: "Mucizeler ancak Allah katındadır. O mucizeler geldiği vakit de inanmayacaklarını siz ne bileceksiniz?" (el-En'âm 6/109).

İbn Abbas, bu ayette Hız. Muhammed'den peygamberliğinin delili olarak mucize göstermesini isteyen ve gösterdiği takdirde inancıklarına kuvvetle yemin eden söz konusu kimselerin, peygamberle alay edenler olduğuna işaret etmektedir.¹⁴ Yüce Allah'ın bu durum karşısında Hız. Peygamber'e öğütlediği cevabı ise, aşağıdaki ayette geçtiği gibidir.

"De ki: "Ben size, 'Allah'ın hazineleri benim yanımdadır' demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size 'Ben bir meleşim' de demiyorum. Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum." De ki: "Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?" (el-En'âm 6/50).

3.2. Beşerüstü Peygamber Anlayışı

Muhtemelen Cahiliye Arapları, peygamber olarak gönderilen seçkin bir şahsa, peygamberlikle birlikte olağanüstü-beşerüstü özellikler de verileceğine inanıyorlardı. Zira, onların peygamber olarak nasıl bir İbrahim imajına sahip olduklarını bilmesek te, cinlerin ve hayvanların emrine verildiği Hız. Süleyman, denizi mucizevi şekilde yarararak İsrailoğullarını Firavundan kurtaran Hız. Musa ve ölüleri dirilttiğine inanılan Hız. İsa hakkında bilgi sahibi olduklarını biliyoruz. Dolayısıyla aslında onların peygamberlik anlayışlarının beşerüstü bir tarzda şekillenmiş olmasının yadırganacak tarafı yoktur. Özünde onların istihza niyetiyle söyledikleri aşağıdaki sözleri, aynı zamanda onların peygamber algısını da ele vermektedir.

"Dediler ki: "Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça, yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup, aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça, yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe, yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmedikçe, yahut altından bir evin olmadıkça, ya da göğe çıkmadık-

¹⁴ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 153.

ça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmediğçe göğe çıktığına da inanacak değiliz." De ki: "Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resul olarak gönderilen bir beşerim. "İnsanlara hidayet (Kur'an) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, "Allah bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?" demeleri engel olmuştur. De ki: "Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine), yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik." (el-İsrâ 17/90-95).

Yine aşağıdaki ayette inkarcıların peygamber tasavvuruna dair ip uçları sunmaktadır. Onlar her ne kadar bu gibi sözleri Hz. Peygamber ile alay etmek için söylüyorlarsa da aslında bu sözler, sonuçta onların zihinsel dünyalarını ifşa etmektedir. Bu ayetten anlaşılan, onlardan bazısının tasavvuruna göre peygamber, kendi zihin dünyalarındaki melekler gibi olmalıydı.

"Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun. Biz onları yemek yemez bir beden yapısında yaratmadık. Onlar ölümsüz de değillerdi." (el-Enbiyâ 21/7-8).

Kur'an'da Mekkeli inkarcıların peygamber tasavvuru, yukarıdaki ayetlerde geçtiği gibi Hz. Muhammed'in muhalifleri tarafından onunla alay etmeleri ve düşmanlık yapmaları bağlamında anlatılmıştır. Dolayısıyla bu sözlerle ifade edilmiş olan tasavvur, bir yönüyle gayri ciddi ve ulu orta sarfedilen sözlerden çıkarsanan bir tasavvurdur. Fakat empatiyle o çağın tarihsel vaziyeti göz önünde bulundurulacak olursa, burada alay ile ifade edilmiş olsalar da nübüvete dair serdedilen düşüncelerinin aslında çok ta aykırı düşünceler olmadığı anlaşılacaktır. Çünkü yakın temasta buldukları mevcut ilahi dinlerde yer alan peygamber biyografilerinde, beşerüstü peygamber tasavvurunu besleyecek bol miktarda malzeme bulunmaktaydı. Bir kısmı hurafelerden ibaret olsa da sonraları İslami literatürde İsrailiyat diye meşhur olan bu türden bilgiler, diğer din ve kültürler yanında özellikle Yahudi dinsel edebiyatında önemli bir yer tutmaktaydı. Mesela diğerleri yanında Kur'an'da geçen Hz. Süleyman ve Davut'a ilişkin bilgiler, mucizevi olayların peygamberlikle bir arada düşünülmesinde bir sakınca bulunmadığını göstermektedir. Nitekim Kur'an'da da, geçmiş peygamberlerin Allah'ın izniyle birtakım mucizeler gösterdikleri ve

ismi peygamber olarak geçmeyen bazı salih kimselerden de bazı olağanüstü olayların sadır olduğu anlatılmaktadır.

Mesela Kur'an'da yer aldığına göre, Yüce Allah Hz. Süleyman'ın emrine sabah esişi bir ay, akşam esişi de bir ay(lık yol) olan rüzgarı vermiş, ona erimiş bakır ocaklarını sel gibi akıtmış, onun emrinde çalışmaları için bazı cinleri tahsis etmiştir. Bu cinler Süleyman'a dilediği biçimde kaleler, heykeller, havuz gibi çanaklar ve sabit kazanlar yapmışlardır. (Sebe 34/12-13).

Hz. Süleyman'a hüküm vermeyi kavratmış, Dâvûd ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine vermiştir. (el-Enbiyâ 21/79). Süleyman'ın hizmetine verilen güçlü esen rüzgarlar, onun emriyle Allah'ın içinde bereketler yarattığı yerlere doğru esmişlerdir. Yine Hz. Süleyman'ın emrine, onun için dalgıçlık eden ve daha bundan başka işler yapan şeytanları da vermiştir. (el-Enbiyâ 21/81-82). Dolayısıyla onların peygamber tasavvurlarında, mucizevi özelliklere sahip bir nebinin olması şaşırtıcı değildir.

3.3. Muhafazkâr Nübüvvet Anlayışı

db | 111

Yunus suresinde yer alan aşağıdaki ayetler, her ne kadar "Müstehziu'l-Kureyş" olarak bilinen alaycı inkarcıların sözlerini aktarıyorsa da, yanı sıra inkarcıların nübüvvet konusunda nasıl bir kafa yapısına sahip olduklarını göstermektedir. Buna göre onlar, bırakın mevcut düzenlerini sarsmayı, aksine kendi kurulu düzenlerini güçlendirecek ve bu düzenin sahiplerini destekleyecek bir peygamber bekliyorlar.

"Âyetlerimiz kendilerine, apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, "Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir" dediler. De ki: "Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım." (Yûnus 10/15).

Kaynaklarımızda bu ayetin nüzulunun arka planı ile ilgili olarak anlatıldığına göre, Hz. Peygamber, kendisine emir ve nehiyleri açıklayan ayetleri Kureyş'in alaycıları diye maruf olan Velid b. Muğire ve arkadaşlarına okuyunca, Kur'an'ın ifadesiyle bunlar ölümden sonra dirilmekten korkmadıkları için Hz. Peygamber'i yine alaya almışlardır. Ondandır ki kendilerine başka bir Kur'an getirmesini,

ya da onları azabla tehdit eden ayetleri rahmet ayetleriyle, müminlere Allah'ın rahmetini müjdeleyen ayetleri ise azab ayetleriyle değiştirmesini istemişlerdir.¹⁵ Onların dirilmekten korkmamalarının nedeni, kendilerini Allah yolunun yolcuları saymaları ve cennete gireceklerinden emin olmalarıydı. Onlara göre o günde kendileri değil, sapmışlar olarak gördükleri müminler azaba uğratılacaklardı.

Kendilerinin siyasi ve dini statükolarının esas alınarak korunmasını içeren bu talep karşısında Yüce Allah, vahyin kendi iradesine bağlı olduğunu vurgulamış ve farz-ı muhal eğer Hz. Muhammed böyle bir şeyi yapacak olursa bu durumda Allah'a isyan etmiş olacağını bildirmiştir. Sonraki ayet ise, Hz. Muhammed'in kendi aralarında kırk yıl boyunca emin bir şahsiyet olarak yaşamış olduğunu hatırlatmış, Kur'an'ı da, ancak Allah'ın iradesiyle kendilerine okuduğunu bildirmiş ve taleplerinin yersizliğini ifade ederek akıllarını başlarına almalarını öğütlemiştir.

"De ki: "Eğer Allah dileseydi, ben size onu okumazdım, Allah da size onu bildirmezdi. Ben sizin aranızda bundan (Kur'an'ın inişinden) önce (kırk yıllık) bir ömür yaşadım. Hiç düşünmüyor musunuz?" (Yûnus 10/16).

112 | db

İnkarcı Kureys'lilerin tutumuna benzer bir tutum kabileler düzeyinde de sergilenmiştir. Nitekim dini ve siyasi bakımdan kendilerini hakkın, doğruluğun ve adaletin temsilcileri olarak gören Esed, Gatafan ve Hanzala gibi kabilelerin inkarcıları da, Kur'an'ın ifadeyle, "Eğer o Kur'an iyi bir şey olsaydı, onlar onu kabulde, bizi geçemezlerdi" diye düşünüyor ve bu düşüncelerini inkarlarının temel bir argümanı olarak ifade ediyorlardı. Çünkü bunlar, daha önce İslamiyeti kabul etmiş olan Müzeyne, Cüheyne ve Eslem gibi kabilelere göre kendilerini daha üstün görmekte ve daha doğru yolda olduklarını düşünmekteydiler. Kabileler düzeyinde de kurmuş oldukları statükoya ters gelen bu çağrıya kulak vermeyerek inkar ettikleri için de onu "uydurma" olarak tanımlamışlardır. İlgili ayet şöyledir:

"İnkâr edenler, inananlar için, "Eğer o Kur'an iyi bir şey olsaydı, onlar onu kabulde, bizi geçemezlerdi" dediler. Onunla doğru yolu bulamadıkları için; "Bu eski bir uydurmadır" diyecekler." (el-Ahkâf 46/11).

Öyle anlaşılıyor ki Mekke'nin inkarcıları daha da ileri giderek, Hz. Peygamber'den vahyin kendilerinin bazı taleplerini karşılayacak

¹⁵ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 220.

şekilde gerçekleşmesini istiyorlardı. Hz. Peygamber ise onlara vahyin tamamen Allah'ın tasarrufunda olduğunu, bir beşer tarafından uydurulamayacak kadar ilahi basiretler olduğunu onlara söylemektedir.

"Onlara (istedikleri) bir âyet getirmediğin zaman (alay ederek) derler ki: "Onu (da) bir yerlerden derleyip toplayaydın ya." De ki: "Ben ancak Rabbinden bana vahyedilene uymaktayım. Bu (Kur'an âyetleri), Rabbinizden gelen basiretlerdir (gönül gözlerini aydınlatan nurlardır). İman eden bir topluluk için bir hidayet kaynağı ve bir rahmettir." (el-A'râf 7/203).

Kur'an-ı Kerim'de cahiliye statükoculuğunu en iyi sembolize eden kavram, şüphesiz ki "ataların dini" kavramıdır. Onlar kendi statükolarını atalarının sünnetine, atalarının sünnetini ise Allah'a dayandırmaktadırlar.

"Çirkin bir iş işledikleri vakit, "Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?" (el-A'râf 7/28).

İnkarcıların korumaya çalıştıkları statükonun sadece siyasi-sosyal alanla sınırlı kalmayıp dini alanı da içerdiği açıktır. Daha önce de temas edildiği gibi, onların, dini sahilik bakımından büyük bir güven içerisinde oldukları, Kur'an'da aktarılan bir çok sözlerinden açıkça anlaşılmalıdır. Bu nedenle dinsel sahilik bakımından müminlerin yolunun yanlışlığı hususunda kendilerinden emin görünmektedirler. Araf suresi 48. ayette geçtiği gibi dinsel sapkınlar olarak gördükleri müminler için de, "Allah bunları rahmete erdirmez" diyerek onların Allah'ın rahmetine eremeyeceklerini ileri sürüyorlardı. Mutaffifin suresinde geçen şu ayetler ise, onlardan bazılarının, kendilerinin hak yolda, müminlerin ise hak yoldan sapmış kimseler olduklarından ne kadar emin olduklarını göstermektedir:

"Şüphesiz günahkârlar, (dünyada) iman edenlere gülüyorlardı. Mü'minler yanlarından geçtiğinde birbirlerine kaş göz ederek onlarla alay ediyorlardı. Ailelerine dönerken zevk ve neşe içinde gülüşe gülüşe dönüyorlardı. Mü'minleri gördükleri vakit, "Hiç şüphe yok, şunlar sapık kimselerdir" diyorlardı." (el-Mutaffifin 83/29-33).

Aşağıdaki ayetler ise onlardaki dinsel sahihlik iddiasının hangi boyutlara vardığını ortaya koymaktadır. Onlar kendilerini müminlerden daha hayırlı ve İbn Abbas'ın açıklamasıyla azabın dokunmayacağı dinsel bir topluluk olarak görüyorlardı.¹⁶

“(Ey Mekkeliler!) Sizin kafirleriniz onlardan daha mı hayırlı? Yoksa sizin için kitaplarda bir berat mı var? Yoksa onlar, "Biz yardımlaşan (güçlü) bir topluluğuz mu diyorlar? O topluluk yakında (Bedir'de) bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.” (el-Kamer 54/43-45).

Aşağıdaki ayetler ise dinsel statükoculuğun zirve noktasını tarif etmektedir. Bu ayetler, Kur'an'ın konuyu en iyi özetleyen ayetleridir. Hz. Peygamber'i, onu koruyan amcası Ebu Talib'e şikayet ederek artık bu işe bir çözüm bulunmasını isteyen Ebu Cehil, Utbe, Şeybe ve Übey b. Halef gibi Mekke inkarcılarının ileri gelenleri, gerekçe olarak Hz. Peygamber'in savunduğu tevhit anlayışını Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi son dinlerde de görmediklerini söyleyerek reddedip kalkmış gitmişlerdir.¹⁷

114| db

"İlahları bir tek ilah mı yaptı? Gerçekten bu çok tuhaf bir şey!" İçlerinden ileri gelenler, "Gidin, ilahlarınıza tapmaya devam edin. İşte bu istenen şeydir. Biz bunu son dinde (en son dinî inanışlarda) duymadık. Bu ancak bir uydurmadır. O zikir (Kur'an) içimizden ona mı indirildi?" diyerek kalkıp gittiler.” (Sâd 38/5).

Bu konuda İbn Abbas'ın, Mülk suresinde geçen, “*Oraya atıldıklarında, onun kaynarken çıkardığı korkunç uğultuyu işitirler. Neredeyse cehennem öfkeden çatlayacaktır! Oraya her bir topluluk atıldığında, oranın bekçileri (hayretle) onlara, "Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?" diye sorarlar. Onlar da şöyle derler: "Evet, bize bir uyarıcı gelmişti. Fakat biz onu yalanlamış ve 'Allah (sana) hiçbir şey indirmemiştir, demiştik,*” (el-Mülk 67/7-9) ayetini tefsir ederken söyledikleri, oldukça açıklayıcıdır. İbn Abbas, ayetin “Siz ancak büyük bir sapıklık içindesiniz” kısmı ile ilgili olarak, onların peygamber'e “siz büyük bir günah ve Allah'a şirk içerisindediniz,” dediklerini, peygamberlere şirk ithamında bulduklarını söylemektedir. İşte İbn Abbas'ın bu sözleri, onların dini sahihlik düşüncesinin yukarıdan

¹⁶ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 567.

¹⁷ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 478.

beri arz edilmeye çalışılan boyutlarda seyrettiğini bir sahabinin ağzından pekiştirmektedir.¹⁸

3.4. İnkârın Diğer Halleri

Yukarıda serdedilen inatlarına rağmen Hz Peygamber'in nübüvvetini inkar etmenin, Kureyş'in inkarcılarını çokça huzursuz ettiği de söylenmelidir. Nitekim inkar eyleminin eylem sahibinde meydana getirdiği huzursuzluğun, her durumda Kureyş'in inkarcılarının davranışlarında açık şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Kur'an'a bakıldığında, inananların dingin hallerine karşılık inkarcıların adeta uyku uyuyamaz hale geldikleri, sürekli bir tedirginlik, bir hırçınlık içerisinde oldukları hususu açıktır. Nitekim İbn Abbas, Nebe suresinin girişinde yer alan, "*Onlar neyi soruşturup konuşuyorlar? Üzerinde anlaşmazlığa düştükleri Kur'an-ı Azimin büyük haberini (mi)? Onlar, işte onlar bu konuda anlaşmazlık içerisinde dirler. Gerçek şu ki, onlar ileride bilecekler.*" (en-Nebe 78/1-4) ayetlerinin tefsirinde aktardığı bir bilgi, vahyin onları nasıl huzursuz kıldığını açıklamaktadır. O, şöyle demektedir:

"Cibril Nebi'ye (a.s) Kur'an'dan bir vahiy getirince Nebi de onu Kureyş'e okuyordu. Bunun üzerine onlar kendi aralarında bu vahiy hakkında konuşup tartışıyorlardı. Bu müzakereler sonucunda onlardan bazıları vahyi tasdik, bazıları da takzib ediyordu."¹⁹

Kur'an'a bakıldığında en azından bazıları için geçerli olan bu duruma rağmen onların yine de inkarcılıkta direnmelerinin arkasında, kişisine, grubuna göre farklılık arz eden arka planların olduğu görülmektedir. Bu arka planlardan bir kaç, aşağıdaki gibi farklı başlıklar halinde sıralanabilir.

3.4.1. Kıyamet ve Ahirete İlişkin Şüpheler

Kur'an'da çok fazlaca geçen bu durumu, belki de en iyi şekilde Kaf suresi ortaya koymaktadır. Kureyş'in inkarcıları her ne kadar bu türden sözleri bazen sırf inat ve kibirden, bazen de Hz. Peygamber'le alay etmek için söylemişlerse de, Cahiliye Araplarının ahirete ilişkin inançlarını incelerken ortaya çıktığı gibi, bu kabil sözlerin başka kültürlerden etkilenme gibi bir arka plana dayandığı da açıktır. Belki de onlardan bazıları, önceleri sırf Hz. Peygamber'i köşeye

¹⁸ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 607.

¹⁹ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 631.

sıkıştırmak için diğer din ve kültürlerden sorular devşirmek istemiş olabilirler. Fakat daha sonraları bunlardan bazılarının bu tür düşüncelerin etkisinde kaldıkları ve bunun sonucunda “Zenadikatu Kureyş’ gibi kıyamet, yeniden dirilme ve ahiret konularında şüphe içerisine düşen kimselerin türediği söylenebilir. Aşağıdaki ayetler, hem inkarcıların içerisine düştükleri şüpheleri, hem de inkardan kaynaklanan huzursuzluklarını örneklemektedir.

“Kâf. Şerefli Kur’ân’a andolsun ki kâfirler, aralarından bir uyarıcının gelmesine şaştlar ve şöyle dediler: "Bu tuhaf bir şeydir!" "Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı (dirilecekmiz)? Bu, akla uzak (imkansız) bir dönüştür!" Şüphesiz biz, toprağın; onlardan neleri eksilttiğini bilmekteyiz. Yanımızda (o bilgileri) koruyan bir kitap vardır. Gerçek kendilerine gelince onu yalanladılar. Artık onlar kararsız bir haldedirler.” (Kâf 50/1-5).

Yukarıdaki ayetlerin, Diyanet mealinde, “artık onlar kararsız bir haldedirler,” şeklinde tercüme edilen kısmını Elmalılı Hamdi Yazır ise, “şimdi karma karışık bir ızdırıp içindeler,” şeklinde çevirmiştir. Çünkü ayette geçen “*meric*” kelimesi, bir kimsenin içinden çıkamadığı karmaşık bir durumun içerisine düşerek ızdırıp çekmesi manasına gelmektedir. Bu da onların huzursuzluklarına delalet etmektedir. Aynı surenin 15 ve 16. ayetleri ise, bazı inkarcıların, “öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı (dirilecekmiz)? Bu, akla uzak (imkansız) bir dönüştür!” şeklindeki sözleriyle ahireti inkar ederlerken bu düşüncelerinde itminan içerisinde olmadıklarını, aksine şüphe ve tereddüt içerisinde kıvrandıklarını ortaya koymaktadır.

“İlk yaratmada acizlik mi gösterdik ki (yeniden yaratamayalım)? Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe (karmaşık ve belirsiz duygular) içindedirler. Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.” (Kâf 50/15-16).

3.4.2. Dini, Ahlaki ve Ameli Bakımdan Samimiyet Hali

Hız. Peygamber’in nübüvvetini inkar ederlerken sanki genel manada nübüvveti inkar ediyorlarmış intubanı veren bazı kimsele- rin, aslında dini bir yaşantı yerine hevalarına göre bir hayat yaşamak istediklerinden dolayı muhalefet ettikleri anlaşılmaktadır. Bu konuda çok fazla ayet vardır. Mesela bunlar, “halbuki onlar sağlık-

larında secde etmeye çağrılıyorlar (ve buna yanaşmıyorlardı)." (el-Kalem 68/43) ayetinde ifadesini bulduğu gibi, bütün peygamberlerin tebliğlerinde başat ibadet olan namazı dahi kılmayan kimselerdir.

"Onlara, "Rükû edin (namaz kılın)" dendiği zaman rükû etmezler (namaz kılmazlar)." (el-Murselât 77/48). Çünkü bu gibi kimseler, "gerçek şu ki, siz dünya için çalışmayı seviyorsunuz ve ahireti, yani ahiret sevabı kazandıracak amelleri unutup terk ediyorsunuz," (el-Kıyâme 75/20-21) ayetinde ifadesini bulduğu gibi dini duygulardan uzak bir hayat yaşamayı tercih etmektedirler.

Aşağıdaki ayetler ise, Kureyş'in inkarcıları olarak öne çıkan bazı kimselerin profilini çizmektedir. Başta Ebu Cehil ve arkadaşları yanında Velid bin Muğire ve Mekke'nin diğer reisleri²⁰ olmak üzere, özellikle bazılarının dindarlık seviyelerine rağmen bu gibi kimselerde neredeyse hayır adına hiç bir şey kalmamıştır. Kur'an'ın ifadesiyle bunlar aşağılık kimselerdir. Dolayısıyla bu kesimin Hz. Muhammed'in nübüvvetine karşı durmalarında şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü bu inkarcılar, aşağıdaki ayetlerde anlatıldığı gibi çirkin davranışlar sergiliyorlardı.

"Yemin edip duran, aşağılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış, kaba saba; bütün bunların ötesinde bir de soysuz olan kimseye, mal ve oğulları vardır diye sakın boyun eğme. Âyetlerimiz kendisine okunduğu zaman, "Öncekilerin masalları!" der. Yakında biz onun burnunu damgalayacağız" (el-Kalem 68/10-16).

3.4.3. Gaflet Hali

Kuşkusuz ki dini samimiyetsizlikle dini manada gaflet içerisine düşme arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu bakımdan aslında aşağıda meallerini aktaracağımız ayetlerde anlatılan kimseler, büyük oranda yukarıda söz konusu edilenlerle aynı kimselerdir. Bunlara ölüm sarhoşluğu gelince, "işte bu, senin öteden beri kaçıp durduğun şeydir" denir. Yeniden dirilme için Sur'a üfürülüp herkes beraberinde bir şahit ile geldiğinde ise ona, "andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi gaflet perdeni açtık; artık bugün gözün keskindir"

²⁰ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 609.

denecek. Sonra da Yüce Allah şöyle diyecek: "Atın cehenneme, (hakkı karşı) inatçı, hayrı hep engelleyen, haddi aşan şüpheli her kâfiri! Allah ile beraber başka bir ilah edinen o kimseyi atın şiddetli azabın içine!" Arkadaşı (olan şeytan) der ki: "Ey Rabbimiz! Onu ben azdırmadım, zaten kendisi derin bir sapıklık içerisinde idi." (Kâf 50/19-27).

Görüldüğü gibi bu kimseler, dini duygularının zayıflığı yanında aynı zamanda şüphe ve gaflet içerisinde olarak hayrı da engellemektedirler. Zira şeytanın ifadesiyle bu tip, zaten dünya hayatında "derin bir sapıklık içerisinde" bulunmaktadır. Dolayısıyla böyle tiplerin, insanı samimiyete ve hidayete çağırın bir peygamberin davetine karşı durmaları tabiidir.

3.4.4. Tekebbür ve Düşmanlık

Sâd suresinin başında yer alan aşağıdaki ayetler, Kureyş'ten inkarcıların Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkar etmelerinin arka planında yer alan en önemli hususlardan birinin de tekebbür olduğunu açıklamaktadır.

118| db

"Sâd. O şanlı, şerefli Kur'an'a andolsun (ki o, Allah sözüdür). Fakat inkar edenler bir tekebbür, düşmanlık ve ihtilaf²¹ içindedirler." (Sâd 38/1-2).

Mütekebbirlerin başta gelen özellikleri, diğer insanları ve onların eylemlerini aşağılamalarıdır. Daha baştan beri sırtını Hz. İbrahim'e, Hz. İsmail'e ve onların izlerini takip ettiklerine inandıkları ataları ile Allah'ın evi Ka'be'ye dayayan Harem Ehli Kureyş'in ileri gelenleri de, büyük bir tekebbür içerisinde Hz. Peygamber'i aşağılamışlardır. Yüce şahsiyetler olarak gördükleri kendileri dururken onun bu girişimini kabul etmeleri mümkün değildi. Kur'an-ı Kerim'de çokça söz edilen bu durumu, aşağıdaki ayetler en açık şekilde ifade etmektedirler. Bu ayetler, İbn Abbas'ın tefsirindeki açıklamalarla birlikte şu şekildedir.²²

"(Kureyş'in inkarcıları), kendilerine içlerinden, (yani kendi soylarından) bir uyarıcının gelmesine hayret ettiler ve şöyle dediler: "Bu, (Allah'a yalan isnat eden) bir yalancı, (insanların arasını bozan) bir sihirbazdır. (Bizim tüm ihtiyaçlarımızı gidermek için bir tek ilahın yeteceği-

²¹ İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs*, 478.

²² Bk. İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 478.

ni ileri sürerek) İlahları tek bir ilah mı yapmış? Bu cidden şaşılacak bir şey, çok tuhaf. Onların (Utbe, Şeybe, Übey b. Halef ve Ebu Cehil bin Hişam gibi) elebaşlarından bir grup, (birbirlerine) "Yürüyün, ilahlarınıza ibadette sebat edin. (Ebu Cehil, onlara ilahlarına ibadet üzere kalmalarını söylemişti). Kuşkusuz ki bu durum karşısında arzu edilecek, yapılacak şey, (Muhammed'in helak edilmesi, ortadan kaldırılmasıdır,) demişlerdi." (Sâd 38/4-6).

Daha önce Nebe suresinde onların ihtilaf içerisinde olduklarını söz konusu eden ayetin tefsirinde İbn Abbas'ın anlattığı gibi, bunlar kendilerine vahiy okunduğunda bir araya gelerek, bunu kendi aralarında tartışmışlardır. Bazıları yukarıdaki ayetlerde geçtiği gibi inkarcılıkta sebat etmeyi tavsiye ederlerken diğer bazıları da farklı duygu ve düşünceler içerisinde olmuşlardır. Manzara düşünüldüğünde, bunların duygularının da göz önünde bulundurulması ve ikna edilerek katılım sağlamaları gerektiğini düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu oturumlarda sarf ettikleri şu sözleri, kendilerine istenilen şekilde katılımda bulunmayanları ikna etmeye yönelik olmalıdır. Yine İbn Abbas'ın tefsiriyle ayet şöyledir:²³

"(Nitekim) biz (Muhammed'in söylediklerini doğrulayacak) böyle bir şeyi, (yani Allah'ın dînunda şefaathçi ilahlar edinmeyi yasaklayan bir tevhit anlayışını, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi) son dinlerde de işitmedik. (Dolayısıyla Muhammed'in söylediği) bu sözler, kesin olarak (Allah'a iftira ile kendi heva-i nefsinden) uydurduğu sözlerden başkası değildir." (Sâd 38/7).

Aslında daha önce aktardığımız ama yeri geldiği için tekrar aktarmayı uygun gördüğümüz bu ayette, inkarlarına gerekçe olarak ileri sürdükleri konuda samimi olmadıkları hususu, Kur'an'da bir çok ayette geçmektedir. Nitekim bunlardan biri olan aşağıdaki ayette de bu daveti niçin inkar ettikleri, bütün açıklığıyla ifşa edilmektedir. Bu ayetlerde açıkça görüldüğü gibi onlar, nübüvvetin, kendileri dururken Muhammed'e verilmiş olmasını içlerine sindirememiş, böyle bir gelişmeyi şüpheyile karşılamışlardır. Bu nedenle de Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmeleri, onlar açısından mümkün olmaktan çıkmıştır.

²³ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 478.

“(Arkasından da) Zikir, (yani nübüvvet ve vahiy, kimse kalmadı da) içimizden O’na mı indirilmiş? (dediler). İşin gerçeği, onlar benim vahyimden ve Nebi’min nübüvvetinden şüphe içerisindedirler.” (Sâd 38/8)

Anlaşıldığı gibi, nübüvvet hususunda genel anlamda meydana gelen anlayış kaymasına ilaveten, Hz. Peygamber özelinde de iman etmelerinin önünde bazı bariyerler meydana gelmiştir. Ayrıca özellikle inkârcıların ileri gelenleri olan Mekke’nin uluları özelinde de, inkâra zemin hazırlayan nedenler bulunmaktadır. Bu nedenler, kabile asabiyeti, tekebbür, istiğna, siyasi-ekonomik kaygılar, kıskançlık, günahkârca bir hayattan vazgeçmek istememeleri ve sahip oldukları farklı din anlayışları olarak sıralanabilir.

3.4.5. Diğerleri

Hz. Peygamber’in nübüvvetine Mekke’li on bin civarındaki sakinin tamamının karşı çıkmadığı kesindir. Hz. Ebubekir, Hz. Hatice, Hz. Osman gibi daha birçok şahsiyetin Hz. Peygamber’in nübüvvetini tereddüt etmeden kabul ettikleri bilinmektedir. Öyle anlaşılıyor ki kaynaklarımızda anlatıldığı gibi Kureys’in bir kısmı Hz. Peygamber’e olan güvenlerinden dolayı sempati ile yaklaşırlarken, inkarcılıkta temayüz etmiş olan mele mütref tabakası dışındaki belki de binlerce kişi de, olayı izlemeye, Hz. Peygamber’le polemik yapmak yerine onu anlamaya çalışmış olmalıdırlar. Bu nedenle olmalı ki Kur’an’ı Kerim, bu kesimden açıkça pek söz etmemektedir. Nitekim söz konusu bu kimseler, gün geçtikçe bu çağrıya ısınmaya başlamış ve giderek daha çok kişi Hz. Peygamber’in yanında yer almıştır. Aşağıdaki ayetlerde Yüce Allah, bu daha insafılı, daha samimi insanlara bazı hatırlatmalarda bulunarak nasihatte bulunmaktadır.

“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırma kurtuluşu ermiştir. Onu kötülüklerle gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.” (eş-Şems 91/1–10).

Bu ayette dini bakımdan temiz bir hayat düşüncesine sahip olanlara temas edilmekte ve onlara sıcak mesajlar verilmektedir. Söz konusu bu kesimin nübüvvet hadisesine samimiyetle yaklaşmalarına rağmen ilk anda bazı konularda mutmain olmadıkları, bu nedenle de Hz. Peygamber’e mantıklarına uymayan bazı sorular

sordukları söylenebilir. Bu duruma işaret eden aşağıdaki ayetler İbn Abbas tefsirini de paranteze alarak şöyledir:²⁴

“De ki: "Rabbim adaleti (La ilahe illallah ile Allah'ı tek ilah olarak tanımayı, yani tevhidi) emretti. Her (mescidde namaz kılarken) secde yerinde yüzlerinizi (ona) doğrultun. Dini (kulluk ve tevhid inancıyla) Allah'a has kılarak ona ibadet edin. Sizi başlangıçta yarattığı gibi (yine ona) döneceksiniz. Allah bir kısmına hidayet etti, bir kısmına da sapıklık layık oldu. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları dostlar (rabblers) edinmişlerdi. Kendilerinin de (Allah'ın dini üzere, doğru yolda olduklarını) sanıyorlardı.” (el-A'râf 7/29-30).

Bu ayetlerde anlatıldığı gibi, Kur'an'a göre kendi sapkınlıklarında ısrar edenler, şeytanı kendilerine rehber edinenlerdir. İşin dikkat çeken tarafı ise, kendilerinin Allah'ın dinine uygun olarak sırat-ı müstakim üzerinde olduklarını düşünüyor olduklarıdır. Sapkınların dahi kendilerini Allah'ın dininin gerçek tabiiileri olarak gördükleri bir vasatta, kendilerine her namaz yerinde namazı dosdoğru kılmaları tavsiye edilen ve sonuçta diğerlerinin aksine olarak hak ettikleri için Allah'ın hidayetine mazhar olan diğer kesimin dini durumu dikkate değerdir. Aslında bunda şaşılacak bir şey olmamalıdır; zira sahabe diye meşhur olan ilk Müslüman topluluğu, bu kalitedeki ham maddeden teşekkül etmiştir. Çünkü ayetin inkârcılar hakkında söylediğinin mefhum-u muhalifi alınacak olursa, bunlar samimiyetle namaz kılmış, şeytanı kendilerine ne dost ne de rab edinmişlerdir. Aşağıdaki ayette ise bu gibi insanlar başka bir özellikleriyle anılmışlardır:

“Sen onların üzerinde bir zorba değilsin. O halde sen, benim uyarımdan korkan kimselere Kur'an ile öğüt ver.” (Kâf 50/45).

Bu ayette Yüce Allah, İbn Abbas'ın deyimiyle, Mekke toplumundan onun öğüdünü, ancak Allah'ın ahiretteki azabından korkan kimselerin kabul edeceğini bildirmektedir.²⁵ Tarihsel olarak Bedir, Uhut ve diğer savaşlarda ölenler yanında, Müslüman olmadan önce kendi eceliyle ölen nisbeten az sayıdaki insan dışında geri kalanının tamamının zamanla bu öğüde cevap vererek peyderpey Müslüman olması, o günkü toplumun içerisinde yer almakla birlikte Hz. Pey-

²⁴ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 165-166.

²⁵ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 554.

gamber'e karşı dikilmeyen bu kesimin miktarı ve insan kalitesi hakkında fikir vermektedir. Bu konuda aşağıda aktaracağımız ayet de dikkat çekicidir. Bu ayette Allah Tealâ Mekke toplumuna, gelen nebiyi kabul etmeleri için öğüt veriyor.

“O gün amellerin tartılması da haktır. Kimlerin sevabı ağır basarsa işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Ama kimlerin sevabı da hafif gelirse işte onlar âyetlerimizi inkar etmeleri sebebiyle kendilerini zarara uğratanlardır.” (A'râf 7/8-9).

Bu ayetlerde istisna yapılmadan umumi bir değerlendirme yapılmıştır. Kendilerinden müsbet insanlar diye söz edilen kimselerin Kureyş'in 'iyileri' oldukları açıktır. Nitekim arkasındaki ayette Yüce Allah'ın onları Mekke'ye yerleştirdiğini ve maişetlerini sağladığını onlara hatırlatarak öğütte bulunmuş olması, ayetin hitabının umûmi olduğunu göstermektedir. Allah'a kulluk eden ve ibadet takdimesinde bulunan bu toplumda yer alan insanlardan, ilahi tartıda sevabı ağır basanlar olduğu gibi hafif gelenler de vardır.

122 | db

Kur'an'ın tenzili karşısında itirazlarını sürdüren Ebû Cehil ve tafesi, bir seferinde aşağıdaki ayette geçtiği gibi itirazda bulunurlarken belki de maksatları sadece alay etmek değildi. Muhtemelen bu itiraz ile dile getirilen nübüvvet anlayışı, günün Arap toplumunun önceki peygamberler hakkındaki malumatları üzerine inşa ettikleri bir anlayıştı da onlar da suret-i haktan görünerek bu ortak anlayışın sözcülüğünü yapıyorlardı.

“İnkâr edenler "Kur'an ona bir defada toptan indirilseydi ya!" dediler. Biz Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk.” (el-Furkân 25/32).

Böyle itiraz etmişlerdi; çünkü İbn Abbas'ın bildirdiği gibi onlar, eğer Muhammed iddiasında doğru ise neden ona da Tevrat'ın Hz. Musa'ya, İncil'in Hz. İsa'ya ve Zebur'un Hz. Davud'a indirildiği gibi bir kerede toptan indirilmediğini soruşturuyor, bu sorunun cevabını arıyorlardı.²⁶ Nitekim Allah Teâlâ, onların bu itirazlarına cevap olarak, Kur'an'ı peyderpey indirmesinin arkasındaki amacın, elçisinin kalbini pekiştirmek olduğunu ifade ederek bu seferki iradesinin böyle tecelli ettiğini onlara haber vermektedir.

²⁶ İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs*, 372.

4. Sonuç

Sonuç olarak, baştan itibaren serdedilen veriler ve onlar üzerine yapılan analizlerde, vahyin ilk muhatabı olan Kureyş'in öne çıkan inkârcılarının dahi kendilerini Allah'ın dininin müntesipleri olarak gördükleri ve buna bağlı olarak nübüvvete inandıkları açık bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık olarak inkârcılar Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr ederek onun peygamber olmadığını, Allah'a iftira ederek yalan uydurduğunu ileri sürüyorlardı. Bu bakımdan onların Hz. Peygamber'e karşı çıkışları, büyük oranda din karşıtlığı yerine dinî bir tavır olarak tezahür etmekteydi.

Kur'an'da şiddetle eleştirilen inkârcı kesimin nübüvvete inanıyor olması, Arapların risalet öncesi dini durumunu da göstermektedir. Ayrıca bu vaziyet, Cahiliye Arap toplumu içerisinde sahabe gibi üstün fazilet vasfına sahip bir ümmetin nasıl çıktığını da açıklamaktadır. Onların inkârcılıkta öne çıkarak Hz. Peygamber'e karşı savaşan, bu nedenle de Kur'an'da çokça söz konusu edilen azınlığı dışındaki kesiminin, insan kalitesi ve dine bağlılık bakımından bir sahabe nesli yetiştirmeye elverişli bir topluluk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Onların, genel itibarıyla uzun tarihsel süreç içerisinde çeşitli sapmalarla bir şirk toplumu olarak tesmiye edilmeyi hak etmelerine rağmen, dini bir topluluk olarak temayüz ettiklerini ifade eden "Hums" kavramı da bu durumu teyid etmektedir.²⁷ Zira Kureyş'in sair araplar nezdindeki dinî konumunu açıklayan bu kavram, dinde söz sahibi olmayı, bir bakıma üst bir makamda bulunmayı ifade etmektedir.

Burada yapılan analizlerin ortaya çıkardığı gibi, genelde Kur'an, özelde ise Cahiliyeye dair bir araştırmanın başarısı, onun inzal tarihinin göz önünde tutulması ve döneme tanıklık yapan otoritelerin açıklamalarının merkeze alınmasıyla doğru orantılıdır.

KAYNAKÇA

Ali, Cevâd. *el- Mufasssal fi Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi Neşri, 1993.

²⁷ Bk. Şevket Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu (İstanbul, 1-3 Temmuz 2011)*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2011), 177-188.

- İbn Abbas, Abdullah el-Kureşî. *Tenvîru'l-mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiye. 2004.
- Kotan, Şevket, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu (İstanbul, 1-3 Temmuz 2011)*. Ed. Mevlüt Güngör, 177-197. İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2011.
- Kotan, Şevket. "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. Ed. M. Mahfuz Söylemez, 49-90. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil bin Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmut Şehhate. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-İlmiye, 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cahiliye Döneminde Vahiy ve Peygamberlik". *Vahiy ve Peygamberlik*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 177-195. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

The Belief of Nubuwwah in Jahiliyyah Arabs: A Study Based on Qur'an

Şevket KOTAN *

Extended Abstract

In the academic research of theology, the concept of prophethood, attributed to the Arabs of the Jahiliyyah period, is quite vague; only relating to the other religions of the community and a remembrance of the life of Hazrat Ibrahim. Their viewpoint in this matter is also a remnant of the past cultures and traditions of prophethood and revelation. In our opinion, this is an incomplete assessment of the subject. In the light of the Quranic revelations, it is quite evident that people of the Jahiliyyah period strongly believed in the coming of a prophet from within their ranks which sits beyond having a clear concept of prophethood. In this research, we will defend the notion that Arabs of the Jahiliyyah period had a strong concept of prophethood which would act as a justification for this thesis.

There are two main reasons why the aforementioned comment is insufficient. First reason is the image that Jahiliyya Arabs acquired throughout the history. Second is the disregard of Qur'an's historical/textual aspect in favour of a literal reading. The historical image of the Jahiliyya Arabs is a result of the evolution of their image from being pagan and being anti-prophet to being anti-religion. However, their opposition to the prophet was based on religious reasons.

It is obvious that some of the Meccans who were in disagreement with the Prophet (pbuh) were not against prophethood but against the fact that he (pbuh) was chosen as the prophet. For they did not see him (pbuh) as an appropriate fit for the post while there were other more prominent figures. As a matter of fact they even claimed that if a prophet would come to them to forbid sins, they would turn to religion faster than Jews and Christians and would be on the righter path.

The fact that those who were criticized for being disbeliever in the Qur'an believed in prophethood gives an idea about their state of affairs in religious terms before the revelation started. This explains how an umma composed of sahabas who had high virtues came into being from that Jahiliyya Arab society. This also explains that except the minority who are frequently mentioned in the Qur'an for being disbeliever and for fighting the Prophet (pbuh), this society was an appropriate one to cultivate a generation of sahabas who had high human quality and religious devotion. Although they deserved to be considered a shirk society throughout history due to their various deviances, the term 'Hums'

* Assoc. Prof., İstanbul University Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, sevkotkotan@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6491-7235>.

validates that they were a religious society. This term explains the religious place of Quraysh in the eyes of other Arabs as well as their having a voice in the religious affairs and being on the higher rank.

It can be argued that the reason why some of them did not like the Prophet's (pbuh) claim was jealousy and resentment of those who had hoped that the prophethood would come to them. For example, in their opinion prophet must have been among the ones they considered as their prominent and high esteemed members. But for them Muhammad (pbuh) was not one.

Besides, even though we do not know their understanding of Prophet Abraham, their understanding of Prophet Sulaiman who commands jinns and animals, Prophet Moses who saved Jewish people from pharaoh by miraculously parting and crossing the sea and Prophet Jesus who resuscitated dead shows that they had a particular understanding of prophethood which is above human. In this regard, when Prophet Muhammad (pbuh) claimed the prophethood they saw this as a deviance and transgression and protested him. This is the reason why it is told in the surah Najm that he (pbuh) was not a deviant but on the contrary he saw Gabriel and got revelation from him.

Moreover, we see that those who opposed the prophethood of Prophet Muhammad (pbuh) had a conservative understanding of prophethood. For this reason, they did not make sense of it when a prophet came and undermined their order which was based on their fathers' understanding of religion. Since what they expected from a real prophet was to solidify their fathers' order but he (pbuh) was against that.

In addition to these reasons there were also other reasons for them to object Prophet Muhammad (pbuh). It can be argued that behind their resistance is various reasons depending on the individual or group.

Starting with Abu Jahl, his friends, Walid ibn al-Mughirah and other leaders of Mecca, some of them lacked any virtue despite their virtuous image. These people had some unethical behaviours and they abandoned basic religious exercises such as salah. For example as mentioned from the tenth verse of surah qalam on, these people are despicable ones who keep taking oath, always look for flaws to blame and gossip. They prevent goodness and are hostile, sinner and rude.

Qur'an explains that one of the most important reasons behind their refusal of the prophethood of the Prophet (pbuh) is their arrogance. The most prominent characteristic of arrogant people is that they belittle other people and their behaviours. In fact, the prominent members of Quraysh who from the beginning leaned their back against Kaaba, Abraham (pbuh), Ismail (pbuh) and their fathers whom they believed followed these prophets belittled Prophet Muhammad (pbuh) in an arrogant manner. This prevented arrogants from believing him.

Moreover, it is clear that not everyone among ten thousand residents of Mecca objected him. In contrast to those who rejected him, figures such as Abu Bakr, Khadija and Uthman followed him without hesitation but many others may have observed the situation and tried to understand the Prophet (pbuh) rather than entering in a discussion with him. Probably for this reason Qur'an does not say much about these people. In fact as days passed these people started to get closer to the message and increasingly joined him (pbuh). For all of these

reasons it is not adequate to understand the Meccan Society by just looking at the likes of Abu Jahl.

Keywords: Jahiliyyah Period, Concept of Prophethood, Quranic Revelations, History of Arabs.



KADIN DINDARLIĞININ SOSYOLOJİSİ – BİR GİRİŞ DENEMESİ

Ejder OKUMUŞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 29 Aralık 2019, **Kabul Tarihi:** 04 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Okumuş, Ejder. “Kadın Dindarlığının Sosyolojisi – Bir Giriş Denemesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 129-164.

<https://doi.org/10.33415/daad.666995>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 29 December 2019, **Accepted:** 04 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Okumuş, Ejder. “The Sociology of Woman’s Religiosity –An Introduction Essay”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 129-164.

<https://doi.org/10.33415/daad.666995>



Öz

Sosyolojik açıdan ideal dindarlık tiplerinden biri olarak kadın dindarlığı, toplumsal planda etkili ve dikkat çekici bir olgudur. Türkiye gibi ülkelerde kadının aile hayatında bilhassa çocuklar üzerinde sahip olduğu büyük etkiye bakılırsa, kadın dindarlığının sosyolojisinin geniş ve derin boyutlarının varlığı daha iyi fark edilir. Nitekim bu çalışmanın amacı, kadın dindarlığında öne çıkan sosyolojik boyutları bir giriş mesabesinde anlamak ve anlamlandırmaktır. Çalışmada problem, dolaylı ve dolaysız gözlem teknikleriyle yazılı belgelerden hareketle anlamacı bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Teknik bir terim olarak kadının dinî yaşantısı anlamında kadın dindarlığı, öncelikle kadının sosyal statüsüyle yakından ilgilidir. Toplumun kadına verdiği veya atfettiği toplumsal pozisyonun durumu, kadın dindarlığının şekillenmesinde etkilidir. Ayrıca örneğin Türkiye’de modernleşme doğrultusundaki değişim, belki de en büyük etkisini, kadın ile kadın dindarlığında göstermiştir. Türk toplumunda değişimle birlikte kadın dindarlığının yeniden biçimlenmesinde en önemli faktörler arasında eğitim ve bilgi de sayılabilir. Bu ve benzeri hususlar, kadın dindarlığının önemli sosyolojik boyutlarından olup her biri araştırılmalıdır. Kadın dindarlığının mühim sosyolojik boyutları içinde kadının kentteki dindarlığı, değişimle etkileşimi

* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ejder.okumus@gmail.com, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

çerçevesinde ortaya koyduğu dindarlık, erkeklerle etkileşimi temelindeki dindarlığı, toplumsal hizmetlerde ve din hizmetlerinde kadının durumu, kadının ailevi, kültürel, ekonomik, eğitimsel, hukukî ve siyasal düzlemlerde varlık göstermesi gibi noktalar zikre değerlidir ve bunların her biri daha ileri çalışmalarla incelenmelidir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, İslam, Türkiye, Kadın dindarlığı, Değişim.

The Sociology of Woman's Religiosity –An Introduction Essay

Abstract

As one of the ideal types of religiosity from a sociological point of view, woman's religiosity is an effective and remarkable phenomenon in the social plan. The large and deep dimensions of the sociology of woman's religiosity are better recognized, given the large impact that women, in the countries like Turkey, have on family life, especially on children. As a matter of fact, the aim of this study is to understand and make sense of the sociological dimensions that come to the fore in woman's religiosity in an introductory effort. In the study, the problem of research is handled with an understanding approach by using direct and indirect observation techniques, and applying to on written. The woman's religiosity meaning religious life of women as a technical term is primarily related to the social status of women. The state of the social position that society assigns or attributes to women is effective in shaping of woman's religiosity. In addition, for example, the change in the direction of modernization in Turkey, perhaps, has showed the biggest impact in woman and woman's religiosity. Education and knowledge among the most important factors in the reshaping of woman's religiosity with the change in Turkish society. These and similar issues are the remarkable sociological dimensions of the woman's religiosity and each of these should be considered in detail. The points such as the religiosity of women in the city; the religiosity that they reveal within the framework of their interaction with change; the women's religiosity based on the interaction with men; the status of women in social and religious services, and the presence of women in familial, cultural, economic, educational, legal and political levels among the remarkable sociological dimensions of woman's religiosity are worth mentioning and each of these should be examined further.

Keywords: Woman, Islam, Turkey, Woman's religiosity, Change.

GİRİŞ

Bu çalışma, kadın dindarlığının belli başlı sosyolojik yönlerini Türkiye örneğini öne çıkararak ele almaktadır.¹ Bilindiği üzere toplum, cinsiyet kategorisi bakımından erkek ve kadın bireylerden meydana gelmekte ve bu farklı cinsiyete sahip olma, bireylerin düşünce, inanç, tutum ve davranışlarında etkili olmaktadır. Erkek

¹ Bkz. Ejder Okumuş, "Kadın Dindarlığının Dikkati Çeken Sosyolojik Boyutları", *1th International Women's Congress* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Florida International University ve Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Ankara, 14-16 Kasım 2016).

ve kadın olmak, toplumsal hayatta birçok alanda kendini gösteren pratiklerde olduğu gibi dinî alanda ortaya çıkan pratikte de önemli bir değişken olarak önümüze gelmektedir.² Bu demektir ki *dindarlık-cinsiyet ilişkisinden* bahsedilebilir ve toplumsal gerçekliğe bakılarak cinsiyet temelinde *kadın ve erkek dindarlıklarından* söz edilebileceği belirtilebilir.

Kadın dindarlığı konusu, toplumsal boyutları itibariyle oldukça önemlidir. Sosyolojik açıdan ideal dindarlık tiplerinden biri olarak kadın dindarlığı, toplumsal düzlemde oldukça etkili ve dikkat çekici bir olgudur. Bu bağlamda denilebilir ki, Türkiye gibi ülkelerde kadının ailede hususiyetle çocuklar üzerinde sahip olduğu büyük etkiye bakılırsa, kadın dindarlığının söz konusu büyük etkisinin boyutları daha iyi görülür.

Teknik bir terim olarak kısaca kadının dinî yaşantısını dile getiren *kadın dindarlığı*, öncelikle kadının toplumsal pozisyonu ve rolleriyle çok ilişkilidir. Toplumun kadınlara verdiği *toplumsal konum*, kadın dindarlığının şekillenmesinde tesirlidir. Ayrıca örneğin Türkiye’de *değişim*, belki de en büyük ve en derin etkisini, kadın ve kadın dindarlığında göstermiştir. Bununla bağlantılı olarak Türkiye’de kadın dindarlığının bağlantılı bulunduğu en mühim ve-tirelerden biri, *kentleşme*dir. Toplumsal değişime ve bu bağlamda kentleşmeye bağlı olarak kadının eğitim, bilgi, siyaset ve toplum planındaki etki düzeyinin artması, ekonomik hayata daha etkili iştirak etmesi, toplumsal hareketlerdeki varlığının artması, siyasete aktif olarak katılması gibi önemli hususlarla kadın dindarlığındaki değişim ve dönüşümler arasında yakın korelasyonlar söz konusudur. *Din hizmetleri* alanı da, Türkiye’de ve benzeri ülkelerde kadın dindarlığının en ilginç dışavurumlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın dindarlığında etkili diğer iki boyut, *eğitim* ve *bilgi* olarak tespit edilebilir. Bu noktada ülkemizde toplumsal değişim süreçlerinde kadın dindarlığının farklı bir şekilde biçimlenmesinde en dikkat çekici etkenlerden birinin, eğitim ve ona bağlı olarak bilgi olduğu söylenebilir. Bu ve benzeri hususlar, kadın dindarlığının ilgi çekici sosyolojik boyutları olup her biri üzerinde ayrıntılı olarak durulmalıdır.³

² Bkz. Celaleddin Çelik ve İlkay Şahin, “Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri”, *Toplum Bilimleri* 1/3, (2006-2009): 141-166.

³ Ejder Okumuş, “Kadın Dindarlığı”, *Kadın ve Toplum Dergisi* (Kasım 2018): 14-25.

Kadın dindarlığının dikkate değer sosyolojik boyutları içinde kadının kentteki dindarlığı, değişimle etkileşimi çerçevesinde ortaya koyduğu dindarlık, erkeklerle etkileşimi temelindeki dindarlığı, toplumsal hizmetlerde ve din hizmetlerinde kadının durumu, kadının ailevî, kültürel, ekonomik, eğitimsel, hukukî ve siyasal düzlemlerde varlık göstermesi, kadının çalışması, kamusal alanda kadın dindarlığı, siyasette kadın dindarlığı, dinî gruplarda kadın dindarlığı, modernleşme sürecinde kadın dindarlığı gibi noktalar zikre değerlidir ve bunların her biri daha ileri çalışmalarla incelenmeye değerdir.

Gerek genel olarak dindarlık hakkında yapılan çalışmalar içinde, gerekse özel olarak kadın dindarlığının toplumsal gerçekliği hakkında yapılan çalışmalarda kadınların dindarlık düzeylerinden tutun, kadın dindarlığının toplumsal boyutlarına ve toplumun kadın dindarlığına ilişkin algısına kadar birçok boyut ele alınmaktadır. Bu bağlamda Akşit, Şentürk, Küçükural ve Cengiz'in *Türkiye'de Dindarlık*;⁴ Okumuş'un *Gösterişçi Dindarlık*;⁵ Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu'nun *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*;⁶ Okumuş'un "Kadın Dindarlığı"⁷; Uysal'ın *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*;⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*;⁹ Fidan'ın *Modernlik ve Dindarlık Arasında Kadın*;¹⁰ yine Fidan'ın "Kadın Dindarlığının İnşasında Dinsel Anlatıların Yorumlanması ve Eylemselleşmesi";¹¹ Yılmaz'ın *Dişil Dindarlık: İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*¹² adlı çalışmaları zikredilebilir. Bunların dışında kadın dindarlığına ilişkin bazı doktora ve yüksek lisans tezlerine; örneğin Şahin'in *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amesfort (Hol-*

⁴ Bahattin Akşit v.dğr., *Türkiye'de Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

⁵ Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 2. Baskı (İstanbul: Ark Kitapları, 2005).

⁶ Ali Çarkoğlu - Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, erişim: 13 Ağustos 2019, https://www.academia.edu/23583468/T%C3%BCrkiyede_dindar%C4%B1k_uluslar_aras%C4%B1_bir_kar%C5%9F%C4%B1la%C5%9F%C4%B1rma.

⁷ Okumuş, "Kadın Dindarlığı", 14-25.

⁸ Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006).

⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).

¹⁰ Fatma Zehra Fidan, *Modernlik ve Dindarlık Arasında Kadın* (İstanbul: Opsiyon Yayınları, 2015).

¹¹ Fatma Zehra Fidan, "Kadın Dindarlığının İnşasında Dinsel Anlatıların Yorumlanması ve Eylemselleşmesi", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/14 (Sonbahar 2015): 323-344.

¹² Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

landa) ve *Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*¹³ başlıklı doktora tezine; Aslan'ın *Şehirleşme ve Din: Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*¹⁴ başlıklı doktora tezine; Açıkgöz'ün *Toplumsal Değişim Sürecinde Kadın Dindarlığı (Adıyaman/Çelikhan Örneği)*¹⁵ başlıklı yüksek lisans tezine işaret edilebilir.

Türkiye ve İslam örneğinden hareketle kadın dindarlığında öne çıkan sosyolojik boyutları anlamak ve anlamlandırmak, bu araştırmanın amacıdır. Çalışmada konu, nitel düzlemde dolaylı ve dolaysız gözlem ve görüşme teknikleriyle, yazılı dokümanlardan da yararlanarak anlamacı bir yaklaşımla ele alınmaktadır.

Kadın dindarlığı üzerine yapılan bu çalışma, kadın dindarlığının bütün boyutlarını değil, bazı önemli görülebilecek sosyolojik boyutlarını incelemektedir. Dolayısıyla araştırma, kadın dindarlığının öne çıkan sosyolojik boyutlarıyla sınırlanmaktadır.

SOSYOLOJİK OLARAK KADIN DINDARLIĞI

Kadın dindarlığından bahsedildiğinde, tabiatıyla cinsiyet kategorisi esas alınıyor ve dindarlık ile cinsiyet arasında bağımlı kuruluyor, yani dindarlık-cinsiyet ilişkisi temelinde konuya yaklaşıyor demektir. Din, insanlarda toplumsal hayatta farklı değişkenlere bağlı olarak farklı şekil, içerik ve yoğunlukta kendini gösterir. Toplumsal varlıklar olarak insanlar, dine aidiyet ve bağlılıklarını bir takım etkenlerin tesiriyle çeşitli biçimlerde ortaya koyarlar. Bu demektir ki, insanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış şeklini işaretleyen bir kavram olarak dindarlık,¹⁶ zaman, mekân, servet, meslek, tabaka, inanç, ideoloji, mezhep, yaş, eğitim ve grup gibi değişken veya etkenlerin tesiriyle insanlarda farklı şekillerde görünür. Dindarlığın insanların zihniyet dünyası, tutum ve eylemlerinde farklı şekillerde tezahür etmesinde etkili değişkenlerden biri de şüphesiz cinsiyet değişkenidir. Bu durumda dindarlık, insanlarda cinsiyete göre de

¹³ İlkay Şahin, *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amesfort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2008).

¹⁴ Esra Aslan, *Şehirleşme ve Din: Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014).

¹⁵ Sakine Açıkgöz, *Toplumsal Değişim Sürecinde Kadın Dindarlığı (Adıyaman/Çelikhan Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2010).

¹⁶ Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık* (2. Baskı, İstanbul: Ark Kitapları, 2005).

farklılaşır. Şu halde toplumsal hayatta cinsiyet esasında kadın ve erkek dindarlıklarından bahsedilebilir.¹⁷

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde iki sınıfta öğrencilere kadın dindarlığına ve bu meyanda kadın dindarlığı kavramsallaştırmasına dair düşünce ve gözlemleri sorulmuş ve isteyenlerden e-posta ile cevapları alınmıştır. Bu öğrencilerden biri (erkek kategorisinde, 3. sınıf) (2) 6 Kasım 2016 tarihinde yazdığı cevapta kadın dindarlığı kavramsallaştırmasına ilişkin şunlardan bahsetmiştir:

Öncelikle kadın dindarlığının anlaşılabilmesi için kadının ve dindarlığın ayrı ayrı göz önünde bulundurulması gerekir. Kadın dindarlığının erkek dindarlığından ayrılması ağırlıklı olarak cinsiyetten kaynaklanan sosyal konumdan ileri gelmektedir. Farklı dinlere göre bu durum değişiklik gösterebilir. Hatta aynı dinin farklı coğrafyalarında dahi kadının sosyal konumundan dolayı kadın dindarlığı farklılık arz edebilir. Söz gelimi Endonezya da yaşayan bir Müslüman kadın ile Türkiye de yaşayan bir Müslüman kadının dindarlıkları farklılık gösterir. Aynı şekilde farklı dinlerin dindarlık anlayışları ve aynı dinin farklı mezheplerinin dindarlık anlayışları olabilir. Dinin sosyal işlevi esas alınarak kadınların dindarlığını ele almak istersek çemberi biraz daha daraltmış oluruz.

Aynı il ve üniversitenin adı geçen fakültesinin 3. sınıf öğrencilerinden biri (erkek kategorisinde) (1) 5 Kasım 2016 tarihinde yazdığı cevapta *kadın dindarlığı kavramsallaştırmasından* şöyle bahsetmiştir:

Din anlayışı dinin kavranması insanların zamanına, buldukları konuma, servetlerine, yaşına, eğitim seviyesine, cinsiyet durumuna göre değişiklik gösterir. Her insanın dini anlayışı, dindarlığı aynı oranda değildir. Erkek ve kadının dindarlığı, din anlayışı farklılıklar arz eder. Aslında insan sosyal bir varlıktır. Sosyal hayattan ayrı düşünülemez. Din insana bir hayat tarzı sunmuştur. Bunu sunarken insanın sosyal yönüyle çokça ilgilenmiştir. Sosyal konumları farklı olan kadın ve erkeğe dinin sosyal yönleri farklı şekillerde tezahür

¹⁷ Okumuş, "Kadın Dindarlığı", 14-25.

etmiştir. Böylece kadın dindarlığının erkek dindarlığından farklı olduğu anlaşılmıştır.

İfade edilen fakültenin bir başka öğrencisi (kadın kategorisi, 4. Sınıf) (4), 6 Kasım 2016 tarihinde gönderdiği e-postada kadın dindarlığına dair şunu ifade etmiştir:

Kadın dindarlığı sosyolojik bir fenomendir. Şöyle ki kadın erkeklere göre daha duygusal bir varlık olduğundan dolayı soyut olgulara gönül vermede daha etkin olabilir. Kadınlar erkeklere göre daha kalbidir, bundan dolayıdır ki yaşlı teyzelerimiz bir ilahi dinlediğinde daha çabuk duygusallaşır ve yoğun duygulara kapılır.

Kadın dindarlığı, toplum düzleminde oldukça etkili ve ilginç bir gerçektir. Türkiye benzeri ülkelerde kadının aile içindeki etkisinin, özellikle de çocuk üzerindeki etkisinin büyüklük düzeyi dikkate alındığında, kadın dindarlığının derin ve büyük etki boyutları daha iyi anlaşılır. O sebeple denilebilir ki, kadın dindarlığı, Türkiye’de toplumsal, kültürel ve dinî hayatı anlama ve anlamlandırma anahtar gerçekliklerden biridir. Yine kadın dindarlığı, Türkiye’de değişim sürecini anlamak, izah etmek veya anlamlandırmak açısından da çok ehemmiyetli bir konu ve problematiktir. Türkiye’de tecrübe edilen değişim süreçlerini anlamak ve anlamlandırmak, kadını ve onun ayrılmaz bir vechesi olan *kadın dindarlığının sosyolojisini* anlamak ve anlamlandırmakla mümkün olabilir.¹⁸

Toplumsal bir kişilik, rol sahibi ve dolayısıyla aktör olarak kadın, kadınlığı, kadın olmağı, kadın bulunmağı, kadın olması hasebiyle erkeğe göre toplum sahnesinde farklı bir dindarlıkla varlığını gösterir. Buradan anlaşıldığına göre kadının dinî yaşantısı ve dindarlığı ile erkeğin dinî yaşantısı ve dindarlığı, bireysel ve toplumsal düzlemlerde birbirlerinden farklı boyutlar taşımasıyla dik-kati çeker. Kadın dindarlığının erkek dindarlığından farklılaşarak değişik bir şekilde tezahür etmesi, onun sahip olduğu toplumsal kimlik ve konumla elbette bağlantılıdır. Kadınların toplumda üstlendiği roller, toplumsal münasebetleri, entelektüel düzeyleri, eğitim durumları, erkek aktörlerle etkileşimleri, aile, iş yeri ve sokaktaki statü ve pozisyonları, köylü ve şehirli veya kentli oluşları gibi durumları; onların dinî zihniyet, tutum ve fiillerinin meydana

¹⁸ Okumuş, “Kadın Dindarlığı”, 14-25.

gelişinde etkide bulunur. Söz konusu durumlarla ilişkili olarak kadınların dindarlığının içeriği, biçimi, tonu veya yoğunluğu ile şiddetinde çeşitlenmeler ve farklılaşmalar meydana gelir. Kadının toplumsal boyutta aktif bir şekilde hareket ettiği ve konum aldığı durumlarda sahip olduğu dindarlık, pasif olarak hareket ettiği ve konum aldığı durumlardakine kıyasla daha farklı gerçeklik kazanır.

Yukarıda da belirtildiği üzere kadına özgü dinî yaşantıya işaret eden kadın dindarlığı, kadının toplumsal pozisyon veya statüsüyle doğrudan ilişkilidir. Toplumun kadına yüklediği anlam, atfettiği veya verdiği toplumsal statü, kadın dindarlığının şekillenmesinde tesiri yüksek bir etkidir. Örneğin kadınların eğitim durumları veya düzeylerinin yüksek olduğu, çalışma alanında etkili oldukları, kamusal alanda güçlü bir şekilde varlık gösterdikleri bir toplumsal evrende, kadın dindarlığının toplum sahnesinde daha görünür bir hale kavuştuğu ve etki durumlarının daha kuvvetli olduğu müşahade edilir. Bu durumdaki kadın dindarlığı, câmilerde cemaat namazlarında, câmi hizmetlerinde, çeşitli dinî etkinliklerde, sivil toplum kuruluşlarında, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi din hizmetlerine dayalı kuruluş ve organizasyonlarda hissedilir ölçüde açığa çıkar. Anlaşılmaktadır ki, geleneksel toplumlarda geçerli kadın dindarlığı ile modern toplumlarda geçerli kadın dindarlığı, çeşitli boyutlarıyla farklı olurlar. Kadının dinî toplumsallaşma vetiresinde daha çok halk dindarlığını teyit eden toplumsal ve kültürel evrenlerde bulunduğu ortamlarda kadın dindarlığı tipi, erkek dindarlık tipine kıyasla toplumsal hayatta nispeten daha az hissedilir bir varlığa sahip bulunur. Fakat kadın, sosyalleşme sürecinde daha çok erkeğe ait olan sosyal konumu paylaştığı ölçüde dindarlığında da dominantlığını hissettirir. Yine birinci halde eğitim durumunun düşük düzeyde oluşuna da paralel olarak kadın dindarlığında biçimcilik, hurafe, hatta büyü, falcılıkla karışık bir tür dinsellik öne çıkar. İkinci halde ise tersi olur.¹⁹

Kadın dindarlığı, toplumda farkındalık oluşturan kendi farkındalığına sahip bir dindarlık tipi olarak sadece kadınlar üzerinde değil, bütün toplum üzerinde etkili olur.

Mezkur İlahiyat öğrencilerinden biri (kadın kategorisi, 3. Sınıf) (15) 7 Kasım 2016 tarihinde e-posta ile gönderdiği mesajda şunları ifade etmiştir:

¹⁹ Okumuş, "Kadın Dindarlığı", 14-25.

Kadın toplumdaki yeri açısından son derece önemli bir konuma sahiptir. (...) Kadın dindar ve ahlaklı olduğunda toplumlar da dindar ve ahlaki düzeyleri yüksek olur. Kadın ilk eğitici olarak çocuğuna dindarlığı ve güzel ahlakı öğrettiğinde toplumların refah düzeyi yüksek olur. Kadın dindarlığı toplum dindarlığı demektir. Dindar toplumların ahlaki düzeylerinin de yüksek olması beklenen bir durumdur. Bu nedenle kadının dindarlığı göz ardı edilemeyecek en büyük bir etkidir.

Bu ifadelerde belirtilen hususlara yaklaşım kabul edilir veya edilmez, burada önemli olan, kadın dindarlığının toplum için önemine yapılan vurgudur.

Belirtmek gerekir ki, İslamî bağlamda kadın dindarlığının sosyolojisinden bahsetmek, aslında aynı zamanda bu sosyolojik gerçekliğin ortaya çıkmasında İslam'a göre kadının konumu,²⁰ örneğin İslam'da sosyal hayatta kadının yeri,²¹ İslam'da kadının çalışma durumu²² üzerine inanç ve algıların etkisinden söz etmek demektir. Çünkü bu noktada hem bizzat Müslüman kadınların kadın anlayışı, hem de Müslüman erkeklerin kadın anlayışı bu sosyolojisinin gerçeklik bulmasında oldukça etkili olur.

Kadın dindarlığının sosyolojik düzlemde kendini göstermesi bağlamında yukarıda belirtilen hususları teyiden işaret edilmesi gereken bir nokta da, kadın dindarlığındaki kadınsılıktır. Kadın dindarlığı tabiatı gereği, kadınsı bir dindarlıktır; zira cinsiyet kategorisi itibarıyla kadınlara özgü bir dindarlıktır. Nitekim 08.11.2016 tarihinde 12.00-13.30 saatleri arasında 11 kişilik lisansüstü öğrencisiyle (7'si kız, 4'ü erkek öğrenci) yapılan grup görüşmesinde (1) öğrenciler, kadın dindarlığının kadınsılığını vurgulamışlardır.

Yine aynı grup görüşmesinde bir erkek öğrenci (öğretmen, yüksek lisans öğrencisi), kadınların dinî kıyafetleriyle, dinî tutum ve davranışlarıyla, dinî birtakım takılarla veya takılardaki dinî sem-

²⁰ Bkz. Ali Özek, "İslam Nazarında Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 69-72.

²¹ İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (Haz.), *Sosyal Hayatta Kadın* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005); Ahmet Tabakoğlu, "Batıda Aile ve Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 177-198.

²² Mustafa Baktır, "İslam'da Kadının Çalışma Şartları", *Sosyal Hayatta Kadın* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 121-148; Hayreddin Karaman, "Günümüzde Çalışan Müslüman Kadının Problemleri", *Sosyal Hayatta Kadın* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 333-348.

bollerle söz konusu kadınsılığı görmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir.

TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE KADIN DİNDARLIĞI

Hz. Muhammed (sav), Kur'an'dan aldığı talimatlarla kadının toplumsal hayatta etkili varlık olarak yer alması için çalışmış ve kendi hayatı süresinde bunda başarılı da olmuştur. Rasûlullâh, kendisinden sonra da kadının İslam toplumundaki konumunun daha iyi düzeylere erişmesi görevini İslam ümmetine vermiştir. Kur'an ayetleri ile hadislerde İslam'ın kadına verdiği yüksek değer, cahiliye dönemiyle karşılaştırıldığında daha net fark edilmektedir. İslam'da kadına verilen bu yüksek değere bağlı olarak kadının toplumsal statüsünün sürekli geliştirilmesi ve kadınların erkeklerle birlikte toplumu birlikte inşa etmeleri istenmiştir.²³

Kadının dünya hayatında toplumsal bir varlık ve birey olarak durumunun iyileştirilmesi, kadının insan olarak toplum meydanına çıkması, tabiatıyla yolu, kadının dinî hayatının, dindarlığının sosyal bir nitelik kazanmasına da açmıştır. Nitekim Sahabe döneminde bu görülebilir. Sonraki süreç ve devirlerde kadının, değişen şartlara bağlı olarak kimi zaman negatif etkilenecek sosyal konumundan bir kısım kazanımları elinden çıkardığı ve toplumsal alanda yeterince varlık gösteremediği durumlar olduğu söylenebilir. Bunun sebebinin, İslam'ın kendi ana kaynakları olduğu söylenemez; fakat değişen din anlayışı ve kültürel bir takım etkilerin bu noktada önemli bir etken olduğunu belirtmek gerekir. Kadın, sosyal hayattan uzaklaştıkça, kadın dindarlığı da toplumsal tezahürleriyle kendini göstermekten uzaklaşmıştır. Denilebilir ki, *toplumsal değişim* kadını ve kadın dindarlığını etkilemektedir.

Türkiye'de *modernleşme doğrultusunda gerçekleşen değişim*, belki de en açık etkisini kadın kategorisi üzerinde göstermiştir. Yenilik, çağdaşlık, ilerleme, modernlik, hatta gelişmişlik yaklaşımları, hep kadın üzerinden sergilenmektedir. Bundan dolayı kamusal alanda varlık göstermesinden kıyafet biçimine, eğitim düzeyinin yükseltilmesinden cemaatle kılınan namazlara katılmaya kadar pek çok konuda kadın, tartışmaların mihverine yerleşmektedir. Nasıl yaklaşırsa yaklaşılsın, son tahlilde Türkiye'nin değişimi, kadın odaklı gerçekleşmeye devam etmektedir. Bugün kadın dindarlığı

²³ Okumuş, "Kadın Dindarlığı", 14-25.

denilen olgu, Türkiye'nin yaşamakta olduğu büyük değişimden bağımsız ele alınamaz.

Kadın dindarlığının, kadınların değişimle toplumsal sahnede çeşitli rollerle pozisyon almaları ve görev yapmalarından olumlu mu yoksa olumsuz mu etkilendikleri konusu da önemlidir. Bu konuda Araştırmacının kadın kategorisinde İlahiyat lisans mezunu bir Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmene (1) e-posta ile sorduğu “Kadın dindarlığının değişim gerçeğiyle etkileşimi hakkındaki gözlemlerinizi yazabilir misiniz?” sorusuna 7 Kasım 2016 tarihinde aldığı cevabı getirmek faydalı olabilir:

Moda ve medyanın etkisiyle özellikle kadınların tesettürü bakımından on-on beş yıl öncesine göre hızlı bir değişim yaşanmaktadır. Dinin emri olan tesettürden ziyade moda renklerine ve çizgilerine uyan, etrafındakilerin ve toplumun onayladığı giysiler tercih edilmektedir. Kadınların çalışma hayatının getirdiği sıkıntılar sebebiyle ibadetler konusunda da zafiyetler yaşanmaktadır. Dünyevileşmenin hızla yaşandığı bu dönemde kadınlarda dini hassasiyetler gitgide azalmaktadır.

db | 139

Bu görüşle, cinsiyet itibarıyla kadın kategorisinde bir İlahiyatçının, son on beş yılda Türkiye’de meydana gelen değişimden kadın dindarlığının olumsuz etkilendiği yaklaşımı ortaya konulmaktadır.

08.11.2016 tarihindeki grup görüşmesinde (1) bir kız öğrenci (öğretmen, doktora öğrencisi), değişen kadın dindarlığından bahsetmenin önemine işaret ederek şöyle demiştir:

Değişen kadın dindarlığının yanı sıra erkek dindarlığı da değişimden üzerine düşen payı almaktadır. Gerek tesettürlerde, gerek anlayışlarda bu gözlemlenebilmektedir. Tokalaşmalar, erkeklerle daha rahat temaslar kurabilmeler, açık etkileşim yönü güçlü dindar kadın tiplerini, kadın giyimlerinin modernizasyonu, erkek kıyafetlerinin daha bir daralması vs. örnek olarak zikredilebilir.

Gruptaki diğer öğrencilerden biri (erkek kategorisi, öğretmen, yüksek lisans öğrencisi), “selâmün aleyküm veya “es-selâmü aleyküm” şeklindeki selam vermenin de kadınlar arasında ve kadınlarla erkekler arasında yaygınlaştığını belirterek bu görüşe destek vermiştir. Aynı şekilde diğer öğrenciler de değişimle birlikte değişen

bir kadın dindarlığı olgusundan bahsetmek gereğini dile getirmişlerdir.

Kentleşme, Kimliklenme ve Kadın Dindarlığı

Kadın dindarlığının Türkiye’de işaret edilen değişim ekseninde bağıntılı olduğu en mühim süreçlerden biri *kentleşme*dir. Kentleşmeyle birlikte daha önce de belirtildiği gibi kadının eğitim düzeyindeki artış, ekonomik hayata katılımındaki yoğunluk, toplumsal hareketlerin içindeki etkisinin artışı, siyasete iştirakindeki aktiflik gibi önemli hususlarla kadın dindarlığı arasında sıkı bağlantılar vardır. Türkiye’de kentleşme, aynı zamanda *kadının yeni-dindarlaşma süreci* demektir. Kentte toplumsal hayatta aktif olarak yer alan kadın, dindarlığını da buna paralel olarak dönüştürmektedir.

Hakikaten Türkiye’de yeni dindar kimliğiyle kadın, mühim boyutlarda sosyal etki ve akislere sahip olmaktadır. Evinin içinde oturan tipik bir ev kadını değil, toplumsal dünyanın içinde, hatta merkezinde, en alt statü ve konumdan en üst statü ve konuma kadar, evde annelik yapmaktan iş yerinde yöneticiliğe, hatta devlet yönetimine kadar her pozisyonda etkili olan kadın, kimliğine sahip biri olarak, toplumun kadın anlayışının, dindarlık algısı ve dinî yaşantısının dönüşümünde kayda değer roller icra etmektedir. Hususen medyanın tesiriyle kadının köy, hatta mezralarda bile farklı kimliklerle tezahür etmesi, kadın dindarlığının kentli olmayan tiplerinde de dönüşümün gerçekleşmesinde etkide bulunabilmektedir.²⁴

Kentleşme süreciyle dindar kadın, kentte, yeni bir yaşam ve yaşam tarzıyla karşı karşıya gelmekte ve modern hızlı hayat şartlarıyla yaşamayı öğrenmek zorunda kalmaktadır. Bu süreçte kadın, bir taraftan dindarlığında birtakım dönüşümler yaşarken, bir taraftan da dindar kimliğiyle kendini muhafaza etmenin gayretine düşmektedir. Türk modernleşmesine paralel olarak kadın dindarlığında ortaya çıkan değişimle birlikte, kentte, dindar kadının anne olduğu ailede çocuk sayısı düşmektedir. Annenin toplumda daha çok var olma isteğine paralel olarak da çocuklarını erken çocuk veya okul öncesi eğitim kurumlarına, mesela kreşlere ve ana sınıfı ya da anaokullarına gönderme durumları da artış göstermektedir.

²⁴ Okumuş, “Kadın Dindarlığı”, 14-25.

Bununla da ilişkili bir şekilde aile içinde ve dışında erkek ve kadının rollerinde kayda değer değişimler meydana gelmektedir.

Kadının kent hayatına aktif iştirakiyle de bağıntılı bir şekilde kendini gösteren kadın dindarlığı, bazı marjinal, aykırı veya orijinal yaklaşım ve tavır alışlarla erkek karşısında konumlanmaya yol açan bir takım meydan okumaları içinde barındırsa da, aslında genellikle *erkek dindarlığını* teyit eden, güçlendiren, hatta meşrulaştıran ve zenginleştiren bir özellik sunmaktadır. Hatta erkek dindarlığındaki değişim ve yenileşmelerin gerçekleşmesinde de rol üstlenmekte veya oynamaktadır. Bu şekilde belki de bütün toplum, kadın dindarlığı vasıtasıyla bir *dindarlık dönüşümü* tecrübe etmektedir.

Kadın dindarlığının yeniden kurulmasıyla toplumsal hayata yansıyan önemli hususlardan biri de, kadının yeni bir kimlikle içinde yer aldığı toplumda, postmodern çoğulcu bir yaklaşımla farklı kimliklerden olan insanlarla yeni bir ilişki biçimi geliştirmesidir. Bu ilişki biçimi, kadın dindarlığının, kendini farklı şekillerde ifade eden, farklı kimliklendiren kadınlar ve erkekler üzerinde de bir tür *dindarlaşma* diyebileceğimiz bir etkide bulunmasını intaç etmektedir. Kendini dindarlıkla birlikte ifadelendirmekten kaçınan bazı birey ve grupların, Türkiye'deki kadın dindarlığının yeni durumunun etkisiyle artık kendilerinin de dindar olduklarını ifade etmeleri, cenaze namazlarında saf tutmaları, bazı dinî faaliyetlere katılmaları vs. bu etkinin boyutlarını göstermektedir.

Eğitim, Bilgi ve Kadın Dindarlığı

Türkiye'de toplumsal değişimle birlikte kadın dindarlığının yeniden biçimlenmesinde en mühim etkenlerden birinin, *eğitim-öğretim* ve *bilgi* olduğu söylenebilir. Bugün Türkiye'de eğitim ve bilgiye dayalı olarak dinini yaşayan kadın, dindarlığın sosyolojik anlamda köylülük olmadığını, kentlilik olduğunu ve dolayısıyla kadın dindarlığının sosyal hayatın hemen bütün alanlarında kadınla birlikte bulunmasının son derece anlamlı olduğunu göstermektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında, dinin özünde şehirli olması ve dindar insanların eğitimsel, entelektüel ve kültürel düzeylerini arttırmasıyla ilgisi bulunmaktadır. İslam, Müslüman'dan gerçekte bilinçli olarak ibadet etmesini, dininin emir ve yasaklarına uymasını, toplumun bütün boyutlarında bilerek bulunmasını ve üzerine düşen görevleri yerine getirmesini ister. Denilebilir ki, bilgiden beslenen bir kadın dindarlığıyla, *kadınların popüler veya folk dindarlıkları*,

yerini daha farklı dindarlıklara, bilhassa *bilgiye dayalı, kitabî dindarlığa* bırakmaktadır.²⁵

Eğitim bağlamında kadın dindarlığı söz konusu olduğunda, eğitim alanında kadın dindarlığının sosyolojik yansımalarına da bakılmalıdır. Örneğin Diyanet'in yaygın din eğitimi alanında kız Kur'an kursları bu noktada zikre değerlidir. Hem bu kurslarda öğretmenlik yapan kadın hocalar, hem de öğrenciler açısından konu ele alındığında, önemli hususlar ortaya çıkar.

Kamusal Alanda Kadın Dindarlığı ve Kadın Dindarlığında Toplumsal Görünürlük

Cumhuriyet tarihi bir bakıma kadının inancı ve hayat tarzıyla kamusal alanda varlığının ölçüsüne dair tartışma, gerilim ve yakıcı mücadelelerle eşdeğerdir.²⁶ Fakat bugün kadın dindarlığı, kadının sosyal hayatın hemen hemen her boyutunda var olmasına bağlı olarak ailenin sınırlarıyla veya daha farklı dar sınırlarla kayıtlı olmadığı, toplumsal ve kamusal tesirini gittikçe daha güçlü hissettirdiği görülmektedir. Müslüman kadın, toplumun neresinde varlığını ortaya koyarsa, orada doğal olarak dindarlığına da görünürlük kazandırmakta ve onunla ilişkili içinde yaşadığı toplumda dindar bir kadın kimliği ve kişiliği sergilemektedir.

Kadının toplumsal görünürlüğü, kamusal alanda kadın dindarlığının varlık kazanmasında oldukça önemli bir etkidir. Aslına bakılırsa, tersinden söylemek de doğru olur: Kamusal alanda kadın dindarlığı, kadının toplumsal görünürlüğünün etkili ve geniş bir şekilde gerçekleşmesinde önemli bir etkidir.

Modernleşme sürecinde elde edilen modernlik durumlarında kadınların çalışma hayatına girişlerindeki artış, eğitim alanında, okullarda, üniversitelerde öğrenci veya eğitimci/öğretmen olarak sayısal artışları, dinî hizmet yapan ve alan konumlarda kadının daha fazla yer alışı, belki modernliğin yapısı gereği imaj ve görüntü özelliği, psikolojisi ve kültürünün kadının dinî hayatıyla birlikte toplumsal görünürlüğünü arttırması gibi durumlar, kadın dindarlığının kamusal alanda daha fazla varlık kazanmasına ve dolayısıyla daha yüksek bir toplumsal görünürlük düzeyine erişmesine yol açmıştır.

²⁵ Okumuş, "Kadın Dindarlığı", 14-25.

²⁶ Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*.

Türkiye’de Müslüman kadınların dinî kimlikleriyle kamusal alanda ve toplumsal sahnede güçlü bir varlık kazanmalarının yansımalarına bakılırsa, mescid ve cami gibi ibadet yerlerinde, ekonomik alanlarda, siyasette, eğitimde, hukukta vs. kadın dindarlığının görünürlüğü daha iyi anlaşılabilir. Örneğin camilerde namaz kılan kadın cemaatin, sayısal olarak artış göstermesi, en azından kadınlarda cami kültürünün oluşması, ihtiyaca binaen alışveriş merkezlerinde kadın mescidlerinin açılması, kamu ve özel işyerlerinde kadın mescidlerin açılması, kafelerde, çay bahçelerinde, alışveriş merkezlerinde vs. dindarlık düzeyi nispeten yüksek kadınların varlığı, kadınların dinî kimlikleriyle siyasete aktif katılımı gibi durumlar, bu bağlamda zikredilebilir.

Bütün bu gelişmelere rağmen, dindar kadınların yeterince toplumsal hayatta yer almadıklarını, toplumsal hayatta geri planda kaldıklarını, aktif olmadıklarını düşünenler de var. Örneğin 27.10.2016 tarihinde belirtilen İlahiyat Fakültesi’nde kadın dindarlığıyla ilgili soruya yazılı cevap veren öğrencilerden biri (erkek öğrenci) şunu yazmıştır:

Türkiye’de kadın hiçbir işte çalışmadan kocasını evde bekleyip çocuklara bakmalı gibi algılar önplana çıkmaktadır. Halbuki dinin emirlerine aykırı olmamak şartıyla kadın çalışabilir.

Aynı öğrenci grubundan ikisi (biri kız, diğeri erkek öğrenci) de benzer bir görüş ortaya koymuştur.

Belirtmek gerekir ki, Türkiye’de kadının çalışması, ev hanımı olması, çocuk sahibi olup olmaması, çocuk sayısı, dinî kurumlarda hangi pozisyon ve işlerde çalışması gibi hususlar, kadının toplumda, toplumsal sahnede ve kamusal alanda var olmasının boyutlarıyla ilgili bir konudur. Acaba kadınlar, hangi düzey ve düzlemlerde toplumda vardırılar? Ayrıca toplum, kadının toplumdaki yerinin ne olması gerektiğine dair ne düşünmektedir? Bu noktada Türkiye’de dindarlıkla ilgili bir çalışmada (Akşit vd.: 2012: 512) kadının toplumdaki yerine ilişkin sorulara alınan cevaplara bakıldığında, görülmektedir ki, soruya muhatap olanların %30.4’ü kadınların ev dışında çalışmaması gerektiğini, %42.5’i çocuk sahibi olan kadınların çalışmak yerine çocuklarına bakması gerektiğini, %45.8’i işsizliğin olduğu durumlarda iş önceliğinin erkeklere verilmesi ger-

ektiğini düşünürken %44.7'si kadının ev dışında çalışmaması gerektiği görüşüne katılmadıklarını belirtmişlerdir.

Modernlik, Modernleşme ve Kadın Dindarlığı

Modernlik olgusunun kadın dindarlığıyla önemli etkileşimleri mevcuttur. Özellikle geleneksel toplumsal yapıdan modern toplumsal yapıya doğru evrilme sürecindeki Türkiye örneğinde olduğu gibi modernleşme, bütün toplumu etkilediği gibi kadın dindarlığını da etkilemektedir. Aynı şekilde kadın dindarlığı da modernleşmeyi etkilemektedir.

Daha da önemli bir husus, Türkiye'de modernlikte ve modernleşme sürecinde kadın, en çok sembolleştirilen, hatta nesneleştirilen bir konumda tutulmuş; modernleşme projeleri kıyafetinden tutun, zihniyet dünyasına kadar kadın üzerinden yürütülmüştür. İlginçtir ki geleneksel dindarlığın dışına çıkması üzerinden çağdaşlığı veya modernliği, hatta sekülerliği kadını ele alan ve savunanlara ve dolayısıyla İslam'ın veya bazı İslamî hükümlerin/gereklerin çağdışılıkla eşdeğer olduğunu ileri sürenlere karşı İslam'ın ne kadar çağdaş ve modern olduğunu savunanlar da bunu kadın üzerinden, İslam'ın kadına verdiği değer üzerinden yapmaktadırlar.²⁷ Bir bakıma İslam'ın modernliğe uygunluğu görüşünü kadın üzerinden meşrulaştırmaktadırlar.

Modernleşme bağlamında kadın söz konusu olduğunda en önemli husus da kadının kamusal alanda varlığı konusudur. Modernleşmenin temel göstergelerinden biri olarak görülen kadının kamusal alana çıkışı,²⁸ İslam'ın hem içinden hem de dışından çeşitli ilgi çekici tartışmaların, ele alışların ve yaklaşımların konusu olmaktadır.

Modernleşme sürecinde modernliği, bu sürece dâhil olmayı, özellikle kendine özgü, yerel veya milli modernleşme ve modernlik çizgisi anlayışıyla dindarlığıyla uyumlu gören, hatta dindar kimliğine modernliği ekleyen dindar kadınların, hem bireysel düzlemde hem de bir dinî cemaat veya hareket mensubu olarak bunu yapan

²⁷ Bkz. Çiğdem Akgül, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nun 2000 Yılından İtibaren Kadın ve Aileye Yönelik Süreli ve Basılı Yayınlarının Analizi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2013); Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015); Leyla Kırkpınar, *Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Kadın* (Ankara: KBY, 2001).

²⁸ Mustafa Tekin, *Kutsal, Kadın ve Kamu* (İstanbul: Açılım Kitap, 2004).

dindar kadınların varlığını da hatırlamak mümkündür. Bu noktada dindar kadınların bazılarının modernlikle dindarlığı uzlaştıran dinî hareketlere daha fazla meylettikleri söylenebilir. “Özellikle de aktif kadınlar arasında, Batılı olmayan bir modernlik anlayışını benimseyen başka bir grup dikkat çekmektedir: Çoğunlukla genç, eğitilmiş ve orta tabakaya ait kadınlardır bunlar. Kamusal alanın modern kurumlarında –üniversiteler, kamusal alanda çalışma, parlamento- İslamî giysilerle simgelenen kendi kimlikleriyle yer almayarak, kendilerini bu şekilde kabul ettirmeye çalışmaktadırlar.”²⁹

Genel anlamda bütün Müslümanların ve Müslüman kadınların modernleşme sürecinde yaşadıkları, özelde ise Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Müslümanların ve Müslüman kadınların yaşadıkları, kadın dindarlığı konusunda çok ciddi ve mühim boyutlar içermektedir.

Modernleşme sürecinde kendini gösteren toplumsal değişim, kadın dindarlığını olumlu mu etkilemiştir olumsuz mu? Sekülerleşme yönünde mi etkilemiştir, tersine güçlenme veya canlanma yönünde mi? Bu sorunun cevabı, konuya nereden bakıldığıyla yakından ilgilidir. Olumlu etkilemiştir diyenler olduğu gibi olumsuz etkilemiştir diyenler de vardır. Sekülerleşme yönünde etkilediğini söyleyen olduğu gibi duruma göre güçlenme veya canlanma yönünde etkilediğini söyleyenler de olmuştur. Gerçekten de her iki şekilde etkilenimin olduğu durumların olması da mümkündür.

Söz konusu fakültenin erkek öğrencilerinden biri (1) 5 Kasım 2016 tarihinde yazdığı cevapta modernlik bağlamında kadın dindarlığına dair şöyle demiştir:

Kadının dindarlığını modernleşme de oldukça etkilemiştir. Kapalı toplum yapısına sahip Anadolu’nun iç kesimlerindeki kadınlarımızla modern hayata göre kendini şekillendirmiş bir kadın arasında oldukça önemli farklar vardır. En başta giyim tarzı, dini anlayış biçimi farklıdır. Modern toplumdaki kadınların giyim tarzı ne kadar İslam’a uygun! Ayrıca modern toplumdaki kadınlar haramlara daha yakındır. Mesela en azından çalıştığı yerde mahremi olmayan bir erkekle çalışır. Ama gelecekteki kadın ise evinde haramlardan uzak bir şekilde

²⁹ Heidi Wedel, *Siyaset ve Cinsiyet*, trc. Can Kurultay (İstanbul: Metis Yayınları, 2001).

yaşantısını sürdürür, ibadetlerini yerine getirmeye çalışır.

Bu düşüncede dile getirilen hususların daha ziyade modernizmin kadını olumsuz etkilemesiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Modernlik ve modern hayat, kadını daha farklı şekillerde de etkileyebilmektedir.

08.11.2016 tarihindeki grup görüşmesinde (1) bir kız öğrenci (memur, yüksek lisans öğrencisi), modernliğin kadını ve kadın dindarlığını etkilediğini ve dolayısıyla moderniteyle birlikte kadın dindarlığında ciddi değişimler gözlemlendiğini belirtmiştir.

ÇEŞİTLİ BOYUTLARDA KADIN DİNDARLIĞI

Kadın Dindarlığı ve Sosyalleşme

Nasıl ki genel olarak cinsiyet ile sosyalleşme arasında çeşitli biçim ve içeriklerde etkileşim varsa,³⁰ özel olarak kadın dindarlığı ile sosyalleşme ve dinî sosyalleşme arasında da etkileşim vardır. Kadın dindarlığı, kadının sağlıklı ve güçlü sosyalleşmesinde etkili olabileceği gibi, zayıf ve sağlıklı sosyalleşmesinde de etkili olabilir. Aynı zaman da sosyalleşme de kadın dindarlığının güçlenmesinde de zayıflamasında da etkili olabilir.

Kadın dindarlığının toplumsal görünürlük düzeyinin artması ve kamusal alanda güçlü bir şekilde varlık kazanması, kadının sosyalleşmesiyle de yakından ilgilidir. Kadın, tesettürle veya bazen tesettürsüz olarak, camiye giderek, çeşitli dinî eğitim çalışmalarına katılarak, toplantı, konferans, panel gibi dinî aktivitelere iştirak ederek güçlü bir sosyalleşme süreci yaşar. Bu güçlü sosyalleşme süreci de dönüp kadının dindarlığını besler, güçlendirir. Kadın dindarlığı sosyalleşmeyi, sosyalleşme de kadını çeşitli biçimlerde etkiler.

Tesettür/Başörtüsü ve Kadın Dindarlığı

Müslüman kadın dindarlığında tesettür, etkili bir unsurdur. Tesettürlü kadın, örneğin Türkiye’de doğal olarak dindarlık düzeyi yüksek biri olarak algılanır.

³⁰ Ejder Okumuş, “Din ve Sosyalleşme”, *Turkish Studies – International Periodical for Languages, Literature, and History of Turkish or Turkic-*. 9/11 (Sonbahar 2014): 429-454.

Tesettür, dindarlık düzeyini nispeten yukarıda tutma çabasında olan veya öyle olduğunu düşünen kadının sosyalleşmesinde, toplumsal sahneye çıkmasında, toplumun kültürünü, ahlâkî değerlerini, normlarını, geleneğini vs. öğrenmesi ve içselleştirmesinde en etkili araçlardan biridir. Çünkü tesettürlü kadın, rahatça sokağa, toplumun içine, alışverişe çıkabilmekte, çeşitli toplantılara katılabilmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki, bu her zaman böyle olmayabilir: Kimi kadınlar, hem tesettürlü oldukları, hem de görece yüksek dindarlık düzeyine sahip oldukları halde sosyalleşme konusunda zayıf kalabilmektedirler.

2 Kasım 2016 tarihinde mezkur İlahiyat Fakültesinde araştırmacının 42 kişilik bir grup öğrenciyle söz konusu fakültede yaptığı görüşmede bir kız öğrenci bugün Türkiye’de kadınların tercih ettiği biçimiyle tesettürün kadınların dindarlığında önemli bir unsur olduğunu ifade etmiştir. Diğer öğrenciler de bunu teyit etmişlerdir. Bir kız öğrenci tesettürle kadın dindarlığının daha görünür olduğu ve bundan dolayı da gerek otokontrol, gerekse toplumsal çevrenin kontrol mekanizmalarının devreye girerek tesettürlü kadının tutum ve davranışları üzerinde denetim görevi ifa ettiğini söylemiştir.

db | 147

Bir öğrenci (kadın kategorisi, 4. Sınıf) (4) de, 6 Kasım 2016 tarihinde gönderdiği e-postada kadın dindarlığında tesettüre dair şunu ifade etmiştir:

Başka bir açıdan kadınlar için Allah’ın emri olan başörtüsü onların dindarlığını simgelerken erkekler için böyle bir simge mevcut değildir, yıllar önce de başörtüsü üzerinden dine karşı olan saldırıları hatırlamadan geçmek olmaz ki bu büyüklerimize yapılan büyük bir zulüm olmuştur.

27.10.2016 tarihinde 16.00-17.00 saatleri arasında zikri geçen fakültenin üçüncü sınıf öğrencilerinden 17 kişilik (7’si kız öğrenci, 10’u erkek öğrenci) bir grup ile yapılan görüşmede erkek öğrenciler, kadın dindarlığında tesettürün önemli bir unsur olduğunu belirtmişlerdir.

Yine 27.10.2016 tarihinde 18.00-19.30 saatleri arasında üçüncü sınıf öğrencilerinden 18 kişilik (10’u kız öğrenci, 8’i erkek öğrenci) bir gruba yazılı olarak cevap vermek üzere “Gözlemlerimize göre kadın dindarlığının Türkiye örneğinde öne çıkan özellikleri nelerdir?” sorusu yöneltildiğinde kız öğrencilerden 9’u, erkek

öğrencilerden 6'sı, yazdıkları cevapta tesettür veya başörtüsünün kadın dindarlığının en ayırt edici unsuru olduğunu ifade etmişlerdir.

Tesettür bağlamında kadın dindarlığında göz ardı edilmemesi gereken bir hususa mutlaka işaret etmek gerekir. O da şudur ki, Türkiye, Tunus, İran, Mısır, Suudi Arabistan gibi ülkelerde kadının dindarlığının da, geleneksel oluşunun da, çağdaşlığının da ölçütü olan hususlar, kadının tesettürü, kimi zaman az da olsa erkeğin tesettürü üzerinden ortaya konulur, tartışılır, reddedilir veya kabul edilir, uygulanır.

Çalışma Hayatında Kadın Dindarlığı

Önemine binaen kadının çalışma hayatına katılması ile kadın dindarlığı ilişkisi üzerine de bazı hususlara işaret etmek faydalı olabilir. Kadın dindarlığı sosyolojisinde ister resmi, isterse sivil olsun kamusal alanda çalışan kadınların dindarlıkları, görünürlük kazanmakta ve tabii ki çalışmadan çeşitli düzeylerde etkilenmektedir. Hiç şüphesiz çalışma hayatı da kadın dindarlığından etkilenmektedir. Çalışan kadınlar, çalıştıkları kurum veya iş yerinde dindarlıklarının gerektirdiği şekilde taleplerde bulunmakta ve iş ortamı ona göre düzenlenebilmektedir. Düzenlenmiyorsa, kadın dindarlığı doğal olarak çıkış yolları aramakta, bulamazsa, olumsuz etkilenmektedir.

Kadının çalışması, çalışma hayatı ve ortamının dışında kalan zaman ve mekanlarda, bilhassa ailede de kadın dindarlığını etkilemektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden biri (1), konuyla ilgili sorulan bir soruya e-posta ile yazdığı cevapta kadın dindarlığı ile çalışma hayatı arasındaki etkileşimden şöyle bahsetmiştir:

Kadının eğitimi, toplum içindeki bulunduğu pozisyonu yaşadığı çevrenin etkisiyle dini anlayışı oluşur. Mesela; ben olaya şuradan başlamak istedim; çalışan kadının dini anlayışı çalışmayan kadına göre çok farklıdır. Yüksek derecede eğitim almış çalışma hayatına atılmış bir kadın dindarlığı yüzeysel bir şekilde algılar. Çünkü onun bir işi vardır ve ona göre hayatını şekillendirir. Mesela; bankada çalışan bir kadın ne kadar dindar olabilir veya dinini tam anlamıyla yaşayabilir. Sabah erken saatlerde kalkar, saat sekizde bankada işe başlar, yorgun argın bir şekilde akşam beşte eve gelir. Sonra bu kadının iş hayatının dışında bir de ev hayatı vardır. Evin

işlerini de ihmal etmemesi gerekir çamaşırı, bulaşığı, yemek yapması vs. Şimdi bu çalışan kadın hem işinde çalışacak hem evinde çalışacak hem de tam manasıyla ibadet edecek bunları bir arada güzel bir şekilde yürütmek her kadının harcı değildir ve işte bu yüzden kadının çalışmasına gerek yoktur; çünkü kadın evinde ev işlerini yapıp, kocasına itaat edip, geri kalan zamanını da ibadetle geçirebilir. Diğer taraftan çalışan kadın zaten enerjisinin çoğunu işinde harcayacak ve eve gelince de ne kadar ibadet edebilecek, ne kadar çocuğuna annelik yapabilecek, kocasına karşı ne kadar görevlerini yerine getirebilecek. Bizim aslında olayın bu yönüne bakmamız lazım.

Ailede Kadın Dindarlığı

Ailede kadının dindarlık düzeyi, eş de dahil aile bireylerini çeşitli biçimlerde etkiler. Türkiye’de aile içinde başta anne olmak üzere kadın aktörler, çocuğun dinî sosyalleşmesinde çok daha fazla etkili ve işlevsel olurlar.³¹ Bu durum gerçekten de çocuk eğitiminde etkisini gösterir. Bilhassa kadının ailede daha etkili olduğu, daha fazla rol üstlendiği Türkiye gibi ülkelerde kadın, din konusunda çocukları daha çok etkiler, yönlendirir. Anne olarak çocuğunun din eğitiminde oldukça etkili olur. Bu, özellikle çalışmayan kadınlar için geçerlidir; zira çalışmayan kadın aile içinde sürekli çocuğuyla birlikte vakit geçirir, çocuğunun her şeyiyle ilgilenir.

Yukarıda belirtildiği gibi sınıf ortamında mülakat yapılan söz konusu İlahiyat öğrencilerinden ikisi kadın dindarlığının çocuk eğitiminde kadını daha etkili kıldığını söylemiştir. Aynı fakültede grup halinde mülakat yapılan öğrencilerinden biri (1) ise yazdığı cevapta kadın dindarlığı ile çalışma hayatı arasındaki etkileşimden şöyle bahsetmiştir:

Bence bir toplumu inşa eden unsurların başında aile gelir, toplumun oluşması ailede başlar. Baba ailesinin rızkını kazanmak için günün çoğu kısmını dışarıda geçirir, çocuğa eğitimi de burada daha çok anne verir, anne kendi dindar yaşamıyla çocuğuna örnek olur, çocuğunu dini temellere oturmuş bir ahlakla eğitir. Annenin verdiği dini eğitim ne kadar iyi olursa, çocuk babasından da aldığı dini eğitimi üzerine koyarak dini

³¹ Okumuş, “Din ve Sosyalleşme”, 429-454.

hayatını şekillendirir. Bunun için çocuğun dini eğitiminde annenin rolü oldukça önemlidir. Tabi burada annenin de doğru, yeterli dini eğitime sahip olması gerekir. Eğer yeterli dini eğitimi almayan ve dini hayatını yaşamayan bir annenin çocuğu da dini eğitimini yeterince alamayacağı için, çocukta dine karşı bir soğukluk olacak, sonradan da dini vecibelerini yerine getirmede zorluklarla karşılaşacak; çünkü yeterli dini eğitimi almadığından dolayı sonra zorluk çekecek ve bu da çocuğun dinden uzaklaşmasına yol açacak. İşte dindar olan bir kadının toplumu etkilemesi böyle bir şeydir.

İlahiyat fakültesinin 3.sınıf öğrencilerinden biri (erkek kategorisinde) (2) 6 Kasım 2016 tarihinde e-posta ile yazdığı cevapta kadın dindarlığı kavramsallaştırmasından şöyle bahsetmiştir:

Toplum aileden meydana gelir. Kadının toplumdaki yerini; onun aile içerisindeki yeri belirler. Dolayısıyla aileden doğan sosyal konum kadının dindarlığında güçlü bir etmendir. Kadın yapısı itibariyle erkekle eşit konumda değildir. Din, bu eşitsizlikten dolayı kadına ve erkeğe farklı sorumluluklar yüklemiştir. Sorumlulukların farklı olması dindarlıkların da farklı yönler de gelişim göstermesini doğurmuştur. Bir kadının iyi bir eş, iyi bir anne olması ailenin ve dolayısıyla toplumun yararında olan bir durumdur. Bunun tam tersi ise toplumun zararına olan bir durumdur. Kadının iyi bir eş/anne olabilmesi için İslam dini onları bu konuda teşvik etmiştir...

Yine aynı fakültenin öğrencilerinden biri (kadın kategorisi, 4. Sınıf) (4), 6 Kasım 2016 tarihinde gönderdiği e-postada kadın dindarlığında aile boyutuna dair şunu ifade etmiştir:

Kadın dindarlığı toplum dindarlığını doğuran büyük bir etkendir. Çünkü toplumun en küçük yapısı olan aile de en büyük eğitici annedir.

Bir başka öğrenci (Kadın kategorisi, 3. Sınıf) (15), 7 Kasım 2016 tarihinde e-posta ile gönderdiği yazısında şöyle demiştir:

Kadın toplumdaki yeri açısından son derece önemli bir konuma sahiptir. Şöyle ki kadın denilince aklımıza ilk gelen annelik kavramıdır. Anne ise toplumların inşasında temeli oluşturur. Bir bireyin kişiliğinden tutun da toplumdaki konumuna kadar annenin ettiği tohumların

meyvesi vardır. Bireyin dindarlığında da annenin emeği göz ardı edilemez. Annenin bebeği ağladığında ona hemen karşılık vermesi bile bebekteki Allah'ın sevgisini olan güvenini ölçmektedir. Annesinin merhameti bebekteki Allah'ın merhametini ölçmekteki bir araçtır. Annenin çocuğuna 7 yaşına kadar namaz kılmayı öğretmesi hadislerde emredilmiştir. Ki sadece yapmalısın demek, öğretmek yetmez aynı zamanda örnek olmak gerekir. Çocuklar dindarlığını büyük ölçüde ailelerindeki geleceğe göre öğrenmekte ve yaşamaktadırlar. Bu taklidi bir seviye olsa bile duygu açısından dindarlık duygusunu tatmış olması çocuk için önemli ve ergenlikte kendi oluşturacağı Allah ile olan ilişkisinde önem arz etmektedir.

08.11.2016 tarihinde 11 kişilik grup görüşmesinde (1) bir kız öğrenci (İlahiyat mezunu, öğretmen, yüksek lisans öğrencisi), konuyla ilgili olarak şöyle demiştir:

Ailede kadına daha fazla sorumluluk yüklenmektedir. Dolayısıyla çocuğun din eğitiminde, aile bireyleri arasındaki ilişkilerde, eş ile ilişkilerde dinî açıdan kadın daha etkili olmaktadır.

db | 151

Gruptaki iki diğer kız öğrenci (İlahiyat mezunu) de bu görüşe katıldıklarını ifade etmişlerdir. Diğerleri bu konuda bir fikir beyan etmemişlerdir.

Kadın dindarlığının aile boyutunda önemli bir nokta da karı-koca ilişkilerinde kadının pozisyonudur. Kadının kocasına itaati veya itaatsizliği, kadının boşanma hakkının olup olmadığı gibi hususlar, bu noktada önemlidir. Nitekim 27.10.2016 tarihinde öğrencilerden ikisi (erkek öğrenci), Türkiye'de kocasına itaat etmenin, kadın dindarlığının bir gereği olduğu algısının olduğunu belirtmişlerdir.

Siyaset ve Kadın Dindarlığı

Siyaset, kadın dindarlığının kendini farklı biçimlerde gösterdiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınların siyasal katılımının oranına göre kadın dindarlığının siyasete yansımaları gözlemlenebilir. Özellikle aktif siyasetle ilgilenen, siyaseti meslek edinen, bir partide siyasal görevler üstlenen kadınların, tesettürleriyle ve diğer dinî boyutlarıyla özgürce siyaset yapmaları, söz konusu görevlerini ifa etmeleri, kadın dindarlığı açısından zikre değerdir.

Türkiye örneğinde dinî kimlik sahibi kadınların siyasetle imtihanları yaklaşık son 100 yıldır çok büyük, sancılı, gergin, yakıcı, engelleyici olmuştur. Sadece başörtüsü konusunda dahi kadınların yaşadıkları problemler, ciltler dolusu çalışmayı gerektirir.

Bu noktada önemli bir husus, dindar kadınların siyasetle ilgilenmeleri, yönetici olmaları, bakanlık yapmaları gibi konulara yaklaşımlardır. Belirtmek gerekir ki dindarlık düzeyi nispeten yüksek erkek ve kadınlardan kadınların siyasetin bütün veya çoğu pozisyonlarında görev alabilecekleri görüşüne sahip olanların bulunduğuudur.³²

Kadın Dindarlığı ve Medya

Kadın dindarlığının şekillenmesinde medyanın, televizyon ve radyo başta olmak üzere gazete, dergi, internet medyası, sosyal medya, cep telefonu gibi iletişim organlarının etkisini de gözlemek önemlidir. Toplumun önemli bir bölümünü oluşturan kadınlar, medyadan gerek dinî içerikli yayınlardan gerekse genel anlamda her türlü yayınlardan etkilenmekte ve bu da kadın dindarlığının şekillenmesinde rol oynamaktadır.

DİN HİZMETLERİ VE KADIN DİNDARLIĞI

Kadın dindarlığının en belirgin tezahürlerinden biri de, din hizmetleriyle ilgili alanlarda görülmektedir. Kadınlar, resmi ve gayri resmi dinî organizasyon veya kuruluşlarda ücretli yahut gönüllü olarak çalışmakta, bu kurum ve kuruluşlar kanalıyla da dindarlıklarını ortaya koymaktadırlar. Bu bağlamda dindar kadın, evinde oturarak *ömür tüketen* bir kadın olmayı tercih etmemektedir. Böylece kadın dindarlığı da, kendini tezahür ettiren özne, yani kadın ile birlikte dışarda, kamuda, toplumsal sahnede, kadının gittiği her yerde var olmakta, nesnelleşmekte veya dışsallaşmaktadır. Kadın dindarlığının bu şekilde görünür olması, dindar kadının toplumsal muhitiyle dindarlığı üzerinden yeni bir münasebet üretip geliştirmesine, yeni tutum ve vaziyet alışlara, yeni davranışlar ortaya koymasına, yeni yakınlaşma ve uzaklaşmalara, yeni anlamlara yol açmaktadır.³³

Kadın dindarlığı noktasında din hizmetleriyle ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığının kadınlara özel din hizmetlerini zikretmek

³² Wedel, *Siyaset ve Cinsiyet*.

³³ Okumuş, "Kadın Dindarlığı".

gerek. Diyanet'in kadrosunda kadın vatandaşlara yönelik hizmet alanlarında görev yapan kadınlar bulunmaktadır.³⁴ Bunlar, kadın vaizler, Kız Kur'an kursu kadın öğreticileri, bazı müftülüklerdeki kadın müftü yardımcılarıdır. Bunlar, gerek cami içinde, gerekse cami dışında, gerek Kur'an kurslarında, gerekse farklı yerlerde, gerek müftülüklerde, gerekse müftülük dışında, gerek aile irşat ve rehberlik bürolarında veya merkezlerinde, gerekse daha farklı mekânlarda kadınlara dinî konularda hizmet vermektedirler.

Din hizmetleri kapsamında sivil toplum kuruluşlarının ve dinî grupların sivil din hizmetlerinde kadınlara yönelik çalışmaları zikretmek gerek.

Din hizmetleri bağlamında kadın dindarlığında hem hizmette görev alan kadınların, hem de bu hizmetlerden yararlanan kadınların dindarlığı söz konusudur ve dolayısıyla ikisi ayrı ayrı ele alınacak kadar geniş konulardır.

Din hizmetleri bağlamında özellikle vakıf ve dernek gibi sivil toplum kuruluşlarının, cami derneklerinin düzenledikleri hayır amaçlı kermesleri de zikretmek gerek. Çünkü Türkiye'de başlı başına bir kermes geleneğinden ve kültüründen söz etmek mümkündür. Bu kermeslerin neredeyse tamamında düzenlenmesinden yürütülmesine, ürünlerin toplanması veya üretilmesinden satışına kadar kadınlar rol almaktadır.

08.11.2016 tarihinde grup görüşmesinde (1) bütün öğrenciler, kermesin kadın dindarlığının önemli parçası olduğunu söylemişlerdir.

DİNÎ GRUPLARDA KADIN DINDARLIĞI

Çeşitli sebeplerle ve etkenlerle kadınların dinî gruplara, cemaatlere, hareketlere ve tarikatlara yöneldikleri söylenebilir. Türkiye'de bazı araştırmaların bulgularına³⁵ göre kadınlar, ritüalistik, mistik ve sufistik konulara, erkeklerden çok daha ilgi göstermektedirler. Araştırmacının gözlemlediği bir beldede (K. Maraş'ın Tü-

³⁴ Bkz. Chiara Maritato, "Reassessing Women, Religion and the Turkish Secular State in the Light of the Professionalisation of Female Preachers (Vaizeler) in Istanbul", *Religion, State and Society* 44/3 (2016): 258-275.

³⁵ Bkz. Fatma Baynal - Erkan Yaman, "Kadınların Dinî Gruplara Yönelme, Katılma ve Bağlanma Nedenleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/30 (2015): 141-179.

rkoğlu ilçesine bağlı Beyođlu Beldesi³⁶), daha önce tarikat yapılanması yok denecek kadar az iken, yaklaşık son 15 yıldır kadınlarda bir tarikata mensubiyet, dikkat çekici düzey ve oranlarda artış göstermiştir.

Dinî gruplarda kadınları daha aktif ve örgütlü görmek mümkündür. Cemaat, hareket veya grubun amaçları için ve liderin yönlendirmeleriyle grup üyesi kadınlar, toplumun çeşitli alanlarında, farklı insanları muhatap alarak aktif çalışmalar yapabilmektedir.

Organizeli dinî yapılarda, hareket, tarikat veya cemaatlerde, kadınlar, kurumsallık ve örgütlülüğün bir gereği olarak örgütlü ve kurumsal olarak hareket etmekte, kendilerine verilen görevler doğrultusunda insanlara erişmektedirler.

Dinî grupların nispeten daha güçlü örgütlü ve kurumsal kimlikli tiplerinde kadınların kimlerle; hangi meslekten, kariyerden, statüden, hangi dindarlık düzeyinden kiminle evleneceğine kadar birçok şey, planlanır, ayarlanır, hesap edilir. Bütün bunlar kadın dindarlığını etkileyen önemli hususlardır. Tabii ki evlenmeyi düzenleyen yapı, boşanmayı da düzenlemektedir.

Dinî grupların bir kısmının kadınların başörtülü olup olmamalarından, tesettür şekillerine kadar birçok maddede kıyafet konusuyla da yakından ilgilendikleri, hatta bu tip dinî grupların her birinin kendine özgü başörtüsü biçimi ve kıyafet şeklinin olduğu da söylenebilir.

Bir başka husus, dinî grupların bir kısmında kadının eğitim alanları, türleri, çalışma alanları, çalışıp çalışmayacağı gibi konularda da kurallar vardır ve bu kuralları grup liderliği uygular.

08.11.2016 tarihindeki grup görüşmesinde (1) öğrenciler, dinî gruplarda hem kadınların örgütlü çalışmalarının, hem gruba özgü evlilik ve boşanma işlerinin, hem yine gruba özgü kıyafet ve tesettür tiplerinin olduğunu belirtmiş ve genişçe üzerinde durmuşlardır.

KADIN DİNDARLIĞINDA RİTÜELLER VE POPÜLERLİK

Ritüeller, kadın dindarlığının en önemli sosyolojik boyutlarından biri olarak kendini göstermektedir. Kadınların, *dinî ritüellere*

³⁶ Yaklaşık 9000 nüfusa sahip Beyođlu beldesi, Kahramanmaraş büyükşehir olduktan sonra Türkođlu ilçesinin mahallesi olmuştur.

yönelimlerinin bol örneklerini Türkiye’de ve farklı ülkelerdeki Türk topluluklarında gözlemlemek mümkündür.³⁷

Araştırmacının kadın kategorisinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine (1) e-posta ile sorduğu sorulara 7 Kasım 2016 tarihinde aldığı cevaplar içinde konuyla ilgili şöyle bir kısım vardır:

Kadın dindarlığı toplumsal ve ailevi cinsiyet rolleri bakımından kadınların, erkeklere göre dinsel törenlere, ibadetlere, inanışlara daha düşkün olmalarıdır. ...

Kadın dindarlığının ilginç sosyolojik boyutları arasında kadın dindarlığının *popüler dindarlığa*; halk inanışlarına ve halk dindarlığına dâhil olan kısımlarının oldukça ileri düzeyde olması da zikredilebilir. Kadınlar, çeşitli sebeplerle, belki de erkeklerin düzenli, sistemli ve programlı din eğitimi alma imkânlarından, vaaz ve hutbe gibi yaygın din eğitimi alma yollarından mahrum olma gibi nedenlerle türbe ve mezarlara, mevlitlere, muskaya veya muskacılara, büyüye, falcılara, halk hocalarına vs. daha fazla yönelmektedirler.

Bazı çalışmalar da kadınların eğitim durumlarına, toplumsal şartlara vs. göre kadınların popüler dindarlık yönlerinin güçlü olduklarını, türbelere yöneldiklerini, mevlit gibi dinî tören veya ritüellere güçlü olarak katılım sağladıklarını tespit etmiş veya ileri sürmüşlerdir.³⁸

Yukarıda belirtilen İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle yapılan görüşmede 2 kız öğrenci, kadınlarda popüler dindarlık düzeyinin erkeklere oranla daha yüksek olduğunu belirtmiştir.

Araştırmacının mezkur Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine (1) e-posta ile sorduğu “Kadın dindarlığı kavramsallaştırması konusunda ne düşünüyorsunuz?” sorusuna 7 Kasım 2016 tarihinde alınan cevap şöyledir:

... Kadınların kadın olarak yaratılmalarından dolayı daha duygusal olmaları, itaatkâr olmaları, uyumlu olmaları, fedakâr olmaları, onların iman-ibadet- ahlak bakımından dindarlıkları üzerinde olumlu etki yarat-

³⁷ Şahin, *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amesfort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*; Aslan, *Şehirleşme ve Din: Diyarbakır’da Kadın Dindarlığı*.

³⁸ Bkz. Aslan, *Şehirleşme ve Din: Diyarbakır’da Kadın Dindarlığı*.

maktadır. Bu duygusallıkları bazen onları yanlış bidat-
lere ve hurafelere de yönlendirmektedir.

27.10.2016 tarihinde 14.00-16.00 saatleri arasında İlahiyat Fakültesi üçüncü sınıf öğrencilerinden 17 kişilik (7'si kız öğrenci, 10'u erkek öğrenci) bir grup ile yapılan görüşmede kız öğrenciler, kadınların erkeklere göre daha fazla dinî ritüellere, sohbetlere, mevlitlere, Kur'an okumalara yöneldiklerini ifade etmişlerdir. Gruptan bir erkek öğrenci ise (Bir sivil toplum örgütünde eğitimci, doktora öğrencisi, Kıbrıslı), Kıbrıs'ta kadın dindarlığında popüler dindarlık unsurlarının ağır bastığını, ritüellere, mevlitlere, türbelere yönelimlilik olduğunu belirtmiştir.

27.10.2016 tarihinde İlahiyat Fakültesi'nde kadın dindarlığıyla ilgili soruya yazılı cevap veren öğrencilerden biri (kız öğrenci) şunu yazmıştır:

Algı itibarıyla kadınlar daha duygusaldırlar, daha doğrusu öyle oldukları söylenir ve bu anlamda inanmaya daha meyillidirler. Buradan da duygularına akıllarından daha çok önem verdiklerini söyleyebiliriz. Batıl inançlara inanmada da kadınlar erkeklere göre daha çok meyil gösterirler.

HUKUKÎ/FIKHÎ KONULARDA KADIN DINDARLIĞI

Kadın dindarlığı, dinî kaynaklarda hukuk/fıkıh alanında kadın ve erkeğe ayrı ayrı sorumluluk yükleyen düzenlemelerde de kendini gösterir. İslam örneğinde Kur'an ayetlerinde, hadislerde, mezheplerde var olan bu hüküm veya düzenlemeler, kadının bireysel ve toplumsal planda farklı bir dindarlık kategorisinde pozisyonlanmasını doğal olarak beraberinde getirmektedir. Bu noktada en başta gelen konular arasında miras hukuku, şahitlik, tesettür vs. sayılabilir. Bunların dışında kadının sesinden (müzik, konuşma vs.) tutun bedenine (kıyafet şekli, cinselliğini sergilememe vs.) kadar, Namazdan Oruca kadar birçok konuda kadın dindarlığı, toplumsal hayatta erkek dindarlığından ayrılır. Ayrıca kadının özel halleri de kadın dindarlığının şekillenmesi ve farklılaşmasında önemli bir etken ve durumdur.

İlahiyat lisans öğrencilerinden biri (2) e-posta ile yazdığı mesajda bu konuda şunu söylemiştir:

Bunun yanında kadınların ibadet ve muamelatta bazı farklı hükümlere tabi tutulması da onların dindarlığında

belirleyici olmuştur. Örneğin kadınlara farz kılınan tesettür, dindarlık boyutlarını toplum içerisinde daha fazla belirginleştirmiştir. Yine aynı şekilde kadınların şahitliği meselesinde onların sosyal konumları belirleyici etken olmuştur.

27.10.2016 tarihinde 14.00-16.00 saatleri arasında İlahiyat fakültesi üçüncü sınıf öğrencilerinden 17 kişilik (7'si kız öğrenci, 10'u erkek öğrenci) bir grup ile yapılan görüşmede gözlemlenmiştir ki öğrencilere göre, İslam hukukunda kadın ile ilgili özel hükümlerden, örneğin mirastan vs. dolayı da kadın dindarlığı gerçekliğe erişmektedir.

Şu da belirtilmelidir ki Türkiye’de kadın denildiğinde miras konusunun müstakilen incelenmesi gereken bir konu olduğuna işaret edilmesi lazımdır. Zira Türkiye’nin bazı coğrafyalarında, bölgelerinde, lokalitelerinde kadına hiç miras verilmemektedir. Bu coğrafyalarda böyle bir kültür ve uygulama halen mevcuttur.

AHLÂK VE KADIN DİNDARLIĞI

Ahlâkî tutum, tavır ve tepkiler noktasında kadınlarla erkekler arasında farklılıklar olduğu düşüncesi vardır. Bu yaklaşıma göre kadınlar, ahlâkî tutumlarını veya kararlarını haklar temelinde değil, insanî ve toplumsal ilişkiler, fedakârlıklar temelinde ortaya koyarlar.³⁹ Ayrıca kadın dindarlığında, erkek dindarlığına nazaran daha fazla bir ahlâkî boyut vurgusu olmaktadır.⁴⁰

Bahsi geçen İlahiyat fakültesinden bir öğrenci (kadın kategorisi, 3. Sınıf) (15) 7 Kasım 2017 tarihli e-posta mesajında şöyle demiştir:

Bir başka açıdan kadına meta gözüyle bakılan toplumumuzda, bir araba reklamında bile kadının kullanılması bu görüşü yansıtmaktadır. Demem o ki ahlaki yönden çökertilmek istenen toplumların bu iğrenç emellerine önce kadını ahlaki yönden bozmak olarak işe başladıkları aşikârdır. Dindar olmayan kadında ahlaki yönden de yoksunluklar daha kolay baş göstermektedir. Kadın dindar ve ahlaklı olduğunda toplumlar da dindar ve ahlaki düzeyleri yüksek olur. Kadın ilk eğitici olarak

³⁹ Nazife Şişman, “Kadın Dindarlığı’ ve ‘Hakikatin Cinsiyeti’”, *Kadın ve Aile Yazıları* (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 53-59.

⁴⁰ Bkz. Şahin “Kadın Dindarlığı’ ve ‘Hakikatin Cinsiyeti’”.

çocuğuna dindarlığı ve güzel ahlakı öğrettiğinde toplumların refah düzeyi yüksek olur. Kadın dindarlığı toplum dindarlığı demektir. Dindar toplumların ahlaki düzeylerinin de yüksek olması beklenen bir durumdur. Bu nedenle kadının dindarlığı göz ardı edilemeyecek en büyük bir etkidir.

KADIN DİNDARLIĞININ BEDEN SOSYOLOJİSİ

Aslında kadın dindarlığının tesettür, kamusal alan, toplumsal alanlarda görünürlük, tüketim gibi boyutlarında beden konusu oldukça önemli bir yer tutar. Beden, kadının ve kadın dindarlığının görünürlüğünde en önemli unsur olarak yer alır.⁴¹ Öğrencilerden biri (Kadın kategorisi, 3. Sınıf) (15), 7 Kasım 2016 tarihinde e-posta ile gönderdiği yazısında şöyle demiştir:

Bir başka açıdan kadına meta gözüyle bakılan toplumumuzda, bir araba reklamında bile kadının kullanılması, kadının toplum için nasıl önemli olduğunu göstermektedir. Kadın dindarlığı toplum dindarlığı demektir. Dindar toplumların ahlaki düzeylerinin de yüksek olması beklenen bir durumdur. Bu nedenle kadının dindarlığı göz ardı edilemeyecek en büyük bir etkidir.

158 | db

08.11.2016 tarihindeki grup görüşmesinde (1) öğrencilerin tamamı, kadın dindarlığında beden boyutunu vurgulamıştır.

DİNÎ KURULUŞ VE MEKÂNLAR İLE KADIN DİNDARLIĞI

Dinî kurum ve mekanlarda kadının dindarlıkla nasıl bir bağlantı içinde oldukları, kadın dindarlığının sosyolojisi kapsamında önemli bir boyuttur. Örneğin kadınların camilere gitmeleri, Kız Kur'an kurslarına katılmaları ve devamları, aile irşat ve rehberlik bürolarına gitmeleri, Diyanet İşleri Başkanlığında istihdamları, Diyanet'in faaliyetleri ve görev alanlarıyla, hizmet çeşitlilikleriyle etkileşimleri, İmam-Hatip ortaokulları ve liseleri ile İlahiyat fakültelerinde eğitim ve öğretime katılmaları/devamları, kadın dindarlığını anlamada önemli kurum, kuruluş ve mekanlardır.

Kadınların Cuma günlerinde, Ramazan ayında çeşitli vakitlerde camilere gidip cemaatle namaz kılmaları, kadın dindarlığı bakımın-

⁴¹ Bkz. Ejder Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* II (2009): 1-15.

dan önemlidir. Türkiye’de kadınların camilere gidip cemaate katılmasına dair çeşitli oranlar verilebilir. Mesela bir çalışmaya göre⁴² erkeklerin %74 civarı her hafta bir defa veya daha fazla camiye giderek namaz kıldıklarını ifade ederken aynı oran kadınlar için %50 mertebesindedir.

Kadınların son dönemlerde camilere gidip gelmelerinde nispeten artış olduğu söylenebilir. Fakat bunun yeterli olmadığı görüşünde olanlar bulunmaktadır. Mesela 27.10.2016 tarihinde kadın dindarlığıyla ilgili soruya yazılı cevap veren öğrencilerden biri (kız öğrenci) şunu yazmıştır:

Dinin kültürle iç içe geçmesinden dolayı kadınları camilerde daha az görürüz. Cemaatle namaz kılma alışkanlıkları da bu bağlamda yoktur.

Kadınların Cuma namazlarına katılımı, erkeklere oranla son derece düşük olduğunu da belirtmek gerekir.⁴³

Kadın dindarlığında önemli bir nokta da, hemen her yaşta Türkiye’de kadınların Kur’an kurslarına kaydolup bir öğretim yılı boyunca eğitim görmeleridir.⁴⁴ Bu konu, kadın dindarlığı açısından başlı başına ele alınması gereken bir konudur.

KADIN-ERKEK İLİŞKİLERİ, HAREMLİK-SELAMLIK VE KADIN DINDARLIĞI

Kadın dindarlığında dikkat çekici sosyolojik boyutlardan biri, kadın-erkek ilişkilerinin durumu ve haremlik-selamlık uygulamasıdır. Bu uygulama ile dindarlık düzeyi nispeten yüksek olan kişiler, karşıt cinsleriyle ilişkilerde belli mesafeler koyar, karşıt cinsleriyle ayrı yerlerde otururlar. Fakat bu mesafe koyma, anlayışlara göre değişir; yani bütün dindarlarda ve haremlik-selamlığı savunan bütün herkeste aynı gerçekleşmez.

27.10.2016 tarihinde kadın dindarlığıyla ilgili soruya yazılı cevap veren öğrencilerden 4’ü (kız öğrenci), Türkiye’de kadın dindarlığında haremlik-selamlığın önemli bir boyut olduğunu ifade etmiştir.

⁴² Çarkoğlu – Kalaycıoğlu, *Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*.

⁴³ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*.

⁴⁴ Aybala Tuğba Uzuner, *Kız Kur’an Kursları Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım -Zeynel Abidin Kız Kur’an Kursu Örneği-* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2009).

Şu da ifade edilmelidir ki, Türkiye’de seksenlere ve doksanlara göre günümüzde haremlik-selamlık uygulamaları nispeten gevşemiş ve birlikte oturma, yeme, sohbet etme artmıştır. Günümüzde gerek sokakta, gerek evde, gerekse eğitim kurumları ve diğer kamusal alanlarda kadın-erkek ilişkileri, kadınların kamusallaşmasındaki, toplumsallaşmasındaki ve toplumsal sahnede görünür olmasındaki artışa göre daha rahat gerçeklik bulmaktadır. Bununla ilgili olarak bir çalışmada,⁴⁵ kişilere “Bir erkekle bir kadının evlilik öncesi arkadaşlık etmelerini nasıl karşılırsınız?” sorusu yöneltilmiş ve alınan cevaplara göre “bir erkekle bir kadının evlilik öncesi arkadaşlık etmelerini normal karşılayanlar kentlerde köylere göre daha yüksektir ve kadın erkek arasında önemli bir fark yoktur. Normal karşılayanların oranı eğitim arttıkça artmakta, yaş arttıkça düşmektedir. Aynı oran Alevilerde %59 ve Sünnilerde %46’dır. Dindar olmayanlarda ve dindarlığı orta düzeyde olanlarda, CHP ve MHP’ye oy verenlerde bu oran diğerlerine kıyasla yüksek çıkmıştır.” Kendini dindar kabul edenlerde normal karşılayanların oranı %40, orta düzeyde dindarların oranı %57.2’dir.

SONUÇ

Kadın dindarlığının önemli sosyolojik boyutları içinde kadınsılık, değişimle etkileşimi çerçevesinde ortaya koyduğu dindarlık, kadının kentteki dindarlığı, erkeklerle etkileşimi temelindeki dindarlığı, kamusal alanda dindarlığı, toplumsal hizmetlerde ve din hizmetlerinde dinî görünüşü, sosyalleşme sürecinde kadın dindarlığı, kadının ailevi, kültürel, ekonomik, eğitimsel, hukukî ve siyasal düzlemlerde varlık göstermesi, çalışma hayatında kadın dindarlığı, karma evlilikler bağlamında kadın dindarlığı, dinî gruplarda kadın dindarlığı gibi noktalar zikre değerlidir. Bu çalışmada bu hususların her biri, belli sınırlılıklar içinde anlaşılılmaya çalışılmıştır.

Çalışmada öncelikle anlaşılmıştır ki, kadın dindarlığı, toplumsal ve dinî hayatta bir toplumsal cinsiyet kategorisi olarak kendini göstermektedir. Kadınlara özgü dindarlığı ifade eden bir toplumsal gerçeklik boyutu olarak kadın dindarlığı, toplumsal yaşamda kendine özgü hususiyetleriyle varlık bulmaktadır. Fakat bu özelliklerin kimi noktalarda toplumsal etkileri, kadınlarla sınırlı kalmamakta, bütün toplumu içine almaktadır. Nitekim Türkiye’de kentleşme, değişim, modernleşme süreçlerinde kadın odaklı ye-

⁴⁵ Akşit v.dğr., *Türkiye’de Dindarlık*, 512-514 .

nileşme, değişme, modernleşme çabalarına girilmiş ve bu çabalarla kadın üzerinden modernleşme ve batılılaşma yönünde toplumsal değişim amaçlanmıştır.

Kadının kıyafetinden zihniyet dünyasına kadar değişim sürecine girişi, doğrudan doğruya dinî hayatıyla ilgilidir. Tesettürü ve başörtüsünü bırakması veya bırakmaması, yüksek eğitimden yararlanması veya yararlanmaması, siyasetle ilgilenmesi veya ilgilenmemesi, kamusal alanda varlık göstermesi veya göstermemesi gibi durumlarda kadın, doğrudan dinî durumuyla ilgili bir sınava ya da sınavlar bütününe tâbi olmaktadır.

Belirtilmelidir ki, kadın dindarlığının sosyolojik boyutları, kadınların dindarlık durumlarının farklı yerellik, mekânsallık, zamansallık ve toplumsallıklarda incelenmesiyle daha sağlıklı anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Sakine. *Toplumsal Değişim Sürecinde Kadın Dindarlığı (Adıyaman/Çelikhan Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi. Kayseri, 2010.
- Akgül, Çiğdem. *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2000 Yılından İtibaren Kadın ve Aileye Yönelik Süreli ve Basılı Yayınlarının Analizi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi. Ankara, 2013.
- Akşit, Bahattin - Şentürk, Recep - Küçükural, Önder - Cengiz, Kurtulmuş. *Türkiye'de Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Aslan, Esra. *Şehirleşme ve Din: Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi. İstanbul, 2014.
- Baktır, Mustafa. "İslam'da Kadının Çalışma Şartları". *Sosyal Hayatta Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 121-148.
- Baynal, Fatma - Yaman, Erkan. "Kadınların Dinî Gruplara Yönelme, Katılma ve Bağlanma Nedenleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/30 (2015): 141-179.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Çarkoğlu, Ali - Kalaycıoğlu, Ersin. *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*. Erişim: 13 Ağustos 2019.
https://www.academia.edu/23583468/T%C3%BCrkiyede_dindarl%C4%B1k_ululararas%C4%B1_bir_kar%C5%9F%C4%B1la%C5%9F%C4%B1rma
- Çelik, Celaleddin - Şahin, İlkey. "Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri". *Toplum Bilimleri*. 1/3 (2006-2009): 141-166.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Fidan, Fatma Zehra. *Modernlik ve Dindarlık Arasında Kadın*. İstanbul: Opsiyon Yayınları, 2015.
- Fidan, Fatma Zehra. "Kadın Dindarlığının İnşasında Dinsel Anlatıların Yorumlanması ve Eylemselleşmesi". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/14 (Sonbahar 2015): 323-344.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

- Karaman, Hayreddin. "Günümüzde Çalışan Müslüman Kadının Problemleri". *Sosyal Hayatta Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 333-348.
- Kırkpınar, Leyla. *Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Kadın*. Ankara: KBY, 2001.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 1-26.
- Kurt, İsmail ve Tüz, Seyit Ali (Haz.). *Sosyal Hayatta Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Maritato, Chiara. "Reassessing Women, Religion and the Turkish Secular State in the Light of the Professionalisation of Female Preachers (Vaizeler) in Istanbul". *Religion, State and Society* 44/3 (2016): 258-275.
- Okumuş, Ejder. *Gösterişçi Dindarlık*. 2. Baskı, İstanbul: Ark Kitapları, 2005.
- Okumuş, Ejder. "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi II* (2009): 1-15. -www.e-sarkiyat.com.
- Okumuş, Ejder. "Din ve Sosyalleşme". *Turkish Studies – International Periodical for Languages, Literature, and History of Turkish or Turkic-* 9/11 (Sonbahar 2014): 429-454.
- Okumuş, Ejder. "Kadın Dindarlığının Dikkati Çeken Sosyolojik Boyutları", *1th International Women's Congress*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Florida International University ve Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. 14-16 Kasım 2016, Ankara.
- Okumuş, Ejder. "Kadın Dindarlığı". *Kadın ve Toplum Dergisi* (Kasım 2018): 14-25.
- Özdalga, Elisabeth. *Modern Türkiye'nin Başörtüsü Sorunu*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2008.
- Özdalga, Elisabeth. *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam*. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998.
- Özek, Ali. "İslam Nazarında Kadın". *Sosyal Hayatta Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 69-72.
- Şahin, İlkay. *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amesfort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi. Kayseri, 2008.
- Şahin, İlkay. *Değişim Sürecindeki Bir Anadolu Kasabasında Kadın Dindarlığı: Boğazlıyan Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi. Kayseri, 2008.
- Şişman, Nazife. "'Kadın Dindarlığı' ve 'Hakikatin Cinsiyeti'". *Kadın ve Aile Yazıları*. Ankara: DİB Yayınları, 2011, 53-59.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Batıda Aile ve Kadın". *Sosyal Hayatta Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 177-198.
- Tekin, Mustafa. *Kutsal, Kadın ve Kamu*. İstanbul: Açılım Kitap, 2004.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Uzuner, Aybala Tuğba. *Kız Kur'an Kursları Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım -Zeynel Abidin Kız Kur'an Kursu Örneği-*. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi. Kayseri, 2009.
- Wedel, Heidi. *Siyaset ve Cinsiyet*. Trc. Can Kurultay. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Yapıcı, Asım. "Kadın Dindarlığı: Algısal Bir Yanılgı mı, yoksa Gerçeklik mi?". *Kadın ve Aile Yazıları*. Ankara: DİB Yayınları, 2011, 60-66.
- Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

The Sociology of Woman's Religiosity –An Introduction Essay

Ejder OKUMUŞ*

Extended Abstract

This study examines the attractive sociological dimensions of woman's religiosity by highlighting Turkey's case. As it is known, the society consists of male and female individuals in terms of gender category, and having these different genders is influential on individuals' thoughts, beliefs, attitudes and behaviors. Being male and female is prevalent as an important variable in the practice that emerges in the religious field as well as in practices arising many fields in social life. This means that *religiosity-gender relations* can be mentioned and it can be stated that *women's religiosity and men's religiosity based on gender* can be mentioned from the viewpoint of social reality.

The issue of woman's religiousness is very important in terms of its social dimensions. As one of the sociologically ideal types of religiousness, woman's religiousness is a very effective and remarkable phenomenon in the social plane. In this context it can be said that the woman in countries like Turkey has a great impact on children in particular in the family; If this is understood, the dimensions of the aforementioned great effect of woman's religiosity or piety are seen better.

Expressing the religious life of women as a technical term, woman's religiosity is primarily related to the social position and roles of women. The social position that society gives to women is effective in shaping women's piety. Also, perhaps for example the change in Turkey had the greatest and most profound effect on women and woman's religiosity. In connection with this, one of the most important processes in which the woman religiosity in Turkey is related is urbanization.

Due to social change and urbanization in this context, there are close links and correlations between changes and transformations in women's religiousness and important issues such as increased level of influence of women in education, knowledge, politics and society plan, women's participating more effectively in economic life, their increased presence in social movements, and their actively participating in politics. Also, the field of religious services is manifested one of the most striking manifestations of woman's religiosity in Turkey and similar countries. Two other effective dimensions in woman's religiousness can be identified as education and knowledge. At this point, it can be said that one of the most remarkable factors in the formation of woman's religiosity in a different way in social change processes in our country is education and

* Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Ankara Turkey, ejder.okumus@gmail.com, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

knowledge depending on it. These and similar issues are interesting sociological dimensions of woman's religiosity and each one should be investigated in detail.

The points such as woman's religiosity in the city, woman's religiosity in the framework of interaction with change, women's religiosity on the basis of interaction with men, the situation of women in social services and religious services, women's presence in familial, cultural, economic, educational, legal and political planes, the business life of women, woman's religiosity in the public sphere, woman's religiousness in politics, woman's religiosity in religious groups and woman's religiosity in the modernization process are worth mentioning among the notable sociological dimensions of woman's religiosity and each of them is worth examining with further studies.

It is the aim of this study to understand and to make sense of the sociological dimensions that stand out in woman's religiosity in the case of Turkey and Islam. In the study, the subject is dealt with an understanding approach in the qualitative plane by using indirect and direct observation and interview techniques and by referring to written documents.

This study on woman's religiousness examines not all dimensions of woman's religiosity but its notable sociological dimensions. Therefore, the research is restricted to the prominent sociological aspects of woman's religiosity.

Within the framework of the findings obtained from this study, it was understood that woman's religiosity manifests itself as a social gender category in social and religious life. As a dimension of social reality that expresses the religiosity peculiar to women, the woman's religiosity finds existence in their social life with their particular characteristics. But at some points social influences of these characteristics are not limited to women, but involve the whole society. As a matter of fact, in the processes of urbanization, change and modernization in Turkey, woman-oriented efforts of reformation, newness, change and modernization have been attempted and with these attempts, social change in the direction of modernization and westernization via women has been aimed.

The entry of woman into the process of change from clothes to mental world is directly related to her religious life. In cases such as leaving or not leaving her covering and headscarf, taking advantage or not taking advantage of higher education, dealing with or not dealing with politics, showing or not showing presence in public sphere, the woman is directly subject to an examination or combination of examinations related to her religious situation.

It should be noted that the sociological dimensions of woman's religiosity will be better understood by examining the situations of women's religiosity in different localities, spatialities, temporalities and socialities.

Keywords: Woman, Islam, Turkey, Woman's religiosity, Change.



GELENEKSEL YORUBA DİNİNDE ORİŞA (TANRISAL VARLIK) FİKRİ

Canan SEYFELİ*
Elif KUL**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 07 Ekim 2019, **Kabul Tarihi:** 06 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Seyfeli, Canan. Kul, Elif. "Gele-
neksel Yoruba Dininde Orişa (Tanrısai Varlık) Fikri". *Dinbilimleri Akademik
Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 165-197.

<https://doi.org/10.33415/daad.630586>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 07 October 2019, **Accepted:** 06
March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Seyfeli, Canan. Kul, Elif. "The
Idea of Orisha (Divine Being) in Traditional Yoruba Religion". *Journal of Aca-
demic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 165-197.

<https://doi.org/10.33415/daad.630586>



Öz

Makalenin konusu, geleneksel Yoruba dininde Orişa fikridir. Çalışmada, akade-
mik alanda tanrı ya da tanrısai varlık olarak tartışılan Orişa kimliği irdelenmiştir.
Orişalar özellikleri, görevleri ve uygulamalardaki tuttukları yer bakımından ele
alınmıştır. Onların iki âlemle, tanrısai âlem ve insan âlemiyle, yani Yüce Tanrı
Olodumare ve insanlarla ilişkisi vardır. Orişaların kimliği de bunlarla ifadesini
bulur. Ne tanrı ne de insan değildir. İkisi arasında bir varlıktır ve verilen görevi
icra ederler. Orişalar, Yoruba dini uygulamalarında merkezi bir konumda yer
alırlar. Yorubalar, gündelik dini yaşamlarını sürdürmede en fazla ihtiyaç duy-
dukları bir, nadir de olsa birkaç Orişayı tutarlar ve ritüel yaşamlarını ona yönel-
erek icra ederler. Ancak onlar Yüce Tanrı Olodumare'ye denk ve ortak olmayıp
temel tapınma yönü de değildir. Yaratılıştaki Olodumare'nin görevlendirmesiyle
etkin olmuşlardır. Orişaların tanrısai âlemdeki konumları Olodumare'ye secde
etmek ve O'nu yüceltmektir. Aynı zamanda, alış-veriş tarzındaki ritüellerde

* Prof. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi,
cseyfeli@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3379-2812>

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi,
eliff.kull@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6808-8542>

Orişalar tanrısal âlemle insan âlemi arasında aracı vazifesi görürler. Birer tanrı değil, tanrısal ve kutsal varlıklardır. Orişalar mitoloji ve uygulamada, yaratılışta ve insan hayatında kutsal ve tanrısal bir plan dahilinde yer almışlardır. Mitolojide etkili ve Yoruba yaşam alanında yaygın olan Orişalar; Obatala, Eşu, Orunmila, Oduduwa, Şango, Ogun ve Oşun'dur.

Anahtar Kelimeler: Kabile Dini, Geleneksel Yoruba Dini, Orişalar, Olodumare, Ritüel.

The Idea of Orisha (Divine Being) in Traditional Yoruba Religion

Abstract

The subject of the article is the idea of Orisha in the traditional Yoruba religion. In this study, Orisha identity which is discussed as god or divine being in academic field is examined. The Orishas are handled in terms of their characteristics, duties and the place they hold in practice. They are related to the two realms, the divine realm and the human realm, that is, the Supreme God Olodumare and the human. Their identity also finds expression with them. They are neither god nor human. They are an entity between the two and perform the assigned task. Oriyas are centrally located in Yoruba religious practices. The Yorubas hold one or a few Orishas, which they need the most in their daily religious lives, and perform their ritual life by turning to it. But they are not equivalent and common to the Supreme God Olodumare, and they are not fundamental worship. They were active in creation with the appointment of Olodumare. The position of the Orishas in the divine realm is to prostrate to Olodumare and to glorify Him. At the same time, the Orishas serve as intermediaries between the divine realm and the human realm in shopping-style rituals. They are not gods, but divine and sacred beings. The Orishas took part in a sacred and divine plan in mythology and practice, creation and human life. Orishas, which are effective in mythology and common in the religious life of Yorubas; Obatala, Eshu, Orunmila, Oduduwa, Shango, Ogun and Oshun.

Keywords: Tribe Religion, Traditional Yoruba Religion, Orishas, Olodumare, Ritual.

Giriş

Geleneksel Yoruba dini, Yoruba kabilesinin kendilerine has dinlerini ifade etmek için kullanılır. Yorubaların genel nüfusu 30 milyondan fazladır. Yorubalar Nijerya, Benin Cumhuriyeti, Togo, Gana, Sierra Leona gibi ülkelerde ve çoğunlukla köle ticareti döneminde yerleşmiş oldukları Brezilya, Küba, Karayipler gibi yerlerde yaşamaktadırlar. Hıristiyanlığı ve Müslümanlığı kabul edenlerle başka senkretik yapıda din oluşturanlar dışında kalanlar, geleneksel dinlerini sürdürmektedirler.¹ Mitolojide yaratılışı yöneten ve

¹ Jeremiah Babajide Oluwadare, *Wíwá Ogbón ati Ìmò*, Search for Wisdom and Knowledge in Yoruba Religio-Cultural Context: A Mother-Tongue Exegetical Study of Colossians 2: 1-7 (Master of Theology, African Christianity, Akrofi-Christaller Institute, 2016), xx; David Eltis, "The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650–1865: Dimensions and Imp-

gerçekleştiren Olodumare (Olorun, dişil yönüdür ve “göğün rabbi” anlamındadır)’yi yüce tanrı olarak kabul eden² geleneksel Yorubaların nüfusu yaklaşık 10 milyon kadardır.³ Geleneksel Yorubalar, Nijerya’nın önemli yerleşim yerlerinden İle-İfe’yi hem yaratılışın hem de dünyanın merkezi olarak kabul ederler.⁴ Orişalar ise hem mitolojiye göre Olodumare’nin görevlendirmesiyle yaratılışta hem de insan hayatında etkin olan sınırlı, eksik ve hatalı tanrısallıklardır.⁵ Sayıları çok fazla olan Orişalar arasında Yorubaların en fazla prestij gösterdiklerinin başında Obatala, Eşu, Oşun, Şango, Orunmila, Oduduva ve Ogun gelir.⁶

Makalenin konusu Geleneksel Yoruba Dininde Orişa fikridir. Yoruba Kabilesi, Geleneksel Yoruba Dini, bu dinin Tanrı fikri çalışmanın sınırları dışındadır. Hatta Orişaların Yüce Tanrı Olodumare ve insanlarla ilişkisi sadece Orişa fikri bazında konuyu ilgilendirir. Bu nedenle oldukça fazla olan Orişaların kendilerine has özellikleri ve tanrı ya da insan olsun diğer varlıklarla ilişkileri çalışmanın kapsamında değildir. Ayrıca bu hususlar tek makaleye sığmayacak kadar çok geniş konulardır. Bu nedenle çalışma Orişa fikriyle, yani Orişaların nasıl bir varlık oldukları fikriyle sınırlıdır.

Teorik boyutu oluşturan Orişa fikri Orişaların kimliğiyle ilgilidir. Araştırmacılar Orişaların kimliğini tanrı veya tanrısallık olarak ya da bunlarla birlikte ruhsal varlık kategorisini de ekleyerek hiyerarşik bir yapıda ele almışlardır. Ancak bu çalışmanın hipotezi, Orişaların tanrı değil tanrısallık oldukları yönündedir. Bu kategoriye giren üç çeşit Orişadan bahsedilebilir. Bunlar, “yaratılıştaki

lications”, *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*, ed. Toyin Falola - Matt D. Childs (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2004), 17-39; Michael O. Ananda, *Yoruba* (New York: Rosen Pub. Group, 1996), 9.

² Canan Seyfeli - Elif Kul, “Olodumare/Olorun: Geleneksel Yoruba Dininde Yüce Tanrı”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17/33 (2019): 16.

³ Chief Adedayo Ologundudu, *Yoruba Religion* (USA: Center for Spoken Words/Institute of Yorubá Culture, 2014), 14.

⁴ Jacob K. Olupona, *City of 201 Gods: Ilé-Ifè in Time, Space, and the Imagination* (Los Angeles: University of California Press, 2011), 35-36; Canan Seyfeli, “İle-İfe: Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılışın ve Dünyanın Merkezi”, *Artuklu Akademi* 6/2 (2019): 229-252.

⁵ Canan Seyfeli - Elif Kul, “Geleneksel Yoruba Dininde Yaygın Orişalar: Tanrısallıklar”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2019): 95-96.

⁶ Ushe Mike Ushe, “God, Divinities and Ancestors in African Traditional Religious Thought”, *Igwebuike: An African Journal of Arts and Humanities* 3/4 (2017): 166-167; Ade Dopamu, “The Yoruba Religious System”, *Africa Update* 6/3 (1999): 6-11.

Orişalar”, “tanrısallaşmış atalar” ve “kişileştirilmiş doğa güçleri” şeklindedir.

Çalışmada konu iki yönlü işlenmiştir. Birincisi Orişaların Yüce Tanrı Olodumare’yle ilişkisidir. Bu, onların kimliğini açığa çıkarmada rol oynayan temel ilişkidir. Temel olarak mitolojide açığa çıkan bu husus, çoğunlukla, “*Bibeli*” adıyla basılmış Yoruba Yaratılış mitolojisinden⁷ hareketle ele alınmıştır. Mitoloji, Yoruba halkının sözlü geleneğini ve vahiy algısını ortaya koyan ve bununla yaşamlarını biçimlendiren önemli bir yerde durmaktadır. Orişaların mitolojideki konumları hepsinin bazı ortak özelliklere sahip olduklarını göstermektedir. Bu özellikler Yüce Tanrı Olodumare’den emir ve görev almaları, O’nun karşısında secdeye kapanmaları, eksiklikleri ve noksan olmaları, sınırlı görev ve güçlerini Olodumare’den almaları şeklinde özetlenebilir. Bu özellikler Yorubaların tanrı fikriyle doğrudan alakalıdır. Bazı araştırmacılar tanrısâl âlemin varlıkları arasında bir hiyerarşiden bahsederken hemen hepsi Olodumare’ye en tepede ve farklı bir yer biçmişlerdir. Sonra Orişaları hiyerarşik olarak sınıflandırmışlardır. Örneğin Ayegboyin ve Olajide, tanrı ve tanrısâl varlıkların konumunu şu hiyerarşide sıralamışlardır: 1- Yüce Varlık- Olodumare (Olorun), 2- Büyük Orişalar (Eşu ve Ifa en önemlileridir), 3- Tanrısâl ata ruhları ve diğer ruhsâl valıklar, 4- İkincil Orişalar (Oko, Oke ve Aje gibi).⁸ Ancak Olodumare ile Orişalar arasında bir hiyerarşi oluşturmak farklı kategorideki varlıkları aynı kategoride değerlendirmek anlamına gelir. Ayrıca bu, Yoruba dini geleneğinin Tanrı fikriyle de uyuşmamaktadır.⁹ Bundan ötürü, Olodumare’nin tek başına ve tek Yüce Tanrı konumunda değerlendirilmesi geleneksel Yoruba dininin kendi gerçekleri içerisinde anlaşılması için önemlidir.

Orişaların kimliğini, nasıl bir varlık olduklarını anlaşılır kılabilecek hususlardan bir diğeri onların görevleridir. Bu husus da doğrudan Yüce Tanrı Olodumare ve insanlarla ilişkilidir. Orişalar, Olodumare tarafından verilen güç/enerji (aşê), görev ve yetenekle sınırlandırılmış varlıklardır. Buna göre onların temel görevleri

⁷ *Bibeli Bible of Yoruba People Children of The Good Morning* (The University of African Art Press Electronic Book Media, 2007).

⁸ Deji Ayegboyin - S. K. Olajide, “Olorun”, *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 491.

⁹ Canan Seyfeli - Elif Kul, “Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16/32 (2018): 237-272.

Olodumare'ye secde ve sözleriyle yüceltme; O'nun emriyle O'nun adına iş yaparak O'na yardımcı olma; O'nunla insanlar arasında aracılık yapma onların genel görevlerindedir. Çalışmada bu hususlar, özellikle mitolojiden örneklerle ele alınmıştır. İnsanın kutsalla ilişkisinin bulunduğu alanda ise insan hayatını kolaylaştırma ve toplumsal ve bireysel huzuru sağlama gibi insan adına yaptıkları görevleri vardır.

Çalışmada işlenen ikinci yön, Orişaların insanlarla ilişkisidir. Öncelikle, Yorubalar Orişa ismini veya Obatala gibi özel Orişa isimlerini kullanırlar. Dolayısıyla bu mesele geleneksel Yorubaların, kendilerini yabancı modern insanlara anlatma gayesi dışında kendi meseleleri olmaktan ziyade onları tanımaya ve başka dillere ve akademik alana aktarmaya çalışan araştırmacıların sorunudur. Bu da tanrı ya da tanrısallık kelimesinin kapsamında tartışılmaktadır. Ancak çalışmanın amacı Orişanın kavramsal ya da terminolojik yönünü tartışmak ve açığa çıkarmak değil geleneksel Yorubalarda Orişa inancının neyi ifade ettiğini ortaya çıkarmaktır. Bu durumda konu, geleneksel Yorubaların Orişa kavramına yükledikleri anlamlarla ve yaşamlarında tuttukları yerle sınırlıdır.

Geleneksel Yoruba yaşamına bakıldığında dinin uygulama boyutunun Orişalar çerçevesinde yürütüldüğü görülmektedir. Aslında Yoruba yaşamı, Orişaların tek somutlaştığı yerdir. Bu nedenle Orişaların kimliğini açığa çıkaracak önemli hususlardan birisi de insanlarla ilişkisidir. Bu durumda Orişaların iki boyutlu varlıklar olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, tanrısallık âlemin varlıkları olmaları ve insanın dünyasına dokunmalarıdır. Bu nedenle insanlarla ilişkilerinde Olodumare ile insan arasında aracıdırlar. İnsanları Olodumare'nin huzurunda Olodumare'yi de insanlar arasında temsil ederler. Bu, temelde kurban ve sunularda açığa çıkar. Geleneksel Yorubalar Orişalara seslenerek ve yönelerek dua, kurban, sunu yaparlarken aslında Olodumare'ye tapınırlar. Bununla birlikte, Orişalara karşı yapılan ritüel gerçek bir manada bir ibadet anlamı taşımamaktadır. Çünkü insan ve Orişalar arasında bir çıkar ilişkisi de görülmektedir. Bu noktada ise Orişalara yapılan sunu ve kurbanların iki anlamı bulunmaktadır. İlki Olodumare'ye yapılan ibadet iken ikincisi, insan ile kendisine sunu veya kurban ritüeli yapılan Orişa arasındaki çıkar ilişkisidir.

Kişi, gündelik yaşamda belli bir Orişayı bu ibadetlerini gerçekleştirmek için tutarken daha fazla Orişa tutabilir, Orişa

değiştirebilir ve aynı zamanda başka Orişalara kurban ve sunularda bulunabilir. Bu hususlar, Orişaların insanlar nezdinde de eksik ve noksan olduklarını gösterir. Bu uygulamalar sırasında isteklerini ve şükranlarını Olodumare'ye sunmaları ise gerçekte Yüce Tanrı'ya tapındıklarını gösterir. Bununla birlikte, insanların onlara dua ve benzeri uygulamalarla yönelmeleri ve onların insan hayatında şiddetli yer tutmaları bazı araştırmacıların Orişaların kimliğini, Tanrı diye tanımlamalarına yol açmıştır. Bunda Orişaların bu kadar merkezi bir yerde, örneğin inanç sisteminde Yoruba amentüsünde durmaları ve insan hayatının devamlılığında rol oynamaları da etkili olmuştur. Oysa Orişalar özellikleri, görevleri ve insan yaşamındaki yerleriyle tanrı olamayacaklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Orişaların tanrı değil tanrısal varlık olduklarını ortaya koyacak ve kimliklerini açığa çıkaracak bahsi geçen hususlar dikkate alınarak konu, "Orişaların Kimliği: Tanrısal Varlık", "Orişaların Genel Özellikleri", "Orişaların Genel Görevleri" ve "Orişaların Kimliği: İnsanlarla İlişkisi" başlıkları altında ele alınmıştır.

170| db

I- Orişaların Kimliği: Tanrısal Varlık

Orişa kelimesi, geleneksel Yoruba dininde tanrısal varlıklar için kullanılan genel bir isimdir. Bu isim, yoğun şekilde güneybatı Nijerya'da Yoruba halkının geleneksel tanrısal varlıklarını tanımlamak için kullanılır, ancak bu etnik gurubun dışında aynı anlamı içerir şekilde tanrısal varlıklar için kendi dillerinde kullandıkları isimler de vardır. Örneğin, bazı Yoruba Orişaları İfa (Orunmila), Ogun, Şango, Eşu ve Olokun gibi yaşamlarında yer tutmuş Orişalara genel bir isim olarak güneydoğu Nijerya'da *bini*, Ewe dininde ve Benin Cumhuriyeti'nde Fon'da *vodun* Orişa anlamında kullanılmaktadır. Batı Afrika halklarının mitoloji ve ritüellerinde detayda birçok farklılıklar bulunsa da temel dini fikir ve genel anlam, bu arada Orişa fikri önemli oranda benzerlikler taşır.¹⁰ Geleneksel Yoruba mitolojisinde Orişaların sayısı ile ilgili 201, 401, 600 veya 1700 gibi ifadeler vardır.¹¹ Bunlar çokluk ifadesi olmakla beraber insan yaşamında da sayıları oldukça fazladır.

¹⁰ Molefi Kete Asante, "Ilé-Ifè", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 503.

¹¹ Ushé, "God, Divinities and Ancestors", 166, 168.

Tanrısallık fikrinin bir kutsalın devamı olduğu ve kutsal olan ile yine kutsal bir varlığın iletişim kurma özelliğiyle açığa çıktığı söylenebilir. Çünkü yeryüzü tanrısallık âlemin, Cennetin bir devamı niteliğindedir.¹² Bundan dolayı yeryüzü ile tanrısallık âlem arasında bir iletişim sürekliliği vardır ve bu iletişimi mümkün kılan ve iletişimin merkezinde duran da Orişalardır. Yorubaların amentüsü denilebilecek “Tanrı’ya inanmak, tanrısallık varlıklara inanmak, ruhsal varlıklara inanmak, atalara inanmak ve gizil güçlere inanmak”¹³ şeklindeki inanç sisteminde Orişalar, Olodumare’den sonra ikinci sırada yer alırlar ve bu da onların sahip olduğu konumu, önemi ve bu konuyla Yoruba dininde teşkil ettikleri yeri ifade eder. Orişaların “Tanrısallık” olarak nitelendirilmelerini sağlayan başat nedenler onların “tanrısallık bir görev” ile sorumlu olmaları, “tanrısallık mekan” denilen bir yerde yaratılmaları, “tanrı ile insan” ilişkisini yürütücü organ olmaları ve Olodumare tarafından bahşedilen bir takım “tanrısallık güç” ile donatılmış olmalarıdır. Bu noktada Yorubaların amentüsünde de görüldüğü üzere Orişalar Tanrıya daha yakın olmaları ile yani tanrıdan gelen bir kutsallık ile tanrısaldırlar.

Yorubaların hayatının kilit noktası onların dinidir. Onlarda her şey dinidir ve dinden bir parça taşır. Yorubaların dini onların hayatının her yanına sinmiş ve birçok yönde kendini ifade etmiştir.¹⁴ Örneğin, Yoruba eğitim hayatında eğitimin esası öğrenciyi bir Omoluabi (*Omoluwabi*), yani “Tanrı’nın çocuğu” veya “iyi bir çocuk” yapmaktır. Hem Tanrı’nın çocuğu olma hem de imanın yolu iyi bir karakterden geçmektedir. Bunu açıklığa kavuşturan bir Yoruba sözü şöyledir: “eğer bir çocuğun anlama yetisi varsa o yaşlıların dairesine katılabilir”.¹⁵ İşte Yoruba dini geleceğinin dini sisteminin yürütmesinde en etkili olan unsurlardan birisi tanrısallık varlıklara inanmaktır. Yorubalar doğadaki her şeyin önemli bir amacı ve bu amacın da yine kutsal, yani dini olduğuna inanırlar. Bu amaç özel, yani kutsal olduğu için bu görevi yerine getiren varlıklar da kutsaldır. Üstelik bu kutsal varlıklara icra ettiği göreve göre isim verilir. Örneğin, “okun” Yoruba dilinde “deniz”

¹² Seyfeli - Kul, “Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat”, 264-266.

¹³ Odejobi Cecilia Omobola, “Influence of Yoruba Culture in Christian Religious Worship”, *International J. Soc. Sci. & Education* 4/3 (2014): 586.

¹⁴ E. Bolaji Idowu, *Olodumare: God In Yoruba Belief* (London: Longmans, 1962), 5.

¹⁵ Michael Aina Akande, “A Re-Interpretation of African Philosophical Idea of Man and the Universe: The Yoruba Example”, *Open Journal of Philosophy* 3/1A (2013): 144.

demektir ve deniz veya okyanus Orişası da “*Olokun*”, yani denizlerin sahibi/hakimi olarak isimlendirilmiştir.¹⁶ Özellikle Yoruba inanç sisteminin her noktasında varlık göstermeleri ve dinin dayanak taşlarından biri olmaları Orişalara biçilen konumu göstermeye yeterlidir. Bu durum araştırmacılar tarafından da fark edilmiş ve tanrısal varlıklar olan Orişalar Yoruba inanç sisteminin anahtar noktalarından biri olarak görülmüşlerdir.¹⁷

Her bir Orişa, bir doğa veya kültürel fenomen ile ilişkilendirilmiş bir karakteri temsil eder. Örneğin, “Oke İbadan” tepesinin Yoruba halkına savaş sırasında yardım eden ruhların tepesi olduğuna ve şimdiye kadar İbadan halkını kutsamaya devam ettiğine inanılır.¹⁸ Obatala, yaratıcılık; Orunmila, bilgelik ve sağgörü; Oduduva, tanrısal krallık; Oşanyin, şifacı; Sopona, hastalık, özellikle çiçek hastalığı; Ogun, kılıç, silah ve savaş; Yemoja, su ve kahraman ana; Orişa Oko, tarım; Şango, gök gürültüsü ve sosyal adalet; Oya, kasırga; Oşun, bereket ve güzellik ve Oşumare ise gökkuşağı ile ilişkilidir. Bununla birlikte Orişalardan bazılarının daha öne çıktığı görülür. Mesela, Eşu tanrısal haberci ve aşenin dağıtıcısı olmasından dolayı Orişalar arasında özel bir konuma sahiptir.¹⁹ Bu konum tanrısal âlemde oynadığı farklı rolle ilgilidir. Bu rol, bir şekilde Orişalar arasında da bir aracılık şeklindedir. Mitolojide ve geleneksel Yoruba yaşamında etkili olan oldukça fazla Orişa olsa da en fazla prestij gösterilenlerin başına şu sekiz Orişa yerleştirilebilir: Obatala, Eşu, Oşun, Şango, Orunmila, Oduduva ve Ogun.²⁰

Geniş bir nüfusa ve coğrafyaya sahip Yorubaların inanç dünyasındaki sayısız Orişalar bulunması araştırmacıları onların en önemlilerini veya başta gelenlerini tespiti yönlendirmiştir. Aslında araştırmacılar genelde Orişaların Yoruba hayatındaki durumuna göre bir değerlendirme yapmışlardır. Bu değerlendirmeler, Orişaların çokluğuna onlara ilgi ve meylin yere ve kişiye göre

¹⁶ Raymond Ogunade, “Environmental Issues in Yoruba Religion: Implications for Leadership and Society in Nigeria” (Science and Religion: Global Perspectives, Philadelphia, 2005), 2-3.

¹⁷ Bode Omojola, “Rhythm of the Gods: Music and Spirituality in Yoruba Culture”, *The Journal of Pan African Studies* 3/5 (2010): 35.

¹⁸ Ushe, “God, Divinities and Ancestors”, 168.

¹⁹ Babatunde Lawal, “Divinity, Creativity and Humanity in Yoruba Aesthetics”, *Literature & Aesthetics: the journal of the Sydney Society of Literature and Aesthetics* 15/1 (2005): 162.

²⁰ Seyfeli - Kul, “Olodumare/Olorun”, 2019, 95-96.

değişmesi de eklenince onların kimliği, özellikleri, görevleri, insanlarla ilişkisi, sınıflandırılması, hiyerarşik sistemde ifade edilmesi gibi konularla ilgili olarak daha güç hale gelmektedir. Örneğin bir görüşe göre başat Orişalar arasında demir Orişası Ogun, okyanuslar Orişası Olokun, Oyo ve daha birçoklarının bulunduğu söylenir.²¹ Başka bir yerde ise Olodumare'nin en başta tek başına durduğu bir tanrısallık panteonu verilmiştir. Buna göre Obatala (Orişa-Nla) Olodumare'den sonra ikinci sıradadır ve diğer bütün Orişalar onun üzerinden Olodumare'ye bağlıdır. Bununla birlikte Orunmila ve Eşu Olodumare ile direk bağlantıya geçebilir şekilde sıralanmıştır. Ogun, Şango, Şopona ve Ela ile birlikte yedi Orişa ismi verilmiştir. Diğer Orişalar ise birlikte değerlendirilerek Obatala yoluyla Olodumare'ye bağlı gösterilmişlerdir.²²

Farklı bir sınıflandırmayı Yoruba bilimci J. O. Awolalu ve Dopamu; yaratılıştaki Orişalar, tanrısallaştırılan atalar ve tanrısallaştırılmış doğa güçleri şeklinde üçe ayırarak yapmıştır.²³ Bu sınıflandırma Orişa denilen tanrısallıkları içeren bir sınıflandırmadır. Yüce Tanrı Olodumare ve diğer ruhsal varlıklar dışındadır. Dolayısıyla Orişaları kendi içinde üç sınıfa ayırmak mümkündür.

Obatala, Orunmila, Eşu, Ogun gibi sayıları çok olan “yaratılıştaki Orişalar”, başlangıçları yaratılış öncesine dayanan ve/veya evrenin ve insanın yaratılış sürecinde etkin olan tanrısallıklardır. Brandon, yaratılıştaki var olan primordiyal, yani başlangıçta var olan Orişaların Obatala, Oduduva ve Orunmila gibi bazılarının Yüce Varlık Olodumare ile doğrudan iletişimde olduklarını, bu nedenle onlara ‘Cennet halkı’ anlamında *Ara Orun* dendiğini, Cennetten geldiklerini ve hala orada olduklarını söylemiştir. Cennetten (*İkole Erun*) gelen bu Orişaların özel ismi *irunmole* ya da *irunmaledir*. Bunlar yaratılan dünyaya ilk yerleşenlerdir ve Yeryüzünde yaşayan kutsal varlıklardır.²⁴ Dünyanın ve insanın yaratılışında etkin olan bu Orişalar insan hayatında rol oynamaya devam ederler. Ancak burada yaratılıştaki hem cennet, hem gök ve hem de yerde rol oynayan bu tanrısallıkların temel

²¹ Anda, *Yoruba*, 9.

²² Muzi-Pasi E. Shumba, *Structures and Ideas in Soyinka's Madmen and Specialists* (A Thesis for the Degree of Master of Arts, Department of Drama, University of Alberta, 1973), 32.

²³ Ikechukwu Anthony Kanu, “The Dimensions of African Cosmology”, *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religion* 2/2 (2013): 540-541.

²⁴ Asante, “Ilé-Ifè”, 505.

görevlerinin insan hayatına karışıp insanlarla Olodumare arasında aracılık vazifesi gördükleri alanda, yani dünyada yer alan varlıklar olmayıp tanrısal âlemi ifade eden görünmeyen âlemde canlılıklarını sürdüren kutsal ve tanrısal varlıklar olduklarını belirtmek gerekir. Dolayısıyla yer ile gök arasındakilerin, bu arada insanın yaratılışında Orişaların insanın beş duyusuyla algılayamadığı bir yeryüzüne indiklerini düşünmek akla uygundur. Aksi düşünülse Orişaların insanlar gibi cisimleştiği söylenmiş olur. Ancak Orişalar yeryüzünün cisimleşmiş varlıkları değildir ve Orişalaşma varsa bu da tanrısal âlemde yere inme değil yerden tanrısal âleme yükselme şeklindedir. Ayrıca Orişa gibi bir tanrısal varlığın en temel özelliği beş duyuyu algılayamayan varlıklar olmalarıdır. Onların yaşadığı veya ziyaret ettiği yeryüzü yaratılmış yeryüzü değil, yaratılıştaki tanrısal âleme ait yeryüzüdür. Ayrıca yaratılmış gök ve yer görünmeyen tanrısal âlemin içindedir. Çünkü yaratılışın mekanı bu tanrısal âlemdir ve dünya tanrısal âlemde yükselmiştir, yaratılmıştır.²⁵ Neimark, onların Cennetten çıktıklarını ve geri dönmediklerini, insanoğlu ile Olodumare arasındaki ilişkide görevlerinin devam ettiğini, insanın Olodumare'yle tek bağlantı kurma yolu olduğunu söylemiştir. Onların İköle Erun'a, yani Cennet ya da göksel âleme döndüğünü de ifade etmiştir. İnsanlarla ilişkilerine verdiği örnekte, insanların onların İköle Aye'de, yani yeryüzünde kaldıkları görev sürelerinde çok sevdiği cisimler vasıtasıyla iletişimi sürdürdüklerini belirtmiştir.²⁶ Dolayısıyla Cennete geri döndüklerini ifade etmiştir. Burada yine görünmeyen âlem algısının devrede olduğu anlaşılır. Görünmeyen âlemde varlığını sürdüren Orişaların tıpkı yaratılıştaki olduğu gibi tanrısal âlemde yeryüzüne, yeryüzünden göksel âleme gitmeleri söz konusudur. Çünkü onların aracılık görevi her iki âleme de gitmelerini gerekli kıldığı gibi görünmeyen âlemde insan dünyasına inebilmelerini ve tanrısal âleme yükselebilmelerini olanaklı kılmaktadır. Aslında bu nasıl bir varlık olduklarını da gösterir, tanrı ile insan arasında, ne tanrı ne de insan olan kutsal tanrısal varlıklardır.

Orişalaşmayı ifade eden “tanrısallaşmış atalar” (ilk insan ve ilk kral Oduduva veya Şango gibi), yaratıldıktan sonra bu dünyada yaşamış olan insanlardır ve öyle etki etmişlerdir ki soyundan gelen-

²⁵ Seyfeli - Kul, “Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat”, 244, 246.

²⁶ Philip John Neimark, *The Way of The Orisa: Empowering Your Life Through The Ancient African Religion of Ifa* (San Francisco: Harper Collins Publishers, 1993), 58-59.

ler hafızalarını yüceltmeye ve yükseltmeye devam etmişlerdir. Onlar kral, erkek ve kadın kültür kahramanları, savaşçılar ve kültüre ve sosyal yaşama destekleri aracılığıyla insan yaşamı ve Yoruba toplumu üzerinde büyük etkiye sahip olan şehir kurucularıdır. Yoruba geleneğinde, bunlar doğal bir güç üzerinde kontrol kurabilen ve o güçle dayanışma bağı oluşturabilen, bu olağanüstü güçlerin yıkıcı yönlerini düşmanlara yöneltirken yararlı eylemlerini kendilerine çeken tanrısallaşmış atalardır. Bu gücü kontrolde, iletişimde başarılı olmak için bu atasal Orişaya sunu ve kurban takdimlerinde bulunurlar. Etkili bir yaşam sonrasında bu insanlar görünmez olurlar ve Yoruba geleneğine göre sık sık olağanüstü bir tutum sergilerler: onlar ya yeraltına dalarlar ya da zincirler üstündeki göklere yükselirler; onlar kendilerini intihara adanmış ve ölmemişlerdir; onlar taşa dönüşmüşlerdir; onların görünmemesi gerçek ölüm değil bir Orişaya dönüşmedir.

Yorubaların birkaç tanrısâl âlemin Orişasının bir zamanlar hala mevcut olan Yoruba kasabalarının şefleri ya da kralları olduklarını gösteren sözlü gelenekleri vardır. Bu Orişalar ortadan kaybolduğunda, çocukları onlara kurban sunmaya ve Orişanın dünyadayken gerçekleştirdiği törenlere devam etmeye başlarlar. Bu ibadet bir nesilden diğerine geçer. Kendi bölgelerinde insanlar bu Orişalara tapan ve saygı duyan gruplar oluştururlar ve yaşadıkları kasabaların dini ve sosyal organizasyonlarında kendi kült grupları için bir yer temin ederler. Sonunda yerel bir Orişâ kültü diğer yerleşim yerlerine sıçrayabilir ve onların Orişâ dua ve kurban geleneği daha geniş çapta bilinebilir. Bununla birlikte, diğer tanrısallaştırılmış atalara saygı organize oldukları şehirlerle sınırlanmış kalırlar, hatta bazen belli aileler veya soylarla sınırlanırlar.²⁷

Yorubalar cadıların ve büyücülerin bir erkeğe zarar veremediğine ve atalarının “uyumadığı” veya onu ihmal etmediği sürece kötü ilaçların onun üzerinde etkili olamayacağına inanırlar. Bir erkeğin zorluk durumunda atasına “*Baba mi, ma ma sun*” (Babam uyuma) dediğini duymak yaygındır. Bu, ataya uyanık ve yardımsever olması için bir müracaattır. Bir kadın zor ve uzun süren meşakkatli bir durumdaysa aile reisi kehanete başvurur. Eğer ataların bir nedenden ötürü kızgın olduğu ortaya çıkarsa keçi, şarap, kola fıstıkları veya hastaya ait bir elbiseyi hediye olarak

²⁷ Asante, “Ilé-Ifè”, 505.

sunar ve şuna benzer şeyler söyler: “Ah! Büyükbabalar (sırayla ataların adları zikredilir), yardım için sana geldim. Küçük kızınız *Iyabo*, zahmet çeken (emek veren). Sözcü, onun bir aile yaşantısını çiğnediğini veya sizi ihmal ettiğini söylüyor. O aptal, küçük bir kız. Ben, aile reisi olarak, onu affetmeniz için size müracaat etmek için buradayım, lütfen. O, çok büyük bir dişi keçi, birkaç kola fıstığı, bir şişe şarap ve güzel bir elbise getirdi. O güvenli bir şekilde kurtulduğu zaman bu keçiyi kesmek için buraya getireceğiz. Bu yüzden, bugün sizi hatırlayan bizlere doğumu verdiğin gibi sizden *Iyabo*'yu acısından kurtarmanız ve onun iyi olması için yalvarıyoruz.” Kadın kurtulduğu zaman bu sefer adağını yerine getirmeye gelir. Bunu, görünmemelerine rağmen ataların huzurda olduğuna inandıkları aile ziyafeti takip eder.²⁸ Bununla birlikte bütün atalar Orişaya dönüşmez. Yorubalar sadece iyi atayı saygıyla anarlar. İyi ata, yeryüzünde iyi bir hayat yaşayıp huzurla ölen kimsedir. Kötü ata ise asla anılmaz. Bu noktada ritüel bağlılığın yanı sıra *iwaya* (karakter) büyük önem verilir. Bunun insanı hayvandan ayıran tek şey olduğunu kabul ederler. Yani iyi bir kişi, iyi bir *iwaya* sahip olandır. Yorubalar bir kişiye “*o se'nia*” (o bir insanın davranması gerektiği gibi davranıyor) dedikleri zaman o kişinin hayatında insanlarla iyi ilişki kurduğunu ve doğru bir kişi olduğunu ima ederler. Yorubalarda iyi karakterli birisine iyi doğmuş birisi olarak davranan anlamında “*omoluwabi (omo-on'-iwa-ibii)*”, kötü karakterli kişiye de bir insanın kötü bir takliti, ahlaksız anlamında “*enia-k'enia*” derler. Yani burada kişiye kendi olmaya bağlı olarak bir değer biçme vardır.²⁹

176 | db

“Kişileştirilmiş doğa güçleri”nin bir kısmı (hem tanrılaşmış ata ruhu hem de doğal bir güç olan Şango veya Oşun gibi) Orişalarla ilişkilidir. Yorubalar insanlar için çok yönlü ve yararlı fonksiyonlara sahip doğal dünyanın herhangi bir unsurunun içinde yaşayan bir ruhu olduğuna inanırlar. Bu ruhlardan bazıları diğerlerine daha üstün konumda olan Orişa kabul edilir. Bu Orişalar yeryüzüyle ilişkili nehir, göl, lagün, dağ, ağaç ve rüzgâr gibi doğa varlıklarıdır. İbadet doğal fenomenin içinde, sıklıkla bu fenomenin kendisini gösterdiği yerde onunla birlikte yaşadığına inanılan Orişaya, ancak Tanrısal âlemle kurulan ilişkide onu aracı kabul ederek yönelir.

²⁸ J. Omosade Awolalu, “The Yoruba Philosophy of Life”, *Présence Africaine* 73 (1970): 27.

²⁹ Awolalu, “The Yoruba Philosophy of Life”, 24-25.

Bahsedilen doğanın bu spesifik güçleri Orişanın bir parçasıdır, çünkü Orişa kültü kendisini kendisine yönlendirir. Ancak, Orişa bu doğal güçlerin sadece bir yönüdür. Disiplinli ve kontrol edilebilir olan böyle bir Orişa, ritüel araçlar kullanan insanlar tarafından geliştirilebilen doğal bir gücün bir parçasıdır. Her zaman keşfedilebilecek, ancak hiçbir zaman tam olarak bilinemeyen doğal gücün, doğanın her zaman vahşi kalacağı ve tanımdan kaçacağı bir yönü vardır. İnsanoğlunun yararına Orişa, insanlık ve doğanın bu insan tarafından evcilleştirilemeyen, insan tarafından kontrol edilemeyen bir kısmı arasında dururken insanın doğasını tam anlamıyla kontrol altına alarak bu doğal güçler arasında arabuluculuk yapar.³⁰

Bu üç sınıf Orişanın da hem mitoloji kanalıyla tanrısallıkla hem de geleneksel Yoruba halkının tanrısallıkla kurduğu ilişkide açığa çıktığı insanlık âlemiyle bağlantısı vardır. Bu ilişkinin iki yönü de sanaldır ve geleneksel Yoruba dininin temel inançları içerisinde yer alır. Orişaların tek görünür olduğu yer Yoruba yaşamıdır. Ancak yaşamdaki yerleri Orişaların mitolojiye dayalı özellikleri ve Yüce Tanrı Olodumare ile insan arasındaki iletişimde ifadesini bulan görevleri ile açığa çıkmaktadır.

II- Orişaların Genel Özellikleri

Geleneksel Yoruba dininde Orişaların varlık olarak yerlerini belirlemek ve bu dinin bütünündeki konumları ve anlamlarıyla Orişa fikrinin anlaşılması için önce Orişaların ne tür bir varlık olduklarının ortaya konması gerekir. Çünkü bazı araştırmacılar bu tanrısallıkları birer tanrı olarak kabul etmekte ve öyle sunmaktadırlar. Bununla birlikte, Olodumare'nin Yüce Tanrı ve Orişaların tanrısallıkları olduğu fikrine sahip araştırmacılar da vardır.³¹ Aynı fikirde olan Idowu, Orişaların yaratılıştaki ve dünyanın teokratik idaresinde Olodumare'nin isteğine göre O'na hizmet ettiklerini söylemiştir.³² Bu doğrultuda Orişaların özellikleri, icra ettikleri görevler, sahip oldukları güç ve yetkiler incelendiği takdirde onların ne tür bir varlık oldukları açıklığa kavuşacak durumdadır.

Orişaların kimliğini öncelikli olarak onların Olodumare karşısındaki konumları belirleyicidir. Bunu da mitolojiden takip etmek mümkün ve uygundur. Mitolojiye göre Orişaların en genel

³⁰ Asante, "Ilé-Ifè", 505-506.

³¹ Seyfeli - Kul, "Olodumare/Olorun", 2019, 29-36.

³² Idowu, *Olodumare*., 57.

özellikleri, onları Tanrı diye tanımlamaktan uzaklaştıran ve yaratılmış diğer varlıklarla benzerlikleri olduğunu gösteren eksik ve noksan olmalarıdır. Bu genel özellik temelde bazı ikincil derecedeki özellikleriyle doğrudan ilgilidir. Bu ikincil özellikler, güçlerini aşeden yani Olodumare'den almaları, Olodumare'ye secde etmeleri, onları Olodumare'nin görevlendirmesi, O'nunla insanlar arasında aracı konumunda olmaları ve bazı yönlerden insanlara benzemeleri gibi özelliklerdir.

Güç ve enerji anlamındaki *aşe* aslında Olodumare'nin kendisidir. Olodumare'den yayılan bu enerji Orişalara da verilir.³³ Örneğin Orişa Eşu'ya Olodumare, özel olarak *aşenin* (kutsal enerji) gücünü verir ve *aşeyle* gücümü göstereceksin der.³⁴ Dolayısıyla onların gücü aslında kendilerinden değildir. Bu özellik onların eksik ve noksan olduklarını gösterir. Aynı şekilde mitolojide Olodumare'nin önünde secde etmeleri yüce olanın Olodumare olduğunu ve yine onların tıpkı insanlar gibi eksik ve noksan olduklarını göstermektedir. Yaratılış mitolojisinde Orişalar tek tek Olodumare'nin huzuruna çıkarlar. Onların huzura çıktıklarında ilk yaptıkları şey secdeye kapanmak, diz çökmek ve sözleriyle O'nu yüceltmektir.³⁵

178 | db

Eksiklik özelliklerini ilgilendiren diğer bir ikincil derecedeki özellikleriyse yaptıkları işleri aslen Olodumare'nin görevlendirmesiyle yapmalarınıdır.³⁶ Bu, külli iradeye sahip olmadıklarını ve cüzi iradelerini Olodumare'den aldıklarını gösterir. Bu eksikliği mitolojide Olodumare'nin Orişalara tek tek görev vermesinde (onlara birer görev kapsülü yutturur) görmek mümkündür. Tek tek farklı ve sınırlı görevlere sahip olmaları tıpkı insanlar gibi eksik ve Yüce Tanrı'ya meyilli olduklarını ifade etmektedir.

Mitolojide adı geçen tüm Orişalar Olodumare'ye secde ederler, güçlerini ve görevlerini O'ndan alırlar ve vazifelerini yapmak üzere gönderilirler. Tanrısal âlemdeki bu prototip davranışlar, özellikle secde Yüce Tanrı'yı yüceltmenin zirvesini açık etmektedir. Aynı zamanda insan için yeryüzünde yapılması gerekene işaret etmektedir. Orişaların insanlar nezdindeki konumuna işaret eden bu özellik

³³ Seyfeli - Kul, "Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat", 18.

³⁴ *Bibeli*, 4-5.

³⁵ *Bibeli*, 3-15.

³⁶ *Bibeli*, 3-14.

onların Olodumare ile insanlar arasında aracı vazifesi görmeleri ve insana benzeyen özelliklere sahip olmalarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla bu nokta, Orişaların insanı Olodumare önünde temsil ettiklerini ve insanların isteklerini O'na ileten aracı konumunda olduklarını gösterir. İnsanın durduğu yer bakımından Orişaların bir değerlendirilmesi yapıldığıdaysa tanrısai âlemdeki rolleriyle yaşayan insan için bir örneklik, bir prototip davranış modeli ortaya koydukları görülür. Bu, aynı zamanda asıl tapınma objesinin, asıl yönelişin Olodumare'ye olduğunu hatırlatır. Orişalar görünmeyen âlemin tanrısai varlıkları olarak sınırlı güçleri ve görevleriyle insanı temsil ettikleri tanrısai âlemde Yüce Tanrı Olodumare'ye yönelmiş durumdadırlar. Bu özellikleriyle Tanrı olarak kabul edilmeleri mümkün değildir.

Her bir Orişanın üç temel yönünden bahsedilir. Bunlar, fiziksel (bir doğa nesnesi ile ilişkisi), ruhsal (tanrısai) ve beşeri (insani duygular, değerler vs.) yönlerdir. Her bir Orişanın bir element, renk, insani duygu ve insani uğraş/görevle ilişkisi vardır.³⁷ Bu üç yön, Orişanın aslında iki âlemle, tanrısai âlem ve dünya, görünmeyen âlem ve beş duyuyla algılanan âlem, ilişkisine göndermede bulunur. Fiziksel ve insani yönü dünyayı, ruhsal olan da tanrısai âlemi ifade eder. Yaşam alanı tanrısai âlem olan Orişaların insan dünyasına dokunduğuna inanılır. Bu, ister atasal olsun, ister doğa varlığı olsun bütün Orişalar için geçerlidir. Orişaların görev ve özellikleri, Yoruba yaşamına etkileri de yine bu iki âlem fikrine göre biçimlenmiştir. Dolayısıyla Yorubalar, bu beş duyuyla algılanmayan varlıkların önce varlığına inanırlar. Sonra, onlarla fiili ilişki içerisine girerler. Bu, adeta onların bu âlemde yaşadığına inandıklarını ortaya koymaktadır.

Mitlerden anlaşıldığı üzere Orişalarda dikkat çeken özelliklerden biri tanrısai/ruhsal varlıklar olmalarına rağmen insani özellikler taşımalarıdır. Buradaki insani, beşeri özelliklerle tanımlanmalarını mitlerde görmek mümkündür. Mitlerde onlar da kavga eder, düşmanlık veya anlaşma yapar ya da en sevdikleri yiyecekler ve içecekler, yapmaktan hoşlandıkları özel oyunları vardır. İnsanı şekillendirme görevi verilen Orişa Obatala mitinde bu oldukça belirgindir.³⁸ Üstelik insanlar bazı Orişaların kötü ni-

³⁷ Amanda D. Concha-Holmes, *Who is Nature?: Yoruba Religion and Ecology in Cuba* (A Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Florida), 179.

³⁸ *Bibeli*, 12-17.

yetlerinden korkar ve onlara yardım için değil de sakınma için ibadet eder ve kurban sunarlar. Haberci Orişa olan Eşu'ya, tamamen bu şekilde olmasa da bazı zamanlarda onun kandırmacalarından korunmak için dua ve sunularda bulunulur.³⁹ Yoruba dini geleneğinde, Orişalar onların adanmışlarına çok sayıda nimetler verir ve onların adına Yüce Tanrı'yla iletişim içinde olurlar. Ayrıca eril ve dişil Orişalar bulunurken her iki cinsi temsil eden Orişalar da vardır. Örneğin Oduduva, bir mitte eril başka bir mitte dişil figür olarak gösterilir.⁴⁰

Bahsi geçen özellikler Orişaların hem tanrı hem de insanlar gibi yaratılmış yeryüzü varlıkları olmadıklarını göstermektedir. Orişaların kimliklerini daha açık hale getirecek hususlardan birisi onların görevleri, yapıp ettikleri ve insanlarla ilişkileridir.

III- Orişaların Genel Görevleri

Orişaların en genel anlamıyla en çok bilinen görevlerinden ilki yüce varlık Olodumare'nin yardımcıları olmalarıdır. Bu, görevlerini O'nun emriyle ve O'nun adına yapmalarıyla ilgilidir. Olodumare'den aldıkları *aşe*, yani enerji ve güç ile yaratılış sürecinde ortaya koydukları işler, Orişa Obatala'nın insan bedenini şekillendirmesi gibi, bunu göstermektedir. Burada dikkat çeken önemli bir nokta, her bir Orişanın, mitolojide Olodumare'nin verdiği bir kapsülle yutulduğunda kazandıkları kendine has bir yeteneğe ve belli bir göreve sahip olmasıdır. Bu yetenek genellikle sadece bir Orişada bulunur, bir diğerinde bulunmaz. Olokun'un sular ile ilgili bir gücü varken Ogun'un demir ve metal ile ilişkili güçlerinin bulunması gibi. Dolayısıyla onların insanlardan farklı olağanüstü varlıklar olmaları Yüce Tanrı Oldumare gibi veya O'nun kadar donanımlı olmalarını sağlamadığı gibi, bilakis O'ndan eksikliklerini de göstermektedir. Orişalar tanrı olabilecek kadar donanımlı değildirler. Tanrı vasfı, kaynağı kendisinden olmayan tek veya birkaç güç, yetki ve hakimiyet ile sınırlı olamaz. Bundan dolayı sahip oldukları güçler noktasında sınırlı olan bu varlıkların tanrı değil, ancak birer tanrısal görevi icra etmek üzere yaratılmış ve seçilmiş tanrısal varlıklar olduklarını söylemek doğru olur.

³⁹ Anda, *Yoruba*, 33.

⁴⁰ Maulana Karenga, "Oduduwa", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 474-475.

Orişaların en önemli görevlerinden birisi, insan ile Yüce Tanrı Olodumare arasındaki bağlantıda aracı konumunda olmalarıdır. Yani Orişaların insan hayatındaki yeri tanrısallık/kutsal olan ile iletişime geçmeyi sağlamasıdır.⁴¹ Geleneksel Yoruba dininde, Olodumare'nin doğrudan tapınıldığı veya O'nunla iletişime geçildiği bir mabet, somut bir ritüel nerdeyse hiçbir yerde yoktur. O'nun için yapılan bir sunu veya kurban da yoktur. Bu, Yorubaların bütün tanrısallık isim ve sıfatları kendisine verdikleri tek Yüce Tanrı fikri ile ilgili bir durumdur. Dolayısıyla Olodumare dışında başka bir varlığa, Orişalara da bu kuşatıcı ve ulaşılmaz özellikleri vermemektedirler. Yorubalarda somut ibadet Orişalaradır. Idowu, sıradan gözlemcilere göre Yoruba dininde nesnel fenomenin Orişalar ve onlara bağlı kültler olduğunu söylemiştir.⁴² Bu durum bazı araştırmacılarda onların Tanrı olduğu algısına yol açmıştır. Orişaların Tanrı olarak kabul edilmesinde rol oynayan hususlardan birisi onlar adına kurbanlar sunma ve onlara dua etmedir. Ancak bu durumlarda insanlar isteklerini Olodumare'ye ulaştırmalarını isteyerek onları aracı konumuna yerleştirmektedirler. Idowu, Olodumare tarafından hayata geçirilen Orişaların her birinin kendilerine ait görevleri olduğunu ve dünyanın yaratılışı ve teokratik idaresinde O'nun bakanları, vekilleri olduklarını söyler.⁴³ Bazı araştırmacılar Idowu'dan faydalanarak Orişaların Yüce Tanrı'nın çeşitli tezahürlerini insanlara gösterdiklerini belirtmişlerdir. Buna göre Şango ve Ogun Olodumare'nin gazabını, Orunmila bilgeliğini, Obatala ve Oduduva gibi diğer Orişaların O'nun yaratıcı yeteneklerini temsil ettiğini söylemişlerdir. Balogun temsil konusunu bedenlenme olarak çevirmiştir.⁴⁴ Idowu ise Orişaların (Obatala)'nın ve Orunmila'nın bahsi geçen konularda Olodumare'nin vekili olduklarını söylemiştir.⁴⁵ Her birinin Olodumare'nin bir gücünü temsil etmesi, O'nun vekili olması verdiği enerji ve güce muhtaç görevleriyle ilgilidir ve bu görev de O'nun tarafından verilmiştir. Dolayısıyla O'nun herhangi bir gücünü temsil etmeleri, vekili olmaları anlaşılır bir durumdur ancak Orişaların Olodu-

⁴¹ Asante, "Ilé-Ifè", 503.

⁴² Idowu, *Olodumare*., 107.

⁴³ Idowu, *Olodumare*., 18, 106.

⁴⁴ J. Pemberton, "A Cluster of Sacred Symbols: Orisha Worship among The Igbomina Yoruba of Ila-Orangun", *History of Religion* 17/1 (1997): 6; Oladele Abiodun Balogun, "The Nature of Evil and Human Wickedness in Traditional African Thought: Further Reflections on The Philosophical Problem of Evil", *Lumina* 20/2 (2009): 7.

⁴⁵ Idowu, *Olodumare*., 75.

mare'nin bedenlenmiş hali oldukları iddia edilemez. Çünkü bu durumda, Yoruba aklında yer alan yüce ve her şeyi ile kusursuz ve eksiksiz Olodumare ile çelişen, O'na denk veya O'nu bütünleyen bir tanrı veya tanrılar fikri ortaya çıkar. Ayrıca inkarnasyonda bir tezahür söz konusudur, yani tanrının kendisi o bedene zuhur eder. Bir görünüm olduğu için de aslında tanrının kendisi değildir. Bazı dinlerde tanrının kendisi olduğu fikrinin yer aldığı bedenlenmeler vardır. Ancak Yorubalar Orişaların Olodumare'nin kendisi olduğu fikrinde değillerdir. Hatta Orişaların Olodumare'nin farklı özelliklerinin bedenlendiği varlıklar oldukları da söylenemez. Olodumare, Orişalara güç dağıtmıştır, ancak kendisini bir Orişa olarak göstermiş ya da Orişalar olarak tezahür etmiş değildir. Ayrıca burada bir varlığın tezahüründen değil, o varlığın gücünün, yeteneğinin tezahüründen bahsedilmektedir. Dolayısıyla, böyle bir tezahür Tanrı'nın tezahürü değildir. Orişaların aracı konumunda olmalarının diğer bir yönü insanları Olodumare huzurunda temsil etmeleridir. Olodumare'yi insanlar yanında temsil etmesiyle aynı doğrultuda olan bu husus onların aracılık özelliklerini vurgular. Böylece insanlar gibi varlıklar olmadıkları da buradan anlaşılır. Çünkü onlar tanrısal âlemin tanrısal varlıklarıdır. Bu, Orişa olmuş atalar için de geçerlidir.

182 | db

Orişaların diğer önemli bir genel görevleri insan hayatını kolaylaştırmalarıdır. Bundan dolayı, her bir Orişanın insan hayatını kolaylaştıran bir yeteneği bulunur. Örneğin, İfa (Orunmila)'ya başvurarak yapacakları işin hayırlı olup olmadığını veya hangi Orişaya müracaat etmeleri gerektiğini sorarlar. Zenginlik ile ilişkili Orişa, nehir ve okyanuslardan gelen Olokun ve Aje'dir. Aje, ekonomik durum ve zenginlik ile ilişkilendirilen Orişadır. Zenginliği, ticareti, ekonomik gelişmeyi kontrol eden ruhsal ve tanrısal güçtür.⁴⁶ Orişaların, insan hayatını kolaylaştıran bir özellikte olmaları insanların kutsal bir güç tarafından korunduğunu da göstermektedir. Çünkü kutsaldan gelen, kutsaldan güç alan ve beşeri özelliklerle vasıflandırılan bu varlıklar, yine kutsaldan bir parça taşıyan insan ve dünya hayatının sürdürülmesinde vazifelid-irler.

⁴⁶ Oladiti Abiodun Akeem - Oyewale Peter Oluwaseun, "The Yoruba Concept of Ola in African Society: A Historical Overview", *World Scientific News* 80 (2017): 66-67.

Orişalar ile ilgili başka önemli bir genel görev Orişaların insanlarla ilişkisini ifade eden toplumsal ve bireysel huzuru sağlamalarıdır. Bundan dolayı toplumun hepsinin inandığı ve müracaat ettiği genel Orişalar olduğu kadar kişinin ya kendisinin seçme ya da başvurulan bir İfa rahibi tarafından belirlenme yöntemiyle koruyucu olarak tuttuğu Orişalar da vardır. Olodumare'nin yardımcıları ve O'nun adına uygulayıcı konumunda olan Orişalar, aynı zamanda sosyal ahlakın koruyucusu olarak da davranırlar. Eğer, kişinin danıştığı ve kurban sunduğu bir Orişa isteğini yerine getirmekte zayıf kalırsa yine ilk müracaat edilen Yüce Varlıktır, yani Yüce Tanrı Olodumare'dir. Böyle bir durumda kişi O'ndan Orişasını değiştirmesini veya onu işe yaraması için uyarmasını ister. Bir Yoruba söylemi şöyledir: “*Orisa bo le gbemi semi, bi o se bami*”, yani “eğer Orişa benim durumuma yardım edemezse, beni daha kötü de yapmamalıdır”.⁴⁷ Ayrıca Yorubalar, Yüce Tanrı'nın yardımını elde etmek ve O'nu veya bir sıfatını onaylamak için çocuklarına Tanrı'ya ilişkin anlamlar içeren teoforik (tanrı adını kapsayan) isimler verirler. Bunun yanında Yorubalar, tanrısallıkların toplumsal kuralları ve normlara uymayan kişiyi felaketler ve talihsizliklere uğratarak cezalandırdıklarına, onlara uyan kişiye de bereket ve lütuf vereceklerine inanırlar. Ataların Yoruba toplumunda oynadıkları rol çeşitli yardım, destek ve çarelerin korunması ve bağışlanması bakımından iyilikseverliğin ötesindedir. Koruyucu olarak atalar toplumun tabularını çiğneyenlere felaket getirirken onları saygıyla koruyanları mükafatlandırır. Soylarını gözetmek, aile ilişkilerini ve kabile normlarını korumak ataların göreviyken onların soyunun da atalarıyla dostluk ve yakınlığını sürdürme görev ve hizmetleri vardır. Bu ilişkiyi sürdürmede temel rol oynayan uygulamalar hem yıllık hem de günlük ibadet ve kurban sunularıdır.⁴⁸

IV- Orişaların Kimliği: İnsanlarla İlişkisi

Geleneksel Yoruba dininde insan ve Orişalar arasındaki ilişki dünya hayatıyla sınırlı olduğu görülmektedir. Verilecek olan örneklerde de görüleceği üzere Orişalar yaratılıştaki insanı dünya hayatı için hazırlamakla görevlendirilirken onları insan yapan asıl

⁴⁷ Akande, “A Re-Interpretation of African Philosophical Idea of Man and the Universe: The Yoruba Example”, 141.

⁴⁸ Joseph Adyinka Olanrewaju, “The Relationship Between People and Supernatural Beings in Yoruba Traditional Culture”, *Journal of Adventist Mission Studies* 5/2 (2009): 43-46.

maddeyi Olodumare vermiştir. Yine aynı şekilde insanın dünya hayatı sonlandığında onu yargılayacak ve yaşadığı hayata göre ödül veya cezayı verecek olan yine Olodumare'dir. Bu itibarla insan ve Orişalar arasındaki ilişki işlenirken bu ilişkinin çoğunluk olarak ibadet merkezli pragmatik bir ilişkiye dayandığı görülür. Orişaların insanı sadece dünya hayatında yönlendirebildikleri, dünya hayatının zorluklarında yardım edebilmeleri yani kısaca görev yeri olarak insanın dünya hayatı sahnesinde ortaya çıkmaları da onların insanla ilişkisinin sınırlı bir zamanda -doğumdan ölüme dek- ve sınırlı bir mekânda -dünya, yeryüzü- gerçekleştiği anlaşılır.

Geleneksel Yoruba toplumunda dini yapı bir hiyerarşi içerisindedir. Bazı araştırmacılar bu yapının bir ataerki bütünlük ile başladığını ve büyük bir yaşlılar heyetine, memurlara ve en yüksekte krala ulaştığını ileri sürer. Burada kral politik monarşik bir yapıdadır ve "Baba" figürü ile desteklenir. Yorubalarda her kralın farklı pozisyonlarda görev alan birçok şefi bulunur. Ciddi konular, ölüm, savaş gibi toplumsal konular uygulamaya geçmeden önce krala sunulur, danışılır ve görüşülür. Bir krallık, başında 'Baale' (bir grubun, şehrin, yerleşim yerinin başı) denilen kişilerin olduğu farklı bölgelere ayrılır. Her *Baale*, aynı zamanda kralın kabinesi gibi görev yapan kendi yerel şeflerine sahiptir.⁴⁹ Ayrıca, Yoruba halkı arasında dini görevlerin icra edilmesi ile görevli bir üst kurul bulunur. Din adamı sınıfı da denilebilecek bu kurul Obgoni cemiyeti olup dini, politik ve tüzel doğasıyla birçok fonksiyona sahiptir. Cemiyet üyeleri, Yer tanrıçası İle'ye (Oduduva olarak da bilinir), yani tüm hayatın anasına saygıda ayırt edilirler ve buna bağlıdırlar. Çoğunlukla İle'ye yiyecek ve içeceklerle hediyeler sunarlar. Birincil ikametgâhı dünya olan atalar ile yaşam arasında ayrıcalıklı araçlar olarak düşünüldüğünde Obgoni cemiyetinin rahipleri genellikle Kral'a atadan destek gibi bir dizi hassas meseleyi belirlemek amacıyla sık sık kâhine danışmak için davet edilirler.⁵⁰ Her şehir ve bölge kendi Ogboni çadırına sahiptir ve üyeler geleneksel şifre ve sembollerle birbirlerini tanırlar. Alafin, tüm Ogboni cemiyetlerinin

⁴⁹ Cornelius Olusegun Oyemomilara, *Towards Contextualization of Worship: A Challenge to The Nigerian Baptist Convention* (A Thesis Submitted for the degree of Ph.D. in the Faculty of Humanities, University of Manchester, 2012), 69.

⁵⁰ Ama Mazama, "Ogboni Society", *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 479.

şefidir. En büyük konumu rahiplerin başı olmasıdır ve ona “*Ekwji Orisjm*”, yani “*Orişalara mesaj gönderen*” denir.⁵¹

Yoruba yaşam alanı boyunca Orişaların değişik pozisyonları değişik krallık ve şefler ile ilişkilendirilmiştir. Örneğin antik İfe ve Eski Oyo’nun geleneksel krallıkları, kendi bölgelerini ve bağlı kasabalarını krallık Orişa kültürünün desteğiyle yönetmektedirler. Bu krallıklar *oba* adı verilen kralın sorumluluğundadır ve sivil şefler ve mülkiyet sahibi kralların farklı geleneksel soy çizgilerinde idare edilir. Tüm Yoruba kralları *ekeji Orişaya* veya tanrısallık varlıklara hükmettiği için, Yoruba yaşam alanının siyasi topografyasını biçimlendiren ünlü kralların hizmet ettikleri Orişa ile birleşmiş olmaları, onlarla aynileşmeleri söz konusudur. Şango’nun önceki Oyo İmparatorluğu’nun (*ajele* ve *lari* Şango rahipleri tarafından yönetildiği gibi) politik-ritüel egemenliğini yansıtan Pan-Yoruba tanrısı olarak öne çıkması belki de en iyi bilinen emperyal gücün ruhsal kırılmasıdır. Oşogbo’daki Oşun veya Oyo’daki Şango gibi güçlü kraliyet kültürüne sahip olan merkezi krallıklarda, tek Orişayı kent patronu olarak belirleme eğilimi vardır.⁵²

Nasıl bir varlık olduklarını ortaya koymada, Orişaların özellikleri ve icra ettikleri görevler dışında dikkate değer bir konu da Orişa tutma, Orişayla ilişkiler ve ona gösterilen saygı, kurban ve sunular etkili ve önemlidir. Araştırmalar Yorubaların dini yaşamlarında yönelmek için iki şekilde Orişa tuttıklarını ortaya koymuştur. Birincisi babası ya da annesi tarafından tutulmuş bir Orişaya yönelimi devam ettirme şeklindeki daha geleneksel olan yöntemdir. İkincisi ise bir Orişanın kendisini tutması için davet edilmesi şeklindedir. Bu, bireyin yaşam içerisinde kendisine yakın hissettiği, kendisiyle ilgilendiğini düşündüğü Orişayı olağanüstülüklerin yaşandığı şekilde tutmaktır. Bu, biraz da birden fazla Orişa tutabilmekle ilgilidir ve bu nedenle farklı yollarla Orişa tutmak mümkündür.⁵³ Orişa değişimine gelince basit bir olay

⁵¹ A. B. Ellis, *Yoruba-Speaking Peoples of The Slave Coast of West Africa Their Religion, Manners, Customs, Laws, Language, Etc With an Appendix Containing a Comparison of The Tshi, Ga, Ewe, and Yoruba Languages* (London: Chapman and Hall Ltd., 1894), 91, 112.

⁵² Andrew Apter, “Notes on Orisha Cults in the Ekiti Yoruba Highlands: A Tribute to Pierre Verger (Note sur le culte des Orisha dans les hautes terres yoruba: un hommage à Pierre Verger)”, *Cahiers d’Études Africaines* 35/138/139 (1995): 371.

⁵³ George Eaton Simpson, “The Shango Cult in Nigeria and in Trinidad”, *American Anthropologist* 64/6 (1962): 1215.

değildir. Birey günlük yaşamında karşılaşmış olduğu kötü talihlerle ve kötü durumlarla baş edemiyorsa ve bunda Orişasının yardımını göremiyse yeni bir Orişaya yönelebilir.⁵⁴

Yorubaların ibadet hayatını ifade eden bu konunun değerlendirilmesi Yorubaların ibadet anlayışını da ortaya çıkaracak niteliktedir. Yoruba dini geleneğinde bu tanrısal varlıklarla kurulan ilişkinin bilinmesi istenen bir durum gibi belli amaçlar ve hedefler doğrultusunda belli istek ve dilekler ya da teşekkür mahiyetinde yapılan, çoğunlukla alış-veriş niteliğindeki dua ve uygulamalar olduğu görülür. Bu durum, asıl hedefin, ulaşılmak istenenin Orişalar olmadığını, yapılan dua ve uygulamalarda Orişaları yüceltme maksadı bulunmadığını ve daha çok pragmatik nedenlerden dolayı yapıldığını gösterir. Yani ben sana, senin istediklerini ve sevdiğini veriyorum sen de bana benim istediklerimi ver anlamı taşımaktadır. Bu da Orişalara yapılanlarla Olodumare tapınımı arasındaki temel farkı ortaya koyar. Çünkü Olodumare tapınımında sadece O'ndan isteme ve O'nu yüceltme durumu vardır. Bu özellikler Orişaların birer tanrı değil de aracı veya işlevsel varlıklar olarak kabul edildiğini gösterir. Yorubaların ibadet hayatında en belirgin ibadetlerin başında kurban ve sunular gelmektedir. Sunular hediye anlamı taşıdığı gibi, bir amaç için de yapılabilirler. Yorubaların ibadet hayatında maddi bir unsur olan kurban ve sunuların bu kadar belirgin ve başat bir uygulama olması da yine Orişaların beşeri vasıflara sahip tanrısal varlıklar olmalarından kaynaklıdır. Dolayısıyla onlarla kurulan ilişki de maddi ve beşeri özellikler üzerine kuruludur. Özellikle her Orişaya kurban olarak aynı şeyin sunulmaması, yani genellikle Orişaların mitolojik özelliklerine bağlı olarak beğendikleri ve sevdiğileri şeylerin takdim edilmesi de bunu desteklemektedir. Aslında, buradan Orişanın verilen şeye ihtiyacı varmış gibi bir davranış sergilendiği görülse de insanları tanrısal âlemde temsil eden, onlar için Yüce Varlık Olodumare ile aralarında aracı konumunda olan Orişaların tanrısal âlemin ruhsal ve tanrısal varlıkları olmalarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla biçimi farklı olsa da Olodumare'ye gösterdikleri saygıyı bu tanrısal varlıklara da göstermektedirler ve sunu gibi maddi unsurların değil, onun altında

⁵⁴ Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç ve İbadet*, 4. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 83; Canan Seyfeli, "Geleneksel Kabile Dinleri", *Dinler Tarihi* (Diyarbakır: D.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2016), 41.

yatan manevi yön ve gerçek kabul ettikleri sembolik anlamlarla ilgilenmektedirler.

Yoruba dininde tanrısallara yapılan dua ve sunular bölgede ibadet edilen Orişalarla ilgili imgeler ve nesnelere içeren türbe ve tapınaklarda uygulanmaktadır. Her tapınak veya türbe belirli bir Orişaya adanmıştır ve içleri bu Orişa için sembolik eşyalarla doludur. Yorubalar için bu dini objeler tapınağın kendisinden daha önemlidir. Çünkü Orişaların o objelerde yaşadığına inanırlar ve bu nedenle bu objelerle rahiplerin gittiği yerlerde yeni tapınaklar oluşabilmektedir. Bu objeler çoğunlukla deniz kabuğu, taşlar ve su kabuğu tasları gibi basit şeyler olur. Bu tapınaklar pazar yerleri, nehir kenarları ve evin içinde ya da etrafında farklı mekânlarda kurulur.⁵⁵

Yoruba dini ibadeti evde başlar. Orişalara tapınımında hane halkı arasında da bir hiyerarşi vardır ve hanenin rahipleri baştır. Tapınaklarda bu hiyerarşi birçok seviyeye ayrılmıştır. Tapınak rahiplerinin bu seviyeleri yaşadıkları inisiyasyon sayısına ve yaşlarına göre şekillenmiştir. Tanrısallarla ilişkili ruhsal ve tanrısall hiyerarşinin başında ise evreni yaratan ve canlılığını, yani devamını sağlayan Yüce Tanrı Olodumare bulunur. Eril olduğuna inanılan Olodumare insan âleminden uzakta kabul edilir ve tapınaklarda O'na fiili tapınım gerçekleştirilmez. Olofin ve Olorun diye isimlendirilen iki tezahüründen dolayı, yani bir üçleme oluşması nedeniyle Hıristiyan tanrısına benzetilmiştir. Ancak, göklerin sahibi olarak ifade edilen Olorun ile yeryüzünün sahibi diye nitelenen Olofin Olodumare'nin evrene yansımış ve bütünü tanımlayan iki yönünü ifade etmektedir. Yani bir tezahür söz konusu değildir. Ruhsal hiyerarşide Orişalar Olodumare'nin altında, O'ndan sonra gelirler. Onların en temel özelliği insanlarla Olodumare arasında aracı olmalarıdır. Orişalar iki şekilde var olmuştur: ilki başlangıçta tanrısall âlemde olan Obatala gibi olan, ikincisi ise başlangıçta yeryüzü varlığı olanlardır. İkinciler Şango gibi bir zamanlar insan iken öldükleri vakit enerjileri taşlara hapsolarak Orişaya dönüşmüşlerdir. İlginç olan hususlardan birisi, kişinin tuttuğu Orişasının çocukları olarak kabul edilmesidir. Ruhsal ve tanrısall sıralamada Orişalardan sonra Egungun gelir. Egungun ib-

⁵⁵ Kristi Marrero, *Speaking With The Orishas: Divination and Propitiation in The Lucumi Religion* (A thesis for the degree of Master of Arts, the University of Central Florida, 2008), 15.

adet edenlerin atalarıdır. Saygı gösterilen ataların tamamına birden verilen bir isimdir Egungun. Onlara adanmış türbe tapınaklarda atalara saygı sunumu gerçekleştirilir ve saygı sunanların yaşamlarına yardımcı olduklarına inanılır. Atalara tapılmaz, saygı gösterilir ve hayatlarındaki zararlı veya kötü şeylerin kalkması için yardımcı olduklarına inanılır. Atalardan sonra, hiyerarşi insanlar, diğer hayvanlar ve cansız nesnelere tarafından tamamlanır. İnsanlar evreni dengede tutan ritüelleri gerçekleştirmek zorunda oldukları için hiyerarşide diğer yeryüzü varlıklarından farklı bir yeredirler ve bu özellikleriyle eşsizdirler. Onlar ayrıca, kendileriyle birlikte yaşayan canlı ve cansız varlıkların bekçileri ve hizmetçileridirler.⁵⁶

Geleneksel Yorubalarda kurban ve sunular, uygulama noktasında dinin özü durumundadır. İçki ve et türbe tapınaklarda baş sunulardır. Orişalara saygı anlamında ise özellikle çocuklar için teşekkür, iyi sağlık ve yaşamda başarı hedefiyle hediye takdimeleri sunulur. Ayrıca ciddi hastalık, kıtlık ya da kuraklık durumunda teskin amaçlı kurban ve sunular takdimi yapılır. Herhangi bir anlaşmayı değiştirme sırasında onun karşılığı olarak yine kurban ve sunular yer alır.⁵⁷

188 | db

Amerika Kıta'sındaki Yorubalar arasında devam eden geleneksel kurban ve sunular Orişaya göre değişebilmektedir. Bu değişimde temel etken Orişanın özellikleridir. Örneğin Oşun'a mango, portakal ve greyfurt gibi meyve yanı sıra kadın hatlarını gösteren İspanyol balkabakları sunulur. Şango'ya fallik şekliyle dolaylı muz çeşitleri ve kırmızı-beyaz renginden dolayı çilek ve elma sunulur. Obatala'nın ise aydınlık dışı ve beyaz içiyle onun renklerine karşılık gelen ve şekli onun yaşadığı konik dağa benzeyen Anjou armudunu sevdiğine inanılır ve sunulur. Diğer Orişalar için de benzer eşleşmeler kolay açıklanabilir olmamakla beraber vardır ve bunların hepsi gelenekseldir. Orişalar adına yapılan taht niteliğindeki ibadet mekanı yine onların kişiliklerine ve özelliklerine göre yapılır. Örneğin kavşakların, eşiklerin, pazarın ve evin koruyucusu kabul edilen Elegua (Eşu) bu mekânda da merkezi bir yerde durur.⁵⁸

⁵⁶ Marrero, *Speaking With The Orishas: Divination and Propitiation in The Lucumi Religion*, 15-16.

⁵⁷ Şafiu İslam - Md Didarul İslam, "African Traditional Concept of God: A Critical Analysis", *Green University Review of Social Sciences* 2/1 (2015): 11.

⁵⁸ David H. Brown, "Thrones of the Orichas: Afro-Cuban Altars in New Jersey, New York, and Havana", *African Arts* 26/4 (1993): 51-52.

Yorubalarda kurban edilen varlığın kime ve kimin yaptığına göre değişen farklı isimleri olur. *Oba*, Orişalara, *etutu* atalara ve *ipese* ise cadılara ya da Eşu'dan geldiğine inanılan iyi veya kötü enerji için yapılan sunulardır.⁵⁹ Ayrıca yapılan sunu veya kurbanın toplumsal veya bireysel olması da farklı isimlerle anılma sebebidir. Bir kişi için sunulan kurbanı 'kişinin koruyucu ruhu için kurban' anlamında *Ebo Ori*, bir aile kurbanına 'ev halkı için kurban' anlamında *Ebo Agbola*, nahiye halkı için sunulan kurbanı 'açık yolların kurbanı' anlamında *Ebo İgboro* ve şehir halkı için sunulan kurbanı 'tüm şehrin kurbanı' anlamında *Ebo Agbalu* ya da 'kralın kurbanı' anlamında *Ebo Oba* denir.⁶⁰ Aynı şekilde, kutsal mekanlar, ibadetin ve sunuların yapıldığı mekanlar ise kullanım amaçlarına göre farklı isimler alırlar. Bazı kutsal mekanlar *Lie Orişa* (tapınanın evi), *Lie Odi* (Odi'nin evi), *Lie Osugbo* (Osugbo'nun evi) veya *Lie Ogoni* (Ogoni'nin çadırı) gibi isimlerle anılırlar.⁶¹

Yoruba dini geleneğinde tapınak ve kurban kavramlarının varlığı, tapınak görevlilerinin de olabileceğini akla getirmektedir. Bir inanışa göre, kurban sunumu bir rahip veya kral tarafından yapılmalıdır. Pratikte normal kurbanlar rahip veya rahip-kral, bunların yokluğunda ise herhangi bir kişi, belli bir ailenin bir ferdi ya da şehir veya bölgeden bir kişi idaresinde sunulurken büyük kurbanlar sadece rahipler veya rahip-krallar tarafından icra edilebilmektedir.⁶² Bu noktada, toplumsal ibadeti simgeleyen büyük kurbanların sadece belli kişiler tarafından yapılabilmesi, Yorubalarda toplumsal ibadetin önemini ve bu görevi icra eden kişilerin de toplumdaki statüsü ile ilişkili olduğunu gösterir. Burada bir bütünlük söz konusudur. Bu bütünlük kutsal bir eylemin gerçekleştirilmesinde yer alan insanlar ve diğer varlıklar ve objelere de kutsallık atfedilmesinde açığa çıkar. Bunun Yorubaların hayatının her noktasının en az bir dini unsuru içeriyor olması, kral ve bütün halkına yaratılıştan gelen ve mitolojiye dayanan bir kutsallık atfedilmesiyle ilişkisi vardır. Bu, göksel ve tanrısız âlemde olduğu gibi yerde de insanlar arasında, aile, kasaba, bölge, şehir ve

⁵⁹ Neimark, *The Way of The Orisa*, 33.

⁶⁰ Canon J. Olumide Lucas, *The religion of the Yorubas especially in relation to the religion of ancient Egypt: Being in account of the religious beliefs and practices of Yoruba peoples of Southern Nigeria, especially in relation to the religion of Ancient Egypt* (Durham Masters thesis, Durham University, 1942), 233.

⁶¹ Olumide Lucas, *The religion of the Yorubas*, 256.

⁶² Olumide Lucas, *The religion of the Yorubas*, 230.

ülkede bir en kutsal olanın bulunmasına paralel bir durumu ifade eder.

Geleneksel Yoruba dininde Orişaya göre farklılık arz eden sunu ve kurbanlar canlı veya cansız olabilmektedir. Bir varlığın kurban olarak sunulabilmesi için de kurbanın yapılacağı Orişanın hoşuna gidebilecek olması, isteğin kabul edilmesinde etkili olması veya değerli bir şey olması gerekir. Örneğin, Eşu'ya keçi, köpek, koyun ve domuz; Ifa'ya domuz, keçi, kümes hayvanı ve dövülmüş tatlı patates; Obatala'ya deniz kabuğu, beyaz veya acı kola (kola ağacının fıstığı), kümes hayvanı, domuz, koyun ve bazı yiyecekler sunulur. Obatala'yı Orişa tutanlara köpekler, palmiye şarabı, pembe kola tabudur (*evo*). Orişa Ogun'a köpek ve fasulye; Şango'ya koç, kümes hayvanı, kola ve kurutulmuş balık; Oduduva'ya koyun ve palmiye şarabı; Orişa Oko'ya kurutulmuş et, deniz kabuğu, patates ve fasulye ve Oşun'a sıçan, fare, keçi, kümes hayvanı ve tavşan sunulur.⁶³

190 | db

Nijerya'da Yorubaların Orişalara sundukları kurban ritüeli "Olodumare kabul etsin" gibi sözlerle doğrudan Olorun'a hitaben yapılan dualar ile sona ermektedir. Olorun, aynı zamanda, İfa kehanet sistemini de kapsamaktadır. Birçok özel durumda, kehanet işleminde bir Orişa veya atasal ruh özellikle anılmamışsa, Tanrı'nın habercisi Eşu kurbanı doğrudan Olorun için almış olur. Eşu'ya bu görev ritüel esnasında "*Lütfen Olorun'a kurbanımı kabul etmesini ve acımı kaldırmasını söyle*" duasıyla yüklenir.⁶⁴

Yorubalarda Yüce Varlık ve O'nun altındaki tanrısal varlıklarla yakın temas halinde olan kişinin bununla mutlu olacağına inanılır. Bu yüzden gerçek bir dindar sabahın erken saatlerinde uyandıığında, başkalarıyla selamlaşmadan önce kendi Orişasının tapınağına yerleştirilen gongu seslendirir ve üç kez alnını yere değdirerek secde eder. Böylece tanrısal ruhu çağırır ve bu yaşamın tüm nimetleri için, kendisi için ve başkaları için iyi dileklerle yüksek sesle dua eder. Sonra toprağa şarap ya da suyu boşaltarak döker, kola fıstığını kırar ve günün neler getireceğini bilme adına kehanet için yere fırlatır. Dindar bir Yoruba için bunlar yapılmadıkça gün

⁶³ Olumide Lucas, *The religion of the Yorubas*, 231.

⁶⁴ John Sarauta Kenan, *The Worship of God in African Traditional Religion a Nigerian Perspective* (A Dissertation for the Masters of Social Science Degree in Religious Studies, University of Cape Town, 1997), 47.

başlayamaz. Bu veya başka bir seferde adak, şükran, kefaret ya da birlik-paydaşlık anlamlı kurbanlar da sunulur.⁶⁵

Orişalara yapılan ibadet sadece kurban ve sunularla sınırlı değildir. Yorubaların dini ibadetlerinin en önemli görünen yüzü danstır. Dans figürleri de yine kurbanda olduğu gibi, genelde ibadetin yapıldığı Orişa ile ilişkilidir. Yorubalar sokaklar boyunca ya da belli bir noktada grup olarak yaptıkları neşeli dansları Tanrı'nın huzurunda yaptıklarına inanırlar.⁶⁶ Aslında danslar tanrısâl âlemle, Tanrı ve Orişalarla fert ya da grup olarak doğrudan iletişim kurma yöntemidir. Bir düzeni, biçimi ve diğer uygulamaları bütünleyen bir yönü vardır. Aynı zamanda yeryüzünde insanların da birbirleriyle bağlılık, birliktelik, paydaşlık, sevgi ve saygı gibi bağlarla birbirlerine dokunma ve bir bütünün parçaları olma özellikleriyle yaşam sevincini ve kutsal varlıklara yönelimlerini ifade eder. Renkli elbiseler ve maskeler Orişayla ilgilidir ve kendilerini Orişayla birlikte gösterme gayreti ve onu sembolize etme durumu vardır. İyi ya da kötü gösterme hedefli iki türlü maskeden bahsedilebilir ya da örneğin yüze eklenen el yapımı maskeler ile yüzü boyama yoluyla maskeleme çeşitleri vardır.

Sonuç

Sonuç olarak, geleneksel Yoruba dininde Orişaların tanrısâl âlemdeki konumlarının Olodumare'ye secde etmek ve O'nu yüceltmek olduğu görülmüştür. Tanrısâl âlemle dünya, Olodumare'yle insan arasında aracılıklarının temel görevleri olduğu, ayrıca Olodumare'nin görevlendirmesiyle hepsinin kendisine has görev, yetki ve sorumlulukları olduğu anlaşılmıştır. Olodumare'nin huzurunda insanları, insanlar arasında Olodumare'yi temsil ettikleri anlaşılmıştır. Böylece Yüce Tanrı Olodumare'nin eşi, ortağı, eştisi ve tanrı olmadıkları gibi insanlar ve dünyanın diğer varlıkları gibi olmadıkları, ancak tıpkı ikisi arasında aracılık yapması gibi iki âlem de dokunan tanrısâl varlıklar oldukları tespit edilmiştir. İnsanlarla ilişkisinden hareketle kutsal ile iletişime geçmeyi sağlayan, yani Yoruba halkı ile Olodumare arasındaki iletişimi mümkün kılan varlıklar oldukları, Yorubaların sosyal, politik, ahlak gibi normlarında etkili olarak sosyal düzeni sağladıkları, Yorubaların ibadet hayatının neredeyse tamamını oluşturdukları ve evren ile

⁶⁵ Awolalu, "The Yoruba Philosophy of Life", 24.

⁶⁶ Olumide Lucas, *The religion of the Yorubas*, 229.

insan yaşamının sürekliliğini sağlamada merkezi bir konumda oldukları görülmüştür.

Orişa fikrinin değerlendirilmesinde onların özelliklerinden, görevlerinden ve uygulamalardaki yerlerinden hareket edilmiş ve Geleneksel Yoruba dini yaşamında özellikle uygulama yönüyle merkezi konumda oldukları görülmüştür. Bu konumun geleneksel Yoruba dininin bütünlüğü içerisinde sistemli olduğu, hem mitolojide hem de Yoruba hayatında ve hem yaratılış âleminde hem de insanın dünya hayatında tanrısal bir plan ve bütünlük dâhilinde yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Geleneksel Yoruba dininde Orişaların tartışılan tanrı ve tanrısal varlık kimlikleri ele alınmıştır. Öncelikli olarak mitolojide Orişaların Olodumare'den sonra geldikleri, O'nun önünde secdeye vardıkları ve O'ndan sınırlı konulardaki görevlerini aldıkları görülmüştür. Dolayısıyla Orişaların sahip oldukları insani vasıflar, her birinin sınırlı güçlerinin olması, bu gücü Olodumare'den almaları söz konusudur. Ayrıca, yaratılış süreci ve sonrasında insan hayatındaki konumları göz önüne alındığında, onların birer tanrı kimliği taşımadıkları anlaşılmıştır. Çünkü Orişalar kutsaldan aldıkları güç ve görevle yine kutsal olan ritüellerde yer alırlar, bunun için ancak "tanrısal varlıklar" olarak tanımlanabilirler. Bu noktayı belirgin kılan en önemli şey ise Yoruba dini yaşamında yer aldıkları konumlarıdır. Bu da Yorubaların ibadet hayatına, Orişaları anma nedenlerine ve onlar ile ilgili anlatılara ve mitlere yansımıştır. Aslında insanın mitleri şekillendirmesinden daha ziyade mitlerin inananlarını kurması daha hızlı ve süreklidir. Bu nedenle Yoruba yaşamındaki inanç ve uygulamalar temel olarak mitlerin hayata uyarlanmasıdır. Olodumare'nin mitlerin yanındaki konumu da hayata yansımıştır. Orişalara yapılan dua ve ibadetlerin, onların Olodumare'ye secde ettikleri ve kurban ve sunularda O'ndan istedikleri düşünülürse nihayetinde O'na tapındıkları anlaşılır. Dolayısıyla insanların Orişalara gösterdikleri saygıyla yaptıkları dua ve ibadetlerde temel tapınma yönünün Orişalara değil, ya doğrudan ya da onlar aracılığıyla Olodumare'ye olduğunu göstermiştir.

Daha önce yapılan çalışmalarda oluşturulan hiyerarşiye göre Olodumare'nin Orişalarla aynı kategoride ele alınması ve sadece önem sırasına göre ilk başta yer verilmesi, farklı yapıda olan bu iki varlık türünü, yani tanrı ile tanrısal varlığı aynı kefeye koymanın da yanlışlığı ve dolayısıyla anlaşılmaçlığa yol açması belirlenmiş ve

Olodumare'nin bir Orişa olmamakla beraber tek tanrı kimliği ile Orişalarla kıyaslanamayacağı ortaya konmuştur. Bununla beraber, Orişalar arasında mitolojide ve Yoruba hayatındaki önemine göre bir hiyerarşinin varlığından bahsetmenin de bir sakıncası olmadığı görülmüştür. Ancak, çok açık ve kesin bir hiyerarşinin oluşturulmasında da Orişalara bölgeden bölgeye, topluluktan topluluğa değişen bir değer, önem ve daha fazla yer verilmesinin bir engel olduğu görülmüştür.

Orişalar ile ilgili ele alınan konulardan birisi de Yorubaların Orişa tutma geleneği ve Orişaların yaşamlarındaki yeri olmuştur. Bu konuda, Orişayla kurulan ilişkinin gündelik yaşamda tanrısallıkla iletişimi kurma yollarını ifade ettiği görülmüştür. Yoruba dini geleneğinin ibadet hayatının oldukça geniş bir bölümünün Orişalara yönelme şeklinde yapıldığı ve Orişaların da Yoruba dini yaşamında merkezi bir konumda oldukları görülmüştür. En yaygın uygulamanın kurban ve sunular olduğu ve bunların da tutulan Orişaya göre kısmen değiştiği, çünkü mitolojideki özelliklerine ve kimliklerine göre Orişalara sevdikleri ve beğendikleri yiyecek, içecek ve objeleri sundukları anlaşılmıştır.

Geleneksel Yoruba dininde insan ve Orişalar arasındaki ilişkinin dünya hayatıyla sınırlı olduğu, aynı şekilde insanın dünya hayatı sonlandığında onu yargılayacak ve yaşadığı hayata göre ödül veya ceza verecek olanın yine Olodumare olduğu saptanmıştır. Orişaların insanı sadece dünya hayatında yönlendirebildikleri, dünya hayatının zorluklarında yardım edebilmeleri yani kısaca görev yeri olarak insanın dünya hayatı sahnesinde ortaya çıkmaları da onların insanla ilişkisinin sınırlı bir zamanda ve sınırlı bir mekânda gerçekleştiği anlaşılmıştır.

Mitolojide ve Yoruba hayatında yaygın Orişalar olarak belirlenen Obatala, Eşu, Oşun, Şango, Orunmila, Oduduva ve Ogun'un Yorubalar arasında en fazla tutulan, festivalleri ve kurban sunularıyla onlara daha fazla zaman ayrılan Orişalar olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Akande, Michael Aina. "A Re-Interpretation of African Philosophical Idea of Man and the Universe: The Yoruba Example". *Open Journal of Philosophy* 3/1A (2013): 140-145.
- Akeem, Oladiti Abiodun - Oluwaseun, Oyewale Peter. "The Yoruba Concept of Ola in African Society: A Historical Overview". *World Scientific News* 80 (2017): 57-76.
- Anda, Michael O. *Yoruba*. New York: Rosen Pub. Group, 1996.
- Apter, Andrew. "Notes on Orisha Cults in the Ekiti Yoruba Highlands: A Tribute to Pierre Verger (Note sur le culte des Orisha dans les hautes terres yoruba: un hommage à Pierre Verger)". *Cahiers d'Études Africaines* 35/138/139 (1995): 369-401.
- Asante, Molefi Kete. "Ilé-Ifè". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. 336. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Awolalu, J. Omosade. "The Yoruba Philosophy of Life". *Présence Africaine* 73 (1970): 20-38.
- Aydın, Mahmut. *Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç ve İbadet*. 4. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Ayegboyin, Deji - Olajide, S. K. "Olorun". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. 491-492. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Balogun, Oladele Abiodun. "The Nature of Evil and Human Wickedness in Traditional African Thought: Further Reflections on The Philosophical Problem of Evil". *Lumina* 20/2 (2009): 1-20.
- Bibeli Bible of Yoruba People Children of The Good Morning*. The University of African Art Press Electronic Book Media, 2007.
- Brown, David H. "Thrones of the Orichas: Afro-Cuban Altars in New Jersey, New York, and Havana". *African Arts* 26/4 (1993): 44-59, 85-87.
- Concha-Holmes, Amanda D. *Who is Nature?: Yoruba Religion and Ecology in Cuba*. A Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Florida, t.y.
- Dopamu, Ade. "The Yoruba Religious System". *Africa Update* 6/3 (1999): 2-17.
- Ellis, A. B. *Yoruba-Speaking Peoples of The Slave Coast of West Africa Their Religion, Manners, Customs, Laws., Language, Etc With an Appendix Containing a Comparison of The Tshi, Ga, Ewe, and Yoruba Languages*. London: Chapman and Hall Ltd., 1894.
- Eltis, David. "The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650–1865: Dimensions and Implications". *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Ed. Toyin Falola - Matt D. Childs. 17-39. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Idowu, E. Bolaji. *Olodumare: God In Yoruba Belief*. London: Longmans, 1962.
- Islam, Şafiul - Islam, Md Didarul. "African Traditional Concept of God: A Critical Analysis". *Green University Review of Social Sciences* 2/1 (2015): 1-18.
- Kanu, Ikechukwu Anthony. "The Dimensions of African Cosmology". *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religion* 2/2 (2013): 533-555.
- Karenga, Maulana. "Oduduwa". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. 474-475. California: SAGE Publications Ltd., 2009.
- Kenan, John Sarauta. *The Worship of God in African Traditional Religion a Nigerian Perspective*. A Dissertation for the Masters of Social Science Degree in Religious Studies, University of Cape Town, 1997.
- Lawal, Babatunde. "Divinity, Creativity and Humanity in Yoruba Aesthetics". *Literature & Aesthetics: the journal of the Sydney Society of Literature and Aesthetics* 15/1 (2005): 161-174.
- Marrero, Kristi. *Speaking With The Orishas: Divination and Propitiation in The Lucumi Religion*. A thesis for the degree of Master of Arts, the University of Central Florida, 2008.
- Mazama, Ama. "Ogboni Society". *Encyclopedia of African Religion*. Ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. 479-480. California: SAGE Publications Ltd., 2009.

- Neimark, Philip John. *The Way of The Orisa: Empowering Your Life Through The Ancient African Religion of Ifa*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1993.
- Ogunade, Raymond. "Environmental Issues in Yoruba Religion: Implications for Leadership and Society in Nigeria". 1-9. Philadelphia, 2005.
- Olanrewaju, Joseph Adyinka. "The Relationship Between People and Supernatural Beings in Yoruba Traditional Cultur". *Journal of Adventist Mission Studies* 5/2 (2009): 41-49.
- Ologundudu, Chief Adedayo. *Yoruba Religion*. USA: Center for Spoken Words/Institute of Yorùbá Culture, 2014.
- Olumide Lucas, Canon J. *The religion of the Yorubas especially in relation to the religion of ancient Egypt: Being in account of the religious beliefs and practices of Yoruba peoples of Southern Nigeria, especially in relation to the religion of Ancient Egypt*. Durham Masters thesis, Durham University, 1942.
- Olupona, Jacob K. *City of 201 Gods: Ilé-Ifè in Time, Space, and the Imagination*. Los Angeles: University of California Press, 2011.
- Oluwadare, Jeremiah Babajide. *Wíwá Ogbón ati Ìmò' Search for Wisdom and Knowledge in Yoruba Religio-Cultural Context: A Mother-Tongue Exegetical Study of Colossians 2: 1-7*. Master of Theology, African Christianity, Akrofi-Christaller Institute, 2016.
- Omobola, Odejobi Cecilia. "Influence of Yoruba Culture in Christian Religious Worship". *International J. Soc. Sci. & Education* 4/3 (2014): 584-595.
- Omojola, Bode. "Rhythm of the Gods: Music and Spirituality in Yoruba Culture". *The Journal of Pan African Studies* 3/5 (2010): 29-50.
- Oyemomilara, Cornelius Olusegun. *Towards Contextualization of Worship: A Challenge to The Nigerian Baptist Convention*. A Thesis Submitted for the degree of Ph.D. in the Faculty of Humanities, University of Manchester, 2012.
- Pemberton, J. "A Cluster of Sacred Symbols: Orisha Worship among The Igbomina Yoruba of Ila-Orangun". *History of Religion* 17/1 (1997): 1-28.
- Seyfeli, Canan. "Geleneksel Kabile Dinleri". *Dinler Tarihi*. 31-43. Diyarbakır: D.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Seyfeli, Canan. "İle-İfe: Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılışın ve Dünyanın Merkezi". *Artuklu Akademi* 6/2 (2019): 229-252.
- Seyfeli, Canan - Kul, Elif. "Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 16/32 (2018): 237-272.
- Seyfeli, Canan - Kul, Elif. "Geleneksel Yoruba Dininde Yaygın Orişalar: Tanrısallıklar". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019): 93-121.
- Seyfeli, Canan - Kul, Elif. "Olodumare/Olorun: Geleneksel Yoruba Dininde Yüce Tanrı". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17/33 (2019): 15-42.
- Shumba, Muzi-Pasi E. *Structures and Ideas in Soyinka's Madmen and Specialists*. A Thesis for the Degree of Master of Arts, Department of Drama, University of Alberta, 1973.
- Simpson, George Eaton. "The Shango Cult in Nigeria and in Trinidad". *American Anthropologist* 64/6 (1962): 1204-1219.
- Ushe, Ushe Mike. "God, Divinities and Ancestors in African Traditional Religious Thought". *Igwebuike: An African Journal of Arts and Humanities* 3/4 (2017): 154-179.

The Idea of Orisha (Divine Being) in Traditional Yoruba Religion

Canan SEYFELI^{†*}
Elif KUL^{**}

Extended Abstract

The subject of the article is the idea of Orisha in the traditional Yoruba religion. Orishas are divine beings. They are believed to live in the invisible world. They prostrate to the Supreme God Olodumare in the divine world and glorify Him with his words. They perform the tasks given by Olodumare. They act as intermediaries between Olodumare and humans and are characterized by human characteristics. Orishas are sacred and divine beings of the divine World.

In the evaluation of the idea of Orisha, their characteristics, their duties and their place in the practices were taken. It is seen that Orishas are central in daily life of Yoruba especially in terms of application. It is concluded that this position is systematic in the integrity of the traditional Yoruba religion and that it takes place in both mythology and Yoruba life, both in the realm of creation and in human life in a divine plan and integrity.

In this study, Orisha identity which is discussed as god or divine being in academic field is examined. In mythology, Orishas emerged after Olodumare. The superiority and exaltation of Olodumare is very evident. For the Orishas prostrate before Him. They take away their duties on limited matters from a capsule that He gives. Orishas have human characteristics, each with limited powers, and they receive this power from Olodumare. Moreover, considering the process of creation and their position in human life, they cannot be identified as gods. Because the Orishes take part in the rituals, which are also sacred by the power and duty they receive from the sacred, and can only be described as "divine beings".

The topic has been dealt with in two main directions in order to determine the place and meaning of Orishas in the traditional Yoruba religion and to make them understood in their entirety. These are respectively the idea of divine existence in traditional Yoruba religion and common Orishas in mythology and Yoruba life. In the evaluation of the idea of Orisha, their characteristics, their duties and their place in the practices have been taken into consideration and it has been seen that they are central in Yoruba religious thought both in terms of faith and practice. It is concluded that this position is systematic in the integrity

* Professor, University of Dicle, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, History of Religions, cseyfeli@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3379-2812>

** Graduate Student, University of Dicle, Institute of Social Sciences, History of Religions, elif.kull@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6808-8542>.

of the traditional Yoruba religion and that it takes place in both mythology and Yoruba life, both in the realm of creation and in human life in a divine plan and integrity.

The main result of the study is that Orishas are not gods, but they are divine beings of the holy and spiritual world. It was seen that the positions of the Orishas in the divine realm were to prostrate to Olodumare and to glorify Him. It has been seen that the basic duties of the Orishas are mediated between man and God, and between the visible world and the divine realm. It is understood that they represent people in the presence of Olodumare and represent Olodumare among people. Thus, it was found that they were not the wife, partner, equal, and god of the Supreme God Olodumare, nor were they like humans and other beings of the world, but they were divine beings that touched both worlds.

Beliefs and practices in Yoruba life are basically the adaptation of myths to life. The position and characteristics of Olodumare in myths are also reflected in life. The prayer and worship of the Orishas who prostrate to Olodumare are actually Olodumare as a result. Therefore, the prayer and worship performed by people with respect for the Orishas showed that the basic worship direction was not to the Orishas but to Olodumare through them.

The Yorubas have a tradition of holding Orisha, and the Orisha or Orishas they hold are important for their daily life. In this regard, it is seen that the relationship established with Orisha expresses ways of communicating with the divine realm in daily life. The most common practice are sacrifices and presentations. These vary partly according to the Orisha held. Because according to the characteristics and identities of the Orishes in mythology, they need to offer them food, drink and objects they love and like.

The Orishas took part in a sacred and divine plan in mythology and practice, creation and human life. Orishas, which are effective in mythology and common in the religious life of Yorubas; Obatala, Eshu, Orunmila, Oduduwa, Shango, Ogun and Oshun. These are the most popular Orishas among the Yorubas, with more time for them with their festivals and sacrifice offerings.

Keywords: Tribe Religion, Traditional Yoruba Religion, Orishas, Olodumare, Ritual.



ÇAĞDAŞ DÖNEMDE USÛL-İ FIKHİN YENİLENMESİ TARTIŞMALARI

Soner DUMAN*
Shaker JABARI**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Ekim 2019, **Kabul Tarihi:** 29 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Duman, Soner. Jabari, Shaker. “Çağdaş Dönemde Usûl-i Fıkhın Yenilenmesi Tartışmaları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 199-233.

<https://doi.org/10.33415/daad.637895>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 24 October 2019, **Accepted:** 29 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Duman, Soner. Jabari, Shaker. “Discussions of the Renewal of Jurisprudence Fundamentals in the Modern Age”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 199-233.

<https://doi.org/10.33415/daad.637895>



Öz

Bu makalede fıkıh usûlünün yenilenmesi konusunda modern dönemde ileri sürülen farklı görüşler incelenmiştir. XIX. yüzyılın sonundan itibaren İslam dünyasında tecdit, ihya ve ıslah gibi farklı isimlerle anılan birtakım girişimler söz konusu olmuş ve Müslümanların Batı karşısındaki geri kalışı konusunda farklı görüşler ve çözüm önerileri ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada yenilenme konusundaki görüşleri ile öne çıkan dört ekolün temel fikir ve temsilcileri ana hatlarıyla tanıtılmıştır. Söz konusu ekoller “çağdaş akılcı ekol”, “realist ekol”, “modernist ekol” ve “tarihselci ekol” şeklinde belirtilebilir.

Çalışmamızda bu ekollerin fıkıh usulünün yenilenmesine dair görüş ve önerileri, geleneksel usûle yönelttiği eleştiriler ele alınmaya çalışılmıştır. Usûlün yenilenmesi konusundaki görüşleri mahiyetleri itibarıyla “klasik fıkıh usûlünün işlevsizliğini ve gereksizliğini”, “fıkıh usûlünü çağa uyarlama”, “fıkıh usûlünün şekli ve tali kaynaklarını yenileme” ve “fıkıh usûlünü tarihsel açıdan yenile-

* Prof.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. duman@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7232-9660>

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. std_shaker@hotmail.com. Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4135-8597>

me” eğilimi şeklinde belirtmek mümkündür. Her bir eğilimin temsilcileri tanıtılacak ve usule yönelik teklifleri serdedilip değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tecdit, İhya, Islah, Yenilenme, Usûl-i Fıkıh.

Discussions of the Renewal of Jurisprudence Fundamentals in the Modern Age

Abstract

The research takes views on the subject of renewal in the origins of jurisprudence in modern times. At the end of the nineteenth century, calls for renewal began to appear with names such as "renewal", "renaissance" and "reform" and Muslims began to write their proposals, solutions and opinions to keep pace with Western civilization. Most of the renewal was related to the fundamentals of jurisprudence in the last century.

In this article there are four schools of innovation were introduced in theology and the most important personalities and their views. These schools are modern school, rational school, historical school and modernist school. The article also focuses on the traditionalist views, suggestions and criticism.

The opinions of scientists are sorted in four directions. The first trend revolves around the discontinuation of the use of the principles of jurisprudence. In secondary evidence such as custom and interest. The last section concerns the areas of renewal.

Keywords: Renewal, Revival, Reform, Modernize, Jurisprudence Fundamentals.

Giriş

Usûl ilmi, ilk defa İmam Şafii'nin (ö. 204) “er-Risâle” adlı eserini yazmasıyla birlikte müstakil bir ilim hüviyetine bürünmüştür. Tarihsel süreç içerisinde bu ilmin kavram ve konuları gittikçe artan oranda bir genişleme göstermiştir. Nitekim başlangıçta şer’î delillerin hücciyeti, aralarındaki hiyerarşik yapı ve anlaşılması meselesine odaklanan usûl ilmi, zaman içinde mantık ve kelâma ilişkin konuların da dâhil edilmesiyle genişlemiş, sonraki dönemde makâsîd tartışmalarını da içine alarak daha da genişlemiştir.

Tarihsel süreç içerisinde bu ilmin yenilenmesi yönünde pek çok girişim söz konusu olmuştur. Bu girişimler kimi zaman usûlün ilk dönemdeki haline geri döndürülmesi, kimi zaman da belirli konuların daha belirgin bir şekilde işlenmesi yönünde olmuştur.¹

Muasır âlimlerden Muhammed ed-Desûkî'nin belirttiği gibi hicrî VI. asrın başlarında vefat eden İmam Gazzâlî (ö. 505), usûle

¹ Detaylı bilgi için bkz. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1, (2003).

dair yazdığı “el-Mustasfâ” ve “Şifâü'l-galîl” adlı eserlerinde usûlün kimi konularında yenilenme ve yeni görüşlerin ortaya konulmasına ihtiyaç bulunduğuna işaret etmiştir.²

Gazzâlî sonrası dönemde de usûl ilminin yenilenmesine yönelik girişimler devam etmiştir. Hicrî VIII. asrın sonlarında vefat eden İmam Şâtibî (ö. 790) de “el-Muvâfakât” adlı eserinde usûl eserlerinde yer alan kimi meselelerin usûl ilmiyle bir bağlantısının olmadığına dikkat çekmiş, ayrıca usûl eserlerinde şeriatın maksatları konusuna âlimlerin yeterince önem vermediğini belirtmiştir.

Modern dönem öncesi bu çağrıyı yenileyenlerden birisi de Şevkânî olmuştur. Şevkânî usûlün yenilenmesi konusunda önemli bir adım atmıştır. Nitekim onun, usûle dair yazdığı eserine “İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîk'l-hak min 'ilmi'l-usûl” başlığını koyması bu çağrının işaretlerinden biri sayılabilir.³

Usûlün yenilenmesi konusundaki tartışmalar çağdaş dönemde de devam etmiştir. Mısırlı usûlcülerden Mahmud Ebû's-Suûd gibi muasır âlimlerin bir kısmı usûlün kat'î bir ilim olup içtihadı kapalı olduğu gerekçesiyle yenilenmesi fikrine karşı çıkarken⁴ Yusuf el-Karadâvî gibi bazı âlimler ise usûlde yenilenmenin mümkün olduğunu, tarih boyunca farklı görüşlerin söz konusu olduğu meselelerin incelenerek her bir meselede tercihe şayan olan görüşün tespit edilerek tercih yapılabileceğini belirtmişlerdir.⁵

Fıkıh usulünün yenilenmesi konusunda Türkiye’de yapılan çalışmalar arasında Mehmet Boynukalın’ın “Fıkıh Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar” adlı doktora tezi bizim ele aldığımız konuyla ilgili doğrudan yapılmış bir çalışmadır. Söz konusu çalışmada Şer’î delillerden Kitap, Sünnet, İcma, Örf ve İstislah üzerinde modern dönemde yapılan tartışmalar, ileri sürülen teklifler değerlendirilmiş, her bir meselede görüş sahiplerinin yaklaşımları isimleri verilerek teker teker ortaya konulup değer-

² Muhammed ed-Desuki, “Menhec cedîd li dirâseti ‘ilm-i usûli'l-fikh”, *Şeriat Fakültesi Kanun ve İslami Araştırmalar Dergisi*, (1415), 131. Vasfi Aşur Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü't-tecdîdiyyeti'l-muâsıra fi usûli'l-fikh, 1. baskı, 1430 h. 2009 m. (Mısır, Savt'ül-Kalem el-Arabi, 2009/1430), 10.

³ Desuki, Menhec cedîd li dirâseti ‘ilm-i usûli'l-fikh, (1415), 131. Vasfi Aşur Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü't-tecdîdiyyeti'l-muâsıra fi usûli'l-fikh, 10.

⁴ Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü't-tecdîdiyyeti'l-muâsıra fi usûli'l-fikh, 11.

⁵ Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü't-tecdîdiyyeti'l-muâsıra fi usûli'l-fikh, 11.

lendirilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise Muhammed Tâhir bin Aşur ve Hasan Turabî'nin fıkıh usulünün yenilenmesi konusundaki projeleri müstakil bir bölüm halinde genişçe ele alınmıştır. Bizim makalemiz ise şer'î delillerden hareketle ve her bir delile ilişkin belirli şahısların görüşlerinin serdedilmesi yönünde bir çalışma olmayıp yenilenmenin mahiyeti dikkate alındığında söz konusu edilebilecek farklı ihtimaller üzerinden hareket eden bir çalışmadır. Bunu yaparken yenilenme konusunda görüş ileri süren şahıslar üzerinden değil ekoller üzerinden hareket ettik. Her bir ekolün temsilcileri, bu temsilcilerin İslam'a genel anlamda bakışları, daha da özelde fıkıh usulüne bakışları ele alınmış, teklif ettikleri yenilenmenin boyutları ve mahiyeti üzerinde durulmuştur.

Fıkıh usûlünün yenilenmesi konusunda görüş belirten ekoller bulunmaktadır.

1.Çağdaş Akılcı Ekol

202 | db Çağdaş akılcı ekolün ortaya çıkışında din ile ilerleme arasındaki ilişki sorunsalı doğrudan etkili olmuştur. Batı toplumlarının din ile arasına mesafe koyması sonucunda bilim ve teknolojiye ilerlemesi aynı şeyin İslam toplumlarında da uygulanması gerektiği yönünde bazı düşüncelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu görüşte olanlara göre dine aşırı bir şekilde bağlanma insanlığı bilim ve teknolojik yeniliklerden uzak bırakmaktadır.

1.1. Çağdaş Akılcı Ekolün Ortaya Çıkışı

XIX. asrın sonlarına kadar İslam dünyasının hamisi konumunda bulunan Osmanlı devletinin zayıflaması ve İslam dünyasının Batılı devletlerin sömürgesi durumuna düşmesi sonucunda Müslüman topluma mensup Seyyid Ahmet Han (ö. 1898) gibi⁶ bir kısım aydınlarda Avrupa insanının yaşam tarzı, fikir ve düşüncelerine yönelik hayranlığın söz konusu olmaya başladığı görülmektedir. Bu görüşte olanlar, Batılı devletlerin bilim ve teknolojiye atılım yapmasının temelinde devletin ve sosyal hayatın dinî kurallara dayalı bir şekilde düzenlenmesinden vazgeçmesini görmüşlerdir. Bu düşüncede olanların bir bölümüne göre İslam toplumları da ilerlemek ve gelişmek için Batıyla benzer bir biçimde dinin sosyal hayata müda-

⁶ Şevket Kotan, "İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu", *Bilimname Dergisi* 6, (2004), 119.

halesini ortadan kaldırmalı, Batının ilerlemesini sağlayan değerleri özümsemelidir.⁷

Bu düşünce, İslam'ın Hristiyanlık gibi topluma ve siyasete yön vermekten uzak bir yapıya bürünmesi anlamına geliyordu. Çok geçmeden İslam'a Hristiyanlık muamelesini reva gören bu düşünce akımına karşı tepkiler de ortaya çıkartılmıştır. Söz konusu düşünceyi İslam'ı aslî hüviyetinden etmeye çalışan bâtil ve tehlikeli düşünceler bütünü olarak gören birtakım düşünürler, söz konusu düşünceye yönelik karşıt görüşlerini ortaya koydular. Bu düşünce akımı meseleleri salt akıl ve mantık temelinde değerlendirdiği için "çağdaş akılcı ekol" olarak isimlendirilmiştir.⁸

1.2. Çağdaş Akılcı Ekolün Temsilcileri

Bu akımın temsilcilerinden biri Rifâ'a et-Tahtâvidir. et-Tahtâvi 1801 yılında Mısır'da doğmuş, 1873'te vefat etmiştir.⁹ Eğitimini ise Ezher'de tamamlamıştır. 1831 yılında Fransa'yı ziyaret eden Tahtâvî, bu ziyaret sırasında batı medeniyetine hayran kalmıştır. Söz konusu ziyaret onun düşünce dünyasında bir dönüşüm meydana getirmiştir. Tahtâvî bundan sonra batıcı bir yaklaşım sergilemiş, çağdaş bilimlere yönelmiştir. Tahtâvî'nin bu düşünceleri daha sonra aynı ekolün temsilciliğini yapan kimseler için de belirleyici olmuştur.¹⁰

Muhammed Abduh, 1849 yılında Mısır'da doğmuştur. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberleyerek hafız olan Abduh ilk eğitimine Tanta Ahmedîye Cami'inde başlar. Yüksek öğrenimini Ezher'de tamamlayan Abduh, yalnızca dinî ilimleri tahsil etmekle kalmaz aynı zamanda mantık, matematik, mühendislik ilimleri de okur. Abduh'un hayatındaki en önemli değişimlerden birisi Cemaleddin Efgânî ile görüşmesi vesilesiyle olur. Kendisinden felsefe ve kelâm öğrenir, onunla özel bir iletişimde bulunur, görüşlerinden etkilenir. Ezher'de mantık öğretmenliği yapan Abduh bir süre sonra Efgânî ile

⁷ Hamd el-Cemal, İtticâhâtü'l-fikr'l-İslâmîyyi'l-muâsır fi Mısır, 1. baskı, (Riyad, Dar Alem'ül-Kutub), 1: 223.

⁸ Hamd el-Cemal, İtticâhâtü'l-fikr'l-İslâmîyyi'l-muâsır fi Mısır, 1: 223.

⁹ el-Cemal, İtticâhâtü'l-fikr'l-İslâmîyyi'l-muâsır fi Mısır, 1:223. Hazza el-Gâmidî, Muhavalatü't-Teccid fi Usûl'il-Fıkh ve Da'vatuhi Dirasa ve Tekvima. 1. baskı, (Suudi Arabistan, İmam Muhammed bin Suud Üniversitesi, 2008/1429), 1: 427-428.

¹⁰ Nazik Saba Yared, er-Rahhâlûne'l-Arab ve hadâratü'l-garb fi nahnadi'l-Arabiyyeti'l-hadise, 1. baskı, (Beyrut, Müessese Nevfel, ty), 25. El-Gâmidî, Muhavalat'üt-Teccid fi Usûl'il-Fıkh ve Da'vatuhi Dirasa ve Tekvima, 1:428.

ilişkisinden dolayı bu görevden alınır, birkaç yıl sonra Arap ayaklanmasına destek verme suçu sebebiyle Avrupa'ya sürgün edilir. Mısır'a dönmesi sonrasında bir süre kadı olarak görev yapan Abduh daha sonra Mısır müftülüğüne atanır.¹¹

Keşmir kökenli olan Muhammed İkbâl, 8 Kasım 1877'de doğdu.¹² Doğu'nun en ünlü şair ve düşünürlerinden olan ve aynı zamanda devlet adamlığı yönü de bulunan İkbâl, 21 Nisan 1938'de vefat etti. İkbâl, Batı düşüncesini bütün boyutlarıyla incelemiş, bunun sonucunda İslam'da dinî düşüncenin yenilenmesi konusunda bir çağrıda bulunmuştur. Ona göre dinî düşünce gözden geçirilmeli, gerektiğinde yeniden inşa edilmelidir.¹³

İkbâl'in fıkıh usûlü konusunda müstakil bir eseri bulunmamakla birlikte "İslam'da Dinî Düşüncenin Yenilenmesi" adlı eserinde fıkıh usûlü ile ilgili konulara da temas etmiştir.

1917 yılında Mısır'da doğan Muhammed el-Gazâlî, eğitimini Ezher'de tamamladı. Hayatı boyunca birçok görevi üstlenen Gazâlî, Mısır'daki önemli camilerde imam-hatip olarak çalıştı. Vakıflar Bakanlığı'nda vaizlerin sorumlusu, camilerin müfettişi, camiler müdürü ve vakıf bakanlığı müsteşarı olarak vazife aldı. Birkaç üniversitede hocalık yaptı. Ümmülkurâ ve Katar üniversitelerinde misafir hoca ve Emîr Abdülkadir Üniversitesi'nin hem kurucusu hem de akademik kurul başkanı oldu. 1996'da vefat etti ve Bakî mezarlığına defnedildi.¹⁴

1.3. Çağdaş Akılcı Ekolün Temel Fikirleri

Muhammed Abduh'a göre şer'î delillerin ilki Kur'an olup Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında eski tefsircilerin görüşlerinin terk edilerek çağdaş tefsir yöntemi benimsenmelidir. Abduh Kur'an tefsirinde naklî delillerden çok aklî delillere yer vermenin

¹¹ Osman Keskiöğlü, Muhammed Abduh(1266-1323 H. / 1849-1905M.), Nkara üniversitesi, İlahyat Fakültesi, (1970) 18, 109-113.

¹² Mevlüt Albayrak, Muhammed İkbâl'in din felsefesinde Alfred North Whitehead'in etkisi, Dini Araştırmalar, 4/11, (Eylül 2001), 36.

¹³ Muhammed İkbâl, "Tecdidü'l-fikri'd-dînî fi'l-İslâm, (Kahire, Dar'ul-Kitabi'l-Mısırî, 2011), 14.

¹⁴ Mustafa Karataş, Çağdaş Yazar Muhammed Gazâlî'nin Hadis ve Sünnet İlişkin Görüşleri, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 10 (2014), 38-39.

gerekli olduğunu kabul eder. O, akli delillere nakli delillerden daha çok önem verir ve ona göre akli delil daha sahihtir.¹⁵

İkbal'a göre ister nassa dayalı olsun ister olmasın bütün fikhî hükümler içtihadı konu olmalıdır. Bu yönüyle o, klasik usûlde "Me-vid-i nassta içtihadı mesağ yoktur." şeklinde ifade edilen kuralı reddeder. İctihat işleminin akla dayalı olması gerektiğini savunan İkbal, sünneti şer'i delillerin ikincisi olarak kabul etmekle birlikte sünnete ilişkin rivayetlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁶

Muhammed el-Gazzalî gerek rivayet kültürüne gerekse İslamî ilim geleneğine dair kitaplara çeşitli tenkitler yöneltmiştir. Ona göre İslami ilimler sahasında yazılmış eserlere ve sünneti bize aktaran rivayet malzemesine birtakım yanlış rivayetler ve görüşler girmiştir. Ona göre sünnet ve hadis rivayetleri yeniden gözden geçirilmeli ve yeniden orijinal haline döndürülmelidir.¹⁷

Çağdaş akılcı ekolün genel özelliklerini ve temel fikirlerini şu şekilde belirtebiliriz:

1. Dini meseleleri ele almada aklın rol ve işlevinin arttırılması.

Kuşkusuz dinde akıl son derece önemlidir. Her şeyden önce din, akıl sahibi kimselere hitap eder. Pek çok ayet aklın kullanılmasını emir ve teşvik eder. Bununla birlikte dinde akıl, tek ölçü değildir. Kaldı ki bu ekol tarafından akıl ile neyin kastedildiği de yeterince ortaya konulmuş değildir. Şayet akıl ile mantığın ilkeleri kastediliyorsa bu anlamıyla akli bir ölçü olarak kabul etmeyen bir yaklaşım zaten söz konusu olamaz. Şayet bu kavram ile akli yegâne bilgi kaynağı olarak kabul eden rasyonalizm kastediliyorsa, vahiy gibi akıl-üstü bir kaynağa inanan bir dinin mensupları açısından bu durum kabul edilebilir değildir. Bunun dışında akıl konusunda pek çok sübjektif yaklaşımlar söz konusudur¹⁸.

¹⁵ Muhammed Abduh, İslam ve nasraniye ma' ilim ve el-medeniye, (Mısır, Darü'l Hadasa, 1968), 63 ve sonrası.

¹⁶ Muhammed İkbal, Tecdidü'l-fikrî ed-dînî fi'l-İslâm, Çev: Muhammed Adas, (Mısır, Darü'l-Kitab el-Masri, 2011), 303 ve sonrası.

¹⁷ Muhammed Gazâlî, es-Sünnetü'un-nebeviyye beyne ehl-i'l-fikh ve ehli'l-hadis, (Kahire, Dâru'ş-Şurûk), 18 ve sonrası, Karataş, Çağdaş Yazar Muhammed Gazâlî'nin Hadis ve Sünnet İlişkin Görüşleri, 38.

¹⁸ El-Gâmidî, Muhâvelâtü't-teccid fi usûl'il-fikh , 1:438.

2. Başta mucizeler olmak üzere dinin temel kaynaklarında yer alan birtakım hususların ret ve inkârı pahasına modern bilim ile din arasında bir takım zorlama yorumlara dayalı uzlaştırma çabalarının benimsenmesi¹⁹.

3. Batı dünyasına karşı İslam'ın güzelliğini ve yüceliğini savunmak üzere İslam ile Batı düşüncesi arasında birtakım zorlama paralellikler kurma yönünde aşırı gayret sergilenmesi²⁰.

4. Mu'tezile mezhebinin görüş ve yönteminden etkilenme.²¹ Çağdaş akılcı ekol, özellikle Mu'tezile'nin "nassın tevili" başta olmak üzere akli yaklaşımlarını ciddî ölçüde sahiplenmiş ve bu bakış açısını modern meselelere uyarlamaya çalışmıştır. Bunun temelinde İslam'ın "rasyonel" yönünü vurgulama çabası yatmaktadır.²²

1.4. Çağdaş Akılcı Ekolün Usûlün Yenilenmesi Konusundaki Görüşleri

1.4.1. Kur'an ve Sünnet Hakkındaki Görüşleri

206 | db

Çağdaş akılcı ekol temsilcileri Kur'an ve Sünnetin anlaşılması konusunda klasik usûlün anlama yöntemine ilişkin bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Fehd er-Rûmî, akılcı ekolün Kur'an'ın anlaşılması konusundaki görüşlerini şu şekilde ortaya koymuştur:

"Kur'an İslamî hükümlerin temel kaynağı olup dine ilişkin bütün temel konuları kapsamaktadır. Ancak Kur'an'ın doğru anlaşılması için gerek her bir surenin kendi iç bütünlüğüne gerekse Kur'an'da ele alınan herhangi bir konunun bütün uzantılarının bir araya getirilmesine dikkat etmek, Kur'an tefsirinde İsrailiyyattan uzak durmak gerekir. Zira bu gibi hususlar Kur'an'ın ana mesajının anlaşılmasının önünde bir engel teşkil etmektedir. Yine Kur'an tefsirinde akla önem verilmesi, rivayet tefsirinin ise ikinci planda ele alınması, taklidin terk edilmesi gerekir. Bu esaslar dahilinde anlaşılması durumunda Kur'an toplumların ıslahı için temel kuralları içermektedir".²³

¹⁹ El-Gâmidî, Muhâvelâtü't-tecdid fi usûl'il-fıkh , 1:438.

²⁰ El-Gâmidî, Muhâvelâtü't-tecdid fi usûl'il-fıkh , 1:438.

²¹ El-Gâmidî, Muhâvelâtü't-tecdid fi usûl'il-fıkh , 1:439

²² El-Gâmidî, Muhâvalat'üt-tecdid fi usûl'il-fıkh , 1:439.

²³ Fahd er-Rumi, Menhecül-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr, 1. baskı, (Beirut, Müesseset'ür-Risale,1993) 222 ve sonraki. ' El-Gâmidî, Muhâvalat'üt-tecdid fi usûl'il-fıkh ve da'vatuhu dirasa ve tekvim, 1:445-446.

Akılçı ekolün sünnet konusundaki görüşlerine gelecek olursak, bu ekol kapsamında yer aldığını değerlendirdiğimiz Muhammed Abduh'a göre haber-i vâhid türünden hadisleri kabul etmek vacip değildir, dolayısıyla haber-i vahidin tekzib edilmesi söz konusu olabilir.²⁴ Muhammed el-Gazzalî de haber-i vahid ve mütevatir haberlerin aynı derecede kesinlik ifade etmesinin söz konusu olamayacağını, akla ve naslara uygun olmayan haber-i vahidlerin reddedilebileceğini ileri sürer.²⁵ Muhammed İkbâl'e göre modern devletin kanun ihtiyacını karşılamak için kanunlaştırma yaparken hadislerin dikkate alınması doğru olmaz.²⁶

1.4.2. Çağdaş Akılçı Ekolün İctihatla İlgili Görüşleri

Çağdaş akılçı ekolün mensupları İslam'ın akla verdiği önemin en bâriz göstergesi olarak icthât kavramı üzerinde önemle dururlar. İctihat, İslami hükümlere ulaşmada akla önem ve değer verilmesinin en önemli ispatıdır. Bu ekol mensuplarına göre nasslarda asıl olan ta'lildir. Nasslardaki illetleri araştırmak, böylece nassın maksadına ulaşmak gerekir. İctihat, tarihten devraldığımız rivayet malzemesi ve bilgi ile günümüz şartları arasında bir bağlantı kurmak, bunun için bütün gücünü kullanmaktır. Akılçı ekol mensupları "Mevrid-i nassta icthâda mesağ yoktur." şeklinde usûl ilminde yer alan genel kuralı kabul etmezler. Onlara göre nasslarda icthâdın yasaklanması bir yana asıl icthât nasslar üzerinde gerçekleşmelidir.

Muhammed İkbâl'e göre Kur'an gelişme ve değişime kapı açan bir metin olarak insanlara farklı varlık tarzları ve yeni hakikatlere ilişkin imkânlar sunar. Bu sebeple değişmek ve gelişmek Kur'an'a aykırı bir durum olarak nitelenemez. Dünyada bir değişim meydana getirmek ve çağın sorunlarına cevap verecek icthâda ulaşmak öncelikle düşünce değişikliğinden başlar.²⁷

²⁴ Muhammed Abduh, Al-A'mal al-Kamila, Nşr: Muhammad İmarah, baskı. 1, (Kahire, Dâru's-Şurûk, 1993), 186-187. El-Gâmidî, Muhavala't-üt-tecdid fi usûl'il-fikh ve da'vatuhu dirasa ve tekvim, 1:476.

²⁵ Muhammed el-Gazali, es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadis, 10. baskı, (Mısır, Dar'uş-Şuruk, Ty) 74. Karataş, Çağdaş Yazar Muhammed Gazâlî'nin Hadis ve Sünnet İlişkin Görüşleri, 56-57.

²⁶ İkbâl, "Tecdidü'l-fikri'd-dîni fi'l-İslâm, 288-289..

²⁷ El-Gâmidî, Muhavala't-üt-tecdid fi usûl'il-fikh ve da'vatuhu dirasa ve tekvim, 1:583.

1.4.3. Çağdaş Akılcı Ekolün Eğilimi: Fıkıh Usûlünde Şekî - Sınırlı – Tali Kaynaklar Yenileme Eğilimi

Bu eğilimi kendi içinde üç kısma ayırmak mümkündür: Usûlün şekî yönüne dönük yenilenme, usûlün mahiyetinde sınırlı bir yenilenme ve tali kaynaklarda yenileme.

1.4.3.1. Usûlün Şekî Yönü İle İlgili görüşleri

Bu eğilim, eskiye yeni şekil vermek, fıkıh usûlünün terimlerine, tanımlarına, meselelerine ve konularına kolay ve sadeleştirilmiş bir üslup vermektir. Bu çağrı geçen asrın başlarında Muhammed Hudaî Bek, tarafından talebelerine öğretmek için yazdığı fıkıh usûlü kitabıyla somut hale gelmiştir²⁸.

1.4.3.2. Sınırlı Yenilenme Eğilimi

Bu eğilim, fıkıh usûlüne klasik kitaplarda yer almayan yeni bazı konuların dahil edilmesi esasına dayanmaktadır. Söz gelimi kimi konularda gayri Müslimlerin görüşlerinin de icmada dikkate alınması ve icma çeşitlerinin on beşe kadar çıkarılması örnek olarak verilebilir. Bu eğilim, Abdullah bin Sıddık el-Gumari'de gözlemlenebilir.²⁹

Yenilenmenin bu türü, usûlün tüm konu ve meselelerinde söz konusu olmaz. Çünkü usûlün pek çok meselesi yeni hususların eklenmesine veya çıkarılmasına elverişli değildir. Bu ancak sınırlı meselelerde, farklı yerlerde ve dağılmış noktalarda olabilir.³⁰ Gumari tarafından kaleme alınan "Sebilü't-Tevfik fi tercemeti Abdullah bin Sıddık" adlı eseri bu eğilimin örneklerini teşkil eder.³¹

1.4.3.3. Fıkıh Usûlünde Tali Kaynakları Yenileme Eğilimi

Bu eğilim sahipleri fıkıh usûlünde yenilenmeyi, tali kaynaklar üzerinde gerçekleştirilecek bir işlem olarak kabul ederler. Buna göre nassları anlama yöntemi üzerinde değil ancak icma, örf ve

²⁸ Muhammed Hudaî Bek, Usûlü'l-fikh, el-Mektebetü'l-Arabiyyeti'l-kübrâ tarafından basılmıştır.

²⁹ Abdullah el-Gumari, Sebilü't-Tevfik fi tercemeti Abdullah bin Sıddık, baskı.3, (Mısır, Matba'tü'l-Kahire), 81-82. Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü't-tecdîdiyyeti'l-muâsıra fi usûli'l-fikh, 57.

³⁰ Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü't-tecdîdiyyeti'l-muâsıra fi usûli'l-fikh, 57.

³¹ Gumari, Sebilü't-Tevfik fi tercemeti Abdullah bin Sıddık, 81-82. Ali Cuma araştırmasında zikretmişti, ve dedi ki, uzmanların çoğu hakkında duymamıştı ve onları okumamıştı., bk. Cuma, Havle kadîyyeti tecdîd-i usûli'l-fikh, 237. Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü't-tecdîdiyyeti'l-muâsıra fi usûli'l-fikh, 62..

maslahat konularının değerlendirilmesinde bir tür yenilenme söz konusu olabilir.

Bu başlık altında çağdaş alimlerinin icma ile ilgili görüşlerini ve önerilerini ele alacağız.

1.4.4. İcma Konusunda Görüşleri

Muhammed Abduh'a göre hakiki icmanın, yani bütün müçtehitlerin bir görüş üzerinde birleşmeleri ve açıkça beyan etmeleri, pratik olarak imkansızdır. Bu görüşü, talebesi olan Reşid Rıza da naklederek aynı görüşte olduğunu belirtmiştir.³²

Reşid Rıza'ya göre icma, ulu'l-emr tarafından, maslahata göre alınan kararlar gerçekleştirilir ve bu maslahatın değişmesiyle karar da değiştirilebilir.³³ Reşid Rıza'nın bu görüşü ile temsili demokrasi arasında benzerlik olduğu söylenir.³⁴ Reşid Rıza'ya göre sahabe ve tabiiun döneminde bir icma gerçekleşirse, zaten dini bir esasa dayandığı için değiştirilemez.³⁵

Ali Haseballah³⁶ ise iki tür icmanın var olduğunu ifade etmiştir. İlki zaruriyyat-ı diniyye olarak bilinen meseleler üzerinde gerçekleşen icmadır. Zârrat-ı diniyye, dinden olduğu zorunlu olarak bilinen, hükmünü herkesin bilmesi gereken meselelerdir. Bu konulara dair icmanın sahabe döneminde oluşması şart olup yeni bir icma ile değiştirilmesi mümkün değildir. İkincisi, toplu içtihatır. (el-İctihad el-Cemaî). Bu icma, Kuran'da veya sünnette hakkında nas bulunmayan ve içtihadta açık olan meselelerle ilgili, değişebilen, ulu'l-emrin kararıyla gerçekleştirilen icmadır.³⁷

Muhammed Hudaî'ye göre, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde, Müslümanlar arasında çok fazla görüş ayrılığı bulunmadığından ve içtihat ehliyetine sahip sahabenin neredeyse tamamı Medine'de bulunduğundan o dönem için bu şekildeki bir icmanın kolayca oluşabileceği tasavvur edilebilir. Bu dönemden sonra ise

³² Muhammed Reşid Rıza, Tefsiru'l-Menar, (Mısır, 1973), 5:167-169; Mehmet Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), 147.

³³ Reşid Rıza, Tefsiru'l-Menar, 5:169.

³⁴ Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 148.

³⁵ Reşid Rıza, Tefsiru'l-Menar, 5:170; Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı Ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 148.

³⁶ Hakkında fazla bilgi yok. 1978'de vefat etmiş, Abd Al-Salam Balaji, tatavvur ilmu usuli'l-fıkıh, (Beyrut, Daru İbn Hazm, 2010), 307.

³⁷ Ali Haseballah, Usûlü't-teşrii'l-islami, (Kahire, Dârü'l-Ma'ârif, 1976)., 118-119

icmanın gerçekleştiğini tasavvur etmek zordur. Zira hem meseleler çoğalmış hem de Hz. Ömer dönemi sonrasında Hz. Osman, sahabenin Medine'den ayrılmasına izin vermiştir. Müçtehitlerin farklı bölgelere dağılması her meselede onların görüşlerine başvurarak karar almayı neredeyse imkânsız hale getirmiştir. Bununla birlikte icmadan söz edilemese bile çeşitli konularda ihtilaf bulunmadığından söz edilebilir.³⁸

Hallâfa göre sahabe döneminde bile icma hiç gerçekleşmemiştir. Çünkü icma olarak bildiğimiz meseleler, bütün müçtehitlerin değil ancak Medine'deki müçtehitlerin, birbiriyle istişarede bulunarak verdikleri fetvalardan ibarettir. Bu fetvalara icma adının verilmesi sonradan olmuştur. Dolayısıyla "Falanca mesele hakkında ihtilaf edildiği bilinmemektedir." sözü hariç söylenebilecek bir söz yoktur.³⁹

Dört halife dönemi istisna olarak bir kenarda tutulursa İslam tarihi boyunca içtihat kurumsal bir çatı altında değil ferdi ve sivil bir faaliyet olarak yürütülmüştür. İctihadın bir kurum bünyesinde yürütülmesi, söz konusu kurumun zaman içinde güçlenerek devleti yönetenlerin yönetim haklarını kısıtlayabilecek bir boyuta ulaşmasına, bu sebeple devlet içinde ikilik çıkmasına sebebiyet verebilirdi. Kurumsal içtihat faaliyeti hulefa-i raşidin döneminde istişarî mahiyetteki görüş alışverişlerinde söz konusu olmuştur.

Kimi çağdaş yazarlara göre günümüzde devlet yönetim modelleri içinde cumhuriyet idaresi ve bu idarenin kapsamında yer alan yasama meclisleri ile klasik usûldeki icma düşüncesi arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Buna göre içtihat yetkisi fertlere değil, yetkili kişilerden oluşan bir müesseseye devredildiğinde, o müessesenin bir mesele hakkındaki görüş birliği icma olarak sayılır. Böylece günümüzde icmanın müesseseseleşmesi ile fıkıh usûlünde yenilenme gerçekleştirilip fıkıh canlandırılabilir.⁴⁰

Abdülvehhab Hallafa göre icma fertlere bırakılırsa, gerçekleşmesi imkânsız olur. Ancak bu işi Müslüman devletler üs-

³⁸ Muhammed Hudari, Usûlü'l-fıkıh, (Mısır, 1969), 284-285, Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 149.

³⁹ Abdülvehhab Hallaf, İlmü usûli'l-fıkıh, (Küveyt, 1981), 50; Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 154.

⁴⁰ Muhammed İkbâl, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (İstanbul 1984), 173-174; Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 153.

tlenip, içtihat şartlarını tespit eder ve içtihat şartlarını taşıyan kimseler olursa, onların görüşlerini tespit etmek mümkün olur ve böylece icma gerçekleşebilir.⁴¹

Hallaf'ın bu önerisi içtihat faaliyetinin yürütülmesinde büyük sakıncalar doğurabilecek bir öneridir. Çünkü içtihat ehliyetinin sivil ulemadan alınarak devletin belirleyeceği kimselere verilecek bir pâyeye gibi görülmesi, müçtehitlerin belirlenmesinin objektif kriterlere göre sağlanmasını neredeyse imkânsız hale getirir.⁴² Müçtehitlerin devletler tarafından belirlenmesi, içtihat hürriyetine aykırıdır. Böyle bir şeye kapı aralanması, Arap dünyasındaki totaliter rejimlerde sıklıkla gözlemlendiği üzere hükümet yandaşı olan alimlerinin mertebelerinin yükseltilmesi, hükümetin politikalarına karşı duruş sergileyen, zaman zaman eleştirilerde bulunan âlimlerin ise ne kadar hakkaniyetli görüş belirtmiş olursa olsunlar, yetkilerinden ve yüksek mertebelerden uzaklaştırılması sonucu doğurur.

Bu gibi problemleri önlemek amacıyla bazı araştırmacılar kurumsal anlamda ve devletin önyak olacağı icma müessesesinin işleyişini sınırlamak üzere görüşler serdetmişlerdir. Bu meyanda zikredilen kurallar arasında şu hususlar yer almaktadır:

- Zaruriyyat-ı diniyye'ye aykırı bir icma gerçekleşirse, geçersiz sayılır.

- Teknik konularda işin uzmanlarına danışılmalıdır. Teknik konular dışında fakih olmayanların görüşleri kabul edilemez.

- Bütün ümmeti ilgilendiren konularda her bölgenin fakihlerinin görüşleri alınmalıdır. Bir bölgeyi ilgilendiren konularda ise, sadece o bölgenin, o bölgede fakih yoksa yakın bölgelerin fakihlerinin görüşleri ile yetinilir.

- İthalatı sınırlandırmak veya belli bir ülke ile ilişkileri durdurmak gibi politik konularda bir icmadan söz edebilmek için fakihlerin tümünün görüş birliği etmiş olması, hiçbirinin muhalif olmaması gerekir.

- Savaş ilanı ya da Müslümanların topraklarının bir kısmından vazgeçme gibi konularda kararın icma üyelerinin ittifakıyla alınması

⁴¹ Hallaf, İlmu usûlî'l-fikh, 49-50.

⁴² Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 156

gerekir. Hacıyyat konularında üçte ikilik çoğunluk, tahsiniyyat konularında ise salt çoğunluk yeterlidir.⁴³

1.4.5. Örf ve İctimaî Fıkıh Usûlü Konularında Tartışmalar

İctimaî fıkıh usûlü Osmanlı devletinin son dönemlerinde tartışılmıştır. Durkheim'in görüşlerinden etkilenen Ziya Gökalp bu konuda bazı makaleler yazmıştır.⁴⁴ Ziya Gökalp, fıkıh usûlü alanında bir uzman olarak görülmemekle birlikte onun "ictimaî usûl-i fıkıh" konusundaki görüşleri, kendi döneminde bazı tartışmalara sebebiyet vermesi bakımından önemlidir.⁴⁵

Gökalp'e göre İslam hukuku bakımından amellerin hüsn ve kubûhu nass ve örf ölçütlerine göre belirlenir.⁴⁶ Örf ise toplumun pratik hayatına yansıyan sosyal vicdanıdır.⁴⁷

Örf kavramını Ziya Gökalp, geçmişten tevarüs edilen sosyal kuralları şeklinde tanımlamaktadır. Örf aynı zamanda insanlar tarafından kabul ya da reddedilen kuralları ayırma ve değerlendirme melekesi anlamı taşımaktadır. Böylece örf hem sosyal kuralları hem sosyal vicdana denir. Diğer taraftan ona göre fıkıhın naklî temelleri mutlak ve değişmezdir. Çünkü mutlak ve değişmez olduğuna inanılmayan bir din, din olmaktan çıkar.⁴⁸

Gökalp'e göre ictimaî fıkıh usûlü aslında yeni bir kavram olmayıp İslam'ın ilk yıllarına kadar gider. İmam Malik'in Medine halkının geleneğini, sünnetin başka bir şekli olarak kabul etmesi buna örnek olarak zikredilebilir. Ebû Hanife ise, kıyasa karşı insanların ihtiyacını karşılamak için istihsan prensibini benimseyerek örfü bağımsız bir temel olarak gözetmiştir. Ebu Hanife'nin öğrencisi olan Ebu Yusuf'a göre örfeye dayalı olan nassa karşı daha sonra

⁴³ Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 157

⁴⁴ Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 160

⁴⁵ Şevket Topal, Ziya Gökalp'in İctimaî Usûl-İ Fıkıh Önerisi Ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, (2012), 8.

⁴⁶ Ziya Gökalp, "Hüsn ve Kubh", İslam Mecmuası, c. I sayı: 8,(1329), 230. Recep Şentürk, İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim (Modernleşme), (İstanbul 1996), 322.

⁴⁷ Ziya Gökalp, Örf Nedir – İctimaî Usûl-ı Fıkıh Meselesi Münasebetiyle; Hikmet Yurdu, 12/2 (Temmuz – Aralık 2013), 424. Şentürk, Modernleşme, 315-316; Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı Ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 161.

⁴⁸ Gökalp, Örf Nedir – İctimaî Usûl-ı Fıkıh Meselesi Münasebetiyle; 424-426.

oluşan örf tercih edilir. Dolayısıyla, Gökalp'e göre, İslam hukukunun yaşayabilmesi için ictimaî bir usûl ilmi kurulmalıdır.⁴⁹

İzmirli İsmail Hakkı, Gökalp'in görüşünü eleştirerek, onun şer'i delilleri nas ve örf şeklinde ikiye ayırarak Kuran ve Sünnet dışında olan icma, kıyas, istihsan, istislah, sedd-i zerayi ve diğer delilleri sosyal vicdana ve örf indirgediğini söylemiştir. İzmirliye göre, örf İslam hukuku bakımından delillerden sadece biridir ve diğer delillerin örf indirgenmesi doğru değildir.⁵⁰

İctimaî usûl-i fıkıh konusunda değerlendirme yapan Şentürk, İslami ilimlerin fıkıh usûlü sayesinde bütün toplum sorunlarını çözebilecek durumda bulunduğunu, şer'i hükümlerin hikmet ve maslahatlara dayalı olduğunu, İslam hukukunun zarurete, ihtiyaca ve maslahata büyük önem verdiğini belirterek usûlün ictimaî usûl-i fıkıh adı altında yenilenmeye ihtiyacının bulunmadığını belirtir.⁵¹ İctimaî usûl-i fıkıh görüşüne karşı çıkan yazarların büyük bir kısmı aslında usûl-i fıkıhın yenilenmesi fikrine olumlu bakmaktadır. Bununla birlikte onların yenilik ile kastettiği şey usûl-i fıkıha yeni deliller eklemek, usûl ilminin kurallarını değiştirmek, örf yeni anlam ve misyonlar yüklemek değil, geleneksel usûl ilmine uygulama yönünden bazı yenilikleri getirmektir. Bu görüşte olanlardan İzmirli İsmail Hakkı'ya göre klasik usûl doktrini tamamıyla korunmalı, örf ve âdet hakkında fukahâ-yı dinin dediğinden fazla bir şey söylenmemeli, fakat konular işlenirken muamelat ve sosyal hayattan örnekler verilmeli, kanun maddelerinin usûl kuralları kapsamında izahı gösterilmelidir. Yeni bir usûl ancak bu şekilde olabilir. İctihat ve örfün yanında bir diğer değişim aracı olarak maslahat kavramı dikkat çekmektedir.⁵²

⁴⁹ Gökalp, Örf Nedir – İctimaî Usûl-ı Fıkıh Meselesi Münasebetiyle, 424-426. Şentürk, Modernleşme, 302-303; Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 163-164.

⁵⁰ İsmail Hakkı İzmirli, "İctimaî Usûl-i Fıkıh İhtiyaç Var mı?" Sebülürreşad Mecmuası, 298, 211-216. Şentürk, Modernleşme, 416-417;

⁵¹ Şentürk, Modernleşme, 427-429; İzmirli, "İctimaî Usûl-i Fıkıh İhtiyaç Var mı?", 211-216.

⁵² İzmirli, "İctimaî Usûl-i Fıkıh İhtiyaç Var mı?", 215-216; Kâşif Hamdi Okur, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 12/23 (2014), 19.

1.4.6. İstislah Yöntemi İle İlgili Tartışmalar

Usûl-i fıkıhın yenilenmesi tartışmalarında tali deliller içinde kendisine en çok atf yapılan delillerin başında maslahat delili gelmektedir. Bu konuda yazanlar, klasik dönemden Şâtıbî ve Tûfî başta olmak üzere İzzeddin b. Abdüsselam, Karafî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlere sık sık atıfta bulunurlar. Maslahat konusunda aşırı sayılabilecek yaklaşım gösterenlerin temel referansı çoğunlukla Tûfî olmuştur. Aşağıda konuya ilişkin Tufî'nin görüşlerine kısaca temas ettikten sonra bu görüşlerin çağdaş âlimler üzerindeki etkisi üzerinde durulacaktır.

Tûfî, fıkıh usûlü konusunda maslahatın muteber, mülgâ, mürsel, zarurî, hâcî ve tahsînî gibi ayrımlara tabi tutulmasını gereksiz yere bir zorlaştırma olarak değerlendirmektedir. Şâriin maslahatı amaçlandığı icma yoluyla kesin bir şekilde bilinmektedir. Böylece faydanın ya da zararın net olduğu durumlarda hüküm açıktır. Faydanın ve zararın çeliştiği durumlarda güçlü, kesin ve genel olan tarafa bakarak hüküm verilir. Tufî'nin en çok tartışılan görüşü ise nassa muhalif olan maslahatın delil olacağı yönündeki açıklamalarıdır. O, nassın kat'î ve zannî oluşu, umumî ya da hususî nitelikli oluşu gibi konularda bir ayırım yapar. Nassın umumî olduğu durumda maslahatın onu tahsis edeceğini söyler. Yine nassın zannî olduğu durumda maslahatın esas alınıp nassın tevil edilmesini kabul eder. Çünkü maslahatın esas alınması kat'îdir. Nassın hususî ve kat'î olduğu durumda bu nas, maslahatla çelişirse Tûfî'ye göre maslahat esas alınmalıdır. Çünkü nas cüz'îdir. Buna karşılık maslahatın esas alınmasını gerektiren pek çok nas bulunduğundan maslahatı esas almak aslında tek bir cüz'î nassa karşılık, pek çok nassın kesin olarak belirttiği bir şeyi esas almak anlamına gelir.⁵³ Tûfî, ibadet konularını muamelattan ayrı tutar. Ona göre ibadet konularında maslahat akıl yolu ile bilinemez.⁵⁴

Boynukalın, Tufî'nin maslahat konusundaki görüşlerini Cemaleddin Kasimî ve Reşit Rıza tarafından olumlu bir şekilde değerlendirildiğini belirtir.⁵⁵ Muhammed Şelebî,⁵⁶ Tufî'nin maslahat

⁵³ Süleyman Tufî, Şerhu muhtasari'r-ravda, Müessesetü'r-Risale, 1. Baskı, (1987), 3: 215.

⁵⁴ Tufî, Şerhu muhtasari'r-ravda, 3:214-217.

⁵⁵ Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 180.

⁵⁶ Muhammed Şelebî, Ta'lilü'l-ahkam, (Beyrut 1981), 321-322; Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 180-181.

konusundaki görüşlerine katılarak maslahatı değişen muamelat ve âdât ile ilgili hükümlerde maslahat ve nas arasında çelişki olduğunda maslahatın tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁵⁷ Muamelât hariç ibâdât ve mukadderât konularında maslahat prensibinin geçersiz olduğunu ve bu meselelerle ilgili hükümlerin değişmediğini belirtmiştir⁵⁸.

Hallâf'ın maslahat konusundaki görüşlerine gelince; ona göre kat'i bir nas veya açık bir icma yolu ile sabit olan şer'i hüküm, muamelat konusunda olsa bile, başka bir hükümle değiştirilemez. Muamelat konusunda kat'i bir nassa veya sarîh bir icmaya dayanan hükmün söz konusu olmadığı bir mesele varsa üzerine kıyas yapma imkânı olduğunda o meselenin hükmü kıyasa göre verilir. Kıyas yapma imkânı bulunmadığında maslahat esas alınarak hüküm verilebilir. Maslahatı değerlendirme yetkisi, İslam hükümleri ve dünya maslahatları konusunda basiret sahibi ve güvenilir şahıslardan oluşan yasama müessesesine ait olmalıdır.⁵⁹

Çağdaş usûlcülerden Hasebullah'a göre ise meşru bir maslahat nasla çeliştiği zaman incelenir, eğer bu maslahat nassın amaçladığı faydadan üstünse maslahat nassa tercih edilir. Bu durumda söz konusu olan şey maslahatın nassı ortadan kaldırması ya da onun yerini alması değildir. Bu tercih ancak istisnai durumlarda yapılır. Çünkü maslahatın nassa tercih edilmesi genel olarak kabul edilirse, zamanla İslam hukukun esasları tamamen ortadan kalkabilir.⁶⁰

İslam Hukukunda maslahatın ölçülerine ilişkin doktora çalışması yapmış bulunan Ramazan el-Bûtî, nas bulunmayan meselelerde içtihat yapmaya izin verildiğini kabul ederek, içtihat yapan kişide belirli şartlarının olması gerektiğini söylemektedir. Bûtî, fıkhi bir terim olarak maslahatı hikmet sahibi Şâri'nin, kullarının dinini, hayatını, aklını, neslini ve malını belli bir düzen içinde korumayı amaçladığı fayda olarak tanımlamıştır.⁶¹

⁵⁷ Muhammed Mustafa eş-Şelebî, 1910'da doğmuş, el-Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi bünyesinde İslâm Hukuku ve Usûlü dalında profesörlük yapmıştı. Said Akgündüz, Yirminci Yüzyılda İki Farklı Maslahat Yaklaşımı, (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), sayı 1, (Bahar 2013), 43.

⁵⁸ Şelebî, Ta'lîlül'-ahkam, 296-297.

⁵⁹ Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 184

⁶⁰ Ali Haseballah, Usûlü't-teşrii'l-islami, 181-182. Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 185-186.

⁶¹ Muhammed Said el-Buti, Davabetül'-maslahat fi'ş-Şeriatil'-İslamiyye, (Mussesetül'-er-Resala, 1973), 15.

İslam hukukunun temel maslahatlarının dinin, hayatın, aklın, neslin ve malın korunması olarak zaten belirlediğini söyleyen Bûtî, bu temellere uygun şekilde insanların belirttiği cüz'i maslahatların nassa muhalif olmamasını şart koşturmuşur. Böylece Bûtî, bu temel esasların kendilerine, sıralarına veya nassa ve kıyasa aykırı olan bir durumun, gerçek bir maslahat sayılmadığını söylemiştir.⁶²

Bûtî'ye göre şeri'at bakımından muteber sayılan maslahat Kitab'a, sünnet'e, icmaya ve kıyasa muhalif olmamalıdır. Bu konuda herhangi bir ihtilafa yer yoktur çünkü şeriatın asıl kaynağı Allah'ın Kitabı ve resulünün sünnetidir. Dolayısıyla, herhangi bir temel kural veya hüküm varsa, sonuçta mutlaka o kaynağa dayanmalıdır. Bu şekilde olmayan, her ne kadar fayda ve menfaat olarak görülse bile şeriata fazla bir eklenti ve uydurmadır.⁶³

Bûtî, maslahat ile ilgili üç önemli mesele zikretmektedir:

1. Mücerred maslahat Kuran'ı ve Sünneti tahsis edemez. Çünkü Kur'an diğer ayetler ve sünnetle açıklanır. Sünnet ise diğer hadisler ve ayetlerle açıklanır. Çünkü temeli olmayan bir maslahat bunlardan değildir. Ayrıca Kur'an'a ya da sünnete aykırı olan bir maslahat batıldır.

2. "Zamanların değişmesiyle hükümler de değişir." sözü zahir manasıyla anlaşılmalıdır. Nasla sabit hüküm kalıcıdır. Zaman değişimi, hüküm değiştirme gücüne sahip olsaydı, şeriat tamamen ortadan kalkmış olurdu. Bu sözü söyleyen fukahâ, örfe ve adetlere bağlı olan hükümleri kastetmişler.

3. İctihat yapan kimse maslahat hususlarını İslam şeriatında gözetmeli ve onu günümüz makam sahibi insanların ve maddecilik medeniyetinin öne koyduğu maslahat anlayışı ile karıştırmamalıdır. Bûtî'ye göre hukukta maslahatın tercih edilmesi çoğunlukla Batı etkisinden dolayı ortaya çıkmıştır. Ona göre maslahatın tek başına delil kılınması daha büyük kötülöklere kapı açacaktır. Önceki müçtehitler öyle bir esasa dayanmış olsaydı şeriat farklı görüşlere batarak yok olurdu.⁶⁴

⁶² Buti, Davabetu'l-maslahat fi's-Şeriatil-İslamiyye, 18. Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 191-194.

⁶³ Buti, Davabetu'l-maslahat fi's-Şeriatil-İslamiyye, 18. Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar, 191-194.

⁶⁴ Buti, Davabetu'l-maslahat fi's-Şeriatil-İslamiyye, 411-413.

2. Realist Ekol

2.1. Realist Ekolün Ortaya Çıkışı

Realist ekol bir anlamda bir önceki başlıkta ele aldığımız akılcı ekolün görüşlerinin eleştirisi üzerine temellendirilmiş bir düşünce yapısıdır. Realist ekol mensuplarına göre akılcı ekolün ulaştığı soyut fikirlerin uygulanma imkânı yoktur. Çünkü hakikatin bilgisine ulaşmak onu gerçekleştirmek anlamına gelmemektedir. İçinde yaşadığımız çağda şer'î hükümleri doğru bir şekilde uygulayabilmek için yaşadığımız zaman dilimini realist bir biçimde okumamız gerekir. Çağımızı realist bir yaklaşımla iyi bir şekilde okuyup tahlil edebilirsek bu şartlara uygun çözümleri bulabiliriz. İslam ümmetinin çağımızdaki sorunlarını çözmeye kendi görüşlerinin yeterli olduğunun altını ısrarla çizen bu ekol mensuplarına göre toplumsal yapıdaki değişimin gözlenmesi ve buna önem verilmesi, gerçekliğin gereklerinin göz önünde bulundurulması ve bir konuda şer'î hükmü bilmeye ve nassın yorumlanmasına ihtiyaç söz konusu olduğunda akla önem verilmesi gerekir.⁶⁵

2.2. Realist Ekolün Önemli Temsilcileri

Hasan et-Turabi, 1932 yılında Sudan'da doğdu. Hukuk alanında yüksek lisans yapmak için Londra'ya gitti, Sorbonne Üniversitesinde doktorasını tamamladı.⁶⁶ Turabî fıkıh usûlü ve fûru fıkıh alanında pek çok eser vermiş bir âlimdir. Onun özellikle "Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi" adlı eseri konuya ilişkin görüşlerini bir bütün halinde serdettiği bir eser olması bakımından son derece önemlidir. Yine onun et-Tecdîdü'-Dînî adlı eseri de genel anlamıyla dinde yenilik fikrinin pratiğe nasıl aktarılacağı konusunu ele almaktadır.

Turabî'ye göre fıkıh ve usûl ilimlerinde yapılması gereken birtakım değişimler yapılmadığı için bu ilim dalları zamanımız şartlarına hitap etmemektedir. Bu nedenle fıkıh ve usûl ilminde yenilenmesi ve reel şartlara uygun hale getirilmesi şarttır.⁶⁷ Turabî eski dönemlerde içtihadın sadece belirli müçtehit âlimlerce yapıldığını, zamanımızda ise Müslüman olan herkes açısından bunun imkân dâhilinde olduğunu belirtir. Söz gelimi parlamentoda

⁶⁵ El-Gâmidî, Muhavalat'üt-tecdid fi usûl'il-fıkh ve da'vatuhu dirasa ve tekvim, 1:15-16.

⁶⁶ Mehmet Yolcu, Hasan et-Turâbî ve Et-Tefsîru't-Tevhîdî, Adli Eserindeki Metodu, - Fâtiha Süresi Tefsiri Örneği, Marife Bilimsel Birikim, 10 /3, (Yaz 2011) 102.

⁶⁷ Turabi, Tecdidu usûli'l-fıkh, 32.

alınan karar veya halk oylaması sonucunda çıkan netice icmanın işlevini yerine getirir.⁶⁸

Yusuf el-Karadâvî, 1926 yılında Mısır'da doğan Yusuf el-Karadâvî doktorasını 1976 yılında Ezher'de tamamlamıştır. Karadâvî İslâmî ilimlerde ideal ile reel düşünce arasında bir denge kurulması gerektiğini, fıkhıta önceliklere dikkat etmenin şart olduğunu, hüküm verirken kolaylaştırma sebeplerini dikkate alarak fıkhıta bir yenilenmeye gidilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görüşleriyle Karadâvî realist ekolün öncülerinden biri sayılır.⁶⁹ Karadâvî'ye göre kolaylık İslâm şeriatının ruhu ve esasıdır. Buna göre her ne zaman iki görüş ihtimali söz konusu olsa kolay olanın esas alınması İslâm'ın özüne uygun ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle de uyumlu bir uygulamadır.⁷⁰ Bu ilke gereğince usûl konuları arasında tercihler yapılacağına doğruya daha yakın ve daha kolay olanın esas alınması gerekir.⁷¹

2.3. Realist Ekolün Özellikleri

218| db

Bu ekolün temel özelliklerini şu şekilde belirtmek mümkündür:

- Gerek şer'î hükümlerin istinbatında gerekse bu hükümlerin uygulanmasında olgu ve reel durum dikkate alınmalıdır.
- Genişlik ve esnekliği gerçekleştirmek ve reel durumun gerektirdiği hükümleri kolaylıkla tespit edebilmek amacıyla hüküm istinbatında kullanılan şer'î usûllerin dairesini genişletilmelidir.
- Geçmiş dönemlerin farklı olması sebebiyle eski hükümleri bu döneme taşımak doğru değildir, hatta çağa uyması bakımından hüküm iptal edilebilir. İslâm alimleri zaman ve mekân farklılığından dolayı hükümleri değişmesine ruhsat verirler.
- Çağımızda hükümleri çıkarırken kolaylaştırma yöntemi prensip olarak ağır basmalıdır.

⁶⁸ Turabi, Tecdüdu usûli'l-fıkh, 32-33.

⁶⁹ Yusuf el-Karadâvî, el-İctihat fi ş-şer'iatil-İslâmiyye mea'n-nazariyyati't-tahlîliyye fi'l-ictihadi'l-muâsir, (Mısır, Darü'l-Kalem, 1996), 64-67. El-Gâmidî, Muhavalat'üt-tecdid fi usûl'il-fıkh ve da'vatuhu dirasa ve tekvim, 2:637-639.

⁷⁰ Yusuf el-Karadâvî, el-İctihat fi ş-şer'iatil-İslâmiyye mea'n-nazariyyati't-tahlîliyye fi'l-ictihadi'l-muâsir, (Mısır, Darü'l-Kalem, 1996), 67 ve sonrası.

⁷¹ Yusuf el-Karadâvî, el-Fıkhul-İslâmi beyne'l-asaleti ve't-tecdid, (Kahire, Mektebetu Vehbe, 1996) 65.

- Çıkarılan hükümleri gerçek hayatta uygulanacak hala getirmelidir.⁷²

2.4. Realist Ekolün Eğilimi

Bu eğilim realist ekol tarafından benimsenmektedir. Bu konuyu dile getirenlerin en meşhuru Hasan et-Turabî'dir. Ona göre var olan fıkıh usûlü günümüz ihtiyaçlarına karşılık verebilecek durumda değildir. Dolayısıyla yeni bir usûl metoduna ihtiyacımız vardır.⁷³

Turabî'ye göre kitaplarda olan geleneksel fıkıh usûlü ancak ibadet, evlilik ve talak konularıyla ilgilenmiştir. Sahabe döneminden sonra İslam toplumlarının dinî hayatında bir çöküş söz konusu olduğundan o dönemde geliştirilen fıkıh usûlü de kısır birtakım tartışmaların etkisinde kalmış, dinamizmini yitirmiş, toplumsal ihtiyaçlara cevap veren bir fıkıh geliştirememiştir.⁷⁴ Geleneksel fıkıh usulü, çağın ihtiyaçlarına cevap verecek güce sahip olmadığından başka kıyas ve şekline ihtiyaç vardır.⁷⁵

Ona göre illete dayalı kıyas yöntemi değil geniş kıyas delil olarak kullanılmalıdır. Bilindiği üzere klasik usûlde tanımlanan şekliyle illet kıyası bir cüz'î meseleyi, aralarındaki illet birliği sebebiyle nasslarda yer alan başka bir cüz'î meseleye ilhak etme şeklinde gerçekleştirilmektedir. Turabî ise bunun yerine cüz'î nassların tümevarım yoluyla incelenmesi sonucunda onlardan genel ilke ve maksatların elde edilmesini sonra da bu maksatlar aracılığıyla yeni meselelerin hükümlerinin bulunmasını teklif eder. Bu, makâsıd ve maslahatlar yoluyla yapılan kıyastır.⁷⁶ İcma sadece âlimlerin ortak kararı anlamında alınmayıp tüm Müslümanları ilgilendiren durumlarda onların genel görüşüne başvurulması, bir tür referandum niteliği taşır. Bunun sonucunda onların söyledikleriyle amel etmek gereklidir.⁷⁷ Turabî, söz konusu yaklaşımının somut bir uygulaması

⁷² El-Gâmidî, Muhâvalat'üt-tecdid fi usûl'il-fikh ve da'vatuhu dirasa ve tekvim, 2:640-642.

⁷³ Hasan et-Turabî, Tecdidu usûl'il-fikh, 1. baskı, (Suudi Arabistan, Ed-Dar'us-Su'udiyye, 1404h.), 7.

⁷⁴ Et-Turabî, Tecdidu usûl'il-fikh,, 13-15.

⁷⁵ Et-Turabî, Tecdidu usûl'il-fikh, 23. Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü't-tecdidiyyeti'l-muâsıra fi usûl'il-fikh, 29.

⁷⁶ Et-Turabî, Tecdidu usûl'il-fikh, 25.

⁷⁷ Et-Turabî, Tecdidu usûl'il-fikh, 33. Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü't-tecdidiyyeti'l-muâsıra fi usûl'il-fikh, 31.

mahiyetinde olmak üzere Müslüman bir kadının gayri müslim bir erkekle evlenmesinin caiz olduğuna dair bir görüş ileri sürmüştür.

3. Modernist Ekol

3.1. Modernist Ekolün Ortaya Çıkması

Modernist ekol, İslam ümmetinin ilerleme ve dirilişini Batı ve modernist yöntemlere uymasına bağlı gören ekoldür. Modernist eğilimin ortaya çıkması yukarıda belirttiğimiz ekollerden bağımsız olmayıp onların fikirlerinin etkisi söz konusudur. Kimi yorumcular Modernist ekolün ortaya çıkmasında Muhammed Abduh ve hocası Cemaleddin Efganî'nin etkisi bulunduğunu ileri sürerken kimilerine göre ise bu ekol Rifâa et-Tahtâvî'nin görüşlerine dayalı olarak gelişmiştir.⁷⁸

3.2. Modernist Ekolün Önemli Temsilcileri

Cezayirli olan Muhammed Arkoun, 1928 yılı Kâbiliye bölgesinde yer alan, Berberî köyünde doğdu⁷⁹, Paris'te okudu, 1969 yılında Sorbonne Üniversitesinde doktorasını tamamladı. Kitaplarının çoğunluğunu Fransızca yazan Arkoun Arap-İslam düşüncesi üzerine pek çok eser yazmıştır.⁸⁰

Arkoun, diğer dinlerin kutsal metinlerine uygulanan edebî tenkit yönteminin Kur'an ve Sünnet'e de uygulanmasını savunmuştur. Arkoun'un açıklamalarından onun Kur'an'ın mevsukiyeti konusunda bazı şüpheler taşıdığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi o, Kur'an'da mevcut olan kimi kıssalara ilişkin bilgilerde bazı eksiklikler bulunduğunu, Ölü Deniz vesikaları adını verdiği vesikalar aracılığıyla bu eksikliklerin giderilmesi gerektiğini, zira söz konusu vesikalarda Kur'an'da yer almayan pek çok bilgiye yer verildiğini belirtir.⁸¹ O, eksik belgeleri arayarak Kur'an'ın gerçekliğini kontrol etmeye çağırır. Bu belgelerin geçmişten beri metinle ilişkilerine

⁷⁸ El-Gâmidî, Muhavalat'üt-tecdid fi usûl'il-fikh ve da'vatuhu dirasa ve tekvim, 2:843-846.

⁷⁹ Fethi Ahmet Polat, Modern ve Postmodern Düşüncede Kür'an'a yaklaşımlar Arkoun, Hanefi ve Ebü Zeyd Örneği, Marife Bilisel Birikim, 1 /2, (Güz 2001) 8. Faysal Vezûz, el-Almene fi fikri Muhammed Arkoun, (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1990), 2.

⁸⁰ Polat, , Modern ve Postmodern Düşüncede Kür'an'a yaklaşımlar Arkoun, Hanefi ve Ebü Zeyd Örneği, 8.

⁸¹ Muhammed Arkoun, Târihiyyetü'l-fikir'l-Arabî-l-İslâmî, 2. baskı, (Merkez'ül-İntima el-Kavmi, Lübnan, 1996) 290.

hâkim olan geleneksel duyarlılıktan kurtulacak şekilde yeniden okunması görüşünü savunur.⁸²

Hasan Hanefî, 1935 yılı Kahire’de doğdu.⁸³ Mısırda üniversitelerde hocalık yaptı. Kendisi Miras ve Yenilenme Projesinin sahibi olup sosyalist İslamcıdır. Komünizm ve Marksizm’le bağlantısı vardır.⁸⁴

Muhammed Âbid el-Câbiri, Arap düşüncesinin en tanınmış düşünürlerinden biri, 1936 yılında Fasta doğdu. Felsefe dalında yüksek lisansını ve doktorasını Rabat’taki Sanat Fakültesinde yaptı. Birkaç eser de bıraktı. Düşüncesinin tarihsel serencamını eleştirel görüş sahibi ve bu görüşün gerçekleştirilmeye çalıştı. Geleneğe olan hakimiyeti, düşüncesindeki derinliği ve geniş bakış açısıyla İslam düşüncesindeki epistemolojik sistemleri analiz etmiştir.⁸⁵

3.3. Modernist Ekolün Özellikleri

- İslam’ın usûl ve furu bakımından yeniden değerlendirilmesi gerektiğinin ileri sürülmesi.

- Fikri inceleme ve akli değerlendirme özgürlüğünde herhangi bir sınırlamanın ve kısıtlamanın olmadığı iddia edilmesi.

- Oryantalistlerin Kuran ve Sünnet hakkındaki sözlerinden etkilenme.

- Asrın ruhuna dayanan İslam ideolojisinin yenilenmesi.

- Nas ve ona iltizam düşmanlığı.⁸⁶

3.4. Modernist Ekolün Eğilimi

Bu eğilim, klasik fıkıh usûlün işlevsizliği ve gereksizliği görüşündedir. Bu yaklaşıma usûlün terki ve değiştirilmesi adı da

⁸² Muhammed Arkoun, Târihiyyetü'l-fikir'l-Arabî-l-İslâmî, 290.

⁸³ Polat, Modern ve Postmodern Düşünce Küçük’ün’a yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebü Zeyd Örneği, 9.

⁸⁴ Abdülmecid eş-Şerefi, el-İslâm ve'l-hadâse, 2. Baskı, (Tunus, ed-Dar’ut-Tunisiye li’n-Neşr, 1992), 218. Mehmet Tnukütük, Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefî ve M.A. Cabiri Öğrneği, TYB Akademi, 2/4, (Ankara 2012), 63.

⁸⁵ Ulukütük, Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefî ve M.A. Cabiri Öğrneği, 68. Muhammed Abid el-Cabiri, Vichetü nazar, 1. baskı, (Beyrut, Merkez’üs-Sakafî el-Arabî, 1992), 53-57.

⁸⁶ El-Gâmidî, Muhaalat’üt-tecdid fi usûl’il-fikh ve da’vatuhi dirasa ve tekvim, 1:854-856.

verilebilir. Söz konusu düşünceyi Hasan Hanefî, Said Aşmâvî, Hüseyin Ahmed Emin gibi yazarlarda görmekteyiz.⁸⁷

Ebu Zeyd belirttiği gibi Hasan Hanefî Sorbonne Üniversitesinde hazırladığı doktora tezinde bu konuyu ele aldığı gibi “Fıkıh Usûlü İlmünde Araştırmalar”, “Fıkıh Usûlü”, “Akıl ve Nakil” adlı makalelerinin yer aldığı eserinde ele almıştır.⁸⁸

Hasan Hanefî’ye göre, Kur’an’da neshin olması vahyin tarihselliğine işaret eder. Vahiy sabit, statik ve değişmeyen bir şey olmayıp zamanla gelişen ve değişen bir olgudur. Vahiy, içeriği bulunmayan bir simge gibi korunmak veya zamanın dışında kalarak gerçekleşmeyi değil zamanın içinde yer alarak uygulanmayı hedefler. Vahyin tarihteki başarısı birey ve toplumun gücüyle desteklenmesine bağlıdır. Bu ise belirli bir zaman diliminde yaşayan insanların bireysel ve toplumsal memnuniyetini sağlamaları ile olabilecek bir şeydir.⁸⁹

222 | db Hasan Hanefî’nin vahiy konusundaki görüşleri de bir hayli ilginçtir. O vahyi ikiye ayırır. Kur’an ve Sünnet, Allah tarafından olan ve yazılı olan vahiydir. Buna karşılık icma ve kıyas ise insanlar tarafından olan ve yazılı olmayan vahiydir. İcma, ümmetin ortak aklına dayanan toplu vahiydir. Çünkü ümmet Allah’ın halifesidir. Bunun dışında bir de Kur’an, sünnet ve toplum vahyine dayanan “bireysel vahiy” söz konusudur ki o da kıyas ve içtihatdır. Kur’an ve sünnet yazılı vahiy, icma ve kıyas ise her daim yenilenen canlı vahiydir.⁹⁰

Hanefî’ye göre Kur’an’da birden fazla manaya gelen ayetlerin bulunmasının hikmeti zamanın şartlarına uygun olan ve maslahatı temin eden anlamın tercih edilmesi konusunda insan emeğine değer vermektir. Emir ve yasak vahiydeki fiilin zaman içerisindeki boyutuna ve vahyin sadece fiillerin mantığı olduğuna işaret etmektedir.⁹¹

⁸⁷ Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü’t-tecdîdiyyeti’l-muâsıra fî usûli’l-fıkh, 15.

⁸⁸ Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü’t-tecdîdiyyeti’l-muâsıra fî usûli’l-fıkh, 16-17.

⁸⁹ Hasan Hanefî, Mina-el-nasi-ila el-vaki’, baskı.1, (Beyrut, Darü’l-Madar, 2005), 181-188 Ali Cuma, Havle kadiyyeti tecdid-i usûli’l-fıkh, İslami ve Arap Araştırmaları Fakültesi dergisi, , 10, (1995):59. Ebu Zeyd, el-Muhâvelâtü’t-tecdîdiyyeti’l-muâsıra fî usûli’l-fıkh, 21.

⁹⁰ Cuma, Havle kadiyyeti tecdid-i usûli’l-fıkh, 68-71.

⁹¹ Cuma, Havle kadiyyeti tecdid-i usûli’l-fıkh, 68-71.

Eski zamanlarda dört şer'i delillerin önceliği yukarıdan aşağıya sıralanıyordu: Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas. Hanefi'ye göre ise günümüzde bu delillerin önceliği aşağıdan yukarıya, Kıyas, İcma, Sünnet ve Kuran şeklinde yeniden sıralanabilir.⁹²

4. Tarihselcilik Ekolü

Tarihselcilik ekolünün çağdaş akılcı ekole çok yakın olduğu söylenebilir. Hatta tarihselcilik ekolünün çağdaş akılcı ekolünün altyapısı olduğu da söylenebilir. Bu ekol temsilcilerinin özellikle Muhammed Abduh ve Fazlur-Rahman'dan çok etkilendiği ve onların görüşlerine dayanarak fikirlerini ortaya koydukları belirtilmektedir.⁹³

4.1. Tarihselcilik Ekolün Ortaya Çıkışı

Aslında tarihselciliğin ortaya çıkış sebebi ve ona kaynaklık eden temel sorun, mağlubiyete maruz kalmış İslam milletinin mağlubiyetten kurtarılması, bağımsızlığına kavuşması şeklindeki siyasî bir sorundur. Müslümanların yaşamakta olduğu 'tarihsel' bir mağlubiyetten çıkış yolu aramaktadır, tarihselcilere göre nassın tarihselliğini vurgulama ve tarihselciliği düşünce akımlarına kaynaklık edildikten sonra İslam milleti yeniden ayağa kalkabilir.⁹⁴

4.2. Tarihselcilik Ekolünün Önemli Temsilcileri

Bu ekolün en önemli temsilcisi Fazlur-Rahman ve Afgâni'dir.⁹⁵

Fazlur-Rahman, 21 Eylül 1919'da Pakistan'da doğdu. Ailesi çok dindardı. Fazlur-Rahman ilk eğitimi Babası Mevlâna Şihabuddin'den almıştır. 1940'ta Pencap Üniversitesinde lisansını bitirip, yüksek lisansa başladı. 1942'de yüksek lisans başarıyla bitirdi.⁹⁶ Oxford Üniversitesinde 1952'de doktorasını bitirdi.⁹⁷ İngilizce, Latince, Fransızca ve Almanca öğrendi.⁹⁸ 1969'de Chicago

⁹² Hasan Hanefi, Hisar'uz-zaman'il-hadır "mufekkirun", 1. baskı, (Mısır, Merkez'ul-Kitab li'n-Neşr, 2004), 61.

⁹³ Kotan, İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu, 119-120.

⁹⁴ Kotan, İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu, 119-120

⁹⁵ Kotan, İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu, 118.

⁹⁶ Alparslan Açıkgenç, İslamî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988) İslamî Araştırmalar Sayı: 4, (Ekim 1990), 233.

⁹⁷ Açıkgenç, İslamî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri, 234.

⁹⁸ Açıkgenç, İslamî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri, 234.

Üniversitesi'nde İslâm düşüncesi profesörü olarak göreve başladı. Temmuz 1988'de vefat edinceye kadar bu üniversitede akademik faaliyetlerinin sürdürdü.⁹⁹

Muhammed Cemaleddin Afgani, Afganistan'da h. 1254 yılında doğmuştur.¹⁰⁰ 10 yaşına kadar dini ilimleri tahsil etti. 18 yaşında Afganistan'da ilim tahsilini tamamladıktan sonra Hindistan'a gitti. Orada Avrupa usûlünde matematik ve hukuk ilimlerini almaya başladı.¹⁰¹

Cemaleddin Afgâni birkaç ülkeye seyahat etti. İstanbul'da ika- met etmiş ve İstanbul'da öğretim faaliyetlerine devam etmiştir. 1897'de vefat etti.¹⁰²

4.3. Tarihselcilik Ekolünün Özellikleri

- Olay ve olgulara ait gerçek bilginin ancak kendi tarihsel dönemleri içinde, o döneme damga vuran fikirler ve ilkeler aracılığıyla elde edilebileceği.

224| db

- Toplumsal ve kültürel bilimlerin doğa bilimlerinden farklı bir yönteminin olması gerektiği, bunun için "açıklama" değil "anlamının" gerekliliği.

- Tarihselcilikte, nihaî olarak, bir göreceliğin olması.¹⁰³

- Sünnet anlayışı bakımından sünnet yeniden oluşturması gerekiyor.¹⁰⁴

- Sünnet yeni anlayış ile günümüzde canlı bir yaşayan sünnet sunmalıdır.¹⁰⁵

- Sünnet Kur'an'dan bağımsız olmalıdır.¹⁰⁶

⁹⁹ Açıkgenç, İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri, 239.

¹⁰⁰ İbarhim Alaeddin, Cemaleddin Afagani, Hikmet Yurdu, sayı:12 (Temmuz-Aralık 2013), 407.

¹⁰¹ Alaeddin, Cemaleddin Afagani, 408.

¹⁰² Alaeddin, Cemaleddin Afagani, 415-418.

¹⁰³ İshak Özgel, Tarihselcilik düşüncesi bağlamında Kur'an'ın tarihsel yorumu: metodolojik bir teklif, (Doktora Tezi, Süleyman Demirel üniversitesi, 2002), 11.

¹⁰⁴ Açıkgenç, İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri, 245.

¹⁰⁵ Açıkgenç, İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri, 245.

¹⁰⁶ Açıkgenç, İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri, 245.

- Kur'an'ın anlaşılması tahlil yöntemi ile yapılması gerekmektedir.

- Yeni bir tefsir metodu ortaya konulmalıdır.¹⁰⁷

- Kur'an'ın tarih boyunca hiçbir zaman mükemmel ve tatmin edici ölçüde tatbik edilmediğini iddia ediyorlar.¹⁰⁸

- İslam hukukunda nazil olduğu zamanın konu ile ilgili mevcut toplumsal şartlarını göz önünde tutarak, Kur'an'ın somut olay ile işleyişinden, bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket etmektir.¹⁰⁹

4.4. Tarihselcilik Ekolünün Eğilimi

Kur'an'ın, tarihsel bir hitap olarak, indiği dönemdeki Araplara ve Mekke'de yaşayanlara hitap etmiştir. Onun gelecek nesilleri hesaba kattığını beklememek gerekiyor.¹¹⁰

Kur'an konusunda tarihselcilerin temel amacı, mâkul bir İslâm düşüncesini ortaya koyabilmek için Kur'an'ı tarihe müdahil kılmak, İslâm'ı bugüne getirmektir.¹¹¹ Tarihselciler aralarında Kur'an'ın tarihselliği konusunda iki gruba ayrılmışlardır. İlki, Kur'an'ın tarihselliği hukukî ayetlerini kapsamaktadır, bu grubu temsil edenlerden biri Mustafa Öztürk'tür. İkincisine göre bazı temel akait meseleleri hariç Kur'an tamamen tarihseldir. Bu grubu temsil edenlerden İzzet Derze ve Süleyman Ateş'tir.¹¹²

¹⁰⁷ Açıkgenç, İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri, 245.

¹⁰⁸ Mehmet S. Aydın, Falur Rahman ve İslâm Modernizm, Journal of Islamic Research, sayı: 3, (ekim, 1990), 277.

¹⁰⁹ Açıkgenç, İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri, 246.

¹¹⁰ Yunus Apaydın, Fıkıh Usûlünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik, (İstanbul, İSAM, 2019), 342

¹¹¹ Mehmet Paçacı, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihselsiz, İslam Araştırmalar, sayı: 15, (1996), 119 ve sonrası, Apaydın, Fıkıh Usûlünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik, 343.

¹¹² Mustafa Öztürk, Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, İslâmî İlimler Dergisi, sayı: 1 /2, (2006), 60-61, Apaydın, Fıkıh Usûlünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik, 345.

Tarihselcilere göre Kur'an, ahlâkî ilkeler kitabıdır. Ayrıca onun esas çağrısı ahlâktır, dolayısıyla Kur'an'da geçen hukukî hükümler ahlaki çerçevede anlaşılmalıdır.¹¹³

Tarihselciler, görüşlerinde usûl-i fikhî yok sayıyorlar. Yunus Apaydın, bu durumu;

“...geleneksel fikh usûlünü yok saymaları veya itibardan düşürmeleridir. Tarihselciler açıkça telaffuz etmemiş olsalar bile fikh usûlünün temel kabulleri, onlar açısından, onları kaçıp kurtulmaya, değiştirmeye çalıştıkları sonuçlara / duruma tekrar döndürme potansiyeli taşıdığından fikh usûlünü hasım / rakip olarak kabul etmek durumundaydılar. Kaçıp kurtulmaya -ve yerine alternatif çözümler bulmaya- çalıştıkları sonuçlar, genel olarak gerek Kur'an ve Sünnet'te ve gerekse fikh'ta yer alan -ceza hukukuna, aile hukukuna, miras hukukuna vb. ilişkin- hükümlerdir.”

şeklinde ifade etmektedir.¹¹⁴

226 | db

İlk önce klasik usulün yetersizliğini veya canlılığını kaybettiğini kanıtlamak gerekir daha sonra yeni yöntem arayışına girilmelidir aksi takdirde yeni yöntem arayışı beklenen sonucu vermeyebilir

Sonuç

İslamî ilimler içinde fikh usûlü, nassların anlaşılma yöntemini ve nassların doğrudan temas etmediği meselelere çözüm getirmenin yöntemini ele alan yegâne ilim dalıdır. Bu yönüyle o, sadece fikhın değil aynı zamanda bütün İslamî ilimler için ortak bir metodoloji ortaya koymaktadır.

Son birkaç yüz yıllık zaman diliminde “tecdid”, “ihya”, “ıslah” gibi söylemlerle ortaya çıkan pek çok kişi ve ekol, Müslümanların yeniden dünya üzerinde güçlü bir konuma ulaşması için yapılması gerekenler üzerinde görüş belirtmişlerdir. Bu yönde görüş belirtenler İslamî ilimlere dair bazı tekliflerde bulunmuşlardır. Bu kapsamda fikh usûlü de bu tekliflerde önemli bir yer edinmiştir.

¹¹³ Mehmet Paçacı, “Kur'an ve Tarihsellik Tartışması”, Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu: Tebliğler ve Müzakereler, (Bursa, 1996), 22, Yunus Apaydın, Fikh Usûlünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik, 352.

¹¹⁴ Yunus Apaydın, Fikh Usûlünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik, 356.

Modern zamanlarda ortaya çıkan yenilikçi hareketlerin nasıl tasnif edileceği ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Birbirinden keskin hatlarla ayrılmış gibi kabul etmenin mümkün olmadığı, çoğu zaman fikirleri iç içe geçmiş bu yaklaşımları ana hatlarıyla dört grupta toplamak mümkündür: Çağdaş akılcı, realist, modernist ve tarihselci ekol. Her bir ekolün genel anlamda İslam toplumuna ve İslamî ilimlere dair görüşleri bulunduğu gibi daha da özelde usûl-i fikhin yenilenmesi konusunda da teklifleri bulunmaktadır.

Usûl-i fikhin konusundaki yenilikçi görüşleri dört ana başlıkta toplamak mümkündür.

İlk yaklaşım sahipleri usûl-i fikhin, dini doğru anlamının önünde bir engel oluşturduğunu, dolayısıyla bu ilmin bir kenara bırakılarak dini anlamada tamamen farklı anlama yöntemlerinin kullanılmasını gerektiğini belirtirler. Söz gelimi “Kur’an İslam’ı” söyleminin sahipleri fikhin usûlünün “şer’î deliller” yaklaşımını daha baştan reddetmekte, Kur’an dışında herhangi bir şer’î delil bulunmadığını kabul etmekte, ayrıca usûlün ortaya koyduğu anlama yöntemini de reddetmektedir.

Usûlü bütünüyle devre dışı bırakılmamakla birlikte usûl üzerinde küllî bir yenilenmeyi zorunlu bir şart olarak kabul eden ikinci yaklaşım sahiplerine göre usûl ilmi gerek muhteva gerekse içerik olarak yenilenmelidir. Bu yenilenmede usûlün herhangi bir konusunu istisna etmek söz konusu olamaz. Usûlün nassların anlaşılmasına ilişkin konuları da nass dışı şer’î delillere ilişkin bölümleri de yenilenerek çağa uyarlanmalıdır.

İlk iki yaklaşımdan farklı olarak bazıları usûlün muhteva olarak yenilenmesine karşı çıkmışlar, bununla birlikte usûlün tahsilini ve anlaşılmasını zorlaştıran mevcut şekli üzerinde sınırlı bir yenilenmenin gerekliliğini kabul etmişlerdir. Bunlara göre usûl kitaplarında usûl ilmiyle doğrudan ilgili olmayan kelam, mantık ve felsefe tartışmaları çıkarılmalı, usûldeki tanımlar netleştirilmeli, usûlün tasnifi anlamayı kolaylaştıracak şekilde yeniden ele alınmalı, konuların anlaşılmasını sağlayacak şekilde örnekler sunulmalıdır.

Diğer yaklaşım ise usûl ilmini kendi içinde iki bölüm kabul ederek usûlün aslı kaynakları üzerinde bir yenilenmeye kapıları kapatırken tâli deliller üzerinde yenilenmeyi gerekli görmektedir. Bu yaklaşım sahiplerine göre Kur’an, sünnet, icma ve kıyas gibi deliller üzerinde bir yenileme yapmak mümkün değildir. Ancak

maslahat, örf, istihsan gibi tali deliller üzerinde yenilenme mümkündür.

Bu çalışma İslamî yenilenmeye dair çağdaş ekolleri ve onların usûle dair yaklaşımlarını ana hatlarıyla ele almıştır. Kuşkusuz bu görüşlerin her biri ile ilgili müstakil çalışmalar yapılması, usûl ilmi üzerindeki tartışmaların netleştirilmesi bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

- Abd Al-Salam Balaji, tatavvur ilmu usuli'l-fikh, (Beyrut, Daru İbn Hazm, 2010)
- Abdülmecid eş-Şerefi, el-İslâm ve'l-hadâse, 2. Baskı, (Tunus, ed-Dar'ut-Tunisiye li'n-Neşr, 1992).
- Abdülvehhab Hallaf, Ilmu usûli'l-fikh, (Küveyt, 1981).
- Ali Cuma, Havle kadiyyeti tecdid-i usûli'l-fikh, İslami ve Arap Araştırmaları Fakültesi dergisi, , 10, (1995).
- Ali Haseballah, Usûlü't-teşrii'l-islami, (Kahire, Dârü'l-Ma'ârif, 1976).
- Alparslan Açıkgenç, İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988) İslâmî Araştırmalar Sayı: 4, (Ekim 1990), 233.
- Fahd er-Rumi, Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadise fi't-tefsir, 1. baskı, (Beyrut, Müesseset'ür-Risale,1993).
- Faysal Vezûz, el-Almene fi fikri Muhammed Arkoun, (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1990).
- Fethi Ahmet Polat, Modern ve Postmodern Düşüncede Kür'an'a yaklaşımlar Arkoun, Hanefi ve Ebü Zeyd Örneği, Marife Bilisel Birikim, 1 /2, (Güz 2001).
- Halim Sabit, "Örf Maruf" İslam Mecmuası, 10/1, (1330-1332 h.) 304-311; Şentürk, Modernleşme.
- Hamd el-Cemal, İtticâhâtü'l-fikr'l-İslâmiyyi'l-muâsır fi Mısır, 1. baskı, (Riyad, Dar Alem'ül-Kutub).
- Hasan et-Turabi, Tecdidü usûli'l-fikh, 1. baskı, (Suudi Arabistan, Ed-Dar'us-Su'udiyye, 1404h.).
- Hasan Hanefi, Hisar'uz-zaman'il-hadır "mufekkirun", 1. baskı, (Mısır, Merkez'ul-Kitab li'n-Neşr, 2004).
- Hasan Hanefi, Mina-el-nasi-ila el-vaki',baskı.1, (Beyrut, Darü'l-Madar, 2005),
- Hazza el-Gamidi, Muhavalatü't-Tecdid fi Usûl'il-Fikh ve Da'vatuhu Dirasa ve Tekvima. 1. baskı, (Suudi Arabistan, İmam Muhammed bin Suud Üniversitesi, 2008/1429).
- İbarhim Alaeddin, Cemaleddin Afagani, Hikmet Yurdu, sayı:12 (Temmuz-Aralık 2013). inci Yüzyılda İki Farklı Maslahat Yaklaşımı, (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), sayı 1, (Bahar 2013).
- İshak Özgel, Tarihselcilik düşüncesi bağlamında Kur'an'ın tarihsel yorumu: metodolojik bir teklif, (Doktora Tezi, Süleyman Demirel üniversitesi, 2002).
- İsmail Hakkı İzmirli, "İctimaî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?" Sebülürreşad Mecmuası, 298. Kâşif Hamdi Okur, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 12/23 (2014).
- Maruf Adam Bava, Menhic'ü İlmi Usûl'i-el-Fikh Beyne Et-Tecdid'ü-el-Matlub ve Et-Tebdid'ü-el-Merfuz, İslami araştırmalar ve Şeriat incelemeler dergisi, 2, (1433 h).
- Mehmet Boynukalın, Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999).

- Mehmet Paçacı, “Kur’an ve Tarihsellik Tartışması”, Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu: Tebliğler ve Müzakereler, (Bursa, 1996).
- Mehmet Paçacı, Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihselsiz, İslam Araştırmalar, sayı: 15, (1996).
- Mehmet S. Aydın, Falur Rahman ve İslâm Modernizm, Journal of Islamic Research, sayı: 3, (ekim, 1990).
- Mehmet Ulukütük, Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefi ve M.A. Cabiri Öğrneği, TYB Akademi, 2/4, (Ankara 2012).
- Mehmet Yolcu, Hasan et-Turâbî ve Et-Tefsîru’t-Tevhîdî, Adlı Eserindeki Metodu, -Fâtîha Sûresi Tefsiri Örneği, Marife Bilimsel Birikim, 10 /3, (Yaz 2011).
- Mevlüt Albayrak, Muhammed İkbâl’in din felsefesinde Alfred North Whitehead’in etkisi, Dini Araştırmalar, 4/11, (Eylül 2001).1
- Muhammad Şelebi, Ta’lîlül’-ahkam, (Beyrut 1981).
- Muhammed Abduh, Al-A’mal al-Kamila, Nşr: Muhammad Imarah, baskı. 1, (Kahire, Dâru’ş-Şurûk, 1993
- Muhammed Abduh, İslam ve nasraniye ma’ ilim ve el-medeniye, (Mısır, Darül’ Hadasa, 1968).
- Muhammed Abid el-Cabiri, Vichetü nazar, 1. baskı, (Beyrut, Merkez’üs-Sakafi el-Arabi, 1992).
- Muhammed Arkoun, Târihiyyetü’l-fikir’l-Arabî-l-İslâmî, 2. baskı, (Merkez’ül-İntima el-Kavmi, Lübnan, 1996).
- Muhammed ed-Desuki, Menhec cedîd li dirâseti ‘ilm-i usûli’l-fikh, Şeriat Fakültesi Kanun ve İslami Araştırmalar dergisi, (1415).
- Muhammed el-Gazali, es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadis , 10. baskı, (Mısır, Dar’uş-Şuruk, Ty).
- Muhammed Gazâlî, es-Sünnetü’un-nebeviyye beyne ehl-i’l-fikh ve ehli’l-hadis, (Kahire, Dâru’ş-Şurûk
- Muhammed Hudari, Usûlü’l-fikh, (Mısır, 1969).
- Muhammed İkbâl, “Tecdîdü’l-fikri’d-dîni fi’l-İslâm, Çev: Muhammed Adas, (Kahire, Dar’ul-Kitabi’l-Mısri, 2011.
- Muhammed İkbâl, İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (İstanbul 1984),
- Muhammed Reşid Rıza, Tefsiru’l-Menar, (Mısır, 1973).
- Muhammed Said el-Buti, Davabetü’l-maslahat fi’ş-Şeriat’l-İslamiyye, (Mussesetü’l-er-Resala, 1973).
- Mustafa Karataş, Çağdaş Yazar Muhammed Gazâlî’nin Hadis ve Sünnet İlişkin Görüşleri, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 10 (2014).
- Mustafa Öztürk, Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, İslâmî İlimler Dergisi, sayı: 1 /2, (2006).
- Nazik Saba Yared, er-Rahhâlûne’l-Arab ve hadâratü’l-garb fi nahnadi’l-Arabiyyeti’l-hadise, 1. baskı, (Beyrut, Müessesese Nevfel, ty).
- Osman Keskioglu, Muhammed Abduh(1266-1323 H. / 1849-1905M.), Nkara üniversitesi, İlahyat Fakültesi, (1970) 18.
- Recep Şentürk, İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim (Modernleşme), (İstanbul 1996).
- Said Akgündüz, Yirm
- Süleyman Tufi, Şerhu muhtasari’r-ravda, Müessesetü’r-Risale, 1. Baskı, (1987).
- Şevket Kotan, İslam Geleneğinin Dönüşümü ve Tarihselcilik Sorunu, Bilimname Dergisi, sayı: 6, (2004).
- Şevket Topal, Ziya Gökalp’in İctimâi Usûl-İ Fıkıh Önerisi Ve İzmirli İsmail Hakkı’nın Karşı Eleştirisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), 2, (2012),
- Vasfi Aşur Ebu Zeyd, el- Muhâvelâtü’t-tecdîdiyyeti’l-muâsıra fi usûli’l-fikh, 1. Baskı, (Mısır, Savt’ül-Kalem el-Arabi, 2009).
- Yunus Apaydın, Fıkıh Usûlünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik, (İstanbul, İSAM, 2019).

- Yunus Apaydın, Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 1, (2003).
- Yusuf el-Karadâvî, el-Fıkhü'l-İslâmi beyne'l-asaleti ve't-tecdid, (Kahire, Mektebetu Vehbe, 1996).
- Yusuf el-Karadâvî, el-İctihat fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye mea'n-nazariyyati't-tahlîliyye fi'l-ictihadi'l-muâsır, (Mısır, Darü'l-Kalem, 1996), 67 ve sonrası.
- Ziya Gökalp, "Hüsn ve Kubh", İslam Mecmuası, c. I sayı: 8(1329).
- Ziya Gökalp, Örf Nedir – İctimaî Usûl-ı Fıkh Meselesi Münasebetiyle; Hikmet Yurdu, 12/2 (Temmuz – Aralık 2013).

Discussions of the Renewal of Jurisprudence Fundamentals in the Modern Age

Soner DUMAN*
Shaker JABARI**

Extended Abstract

This research talks about the subject of renewal in the origins of jurisprudence in modern era. At the end of the 19th century, calls for renewal began to appear with names such as "renewal", "renaissance" and "reform."

Nowadays the subject of renewal in the fundamentals of jurisprudence is strongly present, also the studies and researches that are related to this subject are increasing as the number of modernist school and its followers increase because of technological and scientific development in the West.

The beginning of the call for renewal was at the beginning of the weakness of the Ottoman Empire, and the beginning of Western colonization of Arab and Islamic countries.

The call for renewal increased significantly at the beginning of the twentieth century. Furthermore the renewed calls for the fundamentals of jurisprudence at the beginning stemmed from Muslim scholars who were educated and graduated from Western universities such as University of Sorbonne, and it also stemmed from influenced by alien civilization, industrial revolution, and the French revolution against the Church. As the West progresses and develops, some begin to see that the Islamic society can only advance by following the West step by step.

Muslims began to write their proposals, solutions and opinions to keep up with Western civilization, some of the Muslim scholars focused on innovation in the areas of politics, society and military. On the other hand, a group of scientists focused on intellectual renewal.

There is no doubt that the sources of knowledge in Islam, the Qur'an and the fundamentals of jurisprudence. Since the texts of the Qur'an cannot be renewed and reformulated, most of the renewal concerns the basics of jurisprudence in the last 150 years.

* Professor, Sakarya University, Faculty of Theology, duman@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7232-9660>

** Sakarya University, Faculty of Theology, std_shaker@hotmail.com. Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4135-8597>

In the article four schools were introduced to renew in the basics of jurisprudence, and the most important personalities and their views regarding this school.

Four contemporary schools have been identified dealing with the subject of renewal:

The first school: the modern mental school.

The second school: the school of rationality.

Third School: the school of modernists.

Fourth school: the school of historism.

In the modern mental school, renewal is dealt with through the Qur'an and Sunnah and the reconsideration of the method of devising Islamic rulings, and also by accepting the evidence dealt with from the Sunnah of the Prophet, especially what contained evidence from a Hadith related to the news of the Sundays, and they deal with the text from a rational point of view. Purely.

Rational school, renewal is addressed by matching religious evidence and texts with reality.

The modernist school deals with renewal by treating texts as historical sources, and cannot be applied to our modern time. Texts must be dealt with for worship, and try to find different bases for understanding and dealing with texts. With a focus on the views of modernists and their proposals and traditional criticism.

School of historism: They see Sharia evidence on its historical basis.

And through these schools Research the views of scientists are sorted in four directions.

The first trend: stop the use of the principles of jurisprudence in full.

The second trend: relevat the jurisprudence with modern times.

The third trend: rearrange and reclassify jurisprudence.

The fourth trend: considers that renewal can not be in the original resources of the legislation.

The first trend revolves around the complete cessation of the use of the principles of jurisprudence.

The second trend calls for the compatibility of the principles of jurisprudence with the modern era, as they believe that the fundamentals of ancient jurisprudence do not fit the circumstances of modern times and it is important to update the basics of jurisprudence through the benefit of sociology.

The third thought discusses rearrangement and reclassifying the fundamentals of jurisprudence from their point of view in order to suit modern times, through the reformulation of the principles of jurisprudence and get rid of unrelated issues that have entered into the books of the principles of jurisprudence, although it is not from them.

On the other hand, the fourth and final trend believes that renewal cannot be in the original sources of the legislation, namely: the Quran, Sunnah and consensus.

The proponents of this tendency believe that the text cannot be re-examined and understood in a different way and style, but in secondary evidence such as custom and interest.

At the end of the research: The areas of possible renewal in the modern era are addressed, through proposals related to the renewal of the science of origins, such as the reformulation of the books of jurisprudence, and leave what is not related to the science of jurisprudence.

Keywords: Renewal, Revival, Reform, Modernize, Jurisprudence Fundamentals.



POSTFORDİST PİYASADA DİNDAR İŞ ADAMLARININ DİNİ DEĞERLERİ YENİDEN YORUMLAMASI ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME

Erol SUNGUR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 08 Nisan 2019, **Kabul Tarihi:** 04 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Sungur, Erol. "Postfordist Piyasada Dindar İş Adamlarının Dini Değerleri Yeniden Yorumlaması Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 235-262.

<https://doi.org/10.33415/daad.550972>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 08 April 2019, **Accepted:** 04 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Sungur, Erol. "A Sociological Examination on the Reinterpretation of Religious Businessman's Religious Values in Post-Fordist Market". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 235-262.

<https://doi.org/10.33415/daad.550972>



Öz

Postfordist üretim, çağımızın yeni bir çalışma tarzına ve iş hayatına gönderme yapmakla birlikte postmodern hayatın bir parçasıdır. Bu yüzden postfordizm ve postmodernite arasında bir "karşılıklılık ilişkisi" mevcuttur. Tüm dünyada olduğu gibi küresel anlamda yeni esnek iş anlayışından, dindar (Müslüman) iş adamları da etkilenmişlerdir. İş ve kariyerin toplumsal yaşamda diğer alanlar gibi bir güç, gösteri ve sosyal rekabet haline gelmesi ise Müslüman kesimi geçmiş dönemlerde savundukları çoğu değer ve söylemleriyle çelişen bir konuma getirir.

Bu araştırma, üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde postfordist üretim biçimi ve çalışma hayatının temel anlayışı incelenmiştir. İkinci bölümde bu an-

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, erol.sungur@erdogan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7311-3415>

layış karşısında küresel, uluslararası ve ulusaşırı şirketlerin yeni stratejileri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde; postfordist kapitalist anlayıştan dindar iş adamlarının nasıl etkilendiği ve dinî değerlere kattıkları yeni anlam ve yorumlar tespit edilmiştir. Dindar iş adamlarının bir taraftan kapitalist piyasanın kurallarını uygularken, diğer taraftan halka yönelik olarak geçmişteki değerlerden taviz vermediğini ima eden bir yaşam tarzını nasıl gerçekleştirdiklerinin betimlemesi yapılmıştır. Sonuçta, dindar iş adamlarının bir taraftan dinin kamusal alanda görülmesine katkı sağlarken diğer taraftan dinî değerlere yeni anlam ve yorumlar katarak dinin etkisini soluklaştırdıkları görülmüştür.

Araştırma, betimleyici analiz açısından ele alınmıştır. Araştırmada metot olarak literatür taraması ve doküman incelemesi tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Postfordist Üretim, Dindar İş adamları, Din, Değerler.

A Sociological Examination on the Reinterpretation of Religious Businessman's Religious Values in Post-Fordist Market

Abstract

Post-fordist production is a part of postmodern life as well as referring to a new work style and business life of today. For this reason, there is a "reciprocity relationship" between post-fordism and postmodernism. As it is all across the world, religious (Muslim) businessmen are affected globally by the new flexible business approach. Becoming a power, demonstration and social competition of business and career, just as in the other fields of social life, places the Muslims in a position which contradicts with most of the values and discourses they supported in the past.

This research consists of three main parts. In the first part, the basic approach of post-fordist production style and business life. In the second part the new strategies of global, international and transnational companies towards this approach are discussed. In the third part, how the religious businessmen are affected by this post-fordist capitalist approach and the new meanings and interpretations this approach contributes to the religious values are discussed. The description of how the religious businessmen carry out a life style in which they imply that they are not making concessions to the values in the past towards the public, while they practice the rules of capitalist market was stated. Ultimately, it was observed that while religious businessmen contribute to the representation of religion in public space, they also fade the effect of religion by adding new meanings and interpretations to the religious values.

The research was approached in terms of descriptive analysis. In the research, literature survey and document analyzing were preferred as the method.

Keywords: Sociology of Religion, Post-Fordist Production, Religious Businessmen, Religion, Values.

Giriş

Postmodernizm, estetik veya epistemolojik bir kopuştan öte, modern üretim tarzının yeni bir biçime bürünmesinin kültürel belirtisidir.¹ 1973'ten itibaren, bir anlamda kitle üretimi ve tüketimini destekler mahiyetteki fordist üretim tarzı ve Keynes'çi ekonomik politika, önemini yitirmiştir. Yerine, daha esnek emek süreçlerinin ve piyasa anlayışlarının geçtiği, tüketim tarzlarının değiştiği, küresel coğrafi hareketliliğin ve akışkanlığın öne çıktığı, genelde esnek bir yapı olarak nitelendirilebilecek postfordist anlayış hâkim olmuştur.²

Postmodern ekonomide, yeni ve esnek bir döneme girilmesi ve moderniteden kopuşun gerçekleşmesi, tüm dünya piyasalarını etkisi altına alan 1973'teki petrol krizidir.³ Bu kırılmadan itibaren ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda yeni yaklaşımlar öne çıkmıştır. Gerçekte ise bu, kapitalizmin kendini beklenmedik durumlara adaptasyonudur. Bu krizden sonra, daha çok birleşme taktiğini ve bireysel yetenek vasfını temel alan şirketler, yeni tüketim tarzları ve kültürleri oluşturarak, bireylerin bu kalıplara uydukları sürece kendilerini güven içinde hissetmelerini sağlamaktadır.⁴ Esnek üretimde artık KOBİ'lerin (Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmeler) rolü önem kazanmaktadır. Yeni üretim biçimi, sanayileşen ülkelere kaydırılmakta, sanayileşmiş eski metropollerin dışında kalan küçük işletmeler taşeronluk ve dış kaynak kullanımıyla, bu yeni üretim biçiminin bünyesine karmaşık ağlarla bağlanmaktadır.⁵

Ülkemizin bu yeni üretim biçimiyle karşılaşmasının başlangıcı, 24 Ocak 1980 kararlarıdır. Bu tarih, kapitalizmin tüm çeşitlerinin ve yaşam tarzlarının Türkiye'ye taşınmasında baş etken olmuştur.⁶

¹ Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, trc. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 81.

² David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, trc. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 146; Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, trc. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 35.

³ Richard Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, trc. Aylin Onacak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 12.

⁴ Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, 16.

⁵ Ayşe Buğra – Osman Savaşkan, *Türkiye'de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 114.

⁶ Kübra Küçükşen, *Dindarların Para İle İmtihanı Holding Tecrübesi*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 122.

Tüm dünyada olduğu gibi küresel anlamda yeni esnek iş anlayışından, Türkiye’de dindar (Müslüman) işadamları da etkilenmişlerdir. İş ve kariyerin toplumsal yaşamda diğer alanlar gibi bir güç, gösteri ve sosyal rekabet haline gelmesi ise Müslüman kesimi, geçmiş dönemlerde savundukları çoğu değer ve söylemleriyle çelişen bir konuma getirmiştir.

Bu değişim sürecini, etkilerini ve sonucunu incelemek adına yapılan bu araştırma, üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde postfordist üretim biçimi ve çalışma hayatının temel anlayışı incelenmiştir. İkinci bölümde bu anlayış karşısında küresel, uluslararası ve ulusaşırı şirketlerin yeni stratejileri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde; postfordist kapitalist anlayıştan dindar iş adamlarının nasıl etkilendiği ve dinî değerlere kattıkları yeni anlam ve yorumlar tespit edilmiştir. Dindar işadamlarının bir taraftan kapitalist piyasanın kurallarını uygularken, diğer taraftan halka yönelik olarak geçmişteki değerlerden taviz verilmediğini ima eden bir yaşam tarzını nasıl gerçekleştirdiklerinin betimlemesi yapılmıştır.

238 | db

Araştırma, betimleyici analiz açısından ele alınmıştır. Araştırmada metot olarak literatür taraması ve doküman incelemesi tercih edilmiştir.

Postfordist Dönem ve Yeni Biçime Bürünen Kapitalizm

Postfordizm terimini, M. Piore ve C. Sabel’in 1980’lerde Kuzey İtalya’da karşılaştıkları esnek üretim ve ağ tarzı örgütlenme biçimlerini tasvir etmek için kullanmaları bir öncelik olsa da, kavramın kullanımı belli bir yazara atfedilememektedir. Kavram daha çok günümüz endüstriyel örgütlenme biçimini, bu yeni biçimin temel özelliklerini, hizmet sektörünü, kamu hizmetlerini ve bir önceki modern (fordist) dönemden ayrılan yönlerini vurgular. Postfordist üretim, çağımızın tamamen yeni bir çalışma tarzına ve iş hayatına gönderme yapmakla birlikte postmodern hayatın bir parçası kabul edilmektedir.⁷

Postfordist dönem, finans ve sermayenin küreselleşip hızlı hareket ettiği, tüketimin birey odaklı özelleştiği, hizmet sektörünün önem kazandığı, yeni üst ve orta sınıfların peydah olduğu ve

⁷ Martin Slattery, “Post-Fordizm Michael Piore”, *Sosyolojide Temel Fikirler*, der. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Sentez Yayınları, 2015), 440-445; Manuel Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, trc. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 1: 210-211.

farklılaşmanın arzulandığı bir dönemi ifade eder.⁸ Bu durumu Lee şöyle tanımlar:

Post-Fordizm burada genelde yeni bir toplumsal organizasyon biçimini anlatır; o, yeni pos-endüstriyel emek tarzlarının (esasen hizmet sektörü ve beyaz yakalı işlerin) gelişimine işaret ederken, geleneksel mavi yakalı işgücü ve ona bağlı eski sınıf sistemi için sonun başlangıcını temsil eder. Bu değişimlerin merkezinde üretim süreçlerindeki muazzam teknolojik yenilikler yatar. Bunlar sadece modern iş pratikleri ve endüstriyel ilişkilerin doğasını dönüştürmekle kalmayıp, piyasalar ve tüketimin inşası, gözetimi ve yorumuyla ilgili yeni formların (ve ayrıca bu değişimlerin gerektirdiği bütün sosyal, kültürel ve estetik sonuçların) ortaya çıkışını anlatırlar.⁹

Bell, geçmişte yaptığı öngörüyle günümüz üretim biçimini ve toplum yapısını sanayi ötesi toplum kavramı çerçevesinde değerlendirmiş ve bu toplum tipinin beş temel özelliğini şöyle tasnif etmiştir:

1. Endüstriyel açıdan: Mal üretiminden hizmet ekonomisine geçiş.
2. Meslekî açıdan: Mavi yakalı endüstriyel mesleklerden beyaz yakalı profesyonel ve teknik konumlara, işçi sınıfı ağırlıklı bir toplumdaki orta sınıf bir topluma geçiş.
3. Politik açıdan: Politikacılar ve işadamlarından oluşan geleneksel güç yapısına meydan okuyabilecek yeni bir bilgi sınıfının yaratılması.
4. Kültürel açıdan: İlerlemenin ve politika oluşturmanın asıl kaynağı olarak teorik bilginin merkezi konumu.
5. İdeolojik açıdan: Teknolojinin kontrolü ve teknolojik değerlendirmeye dayalı bir gelecek yönetimi.¹⁰

⁸ Banu Dağtaş – Erdal Dağtaş, “Tüketim Kültürü, Yaşam Tarzları, Boş Zamanlar ve Medya Üzerine Bir Literatür Taraması”, *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*, Der. Banu Dağtaş – Erdal Dağtaş (Ankara: Ütopya Yayınları, 2009), 70.

⁹ Martyn Lee, *Consumer Culture Reborn The cultural politics of consumption*, (London and New York: Routledge, 1993), 112.

¹⁰ Daniel Bell, *The Coming of Post Industrial Society*, (London: Heinemann, 1974)'den aktaran Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 462.

Bu özellikler doğrultusunda Bell, çoğu gelişmiş sanayi toplumunun ilerleyen zamanda “sanayi ötesi toplum” tipine dönüşeceğini vurgulamıştır. Onun sanayi ötesi toplum örneğinin merkezinde Amerika vardır ve Amerika’nın üretim tipi postfordizmle birebir örtüşmektedir:

...sanayi ötesi toplumun ilk ve en basit özelliği, işgücünün büyük çoğunluğunun artık tarım ve üretim faaliyetlerinde değil, ticaret, finans, ulaşım, sağlık, eğlence, araştırma, eğitim ve yönetim faaliyetlerini kapsayacak biçimde tanımlanan hizmetler sektöründe yer almasıdır. ...Bugün Amerikan işgücünün yaklaşık %60’ı hizmetlerle ilgilidir; 1980’lerde bu oran %70’lere yükselecektir.¹¹

Castells ise yirminci yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan bu yeni ekonomiyi enformasyonel, küresel ve ağ örgütlenmesine dayalı bir ekonomi olarak niteler. Ona göre bu yeni ekonomi ve üretim tipi şu özellikleri içerir: *Birincisi*, şirketlerin, bölgelerin veya ülkelerin yani ekonomiyle ilgili birimlerin üretkenliği ve rekabet gücü bilgiye dayalıdır. Diğer anlamıyla bu, Castells’in enformasyon üretimi dediği kavramı temele alır. *İkincisi*, bu yeni ekonomi ayrıca küreseldir. Çünkü üretim, tüketim ve dolaşım bireşimleri yani sermaye, emek, hammadde, yönetim, enformasyon, teknoloji, piyasalar gibi kilit faaliyetler, küresel ölçekte bir örgütlenmeyi içerir. *Üçüncüsü*, bu yeni ekonomi bir ağ örgütlenmesi üzerine kuruludur. Yeni tarihsel koşullarda üretim, küresel girişim sistemleri arasındaki etkileşim ağları üzerinden sağlandığı gibi rekabet de bu ağ dünyasında yaşanır.¹²

Fordizm ve Keynesçiliğin çöküşü, ulus-devlet karşısında finans sermayesinin güçlenmesini sağlamıştır.¹³ Fordizm seri üretimi, postfordizm ise esnek üretimi ifade etmektedir. Yani sermayenin esnekliğini ve sınır tanımadan her alana giriş-çıkışını kapsamaktadır. Postfordizm bunu gerçekleştirmek için, emeğin örgütlenmesine mâni olacak her türlü teknolojik gelişmeyi kullanır. Sermayeyi güçlendirmek için ona hareketlilik ve her an yer

11 Bell, *The Coming of Post Industrial Society*’den aktaran Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 462-463.

12 Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 99.

13 Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 189.

değiştirme yeteneğine sahip, konar-göçer bir merkezsizlik kazandırır. Ana merkez ise tüketimdir.¹⁴

Castells, günümüzdeki merkezîliğin yokluğunu veya merkezin dağılmasını küresel bir ağ örgütlenmesi temelinde açıklar. Ona göre tarihte ilk kez ekonomik örgütlenmenin temel birimi; bireysel ve kolektif girişimci veya şirketlerin temsil ettiği somut özneler değildir. Aksine görünmez özneler ve örgütlenmelerin meydana getirdiği bir ağ sistemi, geçmişin somut öznesinin yerini alır.¹⁵

Modern üretimin önemli dayanaklarından Taylorizm ve Fordizm, postmodernizmde yerini daha çok grup üretimine (batch production) bırakmıştır. Üretimden sorumlu yönetimler ise, piyasada tutunabilmek ve piyasanın ihtiyaçlarına çabuk cevap verebilmek adına aracı hizmetleri, yani uzmanları kullanmaya başlamıştır. İşyerinde, her birimin kendi içindeki serbestliği, özerkliği ve sürekli değişen bir esnekliğe sahip olması, iş hayatındaki alışlagelmiş merkezden yönetim anlayışının bütünlüğünü parçalamaktadır.¹⁶

Giddens'in tanımında "esnek üretim, işin hiyerarşik olmayan ekiplere verilerek merkezîyetçilikten kurtarılması, özelleşmiş beceriler yerine genel becerilerde eğitilme ve devamlı eğitim ile daha esnek iş şekillerinin tanıtılması."¹⁷ Esnek üretimde, büyük fabrikalarda hammadde veya stokların yerine, just-in-time denilen, envanter-akım teslimat sistemi kullanılmaktadır. Bu süreçte hizmet ve bilişim sektörünün ağırlığı, iyiden iyiye hissedilir.¹⁸ Bu yeni üretim ve yönetim biçiminin adı değişik ülkelerde farklı isimlerle anılsa da, sonuçta aynı üretim biçiminden yani postfordist esnek üretimden söz edilmektedir.¹⁹

Postfordist esnek üretim biçimi, küresel ve ekonomik gücünü iş dünyasının ve küresel şirketlerin yeni stratejileri dolayısıyla gerçekleştirir. Fakat bu mesele, sadece ekonomiyle sınırlı değildir.

¹⁴ Müslüm Turan, *Postmodern Teori*, (İstanbul: XII Levha Yayınları, 2011), 211-212.

¹⁵ Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 269.

¹⁶ Helen Thomas – David F. Walsh, "Modernlik/Postmodernlik", *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. Chris Jenks, trc. ed. İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2012), 514-515.

¹⁷ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel (Ankara: Ayraç Yayınları, 2005), 383.

¹⁸ Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 175-180, 318.

¹⁹ Bu tür isimlendirmelerden biri *Toyotizmdir*. "Toyotizm" küresel ekonomiye ve esnek üretim sistemine uyumlu şekildeki üretimi ifade eder ve fordizm karşıtı bir konuma yerleştirilir. Geniş bilgi için bkz. Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 1: 207-218.

Yeni üretim biçimi aynı zamanda tüm toplumsal alanlara nüfuz etmektedir. Ekonomi bu deęiřtirici gücün sadece temel bir göstergesidir.

Postfordizmde İş Dünyasının (Küresel Şirketlerin) Yeni Stratejileri

Geç kapitalizmin yeni çalışma sisteminde, şirketlerin bünyesinde kadrolu istihdam edilen personel sayısı, cüz'i miktarda tutulur. İşler sözleşmeli, geçici elemanlarla veya taşeron firmalar vasıtasıyla yürütülür. Böylece şirket, içindeki gereksiz bölüm ve katmanların yükünden kurtulmaktadır. Bu anlamda sabit büyüklükte bir şirketten söz edilemez. Çünkü şirketler, bir büyür bir küçülür. Sıklıkla, büyük oranda personel alımı ve işten çıkarmalar görülür.²⁰ Bu yeni biçimi enformasyonel toplum şeklinde değerlendirenler, enformasyonel topluma girildikçe yönetsel, profesyonel ve teknik konumdaki mesleklerin önemi artarken, zanaatkâr ve operatör konumundaki işçilerin sayısı azalmaktadır demektedir. Ayrıca imalatın azalıp hizmet sektörünün ön plana çıkması nedeniyle büro işleri ve satış, pazarlama elemanlarının sayısında da bir artış meydana gelmektedir.²¹ Bunların en önemli nedeni sibernetik, otomasyon ve enformasyon sistemleriyle ara elemana ihtiyaç kalmamasıdır. Günümüzde firmaların gerekli araç gereçleri satın almaktan ziyade leasing (kiralama) usulü bir yaklaşımı benimsemeleri, sermayeye istedikleri hızla, zaman ve mekân sıkıştırmasına maruz bırakarak coğrafya değiştirmeleri, buna dayanmaktadır.

İş dünyasında, modernizmin “demir kafes”inden kurtulmak, beraberinde yeni problemler getirmiştir. Postmodern esneklik ve süreksizlik nedeniyle işçiler, çalıştıkları işyerine düşük derecede bağlılık beslemektedirler. Ayrıca işçiler arasındaki iletişim eksikliği, çalışanların birbirine güven duymasına engel teşkil etmektedir. Bu durum, işyerinin kurumsal bilgisinin zayıflamasına, bilgi deposu oluşturamamasına ve sorun çözme alternatifliğinin kaybına sebep olmaktadır. Gerçekte bu, toplumsal bir etki tepki meselesidir. Her an işten çıkarılacağı, kendi yerine daha ucuz veya taşeron firmanın işçisinin geleceği kaygısını yaşayan bir işçiden yüksek sadakat

²⁰ Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, 36-37; Sennett, *Karakter Aşınması Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, trc. Barış Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 22.

²¹ Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 294.

beklemek boşunadır. Çünkü sadakat kavramı, şirketin de gayret göstermesi gereken çift yönlü bir ilişkiyi betimlemektedir. Postfordist üretimse, gevşek ve her an göçmeye hazır bağlar mantığı üzerine kuruludur. Her bir işçinin kaygılar taşıması, işçiler arasındaki güven yokluğuna açıklama getirmektedir. Fakat işçiler arasındaki güven eksikliğinin bir diğer nedeni, sistemin kendisidir. Çünkü tüketim piyasasının talebini karşılamak isteyen işyeri, daha sık aralıklarla ekiplerini yenilemek ve değiştirmek mecburiyetinde kalmaktadır. Bu durum, işçiler arasındaki ekip güveninin oluşmasını engellemektedir.²²

Postmodern/postfordist kapitalizmde, servetine servet katmak için diğer küçük yatırımcıları savaşı bir ruhla yok eden kapitalist işadama imajı; yerini belli bir kültüre, felsefeye ve yaşam tarzına sahip,²³ yırtıcılığını ve acımasız kapitalistliğini estetik zevkler dolayımından gerçekleştiren işadama sembolüne bırakmıştır. Fakat buna rağmen esnek sistemin genel mantığında kazanan hepsini alır.²⁴ Eşit veya orantılı bir paylaşım söz konusu değildir. Esnek iş dünyasında asimetrik bilgi, bulunmaz bir değerdir. “Asimetrik bilgi”, ekonomik alanda bazı şirket, firma ve holdinglerin diğerlerine göre bilgiye ulaşmadaki avantajlı konumunu ifade etmektedir. Bu avantaj, sadece bilgi eşitsizliği²⁵ şeklinde ele alınamaz. Piyasada tutunma ve para kazanmada, yarışa diğerlerinden daha önde başlamayı ifade eder. Bunun yanı sıra esnek iş dünyasında patronlar, birbirleriyle sıkı insani bağlılıkları bulunan insanları işe almamaktadır. Çünkü onlara göre yeri ve zamanı geldiğinde “etik talepleri”ni, “işin talepleri”ne feda edebilen, hareketlerini kısıtlayacak ilişkileri bulunmayan çalışanlar daha muteberdir.²⁶

Yeni iş yönetiminde yönetici kadrolar, ağır sorumluluklardan kaçınarak şirket etkinliklerini danışmanlara tevdi ederler. Danışmanlar, yeni tavsiyelerde bulunur ve yeni stratejiler geliştirirler. Tüm bunlar, merkez ve çevre arasına yeni unsurların girmesine ve mesafenin çoğalmasına sebep olmaktadır. Sosyolojik olarak Sennett’in de ifade ettiği üzere “mesafe ne kadar fazlaysa -iki tarafta da

²² Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, 44-50.

²³ Rıfat N. Bali, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 100-101.

²⁴ Sennett, *Karakter Aşınması Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, 89, 148.

²⁵ Küçükşen, *Dindarların Para İle İmtihanı Holding Tecrübesi*, 139.

²⁶ Zygmunt Bauman, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, trc. Funda Çoban – İnci Kantarcı (Ankara: De ki Basım Yayım, 2010), 53.

hissedilen bir bağlantı ne kadar azsa- aralarındaki toplumsal eşitsizlik de o kadar büyüktür.”²⁷

İş dünyasında uygulanan akılcı sistemler, alt düzeydekilerin olabildiğince verimli, hesaplanabilir, öngörülebilir ve denetlenen bir tarzda çalışmasını hedeflerken, üst düzeydekilerin de bir o kadar esnek, yaratıcı ve verimsiz çalışmalarını sağlayan bir sistemdir.²⁸ Çünkü firmalar piyasaların birincil taleplerine yöneldikleri gibi anınsızın değişen ikincil talepleri de karşılayabilecek ölçüde bir çekirdek yani merkez işgücü grubunu bünyelerinde barındırırlar. Ancak esnek üretimi benimseyen bu tür firmalar, ihtiyaca göre ikincil yani çevre konumundaki işgücünden yararlanır. Ucuz işgücünden faydalanır ve zamanı geldiğinde onları kolayca işten çıkarır. Böylelikle maliyetleri asgari düzeyde tutarken, talepleri yüksek seviyede karşılarlar. Bunun sonucunda merkez işçiler; iş güvencesi, yüksek ödüller ve yüksek eğitim gibi fırsatlardan yararlanırken çevre işçiler yani ikincil emek grubu; düşük ücretli, yarı vasıflı, geçici sözleşmeli olarak istihdam edilmektedir. Bu ikinci gruptakiler, daha çok kent merkezinin varoşlarında, gettolarında veya Üçüncü Dünya Bölgesi mekan ve coğrafyalarda hayatlarını devam ettirirler.²⁹

244 | db

Aynı durumu Castells, enformasyonel toplum kavramı etrafında açıklamaktadır. Ona göre enformasyonel toplumun etkisi sonucu, toplumlar kazananlar ve kaybedenler arasında ikili bir yapıya dönüşmüştür. Toplumlarda, üst ve alt toplumsal sınıfların genişlediği ama orta sınıfların daraldığı ikili bir yapı zuhur eder.³⁰

Postmodern/posfordist piyasa, sermaye veya yatırım, sağlam ve dayanıklı direnişlerle karşılaşmaz. Bir engellenmeyle karşılaştıkları anda, kendilerine daha iyi imkânlar sunan, kendilerini âdeta pohpohlayan bölgelere kaçarlar.³¹ Zamanda ve uzamda, hızlıca yer değiştirmeleri sırasında yanlarında yalnızca çantadaki dosyalar, bilgisayar ve cep telefonlarının bulunması, postmodern sermayenin yüksek hareketlilik gücünün kanıtıdır. Esnek üretimde, mekândan bağımsız hareketi yeğleyen, yüksek kâr marjı uman şirketler, bir gecede finansal bir manevrayla en ücra veya popüler coğrafyalarda

²⁷ Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, 40-42.

²⁸ George Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması*, trc. Şen Süer Kaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 183.

²⁹ Slattey, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 442.

³⁰ Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 382.

³¹ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 231-232.

konuslanabilmektedir. Bu hareket özgürlüğüne, şirketin yerel çalışanları, şirkete hammadde ve malzeme sağlayan yerel sektörler sahip değildir. Şirketin mekân değiştirmesiyle ortaya çıkan işsizlik, çevre sorunları gibi meseleler, yerel insanların ve yöneticilerin başına kalmaktadır.³²

Geç kapitalizmin bu yeni mantığı, yerel hiçbir külfete katlanmayan ancak kullandıkları tüm nimetlerin posasını yerellere bırakan feodaliteyi ve toprak ağalarını akla getirmektedir.³³ Postfordist üretim ve ekonomi karşısında gelişmekte olan ülkelerin karşılaştığı birçok problem bu ülkelerin ağ toplumunun gerekliliklerini henüz yerine getirememelerinden kaynaklıdır. Az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkeler, bu süreç tamamlanuncaya kadar teknoloji ve ağ örgütlenmesini tamamlamış ve sistemini oturtmuş ülkelerin kullanım mekânları ve araçları konumunda kalacak gözükmedirler.

Sermaye, güç ve ekonomik unsurların merkezsiz ve öznesiz dolaştığı böyle bir piyasa ortamında, hükümet ile hükümetin desteklediği dindar işadamları arasındaki simbiyotik ilişkide din ve dinî değerler, yeni anlam ve yorumlara maruz kalmaktadır. Dindar (Müslüman) iş adamları, halkın nezdinde dindar bir yaşam tarzının göstergelerine vurgu yaparak geçmişe göre güçlenmiş bir Müslüman ve dindar tipolojisi çizer. Oysa Müslüman (dindar) halkın dinî anlayışı ile iş adamlarının yeni anlam ve yorumlar kattıkları dinî değerler arasında belirgin bir farklılık, varlığını hâlâ korumaktadır.

Piyasanın Yeni Kuralları Karşısında Dindar İş Adamı ve Değişen Değerler

Din ve değerler açısından baktığımızda, reform dönemlerinde demokratik ve seküler anlayışların ve yaşam tarzlarının oluşmasını sağlayan protestan kiliseleriyle, günümüz postmodern dünyasında bu işlevi bankaların, şirketlerin bulunduğu piyasa gerçekleştirmektedir.³⁴ Çünkü postmodern toplumda önde gelen

³² Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, trc. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 15-16.

³³ Bauman, *Küreselleşme*, 17.

³⁴ Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, 157.

söylem, “büyüme bolluktur, bolluk demokrasidir”³⁵ düşüncesinin hâkimiyetidir. Burada niceliğin, insanları niteliksele taşıyacağı yanılması bulunmaktadır. Bu yanılmanın etkisine artık Müslüman dünyanın yaşam tarzlarında da rastlanılmaktadır.

1980’lerde serbest piyasa ekonomisinin uygulanmasıyla Türkiye’de Müslümanlar, ekonomi sektöründe ve siyaset alanında görünürlüklerini artırmışlardır. Bu dönemde, “Müslüman her şeyin en iyisine layıktır”³⁶ prensibiyle, zenginlik ve dünya malı istenilen ve aranan bir özellik olmuştur. Müslümanların, ekonomi ve siyasette söz sahibi olması gerektiği inancı biteviye işlenmiştir. Böylece dindar-muhafazakâr Anadolu Kaplanları ve yeşil sermaye sahibi Müslüman girişimci tipler ortaya çıkmıştır.³⁷

1980’lerde, liberal politikalarla Ankara ve İstanbul’un seküler burjuvalarına karşı dinî kimlikleri ve kapitalist girişimci ruhlarıyla ortaya çıkan “Anadolu Kaplanları”, Haenni açısından Piyasa İslamı’nın Türkiye’deki ilk örneklerindedir.³⁸ Anadolu Kaplanları denilen girişimciler, “Anadolu sermayesi”, “yeşil sermaye” gibi isimlerle de anılmaktadırlar.³⁹ Özal hükümeti tarafından teşvik edilen Müslüman girişimciler, kendi şirket ve holdinglerini kurarak zamanla çok çeşitli (seramik, boya, kereste, sabun, deterjan, araba, bisküvi vd.) sektörlerde diğer kapitalistlere rakip oldular. Kendileri için yeni bir piyasa oluşturan Müslüman girişimciler, bunları gerçekleştirirken İslami değerlere uydukları vurgusunu ön plana çıkardılar. İslami beslenme, faize yatırım yapmamak, zekât için para ayırmak, ürünlerinde domuz yağı kullanmamak gibi bazı erdemleriyle diğer şirketlerden farklı olduklarını belirttiler. Böylece kendi düşünce ve yaşam tarzları doğrultusunda bir piyasa kurdular.⁴⁰ Özellikle, Özal’ın Tunus’u ziyareti esnasında “zengin bir

³⁵ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, trc. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 50.

³⁶ Küçükşen, *Dindarların Para İle İmtihanı Holding Tecrübesi*, 176-177.

³⁷ Küçükşen, *Dindarların Para İle İmtihanı Holding Tecrübesi*, 19-20, 123.

³⁸ Patrick Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, trc. Levent Ünsaldı (Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011), 82; Bahattin Akşit v.dğr., *Türkiye’de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 45.

³⁹ Akşit v.dğr., *Türkiye’de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, 120.

⁴⁰ Yael Navaro Yaşın, “Kimlik Piyasası Metalar, İslamcılık, Laiklik”, *Kültür Fragmanları Türkiye’de Gündelik Hayat*, haz. Deniz Kandiyoti – Ayşe Saktanber (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 231.

Müslüman fakir bir Müslümandan daha iyidir” sözleri, o dönemin temel felsefesi haline gelmiş ve “fakirlik neredeyse küfür” gibi algılanmaya başlanmıştır.⁴¹

Ancak muhafazakar ve Müslüman bir burjuva üretme gayreti sadece Özal dönemine has değildir. 1980 sonrası Türkiye, tüketim toplumu olma yönünde ilerlerken dindar kesim hem politik hem ekonomik anlamda güçlenmiş, Türkiye tüketim toplumuna dönüşmeye başlamıştır. Bu süreçte Türk-İslam sentezi odaklı bir din yaklaşımı ve liberal ekonomik değişimler dindar kesimin politik ve ekonomik açıdan güçlenmesine katkıda bulunmuştur.⁴² Demirezen 1980 sonrası dönemi a) 1980-1991 dönemi veya Özal dönemi, b) 1991-1997, Refah Partisi'nin ve Dindar Burjuvanın Yükselişi, c) 1998-2002, 28 Şubat Postmodern Darbesi ve d) 2002-2009, Adalet ve Kalkınma Partisi dönemi şeklinde tasnif etmektedir.⁴³ Bu dönemlendirmelerde iktidarı elinde bulunduran muhafazakar ve dindar kesimlerin ortak özelliği, Müslüman veya İslami bir elit tabaka oluşturarak ekonomik bir güçlenmenin gerçekleşeceği düşüncesidir.

Müslüman girişimciler; yeni tüketim ürünlerini ve tarzlarını benimsemiş, “yitirilen İslami geçmiş”i tekrar canlandırdıkları söylemiyle kimliğe vurgu yapmış ve sonuçta siyasal eylemciliği ve pazar yeniliklerini birlikte yürütmüşlerdir.⁴⁴ İş dünyasının, dindar girişimci ve yatırımcıyla karşılaşmasıyla, İslamlaşma süreci de kavramlarını eskiden olduğu gibi dinî içerikli kurum ve parti jargonlarından değil, şirket kültürünün literatüründen devşirmeye başlamıştır.⁴⁵ Günümüzde İslam'ın kamusal alanda görünürlüğünün artmasına katkı sağlayan önemli faktörlerden biri, bu dindar iş adamlarıdır. Onların piyasadan geri kalmamak adına, kendi dinî yaşamlarının katı yönlerini piyasayla entegre hale getirmesi sonucu, dinî unsurların daha da soluklaştığı gözden kaçmamaktadır. Artık iş adamı portföyü üzerinden dindar kesim, kamusal alanda bütüncül bir kimlik sunmaktan ziyade, kendi kimliğinin belli parçalarını, öğelerini ve renklerini gösterebilmektedir.⁴⁶

⁴¹ Bali, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*, 33.

⁴² İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 55.

⁴³ İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din*, 55.

⁴⁴ Yaşın, “Kimlik Piyasası Metalar, İslamcılık, Laiklik”, 231.

⁴⁵ Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 57.

⁴⁶ Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 67.

Yeşil sermaye dünyasının, postmodern biçime bürünmesinin çok çeşitli ve sıra dışı örnekleri, Akşit ve diğerlerinin Türkiye'nin sekiz şehrinde yaptıkları dindarlık incelenmesinde görülebilmektedir. Kayseri'de yaptıkları araştırmada işyerlerinde Kur'an-ı Kerim'ler, cami ve Kâbe resimleri, besmeleler, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yazıldığı tablolar, dualar, Veda Hutbesi, hac resimleri, Osmanlı tuğra ve hatları gibi çeşitli materyallere rastlanılmıştır. Hatta işyerlerinde ibadet mekânları oluşturulmuştur. Ancak bu mekânlar, işçilerin çalışmalarını ihmal etmemesi için cemaatsel değil, bireysel odaklı tesis edilmiştir. Aynı işyerleri, çalışma ve ticarete kapitalizmin geçerli kurallarını uygulamaktadırlar. Örneğin birçok işyeri, gayri resmi bir cemaate mensup olmalarına rağmen sırf kendi cemaatlerinden diye bir alışveriş mantığı gütmemektedirler. Ya da cemaatler, kendi hocaları kabul ettikleri kişilerden aldıkları izin doğrultusunda, paradan para kazanmamak veya israf için harcamamak şartıyla, bankadan faiz almalarında bir beis görmedikleri düşüncesini kabullenmişlerdir.⁴⁷ Hocalarından faiz için icazet almış olmanın etkisiyle, dinin kesin yasaklarından faizle, kapitalizmin gerekliliklerini yerine getirmektedirler. Bu tercihlerde bulunan işyeri sahiplerinin, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinden ve Peygamberin hadislerinden haberdar olmaları ise, faiz almalarının bilinçsizlikten kaynaklandığı savunusunu çürütmektedir.

248 | db

Türkiye'de ekonomik ve küresel gelişmeler sayesinde, refah düzeyi yüksek Müslümanlar arasından ortaya çıkan bu yeni sınıf, küçük ve orta seviyedeki işletmelerini genişleterek, hem küresel kapitalizmin kurallarını hem de geleneksel dinî niteliklerle kültürel muhafazakarlıklarını bir arada bulundurmaktadırlar. Peti burjuva (küçük burjuva) şeklinde adlandırılan bu tür Müslüman kesim, ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda etkin olarak dine yeni bir bakış açısından yaklaşarak dinlerini yaşamaktadırlar.⁴⁸ Amerikan yuppileri⁴⁹ gibi genç ve girişimci özelliğe sahip Müslüman peti bur-

⁴⁷ Akşit v.dğr., *Türkiye'de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, 123-127.

⁴⁸ Hüsnü Ezber Bodur, "Küreselleşme ve Din", *Din Sosyoloji El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 218.

⁴⁹ Genç ve kentli profesyonel bireyler anlamındaki "yuppi" terimi, 1980'li yıllarda Amerika'da Reagan döneminde ortaya çıkmıştır. Sanayi ve finans kurumlarında yüksek maaş ve primle çalışan, büyük servetler kazanan, hizmet ve ürünün en seçkin ve kaliteliğini arayan, beyaz yakalı sınıfları tanımlamada kullanılmıştır. Türkiye'de yine "yuppi" veya "jön Türkler" şeklinde isimlendirilmişlerdir bkz. Bali, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*, 40-42. Yuppilerin kültürüne

juvalar, yaşam tarzlarıyla, yuppilerle benzerlik göstermektedirler. Özellikle dindar camia arasından çıkan bu gruplar, geçmişte eleştirdikleri seküler elitlerin yaşam tarzları ve yaklaşımlarıyla benzeşmektedirler.⁵⁰

Yeni ortaya çıkan “muhafazakâr Müslüman burjuvazi”nin kendisini kapitalist piyasa koşullarına adapte etmede zorluk çekmemesi, İslam’ın ruhu ve kurallarının kapitalist gelişmeyi sınırladığı düşüncesini zayıflatmaktadır.⁵¹ Yeni ve küreselleşen piyasa ekonomisinde bazen Müslüman işadamı ve girişimciler, geçmişte öncelikleri İslami düzen ve ekonomi savunularını unutup çağın şartlarına uygun açıklamalar yapmışlardır. Örneğin 2000’li yılların sonuna doğru MÜSİAD üyesi Erol Yazar’ın “gerçek burjuvazi biziz”⁵² şeklindeki ifadesi, bu örneklerden biridir. Bu ifade bu tür işadamlarının devlet desteği olmadan gelişmiş olduklarına dikkat çekmek için sarf edilen bir açıklamadır.⁵³ Ancak aynı zamanda dinî ve ahlaki prensiplerin geri plana itildiğinin dolaylı bir itirafı şeklinde de yorumlanabilmektedir. Çünkü Yazar, açıklamalarında “bir lokma bir hırka “felsefesini yanlış bulduğunu söylerken “bir insanın kibirli yürümek kaydıyla zengin olduğu anlaşılmalı sokakta. Fakir anlasın da gelip derdini anlatsın...” diyerek görselliğin, imajın ve statünün, dinî niteliklerin önüne geçtiğini dolaylı şekilde söylemiş olmaktadır. Üstelik aynı röportajda kullandığı “dinsel önceliğim çoktur”⁵⁴ açıklaması, dinseliliğin diğer seçimler arasında yalnızca bir seçim olduğuna dolaylı biçimde gönderme yapmakta ve rasyonel seçim teorisini akıllara getirmektedir.

Bu bağlamda dindarlar arasındaki kolektif ruhun yitirilmesinin önemli nedenlerinden biri, dindarların, pazarlama teknikleriyle global piyasada tutunma mecburiyeti hissetmelerinden kaynak-

“Davos Kültürü” denildiği gibi bu tür girişimci iş adamlarına “Davos Adamı” da denilmektedir bkz. Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012), 250-251; Sennett, *Karakter Aşınması Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, 60-62.

⁵⁰ Bu konuyu ele alan bir makale için bkz. Erol Sungur, “Postmodern Tüketim ve Dindarın Seçkinlik (Elitlik) Göstergeleri”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2, (2017): 1277-1298.

⁵¹ Buğra – Savaşkan, *Türkiye’de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*, 45.

⁵² <http://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/421393-erol-yazar-gercek-burjuva-sinifi-biziz> [Erişim Tarihi: 10.10.2018]

⁵³ Buğra – Savaşkan, *Türkiye’de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*, 205.

⁵⁴ <http://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/421393-erol-yazar-gercek-burjuva-sinifi-biziz> [Erişim Tarihi: 10.10.2018]

lanmaktadır.⁵⁵ Bu yüzden Müslümanların, dinî kimlikli bir kamu oluşturma çabaları, günümüzde hedefinden oldukça sapmıştır. Örneğin, faizsiz finans kurumlarının bile piyasada tutunmak için gerçek hedeflerinin çok uzaklarına düşen işler gerçekleştirdikleri, sadece bizim ülkemiz için değil, diğer İslam ülkeleri için de söz konusudur. Finans kurumlarının fikir babaları dahî, birer ütopyaya dönüşen bu hedeften vazgeçmişlerdir.⁵⁶ Örneğin finans kurumlarının internet siteleri üzerinde bulunan finans kredileri hesaplama sistemlerine girdiğinizde, finans kurumlarından alınan finans kredilerinin geri ödemesinde tahakkuk eden kar payı, faizle kredi veren bankalara göre çok aşırıdır. Bu gibi durumlar, finans kurumlarının yalnızca adının faizsiz olduğu eleştirisini akıllara getirmektedir.

Üstelik dindar iş adamlarının, günün piyasa koşullarında faizsiz bankacılığı pek de tercih etmedikleri ortaya çıkmıştır. Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (PESA) tarafından yapılan bir ankete göre kendilerini muhafazakar olarak tanımlayan iş adamlarının katılım bankalarından daha çok, faizle iş yapan ticari bankaları tercih ettikleri tespit edilmiştir. Anadolu Aslanları İşadamları Derneği (ASKON), Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD), Türkiye İş Adamları ve Sanayicileri Konfederasyonu (TUSKON) ile Tüm Sanayici ve İş Adamları Derneğine (TÜMSİAD) üye 1100 iş adamıyla yapılan anket sonucuna göre bazı bulgular şu şekilde dikkat çekmektedir:⁵⁷

- Katılım bankalarının en büyük müşteri kesimi dindar ve muhafazakar iş adamlarıdır. Sadece geleneksel bankaları kullanan muhafazakar iş adamlarının oranı yüzde 45, sadece katılım bankalarını kullananların oranı ise yüzde 25'tir. Yani muhafazakar kesim, daha çok faizle iş yapan ticari bankaları kullanmaktadır.
- Muhafazakar iş adamları, iş hayatında rasyonel davranmakta, ticari bankaları faize rağmen daha mantıklı buldukları için katılım bankalarına göre daha fazla tercih etmektedirler.

⁵⁵ Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 74.

⁵⁶ Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 28-29.

⁵⁷ <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/iste-muhafazakar-is-adamlarinin-banka-tercihi-25172767> [Erişim Tarihi: 10.01.2019]

- Muhafazakar iş adamları, faizi göz ardı ederek maliyet oranına göre banka tercihi yapmaktadırlar. Yani banka tercihinde dinî değil, mantıklı bir seçim söz konusudur. Dindar iş adamları, dinî hayatla iş hayatını ayrı yürütmektedirler.
- Ankete katılan muhafazakar iş adamlarının yüzde 35'i, katılım bankalarının İslami ilkelere uygun olmadığı görüşündedir. Bu da banka seçiminde etkili olmaktadır.

Bu doğrultuda ahlaklı bir kapitalist sistemi savunan dindar işadamları, şirketlerini sözde İslami kurallara göre yönettiklerini iddia etseler de faizden dolandırıcılığa ve çeşitli usulsüzlüklere kadar⁵⁸ pek çok gayri dinî davranışı, bünyelerinde barındırdıkları suçlamalarıyla karşı karşıya kalabilmektedir. İslami referanslarla iş dünyasında bulunan kimi dernek mensuplarının, vergi ödemeyi ahlaklı bir görev olarak görmedikleri veya bazı Müslüman iş adamlarının vergiden kaçmak için enformel ekonomi alanında çalıştıkları iddiaları da varlığını korumaktadır.⁵⁹

Dindar kimliği, yerini daha bireysel, kendini gerçekleştirmiş, akademik ve ekonomik başarı kültürünü yakalamış dindara bırakmıştır.⁶⁰ Bu süreçte, zaman zaman değer kaymalarının yaşandığı gözlemlenmektedir. Örneğin, mücahitlik yerini mücadeleci girişimciye, Müslümanlık gururu yerini, başarılı bir özgeçmiş bulunan dindar iş adamına bırakmıştır.⁶¹ Hatta Haenni'ye göre "bereket" kavramı, ilahi bir mevhibe şeklinde değil, kapitalist ruhla benzeşen, ekonomik ve kültürel bir kavrammış gibi değerlendirilmeye başlanmıştır. Salt kadercilikten ayrı bir konumdaki "tevekkül" bile, Müslüman dünyanın geri kalmasının nedeni olarak yorumlanmaktadır.⁶²

Bir anlamda, artık başarıyı yakalamış ve ekonomik statüsünü kazanmış yeni dindarın anlayış ve yaklaşımı, şu algıyla örtüşmektedir: Başarılmış işler veya yapıtlar vasıtasıyla kurtuluş anlayışı, üst sınıfta yaygındır. Gerçekte asıl kurtuluşun Tanrı tarafından ve O'nun seçmesiyle meydana geldiği düşüncesi ise, alt ve orta taba-

⁵⁸ Akşit v.dğr., *Türkiye'de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, 59.

⁵⁹ Buğra – Savaşkan, *Türkiye'de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*, 197.

⁶⁰ Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 76-77.

⁶¹ Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 77.

⁶² Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 91-92.

kaya hastır.⁶³ Üst tabaka Müslümanların bir kısmının, geçmişte kendileri için özel öneme sahip cihat, mücahade, şeriat ve İslami yönetim gibi söylemleri bırakıp postfordist kapitalist çağın pratiklerini tercih ettiklerini söyleyebiliriz. İslam'ın kamusal alanda görünürlüğü ve İslami değerlerin fark edilirliliği piyasadaki zengin dindar işadamları vasıtasıyla (yeni bir burjuvayla) gerçekleştirileceği düşünülürken, bu hedefin beklenmedik ve hesaplanmadık sonuçları dinî değer ve yaklaşımların aynı tipolojiler tarafından aşındırılması sonucunu doğurmuştur. Bu aşındırmada dinî kimlikli siyasilerin ve iş adamlarının ortak bir etkisinin varlığı göz ardı edilemez.

Bunun sonucunda yeni dindar girişimci, geleneksel dindarı şu şekilde algılamaktadır:

Adapte olamama, otoritarizm, katı yapı, hantallık, hoşgörüsüzlük. Oysa tam tersi istikamette, Piyasa İslamı'nın her aşamasında, 1990'ların işletme literatürünün üç temel kavramını rahatlıkla buluruz: otoritarizm karşıtlığı, esneklik, bireysel başarı-gelişim.⁶⁴

252 | db

Bu üç özelliğin, postmodernitenin ve onun ekonomik boyutu postfordizmin vazgeçilmez vasıfları olması, dindarların konumlarının net şekilde neresi olacağı problemini bir hayli karmaşıklaştırmaktadır.

Dindar bireylerin, üye oldukları cemaatlerin, iş dünyasındaki ekonomik ilişkilerde bazı faydaları bulunmasına rağmen Türkiye'nin küresel ölçekli bir pazarın parçası haline gelmesinden dolayı artık kapitalist piyasada cemaatlerin ve kolektivitelerin değil, kapitalizmin kuralları ve bireysel çıkarlar ön plandadır.⁶⁵ Bu yaklaşımların benimsenmesi sebebiyle, kuruluşlarında İslami prensipleri temel aldıklarını söyleyen dinî nitelikli işadamları derneklerinde aksi istikamette sapmalar gözükmektedir. Özellikle MÜSİAD gibi kuruluşların yaklaşımları, bunu kanıtlar niteliktedir.⁶⁶ Zenginliğin ilahi bir hediye, Kur'an-ı Kerim tarafından öğütlenen tamamen İslami bir ideal,

⁶³ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 61.

⁶⁴ Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 116.

⁶⁵ Akşit v.dğr., *Türkiye'de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, 298.

⁶⁶ Hak-iş (Hak-İş Konfederasyonu), MÜSİAD gibi dernek mensuplarının zenginliği öven, fakirliği yeren ifadeleri için bkz. Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 87-90.

dinsizlerden daha güçlü olmak için bir dayanak, Batı ile hesaplaşmanın ve rövanş almanın bir aracı, sevgili bir kul olmanın göstergesi olduğu vs. gibi söylemleri, burjuva eğilimli bir farklılaşma meydana getirmekle birlikte bir çeşit “refah teolojisi” de üretmektedir.⁶⁷

MÜSİAD, İslam medeniyeti kurma hedefini, Müslümanların ekonomik yönden güçlü olmalarıyla gerçekleşeceği düşüncesinden hareket etmiş, ancak piyasa liberalizminin kurallarına göre kendini ayarlayan bir derneğe dönüşmüştür. Bu dönüşümü, “Batı’nın teknolojik üstünlüğünü alalım, manevi değerlerimizi de koruyalım” ifadesiyle meşrulaştırma yoluna gitmektedir.⁶⁸ MÜSİAD üyesi işadamları, İslami kapitalizmin temelini, Medine döneminde atıldığı fikrini savunmaktadırlar.⁶⁹ ASKON ise, serbest piyasa anlayışını İslami çerçevede tanımlamaya çalışarak “haklı zenginlik” söylemini kullanmaktadır. Onlara göre bu ifade, ticari ahlak, dürüstlük, fiyat serbestisi, erdem, kalite, israfın olmadığı bir tüketimi ve adil gelir dağılımı gibi kavramları kapsamaktadır. Bu neoliberal İslami ahlak, Homo İslamicus figüründe somutlaştırılmaktadır.⁷⁰ MÜSİAD’ın, İslami finans kurumlarının ve Özal dönemi liberal politikanın ortak noktaları, yaptıklarıyla Türk ekonomisi ve halkına “hizmet” ettikleri söylemidir.⁷¹ Ancak Müslüman üst-orta sınıf veya yeni Müslüman zenginler sınıfı diyebileceğimiz kesim, kapitalist hizmet aracının liberal ekonomiyle, İslam ekonomisindeki hizmet vasıtasının ise İslam ekonomi emirleriyle tatbik edilebileceğini gözden kaçırmaktadır. Müslümanların bu duruma gelmesinde, siyasal iktidarların uyguladıkları politikaların etkisi göz ardı edilemez. Çünkü kimileri için Türkiye’de ANAP; demokrasi, milliyetçilik, İslamcılık gibi görüşleri kapitalizmin kültürüyle sentezlemiş, AK Parti de bu süreci devam ettirmiştir.⁷² Ak Parti, devletin ve ekonomik sistemin İslamlaştırılmasından vazgeçerek

⁶⁷ Haenni, *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*, 87-89.

⁶⁸ Mücahit Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 223.

⁶⁹ Banu Gökarıksel – Anna J. Secor, “New transnational geographies of Islamism, capitalism and subjectivity: the veiling-fashion industry in Turkey”, *AREA*, 41/1 (2009), 11.

⁷⁰ İş hayatında İslami ilkelere göre var olmak isteyen Müslüman iş adamı ve şirket yönetimi ideallerini barındıran bir kavram olarak bkz. MÜSİAD Araştırma Raporları:9/1994, *İş Hayatında İslam İnsanı (Homo İslamicus)*.

⁷¹ Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, 223-224.

⁷² Akşit v.dğr., *Türkiye’de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, 55.

kapitalist sistemin yaygınlaşmasını ve Türkiye'nin yeni kapitalist sisteme daha fazla uyum sağlamasını gerçekleştirmiştir.⁷³

Günümüzde AK Parti Hükümetinin 2002'de iktidara gelmesiyle, hükümet ve iş dünyası "karşılıklı bağımlılık" şeklinde ifadelendirilebilecek bir ilişki içine girmiştir. Bu ilişki biçiminde iktidar, ister bireysel isterse dernekler bazında iş dünyasının güçlenmesini sağlamıştır. Aynı şekilde iş dünyası da iktidar partisini desteklemek için gerek ekonomik gücünü gerekse nüfuzunu kullanmıştır.⁷⁴ MÜSİAD'ın on üyesinin AK Parti kurucuları arasında yer alması ve 2002 yılında aynı derneğin yirmi üyesinin AK Parti'den milletvekili seçilmesi,⁷⁵ siyaset ve işadamları derneklerinin karşılıklı ilişkilerinin bir örneğidir. Ayrıca dinin bu karşılıklı bağımlılıkta zaman zaman "bir ilişki sermayesi" olarak kullanıldığı görülmektedir.⁷⁶

Bu bağlamda, her ne kadar dinî kimlikli işadamları dernekleri kendilerinin zenginliğinin devlete dayamadan oluştuğu iddialarını dile getirirse de, günümüzde pek çok ihale ve yatırımın aynı derneklere mensup şirketlere tevdi edilmesi, dindar kimlikli işadamlarının bu iddialarını kısır bırakmaktadır. Bu ilişkide patronaj ve partikülarist unsurların varlığı yadsınamaz.

Ülkemizde son dönemlerde yatırımcı ve işadamlarının yatırım yapmalarını kolaylaştırmak için çıkarılan yasalar, ülkemiz yerel burjuvasının uluslararası finans burjuvazisi ile bir eklemlenme meydana getirmesi ve ülkemiz yerel burjuvasının iç burjuvazi şeklinde tanımlanması sonucunu doğurmaktadır. Bu benzeşme, küresel sermayenin devletlerin işlevlerine yön vermesinin hem sebebi⁷⁷ hem bir sonucudur. Bu doğrultuda iş dünyasının hem eski hem yeni aktörleri, Türkiye'de yeni kapitalizm bağlamında siyasi süreçlerde de aktif rol almış ve iş dünyasının yeni tarzda şekillenmesine katkı sağlamıştır.⁷⁸ İş dünyası ve siyasi iktidar arasındaki ilişkiler ağına bakıldığında Türkiye'deki kapitalizm, küresel dö-

⁷³ Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din*, 75.

⁷⁴ Buğra – Savaşkan, *Türkiye'de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*, 38.

⁷⁵ Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din*, 77.

⁷⁶ Bkz. Buğra – Savaşkan, *Türkiye'de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*.

⁷⁷ Samed Kurban, "Toplumsal Değişim Sürecinde Sermayenin Uluslararasılaşması ve Devlet İşlevinin Küreselleşmesi", *Toplumsal Değişim Sempozyumu*, ed. B. Kıran (İstanbul: TDS, 2016), 357.

⁷⁸ Buğra – Savaşkan, *Türkiye'de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*, 27-28.

nüşümle uyumludur ve dünyanın diğer coğrafyalarındaki ekonomik ve siyasi gelişmelerden bağımsız değildir.⁷⁹

Bu süreç sonucunda, geçmiş dönemlerdeki İslami söylemler, yerini yeni kapitalizmin hâkim söylemlerine bırakmıştır. İş hayatında Müslümanların değişimi, yeni yaşam tarzlarını, bu kesimler arasında sıklıkla rastlanılan bir durum haline getirmiştir. Bu durumu örneklediğimizde, kariyer sahibi muhafazakâr-dindar erkeğin değişimi, bazı tesettürlü kadınlar perspektifinden şu şekillerde değerlendirilmektedir:

- Eskiden bıyıkları vardı. Artık yok. İşadamı oldular. Kıyafetleri değişti. Ceket giyorlar ve kravat takıyorlar. Sakallarını kestiler.
- İslami usullere göre evlenip seküler dünyanın nimetlerinden yararlanarak boşanıyorlar.
- Erkekler iş hayatında vasat da olsalar başörtülü kadınlar onlara göre geri plandadır. İkinci eş aldılar.
- Başı açık bayanların yanında kendilerini daha rahat hissediyorlar.
- Geleceği parlak dindar erkek için başörtülüler eş adayı görülüyor. Davaya ihanet ettiler gibi...⁸⁰

Tesettürlü dindar kadınların, özellikle iş adamı kariyerini yakalamış muhafazakar-dindar erkekleri bu şekilde tasvir etmesi, bu tipolojilerin din merkezli değil, piyasa merkezli kimlikleri çağrıştırmaması açısından dikkat çekicidir. 28 Şubat'tan sonra, başörtüsü direnişini bitiren, iş hayatına dalan ve ikinci eş almak gibi tutumları bulunan dindar erkek grubu vardır. Bunlar genellikle plaza Müslümanları şeklinde isimlendirilmektedir.⁸¹ Plaza Müslümanlarının, zaman zaman kendi dinlerinin çok ötesinde ve çok daha seküler yaşam tarzlarını benimsedikleri somut örnekler görülmektedir.⁸²

Yeni kapitalizmin iş, yetenek ve tüketim yaklaşımları, çağın insanına daha fazla özgürlük vaat ettiği⁸³ gibi, Müslümanlar için de

⁷⁹ Buğra – Savaşkan, *Türkiye’de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*, 252.

⁸⁰ Bu tür ifadeler için bkz. Selin Ongun, *Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler* (İstanbul: Destek Yayınları, 2010).

⁸¹ Ongun, *Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler*, 147.

⁸² Bu tür örnekler için bkz. Sevda Türküsev, *Muhafazakar Çapkınlar* (İstanbul: Akis Kitap, 2004).

⁸³ Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, 16.

aynı vaatleri birer hedef haline getirmiştir. Günümüz insanının ve Müslümanların içinde bulunduğu durum, Bauman'ın şu ifadeleriyle örtüşmektedir: “Nasıl kayan kumların üzerinde kimse “kımıldamadan” duramazsa, bu bizim geç modern ya da postmodern dünyamızda da kımıldamadan durulamaz”.⁸⁴ Kaygan bir zemini ifade eden çağımız yaşamında Müslümanların, kendilerini temellendirecek dinî ilke ve prensiplerinin varlığı bulunmasına rağmen, zamanın adeta kutsallaştırılmış izafi kuralsızlığı bu dinî ilke, emir ve prensipleri görmelerini yine zamanın lehine engellemektedir.

Sonuç

1980'lerden itibaren dünyanın küresel ölçekte yeni bir üretim biçimine ve bu biçimin ekonomik, politik, kültürel etkilerine maruz kaldığı görülmektedir. Yeni üretim şekli daha esnek, merkezsiz, gerçek öznesi olmayan ve değişken bir yapıda zuhur eder. Bu yeni üretim biçiminin temel göstergeleri; bilginin ve teknolojinin özellikle ağ odaklı teknolojilerin ön plana çıkması, üretimin fabrikalar yerine finans, eğlence, sağlık, ticaret, turizm, tüketim vb. hizmet sektörlerine kaymasıdır. Bu süreçte küçük ve yerel işletmeler, bakir coğrafyalar, beyaz yakalı çalışanlar; uluslararası şirket ve sermaye, multi medyatik kitle iletişim araçları ve küresel örgütlenmeler yoluyla birbirine bağlı bir ağ sisteminin parçası haline gelir. Üretimin idaresi geçici uzman kadrolara, üretimi gerçekleştirmekse sözleşmeli, geçici veya taşeron işçilere bırakılır.

Yeni sistemde şirketler arasındaki mücadelede asimetric bilginin büyük değeri vardır. “Asimetric bilgi” bazı firmaların diğer firmalara göre yatırım ve kâr savaşına diğerlerinden daha önde başlamasını ifade eder. Bu bilginin elde edilmesinde hiç şüphesiz siyasi iktidar sahipleriyle kurulan patronaj ve partikularist ilişkilerin büyük katkısı vardır.

Yeni üretim şekliyle toplumlar kazananlar ve kaybedenler arasında ikili bir yapıya dönüştüğü gibi, üst ve alt toplumsal sınıfların genişlediği ama orta sınıfların daraldığı ikili bir yapıyı beraberinde getirir. Bu da postfordist üretim biçimiyle; siyasi söylem, toplumsal yapı ve toplumsal sınıflar arasında yakın bir bağ olduğunun kanıtıdır. Esnek üretimin bu ikili yapısı, dindar iş adamı ve yatırımcıların da ikili bir yaşam tarzı ve söylem geliştirmesine

⁸⁴ Bauman, *Küreselleşme*, 82.

sebebiyet verir. Seküler iş dünyası karşısında İslami değerlere ve kimliğe vurgu yaparak piyasaya çıkan dindar iş adamları zamanla, küçük burjuvazi ve yuppilere benzeyerek kendi dinî yaşamlarının katı yönlerini piyasayla entegre hale getirmişlerdir. Günümüzde İslam'ın kamusal alanda görünürlüğünün artmasına katkı sağlayan önemli faktörlerden biri, bu dindar iş adamları olsa da, onların piyasadan geri kalmamak adına dinî unsurları daha da soluklaştırdığı gözden kaçmamaktadır. Özellikle bereket, tevekkül, kader vb. gibi dinî anlayış ve değerler, kendini gerçekleştirmiş dindar yatırımcıya göre ikincil bir plana itilmiştir. Burada yeni üretim biçiminin sadece ekonomik yapıyı değiştirmesine değil, aynı zamanda dindar iş adamı vasıtasıyla din anlayışının, dinin yorumlanmasının ve dindar kimliğin değişmesine tanık olunmaktadır. Bu değişimde iktidar ve dindar iş adamları arasındaki ilişkilerde dinin işlevselliğinin biçimi de göz ardı edilemez.

Bazen bu tür dindar iş adamları, kendi dinî grubunun içindeki Müslümanlar tarafından bile plaza Müslümanları şeklinde adlandırılabilir. Bu doğrultuda postfordist piyasa koşullarına adapte olan üst sınıf dindar, toplumun diğer seküler üst sınıflarıyla benzeşerek neoliberal ve geç kapitalist bir mantık benimserken, alt sınıf dindarlara hâlâ geçmişin dinî ve İslami söylemleriyle seslenmeye devam eder. Alt sınıf dindarlarsa ise bu çelişkiyi, ancak hayat pahalılığıyla yüzleştikleri ve kendi yaşam standartlarıyla üst sınıf dindarın yaşam tarzlarının somut olarak çatıştığı noktada fark edebilir. Bu somut farklılık görülmediği müddetçe alt sınıf dindarlar, üst sınıf dindarları gerek siyasi gerekse ekonomik açıdan ulvi bir davanın taşıyıcıları şeklinde algılamaya ve üst sınıftakileri kendileri uğruna mücadele eden kişiler biçiminde görmeye devam edecekler gibidir. Oysa zaman, düşünce, çıkarlar ve dinî kolektivizm, postfordizm ve bireyselliğin önünde çok önceden zaten parçalanmıştır.

KAYNAKÇA

Akşit, Bahattin - Şentürk, Recep - Küçükkural, Önder - Cengiz, Kurtuluş. *Türkiye'de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Anderson, Perry. *Postmodernitenin Kökenleri*. Trc. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

- Bali, Rifat N. *Tarz-ı Hayattan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Trc. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*. Trc. Funda Çoban - İnci Kantarcı. Ankara: De ki Basım Yayım, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. Trc. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme*. Trc. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Bell, Daniell. *The Coming of Post Industrial Society*. London: Heinemann, 1974.
- Bilici, Mücahit. "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı". *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. Ed. Nilüfer Göle. 216-236. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Küreselleşme ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 211-219. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Buğra, Ayşe - Savaşkan, Osman. *Türkiye'de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Castells, Manuel. *Ağ Toplumunun Yükselişi: Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*. Trc. Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Dağtaş, Banu - Dağtaş, Erdal. "Tüketim Kültürü, Yaşam Tarzları, Boş Zamanlar ve Medya Üzerine Bir Literatür Taraması." *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*. Der. Banu Dağtaş - Erdal Dağtaş. 27-76. Ankara: Ütopya Yayınları, 2009.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Haz. Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınları, 2005.
- Gökariksel, Banu - Secor, Anna. J. "New transnational geographies of Islamism, capitalism and subjectivity: the veiling-fashion industry in Turkey". *AREA* 41/1(2009): 6-18. doi: 10.1111/j.1475-4762.2008.00849.x.
- Haenni, Patrick. *Piyasa İslamı İslam Suretinde Neoliberalizm*. Trc. Levent Ünsaldı. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. Trc. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Kurban, Samed. "Toplumsal Değişim Sürecinde Sermayenin Uluslararasılaşması ve Devlet İşlevinin Küreselleşmesi". *Toplumsal Değişim Sempozyumu*. Ed. B. Kıran. 347-365. İstanbul: TDS, 2016.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Küçükşen, Kübra. *Dindarların Para ile İmtihanı Holding Tecrübesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
- Lee, Martyn. *Consumer Culture Reborn The cultural politics of consumption*. London and New York: Routledge, 1993.
- Müsiad. *İş Hayatında İslâm İnsanı (Homo Islamicus) Müsiad Araştırma Raporları Rapor No:9*. İstanbul: MÜSİAD, 1994.
- Ongun, Selin. *Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler*. İstanbul: Destek Yayınları, 2010.
- Ritzer, George. *Toplumun McDonaldlaştırılması*. Trc. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Sennett, Richard. *Yeni Kapitalizmin Kültürü*. Trc. Aylin Onacak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

- Sennett, Richard. *Karakter Aşınması Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*. Trc. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Slattery, Martin. "Post-Fordizm Michael Piore". *Sosyolojide Temel Fikirler*. Haz. Ümit Tatlıcan. 440-446. İstanbul: Sentez Yayınları, 2015.
- Sungur, Erol. "Postmodern Tüketim ve Dindarın Seçkinlik (Elitlik) Göstergeleri". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2017): 1277-1298.
- Thomas, Helen - Walsh, David. F. "Modernlik/Postmodernlik". *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. Ed. Chris Jenks. Trc. Ed. İhsan Çapcıoğlu. 492-527. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 2012.
- Turan, Müslüm. *Postmodern Teori*. İstanbul: XII Levha Yayınları, 2011.
- Türküsev, Sevda. *Muhafazakar Çapkınlar*. İstanbul: Akis Kitap, 2004.
- Yaşın, Yael Navaro. "Kimlik Piyasası Metalar, İslamcılık, Laiklik". *Kültür Fragmanları Türkiye'de Gündelik Hayat*. Ed. Deniz Kandiyoti – Ayşe Saktanber. 229-258. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

İnternet Kaynakları

- <http://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/421393-erol-yarar-gercek-burjuva-sinifi-biziz> [Erişim Tarihi: 10.10.2018]
- <http://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/421393-erol-yarar-gercek-burjuva-sinifi-biziz> [Erişim Tarihi: 10.10.2018]
- <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/iste-muhafazakar-is-adamlarinin-banka-tercihi-25172767> [Erişim Tarihi: 10.01.2019]

A Sociological Examination on the Reinterpretation of Religious Businessman's Religious Values in Post-Fordist Market

Erol SUNGUR*

Extended Abstract

The postmodernism, beyond an aesthetical or epistemological dissociation, is a cultural manifestation of that the modern form of the production took a new shape. Since 1973, the fordist form of production and Keynesian economic policy whose natures, in a sense, encourage the mass production and mass consumption have lost their significance. Instead, the postfordist understanding in which more flexible labour processes and market approaches took place, the forms of consumptions changed, global geographical mobility and fluidity became prominent, and can be aptly described as a flexible structure has been dominant.

The postfordist era refers to a period in which finance and capital became global and fast-moving, consumption grew individual-focused, service sector earned the importance, new upper and mid classes emerged and differentiating was encouraged.

The rational systems applied to the business world, while targeting that those who are in lower levels work in a way that is as efficient, estimable, foreseeable and supervised as possible, ensures that those who are in higher levels work flexibly, creatively and inefficiently. Because firms as well as give priority to the primary demands of the markets they accommodate a core i.e. central group of labour as large as to meet the unstable secondary demands. But such firms which adopt flexible production make use of secondary i.e. peripheral labour when needed. These firms take advantage of cheap labour and dismiss them easily when the time came. Thus, they meet demands at the highest level while keeping costs at the lowest level. Consequently, central workers benefit from opportunities such as job-protection, big rewards, high-level education but in contrast peripheral workers i.e. secondary labour group is employed as semi-qualified, with lower price and with temporary contracts. Those who are in the second group sustain their lives in the suburbs of the town centers, in the ghettos or third world region's locations and geographies.

The beginning of our country's encounter with this new form of production dates back to the decisions of January 24,1980. This date has been the primary factor in transferring all the forms and lifestyles of the capitalism to Turkey. As in all

* Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, erol.sungur@erdogan.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7311-3415>

over the world in Turkey religious (Muslim) businessmen have been affected by new flexible business approach which was globalized. The fact that work and career became a source of power, showing-off and social competition like in the other areas of social life has drifted the Muslim part of the society to the position that contradicts the most of the values and expressions which they have been defending in the past.

After 1980 in the course of Turkey's progress towards becoming a society of consumption the religious part of the society gained power both politically and economically, consequently Turkey began to transform into a society of consumption. In this process Turk-Islam Synthesis centered religion approach and liberal economic changes contributed to the growing stronger of the religious section both politically and economically. Demirezen has classified post-1980 period as a) 1980-1991 period or Özal period, b) 1991-1997, rise of "Refah Partisi" (The Welfare Party) and religious bourgeois, c) 1998-2002, February 28 Postmodern Coup and, d) 2002-2009, Adalet ve Kalkınma Partisi (The Justice and Development Party) period. In this periodization the common characteristic of the conservative and religious parts is the idea that an economic strengthening will be achieved by creating Muslim or Islamic elite class.

This new class which has arisen among Muslims whose level of welfare was higher, enlarging small and mid/level establishments owing to the economic and global developments in Turkey, holds the rules of the global capitalism with their conventional religious attributes and their cultural conservativeness together. Such Muslim class so-called the "Petite Bourgeois" experiences their religion by taking part actively in economic and politic areas and with new approach toward religion. These new Muslim petite bourgeois which has particularities of being young and entrepreneur like American "yuppies" bears resemblance to yuppies. Particularly these groups emerging from the religious community conform with the lifestyles and attitudes of secular elites whom they have been criticizing in the past.

In a sense, understanding and approach of new religious individual who achieved success and established his economic status coincides with this perception: The idea that the salvation by achieved works and creations is prevalent in the upper class. The understanding that in reality the true salvation is from god and it depends on god's choice is peculiar to the lower and mid classes. It can be said that some of the upper-class Muslims have abandoned the discourses which were of great importance for them in past such as jihad (cihad), exertion for the sake of religion (mücahede), sharia, and Islamic government and have preferred the practices of postfordist capitalist era. In spite of the idea that the recognition of İslam and that the discernibility of the Islamic values in the public space would increase through rich religious businessmen (a new bourgeois) the unexpected and unforeseen consequences of this aim have caused that the religious values and approaches have been corroded by the same typologies. It is undeniable that the politicians and the businessmen with religious identity have got the common effect on this corrosion.

In this context, although the business associations with religious identity claim that their wealth grew without depending on the state the fact that today a large sum of public tenders and investment is entrusted to the companies which belongs to the same associations leaves the claim of the businessmen with religious identity unfounded. It cannot be denied that there are patronage and particularistic elements in this relation.

Sometimes such religious businessmen can be named as plaza Muslims even by Muslims of their religious group. The upper-class religious who has been adapted to the conditions of the postfordist market still continues to address to the lower-class Muslims with the religious and Islamic discourses of the past while they resemble the other secular upper classes of the society and embrace a neoliberal late-capitalist logic. The lower-class religious can be aware of this contradiction only when they faced the high costs of living and if their living standards conflicts with the lifestyles of the upper-class religious.

This research which was carried out in order to examine this process of change, its effect and its result consists of three main sections. In the first section postfordist form of production and its fundamental understanding on work life was examined. In the second section new strategies that were developed by the global, international and transnational corporations against that understanding are discussed. In the third section, it is identified how religious businessmen have been affected by the postfordist capitalist understanding and the new meanings and interpretations they have added to the religious values was explained. It is described how religious businessmen apply the rules of the capitalist market on the one hand, and how they actualize a lifestyle implying that the values of the past have never been compromised on the other hand.

The research was approached in terms of descriptive analysis. In the research, literature survey and document analyzing were preferred as the method.



BİR YÜKSEKÖĞRETİM MODELİ OLARAK MEDRESE VE GÜNÜMÜZ YÜKSEKÖĞRETİM KURUMLARINA YÖNELİK ÇIKARIMLAR*

Enes ERYILMAZ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 11 Ekim 2019, **Kabul Tarihi:** 29 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Eryılmaz, Enes. "Bir Yükseköğretim Modeli Olarak Medrese Ve Günümüz Yükseköğretim Kurumlarına Yönelik Çıkarımlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 263-298 <https://doi.org/10.33415/daad.632045>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 11 October 2019, **Accepted:** 29 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Eryılmaz, Enes. "Madrasa As A Higher Education Model And Its Implications For Today's Higher Education Institutions". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 263-298.

<https://doi.org/10.33415/daad.632045>



Öz

Bu çalışmada *medrese modelinin* kavramsal çerçevesi ve karakteristik özellikleri çıkarılarak modelin genel hatları ortaya konulmuş ve bir yükseköğretim modeli olarak medresenin kavramsal ve kurumsal yapısı gösterilmiştir. Bunun için araştırmada tümevarım yöntemi kullanılmıştır. Ardından medrese modelinden günümüz yükseköğretim kurumlarına bakılarak eksiklikler tespit edilmiş ve bu eksiklikleri giderebilmek için eğitim politikaları önerilmiştir. Sonuç olarak bu çalışmada, günümüz yükseköğretim kurumlarının eğitim-öğretim-araştırma faaliyetlerini bir arada yürütmesi, öğrenci ve öğretim üyesi hareketliliğini artırması, öğrenci ve öğretim üyelerinin temel ihtiyaçlarını karşılaması, kapsamlı kütüphaneler oluşturması, öğrenme ve öğretme hürriyetini artırması, fırsat eşitliğini ger-

* Bu çalışma Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) Yüksek Din Öğretimi Araştırmaları Projesi çerçevesinde hazırlanmıştır. Proje boyunca verdiği destekten dolayı DEM'e teşekkür ederiz. Ayrıca bu çalışmayı okuyarak önerileriyle katkı sağlayan Z. Şeyma Altın, Ahmet Çapku, H. Sabri Çeliktas, Harun Yılmaz, Zeki Salih Zengin ve diğer hakemlere teşekkürü bir borç biliriz.

** Dr. Öğr. Üyesi Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. enes.eryilmaz@klu.edu.tr. Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8041-9738>.

çekleştirmesi, özel, bağımsız, esnek ve dinamik bir yapıda olması gerektiği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Medrese Modeli, Yükseköğretim Kurumları, Üniversite, Eğitim, Öğretim, Araştırma, Vakıf.

Madrasa As A Higher Education Model And Its Implications For Today's Higher Education Institutions

Abstract

In this study, the conceptual framework and characteristic features of *madrasa model* are inducted to outline it; and the conceptual and institutional structure of madrasa as a higher education model is shown. To that end, the inductive method is used in this research. Then, the deficiencies are observed by looking today's higher education institutions through the lens of madrasa model and the following educational policy suggestions are given to overcome these deficiencies. As a consequence, in this paper it is put forward that today's higher education institutions should carry out education-teaching-research activities together, increase student and faculty mobility, fulfill basic needs of faculty and students, provide comprehensive libraries, enhance the freedom to learn and freedom to teach, realize equality of opportunity, have a private, independent, flexible, and dynamic structure.

Keywords: Madrasa Model, Higher Education Institutions, University, Education, Teaching, Research, Waqf.

Giriş

Sokrates, “hikmet sevgisinin yegâne başlangıcı hayrettir”¹ der. Şaşırma ile, hayretle merak eder insan ve sonra araştırmaya başlar. İnsanı araştırmaya sevk eden merak ve hayrettir. İnsanoğlu bu hayretini, şaşkınlığını gidermek için öğrenmeye başlar. Öğrendikçe merakını giderir ancak bu sefer yeni şeylere merak duyar. Böylece bitmek bilmeyen bir araştırmaya başlamış olur. İşte bu yüzden insanoğlu var olduğu andan itibaren hayrete düşmüş, merak etmiş ve bu ihtiyacını gidermek için sürekli öğrenme kaygısı duymuştur. Bu kaygısını gidermek için kendisiyle aynı düşünceyi paylaşanlarla bir araya gelmiş ve beraber öğrenme faaliyeti içinde olmuştur. İşte öğretim kurumlarının temelinde bu birliktelik vardır: Hoca ve talebelerin bir araya gelerek öğrenme faaliyetini yürütmesi.

Kadim zamanlarda günümüzdeki gibi yükseköğretim kurumları yoktu. Fizikî mekânlar değişkendi, ancak sabit olan hocanın ve talebelerin bir halka etrafında toplanarak ilim tahsil etmeleriydi (*hal-*

¹ “Hikmet sevgisinin (*philosophia*) yegâne başlangıcı (*arche*) hayrettir (*thaumazein*).” Platon, *Theaetetus*, 155d.

ka-i tedris).² Bu anlamda öğrenimin temelinde hoca ve talebelere oluşan birliktelik vardır. Hoca veya talebe olmadığında öğretimden bahsetmemiz mümkün değildir. Öğretimde aslî unsur hoca ve talebelere. Hocanın talebelere verdiği öğretimden ders kitapları neşet etmektedir. Hoca ve talebeler kararlı olduktan sonra fizikî mekânlar ve maddî imkânlar bir şekilde oluşturulmaktadır. Ancak hoca ya da talebeler olmayınca mekânlar ve imkânlar eksiksiz olsa da orada öğretim faaliyetinin olması mümkün değildir. Dolayısıyla genel olarak öğretimin özel olarak da yükseköğretimin temelinde hoca-talebe ilişkisi vardır.

Yukarıda işaret edildiği gibi tarih boyunca bir şekilde öğretim faaliyeti gerçekleşmiştir. Hatta ileri düzeyde öğretim faaliyeti de yapılmıştır. Ancak ünlü oryantalist George Makdisi'ye göre ilk olarak yükseköğretimin kurumsal hâle gelmesi İslâm dünyasının doğusunda gerçekleşmiştir. Hristiyan Batı'da "doğal ve kendiliğinden gelişme"³ ile ortaya çıktığı söylenen ilk üniversitelerin kökeni aslında İslâm'ın Klasik Çağı'na dayanmaktadır. Makdisi, miladi 9. yüzyıl Bağdat'ında, üniversitenin temeli olan skolastik lonca, öğretim üyeliği belgesi ve akademik özgürlüğün mevcut olduğunu iddia etmektedir.⁴ Yani yükseköğretimin kurumsallaşmasını medrese modeliyle

² Süleyman Uludağ, "Halka," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 15: 358; Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2009), 38, 45-47; halkanın kökeni Hz. Muhammed (s.a.v.)'e gitmektedir: "Resûlullah (sav) oturduğunda ashabı da onun huzurunda halkalar şeklinde otururlardı" Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-terâtibü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetimi*, trc. Doç. Dr. Ahmet Özel, 3. bs. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 2: 284; ayrıca ilim halkaları ve meclisleri için bk. Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, 2: 284-287, 407; George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2012), 44-55; ve Christopher Melchert, "The Etiquette of Learning in the Early Islamic Study Circle," *Education and Learning in the Early Islamic World*, ed. Claude Gilliot (Aldershot, UK: Ashgate, 2012), 43: 1-44.

³ A.B. Cobban, *The Medieval Universities: Their Development and Organization* (London: Barnes & Noble, 1975), 22.

⁴ George Makdisi, "Universities: Past & Present," *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*, edited by Farhad Daftary and Josef W. Meri (London & New York: I.B.Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2003), 45-46; 1990'da verdiği bu derste Makdisi daha önceki eserlerinde söylemediği bir tespiti açıklıkla ifade etmiştir: "Yüksek öğretimin profesyonel organizasyonun, Bologna ve Paris gibi ilk üniversitelerde tecessüm ettiği gibi, kökleri klasik İslâm'dadır. Onların ikisi de kökleri yalnızca klasik İslâm'da bulunabilen skolastik loncalar olarak ortaya çıkmıştır. Skolastik lonca, bu eşsiz kurumsal yapı, öğretim üyeliği belgesi ve akademik özgürlüğe yol açan skolastik metoduyla klasik İslâm'ın bir oluşumuydu. Onun kökeni klasik İslâm dünyasının kültürel merkezi olan 9. yüzyıl Bağdat'ına da-

sağladığını söylemektedir. Yükseköğretim kurumlarının profesyonelliğini ve sürekliliğini temin eden bu unsurların ilk defa İslâm dünyasının Doğu'sunda ortaya çıktığını, daha sonra İslâm dünyasının Batı'sına (Mağrip ve Endülüs) oradan da Batı Hristiyan dünyasına intikal ettiğini iddia etmektedir. Makdisi bu tezini destekleyecek gerek öz gerekse yöntem bakımından İslâm dünyasındaki medreselerle Avrupa'daki ilk üniversiteler arasında önemli benzerlikler bulmuştur.⁵ Ancak, Batı Hristiyan dünyası medrese modelini alıp benimsemiş ve daha da geliştirmiştir.⁶ Makdisi'ye göre Avrupa'nın en büyük katkısı ise bu modeli tüzel kişilik haline getirmesidir.⁷

Dolayısıyla, bilinen yükseköğretim tarihine baktığımızda karşımıza çıkan ilk sistematik ve profesyonel eğitim-öğretim-araştırma

yanmaktadır" Makdisi, "Universities: Past & Present," 45; "skolastik lonca" ile Makdisi fıkıh mezheplerinin kurumsallaştığı aşamayı kastetmektedir, bkz. Tuncay Başoğlu, "George Makdisi (1920–2002)," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 103-104. Ayrıca medrese modelinin Avrupa yükseköğretiminin teşekkülüne yaptığı katkı için bk. Seyfi Kenan, "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci," *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* XLV (2015): 333-367 ve George Makdisi, "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology," *Speculum*, 49 (4): 640-661. Son zamanlarda Beckwith daha önceden Barthold'un işaret ettiği Budizm etkisi üzerinden bir okuma yapmıştır (Ayrıca bk. Vasili Vladimirovitch Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia, Volume II: Ulugh-Beg*, trans. by V. & T. Minorsky [Leiden: Brill, 1963], 5-6). Bu okumaya göre medresenin kökeni Budist eğitim kurumu olana vihara'ya dayanmaktadır, medrese vihara'dan neşet etmiştir, üniversite de medrese örnek alınarak kurulmuştur; bu okuma için bk. Christopher I. Beckwith, *Warriors of the Cloisters: The Central Asian Origins of Science in the Medieval World* (Princeton: Princeton University Press, 2012), özellikle 3. Bölüm. Fakat Saliba'ya göre Beckwith'in okumasını destekleyecek yeterli delil yoktur, dolayısıyla bu okuma bilimsel olmaktan çok ideolojiktir; bk. George Saliba, "The Central Asian Role in the Making of Modern European Science," *Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution* 6/1 (2015): 111-114.

⁵ Bu mesele ayrı bir inceleme konusu olduğu için burada daha fazla tartışmayacağız, bk. Makdisi, "Universities: Past & Present," 43- 57; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim* ve George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2009). Karşıt görüş için bk. Walter Rüegg, ed. *A History of the University in Europe. Volume I: Universities in the Middle Ages*, ed. Hilde de Ridder-Symoens (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1936), I: 4-5; Charles Homer Haskins, *The Rise of Universities* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1923), 1-5; Olaf Pedersen, *The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*, trans. by Richard North (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁶ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 419.

⁷ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 329.

kurumu medresedir.⁸ Medrese insanlığa ilk özgün yükseköğretim modelini sunmuştur. Avrupa’da “ortazaman üniversitesi”⁹ (*medieval university*) denilen yükseköğretim kurumları hemen hemen 19. yüzyılın başlarına kadar bu klasik yapısını korumuştur. Avrupa’daki üniversiteler medrese modelinden sistem, yöntem ve içerik bakımından faydalanmış ve bunu daha da ileri götürmüştür. Şimdi sırayla Medrese Modelinin kavramsal çerçevesi ve karakteristik özellikleri anlatılarak modelin genel hatları ortaya konulacak ve bir *yükseköğretim modeli olarak medresenin* kavramsal ve kurumsal yapısı gösterilecektir. Böylece medresenin tarihte kalmış olan bir eğitim kurumundan ziyade günümüz yükseköğretimi için de hâlâ ilham kaynağı olabileceği görülecektir.

Medrese Modeli

Ünlü şarkiyatçı Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam* adlı eserinde İslâm medeniyetinde ‘ilm kavramı kadar belirleyici olmuş başka bir kavram olmadığını söyler. Rosenthal’e göre ‘ilm kavramı İslam medeniyetine hâkim olmuş ve İslâm’ın nevi şahsına münhasır bir model inşa etmesini sağlamıştır; çünkü ilim bir Müslümanın entelektüel, dinî, siyasî ve gündelik hayatının her anında onunla beraber olup ona yol göstermiştir.¹⁰ İslâm tarihi boyunca ilim sahipleri her zaman baş tacı edilmiştir. Halifeler ve sultanlar ilim sahiplerini dinlemiş, himaye etmiş ve onlara gereken imkânları sağlamıştır. Bilgiye gösterilen bu hürmet dolayısıyla *ilim* İslâm medeniyetinin “ana temasını”¹¹

⁸ Makdîsi, “Universities: Past & Present,” 43-47. Maalesef bu konuda tarihçilerin çoğu yanlış bir okuma yaparak medresenin etkisini görmezden gelmiş, ya da en fazla “the Saracenic schools”u üniversitenin neşet etmesinde itici bir güç olarak ele almışlardır; bk. S. S. Laurie, *Lectures on the Rise and Early Constitution of Universities* (London: Kegan Paul, Trench & Co.: 1886), 34-38. Ayrıca güney Avrupa üniversitelerindeki “Akdeniz modeli” ile “medrese modeli” arasındaki benzerlik için bk. Darleen Pryds, “*Studia as Royal Offices: Mediterranean Universities of Medieval Europe*,” *Universities and Schooling in Medieval Society*, eds. William J. Courtenay and Jürgen Miethke (Leiden: Brill, 2000), 83-99.

⁹ Olumsuz çağrışımlarından dolayı “ortaçağ” yerine “ortazaman” kelimesini tercih ediyorum. Bu tâbiri Fuad Köprülü’ye borçluyum; bk. M. Fuad Köprülü-Wilhelm Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014). Ortazaman üniversitesi için bk. *A History of the University in Europe. Volume I*, ed. Hilde de Ridder-Symoens; Makdîsi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*; ve Makdîsi, “Universities: Past & Present,” 43-63.

¹⁰ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 2.

¹¹ Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 18.

oluşturmuştur. Buna işaret eden çok sayıda âyet-i kerîme¹² ve hadîs-i şerîf vardır. Allâh-u Teâlâ kâinatın akıl sahipleri için ibretler olduğunu, müminlerin göklerin ve yeryüzünün yaratılışı üzerine tefekkür ettiklerini; kâinatın ufuklarında ve insanın kendi nefsinde (*fi'l-âfâki ve fi enfusihim*) bulunan bu âyetleri göstereceğini bizzat kendisi taahhüt etmektedir.¹³ Dolayısıyla Kur'ân'da müminler, kâinatın tüm varlıkları araştırmaya ve tefekkür etmeye teşvik edilmektedir. Âl-i İmrân sûresinin sonundaki şu âyetler, ilmin ve âlimin özellikleriyle ilgili önemli ipuçları sunmaktadır:

187. ALLAH, geçmişte kendilerine vahiy verilenlere, “Bunu insanlara açıklayın ve ondan hiçbir şeyi gizlemeyin!” [buyurduğunda, bunu yapacaklarına] dair onlardan güçlü bir taahhüt almıştı. Ama onlar bu taahhütlerini kulak arkasına attılar ve küçük bir kazançla değiştirdiler: Ne kötü bir alışverişti bu!
188. Sanma ki bu şekilde başardıklarıyla övünen ve yapmadıkları ile övülmekten hoşlananlar azaptan kurtulabilecekler. Onları [ahirette] şiddetli bir azap beklemektedir.

189. GÖKLERDE ve yeryüzünde hükümler Allah'a aittir ve Allah, her şeyi yapmaya kâdirdir.

190. Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün birbirini izlemesinde derin kavrayış sahipleri için alınacak dersler vardır,
191. Onlar ki ayakta dururken, otururken ve uyumak için uzandıklarında Allah'ı anar [ve] göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde inceden inceye düşünürler (*yetefekkerûne*): “Ey Rabbimiz! Sen bunları[n hiç birini] anlamsız ve amaçsız yaratmadın. Sen yücelikte sınırsızsın (*subhâneke*)! Bizi ateşin azabından koru!” (Âl-i İmrân 3/187-191).

Bu âyetler silsilesi konumuz açısından altı hususu aydınlatmaktadır. *Birincisi*, ilim sahipleri, ilimlerini insanlara açıklayarak aktarmakla yükümlüdür. Çünkü tam anlamıyla bir aktarım açıklamak-

¹² Rosenthal, Kur'ân-ı Kerim'de 'l-m kökünden gelen kelimelerin 750 yerde geçtiğini tespit etmiştir; bk. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 19-20.

¹³ Fussilet 41/53: “Zamanı geldiğinde insana mesajlarımızı [evrenin] uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi öz benliklerinde [bulduklarıyla] tam olarak anlatacağız ki bu [vahy]in tartışılmaz bir gerçek olduğu, apaçık ortaya çıksın. Rabbinin her şeye tanık olduğu[nu bilmeleri onlara] hâlâ yetmez mi?” (Bu çalışmada geçen âyet çevirileri Muhammed Esed'in mealinden alıntılanmıştır; bk. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk [İstanbul: İşaret Yayınları, 1997]).

la ve öğretimle mümkün olabilir. Aksi takdirde başarılı bir ilmî aktarım sağlanamaz. *İkincisi*, ilim, âlimin tevazusunu artırmalıdır (kibrini değil). Âlim olan zat sahip olduğu ilimle övünemez, çünkü İslâm inancına göre bu ilim ona verilmiştir, onu kendi zekâsıyla elde etmemiştir. Bir bilen tarafından ona öğretilmiştir. Hakîkî anlamda bilen Âlim-i Mutlak ve Muallim-i Evvel olan Allâh'tır.¹⁴ *Üçüncüsü*, âlim, ilmiyle âmil olmalıdır; yapmadığı şeylerle övünüp insanları aldatmamalıdır. Âlimlerin şahsında bilgi ve eylem bir araya gelmelidir.¹⁵ *Dördüncüsü*, kâinatta âlimler (akıl sahipleri) için sayısız hikmetli dersler vardır. Bu yüzden, âlimler kâinatı inceleyen tüm ilimler üzerine araştırmalar yapmalıdır. Her türlü tabii, ictimâî, beşerî ve ilahî ilimler bu çerçevede ele alınabilir (insanı, toplumu, kâinatı ve tabii ki dinleri araştıran bütün ilim ve bilim dalları). Şu hâlde, İslâm düşüncesine göre ilim ve bilim gibi bir ayırım yoktur. Her ne kadar Kur'ân'daki ilim kavramı dinî bilgiyi öncelese de onun içine her türlü bilim ve teknik de girmektedir.¹⁶ Dolayısıyla, 'ilm'i çatı kavram olarak düşünebiliriz. İlim kavramı bilim, teknik ve hikmet kavramlarını da ihtivâ etmektedir.¹⁷ Kur'ân âyetlerinden de anlaşıldığı üzere Allâh her türlü bilginin araştırılmasını teşvik etmektedir ve İslâm tarihine baktığımızda da Müslüman âlimlerin her türlü alanda eserler verdikleri ve araştırmalar yaptıkları görülmektedir. Müslüman bilim adamları astronomiden coğrafyaya, geometriden optiğe, kimyadan tıpa, fizikten mimariye kadar geniş bir yelpazede araştırmalar yapmış ve yeni buluşlara imza atmıştır. Dolayısıyla İslâm ilimler tarihinde yalnızca ilim vardır, bilim yoktur önermesi bir safsatadan ibarettir.¹⁸ Bu önermenin ne teorik ne de pratik

¹⁴ Bk. ez-Zümer 39/49, el-Bakara 2/31-32, el-Bakara 2/140, el-Bakara 2/255, el-Mülk 67/14, et-Teğâbün 64/4, el-En'âm 6/59, el-Mücâdele 58/7, en-Nisâ 4/32.

¹⁵ Kur'ân'da bildikleriyle amel etmeyen âlimler için yapılan meşhur benzetme şudur: *kitap yüklü merkep*; bk. el-Cum'a 62/5.

¹⁶ Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 44.

¹⁷ İlhan Kutluer, "İlim," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 22/109-114.

¹⁸ Bk. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, trc. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008). Prof. Dr. Sezgin'e göre Müslüman bilim adamları 9. yüzyılın ortalarında başladıkları yaratıcı fikirlerini ve gelişmelerini 17. yüzyıla kadar devam ettirmişlerdir; bk. Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I: 168. Bu konuya değinmemizin nedeni medresenin de aynı suçlamaya maruz bırakılmasıdır: Medresede bilim yoktur, yalnızca dinî ilimler vardır. Bu da aynı şekilde çok yanlış bir suçlamadır. Medreselerde yalnızca belirli dönemlerde belirli yerlerde felsefe yasaklanmıştır, bunun dışında gerekli olan bütün (b)ilimler medreselerde okutulmuştur; bk. A. L. Tibawi, "Origin and Character of Al-Madrasah," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 25 (1962): 227-229; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde

olarak ispatlanması mümkündür. Kur'ân'da kâinattaki her türlü varlığın araştırılması emredilmiştir ve Müslüman bilim adamları da bu emrin gereğini yerine getirmişlerdir.¹⁹ *Beşincisi*, eğitim-öğretim-araştırma birbirinden ayrılamaz. Müslüman âlimler bildiğini anlatmakla (öğretim), yaşamakla, yaşatmakla (eğitim yoluyla) ve bilmediğini araştırmakla yükümlüdür. Dolayısıyla Müslüman âlimler eş zamanlı olarak eğitim, öğretim ve araştırma faaliyetlerini yürütmelidir. *Altıncısı*, akıl sahibi olan âlimler göklerde ve yerlerdeki muhteşem varlıklar ve tabiat kanunları üzerine hayret eder ve bu merakını gidermek için tefekkür, tarassut ve tahkik yoluyla varlığın ve düzenin arkasındaki hikmetleri ve hakikatleri araştırır.²⁰ Kur'ân'daki bu pasaj gibi ilme, araştırmaya, düşünmeye sevk eden daha pek çok ayet vardır. Makro kozmostan (*kâinat*) mikro kozmosa (*insan*) kadar evrendeki her bir varlığın ve sistemin araştırılması sıklıkla teşvik edilmektedir.

Kur'ân'daki ayetlerin yanı sıra ilim, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) de önem verdiği ve ashabına aktarmak istediği temel düşüncelerden biriydi;²¹ o yüzden ilim ve âlimle ilgili oldukça fazla sayıda hadîs-i

Okutulan Dersler ve Eserler," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 25-46; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 139-148; M. Asad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, trc. Sadık Cihan (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 50-51; ve Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 36-40.

¹⁹ Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir: Tabii ki Müslüman bilim adamlarının araştırma faaliyeti ile "Aydınlanma" sonrası modern Batılı bilim adamlarının araştırma faaliyetini ayırt etmek gerekir. Biri tabiatla Allah'ın âyetlerini araştırırken, diğeri Tanrı'nın yok sayıldığı ya da Tanrı'nın insanoğlunu terk ettiği bir dünyada yeryüzü cennetini kurmaya çalışmak için araştırma yapmaktadır. Dolayısıyla, Müslüman bilim adamlarının *araştırmasıyla* Batılı bilim adamlarının *araştırması* arasında metafizik, dünya görüşü ve metodoloji açısından önemli tavır farklılıkları vardır. Batılı modern bilim ve araştırma ile İslâmî ilim ve araştırma arasındaki fark için bk. Hamza Yusuf, "Is the Matter of Metaphysics Immaterial? Yes and No," *Renovatio: The Journal of Zaytuna College* (May 10, 2017) <https://renovatio.zaytuna.edu/article/the-matter-of-metaphysics>. Ayrıca bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muzaffar Iqbal, *The Making of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2009) ve Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008).

²⁰ 191. âyette *subhâneke* kelimesi geçer; Arapçada *subhâneke* hayret ifadesidir. Bu âyet sanki yazının başında Sokrates'ten aktardığımız yargıyı anımsatmaktadır. Sokrates hikmet sevgisinin hayretle başladığını söylemişti. 191. âyette de benzer bir yargı var: "Onlar ki ayakta dururken, otururken ve uyumak için uzandıklarında Allah'ı anar [ve] göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde inceden inceye düşünürler (*yetefekkerûne*): 'Ey Rabbimiz! Sen bunları[n hiç birini] anlamsız ve amaçsız yaratmadın. Sen yücelikte sınırsızsın (*subhâneke*)!'" Dolayısıyla, müminler de yeryüzü ve göklerin yaratılışı üzerine hayrete düşer ve tefekkür ederler.

²¹ Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 21.

şerîf bulmak mümkündür. Lakin bu çalışmanın sınırları nedeniyle üç tanesi ile yetineceğiz. Bunlardan *birincisi* şudur: “Hikmet müminin yitiğidir. Onu nerede bulursa almaya en çok hak sahibidir.”²² Bu ve benzeri hadisler nedeniyle Müslüman âlimler ilim yolculuklarına çıkıp ilim tahsil etmişlerdir. İlmi doğrudan âlimden (*kaynağından*) almak için çıkılan bu yolculuklarda özellikle ilim merkezlerine gidilmiştir. Yalnızca ilmî (dolayısıyla dinî) gayelerle yapılan bu yolculuklar sayesinde yeni ilimler elde edilmiş, var olan ilimlerin muhafazası, aktarılması sağlanmış ve âlimler arasında ciddi bir etkileşim, hareketlilik ve birlik sağlanmıştır. Bu hareketlilik sayesinde Bağdat’ta yazılan bir eser çok kısa bir zamanda Kurtuba’ya ulaşabilmiştir. Klasik İslâm dünyasındaki ilim merkezleri arasında önemli bir hareketlilik vardı, böylece “farklılığın içinde öyle bir birlik vardı ki cüz’î olan küllî olana nispetle ışıldardı.”²³ *İkincisi*, ebedîliğin yolunu açan şu hadistir: “İnsan ölünce üç şey dışında ameli kesilir: Sadaka-i câriye (faydası kesintisiz sürüp giden sadaka), *kendisinden faydalanan ilim* ve kendisine dua eden hayırlı evlât.”²⁴ Bu ve benzeri hadisler nedeniyle Müslüman âlimler eserler yazmış ve talebeler yetiştirmişlerdir. İslâmiyet’e göre öldükten sonra da âlimin amel defteri kapanmamakta ve sevap kazanmaya devam etmektedir. Bu müjde nedeniyle Müslüman âlimler talebe yetiştirmeye ve bilgilerini kitaplaştırıp kayda geçirmeye çok önem vermişlerdir.²⁵ Dolayısıyla İslâm toplumunda ilmin yok olması gibi bir tehlike söz konusu olmamıştır.²⁶ *Son olarak* da Müslümanlar nezdinde ilmin gayesini

²² İbn Mâce, *Sünen*, “Zühd,” 15; Tirmizî, *Sünen*, “İlim,” 19.

²³ Tibawî, “Origin and Character,” 225. İlim yolculuğunun önemi ve tarihi için bk. el-Kettânî, *Hiz. Peygamber’in Yönetimi*, 2: 408. İslâm ilimler tarihinde bir yöntem olarak seyahat ve ilim arasındaki ilişkinin mükemmel bir anlatısı için bk. Houari Touati, *Ortaçağ’da İslâm ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, trc. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

²⁴ Müslim, *Sahîh*, “Vasiyyet,” 14 (vurgu bana aittir).

²⁵ İbnü’l-Mukaffa’nın (ö. 142/759) *el-Edebü’l-Kebîr* adlı eserinde kendinden önceki âlimlerin ilmî tutumları hakkında aktardığı şu anekdot bir hayli mânîdardır: “Onların ilme verdikleri önem öyle bir noktaya varmıştı ki, onlardan birisi bir ilim ve doğru bir söz duyarsa ve o sırada yabancı olduğu bir yerleşim merkezinde ise, ecelinin geliverceği ve bu yüzden bu bilgilerin kendinden sonrakilere gizli kalabileceği endişesiyle hemen onları kayaların üzerlerine not ederdi.” Abdullah İbnü’l-Mukaffa, “Devlet Başkanıyla İlgili Hususlar I,” trc. Necdet Ünal, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 34 (2010): 222.

²⁶ Tabii ki savaşları saymazsak; ör. Bağdat’ın 656/1258’de Moğollar tarafından yağmalanmasıyla onlarca kütüphane ve ilim dalının yok olduğu tahmin edilmektedir. Bk. J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam* (London and New York: Routledge, 2002), 191-192; Salah Zaimeche, “Baghdad,” *Foundation for Science, Technology, and Civili-*

gösteren şu hadis zikredilmeye değerdir. Hadiste bir kıyamet sahnesi tasvir edilir:

...Dünyadayken ilim öğrenmiş, öğretmiş ve Kur'ân okumuş bir adam kıyamet günü Allâh'ın huzuruna getirilir. Yüce Allâh ona verdiği nimetleri hatırlatır ve o da bunları tasdik eder. Sonra Allâh ona:
 – ‘Peki, bu nimetlere karşılık ne yaptın?’ diye sorar.
 – ‘Yâ Rabbi! İlim öğrendim, öğrettim ve senin rızân için Kur'an okudum’ der.
 – ‘Hayır, yalan söyledin. Sen “âlim” desinler diye ilim öğrendin, “ne güzel okuyor” desinler diye Kur'an okudun, nitekim böyle denildi de,’ buyurur. Sonra Allâh emreder ve o kişi yüzüstü sürüklenerek cehenneme atılır.²⁷

Bu hadisten konumuzla ilgili olarak şu hüküm çıkarılabilir: İlim yalnızca Allâh rızası için talep edilmelidir. İlim Allâh rızası için değil de başka şeyler (şan, şöhret, övgü) için talep edilirse ya da öğretilirse bu makbul bir amel olmaz; çünkü böyle bir amel *riyâya* girmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in tabiriyle bu şekilde davranan insanlar aslında “aşk ahlâkına” göre değil de “desinler ahlâkına”²⁸ göre eylemektedir. Desinler ahlâkının ise katiyen Kur'ân ve Sünnet ile bağdaşması mümkün değildir. Bu durumun ciddiyeti yukarıda verilen hadiste kesin bir şekilde dile getirilmiştir. Müslüman âlimler ya da talebeler, Allâh rızâsından başka bir şeyi gözetirlerse (mal, mülk, mevki, şan, şöhret vs.) bunun ahiretteki karşılığının çok ağır olacağı söylenmektedir. Bundan dolayı kadim âlimlerin çoğu geçimini ticaret ya da zanaat gibi yollardan elde etmişlerdir.²⁹ Özellikle ilk dönemde ilimden para kazanmak caiz görülmemiş, ancak müteahhirîn döneminde ilim öğretmenin emek tahsisini gerektiren bir iş olduğu ve aksi takdirde dinî ilimleri öğretecek kimse kalmayacağı gerekçeyle caiz görülmüştür.³⁰ Bununla birlikte, siyasi, mali kazanç ya da şan, şöhret, mevki, makam sahibi olmak için ilim talep etmek veya

zation (June 2005): 4-5; Johannes Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, trc. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 136.

²⁷ Burada hadisin ilimle ilgili olan kısmı alınmıştır; tamamı için bk. Müslim, *Sahih*, “İmâre,” 152.

²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 9. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 56.

²⁹ Harun Yılmaz, “Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri üzerine bir inceleme,” *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 40/21 (2016/1): 44-46.

³⁰ Ali Bardakoğlu, “İcâre,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 21: 385.

ilim öğretmek eleştirilmiştir.³¹ Dolayısıyla, İslâm'da ilim öğrenmenin ve öğretmenin gayesi Allâh rızâsıdır. Eğer bir kişi Allâh rızâsının önüne başka amaçları koyarsa ahiretini tehlikeye atmış olur. Bu nedenle İslam eğitim-öğretim tarihi incelenirken bu nihaî gaye her zaman akılda tutulmalıdır. Kur'ân ve Sünnet'e göre en yüksek iyi (*summum bonum*) rıza-i Bârî'dir.

Bu kavramsal çerçeveyi dikkate alarak medresedeki uygulamalara baktığımızda medrese modelinde yalnızca dinî ilimlerin değil müderrisin bildiği her türlü ilmin okutulduğu,³² *eğitim-öğretim-araştırma* faaliyetlerinin eşzamanlı³³ ve iç içe geçmiş bir şekilde

³¹ Suyûtî'nin örnekliliği için bk. Abdullah Taha İmamoğlu, "Gevenden ancak diken çıkar: Suyûtî'nin Gözüyle Ulema ve Siyaset," *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 35 (2013): 199-222. Ayrıca bk. İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), I: 64-75; ve Bülent Çelikel, "Gazzâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yöneltilmiş Eleştiriler," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13 (2013): 117-138. Özellikle Hanbelî âlimler önceleri medreselerden uzak durmuştu; bk. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2007), 251-252, Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 241-244; ayrıca bu konuyla ilgili bk. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, trc. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 218-221; Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, trc. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik, 2015), 105-108; Tarif Khalidi, "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment," *Muslim World* 63/1 (1973): 62-64. Wael Hallaq ilk yüzyıllarda dinî sâiklerle ilmin kendisi için yapıldığını ancak sonraki dönemde (11. yüzyıldan sonra medresenin yaygınlaşması ve ileri derecede profesyonelleşmesiyle) ilmin siyasi, iktisadi ve sosyal sermaye kaynağı haline geldiğini ve ilmin artık rekabette avantaj sağlamak için talep edildiğini tespit etmektedir; bk. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, 38-42, 54-55.

³² Bu konuda Makdisi medresenin sadece fıkıh ilmine has bir okul olduğunu iddia etmektedir; bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 43. Fakat Tibawi, Makdisi'ye karşı çıkarak medresede felsefe hariç her türlü ilmin okutulduğunu düşünmektedir; bk. Tibawi, "Origin and Character," 228; Yılmaz ise medreselerde fıkıh ilminin merkezi bir önemi olsa da bunun diğer ilimlerin okutulmasına mani olmadığını söylemektedir; bk. Yılmaz "Medrese Nedir?," 37-52. Nimat Hafez Barazangi'ye göre medresede yalnızca dinî konuların okutulması modern dönemde teknik ve askerî okulların açılmasıyla ortaya çıkan bir problemdir: Fen bilimleri bu yeni okullar tarafından okutulunca medreseye de İslâmî ilimleri okutmak düşmüştür; bk. Nimat Hafez Barazangi, "Education-Religious Education," *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0212> (erişim tarihi: 22.12.2016).

³³ İslam tarihinde eğitim, öğretim ve araştırma faaliyetlerinin eş zamanlı olarak yürütüldüğü tespitini vurgulayan Harun Yılmaz'a müteşekkirim. Müslüman âlimler günümüzdeki bazı akademisyenler gibi derse girmeyi bir yük olarak görmüyorlardı. Eğitim-öğretim aynı zamanda dinî bir vecibe olduğu için eğitim-öğretime büyük önem veriliyordu. Araştırma faaliyetleri de hem ihtisas öğrencilerinin dersleri esnasında gerçekleşiyor hem de âlimler medresedeki derslerini bitirdikten sonra kendileri özel olarak yürütüyorlardı. Örneğin, eğitim-öğretim-araştırma faaliyetlerinin bir arada yürütüldüğünü Abdüllatif el-Bağdadî'nin hayatında açık bir şekilde görebiliyoruz; bk.

yürütüldüğü³⁴ ifade edilebilir. Medresede bilgi ve eylemin bir arada olduğu dolayısıyla ilim ve ahlakın ayrışmadığı görülmektedir. İlave-ten, prensip olarak medreselerde yatılı kalındığı için hoca ve talebe zamanının büyük bir kısmını birlikte geçirmektedir.³⁵ Hocaların ilmiyle birlikte ahlakı da talebelerine tevârüs etmiştir. Dolayısıyla hoca, “eğitimci, dost, destekçi ve ahlakî bir müridtir.”³⁶ Bunlara ek olarak ideal bir *medrese modelinin* karakteristik özellikleri olarak şunları sayabiliriz:

1. Talebenin ve müderrisin temel ihtiyaçlarının tamamen karşılandığı *yatılı* olarak kalınan;³⁷

Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 145-152, 126-127; Tibawi de medresenin eğitim, öğretim ve araştırma merkezi olduğunu ifade etmektedir; bk. Tibawi, “Origin and Character,” 234.

³⁴ Mesela *ta'lika* türü eserler bu süreçte ortaya çıkmaktadır; bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 184-199; ayrıca medreselerde “yaratıcı araştırma” yapıldığına dair bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 406-407. İlave-ten İsmail Kara'ya göre *ta'lika* yanında medreselerde okutulan şerh, haşiye ve zeyl adı verilen eserler de telif eserlerdir. Bu tür eserlerde yalnızca eski sorunlarla uğraşılmamış aynı zamanda yeni sorunlar da ele alınmış ve çözüm önerileri getirilmiştir. Dolayısıyla bu tür telif eserlerde de pek çok özgün görüşler ortaya koyulmuştur; bk. İsmail Kara “Şerh ve Haşiye Gele-neği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?,” Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye IV. Dinî Yayınlar Kongresi: Dini Klasikler* (30-31 Ekim 2009 / Ankara), 2011, 61-86; bu konudaki görüş ve kaynak tavsiyeleri için Hasan Sabri Çelikleş'a minnettarım. Elbette içtihat faaliyeti de “yoğun bir araştırma” sonucunda ortaya çıkmaktadır; bk. Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, 341. “İçtihat kapısının kapandığı” safatası ile ilgili bk. Wael B. Hallaq, “İçtihat Kapısı Kapandı mı?,” trc. Enes Eryılmaz ve Kamil Yelek, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017): 457-503 ve Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 413-414. Son dönem aydınlarımızdan Ahmed Hikmet de medreselerde telif çalışmalarını yapıldığını teyit eder: “Medreselerin feyyâz zamanlarında dokuzuncu ve onuncu asırlarda talebenin, musîleden sahna vusûl için edebiyata, akâide dair tıpkı asrî Darülfünunlardaki ‘tez’ imtihanı gibi telifâta muvaffak olması lâzım idi.” Ahmed Hikmet Müftüoğlu, “On Birinci Asr-ı Hicride Türk Menâbi-i İrfanı,” *Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler*, haz. Mustafa Gündüz (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 357.

³⁵ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 155-156 ve Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, 47-48.

³⁶ Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, 46.

³⁷ Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, trc. Ali Yardım, 4. bs. (İstanbul: Damla Yayınevi, 2013), 316-318; mükemmel bir medrese örneği için Nüreddin Zengî'nin Şam'da yaptırdığı en-Nüriyet'ül-Kübra Medresesi'ne bk. Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim*, 93-100; Batı'daki “residential college”ların kökeni medreseye dayanmaktadır; bk. James E. Montgomery, “College and Madrasa,” Eden Oration, 1.12.2007, <http://www.trinhall.cam.ac.uk/news/archive-detail.asp?ItemID=2229> (erişim tarihi: 23.12.2016); bk. Mark Bandas, “Residential Colleges,” *Encyclopedia of Education*. Ayrıca medresenin vakfedilmiş bir “residential college” olduğuyla ilgili bk. Donald Malcolm Reid, Syed Rizwan Zamir, “Education,” *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 72-73, 155-157, 241-249, 267-275, 329-335. Medresede talebelerin ve hocaların maişet, yeme-içme, barınma, kütüphane, te-

2. Vakıf hukuku sayesinde *kendi kendine yetebildiği için bağımsızlığını ve sürekliliğini* muhafaza eden;³⁸
3. Özel, ferdiyetçi ve kişiselci;³⁹
4. Şekilci olmayan, esnek;⁴⁰
5. Öğrenme ve öğretme hürriyetinin olduğu;⁴¹
6. İmkânların herkese açık olduğu;⁴²
7. Hem profesyonellere hem de gönüllülere hizmet veren bir eğitim-öğretim-araştırma kurumu.⁴³

Şimdi sırasıyla bu özellikleri inceleyelim.

1. “Ortaçağ İslam âlimleri seyahat düşkünüydü;”⁴⁴ seyahati, ilmî bir yöntem olarak gördükleri için ilim talipleri memleketlerinden ayrılmış ve tahsil için âlimlerin bulunduğu ilim merkezlerine gitmiştir. Dolayısıyla ilim merkezlerinde konaklama ve barınma sorunu ortaya çıkmıştır. Buna binaen talebelerin ve hocaların kalacakları mekânlar inşa edilmiştir.⁴⁵ Bu imkân aynı zamanda bir mec-

mizlik vb. ihtiyaçlarının karşılanması ile ilgili bk. Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009), 135; Makdisi, “Universities: Past & Present,” 48-49; ve Berkey, *Bilginin İntikali*, 87-104.

³⁸ Vakıf hukuku medreseye iktisadî-siyasî bağımsızlık ve ebedilik imkânını sağlıyordu; bk. Makdisi, “Universities: Past & Present,” 49-53; vakıf hukuku ve medrese için bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 77-126, 403-413; bk. Abdülhüseyn Zerrinküb, *Karnâme-i İslâm: İslâm Medeniyeti Mucizesi*, trc. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), 71; ve Lapidus, *Islamic Societies*, 135.

³⁹ George Makdisi, İslâm'ın Klâsik Çağında Din, Hukuk, Eğitim, trc. Hasan Tuncay Baçoğlu (İstanbul: Klasik, 2007), 282; Lapidus, *Islamic Societies*, 135-136; Berkey, *Bilginin İntikali*, 33-57; Dale F. Eickelman, “The Art of Memory: Islamic Knowledge and Its Social Reproduction,” *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978): 496-502.

⁴⁰ Tibawi, “Origin and Character,” 225-231; Lapidus, *Islamic Societies*, 135-136; Berkey'de Tibawi'den hareketle İslâmî Eğitim Tarihi'nin sosyal ve enformel yönünü ortaya çıkarmaya çalışmaktadır; bk. Berkey, *Bilginin İntikali*.

⁴¹ Makdisi, “Universities: Past & Present,” 44-50; Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 327-335; Berkey, *Bilginin İntikali*, 34-35.

⁴² Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim*, 239-244.

⁴³ Richard W. Bulliet, “Madrasah,” *Encyclopedia of Religion*, 8: 5557; J. Pedersen – [G. Makdisi], “Madrasa,” *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1980), new ed., 5: 1123-1134; Berkey, *Bilginin İntikali*, 111-113; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1: 80-83.

⁴⁴ Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*, 9.

⁴⁵ İlk etapta bu ihtiyacı hanlar doldurmuştur. Zaten Makdisi'ye göre medresenin ortaya çıkışı da bu şekilde olmuştur. İlk eğitim-öğretim mekânı *mescittir*. Ardından şehir dışından gelen öğrenciler için mescitlerin yanına hanlar yapılmış ve *mescit-han kompleksi* ortaya çıkmıştır. Buralarda talebelerin barınma ve yeme-içme ihtiyacı görülmüş-

buriyet haline de gelmiştir. İstisnalar hariç herkesin medresede yatılı olarak kalması beklenmiş aksi takdirde bazı yaptırımlar uygulanmıştır.⁴⁶ Böylece talebeler ve hocalar vakitlerinin büyük bir kısmını medrese içinde geçirerek sürekli etkileşim halinde olmuştur. Medresede kalan talebeler ve hocalar ayrıca maaş da almıştır. Hepsinin maaşı makamlarına göre verilmiştir.⁴⁷ Bunların yanında yeme-içme ihtiyacı yemekhanede, temizlik ve benzeri ihtiyaçlarda medrese bünyesindeki hamamda karşılanmıştır.⁴⁸ Ayrıca medrese kütüphaneleri oluşturulmuş; kitaplar da medrese bünyesine alınıp korunmaya başlamıştır. Böylece medrese modeli dört başı mamur hale gelmiştir. Bu sistem sayesinde talebelerin ve hocaların tüm temel ihtiyaçları karşılanmış ve *yalnızca ilimle iştigal etmeleri* sağlanmıştır. Medrese modelinde, talebeleri ve hocaları ilim yolundan alıkoyacak bütün engeller kaldırılmıştır.

2. Bütün bu imkânları sağlayan ve sürdürülmesini sağlayan ise İslâm'ın tanıdığı yegâne ebedilik yolu olan *vakıf* kurumudur;⁴⁹ çünkü medreseler vakıflar tarafından desteklenmiştir. Zengin hayır sahiplerinin kurduğu bu medrese vakıfları sayesinde medresenin gelirleri sağlanmış ve sürekli hale gelmiştir. Vakıf hukuku sayesinde medreseler kimsenin müdahalesi olmaksızın asırlarca ayakta kalabilmiştir. Wael Hallaq'a göre vakıf hukuku ve uygulaması olmadan medreseden söz edilemez. Yukarıda anlatılan bileşenleri bir arada tutan şey vakıf hukukudur: "*Vakıf* hukuku, beşerî, fizikî ve malî unsurları bir arada tutan tutkalı simgeliyordu."⁵⁰ Dolayısıyla vakıf hukuku olmadan bütün bu unsurların bir araya gelmesi ve bunun devamlı hale gelmesi mümkün değildir. Medresede söz sahibi olan kişi medresenin kurucusudur. Bu kurucu bir melik de olsa İslam Hukuku'na göre bir ferttir; "melik" olarak vakıf kuramaz.⁵¹ Vakfın

tür. Son aşamada ise *medrese modeli* ortaya çıkmıştır; böylece medresede hoca ve talebelerin eğitim-öğretim için gerekli olan tüm temel ihtiyaçları karşılanmıştır. Medresenin doğuşunun ayrıntıları için bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 67-73.

⁴⁶ Mesela evli olan talebeler için yatılılık şartı kaldırılmış ancak onların "hem sabah hem de akşam" medresede bulunmaları istenmiştir; bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 155-157.

⁴⁷ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 246-249.

⁴⁸ Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim*, 317.

⁴⁹ S. Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law: An Abridgement According to its Various Schools* (Oxford: Oxford University Press, 1931), 209.

⁵⁰ Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, 48.

⁵¹ Ayrıca Osmanlı padişahları diğer kuruculardan (vezir, devlet adamı, alimler vs.) sayıca daha az medrese kurmuştur. Bu da Osmanlı hanedanlığının erken döneminde medreseler üzerinde herhangi bir tekelin olmadığını göstermektedir; lakin özellikle

kurucusunun bir melik, paşa, âlim ya da zengin bir kişi olması onun vakıf hukukuna ve İslam Hukuku'na kayıtsız kalacağı anlamına gelmez. Vakıf özel şahıslar tarafından kurulur; lakin vakıf, prensip olarak İslam Hukuku'na ancak esasen vakıf hukukuna tabidir.⁵² Kurucu vakıf senedini (*vakfiye*) belirler ve vakfın işleyişi bu senede göre devam eder.⁵³ Dolayısıyla, vakfa kurucunun dışında hiç kimse müdahale edemez. Tabii ki kendisi bu yetkiyi bir başkasına devredebilir. Ama bu yetki devrine karar verecek olan da vakfın kurucusudur.⁵⁴ Ancak vâkıfın bu yetkisi de keyfi değildir. Vakıf senedi onaylanıp yürürlüğe girdikten sonra, artık vâkıf dahi şartlarda esaslı bir değişiklik yapamaz.⁵⁵ İşte bu vakıf hukuku sayesinde medreseler özerk ve sürekli hale gelmiştir. Tam bir dokunulmazlıkla vakıf, amacına uygun bir şekilde topluma hizmet etmiştir. Bu özerkliği ve sürekliliği sağlayan maddî unsurlar ise vakfın kendine ait olan mal, mülk, dükkân, çarşı, (tarım) arazisi, han, hamam, çiftlik, vergi ve benzeri malî kaynaklardır.⁵⁶ Bu akarların yanında hayırseverlerin yaptığı aynî ve nakdî yardımların da katkısıyla,⁵⁷ medreseler yüzyıllar boyunca varlıklarını *bağımsız* bir şekilde devam ettirmiştir. Vakfın bünyesindeki bu menkul ve gayrimenkuller sayesinde medrese kendi kendine yeten bir eğitim kurumu olmuş; iktisâdî-siyâsî *bağımsızlığını* ve *sürekliliğini* muhafaza etmiştir.⁵⁸

İstanbul'un fethinden sonraki süreçte medreselerin bürokrasiye eklenmesiyle medreselerin ve ulemânın bağımsızlığı ihlal edilmiştir. Bu sürecin sonunda Atçıl'a göre "Osmanlı âlim-bürokratlar sınıfı" ortaya çıkmıştır; bk. Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 29, 156; ve Abdurrahman Atçıl "Osmanlı Devleti'nin Ulemâsı / Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)" *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper ve Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2015), 265-279.

⁵² Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 78.

⁵³ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 78.

⁵⁴ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 78.

⁵⁵ Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, 49; ve Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslâmiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1969), 4: 352.

⁵⁶ Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim*, 301-306.

⁵⁷ Berkey, *Bilginin İntikali*, 59.

⁵⁸ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 413. Makdisi'nin medreselerin mâlî-siyâsî olarak özerk olduğu iddiasına Tibawi şerh koymuştur. Örneğin bu medreseleri kuran paşalar, vezirler, valide sultanlar sonuçta hükümdarın onlara bahsettiği yer ve imkânlar sayesinde bu medreseleri kurabilmiştir. Dolayısıyla bu iddianın sahipleri medreselerin tam anlamıyla özerkliğinden bahsedemeyeceğimizi söyler. Bu eleştiriye şöyle cevap verilebilir: *Birincisi*, bu vakıfları ve medreseleri kuranlar sadece devlet adamları değildir. Çeşitli yollarla zengin olmuş kişiler de medrese yaptırmıştır (Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 83-84; mesela dünyanın bilinen en eski cami-medresesi el-Karaviyyin, fakih el-Fihri'nin kızı Fatma tarafından yaptırılmıştır, bk. Abdülhâdi et-

3. Makdisi'ye göre medresenin ayırt edici olan özelliği özel, ferdiyetçi ve kişiselci olmasıdır.⁵⁹ Yukarıda da söylediğimiz gibi medreseleri vakıf hukukuna göre *şahıslar* kurmuştur ve özerk oldukları için devletin doğrudan müdahalesi mümkün değildir. Vakfın kurucusunun belirlediği kurallar çerçevesinde medreseler, eğitim faaliyetini sürdürmüştür. Dolayısıyla eğitim-öğretimi vâkıfın belirlediği vakıf senedine göre müderris yürütmüştür. Makdisi bu anlamda medresenin birinci özelliği olarak özel (*private*) olmasını vurgular: "Özeldi yani merkezî iktidarın nüfûz alanı dışındaydı. Merkezî iktidarın ne eğitim müesseselerinin kuruluşuyla, ne müfredâtla, ne öğretim metotlarıyla ne de tedris icâzeti vermekle alakası vardı."⁶⁰ Bu konularda ulemâ özgür olmuştur, siyasî ya da başka bir iktidar biçimi ulemâya ve medresenin işleyiş biçimine karışmamıştır.⁶¹ Dolayısıyla medrese modeli tabiatı itibarıyla gayri-resmîdir.⁶² Bu da medresenin kendine ait bir yetki alanına sahip olmasını ve dilediği gibi eğitim-öğretim faaliyeti yürütmesini sağlamıştır. Makdisi'ye göre medrese modelinin bir diğer özelliği de

Tâzî, "Karaviyyîn Camii," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [Ankara: TDV Yayınları, 1989], 24: 478-479). Şu hâlde hükümdarın onlara karşı bir yaptırım olamazdı ve vakıf hukuku onların medreselerini korumasına izin vermiştir. *İkinci olarak*, devlet adamlarının kurdukları medreselere dönersek, gayet tabii bunlara hükümdarın desteği vardı ancak bu destek vakıf yoluyla olduğu için sultanın istediği gibi müdahale etme hakkı yoktur. Bir menkul ya da gayrimenkul vakfedildikten sonra artık sultanın kontrolünden çıkmıştır. Bu mallar artık vakfiyeye göre tasarruf edilmek durumdadır (Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 79). Dolayısıyla sultanın doğrudan müdahale etme hakkı yoktur ancak dolaylı yollardan (mansıp vb.) müdahale etme imkânı vardır. Bu tartışma için bk. Tibawi, "Origin and Character," 231-238; Makdisi, "Universities: Past & Present," 45-59. Bu bağlamda Osmanlı'da modernleşme hareketinin, Batılı mekteplerin açılması, medresenin ve ulemânın nüfuzunun azaltılmasıyla mümkün olduğu da medresenin ne kadar etkin ve bağımsız olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir; bk. Gündüz, *Osmanlı Eğitim Mirası*, 89-90, 108-109; ve Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*.

⁵⁹ Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 282.

⁶⁰ Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 282.

⁶¹ Yukarıda da belirtildiği gibi burada medreseyi incelerken ideal koşullar altındaki modeli ortaya koymaya çalışıyoruz, dolayısıyla istisnalar kaideyi bozamaz. Siyasî, iktisadî ve ahlakî yozlaşmaların olduğu dönemlerde tabii ki bu ideal model sekteye uğramıştır. Her dönemde ve mekânda bu ideal modelin uygulanmadığı bir gerçektir. Lakin burada cüzilerden ziyade külli kaideleri ve esasları araştırdığımız için istisnalar ve eksiklikler ihmal edilmiştir. Tarihte medresede görülen sıkıntılar için bk. Yılmaz "Medrese Nedir?," 62-63; Berkey, *Bilginin İntikali*, 117-150. Ayrıca Osmanlı medreselerinin zamanla gerilediği tezi ile ilgili bk. Zeki Salih Zengin, "Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine bir Değerlendirme," *Vakıflar Dergisi* 26 (1997), 401-409 ve Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi," *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 23-39.

⁶² Berkey, *Bilginin İntikali*, 59-104.

ferdiyetçi (*individualistic*) olmasıdır. Yukarıda vakıf hukukunu anlatırken de söylediğimiz gibi öncelikle vakfı ve medreseyi kuran bir şahıs olduğu için medrese modeli öncelikle ferdiyetçiydi: Medrese, “kendi özel mülkünü özel bir hayır tasarrufu yoluyla bir *kamu* yararı için tahsis eden Müslüman ferdin ürünüydü. Aynı kişi, ilgili kamu yararını da kendi isteğine göre tarif ediyordu. Kurucuların seçme hürriyeti o kadar büyüktü ki bunun tek sınırı, vakfın İslâm’ın kaide-lerine aykırı olarak yorumlanabilecek hiçbir şey içermemesi kaydıydı.”⁶³ Bununla birlikte, medrese modelinde gerek müderris gerekse talebe ferdi olarak hareket ederdi. Müderris icazet verirken tamamen kendi ferdi tasarruf yetkisine göre karar verirdi; onu kimse icazet vermeye zorlayamazdı.⁶⁴ Ayrıca icazet sistemi fertlerin silsile halinde birbirlerine yetki vermesiyle işleyen bir sistemdi. İcazet, Batı’daki gibi bir “kilise hiyerarşisi” ya da hocalar birliği gibi bir tüzel kişilik tarafından değil gerçek bir kişi olan âlim tarafından veriliyordu.⁶⁵ Diğer yandan talebeler de ders ve icazet alacakları hocaları ve medreselerini kendileri seçerdi.⁶⁶ Dolayısıyla medrese modeli organizasyonundan işleyişine kadar ferdiyetçi bir yapıdaydı. Medrese sistemi, bu ferdiyetçi yapısının yanında aynı zamanda kişiselciydi (*personalist*).⁶⁷ Medrese eğitiminde tüm yetki hocada olduğu için icâzet verme yetkisi (*icâze lî’t-tedris*) de hocanın kişisel kaaatine bağlıydı.⁶⁸ Medrese modelinde esas olan hoca ile talebe arasındaki kişisel ilişkiydi. Hocalar talebenin durumuna göre icâzet verirdi.⁶⁹ Belirli bir müddet belirli kitapları okumak, otomatik olarak bu talebenin icâzet alacağı anlamına gelmiyordu. Bu noktada takdir tamamen hocanın elindeydi. Bu sistemin sağlamlığını ve sürekliliğini sağlayan *icâzet geleneği* olduğu için ve bu gelenek de kişiden kişiye *rûberû* aktarım-yetkilendirmeyle devam ettiği için medrese eğitim sistemi de hoca ile talebe arasındaki husûsî ilişkiye

⁶³ Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 282.

⁶⁴ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 392.

⁶⁵ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 396. İslâmî eğitim kurumlarında verilen *el-icâze lî’t-tedris ve’l-iftâ* ve Hristiyan Batı’da verilen *licentia docendi*’nin karşılaştırmalı tarihi için bk. Makdisi, Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 216-222, 391-399; ve George Makdisi, “Madrasa and University in the Middle Ages,” *Studia Islamica* 32 (1970): 259-264; ayrıca icâzet geleneği için bk. Mesut Idriz, trc. İbrahim Kapaklıkaya (2003), “İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği,” *Değerler Eğitimi Dergisi* 1 (3): 169-188.

⁶⁶ Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 283-284; Berkey, *Bilginin İntikali*, 34-35.

⁶⁷ Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 283.

⁶⁸ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 227.

⁶⁹ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 227.

dayanıyordu.⁷⁰ Silsile halinde devam eden bu geleneğin kökü Hz. Muhammed'e (s.a.v.) dayanıyordu.⁷¹ Bundan dolayı selefinden icâzet almayan âlime itibar edilmezdi.⁷² Sağlam bir silsileye dayanan iyi bir hocadan icâzet alması kişinin ilminin en önemli göstergelerinden biriydi: "Önemli olan kişinin hocalarıdır, eğitimin mekânı değil."⁷³ Dolayısıyla medrese modelinin en önemli özelliklerinden birisi hoca ile talebe arasındaki *kişisel* bağdır, diğer özellikler ikinci sırada gelmektedir. Lakin medresenin özel, ferdiyetçi ve kişiselci yapısından keyfi olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü bu medresede nesnel bir ölçme ve değerlendirme olmadığı anlamına gelmez. Medresede günümüzdeki gibi sınavlar olmasa da medresenin kendine has ölçme ve değerlendirme yöntemleri vardır. Bunların başında sözlü sınav, münazara ve çeşitli telif eserleri gelmektedir.⁷⁴

4. Medresenin diğer bir karakteristik özelliği ise enformel ve esnek olmasıdır. Medrese, modern üniversiteler gibi belirli bir müfredatı olan, belirli bir sürede bitirilen, sabit bir derecelendirme sistemine sahip olan sınırları çizilmiş bürokratik bir kurum değildir.⁷⁵ Bu anlamda medrese esnek ve "enformel bir okuldur."⁷⁶ Çünkü

280 | db

⁷⁰ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 227.

⁷¹ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 392.

⁷² Süyûtî gibi bir âlim bile kıraat ilminde başka bir âlimden icâzet almadığı için kendini yetkili görmemiştir; bk. Berkey, *Bilginin İntikali*, 33.

⁷³ Berkey, *Bilginin İntikali*, 35.

⁷⁴ Müftüoğlu, "On Birinci Asr-ı Hicride Türk Menâbi'-i İrfanı," 357; Mustafa Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2003): 158-161; J. Pedersen – [G. Makdisi], "Madrasa," *The Encyclopedia of Islam* ve Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 179-183, 198, 200, 202-204, 230, 261, 393.

⁷⁵ Tibawi, "Origin and Character," 225-231; Lapidus, *Islamic Societies*, 135-136; Osmanlı medreseleri bu anlamda daha formel ve bürokratiktir, fakat yine de modern üniversiteler gibi değildir; bk. Mehmet İpşirli, "Medrese-Osmanlı Dönemi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28: 327-333; ve Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2: 903-909. Kanûnî Sultan Süleyman'ın medrese reformu ve müfredat müdahalesi için bk. Shahab Ahmed ve Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a ferman of Qânûnî I Süleymân, Dated 973 (1565)," *Studia Islamica* 98/99 (2004): 183-218. Klasik ve son dönem Osmanlı medreseleri için bk. Gündüz, *Osmanlı Eğitim Mirası*. Ayrıca klasik dönem Osmanlı medreseleri üzerine bir özet ve bibliyografya denemesi için bk. Fahri Unan, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim üzerine Yapılmış Çalışmalara dair bir Bibliyografya Denemesi," *DÎVÂN İlmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2005/1): 79-114.

⁷⁶ Lapidus, *Islamic Societies*, 135.

eğitim-öğretim önce hocaya sonra da talebeye bağlıdır. Öncelikle hocaya bağlıdır çünkü icâzet verecek olan hocadır. Talebeye bağlıdır çünkü hangi kitapların ne kadar sürede okunacağını talebenin istîdadı belirler. Şu hâlde medresedeki bütün talebelerin tabi olduğu “tek tip bir eğitim programı”⁷⁷ yoktur. Esnek bir müfredat vardır. Zaten medresede esas olan *bir hocanın eşliğinde kitap okumak* olduğu için, okunacak kitaplar hocaya ve talebeye göre değişmiştir.⁷⁸ Ahmed Çelebi’ye göre medresedeki seviye de “orada ders vermek üzere tâyin edilen şahsın kültür seviyesine göre”⁷⁹ belirlenmiştir. Yani bir medreseye tâyin edilen müderris üst düzeyde bir ilim adamıysa, o medrese üst düzey (yükseköğretimin yapıldığı) bir medrese; sıradan bir ilim adamı müderris olarak tâyin edildiyse o medrese alt düzey bir medrese olarak kabul görmüştür.⁸⁰ Dolayısıyla burada asıl belirleyici olan müderristir.⁸¹ Müderrise göre medresenin sevi-

⁷⁷ Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 139.

⁷⁸ “Müfredat” konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 139-149; Tibawi, “Origin and Character,” 227-238. Örneğin bazı medreselerde her bir öğrenci için ayrı program uygulanıyordu, bk. Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 155; bu yüzden medrese eğitimi yıllarca devam edebiliyordu, bk. Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 158-161.

⁷⁹ Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim*, 315.

⁸⁰ Bu ayrım doğal olarak taşra medreseleri ve şehir (İstanbul, Edirne, Bağdat, Kahire vs.) medreseleri ayrımına yol açmıştır; çünkü seçkin hocalar ilim merkezlerine davet edilip oralarındaki medreselere müderris olarak tâyin edilmişlerdir. Ör. Edirne ve İstanbul’un fethinden önce ilim merkezi olan İznik’e Dâvûd el-Kayserî, Orhan Gazi tarafından davet edilmiş ve burada yeni yapılan medreseye müderris olarak tâyin edilmiştir; bk. Çağfer Karadaş, “Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006): 6; ayrıca Nizâmîye Medreseleri müderrisleri için bk. Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim*, 199-201. Dolayısıyla taşra medreseleri, büyük ilim merkezlerinde okuyacak olan talebelerin yetiştirildiği eğitim kurumlarıdır. Ör. Oltu medreselerinde okuyan kabiliyetli bir öğrenci yüksek tahsil için İstanbul’daki Sahn-ı Seman medreselerine gönderilirdi; bk. Ümit Kılıç, “Oltu’da Arslan Paşa Külliyesi,” *Karadeniz Araştırmaları* 17/5 (Bahar 2008): 113-128; ayrıca bk. Mustafa Ergün, “II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1982): 82.

⁸¹ Aslında ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim gibi bir şablon medreseye uymaktadır. Medrese tam olarak günümüzdeki üniversite seviyesine tekabül etmemektedir. Çünkü medreseye ilköğretimden sonra öğrenci alınır. Dolayısıyla medresede ortaöğretim ve yükseköğretim veriliyordu. Fakat Çelebi’nin dediği gibi *medresenin* seviyesini esasen oraya tâyin edilen *müderris* belirliyordu. Genel olarak her bir medresede ise *talebelerin* üç seviyede olduğunu görülmektedir: *mübtedî* (başlangıç), *mütevassıt* (orta), *müntehi* (son); bk. Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim*, ss. 312-315 ve Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, s. 257. Ayrıca medresede modern üniversitede olduğu gibi “akademik derece ve ünvanlar da yoktu.” Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 206; Barazangi, “Education-Religious Education” *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*; ayrıca bk. Seyfi Kenan, “Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme,” *Osmanlı Araştırmaları* 41 (2013): 8-9; bu konu ve

yesi ve verilecek dersler değişmiştir. Yukarıda söylenildiği gibi medresedeki diğer fail ise talebedir. Talebenin durumuna göre de eğitimin süresi ve müfredatı belirlenmiştir. Lakin buradan her şeyin değişken ve belirsiz olduğu zannedilmemelidir. Hangi medresede hangi eserlerin okunacağı, ortalama bir öğrencinin bir medreseden ne kadar sürede mezun olacağı tahmin edilmektedir. Burada önemli olan talebenin istidadı, ihtiyacı ve çabasına göre bu süreçlerin şekillendirilmesidir. Medrese modelinde, örneğin, bir dâhi diğer öğrenciler gibi aynı öğretim süresine tabi tutulmamıştır. Âlim talebeyi yeterli gördüğünde icâzet vermiştir.⁸² Netice itibarıyla *medrese modelinde*, şekilci ve standart bir öğretim yoktur; aksine *esnek ve etkin* bir öğretim süreci vardır.

5. Medresenin en önemli özelliklerinden birisi de talebe için *öğrenme*, hoca için de *öğretme hürriyetinin* olmasıdır.⁸³ Makdisi bu özgürlüğün genel olarak İslâm eğitim sisteminin ve özel olarak da medresenin çok temel bir özelliği olduğunu söyler: “Eğitim sisteminin temel karakteri özgürlüktü; hocanın ve öğrencinin özgürlüğü idi.”⁸⁴ Talebelerin istediği medreseyi dolayısıyla istediği hocayı seçme hakkı vardır; dahası okuyacakları kitapları dahi talebeler belirleyebilmiştir.⁸⁵ Diğer yandan hocalar da tam anlamıyla hürriyet sahibidir: “Hoca da tamamen kendisine ait bir metodu öğretme, kendi görüşlerini açıklama, kendi mezun öğrencilerini asistan olarak seçme ve tedris ve fetvâ icazeti vermede kendi ölçülerini ortaya koyma konularında her türlü hâricî güçten tamamen bağımsız ve

genel olarak Osmanlı Medreseleri için bk. Cahid Baltacı, *XV-XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005).

⁸² Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 392-393.

⁸³ Makdisi, “Universities: Past & Present,” 50; Makdisi 1990'da verdiği bu derste üniversitenin kökenini arayan araştırmacıların başarısızlığını ortaya koyduktan sonra bu başarısızlığın nedenini ifade eder: “çünkü kökler ortaçağ Hristiyan Batı'sında bulunmaz, aksine İslâmî Doğu'nun klasik dönemindedir... En erken üniversiteler olan Bologna ve Paris'de tecessüm ettiği gibi, yükseköğretimin geçmişi yalnızca klasik İslâm'da bulunabilir. Skolastik lonca, bu eşsiz kurumsal yapı, öğretim üyeliği belgesi ve *akademik özgürlüğe* yol açan skolastik yöntemle birlikte klasik İslâm'ın bir icadıydı. Onun kökeni klasik İslâm dünyasının kültürel merkezi olan 9. yüzyıl Bağdat'ına dayanır.” Makdisi, “Universities: Past & Present,” 44-45; vurgu bana ait. Dolayısıyla Makdisi “akademik özgürlüğün” kökeninin İslâm eğitim kurumu olan medreseye dayandığını iddia etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Makdisi, “Universities: Past & Present,” 43-54; ve Makdisi, “İslâm Hukuk İlminde Özgürlük: İctihad, Taklid ve Akademik Özgürlük,” *Din, Hukuk, Eğitim*, 325-335.

⁸⁴ Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 283.

⁸⁵ Berkey, *Bilginin İntikali*, 34-35; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 141-149; Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 283-284.

âzâdeydi.”⁸⁶ Görüldüğü gibi medrese modelinde tam anlamıyla hürriyet vardır. Hocalar öğretim hürriyetinden, talebeler de öğrenim hürriyetinden kolaylıkla istifade etmişlerdir.

6. Medrese modelinin ayırt edici özelliklerinden birisi de “fırsat eşitliği”⁸⁷dir. Tüm ilim taliplerine medresede eğitim-öğretim görme imkânı sunulmuştur. Medresede eğitim-öğretim meccânîdir (parasız). Zengin fakir ayrımı olmaksızın herkes medreseye kabul edilmiş ve öğretim görebilmiştir. Bütün öğrencilere aynı imkânlar eşit derecede sunulmuştur. Fakir öğrencilere harçlık da verilmiştir.⁸⁸ Böylece medreseye kabul edilen öğrenciler artık geçim kaygısı taşımadan rahatlıkla ilim tahsil edebilmiştir. Medrese modelinin sağladığı bu fırsat eşitliği sayesinde toplumun alt kesimlerinden gelenler de ilim tahsil edebilmiş ve önemli mevkilere gelebilmiştir.⁸⁹ Bu anlamda medreseler toplumdaki “sosyal adaleti”⁹⁰ sağlamıştır.

7. Son olarak medrese modelinin şu özelliğini tespit etmekte yarar vardır: Medresede hem genel hem de özel (*ihtisas*) eğitim verilmiştir. Medreseye gelen talebeler iki türdür. Birinci kısımdaki talebeler, *meslekî gayelerle* medreseye gelmiş ve medresesi bitirince bir makama gelmiştir. İkinci kısımdaki talebeler ise, tamamen *dinî gayelerle* ilim tahsil etmiştir.⁹¹ Medreseler hem ihtisas yapanlara

⁸⁶ Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 284; bu noktada okuyucuların aklına kısıtlayıcı olan birkaç husus gelebilir. Birincisi, eğer medrese dârülhadis ya da dârülkur’ân ise, yani hadis ya da Kur’ân öğretimine hasredilmiş ise bu durumda tabii ki ulûmu’l-hadis ve ulûmu’l-Kur’ân’a ağırlık verilecektir, fakat bu diğer ilimlerin hiç okutulmadığı anlamına gelmemektedir; bk. Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 135-136; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1: 82. İkinci olarak bazı medreselerin belirli bir mezhebe göre eğitim vermesi konusunda vakfiyesine şart düşülmüştür; gayet tabii bunlarda bu belirlenmiş olan mezhebe göre eğitim-öğretim faaliyeti yürütmüşlerdir. Örneğin Hanefî mezhebine vakfedilen en-Nûriyyet’ül-Kübrâ medresesi için bk. Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim*, 99-100. Lakin diğer mezheplerin de medreseleri vardı, dolayısıyla Şafîî bir talebe Şafîî mezhebi için tahsis edilmiş olan bir medreseye gidebilirdi. Bunların dışında birden çok mezhebe göre eğitim verilen medreseler de vardır, mesela *Mustansırıyye Medresesi* dört mezhebe göre eğitim vermiştir; bk. Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim*, 168. Dolayısıyla talebelerin ve hocaların özgürce seçim yapabilmesi için gerekli olan alternatifler mevcuttur. Bazen hocalarda mezhep değiştirip başka bir medresede eğitim vermiştir; bk. Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 284.

⁸⁷ Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim*, 239.

⁸⁸ Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim*, 242.

⁸⁹ Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim*, 243-244; bu âlimlerden bazıları İmâm Gazzâlî, Ali b. Rıdvân ve Necmeddîn el-Habûşânî’dir.

⁹⁰ Davut Okçu, “Eğitimde Fırsat ve İmkân Eşitliği Açısından Medreseler,” *Medreseler ve Din Eğitimi Sempozyumu*, Siirt, 25-27 Ekim 2013.

⁹¹ Richard W. Bulliet, “Madrasah,” *Encyclopedia of Religion*, 8: 5557.

hem de dinî gayelerle ilim talep edenlere eğitim-öğretim imkânı sağlamıştır. Dolayısıyla, medresenin kapıları herkese açık olmuştur. Medresede kalıp oradan maaş alanlara da maaş almayanlara da dersler açıktır.⁹² İlim talep eden herkes hangi şartlarda olursa olsun medreseye gelip derslere katılabiliştir. Fakat bu durum kesinlikle bir disiplinsizliğe yol açmamıştır. Dışarıdan derslere katılanlar da medresenin kurallarına uymak zorundadır.⁹³

Ayrıca medrese mezunlarının hangi mevkilere geldiğini söylemek gerekirse, icâzetini alarak medreseden mezun olanlar dinî, ilmî, idarî ve hatta askerî alanlarda istihdam edilmiştir. Medrese mezunları müftî, müderris, kadî, hoca, eğitmen yardımcısı, Kur'an ve hadis okuyucusu, imam, hatip, nişancı, defterdar, vaiz, müezzin, tabip, müfettiş, müteveli, beylerbeyi, muallim olmuştur.⁹⁴ Görüldüğü gibi medreseyi bitirenler eğitimden hukuka, bürokrasiden askeriye, tıptan diyânete kadar geniş bir yelpazede muhtelif vazifeler icra etmiştir. Bu da aslında o dönemin kadrolarının büyük bir kısmının medrese modelinden neşet ettiğini göstermektedir.⁹⁵

Sonuç ve Öneriler

Medrese modeli, uzun soluklu bir eğitim-öğretim kurumunda olması gereken temel hasletlere sahiptir. Bu özelliklerin başında da en önemlisi olarak şunu zikredebiliriz: Tarihte bilinen ilk sistematik, profesyonel, kendi kendine yetebilen eğitim-öğretim-araştırma kurumu medresedir. Medrese modelinde, ilim tahsilinin önündeki sorunlar büyük ölçüde çözülmüş ve kalıcı bir formül geliştirilmiştir. Böylece, İslâm medeniyetinde bin yıl ayakta kalmış olan bir eğitim-

⁹² J. Pedersen – [G. Makdisi], “Madrasa,” *The Encyclopedia of Islam*, new ed., 5.

⁹³ Berkey, *Bilginin İntikali*, 112-113.

⁹⁴ Berkey, *Bilginin İntikali*, 116; Makdisi, *Din, Hukuk, Eğitim*, 283; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1: 143-145.

⁹⁵ Nizâmiye'den bu yana aslında medreselerin başlıca gayesinin devletin kadro (*elit uzman sınıf*) ihtiyacını karşılamak olduğuyla ilgili bk. Tibawi, “Origin and Character,” 231-238; Berkey, *Bilginin İntikali*, 116; Bekir Biçer, “Kuruluş Devrinde Nizâmiye Medreselerinin Müderrisleri,” *Tarih Okulu Dergisi* Aralık 6/16 (2013): 267-268; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1: 83; Nihat Büyükbâş, “Osmanlı İnsan Yetiştirme Düzeni ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşuna Etkileri,” *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* XXIX/87 (Ankara 2015): 204-206. Lakin Wael Hallaq medresenin aslında devlet adamı ve bürokrat yetiştirmek amacıyla tasarlanmadığını, “siyasi meşruiyet sağlamak ve bunu artırmak” için kurulduğunu iddia etmektedir; bk. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, 38-54.

öğretim-araştırma kurumu tesis edilmiştir.⁹⁶ Araştırmamıza göre medrese modelinin karakteristik özellikleri şunlardır: Talebelerin ve hocaların temel ihtiyaçlarının karşılandığı *leyli meccânî* (parasız yatılı) kalınan, vakıf hukuku sayesinde kendi kendine yetebildiği için siyasî ve iktisadî bağımsızlığını sürdürebilen, özel, ferdiyetçi, kişiselci, enformel ve esnek bir eğitimin verildiği, öğrenme ve öğ-

⁹⁶ Seyfi Kenan'a göre medrese modeli miladi 8. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamıştır (Kenan, "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci," 334). Bu tarih de hicri 2. yüzyıla tekabül etmektedir. Ancak ilk medrese hakkında elimizde kesin bir bilgi (tarihi delil, kayıt vs.) yoktur. Bilinen en eski medrese-cami Fas'taki el-Karaviyyîn'dir (245/859). Sonra el-Ezher'in 378/988 yılından bu yana yükseköğretim faaliyeti yürüttüğü bilinmektedir (Idriz, "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği," 171). Dolayısıyla medreselerin Bağdat Nizamiyesinden (H. 459/M. 1067) çok önceleri var olduğu açıktır (Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 71-2). Şu hâlde medrese modelinin yaklaşık 4/10. yüzyılda tam anlamıyla teşekkül ettiğini söyleyebiliriz (Seyfi Kenan'ın teşekkül tarihini kabul edersek h. 2. yüzyıldan h. 4. yüzyıla kadar olan dönemin medresenin teşekkül devri olduğu anlaşılmaktadır). Medrese modeli 4/10. yüzyılda tam anlamıyla teşekkül etmiş olmalı ki Nizâmülmülk bu modeli alıp yaygınlaştırmıştır. Dolayısıyla medrese modelinin en az *bin yıllık* bir tarihi vardır. A. K. Mirbabaev, Barthold'dan hareketle medresenin doğudan batıya doğru yayıldığını ve Mâverâünnehir modelinin Selçuklu medreselerine örnek teşkil ettiğini sonucuna ulaşmıştır; bk. A. K., Mirbabaev, P. Zieme, and Wang Furen. 2000. "The Development of Education: Maktab, Madrasa, Science and Pedagogy," *History of Civilizations of Central Asia The Age of Achievement: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century*, 2. kısım, *The Achievements*, ed. C. E. Bosworth and M. S. Asimov (Paris: UNESCO, 2000), 4: 37. Adam Mez'de medresenin 4./10. yüzyılda şekillendiğini öne sürmüştür; bk. Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, 215; Hallaq da 10. yüzyılın sonunu işaret etmektedir; bk. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, 38. J. Pedersen – [G. Makdisi], "Madrasa," *The Encyclopedia of Islam*, new ed., 5; Barazangi et al., "Education" *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*; Talas, *Nizamiye Medresesi*, 24-26; Nebi Bozkurt, "Medrese," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28: 323-327; Şakir Gözütok, "İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri," *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (Nisan 2010): 33-64; Şakir Gözütok, "İslam Dünyasında Medreseler ve İhtisas Medreselerinin Doğuşu," *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler* (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2013), 1: 210-211; Richard Bulliet de Nizâmülmülk'ün Nişabur'daki ilk Nizamiye'yi yaptırırken Nişabur Medreselerini model aldığını söylemiştir; bk. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), 73-74. Ayrıca bu noktadaki temel bir yanlış da medresenin 20. yüzyılda çöktüğüdür. Medrese yalnızca Türkiye Cumhuriyeti'nde lağvedilmiştir (1924). İslâm dünyasındaki diğer ülkelerde medrese modeli kendini yenileyerek devam etmiştir; bk. Mehmet İpşirli, "Medrese-Osmanlı Dönemi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28: 327-333; Abdülhamit Birşık, "Medrese-Hint Alt Kitasında Medrese," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28: 333-338; Farish A. Noor, Yoginder Sikand & Martin van Bruinessen (eds.) *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008). Üstelik Mağripte bazı medreseler 20. yüzyıla kadar otantik yapısını korumuştur; bk. Eickelman, "The Art of Memory," 487-490.

retme hürriyetinin, fırsat eşitliğinin olduğu, profesyonelce toplumun her kesimine hitap edilen ileri düzeyde çalışmaların yapıldığı bir eğitim-öğretim-araştırma kurumu. Görüldüğü gibi medrese modeli ideal bir eğitim kurumunun temel özelliklerine sahiptir. Bununla birlikte, Avrupa ve ABD’de yükselen yeni nesil üniversite modelleri de yeni bir araştırma konusudur. Fakat İslam dünyasının “geri kalmasının” faturasını sadece medreseye çıkartmak hakkaniyetten uzak bir yargılamadır. “Geri kalma” meselesi etraflıca araştırılması gereken ayrı ve çok boyutlu bir konudur. Medrese modelinin de bu bağlamda aksayan ve eksik kalan yönleri gayet tabii araştırılabilir.⁹⁷

Bu açıdan günümüz yükseköğretim kurumlarına baktığımızda pek çok eksikliğin olduğu görülecektir. Medresenin yukarıda sayılan özelliklerinden bir kısmı tesis edilmiş olsa da tam anlamıyla tüm özellikler yerine getirilebilmiş değildir. Şu hâlde medrese modeli, hâlâ ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Bu çerçevede bir yükseköğretim modeli olarak medrese örnek alınıp günümüz yükseköğretim kurumlarının inşa ve ihya edilebilmesi mümkündür. Yalnızca tarihsel değil *kurumsal* ve *kuramsal* açıdan da medrese modelinin yeniden gözden geçirilmesi, günümüz yükseköğretim sorunlarının aşılabilmesi için büyük öneme hâizdir.⁹⁸ Bu bağlamda,

286 | db

⁹⁷ Medrese modelinin bir noksanı olarak Makdisi, tüzel kişiliğin olmamasını işaret eder. Medrese vakıf hukukuna o da İslâm hukukuna dayandığı için gerçek kişiyi muhatap olarak kabul etmiştir. Bu da medresenin kurucusunun, kuruluşta koyduğu ilkeler çerçevesinde (*vakfiye*) medresenin eğitim-öğretime devam etmesini sağlamıştır. Dolayısıyla bu sistem onu statik hala getirip kendini yenilemesini engellemiştir. Hristiyan Batı dünyası ise vakfî tüzel kişilik haline getirerek onu dinamik hale getirmiştir. Bu farktan dolayı Batı’daki *college* ve üniversiteler değişen şartlara karşı kendini sürekli yenileyerek başarılı yükseköğretim kurumları oluşturmuşken, medrese zamanın ruhunu yakalayamamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 335-345. Buna karşın bazı araştırmacılar, özellikle Osmanlılar Döneminde vakfın tüzel kişilik haline geldiğini söylemiştir. Dolayısıyla bu iddia Makdisi’nin anlatısını temelden sarsmaktadır. Vakfın tüzel kişilik olduğuna dair bk. Kenan, “Modern Üniversitenin Oluşum Süreci,” 335; Ertem ayrıca vakıfların bozulmasının en büyük nedeninin Tanzimat’la birlikte yapılan merkezileşme uygulamalarının olduğu ifade etmektedir; bk. Adnan Ertem, “Osmanlı’dan Günümüze Vakıflar,” *Divan Dergisi* 6 (1999/1): 114-141.

⁹⁸ Biz de bu çalışmada yalnızca tarihsel verileri sunarak değil aynı zamanda soyutlayarak ve idealize ederek tam anlamıyla mükemmel bir “medrese modeli” çıkarmaya çalıştık. Böylece medrese modeli yeniden yeni biçimlerde gerçekleştirilebilir. Esasen Avrupalıların yaptığı da bu olmuştur. Medrese modelini alarak onu yeniden formüle ederek ve geliştirerek modern üniversiteyi ortaya çıkarmışlardır. Batı Avrupalılar, medrese modeline tüzel kişilik kazandırarak onun değişen şartlara göre kendini yenilemesinin ve kurucusunun vesayetinden kurtulmasının yolunu açmıştır; bk. Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, 413-414.

medrese modelinden günümüzdeki yükseköğretim kurumlarına baktığımızda aşağıdaki çıkarımları yapmak mümkündür:

1. Eğitim, öğretim ve araştırma faaliyetlerinin eş zamanlı ve iç içe yürütüldüğü yükseköğretim kurumları oluşturulmalıdır. Günümüzdeki yükseköğretim kurumları genellikle öğretim hizmeti vermektedir. Eğitim ve araştırma faaliyetleri maalesef çok zayıf kalmaktadır. *Eğitim* ayağının geliştirilmesi için öncelikle *iş ahlakı* eğitiminden başlanabilir. Bütün bölümlere iş ahlakı dersi konularak *öğretim üyelerinin örnekliliğiyle* bu eğitimin verilmesinin iyi bir etkisi olabilir. Pratik olarak günümüzün acil sorunlarına da çare olması bakımından iş ahlakı dersi iyi bir başlangıç olacaktır. Aynı zamanda, medresede olduğu gibi hoca ve talebelerin daha fazla bir arada vakit geçirmeleri ve ortak çalışmalar yapmalarıyla olması gereken iş ahlakı ve kurumsal kültür oluşturulup talebelere aktarılabilir. Daha sonra bilgi ahlakı, erdemler ve değerler eğitimi ile devam edilebilir. Tabii bunların başında önce bir ahlak felsefesi dersi ve eğitimi verilmesi elzemdir. *Araştırma* faaliyetini yükseköğretim kurumlarının işleyişine dahil etmek için ise öncelikle araştırmanın hem sosyal bilimlerde hem de fen bilimlerinde öneminin anlaşılması gerekmektedir. Maalesef ülkemizde araştırma faaliyeti önemli bir iş olarak görülmemektedir. Ders verme (*öğretim*) yöneticiler tarafından bir iş olarak görülürken araştırma boş zamanlarda yapılacak bir faaliyet olarak görülmektedir. Bu anlayış değiştikten sonra araştırma faaliyeti üniversiteler içinde hak ettiği yeri bulabilir. Bunun için öğretim üyelerinin ders saatleri düşürülebilir. Araştırma için verilen izinlerin (*sabbatical leave*) periyodu azaltılabilir. Bununla birlikte özellikle lisansüstü derslerinin araştırmaya dönük olması gerekir. Araştırma görevlilerinin de gerçekten *araştırma* yapması, proje ve teşvik imkânlarıyla sistematik hâle getirilebilir. Bunun için kendi tezlerini de destekleyecek ortak projeler üzerinde çalışmalarını sağlanabilir. Ancak bunun mümkün olması için azamî eğitim sürelerinin esnek hale getirilmesi gerekmektedir.

2. Dünya çapında (yalnızca Avrupa değil!) öğrenci ve öğretim üyesi hareketliliğinin artırılması gerekir. Eskiden olduğu gibi günümüzde de akademik hareketlilik (*academic mobility*) bilimsel faaliyetlerin bir gerekliliğidir. Bilimsel faaliyetlerin paylaşılması ve artırılması için öğrencilerin ve öğretim üyelerinin farklı ülkelerdeki bilim merkezlerine gidip gelmesi gerekmektedir. Akademik hareket-

liliğin artırılması için de fonların çeşitlendirilmesi ve artırılması gerekmektedir.

3. Öğretim üyelerinin ve öğrencilerin tüm temel ihtiyaçları karşılanmalı; bilim insanlarının ek gelir sağlama ihtiyacının önüne geçilmelidir. Hem öğrencilerin hem de öğretim üyelerinin geçim sorunu ortadan kaldırılmalıdır. Ancak bu şekilde bilimsel çalışmaların artması ve verimli hâle gelmesi sağlanabilir. Bunun için öğrenci bursları ve öğretim üyesi maaşlarının tatmin edici bir seviyeye getirilmesi gerekmektedir.

4. Yükseköğretim kurumlarının kütüphanelerinin kapsamlı olması bilimsel çalışmalar için olmazsa olmazdır. Türkiye’de mevcut durumda maalesef kütüphanelere gereken önem verilememekte ve akademisyenler çok zayıf kütüphanelerde araştırma yapmaya çalışmaktadır. Eğer malî açıdan her üniversitenin büyük bir kütüphane oluşturması mümkün değilse, en azından ana bölgelerde kapsamlı kütüphaneler oluşturulabilir. Ör. Trakya bölgesi için merkezî bir kütüphane ya da Ege bölgesi için merkezî bir kütüphane vb. Ancak medrese modelinde de gördüğümüz gibi ideal olan, her yükseköğretim kurumunun büyük bir kütüphaneye sahip olmasıdır.

5. Vakıf üniversitelerinin acilen aslî yapısına kavuşturulması gerekmektedir. Maalesef günümüzde vakıf üniversiteleri serbest piyasa şartlarında çalışmakta ve büyük oranda kâr amacı gütmektedir. Bu durumun acilen düzenlenmesi gerekmektedir. Eğitim kurumları topluma hizmet veren araçlar, bugün insanlar bir meslek edinebilmek için eğitim kurumlarına hizmet eder hâle gelmiştir. İlk olarak, ticari amaçlarla eğitim veren kurumların öğrenci ve aileleri sömürmesinin ivedilikle önüne geçilmelidir. Ardından medrese modelinde olduğu gibi bu kurumların vakfın ruhuna ve hukukuna uygun bir biçimde yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Böylece bu kurumların topluma hizmet eder hâle getirilmesi icap etmektedir.

6. Yükseköğretim kurumlarının özel ve bağımsız olması eğitimin olmazsa olmaz şartıdır. Siyaset kurumunun yukarıda anlatıldığı gibi koruyucu ve önleyici bir rol alması yeterlidir. Piyasanın ve şahısların keyfi uygulamalarına karşı devlet, eğitim kurumlarını korumalıdır. Ancak eğitimin kendi iç yapısına karşı müdahaleci olmamalıdır. Yükseköğretim kurumlarının işleyişine öğrencilerin, araştırmacıların ve öğretim üyelerinin mutabakatı ile karar verilme-

lidir. Ancak yükseköğretim kurumlarının işleyişine yalnızca siyaset kurumu değil aynı zamanda bazı uluslararası standartlar ve birlikler de müdahale etmektedir. Bu standartlaştırma girişimleri de öğretim üyelerinin yetkisini sınırlandırmaktadır. Eğitimde yetki ve otorite başta öğretim üyelerinde sonra da öğrencilerde olması gerekir. Eğitimin tabiatına uygun olan budur. Aksi takdirde öğretim üyesi ile bir robot arasında pek bir fark kalmamaktadır (Eğitimdeki tüm süreçler standart hâle getirildiğinde yapay zekâsı olan bir robot da pekâlâ öğretim faaliyetini yürütebilir). Fakat medrese modelinde de gördüğümüz gibi özellikle yükseköğretim, hoca ve talebe arasındaki husûsî ilişkiye dayanmaktadır. Dolayısıyla bu ilişkinin arasına girmek bu süreci zedelemektedir. Öğretim üyesinin otoritesinin acilen yeniden tesis edilmesi gerekmektedir. Bu tabii ki öğretim üyesinin keyfi bir şekilde istediğini yapabilmesi demek değildir. Burada kurum içinde yapılacak olan kalite ve kontrol mekanizmalarının devreye girmesi daha verimli ve etkin olacaktır. Böylelikle her kurumun kendi hususi şartlarına göre düzenleme yapmasının önü açılacaktır (Ör. Avrupa'daki bir üniversitenin şartları ile Anadolu'daki bir üniversitenin şartları çok farklıdır. Dolayısıyla, bu iki üniversitenin aynı standartlara tabi kılınması somut gerçekliğe ters düşmektedir.) Medrese modelinde olduğu gibi eğitimin özel, ferdiyetçi ve kişiselci yapısının sağlanması tüm tarafların yararınadır.

7. Yükseköğretim kurumlarının şekilci ve katı yapısından kurtulması gerekmektedir. Bunun için müfredat ve dersler esnek bir yapıya kavuşturulmalıdır. Bir bölümde olmazsa olmaz dersler verildikten sonra, diğer dersler öğrencinin seçimine bırakılmalıdır. Öğrenci, danışmanın gözetiminde istediği fakülteden ders alabilmelidir. Ayrıca üstün zekalı ve başarılı öğrencilerin daha kısa sürelerde mezun olabilmesinin yolu açılmalıdır. Eğitim-öğretim öğrencilerin istîdadına ve başarısına göre şekillendirilebilmelidir. Bu süreçte öğrencilerin iradesi ve hürriyeti mümkün mertebe dikkate alınmalıdır.

8. Öğretim üyeleri de öğretme hürriyetini yaşayabilmelidir. Bölümün ihtiyacı olan dersleri vermekle birlikte kendi istediği dersleri de verebilmelidir. Bu özellik öğretim ve araştırmanın beraber yürütülmesi için son derece elzemdir. Öğretim üyesi kendi uzmanlık alanı ile ilgili ders verirse hem bu hususta öğrencilere daha fazla katkı sağlayabilir hem de kendi araştırmalarını ilerletebilir. Bundan dolayı, öğretim üyeleri hangi dersleri okutacağını kendisi seçebil-

melidir. Ayrıca ne zaman okutacağını da seçebilmelidir. Örneğin bir öğretim üyesi ikinci öğretim (akşam) derslerine girmeye mecbur bırakılmamalıdır. Zorla ikinci öğretim derslerine giren öğretim üyelerinin verimli olmaları mümkün değildir. Esasında hem öğrencilerin hem de öğretim üyelerinin en verimli oldukları saatler sabah saatleridir. Bundan dolayı, mümkün merteye ikinci öğretim tercih edilmemeli, gündüz öğretim imkânları artırılmalıdır.

9. Eğitimde fırsat eşitliğinin formel olarak değil *gerçekten* sağlanması gerekmektedir. Bunun için gerekirse pozitif ayrımcılık da yapılabilir. Ölçme ve yerleştirme sisteminin dezavantajlı konumda olanların lehine olacak şekilde gözden geçirilmesi gerekmektedir. Sosyal adaletin tesisinde en büyük unsurlardan birisi eğitimidir. Lakin burada herkesin üniversite mezunu olması çözüm değildir. Güçlü meslek okullarıyla (ör. *Polytechnic institutes*) toplumun her kesiminin meslek sahibi olması temin edilmelidir. Üniversite ise daha ideal ve özel bir eğitim-öğretim-araştırma kurumu olmalıdır. Kitle eğitimi ile özel eğitimin ayrılması gerekmektedir. Her ikisine de ihtiyaç vardır ancak bütün eğitimi kitle eğitimine indirgemek kalite ve emek israfıdır.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Ahmed, Shahab - Filipovic, Nenad. "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a ferman of Qânûni I Süleymân, Dated 973 (1565)". *Studia Islamica* 98/99 (2004): 183-218.
- Atçıl, Abdurrahman. "'Osmanlı Devleti'nin Ülemâsı' / Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. Ed. Ömer Mahir Alper ve Mustakim Arıcı. 265-279. İstanbul: Klasik, 2015.
- Atçıl, Abdurrahman. *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Bandas, Mark. "Residential Colleges." *Encyclopedia of Education*. Ed. James W. Guthrie. 2nd Edition. New York: Macmillan Reference USA, 2002.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 379-388. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Barthold, Vasilii Vladimirovitch. *Four Studies on the History of Central Asia*. Vol. 2, *Ulugh-Beg*. Translated by V. & T. Minorsky. Leiden: Brill, 1963.
- Başoğlu, Tuncay. "George Makdisi (1920-2002)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 87-115.
- Beckwith, Christopher I. *Warriors of the Cloisters: The Central Asian Origins of Science in the Medieval World*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. Trc. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik, 2015.

- Biçer, Bekir. “Kuruluş Devrinde Nizâmiye Medreselerinin Müderrisleri”. *Tarih Okulu Dergisi* Aralık 6/16 (2013): 263-287.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-u İslâmiye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1969.
- Birişik, Abdülhamit. “Medrese-Hint Alt Kitasında Medrese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28: 333-338. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bozkurt, Nebi. “Medrese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28: 323-327. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bulliet, Richard W. “Madrasah”. *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2nd Edition. 8: 5556-5557. New York: Macmillan Reference USA, 2005.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- Büyükbaş, Nihat. “Osmanlı İnsan Yetiştirme Düzeni ve Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluşuna Etkileri”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 29/87 (Ankara 2015): 199-228.
- Cobban, A.B. *The Medieval Universities: Their Development and Organization*. London: Barnes & Noble, 1975.
- Çelebi, Ahmed. *İslam’da Eğitim-Öğretim Tarihi*. Trc. Ali Yardım. 4. Baskı. İstanbul: Damla Yayınevi, 2013.
- Çelikel, Bülent. “Gazâlî’nin Dönemindeki Ulemâya Yönelttiği Eleştiriler”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13 (2013): 117-138.
- Eickelman, Dale F. “The Art of Memory: Islamic Knowledge and Its Social Reproduction”. *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978): 496-502.
- Ergün, Mustafa. “II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları.” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1982): 58-89.
- Ertem, Adnan. “Osmanlı’dan Günümüze Vakıflar.” *Divan Dergisi* 6 (1999/1): 114-141.
- Esed, Muhammed. *Kur’ân Mesajı: Meal-Tefsir*. Trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Esposito, John L., ed. *Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Gazzâlî, İmam. *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Gözütok, Şakir. “İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri.” *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (Nisan 2010): 33-64.
- Gözütok, Şakir. “Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler”. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. 1: 199-216. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Hallaq, Wael B. “İçtihat Kapısı Kapandı mı?”. Trc. Enes Eryılmaz ve Kamil Yelek. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017): 457-503.
- Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Haskins, Charles Homer. *The Rise of Universities*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1923.
- Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 25-46.
- İdriz, Mesut. “İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği”. Trc. İbrahim Kapaklıkaya. *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 169-188.
- Iqbal, Muzaffar. *The Making of Islamic Science*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. M. Fuad Abdülbâkî. Dâru’l-Ma’rife: Beyrut, 1416/1995.
- İbnü’l-Mukaffa, Abdullah. “Devlet Başkanıyla İlgili Hususlar I.” Trc. Necdet Ünal. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010): 221-232.
- İmamoglu, Abdullah Taha. “Gevenden ancak diken çıkar”: Süyûtî’nin Gözüyle Ulema ve Siyaset”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 35 (2013): 199-222.

- İpşirli, Mehmet. "Medrese-Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 327-333. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kara, İsmail. "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?". *Türkiye IV. Dinî Yayınlar Kongresi: Dini Klasikler (30-31 Ekim 2009 / Ankara)*. 61-86. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Karadağ, Çağfer. "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006): 1-17.
- Kenan, Seyfi. "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci". *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 45 (2015): 333-367.
- Kenan, Seyfi. "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme". *Osmanlı Araştırmaları* 41 (2013): 1-31.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-terâtibu'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetimi*. Trc. Doç. Dr. Ahmet Özel. 3. Baskı. 2. Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Khalidi, Tarif. "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment". *Muslim World* 63/1 (1973): 53-65.
- Kılıç, Ümit "Oltu'da Arslan Paşa Külliyesi". *Karadeniz Araştırmaları* 17/5 (Bahar 2008): 113-128.
- Köprülü, M. Fuad - Barthold, Wilhelm. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 109-114. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. 2nd Edition. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009.
- Laurie, S. S. *Lectures on the Rise and Early Constitution of Universities*. London: Kegan Paul, Trench & Co.: 1886.
- Makdisi, George. "Madrasa and University in the Middle Ages". *Studia Islamica* 32 (1970): 259-264.
- Makdisi, George. "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology". *Speculum* 49 (4): 640-661.
- Makdisi, George. "Universities: Past & Present". *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. Ed. Farhad Daftary and Josef W. Meri. 43-63. London & New York: I.B.Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2003.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*. Trc. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2007.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. Trc. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2009.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*. Trc. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2012.
- Melchert, Christopher. "The Etiquette of Learning in the Early Islamic Study Circle". *Education and Learning in the Early Islamic World*. Ed. Claude Gilliot. 43: 1-44. Aldershot, UK: Ashgate, 2012.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*. Trc. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Mirbabaev, A. K. – Zieme, P. – Furen, Wang. "The Development of Education: Maktab, Madrasa, Science and Pedagogy". *History of Civilizations of Central Asia*. Vol. 4, *The Age of Achievement: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century*, Part 2, *The Achievements*. Ed. C. E. Bosworth and M. S. Asimov (Paris: UNESCO, 2000), 4: 31-59.
- Montgomery, James E. "College and Madrasa," *Eden Oration*. 1.12.2007. <http://www.trinhall.cam.ac.uk/news/archive-detail.asp?ItemID=2229>.

- Müftüoğlu, Ahmed Hikmet. "On Birinci Asr-ı Hicride Türk Menâbi'-i İrfanı". *Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler*. Haz. Mustafa Gündüz. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Müslim b. Haccâc . *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî.
- Noor, Farish – Sikand, A. Yoginder - van Bruinessen, Martin. Eds. *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.
- Okçu, Davut. "Eğitimde Fırsat ve İmkân Eşitliği Açısından Medreseler". *Medreseler ve Din Eğitimi Sempozyumu*. Siirt, 25-27 Ekim 2013.
- Pedersen, J. – [G. Makdisi]. "Madrasa". *The Encyclopedia of Islam*. New Edition. 5: 1123-1134. Leiden: Brill, 1980.
- Pedersen, Johannes. *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*. Trc. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Pedersen, Olaf. *The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*. Translated by Richard North. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Plato. *Plato with an English Translation*. Vol. 2. *Theaetetus; Sophist*. Translated by Harold North Fowler. London: W. Heinemann, 1921.
- Pryds, Darleen. "Studia as Royal Offices: Mediterranean Universities of Medieval Europe". *Universities and Schooling in Medieval Society*. Eds. William J. Courtenay and Jürgen Miethke. 83-99. Leiden: Brill, 2000.
- Rashdall, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Rüegg, Walter. Ed. *A History of the University in Europe*. Vol. 1, *Universities in the Middle Ages*. Ed. Hilde de Ridder-Symoens. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Saliba, George. "The Central Asian Role in the Making of Modern European Science". *Clodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution* 6/1 (2015): 111-114.
- Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999): 23-39.
- Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Saunders, J. J. *A History of Medieval Islam*. London and New York: Routledge, 2002.
- Sezgin, Fuat. *İslâm'da Bilim ve Teknik*. Trc. Abdurrahman Aliy. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Şanal, Mustafa. "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2003): 149-168.
- Talas, M. Asad. *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*. Trc. Sadık Cihan. Sam-sun: Etüt Yayınları, 2000.
- Tâzî, Abdülhâdi. "Karaviyyîn Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 478-479. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Tibawi, A. L. "Origin and Character of Al-Madrasah". *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 25 (1962): 227-229.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiü's-Sahih/Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdu'l-Bâki, İbrahim Atve. Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî: Beyrut.
- Touati, Houari. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. Trc. Ali Berkay. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2004.

- Uludağ, Süleyman. "Halka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 358-359. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Unan, Fahri. "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim üzerine Yapılmış Çalışmalara dair bir Bibliyografya Denemesi". *DİVÂN İlmi Araştırmalar Dergisi* 18 (2005/1): 79-114.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Aşk Ahlâkı*. 9. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Vesey-Fitzgerald, Seymour. *Muhammadan Law: An Abridgement According to its Various Schools*. Oxford: Oxford University Press, 1931.
- Yılmaz, Harun. "Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri üzerine bir İnceleme". *Dıvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 40/21 (2016/1): 33-70.
- Yusuf, Hamza. "Is the Matter of Metaphysics Immaterial? Yes and No." *Renovatio: The Journal of Zaytuna College* (May 10, 2017).
<https://renovatio.zaytuna.edu/article/the-matter-of-metaphysics>.
- Zaimeche, Salah. "Baghdad". *Foundation for Science, Technology, and Civilization* (June 2005): 1-28.
- Zengin, Zeki Salih. "Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine bir Değerlendirme". *Vakıflar Dergisi* 26 (1997): 401-409.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyn. *Karnâme-i İslâm: İslâm Medeniyeti Mucizesi*. Trc. Abuzer Dışkaya. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.

Madrasa As A Higher Education Model And Its Implications For Today's Higher Education Institutions

Enes ERYILMAZ *

Extended Abstract

In this study, the conceptual framework and characteristic features of *madrasa model* are inducted to outline it; and the conceptual and institutional structure of madrasa as a higher education model is shown. To that end, the inductive method is used in this research. Then, the deficiencies are observed by looking today's higher education institutions through the lens of madrasa model and the following educational policy suggestions are given to overcome these deficiencies. As a consequence, in this paper it is put forward that today's higher education institutions should carry out education-teaching-research activities together, increase student and faculty mobility, fulfill basic needs of faculty and students, provide comprehensive libraries, enhance the freedom to learn and freedom to teach, realize equality of opportunity, have a private, independent, flexible, and dynamic structure.

In *madrasa model*, not only religious sciences but also any kind of science that the professor knows is studied; and educational, teaching, and research activities are carried out simultaneously together. Knowledge and action go along with in the madrasa, so that science and morality is not separated. In addition, since the madrasa is a boarding school, teachers and students spend much of their time together. Thanks to this feature, students inherit teachers' morality as well as knowledge. The teacher "was an educator, a companion, a supporter and a moral mentor."⁹⁹ Furthermore, seven basic characteristics of the *madrasa model* can be summarized as follows:

1. the basic needs of students and teachers are fulfilled;
2. it maintains its independence and continuity because of the law of *waqf* which provides self-sufficiency;
3. private, individualist and personalist;
4. non-formalist, flexible;

* Asst. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies. enes.eryilmaz@klu.edu.tr. Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8041-9738>.

⁹⁹ Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, 46.

5. freedom of learning and teaching;
6. equal opportunities for all;
7. an education-training-research institution serving both professionals as well as volunteers.

Lastly, it is necessary to say that the madrasa graduates obtain various jobs in religious institutions, scientific institutions, administration and even military. The madrasa graduates become *mufti, professor, qadi, teacher, assistant, Quran and hadith reader, imam, preacher, nişancı, defterdar, muezzin, physician, inspector, trustee, and beylerbeyi*. As it is seen, the madrasa graduates have a wide variety of duties, from education to law, from bureaucracy to military, from medicine to religious affairs. Actually, this shows that the majority of the cadres of that period recruited from the madrasa.

As a consequence, the *madrasa model* has the basic characteristics that should be in a long-term educational institution. As the most important of these features, we can mention the following: The first systematic, professional, self-sufficient education-training-research institution known in history is madrasa. In the madrasa, the problems in front of the science education have been solved and a permanent formula is developed. An education-training-research institution is thus established which survived one thousand years in Islamic Civilization. The madrasa model, as explained above, has the essential features of an ideal educational institution. Nonetheless, the new generation university models that arise in Europe and the USA is a new research topic. But it is an unfair charging the madrasa alone with the “underdevelopment” of the Islamic world. The issue of “underdevelopment” is another and multidimensional subject that should be thoroughly investigated. Disrupted and missing aspects of the madrasa model can be examined in this context as well.

When we look at today's higher education institutions from the *madrasa model*, it will be seen that there are many deficiencies. Although some of the features listed above have been established, not all the features have been fully realized. The madrasa model still remains as a source of inspiration. In this framework, it is possible to set up and revive today's higher education institutions by taking madrasah as a higher education model. Not only historical but also *institutional* and *theoretical* review of the madrasa model is of great importance to overcome today's higher education problems. In this context, when we look at the today's higher education institutions from the madrasah model, it is possible to infer following educational policies:

1. Higher education institutions should be established where training, research, and educational activities are carried out simultaneously together. Today's higher education institutions generally provide teaching. Educational and research activities, unfortunately, remain very weak. To that end, first of all *business ethics* training can be started. It can be a good effect to give this training with the guidance of the faculty by giving business ethics lectures in all departments. Practically, as a remedy for today's urgent problems, business ethics lesson will be a good start. Then, it can be continued with moral education.

2. The mobility of students and faculty across the world (not just Europe!) need to be increased. Academic mobility is a necessity for today's scientific activities, as it was in the past. In order to share and increase scientific activities, students

and faculty must go to scientific centers in different countries. Funds should be diversified and increased in order to increase academic mobility.

3. All basic needs of faculty and students must be met; scientists' need to create additional income should be avoided. The subsistence problem of students as well as faculty members should be eliminated. In this way scientific studies can be increased and productive. For this, student scholarships and faculty salaries should be brought to a satisfactory level.

4. Comprehensive libraries are essential for scientific studies. If it is not financially possible to have a large library for each university, comprehensive libraries can be builded at least in the main regions. However, as we have seen in the madrasa model, the ideal solution is every higher education institutions' having a large library.

5. Foundation universities need to be urgently restored; now they operate in free market conditions and are mostly profit-oriented. First, the exploitation of students and families should be prevented immediately. Then, as in the madrasa model, these institutions should be reorganized in accordance with the spirit and law of foundation. Hence, it is necessary to make these institutions serve the society.

6. Independency of higher education institutions is a *sine qua none* of education. It is sufficient to take a protective and preventive role; the state should protect educational institutions against the arbitrary practice of the market and individuals. However, it should not interfere with the content and structure of education. Decisions about the functioning of higher education institutions should be made with the agreement of students, researchers, and faculty members.

7. Higher education institutions should get rid of their formal and rigid structure. For this, the curriculum and courses should be made flexible. After giving a must-have lessons, other lessons should be left to the choice of students. Student should be able to take courses through university under the supervision of their advisors. Also gifted and successful students should be able to graduate in less duration. Education should be shaped according to the students' success and abilities. In this process, the will and freedom of students should be taken into consideration as much as possible.

8. Faculty members should also enjoy the freedom of teaching. In addition to giving the courses the department needs, she should offer the courses she wants. This feature is extremely essential for joint execution of teaching and research. If she can give lectures about his own specialty, she can contribute much to students and pursue her own research. Therefore, faculty members should be able to choose which courses to give.

9. Equality of educational opportunities should be realized actually, not formally. This might include positive discrimination. The system of measurement and placing should be revised to be to the advantage of the disadvantaged. One of the biggest elements in the establishment of social justice is education. Making everyone a university graduate is not a solution. With strong vocational schools (e.g. Polytechnic institutes), it will be ensured that all segments of the society have a profession. The university should be an ideal and private teaching-education-research institution. Mass education and private education

should be separated. The reduction of all education to mass education is a waste of quality and labor.

Keywords: Madrasa Model, Higher Education Institutions, University, Education, Teaching, Research, Waqf.



YUNUS EMRE’NİN DİVAN’INDAKİ PEYGAMBER ANLAYIŞI

Mustafa ÖZTOPRAK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 09 Kasım 2019, **Kabul Tarihi:** 15 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Öztoprak, Mustafa. “Yunus Emre’nin Divan’ındaki Peygamber Anlayışı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 299-327.

<https://doi.org/10.33415/daad.644727>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 09 November 2019, **Accepted:** 15 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Öztoprak, Mustafa. “Yunus Emre’s Conception Of The Prophet In His Divan”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 299-327.

<https://doi.org/10.33415/daad.644727>



Öz

Yunus Emre, Anadolu’nun siyasi olarak değişimler geçirdiği bir dönemde yaşamıştır. Siyasi otoritenin ortadan kalktığı bölgede sosyal hayat da yaşanan gelişmelerden etkilenmiştir. Siyasi sıkıntıların yaşandığı bir dönemde o, Tapduk Emre’nin dergâhına hizmetkâr olmuştur. Tekke hayatı, yaşadığı aşkın inşa sürecini ifade etmektedir. Onun için aşk, temelde Allah’a ve elçisi Muhammed’e karşı yaşanandır. Peygamber tasavvurunu büyük oranda aşk oluşturmuştur. Güncel olarak dillendirilen aşkın büyük oranda cinsler arası icrası yapılırken o, ilahi aşkı tercih etmiştir. Kâinatın bu aşk üzerine bina edildiğini vahdet-i vücud anlayışıyla anlatmıştır. Allah Rasûlü hakkında birçok şair şiirler yazmıştır. Yunus Emre de Divan’ın büyük bir kısmını, Peygamber’e ve O’na olan aşkına tahsis etmiştir. “Gül Muhammed” anlayışı, fevkalade kıymet ifade etmektedir. O’na olan aşkını, diğer bazı şairlerin yaptığı gibi “gül” üzerinden sembolize etmiştir. Yunus Emre için “ümme” kavramı önemlidir. Belki yaşadığı dönemin siyasi çalkantıları ve bozulan yönetim birliğinin etkisiyle ümme anlayışına fevkalade önem atfetmiştir. Ümme anlayışının, Peygamber’in mesajı etrafında olabileceğini düşünmektedir. Belki bu düşünceden hareketle, elinden geleni yaptıktan sonra Peygamber tasavvurunun bir parçası olarak şefaet beklediğini söylemektedir. Yunus Emre’nin İslami anlayışı incelendiğinde, dine ve Allah

* Doç. Dr, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, moztoprak@ogu.ed.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4122-3959>

Rasûlü'nün hayatına vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Hayatı ve eğitimi hakkında yeteri kadar bilgi bulunmamaktadır. Ancak, Peygamber tasavvurundan anlaşıldığı kadarıyla, belli düzeyde eğitim almış, farklı ilim merkezlerini gezmiş ve İslami ilimlerden haberdar olmuştur. Yunus Emre, tekke geleneğinin sadece hâl eğitimi olmadığını, ilim yönünün de olabileceğini göstermiştir. Bu tespite, Allah Rasûlü ve diğer peygamberler hakkında verdiği bilgileri muhtevi anlayışını oluşturan dizelere bakıldığında ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Divan, Peygamber, Hadis, Aşk.

Yunus Emre's Conception Of The Prophet İn His Divan

Abstract

Yunus Emre lived in a period of political changes in Anatolia. Social life in the region, where political authority has disappeared, has also been affected by the developments. He became a servant in the place of Tapduk Emre during a period of political troubles. The process of getting away from the world expresses the process of transcendental structuring. For him, love is fundamentally devoted to Allah and His Messenger Muhammad. The conception of the Prophet was largely composed of love. While the love expressed today is largely interpersonal, he preferred divine love. He stated that the world was built on divine love. Many poets wrote poems about the Prophet Muhammad. Yunus Emre also oriented most of the Divan to the prophet and his love for him. The understanding of Gül Muhammad is very precious. As some poets did, he symbolized his love for the Prophet through the word rose. The concept of ummah is important for Yunus Emre. Perhaps due to the political troubles of his time and the deterioration of the unity of governance, he attached great importance to the understanding of the ummah. He thinks that the understanding of unity of Muslims may be around the message of the Prophet. Perhaps he says that he expects help in the Hereafter as a part of the Prophet's understanding. Looking at the Islamic understanding of Yunus Emre, it is understood that he knew religion and learned the life of the Messenger of Allah. There is not enough information about his life and education. However, from the concept of the Prophet, it was understood that he visited different scientific centers who were educated at a certain level and became aware of Islamic knowledge. Yunus Emre has shown that there is not only behavior training in the derwish lodge but also scientific content. This determination is achieved by looking at the lines that contain the information he gave about the Messenger of Allah and other prophets.

Keywords: Yunus Emre, Divan, Prophet, Hadith, Love.

Giriş

Anadolu'nun inşa süreci hem maddi hem de manevi boyutuyla birlikte gerçekleşmiştir. Ahmet Yesevi'nin yönlendirmesiyle Anadolu'ya gelen dervişler, fetihlerin önünü açıcı faaliyetlerde bulunmuşlardır. İslam dünyasının genelinde olduğu gibi Anadolu ve dolayısıyla Selçuklu topraklarının Moğol istilasında bulunduğu, siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan buhranlar yaşandığı, var olan

sıkıntıları azaltma ve aşma aşamasında Yunus Emre, Tapduk Emre, Mevlana ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi şahsiyetler önemli etkiye sebep olmuşlardır.¹ Daha sonraki süreçte Anadolu irfanı olarak nitelendirilebilecek olan bu sürecin merkezinde, halkın içinden gelen, onların dertleriyle dertlenen, bir yönüyle de tekke ve dergâh kültürünün içinde yetişmiş dervişler etkili olmuştur.

Yunus Emre'nin hayatı ve eserleri hakkında onlarca kitap, makale, sempozyum varken, etraflıca hayatından bahsetmenin burada tekrar mahiyetli bir çalışma olacağını düşünmekteyiz. Ancak daha önce herhangi bir yerden bilgilenmemiş okuyucuların da muhtemel olduğu düşüncesinden hareketle hayatını kısaca özetlemek gerekirse, onun nerede ve ne zaman doğduğu, eğitim alıp almadığı, kimlerle hareket ettiği ve nerede vefat ettiğine dair kesin bilgiler bulunmamaktadır.² Anadolu erenleri olarak Yunus ile birlikte anılan Hacı Bektaş-ı Veli, Tapduk Emre, Mevlana vs. için de benzer bir durum söz konusudur. Haklarında net bilginin olmamasını da, yaşanan dönemde siyasi kargaşaların hâkim olmasına bağlamak mümkündür. Onlar hakkında nakledilenler genellikle derleme niteliğindedir. Bu meyanda, Yunus'un doğum yeri hakkındaki rivayetlerin büyük bir kısmının toplandığı nokta ise, Eskişehir/Sivrihisar/Sarıköy'dür. Bazı araştırmacılar da, Karamanlı olduğunu veya Horasan'dan geldiğini iddia etmektedirler.³ Hayatının en önemli tecrübesini şeyhi Tapduk Emre'den⁴ aldığı, o günkü İslam dünyasını büyük oranda dolaştığı⁵, işgaller ve beylikler arası çatışmalardan dolayı ekonomik zorluklar yaşayan halka dünyadan uzaklaşma ahirete önem vermeyi şiar edinen dervişliği özendirip, özellikle ilahi aşktan yana şiirler söylediği malumdur.

Yunus Emre'nin *Divan*'ına genel olarak bakıldığında aşktan bahsettiği tespit edilmektedir. Burada kastettiği aşk, dünyevi aşk değil, ilahi aşktır. Peygamber (s.a.s.)'i de bu aşkı dünyada en iyi yaşayan olarak tanımlamaktadır.⁶ Zaman zaman ilahi aşkı

¹ Abdülbaki Gölpınarlı. *Yunus Emre ve Tasavvuf* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1992), 10-16.

² Mustafa Tatcı. "Yunus Emre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 600-606.

³ Yunus Emre, *Divan* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 15-16; Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 64-65.

⁴ Yunus Emre, *Divan*, 71, 97, 106, 131, 156, 204.

⁵ Yunus Emre, *Divan*, 195.

⁶ Yunus Emre, *Divan*, 178-189.

yaşamının yolu olarak da Peygamberi sevmeye, O'nun yaşadığı gibi yaşamının gerekliliğine işaret etmektedir. Yunus Emre'nin Peygamber aşkını delillendiren en önemli kanıt, Allah Rasûlü hakkında ifade ettiği on bir sıfat ve isimdir. Peygamberden bahsedilirken zikredilen isim ve sıfatların hemen hemen hepsinden söz etmesi, yaşadığı aşkın seviyesini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Çalışmamız bir bütün olarak düşünüldüğünde, içinde zikredilen her bir başlık, ilahi aşkın ve Peygamber aşkının geldiği noktanın ne kadar ileri olduğunu göstermektedir.

Yunus Emre'nin Peygamber anlayışı üzerine daha önce Mustafa Tatcı "Yunus Emre'ye Göre Hz. Muhammed" başlıklı bir çalışma yapmıştır.⁷ Makalede, Yunus Emre'nin ilahilerinden hareketle "Hz. Muhammed" ve "Nur-u Muhammed" konuları üzerinde durulmuştur. Yazar, Yunus'un şiirlerini iktibas etmiş ve onları kısa kısa yorumlamayı yeğlemiştir. Yorumlar genel yaklaşımlarla yapılmış, özellikle hadis alanına giren konularda ayrıntılı bilgi verilmemiş, sadece ilgili rivayete işaret edilmekle yetinilmiştir. "Hz. Muhammed" ve "Nur-u Muhammed" bölümlerinde yer verilen Peygamber anlayışı, ma'lumun i'lamı şeklinde anlatılmıştır. İlgili yerlerde işaret ettiği rivayetlerin sıhhat bilgisine özen gösterilmemiştir. Bu durum, Yunus Emre'nin Peygamber anlayışını anlatırken "sahîh" bilgi temelli hareket edilmediğini göstermektedir. Ayrıca makalenin girişinde meselenin iki noktada inceleneceği belirtilmekte, ancak içerikte mezkûr başlıkların dışında başkaca başlıklar oluşturulduğu tespit edilmektedir. Mesela, "Nur-u Muhammed" konusunun işlendiği kısımda alt başlık veya üçüncü başlık olduğu anlaşılmayan "Âşık Yunus'un Gözüyle Hz. Peygamber" şeklinde ayrı bir başlık oluşturulmuştur. Bu da, makaledeki Peygamber anlayışını dağınık bir hale getirmektedir. Dolayısıyla makaleyi, başlıkta kastedilen bakış açısından hem çalışma planında hem içerikte hem de okuyucuya bütüncül bilgi vermekten uzak hale getirmiştir.

Yunus Emre'nin eserleri üzerine yapılan diğer bir çalışma Behçet Dede tarafından hazırlanan doktora tezidir. Bu tezde yazar, Yunus Emre'nin eserlerindeki kelimeler hakkında tespit ve tahliller yapmaktadır. Peygamber kelimesi de tespiti yapılan ifadelerden birisidir. Yazar, Peygamber kelimesi başlığı altında önceki

⁷ Yunus Emre, *Divan*, 56-67.

Peygamberler hakkında bilgi vermektedir. Ancak Peygamber anlayışı özelinde bir değerlendirmede bulunmamaktadır.⁸

Yunus Emre'nin *Divan*'ı üzerine de birçok çalışma yapılmıştır. Farklı kişiler tarafından yapılan neşriyat ve değerlendirme kitapları mevcuttur. Biz de makalemizde, Mustafa Tatcı'nın *Yunus Emre Divanı* isimli kitabını dikkate alacağız. Tatcı eserini, *Divan* hakkında yapılmış el yazması ve matbu olmak üzere on üç farklı çalışmayı karşılaştırarak oluşturmuştur. Yazar, kitabın başında mezkûr on üç nüsha hakkında bilgi vermektedir. Biz de geniş kapsamlı hazırlanmış bu nüshayı temel alarak Yunus'un şiirlerini incelemeyi arzu ettik. Zira Yunus adına yazılan mezkûr *Divan* dışında üç yüz civarında şiirin olduğu müellif tarafından belirtilmektedir.⁹ Eserde Yunus Emre'nin dört yüz on beş şiiri yer almaktadır. Eserin yarısı Latin harfleriyle diğer yarısı da Arap harfleriyle yazılmıştır. Kitabın başında Yunus Emre'nin hayatı, eserleri ve *Divan*'ın edebiyat açısından önemine değinilmiştir.

Yunus Emre'nin Peygamber tasavvuru hakkında ele alınan alt başlıklar, araştırmacılar için ayrı ayrı incelenmesi gereken içeriğe sahiptir. Yaklaşık yedi yüz yıl önce yaşadığı döneme fevkalade etkide bulunan Yunus, yaşamı, İslami anlayışı ve aşka dair yönleriyle bugün bile insanımıza etkide bulunmaktadır. Asırlar öncesinden bu şekil bir mesajla varlığını hissettiren bir şairin araştırılmaya, şiirlerindeki maksadı anlamaya daha fazla ihtiyaç vardır.

Yunus Emre'nin kitabında yansıttığı Peygamber anlayışını, "Peygamber Tasavvuru" ve "Divanda İsmi Geçen Peygamberler" olmak üzere iki ana ve alt başlıkta ele almak mümkündür. Konuyu incelerken zikrettiğimiz şekilde bir sıralamaya tabi tutmanın, meseleyi anlamaya yardımcı olacağını düşünmekteyiz. Çünkü öncelikle meselenin özünü peygamber tasavvuru oluştururken, peygamberler hakkında kullandığı sıfatlar ve diğer peygamber için yaptığı tespitler peygamber tasavvurunu daha iyi anlamayı sağlayacaktır. Her bir başlıkta *Divan*'dan seçilen ilgili şiirlere örnek kabilinden yer verilecek ve konu, mezkûr şiirleri anlamaya yardımcı başka bilgilerle harmanlanarak açıklanmaya çalışılacaktır. Yunus'un peygamber tasavvurunu tespit ederken alt başlık olarak zikredilen konular

⁸ Behçet Dede, *Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 138-144.

⁹ Yunus Emre, *Divan*, 41.

(Vahdet-i vücûd, şefaât vs.) İslami ilimlerde ve kültürde derinlemesine tartışmaların ve değerlendirmelerin merkezinde yer alabilmektedir. Biz makale çerçevesinde Yunus Emre'nin şiirini anlamaya yönelik kısımları üzerinde duracak diğer tartışma ve farklı görüşleri ise göz ardı edeceğiz. Çünkü o meseleler ilgili konunun kendi disiplini içinde etraflıca değerlendirmeye tabi olup makalemiz içinde bunlara yer vermek çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Şimdi ilk olarak peygamber tasavvuru konusunu ele alalım.

A. Peygamber Tasavvuru

Yunus Emre'nin Peygamber tasavvurunu, "Gül Muhammed", "Peygamber Aşkı", "Beşer Üstü Peygamber", "Şefaât Eden Peygamber", Peygamber İçin Kullandığı İsim ve Sıfatlar", "Vahdet-i Vücûd", ve "Ümmet Olma Bilinci" şeklinde yedi başlıkta inceleyeceğiz. Her bir başlığın *Divan*'da makes bulunduğu beyitleri de delillendirme adına zikredip gereken yerleri yorumlamaya çalışacağız.

1. Gül Muhammed

Gül figürü, toplumumuzda ziyadesiyle önemlidir. Gül sadece bir çiçek olarak değil, manevi açıdan da değerlidir. Adına şiirler yazılarak diğer çiçeklerden değer bakımından ayrı tutulmuştur. Ayrıca gül denildiğinde akla öncelikle Hz. Peygamber geldiğinden "Gül Muhammed" veya "Verdi Muhammed" şeklinde tanımlamalar yapılmıştır. Gülü anlatırken bir de ona sevdalı bülbülden söz edilmiştir. Hz. Peygamberden günümüze gül adına birçok yazılar yazılmıştır. Taberi (v. 1033/1624) gibi bazı âlimler meseleyi Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya kadar götürmüştür. Ancak Türk Toplumunda genel olarak gül denilince Allah Rasûlü akla gelmektedir. 15. yy. şairlerinden Necati Bey (v. 914/1509), su kasidesi ile meşhur Fuzuli (v. 963/1556), Sultan I. Ahmed vs. gül Muhammed hakkında, Peygambere olan aşklarını ifade etmek için şiirler yazmışlardır.¹⁰

Diğer taraftan toplumumuzda Peygamber aşkıdan söz edilirken, özellikle bazı semboller kullanılmaktadır. Bunlardan birisi de güldür. "Gül rengi, şekli ve kokusu bakımından da çeşitli benzetmelere konu teşkil etmiştir. Bunların başında onun her yönüyle Hz. Peygamber'e benzetilişi gelmektedir. Halk arasında, "Gül

¹⁰ Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992), 92-95.

koklamak sevaptır” sözü de daha çok bu çiçeğin Hz. Peygamber’in sembolü kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Gül koklandığında, gül yağı veya gül suyu ikram edildiğinde “salât-ü selâm” getirilmesi, bu inanışın Müslümanlar arasında köklü bir geleneğe sahip olduğunu gösterir. Mevlid törenlerinde gül suyu serpmek, bunun için yapılmış sanat eseri niteliği taşıyan gülâbdanların¹¹ ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Tasavvufi sembolizmde gül, ilâhî güzelliği ifade ettiği gibi Allah’ın mahbûbu Hz. Muhammed’i de temsil eder.¹² Bir peygamber aşığı olan Yunus da *Divan*’ında gül ve ona âşık olan bülbülden bahsetmektedir:

Gül Muhammed teridir bülbül onun yâridir

*Ol gül ile ezeli cihana bile geldim*¹³

Yunus Emre, gülün kokusunu Hz. Peygamberden aldığına inanmaktadır. Belki bu kanaatini, Allah Rasûlü’nün terinin güzel kokmasıyla ilgili rivayetlerden hareketle söylemiştir. Bazı sahabilerin, teberrükâttan kabul ettikleri için, onun terini güzel koku olarak kullanmak adına biriktirdiklerine dair rivayetler de mevcuttur.¹⁴ Yunus’un da bu meyanda bir yaklaşımı görülmektedir. Gül, tek başına değildir. Onun da aşkına kapılan bülbül vardır. Yunus, Peygamber aşkıyla yananların, bülbül gibi maşukuna ulaşmak için O’nu takip ettiğini ifade etmektedir. O da bülbülü bu noktada gülün yâri yani dostu olarak tanımlamaktadır. Bir nevi Peygamberle O’na âşık olanı, gül ile bülbüle benzetmektedir.

2. Peygamber Aşkı

Aşk, Yunus Emre’nin hayatının merkezidir. Her ne yaparsa, her neden söz ederse aşka sözü getirmektedir. Aşk, onun için yaşanılardır. Yaşanmayan aşk anlamsız duygudur. Aktif olan,

¹¹ Güzel koku kullanımı binlerce yıl öncesine dayanan bir gelenektir. Çeşitli dönemlerde ortaya çıkan koku kapları değişik biçimlerde yapılmış olup koku şişelerinin de umumiyetle ince uzun boyunlu olduğu görülmektedir. Kokular bazan dinî, bazan da cezbedici bir özellik taşımaktadır. Gül suyu daha çok sünnet düğünü gibi dinî yönü ağır basan törenlerde ve özellikle mevlidlerde kullanılır; çok defa gülâbdan buhurdanla beraber takım halinde bir tepsi içinde yer alır. Geniş bilgi için bakınız: (Üzlifat, Özgümüş, “Gülâbdan”, 14/227).

¹² Cemal Kurnaz, “Gül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/227.

¹³ Yunus Emre, *Divan*, 151.

¹⁴ Müslim, “Fedail” 83; Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü’l-Risâle, 1956), 19/104; İbn Hibbân, *Şahîhu İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1404), 14/212.

yaşanılan aşkın hayat bulduğu yerde özel olmalıdır. Aşkın yaşandığı yer gönüllerdir. Gönül yıkmak aşkı yok etmekle eş değerdedir. Şiirlerinde gönlün yıkılmaması hususunda çok fazla durmaktadır.¹⁵

Yunus Emre'nin hayatında aşk denilince akla ilk ilâhî aşk gelir ve hayatının her aşamasını kuşatmıştır. *Divan*'ında aşka yer vermediği şiiri hemen hemen yoktur. Peygamber'in bile bu aşkın içinde olduğunu ifade etmektedir. Konu ile ilgili beyit şu şekildedir:

*Dünyada Peygamber'in başına geldi bu aşk
Tercümanı Cebrail maşukası Halik'dir*¹⁶

İlahi olarak dinlediğimizde sık sık kulağımıza gelen şu dizeler meşhurdur:

*Aşkın ile âşıklar yansın ya Rasulellah
İçip aşkın şarabın kansın ya Rasulellah
Şol seni seven kişi komuş yoluna başı
İki cihan güneşi sensin ya Rasulellah
Şol seni sevenlere kıl şefaatt onlara
Mü'min olan tenlere cansın ya Rasulellah
Aştığım şol didara bülbülüm şol gülzara
Seni sevmeyen nara yansın ya Rasulellah
Derviş Yunus'un canı alem şefaatt kanı
İki cihan sultanı sensin ya Rasulellah*¹⁷

Yunus Emre, aşkı Allah Rasûlü'nde bulmaktadır. En azından ilahi aşka ulaşmak için O'nu bir vesile görmektedir. Aşkı ifade ederken Peygamber aşkı üzerinden tanımlamalar yapmaktadır. İlahi aşkı Peygamber aşkı üzerinden tanımlaması muhtemelen "O'na itaatın Allah'a itaat olduğu" ayetleriyle¹⁸ ilintilidir. Dünyanın kurulma amacını aşkı yaşamak ve ilahi aşka ulaşmak olarak nitelendiren Yunus, şiirinde ilk önce Peygamber aşkının gerçekleşmesine

¹⁵ Yunus Emre, *Divan*, 160, 164, 179.

¹⁶ Yunus Emre, *Divan*, 89.

¹⁷ Yunus Emre, *Divan*, 232.

¹⁸ Bakara 2/143; Al-i İmrân 3/32, 53, 132; Nisa 4/59, 61, 64, 69, 80; Maide 5/92; Nur 24/54.

işaret etmektedir. Ona göre eğer bir âşık Peygamber aşkıyla hal-
lenmişse iki cihan güneşi olan Peygamberden şefaati hak edeceğini
belirtmektedir. Kendisinin de şefaati beklentisinin Allah Rasûlü'nden
olduğuna işaret etmektedir. Yunus Emre, âşık'ın maşukuna
yönelmesinin, bütün benliğini ona hasretmesinin, bir müminin
bütün bedeninin maşukuna yönelmesinin hatta ona can olmasının
bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Bu da, söz konusu Allah
Rasûlü olunca ve bazı tefsir kitaplarıyla birtakım hadislerde Rab-
bimizin müsaadesiyle kendisine şefaati hakkı verilebileceği belir-
tilince¹⁹ âşık'ın maşukundan beklentisi ahirette kendisine yardım
etmesidir.

Yunus Emre'nin belki Peygamber aşkını büyük oranda yansıtan
bir şiiri bulunmaktadır. Bu şiirde, o, Peygambere olan aşkını,
sevgisini, hem dünyevi hem de uhrevi boyutta gördüğü yönlerle
anlatmaktadır. Şiir şu şekildedir:

*Canım kurban olsun senin yoluna,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed.
Şefaati eyle bu kemter kuluna,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed*

*Mumin olanların çoktur cefası,
Ahirette olur zevk ü sefası.
Onsekiz bin âlemin Mustafa'sı,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed*

Yedi gökleri seyran eyleyen,

¹⁹ Ayette geçen şefaati konusu *Kuran Yolu Tefsiri*'nde şu şekilde açıklanmıştır:
“...şefaatin olmadığı” ifadesinden, bunu kayıtlayan ve açıklayan naslar olmasaydı,
“âhirette hiçbir aracılığın ve şefaatin olmayacağı” sonucu çıkarılırdı. Halbuki hemen
bunu takip eden âyette “Allah'ın izniyle şefaatin olabileceği” ifade edilmiştir. Ehl-i
sünnet'e göre âhirette Allah Resulü'nün ümmetine şefaati olacaktır; bu husus birçok
âyet ve hadiste bildirilmektedir (Bakara 2/48). Hz. Peygamber'den başka genel olarak
peygamberler, melekler, şehidler, Kur'an ve müminlerin şefaathine de izin ver-
ileceğine, bunların da bazı kimseler için şefaati olacaklarına dair hadisler vardır
(Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 302; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 28; Dârimî,
“Fezâilü'l-Kur'an”, 1) (Karaman vd. *Kuran Yolu Tefsiri*, 1/397).

*Kürsi'nin üstünde cevlan eyleyen,
Mi'racda ümmetini dileyen,
Adı güzel kendi güzel Muhammed*

*Dört caryar anun gökçek yaridur,
Anı seven günahlardan beridur.
On sekiz bin alemin sultanıdur,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed*

*Aşık Yunus n'ider dünyayı sensiz,
Sen hak Peygambersin şeksiz şüphesiz.
Sana uymayanlar gider imansız,
Adı güzel, kendi güzel Muhammed*

308| db

Canını kurban etmek, Anadolu'da bir kişiye karşı kullanılan sevginin ne kadar ileri olduğunu ifade etmek için kullanılır. Anneler genellikle çocuklarına “kurban olurum” ifadelerini kullanırken, askere gönderilen çocukları ise Allah yoluna kurban edilen koç'a benzetilir. Yunus Emre de Allah Rasûlü'ne olan aşkını, “canım kurban olsun senin yoluna, adı güzel kendi güzel Muhammed” şeklinde beyan ederken, canını Muhammedin yolu olan Allah yoluna feda ettiğini, bunu isterken aşkının seviyesini gösterme bakımında elindeki en kıymetli hazine olan canını bu uğurda feda edebileceğini beyan etmektedir. Allah Teâlâ da, Kuran-ı Kerim'de bu meyanda “Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır”²⁰ buyurmaktadır. Ayetle birlikte düşünüldüğünde, Yunus için Peygamber aşkı, canından bile daha değerli bir konumdadır. İmtihandaki bir insan olarak eksiklerin olabileceğini, ona olan sevgisinden dolayı şefaata beklediğini ifade etmektedir.

Dünya hayatı, imtihan âlemdir. İnsanoğlu imtihan edilmek üzere dünyaya gönderilmiştir. İmtihan hayatı, sıkıntılı bir süreci ihtiva eder. Dünya imtihanları da bu şekildedir. Yunus Emre de, imtihan hayatına vurgu yapmış, ancak baki olan hayat ahiretin bir

²⁰ Ahzab 33/6.

Müslüman için zevkü sefa yeri olduğuna işaret etmiştir. Bir Müslümanın dünyada yaşadığı sıkıntılardan isyan etmemesini, aslolanın ahiret ve onsekiz bin âlemde muhterem olan Peygambere ümmet olmanın değerli olduğunu anlatmaktadır. Belki bir önceki kıtadaki şefaathane kıtasına atıf yapmaktadır. “Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik”²¹ ayeti, muhtemelen Yunus Emre'nin bu kıtada Peygamber için hareket ettiği noktadır.

Yunus Emre'nin peygamber tasavvuru, temelde Allah Rasûlü'ne olan aşkına dayanmaktadır. Yukarıda yer verdiğimiz şiirlerine bakıldığında bunu görmek mümkündür. Sırasıyla şu noktalardan bahsetmektedir: Peygambere olan sevgisini, canını ona kurban edeceğini, dünya hayatının sıkıntıları, ahiretin bâki âlem olduğu, şefaathane umduğu, miraç, Allah Rasûlü'nün Rabbimizin katına çıkması, dolayısıyla O'nun katındaki değeri, Peygamberi sevenlerin günahlarının bağışlanacağı, O'nun onsekiz bin âlemde değerli olduğu, Peygambersiz dünyanın Yunus Emre için kıymetsiz olduğuna işaret edilmektedir. Dikkat edilirse, mezkûr şiirde baştan sona vurgu yapılan umde aşktır. Yunus Emre, Peygambere olan aşkının bağışlanmasına vesile olmasını ummaktadır. Belki bu düşüncüyü oluşturan temel hareket noktası, sahabilerin Allah Rasûlü'ne olan aşkı, Peygamberin de Allah'ı ve Rasûlü'nü sevenler hakkındaki müjdeleyici haberleri gösterilebilir.

3. Beşer Üstü Peygamber

Yunus Emre'de Peygamber tasavvuru, genel olarak delil merkezli değil, manevi veya gönle hitap eden rivayetlerle şekillenmektedir. Allah Rasûlü hakkında zikrettiği kanaat veya tespitlerde kaynak kullanmamaktadır. Belki de bu, şiirin yapısına uygun bir durum değildir. Ancak Peygamber tasavvurunda, daha çok kitaplarda sabit delili olmayan yönler üzerinde durduğu tespit edilmektedir. Bu meyanda ilk olarak şu beyite bakılabilir:

Yetmiş bin yıl öndiden yarattı Muhammed'i

*Hak kendi âşık oldu bahane bir yıldızdan.*²²

Peygamberimizin diğer mahlûkat yaratılmadan yetmiş bin yıl önce yaratıldığına dair bir bilgi rivayetlerde tespit edilmemektedir.

²¹ En'am 6/107.

²² Yunus Emre, *Dîvan*, 172.

İlk yaratılan Hz. Âdem olduğuna dair ise kanıtlar mevcuttur.²³ Yunus Emre *Divan*'ın başka bir yerinde ise rivayeti destekleyen bir tespitte bulunmaktadır. Beyit şu şekildedir:

Evvel Âdem'i yarattı sonra Peygamberleri

*Âhir Muhammed nuru balkıdı içimizden.*²⁴

Önce Âdem (a.s.)'in sonra diğer Peygamberlerin, en son da Rasûlüllâh'ın yaratıldığını bizzat kendisi ifade etmektedir. Aynı konuda iki farklı kanaati ifade etmesi, yazılan şiirlere tashih için bir daha dönememiş olmasından veya *Divan*'a sonraki zamanlarda ekleme çıkarma olduğuna dair iddialardan mülhem müdahalenin haklılığını ifade edebilir. Ancak kitap yazarlarda olduğu üzere, yazarlar bazen daha önce yazdıklarına bir daha dönme fırsatı yakalamayabilir. Zira makalenin son kısmında *Divan*'daki diğer Peygamberleri konu eden bölümde de benzer bir farklılık yaşandığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla mezkûr birbirine zıt görünen farklı bilgilerin meydana gelmesinde Yunus'un geri dönüp yazdıklarını kontrol edememesi etkili olabilir. Ancak, şiir gibi daha çok anlık duygu ve düşünceye dayalı anlatılarda şairin geriye dönmesi pek muhtemel görünmemektedir. Çünkü şiirin doğası gereği geri dönüp tashih yapmak yaygın bir ameliye değildir. Bir yönü ile geriye dönüp bakmama/bakamama bir problem gibi dururken, şiirin doğası açısından ise normal karşılamak mümkün görünmektedir.

Yukarıdaki şiirde “Nur-u Muhammedi” ve “Hakikati Muhammedi” konusu geçmektedir. Mezkûr konular, kadim ilmi geleneğimizden günümüze kadar tartışılmıştır. Mesele hem Hadis hem de Tasavvuf alanındaki âlimlerin ilgi alanına girmiştir. Belki de konunun doğası gereği bu iki alanda temayüz etmektedir.²⁵ Yunus

²³ Bakara 2/ 30; Nisa 4/1; A'raf, 7/189; Âl-i İmran 3/33, 59; Sâd 38/ 71.

²⁴ Yunus Emre, *Divan*, 172.

²⁵ Konu ile ilgili rivayetler şu şekildedir: Nübüvvetin ne zaman verildiğine dair kendisine sorulan bir soruda Allah Rasûlü, “Adem, ruh ile ceset arasındaydı” (Tirmizi, Menakıb, 1) cevabını vermiştir. “*Cabir b. Abdillâh Allah Rasûlü'ne sorar. Allah'ın ilk yarattığı şeyi bana açıklar mısın? Ey Cabir, Allah, eşyadan önce kendi nurundan senin Peygamberini yarattı....*” Kaynaklara bakıldığında bu rivayetin uydurma olduğu ifade edilmektedir. Konu ile geniş bilgi için bakınız: Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (Konya: Yediveren, 2001), 277-279. Hadis ilmi açısından “Nur-u Muhammedi” açısından sarîh olarak Peygamberi ifade ve işaret eden sahîh bir rivayetin olduğunu söylemek mümkün değildir. Meselenin Peygamberi işaret ettiğine dair düşünceler ve tespitler ilgili âlimlerin çıkarımları olduğu görülmektedir. (Konu ile ilgili hem hadis hem uydurma rivayetler açısından bkz: Yıldırım: 2000, 126; Bünyamin Erul, “Uydurma

Emre de bu meyanda dizelerinde konuya atıfta bulunmuştur. Yukarıda zikredilen “*Yetmiş bin yıl öndiden yarattı Muhammed'i/Hak kendi âşık oldu bahane bir yıldızdan*” şeklindeki dizeler onun “Nur-u Muhammedi” konusundaki görüşünü ızhar etmektedir. Allah Rasûlü'nün yetmiş bin yıl önce yaratıldığına, dolayısıyla Rabbimizin ilk olarak O'nun nurunu yarattığına işaret etmektedir. Bir başka dizede de Yunus Emre benzer bir yaklaşım sergilemektedir. “*Biz uludan işitdik evvel er yaratıldı/ Pâdişâhun birliğin evvel kadîm er bildi*” (Yunus: 1991, 369.) Şiirde zikredilen “er” kelimesinin Peygambere işaret ettiğini kabul edenler vardır. “Er” ilk yaratılanıdır. Tasavvuf düşüncesinde ilk yaratılan, ilk taayyün eden, varlıkların başlangıç sebebi olan “Nur-u Muhammedî”dir. Buna, filozoflar akl-ı küll; tasavvuf erbabı ise “Hakikat-ı Muhammediye”, “Nur-u Muhammedî”, “Ruh-ı Muhammedî” gibi adlar vermişlerdir. Yunus'un *Divan*'ında, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ilk yaratılan olduğunu ifade eden başka manzumeleri ve beyitleri de vardır: “*Ben son gelen ilkim*” yahut “*Ben yaratılıştâ nebilerin ilki, peygamber olarak gönderilme yönünden sonuncuyum*” diye rivayet edilen hadise telmih ile, Peygamber'in “Hem evvel, hem ahir ve en önde gelen” olduğunu ifade etmiştir.” (Güler: 2006, 66). Yunus Emre'nin “Nur-u Muhammedi” ve “Hakikat-i Muhammediye” konularında şiirlerinden hareketle tasavvuf ehlinin yaklaşımını benimsediği anlaşılmaktadır.

Yunus'un Peygamber'e gönül boyutuyla baktığına dair diğer bir örnek şu şekildedir:

Yerin göğün safası Mustafa'dır

Kamu ahdin vefası Mustafa'dır

Ayın bedri hilal alnı ve kaşı

Günün nuru ziyası Mustafa'dır

Çalap arşı ayağında olur ferş

Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 420-422). Tasavvuf alanında ise mesele biraz daha net bir haldedir. Çünkü mutasavvıfların hemen hemen hepsi “Nur-u Muhammedi” ve “Hakikat-i Muhammedi” konusuna inanmaktadırlar. Bu konuda, Sühreverdi (632/1234), İbn Arabi (638/1240), Abdülkerim el-Cilî (805/1402), İmam Rabbanî (1304/1625) ve Nebhanî (1350/1931) gibi sufi meşrep şahsiyetler bulunmaktadır (Konu ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Uysal: 2001, 275; Mehmet Demirci, “Hakikati Muhammediye” (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180.

*Cihanın müntehası Mustafa'dır
 Yarın mahşer şefi oldur şefi ol
 Sekiz uçmak sakası Mustafa'dır
 Bî çare asi kullara yarın o
 Şefaati eyleyesi Mustafa'dır
 Yarın Peygamberler aciz olusar
 Geri elin alası Mustafa'dır.²⁶*

Onun şiirlerindeki peygamber tasavvuru, hayatın her aşamasını kuşatmaktadır. Hatta ahiret boyutunu dahi kapsamaktadır. Çünkü Yunus Emre şiirde, yer ve gök arasını yani dünyayı, peygamberlerin şefaati isteği, cennetin efendisi ve mahşerde yardımcısı olması sıfatıyla ahireti, hatta arşın zemin örtüsünde bile Peygamberden bir iz olduğuna işaret etmiştir. Onun için Peygamber tasavvurunda beşer üstü bir bakış açısı vardır. Şiirde belirtilen noktalara dikkat edildiğinde beşer üstü olduğu görülecektir. Bu yaklaşımın temelinde “*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*”.²⁷ rivayetinin etkisinden söz etmek mümkündür. Çünkü bu rivayetle, varlık sebebinin Allah Rasûlü olduğu vurgulanmaktadır. *Divan*'ında doğrudan yer verdiği rivayetler arasında da ilgili rivayete şu şekilde yer vermektedir:

*Yaratıldı yer ile gök Muhammed dostluğuna
 Levlak ona delil durur onsuz yer ü gök olmadı²⁸*

**

*Yarattı Hak dünyayı Peygamber dostluğuna
 Dünyaya gelen gider baki kalası değil²⁹*

Her iki beyit incelendiğinde rivayetin açık bir şekilde zikredildiği tespit edilmektedir. Yunus Emre gibi ehl-i tasavvuf geleneğinden gelenler mezkûr rivayeti makbul rivayet olarak değerlendirmekte-

²⁶ Yunus Emre, *Divan*, 96.

²⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *el-Fevaidü'l-mecmûa fi ehadisi'l-mevdua* (Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1407), 1/326.

²⁸ Yunus Emre, *Divan*, 257.

²⁹ Yunus Emre, *Divan*, 129.

dirler.³⁰ Halk arasında meşhur olan rivayetin sıhhati hakkında Aclûnî, Sağânî'nin, "Bu rivayet mevzû (uydurma)'dur, ama bana göre, her ne kadar bu rivayet hadis olmasa da manası doğrudur" değerlendirmesini nakletmektedir.³¹ Rivayetin farklı içerikte olanları da vardır. Mesela, "*Sen olmasaydın cenneti ve cehennemi yaratmazdım*"³² rivayetinin farklı tarikleri bulunmaktadır. Ancak hepsinde "mevzu" olduğu belirtilmektedir. Bazı âlimler metin tenkidi yöntemini kullanarak, âlemin Allah'a ibadet için yaratıldığını, bu yaratılmanın Peygambere münhasır bir durum olmadığını beyan etmektedir.³³ Yunus Emre, bu rivayeti makbul kabul etmekte, onun üzerinden Allah Rasûlü'nü dünyanın yaratılma sebebi olarak görmekte ve diğer mahlûkattan üstün tutmaktadır. Ona göre Peygamber, insanların içinde üstün meziyetlerle mücehhez bir elçidir. Dolayısıyla Yunus'un Peygamber tasavvurunu şiirlerinin geneline bakıldığında mezkûr rivayetin şekillendirme açısından etkili olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

"Nur-u Muhammedi", "Hakikat-i Muhammediyye"yi "*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*" rivayeti ile beraber değerlendirildiğinde Yunus Emre'de "Beşer üstü peygamber" tasavvurunun güçlü olduğu tespit edilmektedir. Bu yaklaşım, onun içinde bulunduğu tekke kültüründe gayet normal karşılanabilecek bir durumdur. Ancak Kuran ve Sünnet çerçevesinde mezkûr yaklaşımın karşılığının olmadığı görülecektir. Kuran-ı Kerim'de "*De ki, ben vahiy alan bir beşerim*" (Fussilet 41/6) ayeti, Kuran'ın farklı yerlerinde Peygamberin icthadlarına dair olumlu veya olumsuz uygulamalara işaret eden ayetler (Araf 7/157; Tevbe 9/29; Nisa 4/105-107; Al-i İmran 3/159; Nisa 4/83); kendisinin "*Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz, dini konularda söylediklerimi dikkate alın*" (Müslim, Fedail, 141) rivayetleri vs., O'nun beşeri yönüne vurgu yapmaktadır. Beşeri yönden uzak bir peygamber tasavvuru, hatadan uzak, insani vasıflardan arınmış sanki bir melek gibi görülen konuma yükseltilecektir ki bu yaklaşım Allah Teâlâ'nın elçi gönderme ma-

³⁰ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 44-63.

³¹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* (Beyrut: Mektebetü'l-Kudsi, 1932), 2/192, 164.

³² Suyuti, *Cemu'l-cevami* (Kahire: Ezherü's-Şerif, 1426), 1/104; Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvali ve'l-efal* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 11/431.

³³ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* 2/164 (Dipnotta bulunan açıklama).

³⁴ Mustafa Öztoprak, "Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı", *Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019), 185-224.

kasısına ters düşmektedir. Bu noktada, Yunus Emre'nin anlatmak ve hayatıyla yaşamak istediği peygamber tasavvurunun genel İslami yaklaşımdan farklılaştığı görülmektedir.

4. Şefaata Eden Peygamber

Yunus Emre *Divan*'ında Peygamberden söz ettikten sonra O'nun özellikleri arasında merhamet, yardımseverlik, ümmetine düşkün olma, şefaata vs. konulardan bahsetmektedir. Bunlar içinde de en fazla şefaati zikretmektedir. Mutlaka her bir özellik değerlidir. Ancak Yunus Emre bunlar içinde şefaata konusuna daha fazla yer vermektedir. Biz de en fazla üzerinde durduğu Peygamber özelliği olan şefaata konusuna işaret etmeyi arzu ettik. Aşağıda da aktaracağımız üzere şefaatten bahsedeceği noktada mutlaka günahlarından ve ne kadar günahkâr olduğundan söz etmektedir. Şefaata konusunun yanında günahlarına yer vermesi, Allah Rasûlü'nden bu yöndeki beklentisini ortaya koymaktadır. Konu ile ilgili beyitler şu şekildedir:

314| db

Allah olıcak kazı bizden ola mı razı

Görüp Habibi bizi Şefi ola mı Ya Rab³⁵

...

Suçlu suçsuz günahkâr şefaata ondan umar

Ol cehennemde yananlar münkirin inkârıdır³⁶

...

Yunus günahın çoktur sen ağlar isen Hak'dır

Yarın sana gerektir Muhammed Şefaati³⁷

Beyitler incelendiğinde, Yunus'un bahsettiği şefaata konusu, herhalde hesap gününde Allah'ın izin vereceği kişiler tarafından yapılacağı ileri sürülen şefaata konusu olsa gerek. Çünkü o ilk dize de şefaatin müsaadesini onu verecek olan merciden, Rabbimizden istemektedir. Sonraki dizelerde de Rabbimizin müsaadesiyle Peygamber şefaatine talip olup umduğunu ifade etmektedir. Bütün bunların yanında Kuran-ı Kerim'de şefaata izninin Yüce Allah'ın

³⁵ Yunus Emre, *Divan*, 52.

³⁶ Yunus Emre, *Divan*, 87.

³⁷ Yunus Emre, *Divan*, 256.

uhdesinde olduğunu vurgulanmaktadır³⁸ Allah Teâlâ'nın müsaadesiyle başta Peygamberimiz olmak üzere izin verilen kullar da Rabbimizin izin verdiklerine şefaath edebilecektir. Zira Rasûlü Ekrem'den (s.a.s.) nakledilen rivayetlerde de şefaath hakkının olduğu geçmektedir.³⁹ Yunus da, bunlardan haberdar olacak ki, Allah Rasûlü'nden şefaath dilemektedir. Şefaath isterken, öncelikle günahlarını itiraf etmekte, sonra Rabbimizin bağışlaması için Hz. Peygamber'den şefaath dilemektedir.

Yunus Emre, peygamber tasavvurunda yer verdiğimiz altı başlıkta devamlı Rabbi tarafından desteklenen, beşeri yönünden ziyade beşer üstü meziyetlerle mücehhez, gerek aşk gerek şefaath gerekse de vahdet-i vücûd çerçevesinde her şeyin merkezinde Rabbimiz olduğunun farkında olarak, O'ndan güç alarak Peygamberimizin de diğer mahlûkattan üstün olduğuna inanan bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre peygamber, bir nevi her yönüyle ilahi gözetimin altında hareket eden bir elçidir.

5. Peygamber İçin Kullandığı İsim ve Sıfatlar

Yunus Emre'nin *Divan*'ında Allah Rasûlü hakkında birçok isim ve sıfat kullandığı görülmektedir. Yaptığımız araştırmaya göre Rasûlüllâh hakkında on bir farklı isim ve sıfat kullandığı tespit edilmektedir. Bunlardan bazıları ifade bakımından Türkçe ve Arapça birbirini karşılayan isim ve sıfatlardır. Biz burada, Yunus Emre'nin *Divan*'da yer verdiği şekilde nakletmekteyiz. Söz konusu isim ve sıfatlar şunlardır: “*Rasûlüllâh*”, “*Peygamber*”, “*Allah Rasûlü*”, “*Muhammed Mustafa*”, “*Gül Muhammed*”, “*Mustafa*”, “*Muhammed*”, “*Fahri Âlem*”, “*Nebiler Serveri*”, “*Gönüllerde Yer Eyleyen*” ve “*Habibim*”. Yunus Emre niçin bu kadar geniş yelpazede isim ve sıfat kullanmıştır diye bir soru akla gelmektedir. Mezkûr isimler incelendiğinde iki yön ortaya çıkmaktadır. Birincisi, genel geçer herkesin kullandığı isim ve sıfatlar vardır, “*Rasûlüllâh*”, “*Muhammed*”, “*Peygamber*” ve “*Allah Rasûlü*” gibi. Bunlardan “*Rasûlüllâh*”, “*Muhammed*” gibi bazıları Kuran-ı Kerim'de de geçmektedir.⁴⁰ İkincisi ise, biraz daha muhabbet, aşk, şevk ve

³⁸ Bakara 2/255.

³⁹ Yusuf Şevki, Yavuz, “Şefaath”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/412-415.

⁴⁰ Hucurat 48/29; Furat Akdemir, “Kur'an Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2018), 51-84.

Peygambere duyulan özlemi ifade eden isim ve sıfatları ihtiva etmektedir. “Fahri Âlem”, “Habibim”, “Gül Muhammed”, “Nebiler Serveri”, “Gönüllerde Yer Eyleyen” bunlardandır. Eserinde büyük oranda aşkı ele alan Yunus Emre’nin Hz. Muhammed’i vasıflayan bu kadar çok isim ve sıfata yer vermesini normal görmek gerekmektedir. Çünkü aşkı kendisiyle tanımladığı Peygamberi bütün sıfatlarla anlamak ve tanımlamak arzusunda olduğu anlaşılmaktadır. Aşk, söz konusu olduğunda seven sevdiğinin her haline vakıf olmak, onunla hemhâl olmak isteyecektir. Hemhal olmanın da en bilinen yolu, sevdiğine bütün sıfatlarıyla hitap etmek, aynı zamanda onu tanıtmayı istemektir. Yunus Emre de, ilahi aşka ulaşmanın yolu olarak gördüğü ve aşkı kendisinde tanımladığı Peygamberi bütün sıfatları ve isimleriyle anlatmak ve gönlünden dökülen nağmeleri o yönde terennüm etmek istemiştir. Dikkat edilirse sevdiğinin meşhur isminden ziyade, sıfat veya başkaca verilen isimleri daha fazlaca zikrettiği anlaşılmaktadır. Sevenin sevdiğinin isimlerinden ziyade gönle hitap eden sıfatları aracılığıyla tanımlamak, yaşadığı aşkın manevi boyutunu, gönle giren aşkın seviyesini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla meramını on bir farklı isim ve sıfatla anlatma yolunu seçmiştir denilebilir.

6. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücud, “varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ele alınmasıdır”.⁴¹ Özellikle Muhyiddin Arabi ve sonrasında sıkça tartışılan bir konudur.⁴² Tasavvuf geleneğinde dervişler tarafından da benimsenen bir kavramdır. Sonraki süreçte, farklı âlimlerin, vahdet-i vücud anlayışına karşılık farklı değerlendirmeler ve teklifleri olmuştur.⁴³ Yunus Emre de *Divan*’ında “vahdet-i vücûd” anlayışını ihtiva eden şiirlere genel olarak yer vermektedir. Bunlardan bazılarını şu şekilde zikredebiliriz:

⁴¹ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/431.

⁴² Muhyiddin İbnü’l-Arabi, *el-Fütühât el-Mekkiyye* isimli eserinde vahdet-i vücud konusunu şu şekilde anlatmaktadır: “Varlıkta ancak Bir vardır, suyun rengi kabının rengidir”, “Varlıkta ancak Allah vardır”, “Muhakkak vücudta ancak Allah vardır. Ondan başkası ise, hayali vücuttur. Hak, bu hayali vücudta zahir olduğu zaman, orada ancak kendi hakikati sebebiyle zahir olur, hakiki vücudu olan zatıyla değil.” (Nihat Keklik, *İbnü’l-Arabi’nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 405; İbn Arabi, *el-Fütühât el-Mekkiyye* (İstanbul: LİTERA Yayıncılık, 2015), 17/114-115).

⁴³ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 46-50.

Sensün gözlerüm içe bile bakan

Sen bile bakmasan yolum görülmez

...

Hak cihana tolıdur kimseler Hakk'ı bilmez

Ânu sen senden iste o senden ayru olmaz

...

Oldur gelen oldur giden ol görinen oldur gören

Ulvi-vü süfli cümleten görünen oldur gör sene

Birinci beyitte, her şeyi görenin hâlık olduğunu, ikinci beyitte, Hak her yerde ancak kimse onu göremez, zamanın kendisi de O'dur, üçüncü beyitte ise, etraflıca bir yaklaşım sergileyerek gelen, giden, gören görünen hatta yüksekte ve alçakta olan her ne varsa Hakk'ın olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Her üç bakışta da, vahdet-i vücûd anlayışının kâinatın Hâlık'tan bir parça olduğu fikrinin yansımasıdır. Dolayısıyla Yunus Peygamberimizi de Hak'tan bir parça olarak görmektedir.

db | 317

Yunus Emre aşkı Peygamber özelinde ifade ederken aslında ilahi aşkı yaşamaktadır. Peygamberin de ilahi aşkı en üst düzeyde yaşayan kişi olduğunu belirtmektedir. Bu tespit, ilahi aşkı Peygamber aşkında yaşamak anlamına gelmesi hasebiyle bir nevi bir bütünün parçaları gibi anlamak mümkündür. Çünkü ilahi aşkı kendisine itaatın Allah'a itaat olduğu anlayışıyla Peygamberde yaşamak, aslında Allah'da yaşamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla burada vahdeti vücud anlayışını görmek mümkündür. O, şu beyitte bir nevi bu tespiti desteklemektedir:

Muhammed Hakk'ı bildi Hakk'ı kendinde gördü

Cümle yerde Hak hâzır göz gerektir göresi⁴⁵

Vahdet-i Vücud, her şeyi Yaratıcının bir parçası olarak gördüğüne göre,⁴⁶ Yunus da Peygamberi Hakk'ın bir parçası olarak ifade etmektedir diyebiliriz. "Muhammed Hakk'ı bildi, Hakk'ı da

⁴⁴ Nurettin Topçu, "Yunus Emre'de Vahdet-i Vücud", *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 54-62.

⁴⁵ Yunus Emre, *Divan*, 252.

⁴⁶ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", 42/431-435.

kendinde gördü” ifadesi, aynı bütünü parçası olduğuna işaret etmektedir. Çünkü vahdet-i vücud anlayışında, Rabbimizin Hz. Âdem’i yarattığında “*Kendi ruhumdan üfledim*”⁴⁷ diye manalandırıldığı insanoğlunu, o varlıktan ayırmanın hakikat dışı olduğu düşüncesi hâkimdir. Hakikati gören gerçek gözlerin ancak her baktığı yerde Hakk’ı görebileceğini, onun dışındakilerin hakikat yanlarında bile olsa göremeyeceklerini ifade etmektedir. Bu bakış açısı, vahdet-i vücud anlayışının tercümesidir. Yunus Emre’nin ehl-i tasavvuf olduğu düşünüldüğünde, vahdet-i vücud anlayışına şiirlerinde yer vermesini gayet tabii karşılamak gerekmektedir.

7. Ümmet Olma Bilinci

Yunus Emre’nin, zaman zaman Peygamber’e ümmet olma, O’nu takip etme açısından Müslümanları eleştirdiği görülmektedir. Hem o zamanın hem de günümüzün başlıca problemi olan konulardan biri, Peygamberi istenilen seviyede takip edememektir. Yunus Emre de, hadislerde⁴⁸ varit olduğu üzere Peygamberin varisi konumundaki âlimlerin İslami duruşlarını beğenmemekte ve zaman zaman eleştirmektedir. Konu ile ilgili beyit şu şekildedir:

Peygamber yerine geçen hocalar

*Bu halkın başına zahmetli oldu*⁴⁹

O, örnekleri günümüzde de olup toplumda problem üreten, mesela, İslam’ı anlatan ancak uygulamada İslam ile alakası olmayan sözde din önderlerini eleştirmektedir. Düşüncesini ifade ederken de “zahmetli oldu” şeklinde yumuşak bir üslup kullanmaktadır. Bu, onun nezaketini ifade ederken, aslında meselenin ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir. Benzer bir yaklaşımı da ümmet olma noktasında yapmaktadır.

Sekiz uçmağın hurisi gelir ise bir araya

*Sana ümmet olmayanı ben onlara katmayayım*⁵⁰

⁴⁷ Hicr 15/29.

⁴⁸ Konu ile rivayetlerden bazıları şunlardır: “Âlimler, peygamberlerin varisleridir”, “Nebiler, dinar ve dirhemden ziyade ilmi miras bırakırlar”, Âlimin âbide üstünlüğü, 14’ünde ayın diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir”, “Kim, ilmi Allah rızası dışında bir dünyalık elde etmek için öğrenirse, kıyamet günü cennetin kokusunu alamaz” (Buhari, “İlim”, 10; Ebû Davûd, “İlim”, 1, 12).

⁴⁹ Yunus Emre, *Divan*, 257.

⁵⁰ Yunus Emre, *Divan*, 163.

...

Gönüllerde yer eylemek Muhammed'e gelmiş durur

Mustafa'ya ümmet olan Tamu'da karar eylemez⁵¹

Burada hurileri aşağılama yoktur. Ancak Peygamber ile aynı dönemde yaşamış, getirdiği mesajdan nasipdar olmayıp, yaşadığı toplumda mevki makam sahibi olanın, içinde yaşadığı toplumdaki konumu ne olursa olsun herhangi bir kıymeti yok demektir. Mesela, Ebu Cehil gibi. Onun toplumda mevki vardı, ancak Müslüman olmadığı için üzerinde taşıdığı değerler kıymetsiz hale gelmektedir. İkinci beyitte de Allah Rasûlü'nün gönüllerde yer etmesi gerektiğini, aksi durumda olanların gideceği yerin ise tamu yani cehennem olduğunu söylemektedir. Yunus Emre'nin her iki beyitte de Peygamber'e ümmet olmanın ne kadar önemli olduğuna vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.

B. Divanda İsmi Geçen Peygamberler

Yunus Emre *Divan*'ında sadece Peygamberimizden bahsetmemektedir. Yaptığımız araştırmaya göre Rasûlüllâh ile birlikte on beş Peygambere dizelerinde yer vermektedir. Eserinde zikrettiği peygamberlere bakıldığında çoğunlukla Kuran-ı Kerim'de ismi geçenleri tercih ettiği anlaşılmaktadır. Her bir Peygamberin farklı yönlerine işaret etmektedir. Bunlar bazen, o peygamberin risâletiyle bazen de yaptıkları ve yaşadıklarıyla alakalı olabilmektedir. Peygamberlere ve onların yaptıklarına geçmeden önce genel olarak Peygamberler hakkındaki yaptığı değerlendirmelerine bakmak gerekmektedir. Konu ile alakalı birkaç beyit şu şekildedir:

Nice bin enbiya aşka giriftar

Yer ü gök dopdolu bu aşk elinden⁵²

....

Muhammed bir denizdir âlemi tutup durur

Yetmiş bindir peygamber gölünde Muhammed'in⁵³

...

⁵¹ Yunus Emre, *Divan*, 102.

⁵² Yunus Emre, *Divan*, 187.

⁵³ Yunus Emre, *Divan*, 121.

Yüz bin yigirmi dört bin güzide Peygamberler

Ümmetine buyurmuş dem evliya demidir⁵⁴

Yunus Emre'nin, gönderilmiş nebilerin sayısı hakkında üç farklı yerde üç farklı rakam ifade ettiği görülmektedir. Bunlar, bin, yetmiş bin ve yüz yirmi dört bin'dir. Üç farklı rakamdan farklı bir şey mi kastettiği düşünüldüğünde bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir. Zira rivayetlere bakıldığında Allah Rasûlü'nün yüz yirmi dört bin Peygamberden bahsettiği geçmektedir⁵⁵ Yunus Emre'nin "bin", "yetmiş bin", "yüz yirmi dört bin" ve daha önce geçen "on sekiz bin âlem" ifadelerini kullanması, muhtemelen kesretten kinaye şeklinde kullanımdır. Mutlak anlamda kastedilen rakamları söylediğini düşünmek mümkün görünmemektedir.

Yunus Emre, diğer Peygamberlerden bahsederken bile Allah Rasûlü'yle meseleyi bağlantılı hale getirmektedir. İkinci beyit buna örnek teşkil etmektedir. "Muhammed bir denizdir âlemi içine alan, yetmiş bin Peygamber de Muhammed'in gölünde" derken, onların değerini de içinde taşımaktadır demektedir. Burada Yunus'un kastı, Peygamberimiz ile diğer Peygamberler arasında bir mukayese yapmaktır. Diğer Peygamberlerin değeri bir tarafta Peygamberimizin değeri diğer taraftadır. "Peygamberimizin bir deniz olması, yetmiş bin Peygamberin gölünde Muhammedin" ifadesi, tek başına onları kapsamaktadır anlamında olabilir. Dolayısıyla Allah Rasûlü ile diğer Peygamberleri mukayese etmiş olmaktadır. Sonuçta da Rasûlüllâh'ın üstünlüğüne işaret etmektedir. Bu kıyası, Yunus Emre'nin Allah Rasûlü'nü ne kadar çok sevdiğine yormak mümkündür. Sevgisini Peygamberimizi aynı çerçevedeki diğer Peygamberlerle mukayese yaparak göstermektedir.

Yunus Emre, *Divan*'ında Allah Rasûlü ile birlikte on beş peygamber ismine yer vermektedir. Bu Peygamberler genellikle Kuran-ı Kerim'de ismi geçenlerden müteşekkildir. Bu durum, onun eksikleriyle birlikte Kur'an merkezli bir Peygamber bilgisine sahip olduğuna işaret etmektedir. Eserinde ismi geçen Peygamberlerin adları şu şekildedir. Âdem, Nuh, İbrahim, İsa, Davut, Musa, Yusuf,

⁵⁴ Yunus Emre, *Divan*, 89.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/266; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebir* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye 1427), 8/217. Yunus Emre'nin 124 bin Peygamberden bahsettiği bilginin hadislerde aktardığımız üzere kaynaklarımızda geçmektedir. Rivayet hakkında muhaddisler "zayıf" tespitinde bulunmaktadır.

Süleyman, Eyyüb, Zekeriyya, Yakub, Şid, İdris, Hızır-İlyas ve Hz. Muhammed. Söz konusu Peygamberlere hangi açıdan yer verdiğine bakıldığında şu yönler ortaya çıkmaktadır: Âdem (a.s.)'in yaratılması ve Şeytanın ona secde etmemesi,⁵⁶ Nuh (a.s.)'in yaşadığı tufan; İbrahim (a.s.)'in Kâbe'yi inşa etmesi, Nemrut'un ateşine muhatap olması, İsmail (a.s.)'i kurban etmesi,⁵⁷ Musa (a.s.)'in Tur'a gitmesi ve kendisine verilen emaneti ne yaptığı hakkında sorgulanması,⁵⁸ İsa (a.s.)'in doğumu ve ölüleri diriltmesi ve göğe çekilmesi,⁵⁹ Yusuf (a.s.)'in çektiği sıkıntılar, Mısır'a sultan olması ve Züleyha ile yaşadıkları⁶⁰ Süleyman (a.s.)'in Belkis ile yaşadıkları,⁶¹ Eyyüb (a.s.)'in sabrı, çektiği sıkıntılar,⁶² Zekeriyya (a.s.)'in bir ağaca sığınması ve biçilmesi olayı,⁶³ Yakub (a.s.)'in ağlamaktan gözlerinin kör olması,⁶⁴ İdris (a.s.)'in terziliği,⁶⁵ Davud (a.s.)'in sesinin gür olması⁶⁶ ve Hızır-İlyas'ın ab-ı hayat suyunu içmesi ve yaşamlarının sürekliliğinden bahsetmektedir.⁶⁷

Yunus Emre'nin *Divan*'ında yer verdiği ve çoğunlukla Kuran-ı Kerim'in ihtiva ettiği Peygamberler hakkında zikrettiği konular, büyük oranda Kuran'da bahsedilenlerle aynıdır. Bu durum bizi, onun Peygamberler hakkındaki bilgi kaynağının Kuran-ı Kerim olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Hz. Peygamber hakkında yer verdiği rivayetlerde bazı uydurmaların (mevzû) olduğu tespit edilirken⁶⁸ diğer Peygamberler hakkındaki bilgilerin büyük oranda Kuran merkezli olması dikkat çekmektedir.

Sonuç

Yunus Emre, Anadolu'nun siyasi olarak parçalanıp Osmanlı Devleti'nin tohumlarının atıldığı bir dönemde yaşamıştır. Onun, hem Kuran-ı Kerim'i hem peygamberin hayatını ve hadislerini belli ölçüde bilen hem de tekke hayatına vakıf bir şahsiyet olduğunu

⁵⁶ Yunus Emre, *Divan*, 172, 246.

⁵⁷ Yunus Emre, *Divan*, 256, 261.

⁵⁸ Yunus Emre, *Divan*, 239, 240.

⁵⁹ Yunus Emre, *Divan*, 148.

⁶⁰ Yunus Emre, *Divan*, 261-262.

⁶¹ Yunus Emre, *Divan*, 217, 263.

⁶² Yunus Emre, *Divan*, 253.

⁶³ Yunus Emre, *Divan*, 253.

⁶⁴ Yunus Emre, *Divan*, 253.

⁶⁵ Yunus Emre, *Divan*, 167.

⁶⁶ Yunus Emre, *Divan*, 167.

⁶⁷ Yunus Emre, *Divan*, 258.

⁶⁸ Mustafa Öztoprak, "Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı", 185-224.

söylemek mümkündür. Anadolu irfanı denilen, dini kaynaklarıyla yaşamaya çalışan diğer taraftan da yaşadığı bölgenin kültürünü diri tutan bir derviş olduğunu söylemek mümkündür. *Divan*'ındaki şiirlere bakıldığında o bu yönleriyle temayüz etmektedir. Nâhçıvan'dan Tebriz, Şiraz ve Bağdat'a oradan Kayseri, Maraş ve Konya'ya kadar geniş yelpazede seyahatlerde bulunmuş, yaşanan dini ve ilmi buhranları görmüş, zaman zaman da mezkûr durumlara şiirlerinde hem taltif hem de eleştirilerde bulunmuştur. Tutulması gereken yolun sade, Allah ve Peygamber aşkıyla yoğrulmuş bir yön olmasını tavsiye etmiştir. Bu noktada dervişliği, tekke hayatını ve bir mürşide intisap etmeyi önemsemiştir. Hayatın merkezine ise aşkı yerleştirmiştir. Allah aşkını yegâne aşk olarak kabul etmiştir. Peygambere iman etmenin aynı zamanda Allah'a da iman etmek olduğunu düşünerek Peygamber aşkını ziyadesiyle yaşamaya çalışmıştır. O her iki aşkı ayrı görmemiş, bir nevi vahdet-i vücûd bakışıyla tek bir aşk anlayışıyla hareket etmiştir.

Yunus Emre'nin Peygamber anlayışını iki başlıkta toplamak mümkündür. Bunlar, Peygamber tasavvuru ve diğer Peygamber hakkındaki tespitleridir.

Peygamber tasavvurunu, büyük oranda aşk, beşer üstü yön, Allah aşkı ile Peygamber aşkını birleştirmesi ve bir nevi "vahdet-i vücûd" anlayışı, "Gül Muhammed" yaklaşımı ve Peygamber sıfatı olarak çoğunlukla üzerinde durduğu şefaet konusu şekillendirmiştir. Onun Peygamber tasavvuruna, beşer üstü bir bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir. Allah ve Peygamber aşkı, "vahdet-i vücûd", "Gül Muhammed" ve "Nur-u Muhammed" anlayışları, onun beşeri olandan ziyade beşer üstü bir algıda olduğuna örnektir. Yunus Emre'de, Kuran ve Sünnet çerçevesinde Allah Rasûlü için yapılan "Beşer" vurgusundan ziyade üstün olma, insani yönü göz ardı etme ve âlemin yaratılması ve düzenin oluşmasında sebep olarak birinci amilin Allah Rasûlü'nün varlığı olduğuna inanç söz konusudur. Onun beşer üstü Peygamber anlayışında, önde gelen mutasavvıfların Allah Rasûlü'ne bakış açısının izlerini/etkisini görmek mümkündür.

Allah Rasûlü hakkında on bir farklı isim ve sıfatı eserinde kullanmıştır. Bu da âşık'ın maşukunu etraflıca tanıma ameliyesinden başka bir şekilde değerlendirmemelidir. Çünkü on bir sıfat ve ismi ifade etmek, Peygamber (s.a.s.)'e olan muhabbetin seviyesini göstermesi bakımından önemlidir. Peygamber hakkında kullanılan

isim ve sıfatlar incelendiğinde, onun diğer kitaplarda genel kullanımda olanlardan önemli oranda zikrettiği anlaşılmaktadır. Bu da Peygambere beslediği sevginin seviyesini göstermesi bakımından dikkat çekici bir unsurdur.

Yunus Emre, Peygamberimiz ile birlikte on beş diğer elçiye de eserinde yer vermektedir. Söz konusu Peygamberlerin isimleri büyük oranda Kuran-ı Kerim'de geçmektedir. Ayrıca mezkûr Peygamberlerin ameli olarak haklarında bahsettiği konuların da Kuran'da geçenlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla diğer peygamberler hakkındaki bilgilerin Kuran'dan istifade edilerek oluştuğu tespit edilmektedir.

Makalede tespit edilenler çerçevesinde Yunus Emre'nin peygamber tasavvurundan bugün için istifade edilebilecek ve dikkat edilmesi gereken yönler bulunmaktadır. O, Peygamber sevgisi, peygamber sevgisinin Allah sevgisiyle anlaşılması, Kuran-ı Kerim'in "en güzel örnek" olarak tavsif ettiği elçinin farklı yönleriyle örnekliğine vurgu yapması, hem peygamberin farklı yönlerini hem de diğer peygamberlere işaret etmesi sebebiyle Allah'ın gönderdiği elçilerin hepsini kabul edip şiirleriyle insanların gönlüne hitap eden bir kişi olması veçheleriyle istifade edilebilecek yönleri haizdir. "Şefaat", "Vahdet-i vücûd" ve "Beşer üstü peygamber" anlayışları hakkında etraflıca bilgi olmadan Yunus'un şiirlerini okumak yanlış anlaşılmaya mahal verebilir. Çünkü mezkûr konular üzerinde geçmişten günümüze tartışmalar yapılmaktadır. Farklı görüşte olanların Yunus Emre'yi yanlış anlamaması adına şiirlerdeki ilgili yerlerin dipnotta bilgilendirme yoluna gidilerek kitap basımının yapılması isabetli olacaktır. Şefaat ve beşer üstü peygamber anlayışı Müslümanları Allah Rasûlü'nün getirdiği mesaja değil, O'nun şahsını baz alarak, sevmenin her şeyi halledeceği ve cennete girmek için yeterli olabileceği düşüncesine sebebiyet verebilir. Bu da sahit peygamber tasavvuruna ulaşmada engel teşkil edebilir.

Yunus Emre, sadece peygamber tasavvuru üzerinden tanımlanabilecek bir şahsiyet değildir. Onun dışında, Kuran'a bakışı, İslami ilimlere vukûfiyeti, elde sarıh bir delil olmamasına rağmen şiirlerdeki mısralar arası atıflardan tespit etmeye çalıştığımız eğitim durumu, nerelerde hangi eğitim kurumlarını ziyaret ettiği, görüştüğü âlimlerin kimler olduğu ve onlardan neler aldığı/istifade ettiği/nasıl etkilendiği, mezhebî yaklaşımı ve hem yerel hem de genel yönetim açısından idarecilerle varsa münasebetlerinin seviye-

si araştırmacılar açısından bakir alan olarak kalmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrut: Mektebetü'l-kudsi, 1932.
- Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü'l-risâle, 1375.
- Akdemir, Furat. "Kur'an Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2018): 51-84.
- Ali el-Müttakî. *Kenzü'l-ummal fi süneni'l-akvali ve'l-efal*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Güller Kitabı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992.
- Dede, Behçet. *Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42:431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvud es-Sicistanî. Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi. *es-Sünen*. b.y.: Dârü'l-fıkr, ts. Erul, Bünyamin. "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru". Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Divân ve Risâletü'n-nushiyye*. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.
- Güler, Zülfi. "Yunus Emre'nin Nur-ı Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği". *Furat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2006): 63-72.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî. *Şahîhu İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Karaman, H.- Çağrıncı, M.- Dönmez, İ.- Gümüş, S. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Keklik, Nihat. *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kurnaz, Cemal. "Gül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14:219-222, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *Fütühât el-Mekkiyye*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisabûrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâ't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nisabûrî, Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahıhayn*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411.
- Özgümüş, Üzlfat. "Gülâbdan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14:227. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öztoprak, Mustafa. "Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019), 185-224.
- Suyûtî, Celaleddin. *Cemu'l-cevami*. Kahire: Ezherü's-Şerif, 1426.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fevaidü'l-mecmûa fi ehadisi'l-mevdua*. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1407.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1427.
- Tatçı, Mustafa. "Yunus Emre'ye Göre Hz. Muhammed". *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed (Sakarya, 7-8 Mart 2009)*. 56-67. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Tatçı, Mustafa. "Yunus Emre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43:600-606. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Topçu, Nureddin. "Yunus Emre'de Vahdet-i Vücut". *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler*. 54-62. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis* Konya: Yediveren, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38:412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yunus Emre. *Divan*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.

Yunus Emre's Conception Of The Prophet In His Divan

Mustafa ÖZTOPRAK*

Extended Abstract

There are values that keep nations alive. They may be material or spiritual. Just as in the case of Yunus Emre. According to the opinion of the majority he was born in Eskişehir and for some in Karaman. There are graves of him in different parts of Anatolia, but the most powerful narrations are cited about Eskişehir/Sivrihisar/Sarikoy. The invasion of Anatolia by the Mongols, getting weakened of the central administration of the Anatolian Seljuk State. In this period of political, social and economic problems he tried to address the problems of the society from his own point of view. According to him, being a dervish, living the divine love is the right way. The Prophet is the most important person living divine love. Already the love of the prophet and the divine love are like two sides of the same truth. In the universe, for those who can see, there are samples that remind us of divine love. He has traveled to many places in the Islamic world. In his own words, he visited many places such as Nakhchivan, Baghdad and Konya. When the mentioned places are examined, it is understood that the Anatolian Seljuk State is mostly the borders or the area of influence. It is controversial whether he has been educated throughout his life. According to some, it is illiterate, and according to others it is a person who acts as a religious representative in his place. However, according to the generally accepted opinion, he was not educated. Looking at his poems, there is a reflection that improves itself through oral culture rather than education. The first place that comes to mind as its information area is the lodge. Tapduk Emre is at the head of the sect. From time to time he refers to him on his Divan. He mentions him as a spiritual educator. It is not known whether there are other motives, but Tapduk Emre has a great role in his upbringing. In his works, he makes references to some of the spiritual leaders of Anatolia, whether he lives in his time or not. It is not clear whether he lived or lived in the same period, and he often mentions the name of Hacı Bektaş-ı Veli and Mevlana. He sees them as a kind of guide. When the period in question is deducted, the crises experienced by the society, the dervishes and sects, which give importance to the Hereafter, and who consider it a duty to move away from the blessings of the world, are the most popular institutions of the period. Firstly target group of the sect in which Yunus Emre and the other spiritual leaders of Anatolia were not only Muslims but Non-Muslim people, especially Christian ones. As a result of these activities, it is stated that many people are instrumental in becoming Muslims. While talking about divine love in the Divan in general, it is determined that he has some knowledge about religious sciences. From time to time based on the love

* Assoc. Prof., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Hadith, moztoprak@ogu.ed.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4122-3959>

and affection of the Prophet, it is narrated. He tells his thoughts on the situation of society and how it should be. In this context, the Companions, especially the four caliphs, are examples. Their lives are very valuable for Yunus Emre. The foremost element in Yunus' understanding of the Prophet is his superior perspective. According to him, the Prophet has more than five features. The basic idea of Yunus Emre's view of the Prophet as the top five is that "I would not have created the realms without you". According to the hadith scholars, this narrative is a coinciding hadith in Yunus Emre's view. It is easier to understand the point of departure as the narrative is accepted as valid in the tradition of Sufism and Yunus Emre is a mystic. According to him, all our prophets need intercession. In this aspect Mohammed is superior to others. He identifies the existence of the Prophet with the existence of God. It adopts the sense of wahdat in the one body, which is expressed by a kind of Sufism, especially Muhyiddin Arabi. He makes poetic references in different parts of the Divan. According to him, wahdat in the one body must be made concrete through divine love. Love for God is the same as love for the Prophet. The source of both is divine love. Because there is unity in existence. Another subject that can be mentioned in Yunus Emre's understanding of the Prophet is the other prophets mentioned in the Divan. He gives the name of about fifteen prophets.

Keywords: Yunus Emre, Divan, Prophet, Hadith, Love. .



ÜÇ NESİL HADİS İCÂZETİ TOPLAYAN BİR ULEMÂ ÂİLESİ: REİSÜLKÜTTAP MUSTAFA EFENDİ, ŞEYHÜLİSLAM ÂŞİR EFENDİ, KAZASKER HAFİD EFENDİ*

Mustafa Celil ALTUNTAŞ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 03 Ekim 2019, **Kabul Tarihi:** 03 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atf:** Altuntaş, Mustafa Celil. “Üç Nesil Hadis İcâzeti Toplayan Bir Ulemâ Âilesi: Reisülküttap Mustafa Efendi, Şeyhülislam Âşir Efendi, Kazasker Hafid Efendi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 329-357.

<https://doi.org/10.33415/daad.629167>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 03 October 2019, **Accepted:** 03 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Altuntaş, Mustafa Celil. “A Family of Scholars Collecting Hadith Ijazat for Three Generations: Rais al-Kuttap Mustafa Efendi, Shaykh al-Islam Âşir Efendi, and Kazasker Hafid Efendi”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 329-357.

<https://doi.org/10.33415/daad.629167>



Öz

Osmanlı Devleti'nde ilk müstakil kütüphanenin kurucuları olan Köprülü ailesinin hem kıymetli nüshaların İstanbul'a taşınması konusundaki öncülükleri hem de farklı bölgelerdeki âlimleri İstanbul'a davet etmeleri sayesinde İstanbul'da ilmi anlamda yeni bir dönemin başladığını söylemek mümkündür. Bu başlangıç, hadis ilmi açısından önemli gelişmeleri beraberinde getirmiş, icâzet geleneğinin ve kıymetli nüshaların İstanbul'a taşınmasını sağlamıştır. XVIII. yüzyılda bürokraside etkin görev alan Reisülküttap Mustafa Efendi de ilmi kişiliğinin verdiği sâikle olsa

* Bu çalışma 25 Temmuz 2018 tarihinde tamamlanan “Osmanlı Döneminde Hadis İlimi” isimli doktora tezinin 293-296. sayfaları arasındaki bilgiler esas alınarak ve yeni verilerle güncellenerek hazırlanmıştır.

** Dr. Ar. Gör. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, mcaltuntas@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1975-5799>

gerek, Arap coğrafyasındaki âlimlerle irtibat kurarak ailesinin hadis icâzeti toplama konusundaki ilgisinin ilk kurucusu olmuş, bu ilmi faaliyet XVIII. yüzyıl boyunca ilmiyede önemli makamlara gelmiş aile fertleri tarafından devam ettirilmiştir. Bu makalede XVIII. yüzyılda yaşayan Hicâz, Şam ve Mısır âlimlerinden icâzet alan Reisülküttap Mustafa Efendi'nin ve ailesinin farklı kütüphane koleksiyonlarında yer alan icâzetleri çerçevesinde İstanbul'a taşınan hadis icâzetleri tetkik edilecek, bu icâzetlerin Diyar-ı Rûm'da hadis ilmine hangi bağlamda etki ettiğine dair bazı gözlemler paylaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İcâzet, Sebet, Kütüphane, Osmanlı Âlimleri.

A Family of Scholars Collecting Hadith Ijazat for Three Generations: Rais al-Kuttap Mustafa Efendi, Shaykh al-Islam Âşir Efendi, and Kazasker Hafid Efendi

Abstract

As the founders of the first independent library in the Ottoman Empire, Köprülü family pioneered the beginning of a new era in scientific sense both taking precious copies and the scholars from different regions to Istanbul. This beginning brought important advances in the perspective of hadith science and brought the valuable copies of the Ijazat tradition and hadiths to Istanbul.

Rais al-Kuttap Mustafa Efendi, who took an active role in bureaucracy in the 18th century, was also the first founder of his family's interest in collecting hadiths by contacting scholars in the Arab geography, owing to his scientific personality. This scientific activity was continued by the family members who came to the important authorities in the Ottoman science throughout the 18th century. This article discusses the effects of the ijazats found in different libraries, that were taken from 18th century Hijaz, Damascus and Egyptian scholars and carried to Istanbul by Rais al-Kuttap Mustafa Efendi and his family, on the science of hadith of Diyar-ı Rum.

Keywords: Hadith, ijazat, Thabat, Library, Ottoman Scholars.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde müstakil kütüphanelerin inşası, Köprülüler dönemiyle başlamış ve I. Mahmud (ö. 1168/1754) döneminde (1730-1754), hem devlet hem de ulema aileleri eliyle Osmanlı'da kütüphanecilik gelişmiş ve vakıf kütüphanelerinin altın çağı olarak isimlendirilen bir döneme geçilmiştir.¹ Hekimoğlu Ali Paşa, Veliyyüddin Cârullah Efendi, Atıf Efendi, Nuruosmaniye, Ragıp Paşa ve Hamâdiye kütüphaneleri XVIII. yüzyılda İstanbul'da kurulan önemli kütüphanelerden bazılarıdır. I. Mahmud'un kurduğu

¹ Erünsal, İsmail E., *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1988), 206.

Ayasofya ve Fatih kütüphaneleri ise hem kitap koleksiyonları hem de kütüphanelerde ilmî faaliyet yürütülmesinin amaçlanması açısından ayrı bir öneme sahiptir.² İlmî kimlikleri de olan ve bürokraside önemli yerlere gelmiş şahısların kurduğu kütüphaneler İstanbul ve Arap coğrafyasındaki âlimlerin irtibat noktalarını gösteren önemli kurumlar olmuşlardır. Zira bu kütüphanelerde bulunan önemli nüshalar, müelliflerinin veya icâzetli talebelerinin vasıtasıyla İstanbul'a taşınmıştır.³

Reisülküttap Mustafa Efendi (ö. 1162/1749) ve ailesinin yaşadığı XVIII. yüzyılın ilk yarısında Hicaz'da hadis ilminde nispeten bir canlanma başlamış ve hadisçi vasfı öne çıkan âlimlerin hadis icâzetleri/sebetleri yaygınlık kazanmaya başlamıştır.⁴ XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra ilk defa Muhammed b. Alâeddin el-Bâbilî'nin (ö. 1077/1666) *Müntehabü'l-esanid fi vasli'l-musannefât ve'l-eczâi ve'l-mesânid* isimli sebeti, talebesi İsâ es-Seâlibî (ö. 1080/1669-70) tarafından kaleme alınmış ve bu eser sebetlerin yaygınlık kazanacağı dönemin muharriki olmuştur. Daha sonra Köprülüler döneminde İstanbul'a davet edilen ve yaklaşık bir sene İstanbul'da kalan Muhammed b. Muhammed b. Süleyman er-Rudânî (ö. 1094/1683)⁵, *Silatü'l-halef bi-mevsûli's-selef* isimli sebetini kaleme almıştır. Bu sebet ise kendisinden sonra gelecek sebetlerin en önemli kaynaklarından. Sonraki dönemlerde İbrahim el-Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) *el-Emem'i*, Ahmed en-Nahlî'nin (ö. 1130/1717)

² Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, 171-274.

³ Bu dönemde kurulan Âtuf Efendi Kütüphanesi'nin önemli müellif nüshaları hakkında bilgi için bk: Sezgin, Fuat, "Atuf Efendi Kütüphanesinin Vakfiyesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi]* VI, (İstanbul, 1954): 132-144.

⁴ İcâzet: Bir hadis kitabını müellifinden veya rivayet etme hakkına sahip başka birinden, sema', kırâat gibi öğrenim yollarından biriyle almış olan kimseleri gösteren kayıtlardır. Sebet: Bir kimsenin içinde, hocalarının isimlerini, senedlerini, sema' ettiği hadisleri, hadis öğrenimi arkadaşlarını yazdığı kayıt defteridir. Bk. Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009), 123, 272; Sebetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kandemir, M. Yaşar, "Fehrese", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fehrese> (22.06.2019); Osmanlı döneminde Hicaz ve Şam bölgesinde yaygınlaşan ve İstanbul'a icâzetli bir şekilde taşınan sebetler için bk. Altuntaş, Mustafa Celil, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 257-301.

⁵ Rudânî'nin İstanbul'daki geçirdiği zaman diliminde yaşadığı olaylarla ilgili bilgi için bk. Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, (Abu Dabi: Dâru's-Süveydî li'n-neşr, ve't-Tevzî, 2006), 2: 46; Ebu'l-Abbas ed-Derî, *er-Rihletü'n-Nâsırîyye* (Abu Dabi: Dâru's-Süveydî li'n-neşr ve't-tevzî, 2011), 422-424; Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*, 97.

Buğyetü't-tâlibîn'i, Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin (ö. 1134/1722) *el-İmdâd'ı*, Ahmed el-Menî'nin (ö. 1172/1759) *el-Kavlü's-sedîd fi mut-tasül'l-esânîd'i* kaleme alınmış ve İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden Hicaz'a gelen âlimler hem bu bölgede gelişen ve okutulan hadis derslerine iştirak etmişler hem de âlimlerden aldıkları sebetleri kendi bölgelerine taşımışlardır.⁶

Hadis ilmi açısından hareketliliğin olduğu bir zaman diliminde yaşayan Reisülküttap Mustafa Efendi'nin bu ilmî hareketliliğe dâhil olarak bazı icâzet/sebetleri İstanbul'a taşımış olması Osmanlı döneminde hadis ilminin konumu açısından oldukça önemlidir. Mustafa Efendi ve ailesi yukarıda zikredilen âlimlerden bazılarıyla bizzat görüşerek, bazılarının da talebelerinden alarak bu sebetlerin rivâyet hakkına sahip olmuştur. Sebetler, telif edildiği dönemin öne çıkan kitapları, hocaları ve döneminin kültürel ve ilmî hayatı hakkında bilgiler içerir. Sebet türü eserler, müellifinin icâzet aldığı hocalarının hayatı hakkında da bilgiler vermesi hasebiyle tabakat türü eserlerin kaynağı konumundadır.

332 | db

1. XVIII. yy. Osmanlı Dönemi Hadis İcâzetlerinin Kaynağı: Âşir Efendi Kütüphanesi

Reisülküttap Mustafa Efendi, dönemindeki kütüphane tesisi geleneğine uymuş ve 1160/1747 tarihli kütüphane vakfiyesinde yaptırmayı düşündüğü kütüphanenin kadrosunu yani kütüphanede görev yapacak kişiler ve maaşlarını düzenlemiştir. Ancak sağlığında kütüphaneyi inşa edememiştir. Daha sonra III. Selim (ö. 1223/1808) döneminde 1213/1798 tarihinde Şeyhülislam olan Âşir Efendi (ö. 1219/1804), 1214/1800 tarihinde yeni bir vakfiye hazırlatmış, kütüphaneyi tesis etmiş ve kütüphane Âşir Efendi'nin ismiyle anılmıştır. Kütüphane daha sonra Kazasker Hafid Mehmed Efendi'nin (ö. 1226/1811) ve Kasideci Süleyman Sırrı Efendi'nin ilaveleriyle zenginleşmiştir. Âşir Efendi ile Hafid Efendi'nin vakfiyelerinde kütüphanede ilmî faaliyet yapılması da düşünülmüştür.⁷

⁶ Hicaz ulemâsının hadis icâzetleri ve İslam Dünya'sında yaygınlaşmasıyla ilgili olarak bk: Voll, John Obert, "Hadis Âlimleri ve Tarikatlar: 18. yüzyıl Haremeyn Ulema Grubu ve İslam Dünyasındaki Etkileri", trc. Mustafa Ertürk, *Türkiye Günlüğü* 61, (2000): 76-84.

⁷ Erünsal, İsmail E., *Türk Kütüphaneleri Tarihi II-kuruluştan Tanzimat'a kadar Osmanlı vakıf kütüphaneleri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1991), 2: 92-93, 245.

Bu kütüphanenin hadis ilmi açısından önemi ise Reisülküttap Mustafa Efendi, oğlu Şeyhülislam Mustafa Âşir Efendi ve torunu Hafid Efendi'nin kitaplarını barındıran koleksiyonlarında önemli sebet ve icâzetlerin bulunmasıdır. Bu kayıtlardan Reisülküttap Mustafa Efendi ile oğlu Âşir Efendi'nin görev için buldukları bölgelerde hem kitap topladıkları hem de birçok icâzet aldıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlantılar sayesinde Arap coğrafyasından İstanbul'a gelen âlimlerle irtibat kurmak ve bu irtibatı devam ettirmek bu ailenin geleneği haline dönüşmüştür.

2. Reisülküttap Mustafa Efendi'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

1100/1689 tarihinde Kastamonu'da doğan Mustafa Efendi, erken yaşta babasını kaybetmiş ve İstanbul'da olan amcası Elmas Paşa'nın himayesinde yetişmiştir. Tavukçubaşı Ali Ağa'ya damat olduktan sonra devlette önemli kadrolarda yer almıştır. I. Mahmud'un saltanatı döneminde bazı devletlere özel elçi olarak gönderilmiş ve İstanbul'a gelen heyetlerle yapılan görüşmelere katılmıştır. 1149/1736'da Reisülküttablığa getirilmiş, 1153/1741'de görevinden azledilmiştir. 2 Receb 1154/13 Eylül 1741 tarihinde hac için yola çıkmış, Mısır üzerinden hacca gidip Şam üzerinden İstanbul'a dönmüştür.⁸ Aşağıda zikredilecek icâzetlerinde bu ziyareti esnasında Mısır, Hicâz ve Şam'da hadis âlimleriyle görüşüp bazı icâzetler aldığı anlaşılmaktadır. 1157/1744 tarihinde yeniden Reisülküttap olan Mustafa Efendi 1160/1747 tarihinde görevinden tekrar azledilmiş ve 1162/1749 tarihinde vefat etmiştir. Arapça ve Farsça şiir yazabildiği belirtilmiştir. Resmî görevleri sebebiyle gittiği yerlerde, âlimlerle irtibat kuran Mustafa Efendi, bu âlimlerle irtibatını sonrasında da devam ettirmiştir. Oğulları, Âşir Efendi ve Abdürrezzak Efendi, damatları Ebubekir Rasim Efendi, Ahmed Resmî Efendi (ö. 1783) ve Ahmed Azmi Efendi ile bu aile XVIII. yüzyılın etkin bir ulemâ ailesidir.

⁸ DİA, "Mustafa Efendi, Tavukçubaşı Damadı", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-efendi-tavukcubasi-damadi> (27.06.2019). TDV İslam Ansiklopedisi'nin EK 2 cildinde ilk hali sadece elektronik ortamda yayınlanan madde güncellenmek üzere siteden kaldırılmıştır. Maddenin yayından kaldırılmadan önceki ilk hali kullanılmıştır.

2.1. Reisülküttap Mustafa Efendi'nin Arap Coğrafyasındaki Âlimlerle İrtibatı

Reisülküttap Mustafa Efendi, İstanbul'a gelen âlimlerin yanı sıra İslam dünyasına yaptığı seyahatlerinde birçok âlimle irtibat kurmuştur. 1154/1741 senesinde hac için çıktığı yolculuğunu 1153/1740 senesinde İstanbul'da tanıştığı Hüseyin el-Basrî el-Mîmî ile birlikte yapmıştır. 2 Receb 1154/13 Eylül 1741 İzmit'ten gemiye binerek başladığı ve Mısır üzerinden gittiği bu hac yolculuğunda ilk olarak Mısır'da Ahmed el-Birmâvî ile görüşmüş ve ondan icâzet almıştır. Zilhicce 1154/Şubat 1742 tarihinde hac vazifesini yerine getirmiş ve Şam'a geçmiştir. Şam'da Ahmed el-Menînî gibi bazı âlimlerle görüşmüş ve onlardan icâzet almıştır. Mustafa Efendi'nin damadı tarihçi Ahmed Resmî Efendi (ö. 1197/1783), kayınpederinin irtibat kurduğu âlimlerle yazışmalarını bir *Münşeât*⁹ mecmuasında toplamıştır.¹⁰ İstanbul'a döndükten sonra Mustafa Efendi'ye eşlik eden Hüseyin el-Basrî, Hicaz ve Şam'da görüştükları âlimlere Mustafa Efendi'nin dilinden mektuplar kaleme almıştır.

334 | db

2.2. Reisülküttap Mustafa Efendi'nin İrtibat Kurduğu Âlimler

eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye ve zeyilleriyle devam eden Osmanlı tabakat yazıcılığı genel olarak âlimlerin Osmanlı Devleti ile irtibatı merkeze alınarak yani devlette aldıkları görevler zikredilerek kaleme alınmıştır. Özellikle *eş-Şekâik* zeyilleri daha çok devletin resmi belgeleri esas alınarak âlimlerin kâdılık-müderreslik gibi vazifelerine odaklanmıştır. Örneğin Şeyhî'nin *Vekâyi'ul-fudalâ*'sının kaynaklarından biri de Şeyhülislam defterleridir.¹¹ Bu bakımdan söz konusu zeyillerde Osmanlı âlimlerinin entelektüel birikimlerini ve kişisel irtibatlarını takip etmek güçtür. Zira *eş-Şekâik* zeyillerinin üzerinde bulunduğu esas konu, hakkında bilgi verilen bir âlim yüksek rütbelere

⁹ Münşeât: Mektup dâhil her türlü resmî ve hususî yazıyı toplayan, yazım esaslarını gösteren eserlerin genel adı. Bk. Mustafa Uzun, "Münşeât", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/munseat> (24.06.2019). Münşeât mecmuaları müellifinin hayatı hakkında bilinen tarihi ve biyografik eserlerden farklı bilgilerin yanında hususî mektupları, kişisel yazışmalarını içeren siyasi ve kültür tarihi için önemli eserlerdir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Haksever, Halil İbrahim, "Münşeât Mecmuaları ve Edebiyat Tarihimiz İçin Önemi", *İlmi Araştırmalar*, X (İstanbul, 2000): 65-76.

¹⁰ Reisülküttap Mustafa Efendi, *Münşeât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3308.

¹¹ Abdülkadir Özcan, "Şeyhî Mehmed Efendi", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyhi-mehmed-efendi> (09.02.2020).

erişmiş ise onun *mevleviyet* denilen gelirinin nereden karşılandığı, hangi âlimin yerine o vazifeyi deruhte ettiği ve kendi boş bıraktığı yere kimin tayin edildiğidir. Bu sebeple Osmanlı âlimlerinin entelektüel birikimlerini nasıl elde ettiğiyse alakalı bilgiler çok sınırlıdır. Dönemin Arap coğrafyasında yazılan tabakat kitaplarında ise elde edilen mansıplardan ziyade âlimin hoca-talebe ilişkisi ve okuduğu kitaplarla alakalı bazı bilgiler bulabilmek mümkündür.

Âlimlere dair bilgi bulabileceğimiz otobiyografi gibi muhtelif eserler ve icâzetler ise tabakât kitaplarında bulunmayan farklı bilgiler içermesi açısından önemlidir. Hicaz ve Şam bölgesinde özellikle XVIII. yüzyılda hadis alanında yaşanan gelişmeleri icâzetler yoluyla takip etmek mümkündür. Bu icâzetlerin yanında Mustafa Efendi'nin mektuplaşmaları bu dönem âlimleri arasındaki irtibatı gösteren önemli birer belge konumundadır. İlmî seviyesi yüksek bir âlimin Hicaz ve Şam bölgesindeki muhaddis kimliği öne çıkan âlimlerle irtibatı bu dönemdeki hadis algısına ve hadis ulemâsının birbiriyle irtibatı gibi konulara farklı bir bakış açısı kazandırabilir.

Reisülküttap Mustafa Efendi'nin *Münşeât* mecmuasında Ahmed el-Menîni, Muhammed el-Mahdûmî (el-Ma'sûmî), Muhammed el-Murâdî, Muhammed b. Muhammed ed-Dekkâk¹² Ömer b. Ali el-Mâlikî¹³ Abdülkâdir b. İbrahim el-Geylânî'dir.¹⁴ Şam Müftüsü Hâmid el-İmâdî¹⁵ Şeyh Ahmed el-Mar'aşî, Ali et-Tercümânî, Terzi Mustafa Bey, Ebu'l-Cûd [Ebu's-Su'ûd?] el-Kevâkibî, Ahmed el-Geyvânî,¹⁶ Kerbelâ Müderrisi Nasrullah, Ahmed el-Adevî, Muhammed el-Hüsni el-

¹² Aslen Mağribli olan Muhammed ed-Dekkâk, Medine'ye yerleşmiş ve orada uzun süre ders vermiş bir sûfidir. 1158/1745-6 senesinde Medine'de vefat etmiştir. Hayatı için bk. Murâdî, *Silkü'd-dürrer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988), 4: 122-123.

¹³ Harem-i şerîf müderrisi olan Ömer b. Ali 1181/1767-68 senesinde Mekke'de vefat etmiştir. Hocaları ve talebeleri için bk. Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 3: 193.

¹⁴ Abdülkâdir b. İbrahim el-Geylânî, 1080/1669-70 senesinde Bağdat'ta doğmuş, daha sonra ailesi ile birlikte Şam'a yerleşmiştir. 1157/1745 senesinde vefat etmiştir. Onun İstanbul'a geldiği ve Türkçe bildiği de nakledilmiştir. Hayatı için bk. Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 3: 46-48.

¹⁵ Hâmid b. Ali el-İmâdî, 1103/1692 yılında Şam'da dünyaya gelmiştir. Ebu'l-Mevâhib el-Hanbelî, Muhammed b. Ali el-Kâmilî, Abdülganî en-Nablusî ve İlyas el-Kürdî gibi âlimlerden icâzet almıştır. 1128/1716 senesinde hac için gittiği Hicaz'da Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Ahmed en-Nahlî, Tâcuddin el-Kalî, İbn Akîle'den icâzet almıştır. Ayrıca Rum ulemâsından Kazasker İlmî Ahmed Efendi'den icâzet aldığı belirtilmiştir. 1171/1758 senesinde vefat etmiştir. Hayatı için bk. Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 2: 11-18.

¹⁶ Ahmed el-Geyvânî'nin Reisülküttap Mustafa Efendi ile yazıştığını Murâdî'de hal tercemesini naklederken zikretmiştir. bk. Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 1: 103.

Geylânî, Seyyid Fethî ed-Defterî¹⁷ gibi âlimlerin mektupları bulunmaktadır. Bu yazışmaların genelinde taşrada bulunan âlimlerin İstanbul'la irtibatlarını geliştirmeye yönelik yazıları ve bazı talepleri yer almaktadır.

Bu mecmuadaki mektuplar incelendiğinde en çok Ahmed el-Menîni ile yazıştığı anlaşılmaktadır. Şaban 1158/Eylül 1745 tarihli olan bir mektupta Ahmed el-Menîni, hadis dersinin sonunda derste hazır bulunanlarla ayağa kalkıp kibleye yönelip dua ve tazarru'da bulduklarını asâkir-i müslimîn için nusret ve fetih niyazında bulduklarını ve gözyaşı döktüklerini ifade etmiştir.¹⁸ Bu mektuplarda aynı zamanda Şam ulemasının Osmanlı yöneticileriyle de sıkı bir irtibatının olduğu anlaşılmaktadır. Menîni bir mektubunda Reisülküttap Mustafa Efendi'yi Şam'a davet etmektedir.¹⁹

Mecmuada ilgi çeken konulardan bazıları da karşılıklı mektuplaşılardan veya kendisinden icâzet alınan bazı âlimlerin hayatları hakkında kısa bilgiler verilmesidir. Mustafa Efendi, Ahmed el-Menîni'nin hayatını aktardıktan sonra onunla 1154/1742 senesi yaptığı hac dönüşünde Safer 1155/Nisan 1742 tarihinde görüşüğünü kaydetmiştir.²⁰

Reisülküttap Mustafa Efendi'nin yazıştığı âlimlerden biri ise Abdullah b. Sâlim el-Basri'nin torunu (kızının oğlu) olan Ömer b. Akile'dir.²¹ O, 1157/1744-45 ve 1158/1745-46 senelerinde Mustafa Efendi'ye mektup yazmıştır. 1158/1745-46 tarihli mektubunda Reisülküttap Mustafa Efendi'ye mukaddes mekânlarda tefsir, fıkıh ve

¹⁷ Fethî ed-Defterî sorgulanmak üzere İstanbul'a gelmiş ve mecmuada belirtildiğine göre herhangi bir ceza almadan Şam'a dönmüştür. Ancak biyografisini yazan Murâdî, 1159/1746 senesinde Şam'da devlet tarafından cezalandırılarak öldürüldüğünü zikretmiştir. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3: 279-287.

¹⁸ Reisülküttap, *Münşeât*, 9a.

¹⁹ Reisülküttap, *Münşeât*, 5b.

²⁰ Reisülküttap, *Münşeât*, 6a.

²¹ Ömer b. Akile, 1102/1690-91 senesinde Mekke'de doğmuş, Hasan b. Ali el-Uceymî, Ahmed en-Nahlî, Tâcüddin el-Kalî, İbn Akile gibi hadisçilerden icâzet almıştır. Murtezâ ez-Zebîdî, kendisinden 1162/1748-49 senesinde icâzet almış ve icâzetleri Zebîdî kanalıyla yaygınlık kazanmıştır. Kâtipzâde İsmail b. Muhammed el-Kostantîni'nin (ö. 1201/1786-87) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Ömer b. Akile'den icâzet aldığı belirtilmiştir. 1174/1760-61 senesinde vefat etmiştir. Hayatı için bk. Kettânî, *Fihrisül-fehâris* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1982), 2: 792-796.

hadis derslerinin akabinde onun ve sultanın düşmanlara karşı mücadelesi için dua ve niyazda bulduklarını belirtmiştir.²²

Reisülküttap Mustafa Efendi'nin yazıştığı bir diğer âlim ise Muhammed b. Tayyib el-Mağribî el-Fâsî'dir (ö. 1170/1756-57).²³ Mustafa Efendi, İbnü't-Tayyib'e mektup yazmış ve 1155/1742-43 senesinde mektubuna cevap gelmiştir. Mektupta İbnü't-Tayyib, Reisülküttap'ın tavsiye ettiği üzere kendilerini ilme adadıklarını ancak icâzet ve senedlerini kapsayan eserini en yakın sürede tamamlayabileceğini ifade etmiş ve meşguliyetinden dolayı eserini yetiştiremediği için özür dilemiştir. Bu ifadeden Mustafa Efendi'nin kendisinden icâzet talep ettiği düşünülebilir.²⁴ Ayrıca bu mektuplarda İbnü't-Tayyib, Reisülküttap Efendi'nin oğulları Mustafa [Âşir] Efendi ile Abdürrezzak Efendi'ye dua etmesi²⁵ onun ulema ile irtibat kurarken oğullarını da buna dâhil etmeye çalıştığı görülmektedir. Zira Reisülküttap Efendi'nin Hac yolculuğunda Mısır'da Mekke'ye birlikte gittikleri Şeyh Abdülatif el-Mısırî ile yazışmalarında da el-Mısırî'nin Mustafa Efendi'nin oğullarını özellikle zikretmesi²⁶ Mustafa Efendi'nin bu irtibatların aile geleneği haline gelmesini düşündüğü ve oğullarına da icâzet verilmesi konusunda özel bir gayretinin olduğu intibamı vermektedir.

Silkü'd-dürer müellifi Muhammed el-Murâdî'nin (ö. 1206/1791) dedesi Muhammed el-Murâdî (1169/1755), Reisülküttap Mustafa Efendi'nin yazıştığı bir diğer âlimdir. Bu mektupta Reisülküttap Mustafa Efendi bir mektubunda, Ahmed el-Menînî'nin derslerin hitamında Sultan ve askerinin muzafferiyeti için dua ve niyazda bulunduğunu vurgulamış ve Murâdî'nin de Ahmed el-Menînî'nin riyasetinde mevlid-i şerifte tertip edilecek dua meclisine iştirakini talep etmiştir.²⁷

²² Reisülküttap, *Münşeât*, 21a.

²³ Muhammed b. Tayyib el-Mağribî el-Fâsî, 1110/1698-99 senesinde Fas'ta doğmuş, memleketinde birçok âlimden ders almış daha sonra Hicaz'a gelerek İbrahim el-Kûrânî'nin oğlu Ebû Tahir el-Kûrânî gibi âlimlerden icâzet almıştır. Şam üzerinden İstanbul'a yolculuk yapmış ve bir müddet İstanbul'da bulunmuştur. Müselsel hadisleri derlediği bir eseri vardır. Hadis ilminin yanında dil ilimlerinde özellikle şiirde mâhir olduğu belirtilmiştir. Bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4: 91.

²⁴ Reisülküttap, *Münşeât*, 22a-22b.

²⁵ Reisülküttap, *Münşeât*, 24a.

²⁶ Reisülküttap, *Münşeât*, 24b-25a.

²⁷ Reisülküttap, *Münşeât*, 26a-26b.

Sahîh-i Buhârî şârihi Yusufefendizâde Abdullah Efendi'nin (ö. 1167/1754) Reisülküttab Mustafa Efendi'ye yazdığı mektup da bu mecmuada yer almıştır. Yusufefendizâde bu mektubunda Edirne Selîmiye Camii İmamı Şeyh Mehmed Edirnevî'nin maddi sıkıntı çektiğini ve gelirinin artırılarak durumunun düzeltilmesini arz etmiştir.²⁸ Bu mektuptan Mustafa Efendi'nin sadece Arap coğrafyası değil İstanbul uleması ile de devletteki etkin nüfuzu sebebiyle olsa gerek sıkı bir irtibatının olduğu anlaşılabilir. Bu âlimler arasında özellikle hadisçi kimliği ile öne çıkanlar ve hadis icâzeti veren âlimlerin bulunması önemlidir.

2.3. Reisülküttab Mustafa Efendi'nin İcâzetleri

Mustafa Efendi'nin farklı koleksiyonlarda icâzetlerine ratlanılsa da icâzetlerinin çoğu Âşir Efendi kütüphanesinde yer almaktadır. Aşağıda zikredilecek icâzetlerin tamamı yazma eserlerde bulunan kayıtlardan derlenmiştir.

2.3.1. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Birmâvî'nin İcâzeti

Reisülküttaplık görevinden azledilen Mustafa Efendi, hac yolculuğu için ilk önce 2 Receb 1154/13 Eylül 1741'de önce İzmit'ten Mısır'a gitmiş, Mısır'da ulemanın hadis derslerine katılmış ve icâzet almıştır. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Birmâvî, evinde kendisini ziyaret eden ve icâzet talep eden Reisülküttâp Mustafa Efendi'ye *Sahîh-i Buhârî* icâzeti vermiştir. Birmâvî, önce genel olarak İslâmî ilimlerde sahip olduğu silsileyi zikredip icâzetini verdikten sonra, Muhammed b. Alâeddin el-Bâbili'nin iki farklı silsileyle aldığı *Sahîh-i Buhârî* isnadlarını zikredip icâzet verdiğini belirtmiştir. Ayrıca Birmâvî, Mısır'da bu dönemde yapılan hadis dersleri ile ilgili bilgiler de vermiştir. Mısır'da kale içinde bulunan Sultan Kalavun Câmii'nde üç ayda *Sahîh-i Buhârî* okuttuğunu ve son dersin Ramazan 1154/Kasım-Aralık 1741'de akdedildiğini, Reisülküttap (Reis-i Küt-tâb-ı Dârussaâde) Mustafa Efendi'nin bu son derste hazır bulunduğunu belirtmiştir.²⁹

²⁸ Reisülküttap, *Münşeat*, 49b.

²⁹ Birmâvî, *İcâzet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 413. Bk. Ek: 2.

2.3.2. Mustafa b. Şeyh Muhammed el-Aclûnî'nin İcâzeti

Muhammed b. Halil b. Abdülğani el-Aclûnî'ye (ö. 1148/1735)³⁰ ait olan *Sebet*'te Sadr-ı küttâb (Reisülküttâp) Mustafa Efendi'ye sebetin müellifinin oğlu Mustafa b. Şeyh Muhammed el-Aclûnî'nin verdiği icâzet bulunmaktadır. İcâzette Mustafa el-Aclûnî, Sâf süresini kıraat ettiğini [el-müsel el bi-kırâati sûreti's-Saf] ve icâzetini verdiğini belirtmiştir. İcâzet, Rebiulahir 1155/Temmuz 1742 tarihlidir.³¹ Zilhicce 1154/Şubat 1742 tarihinde hac görevini ifa eden Mustafa Efendi'nin, dönüşte Şam'da Mustafa el-Aclûnî'den hadis icâzeti aldığı anlaşılmaktadır.

2.3.3. Ahmed es-Süleymânî'nin İcâzeti³²

Reisülküttap Mustafa Efendi, Hicaz ve Mısır ziyaretlerinde edindiği icâzetlerin yanında İstanbul'u ziyaret eden âlimlerden de icâzetler almıştır. Şaban 1161/Ağustos 1748 tarihinde Reisülküttap Mustafa Efendi'nin evinde, Ahmed es-Süleymânî tarafından verilen fıkıh, hadis, tefsir ve nahiv ilimlerinden aldığı icâzet bulunmaktadır. Reisülküttap Mustafa Efendi'nin oğlu Mustafa [Âşir] Efendi ve Hüseyin el-Basrî'nin [el-Mîmî] de bulunduğu ve onlara da icâzet verildiği belirtilmiştir. Fıkıh icâzetinden sonra zikredilen hadis icâzetinde Ahmed es-Süleymânî; Ali eş-Şebremellisî, Abdülbâkî ez-Zürkânî³³, Ahmed b. Ali es-Sindûyî³⁴, Muhammed eş-Şürünbülâlî,

³⁰ 1060/1650 tarihinde Aclûn'da doğan Şeyh Muhammed, Kudüs ve Şam ve Mısır'a yolculuklar yapmıştır. Şam'da Ali el-Kâmilî, Alaeddin el-Haskefî, Mısır'da Muhammed eş-Şürünbülâlî ve Yûnus eş-Şâvî gibi âlimlerden ders almıştır. Hayatı ve eserleri için bk: Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 4: 38-39; Zirikli, *el-A'lâm: Kamusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 4: 117; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 9: 290.

³¹ Muhammed b. Halil el-Aclûnî, *Sebetü'l-Aclûnî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 24M, 17a-17b.

³² Ahmed es-Süleymânî'nin hayatı hakkında bilgi tespit edilememiştir. 1196/1781-82 senesinde vefat eden Ali b. Abdülkerim'in hocaları arasında zikredilmektedir. Burada aynı zamanda Hindî nisbesi kullanılmıştır. Bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3: 218.

³³ 1020 yılında Mısır'da doğan ez-Zürkânî, el-Uchûrî, eş-Şebremellisî ve el-Babilî gibi âlimlerden ders aldıktan sonra Ezher Camii'nde uzun yıllar ders okutmuş 1099/1688 tarihinde vefat etmiştir. Bk. Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, II: 287.

³⁴ Mısır'da doğan ve Ezher Camii'nin müderrislerinden olan Ahmed es-Sindûyî, Şemsüddin eş-Şevberî, Nureddin eş-Şebremellisî, Muhammed el-Bâbilî, Şihâbeddin el-Kalyûbî gibi âlimlerden ders almış 1097/1686 yılında Mısır'da vefat etmiştir. Bk. Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, I: 256.

Abdülhayy eş-Şürünbülâlî gibi âlimlerden aldığı ve İbn Hacer'e ulaşan senedlerini tek tek zikretmiştir.³⁵

2.3.4.Şeyh Hüseyin b. Muhammed el-Mîmî el-Basrî'nin İcâzeti

Şeyh Hüseyin el-Basrî, Reisülküttap Mustafa Efendi ile birlikte hac yolculuğuna çıkmıştır. Bu yolculukta Hüseyin el-Basrî'nin âlimlerle irtibat kurma konusunda Mustafa Efendi'ye rehberlik ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed Resmî Efendi'nin, kayınpederi Reisülküttap Mustafa Efendi'nin mektuplarını derlediği mecmuada Şam ve Hicaz bölgesindeki âlimlere yazılan mektupların neredeyse tamamını Mustafa Efendi adına Hüseyin el-Basrî kaleme almıştır. Aynı zamanda kendisi de Mustafa Efendi'ye icâzet vermiştir. 1154/1741-42 tarihinde verdiği icâzette, ilk olarak *Kütüb-i sitte* ve *Muvatta* icâzeti, daha sonra rivayet hakkına sahip olduğu sebetinde yer alan bütün kitapların icâzetini verdiğini belirtmiştir. Ayrıca "*müsel sel bi'l-evveliyye*" icâzeti verdiğini de zikretmiştir.³⁶

340 | db

Reisülküttap Mustafa Efendi'nin ulemayla irtibatı kendisinin irtibatının yanında aile efradının da irtibatını güçlendirmiştir. Şeyhülislam olan Mustafa Âşir Efendi, hem babasının irtibat kurduğu âlimlerle görüşmeye devam etmiş hem de kurduğu yeni bağlantılarla icâzet alma geleneğini devam ettirmiştir.

3. Âşir Efendi'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

1141/1728 yılında doğan Âşir Efendi, medrese eğitimini tamamladıktan sonra 1157/1744 yılında ruus imtihanını kazanarak ilmiye silkine girmiş, 1182/1768 yılında Yenişehir-i Fenâr, 1191/1777'de Bursa, 1195/1781 yılında Mekke, 1200/1786 tarihinde İstanbul kadılıklarını yürütmüştür. 1200/1786 tarihinde Anadolu Kazaskeri payesini almış, 1202/1788 tarihinde ise bu göreve bilfiil başlamıştır. 1203/1789 tarihinde Rumeli Kazaskeri payesini almış, 1204/1790 tarihinde ise Rumeli Kazaskerliği görevine bilfiil atanmıştır. 1213/1798 tarihinde ise Şeyhülislam olmuştur. 1215/1800 yılında ise bu görevinden azledilmiştir.³⁷ Âşir

³⁵ Ahmed es-Süleymânî, *İcâzet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 414, 1a-10b.

³⁶ Reisülküttap, *Münşeat*, 17b-18a.

³⁷ Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, 116-117, (yy. ty.) İpşirli, Mehmet, "Âşir Efendi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/asir-efendi> (25.09.2019).

Efendi koleksiyonu incelendiğinde onun Mekke kadısı iken bölge âlimleriyle irtibata geçtiği ve bölgedeki hadis eserlerini İstanbul'a icâzetli bir şekilde taşıdığı anlaşılmaktadır. Aşağıda da örnekleri zikredileceği üzere âlimlerden aldığı sebet icâzetlerine "Mekke Kadısı" olarak imza atan Âşir Efendi, nüshaların icâzetli bir şekilde nakledilmesinde önemli bir görev ifa etmiştir.

3.1. Âşir Efendi'nin İcâzetleri ve Kütüphanesinde Bulunan İcâzet Kayıtları

Âşir Efendi, Mekke kadılığı, Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği gibi üst düzey ilmî vazifeler yapmış olmasının etkisiyle olsa gerek, ulema ile irtibatını zengin bir koleksiyon toplama vesilesi kılmıştır. Kütüphanesinde bulunan müellif hattı nüshalar bunun en önemli delilidir. İbn Hacer'in müellif hattı *el-Mecmau'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres* isimli eserinin başında bu eserin icâzetine, Muhammed Saîd es-Süveydî → İbn Akîle silsilesi ile ulaştığını belirtmiştir.³⁸ Bu kayıtların, icâzet aldığı hocasının (mücîz) imzası/mührü ile değil de kendi notu şeklinde olmasından dolayı tam olarak bir icâzet hüviyeti taşımadığı söylenebilir. Ancak aşağıda zikredilecek Süveydî'den aldığı icâzet örneğinde olduğu gibi önce hocasından müstakil icâzet almış daha sonra da icâzetini aldığı eserlerin nüshalarının başına icâzet aldığını belirten kayıtlar yazmıştır. Aşağıda Âşir Efendi'nin çoğu kendi kütüphanesinde bulunan icâzetleri ve koleksiyonunda bulunan sebetlerdeki icâzet kayıtları incelenecektir.

3.1.1. Hüseyin b. Muhammed el-Mîmî el-Basrî (ö. 1162/1749)³⁹

Âşir Efendi'ye icâzet veren Hüseyin el-Mîmî, sebetinde ilk olarak müselsel hadisleri zikretmiş ikinci kısımda ise rivâyet hakkına sahip

³⁸ İbn Hacer, *el-Mecmau'l-müesses*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 75.

³⁹ Tabakât kitaplarında bilgi bulunmayan Hüseyin el-Mîmî'nin hayatı hakkında, kendi sebeti *Hulâsatu'l-esânîd*'den ve Reisülküttâb Mustafa Efendi'nin mektuplarının derlendiği mecmuadaki terceme-i hâlimden bilgi edinmek mümkündür. Receb 1112/Ocak 1701 senesinde doğmuş ve Basra'da yetişmiştir. 1147/1734-35 senesinde İstanbul'a gelmiştir. 1153/1740-41 senesinde Reisülküttâb Mustafa Efendi, onunla karşılaşınca ilminden etkilenmiş ve hizada ve seferde yol arkadaşı olmuşlardır. 1159/1746-47 yılında memleket hasreti yüzünden bazı sıkıntılar yaşamış ve 1162/1748-49 senesinde vefat etmiştir. Üsküdar'a defnedilmiştir. Hayatı için bk. Reisülküttâp, *Münşeât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3308, 18a-18b; Hüseyin el-Mîmî, *Hulâsatu'l-esânîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 36. (zahriyesinde)

olduğu eserleri kaydetmiştir. Daha sonra icâzet aldığı hocalarını zikretmiştir. Hocaları, Süleyman el-Kürdî el-Basrî, Şeyh Muhammed Ebû Tâhir el-Kürânî⁴⁰, Muhammed b. et-Tayyib el-Mağribî⁴¹, Tacüddin Muhammed b. Abdülmuhsin el-Kalî⁴², Şemsüddin Muhammed b. Ali, Şeyh Abdurrahman el-Fârukî ve Ömer b. Ahmed Akîle'dir.⁴³ Daha sonra hocalarından aldığı müselsel rivâyetleri ve icâzet aldığı kitapları kaydetmiştir.⁴⁴ Ayrıca Reisülküttab Mustafa Efendi'nin damadı Ahmed Resmî Efendi'nin (ö. 1783) de Hüseyin el-Mîmî'nin talebesi olduğu ve İstanbul'da ondan ilim tahsil ettiği zikredilmiştir.⁴⁵

3.1.2. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şerâbâtî (ö. 1178/1764)⁴⁶

Abdülkerîm eş-Şerâbâtî, Âşir Efendi'nin hadis icâzetlerinin en önemli kaynaklarından. Âşir Efendi, icâzet aldığı sebetlerin başına yazdığı kayıtlarda bu sebetlerin müelliflerine ulaşan isnadlarını zikretmiştir. Mustafa Âşir Efendi, Ahmed en-Nahlî'nin *Buğyetü't-tâlibîn* isimli sebetinin başında bu sebeti hocası Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şerâbâtî'den, onunda hocası en-Nahlî'den aldığını belirtmiştir.⁴⁷

Âşir Efendi, Abdülbâkî el-Hanbelî'nin (1071/1661) *Riyâzü'l-cenne fî âsârı ehli's-sünne* isimli sebetinin ve oğlu tarafından yapılan

⁴⁰ İbrahim el-Kürânî'nin oğlu olan Ebu Tâhir el-Kürânî, 1081/1670 tarihinde Medine'de doğmuş, Muhammed el-Berzencî, Hasan b. Ali el-Uceymî, er-Rudânî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve Ahmed en-Nahlî gibi âlimlerden icâzet almıştır. Medine'de Şâfiî müftülüğü vazifesini deruhte etmiş ve 1145/1733 tarihinde vefat etmiştir. Bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV: 27.

⁴¹ 1110/1698-99'da Fas'ta doğan el-Mağribî, Hicaz'a gelerek Ebû Tahir el-Kürânî gibi âlimlerden icâzet almıştır. Bir müddet İstanbul'da bulunmuş ve Medine'de 1170/1756-57 senesinde vefat etmiştir. Bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV: 91-94.

⁴² Tâcuddîn el-Kalî, hocaları Seâlibî, Rûdânî, Uceymî ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî'den icâzet almış, Mekke Müftüsü olmuş ve 1147/1735 tarihinde vefat etmiştir. Bk. Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I: 97.

⁴³ Hayatı hakkında yukarıda bilgi verilmiştir.

⁴⁴ Hüseyin el-Mîmî, *Hulâsatu'l-esânid*, 1a-150b.

⁴⁵ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1: 73.

⁴⁶ 1106/1694-95 senesinde Halep'te doğan Abdülkerîm eş-Şerâbâtî, ilk olarak babası Ahmed eş-Şerâbâtî'den (ö. 1136/1723-24) ilim tahsil etmiştir. Halep'te hocalardan ders aldıktan sonra Şam'a gelmiş ve Ebu'l-Mevâhib el-Hanbelî, Abdülganî en-Nablusî, Abdülkadir et-Tağlebî, Molla İlyas el-Kürdî, Ahmed el-Gazzî, Muhammed el-Kâmilî, Ahmed en-Nahlî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Ebû Tahir el-Kürânî, Muhammed Hayat es-Sindî, Muhammed Akîle gibi hocalardan hadis icâzeti almıştır. Birçok kereler İstanbul'a gelmiş ve ulemayla bir araya gelmiştir. *İnâletü't-tâlibîn li-avâli'l-muhaddisîn* isimli bir sebeti vardır. Bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3: 63-64.

⁴⁷ Ahmed en-Nahlî, *Buğyetü't-tâlibîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttap, 442, 1b.

muhtasarının başında hocası Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şerâbâtî vasıtasıyla bu sebet ve muhtasarının icâzetine sahip olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Mustafa Âşir Efendi, kendi koleksiyonunda bulunan *Riyâzu'l-cenne*'nin bir diğer nüshasının başında da yine Abdülkerîm eş-Şerâbâtî → Abdülbâkî el-Hanbelî silsilesiyle icâzetine sahip olduğunu kaydetmiştir.⁴⁹ Âşir Efendi, Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin sebeti *el-İmdâd*'ın nüshasının zahriyyesinde bu sebetin icâzetini Abdülkerîm b. Şerâbâtî'den onun da müellif Abdullah b. Sâlim'den aldığını belirtmiştir.⁵⁰

3.1.3. Muhammed Saîd es-Süveydî (ö. 1203/1788-89)⁵¹

Âşir Efendi, kütüphanesinde bulunan bazı sebetlerin başına bu eserleri hocası Muhammed Saîd es-Süveydî'den aldığını belirten bir kayıt düşmektedir. Bununla birlikte kendi kütüphanesinde hocasından aldığı müstakil icâzet de bulunmaktadır. Süveydî'nin Âşir Efendi'ye ve oğlu Hafîd Efendi'ye 17 Şevval 1194/16 Ekim 1780 tarihinde Dımaşk'ta verdiği bu icâzette Nablusî'nin sebetini ve bütün eserlerinin icâzetini, İbn Akîle'nin sebeti, müselselâtı ve diğer eserlerinin icâzetini, Mustafa el-Bekrî'den aldığı icâzetleri, Seyyid Ömer b. Ahmed el-Bennâ ve es-Sekkâf Bâ-Alevî, Salim b. Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Şeyh Ebu't-Tayyib Muhammed el-Mağribî'nin icâzetini, babası vasıtasıyla aldığı İsmâil el-Aclûnî ve Ahmed en-Nahlî'nin icâzetlerini verdiğini belirtmiştir. Ayrıca Mısır'da bulunan Murtezâ ez-Zebîdî'nin de icâzetlerine sahip olduğunu belirtmiştir. Muhammed es-Süveydî, kendi gayretleriyle topladığı ve ayrıca babası Ebu'l-Berekât Abdulah b. Hüseyin es-Süveydî'den aldığı icâzetlerle hadis icâzetlerinde, kendisini zamanının en âlî isnadlarına sahip

⁴⁸ Abdülbâkî el-Hanbelî, *Riyâzu'l-cenne fî âsâri ehli's-sünne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 37, 1a, 50a.

⁴⁹ Abdülbâkî el-Hanbelî, *Riyâzu'l-cenne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 48, 1a.

⁵⁰ Abdullah b. Sâlim el-Basrî, *el-İmdâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 116. (zahriyyesinde)

⁵¹ Muhammed Saîd es-Süveydî, Bağdatlı meşhur ulema ailesi Süveydîlere mensuptur. Babası Abdullah es-Süveydî'den ilim tahsil ettikten sonra memleketinde Şeyh Abdülkadir el-Mekkî, Şeyh Ali el-Ensârî gibi âlimlerden icâzet almış, daha sonra Şam ve Mısır'a gitmiştir. Aclûnî (Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1: 363) İbn Akîle (Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2: 584, 608) Nablusî gibi âlimlerden hadis icâzeti almıştır. Mısır'da Zebîdî ile görüşüp ondan da icâzet almıştır. Bk. Muhammed Saîd b. Seyyid Abdülganî Ravi Bağdadi, *Tarihü'l-üseri'l-ilmîyye fî Bağdad*, thk. İmad Abdüsselam Rauf (Bağdad: Dârü'ş-Şuuni's-Sekafiyeti'l-Amme, 1997), 162.

olarak tanıtmış ve bu alanda kendisinden daha âlî isnada sahip olan kimsenin olmadığını belirtmiştir.⁵²

Muhammed Saîd es-Süveydî'nin zikredilen genel icâzetinin yanında Mustafa Âşir Efendi ile Hafîd Efendi'ye ayrıca Âşir Efendi'nin akrabalarından Nur Halil Bey ile Abdurrahman Necib Efendi'ye 15 Muharrem 1195/11 Ocak 1781'de verdiği *Delâilü'l-hayrât* icâzeti bulunmaktadır.⁵³

Âşir Efendi, Şevval 1209/Mayıs 1795 senesinde Abdülkâdir b. Muhammed tarafından istinsâh edilen el-Aclûnî'nin sebetinin baş tarafında tuttuğu notta İsmâil el-Aclûnî'nin sebetinin icâzetini, şeyhim dediği Muhammed Saîd es-Süveydî'den onun da müellif el-Aclûnî'den aldığını belirtmektedir.⁵⁴ Âşir Efendi'nin icâzet kaydı Zilhicce 1209/Temmuz 1795 tarihlidir.

Âşir Efendi, İbn Akîle'nin sebeti *el-Mevâhibü'l-cezîle fî merviyâti Muhammed b. Ahmed Akîle* isimli sebetinin başına bu sebetin icâzet hakkına Mustafa Âşir Efendi → Muhammed Saîd es-Süveydî → İbn Akîle silsilesiyle sahip olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

3.1.4. Muhammed b. Abdurrahman el-Küzberî (ö. 1221/1806)⁵⁶

⁵² Muhammed Saîd es-Süveydî, *İcâzet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 34, 93b-99b.

⁵³ Menîni, *el-Kavlü's-sedîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 34, 92b-93a; Menîni'nin Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan *el-Kavlü's-sedîd* isimli sebetinin nüshasında ise müellif, Dârussaade Ağası Beşir Ağa'ya (ö. 1159/1746) sebetinin icâzetini vermiştir. Menîni sebetinin icâzetinin yanında telif ettiği eserleri zikrederek bu eserlerin de icâzetini verdiğini belirtmiştir. Bu icâzetler İstanbul-Şam hattındaki icâzet geleneğinin İstanbul ulemasının yanında yöneticilerin de ilgi gösterdikleri bir konu olduğunu ifade etmektedir. Bk. Menîni, *İcâzetnâme (li-Beşir Ağa)*, Nuruosmaniye, 625, 99b-104b.

⁵⁴ Aclûnî, *Hilyetu ehli'l-fazl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 37, 66a, 116b.

⁵⁵ İbn Akîle, *el-Mevâhibü'l-cezîle fî merviyâti Muhammed b. Ahmed Akîle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 65, 137a.

⁵⁶ 1140/1727-28 senesinde doğan Muhammed el-Küzberî, babasının dayısı olan Ali b. Ahmed el-Küzberî'den hadis dersi almış ve 1185/1771-72 senesinde Emeviye Camii'nde ders vermeye başlamıştır. On bir sene Emeviye Camii'nde bulunan Kubbetü'n-nesr'de Receb, Şaban ve Ramazan aylarında *Sahîh-i Buhârî* okutmuştur. 19 Rebiulevvel 1221/6 Haziran 1806 tarihinde vefat etmiştir. Bk. İbn Âbidîn, *Ukûdu'l-leâli*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Hüseyn (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010/1431), 48-63; Abdürrezzak b. Hasan el-Baytar, *Nefîcetü'l-fikr fî men derrase tahte Kubbeti'n-Nesr* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1998/1418) 121-122.

Mustafa Âşir Efendi, Muhammed b. Abdurrahman el-Küzberî'den (ö. 1221/1806-07) de icâzet almıştır.⁵⁷ Muhammed b. Abdurrahman el-Küzberî, kendi hattıyla yazdığı ve mühürlediği Şevval 1209/Mayıs 1795 tarihli icâzetnâmede Mustafa Âşir Efendi'nin kendisinden talep etmesi üzerine hadis, fıkıh ve tefsir ilminden icâzet hakkına sahip olduğu tüm merviyatın icâzetini vermiştir. *Müselsel bi'l-evveliyye* ve *Sahîh-i Buhârî* icâzetinin ise tüm senedini zikretmiştir. Müselsel hadisi, babası Abdurrahman el-Küzberî, Ali el-Küzberî, Ahmed el-Menînî, Abdurrahman b. Cafer el-Kürdî, Ali Efendi ed-Dağüstânî gibi birçok âlimden dinlediğini belirtmiş ve icâzetini vermiştir. *Sahîh-i Buhârî* senedini ise babası Abdurrahman el-Küzberî → Muhammed b. Ahmed Akîle → Hasan b. Ali el-Uceymî silsilesiyle Buhârî'ye kadar zikretmiştir.⁵⁸

3.1.5. Ahmed el-Menînî (1172/1759)⁵⁹

Ahmed el-Menînî, yukarıdaki mektuplaşmalarından da anlaşıldığı üzere İstanbul ulemâsı ile sıkı bir irtibat içerisindeydi. Zaman zaman İstanbul'u ziyaret etmiş ve burada âlimlerle görüşmüştür. İstanbul'u ziyareti esnasında Süleyman Fazıl Efendi'den (ö. 1134/1722) ders almıştır. Devlet tarafından kendisine Şam Emeviye Câmii'nde Cuma namazından sonra *Sahîh-i Buhârî* okutma görevi verilmiştir. Osmanlı dönemi tarihçilerinden Reisülküttap Mustafa Efendi'nin damadı Ahmed Resmî Efendi (ö. 1197/1783), Ahmed el-Menînî'den İstanbul'da ders okumuştur.⁶⁰

Âşir Efendi, Rudânî'nin *Cem'ul-fevâid* isimli eserinin başına bu eserin icâzetini şeyhim ve üstâdım dediği Ahmed el-Menînî'den aldığını belirtmiş ve er-Rûdânî'ye giden silsilesini zikretmiştir. 21 Cemâziyelevvel 1203/17 Şubat 1789 tarihli icâzet kaydının silsilesi

⁵⁷ Küzberî, *İcâzet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 37, 56b-64b. Ulemâ ailesine mensup olan Muhammed el-Küzberî, kendi hattıyla olan ve sonunda mührünün bulunduğu bu icâzette, hocalarını ve icâzet silsilesini zikretmiştir. Hocaları arasında babası Abdurrahman el-Küzberî, Ali el-Küzberî, Ahmed el-Menînî, Ali Efendi ed-Dağüstânî gibi âlimler bulunmaktadır.

⁵⁸ Küzberî, *İcâzet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 37, 57a-64b. Bk. Ek: 3.

⁵⁹ Ahmed el-Menînî, 1089/1678 tarihinde doğmuş ilk eğitimini Şam'da Ebu'l-Mevâhib el-Hanbelî, Muhammed el-Kâmilî, İlyas el-Kürdî, Abdülganî en-Nablusî, Yunus el-Mısırî, Abdürrahim el-Kâmilî, Abdullah el-Aclûnî, Abdülkâdir et-Tağlebî, Şihâbüddin Ahmed el-Gazzî gibi âlimlerin yanısıra Hicaz âlimlerinden Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Ebû Tâhîr el-Kürânî gibi âlimlerden ders almıştır. Hayatı için bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1: 222.

⁶⁰ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 1: 222.

şu şekildedir: “Âşir Efendi → Ahmed el-Menîni → Abdülganî en-Nablusî → Abdullah b. Sâlim el-Basrî → Rudânî.”⁶¹ Aynı şekilde Âşir Efendi, er-Rudânî'nin *Silatü'l-halef* isimli sebetinin nüshasının başına bu sebetin, aynı senedle rivâyet hakkına sahip olduğunu belirtmiştir. Bu kayıttaki icâzet silsilesi ise şu şekildedir. “Âşir Efendi → Ahmed el-Menîni → Abdülganî en-Nablusî ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî → Rudânî.”⁶²

Mustafa Âşir Efendi, Anadolu Kazaskeri iken Bâbilî'nin *el-Müntehab* isimli sebetinin icâzetine de Ahmed el-Menîni isnadiyla sahip olduğunu belirtmiştir. Senedi şöyledir: “Âşir Efendi → Ahmed el-Menîni → Abdullah b. Sâlim el-Basrî → İsa es-Seâlibî → el-Bâbilî.”⁶³ Âşir Efendi, Muhammed el-Kâmilî'nin (ö. 1131/1718) sebetinin icâzetini de Ahmed el-Menîni vasıtasıyla aldığını belirtmiştir. Kayıt 1210/1795-96 tarihlidir.⁶⁴

3.1.6. Halil b. Halil el-Erbilî

Hayatı hakkında malumat elde edemediğimiz Halil b. Halil el-Erbilî'nin kırk kitaptan kırk hadis derlediği *Evâil* isimli bir eseri mevcuttur. Eserin Âşir Efendi Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının sonunda müellif el-Erbilî, 1155/1742-43 tarihinde Âşir Efendi ile oğlu Hafid Efendi'ye bu evâilin icâzetini verdiğini kaydetmiştir.⁶⁵

4. Hafid Mehmed Efendi

Hafid Efendi, çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılık yaptıktan sonra 1799'da İstanbul kadısı oldu. 1807'de İstanbul'da Kabakçı Mustafa önderliğinde çıkan isyanı destekledi ve III. Selim'in tahttan indirilmesinde rol oynadı. Bu faaliyetinden dolayı yeni padişah IV. Mustafa tarafından Anadolu kazaskerliğine yükseltildi. Ancak kısa süre sonra Alemdar Mustafa Paşa IV. Mustafa'yı tahttan indirince görevinden alındı. İdamdan Kaptanıderyâ Râmiz Paşa'nın aracılığı ile

⁶¹ Rûdânî, *Cem'u'l-fevâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttap, 128, 1a.

⁶² Rudânî, *Silatü'l-halef*, 1a. İcâzet kayıtlarının ilkinde Nablusî'nin Basrî'den aldığı; ikinci icâzette ise Nablusî ve Basrî'nin ikisinin de Rudânî'den aldığı bilgisi Âşir Efendi tarafından bu şekilde kaydedilmiştir.

⁶³ el-Babili, *el-Müntehabü'l-esânîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttap, 442, 27b.

⁶⁴ el-Kâmilî, *Sebetü'l-Kâmilî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 37, 118a.

⁶⁵ Halil b. Halil, *Evâil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 271.

kurtuldu ve memleketi Kastamonu'ya sürgün edildi. II. Mahmud zamanında affedilerek İstanbul'a döndü. 1810 yılında Rumeli kazaskerliğine getirildi. 21 Aralık 1811'de vefat etti.

4.1. Hafîd Efendi'nin İcâzetleri

Hafîd Efendi de babası ve dedesinin aldığı icâzet meclislerinde bulunarak onların icâzet toplama geleneğini onlar kadar olmasa da devam ettirmiştir. Âşir Efendi'nin Muhammed Saîd es-Süveydî'den aldığı icâzette aynı zamanda Hafîd Efendi'ye de icâzet verilmiştir.⁶⁶

Hafîd Efendi, derlediği *Erbain*'in başında babası ve dedesinin icâzetlerini zikreder. Böylece *Sahîh-i Buhârî*'den derlediği bu *Erbain*'in İmam Buhârî'ye kadar ulaşan isnadını da zikretmiş olmaktadır. Ayrıca babası Âşir Efendi'nin *Hizânetü'l-esbât* isimli bir sebetinin olduğunu zikretmiştir. Âşir Efendi'nin sebeti ve icâzetleri, ayrıca Hafîd Efendi'nin derlediği *Erbain*'in hadislerini, başta İmam Buhârî'ye kadar ulaşan isnadını verip daha sonra *Sahîh-i Buhârî*'deki senedin tamamını zikrederek vermesi ailenin (dede-baba-torun) isnada ve rivâyet ilimlerine verdiği önemi göstermektedir. Hâlbuki bu husus diyâr-ı Rûm'da yaygın olmayan bir uygulamadır ve 18. asırda Hicâz-Şam uleması ile kurulan irtibatın ürünleri olması bakımından önemlidir. Hafîd Efendi'nin zikrettiği İbn Hacer'e ulaşan iki senedi şöyledir:

“Hafîd Efendi → Âşir Efendi → Ahmed eş-Şerâbâtî → Abdülganî en-Nablusî → Şebremellisî → Şihâb Ahmed b. Hafîl es-Sübki → Necmeddin el-Gaytî → Zekeriyâ el-Ensârî → İbn Hacer.”

“Hafîd Efendi → Âşir Efendi → Ebu'l-Mevâhib el-Hanbelî → Abdülbâkî el-Hanbelî → Muhammed Hicâzî el-Vâiz → İbn Ürkmes → İbn Hacer.”⁶⁷

Sonuç

Reisülküttap Mustafa Efendi ve ailesinin aldığı hadis icâzetleri hadis ilmine dair eserlerin icâzetli bir şekilde İstanbul'a intikali açısından önemlidir. Ayrıca bu icâzetler, özellikle Âşir Efendi'nin kurduğu kütüphanede derlediği kitapların isnadlı bir şekilde İstanbul'a

⁶⁶ Muhammed Saîd es-Süveydî, *İcâzet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 34, 93b-99b.

⁶⁷ Hafîd Mehmed Efendi, *Erbain*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafîd Efendi, 29, 5b-6b.

taşınmasını sağlamıştır. Âşir Efendi, koleksiyonunda bulunan eserlerin genellikle ilk sayfalarına o kitapların müelliflerine ulaşan isnadlarını da zikretmiştir. Hadis kitaplarının icâzetli bir şekilde İstanbul'a taşınması hadis ilmi açısından önemli bir gelişme olsa da ailenin topladığı bu icâzetlerin bir tedris geleneği ve hadis icâzetlerinde bir İstanbul (diyâr-ı Rûm) isnad silsilesi oluşturduğu söylenemez. Aileden günümüze intikal etmiş herhangi bir icâzet silsilesi de takip edilememektedir. Özellikle XVIII. yüzyılda birçok âlim hadis icâzetlerini İstanbul'a taşımış olmasına rağmen; İstanbul'da diyâr-ı Rûm ulemasınca hadis icâzetleri devam ettirilmemiş ve daha sonraki âlimler tekrar Şam ve Hicaz bölgesindeki âlimlerden icâzet almaya devam etmişlerdir. Bunun en önemli sebebi İstanbul'da bu dönemde hadis icâzetine sahip olan âlimler tarafından bir hadis tedris geleneğinin sürekli hale getirilemeyiştir. Bunun önemli istisnalarından bir tanesi Süleyman Fazıl Efendi'dir. O, hadis icâzeti topladıktan sonra İstanbul'da uzun süre hadis dersleri yapmış ve talebelerine hadis icâzeti vermiştir. Aclûnî'nin ve Menî'nin sebetlerinde Süleyman Fazıl Efendi'yi hadis icâzeti aldıkları âlimler arasında zikretmesi ve bu icâzeti İstanbul'da aldıklarını belirtmeleri nadir örneklerdendir. Mustafa Efendi, Âşir Efendi ve Hafîd Efendi'nin icâzet silsilelerine dâhil olsalar da hadis tedris geleneğini sürdürmemeleri, İstanbul'da hadis tedrisi yaparak verilen icâzet geleneğinin bu dönemde henüz oluşmaması, İstanbul ulemasının hadis tedrisi konusuna yönelik ilgisinin azlığı ve bürokratik görevlerinin yoğunluğu gibi sebeplerle irtibatlandırılabilir. Aile fertlerinin hadis icâzetleri toplamaları ise entelektüel ilgilerinin ve kitap koleksiyoneleri olmalarının getirdiği ilginin bir sonucu olabilir.

348 | db

Reisülküttap Mustafa Efendi'nin âlimlerle kişisel irtibatı ve müstakil icâzetleri, Âşir Efendi'de sebetleri kendi koleksiyonuna icâzetli bir şekilde nakletmeye dönüşmüştür. Dolayısıyla Reisülküttap Mustafa Efendi'nin âlimlerle irtibat kurarak icâzet elde etme düşüncesinde olduğu; buna karşılık Âşir Efendi'nin daha çok kitap icâzeti alma düşüncesiyle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Hafîd Efendi'nin ise babası ve dedesinden kendisine intikal eden icâzet geleneğini devam ettirme konusunda özel bir gayretinin olmadığı anlaşılmaktadır. Babası ve dedesinin bulunduğu meclislerde kendisi de icâzet alarak bu icâzet silsilelerine dâhil olmuştur.

Reisülküttap Mustafa Efendi'nin damadı Ahmed Resmi Efendi'nin kayınpederinin âlimlerle yazışmalarını bir mecmuada toplamaması Osmanlı dönemi için hadis ilmi açısından önemli bir gelişmedir. Zira Osmanlı döneminde farklı coğrafyadaki âlimlerin birbiri arasındaki irtibatı gösterecek bir tarih/biyografi yazımı rastlanılan bir durum değildir. eş-Şekâik zeyilleri bürokratik görev alan âlimleri merkeze alan bir tarih/biyografi yazımı olarak değerlendirilebilir. Hâlbuki Ahmed Resmî Efendi'nin diğer eserleri de dik-kate alındığında onun, gözlemlerini ve kendi döneminin olaylarını anlatmasında kendi dönemlerinin olaylarını ve âlimlerini kaleme alan hadisçi-tarihçi âlimlerle irtibatının etkisinin olabileceğini akla getirmektedir.

Hicaz ve Şam uleması ile İstanbul merkezli Osmanlı âlimlerinin yazışmaları ve hadis icâzet silsileleri yoluyla gerçekleşen yakınlaşmaları entelektüel bir ilginin yanı sıra farklı gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. İstanbul'daki ulema ve devlet ricaliyle icâzetler kanalıyla irtibat kuran Hicazlı ve Şamlı âlimler bu sayede, vakıflar yoluyla vazifeler elde ederek buldukları bölgelerdeki ekonomik ve sosyal nüfuzlarını geliştirmişler ve geniş imkânlar elde edebilmişlerdir. İstanbul'da teberrük yönü ağır basan hadis icâzetlerinin icâzet veren âlimler açısından önemi ise taşrayı merkeze yaklaştıran bir tavassuta vesile olmasıdır. Konumuz açısından asıl önemli olan nokta ise bu icâzetlerin İstanbul uleması tarafından elde edilmesine yönelik herhangi bir iç saik olup olmadığıdır. Hicaz ve Şam'da artan sebet telifi ve icâzetlerinin yaygınlaşmasının yeni bir ilmî paradigmanın ürünü olup olmadığı yapılacak yeni çalışmalarla daha net ortaya konulacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî el-Hanbelî. *Rıyâzü'l-cenne fî âsâri ehli's-sünne*. Aşir Efendi, 37, 48: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Abdürrezzak b. Hasan el-Baytar. *Netîcetü'l-fıkr fî men derrase tahte Kubbeti'n-Nesr*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1998/1418.
- Aclûnî. *Hilyetu ehli'l-fazl*. Aşir Efendi, 37: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ahmed en-Nahlî. *Buğyetü't-tâlibîn*. Reisülküttap, 442: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ahmed es-Süleymânî. *İcâzet*. Aşir Efendi, 414: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.

- Ayyâşî. *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*. Abu Dabi: Dâru's-Süveydî li'n-neşr, ve't-Tevzî, 2006.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009
- el-Babili. Muhammed b. Alâeddin *el-Müntehabü'l-esânîd*. Reisülküttap 442: Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Basrî, Abdullah b. Sâlim. *el-İmdâd*. Reisülküttap, 116: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Birmâvî. *İcâzet*. Aşir Efendi, 413: Süleymaniye Kütüphanesi.
- DİA, "Mustafa Efendi, Tavukçubaşı Damadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-efendi-tavukcubasi-damadi> (27.06.2019).
- Ebu'l-Abbas ed-Der'î. *er-Rihletü'n-Nâsırıyye*. Abu Dabi: Dâru's-Süveydî li'n-neşr ve't-tevzî, 2011.
- Ebu'l-Mevâhib el-Hanbelî. *Muhtasarı sebeti Abdülbâkî el-Hanbelî*. Aşir Efendi, 37: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Erünsal, İsmail E. *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1988.
- Erünsal, İsmail E. *Türk Kütüphaneleri Tarihi II-Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1991.
- Hafid Mehmed Efendi. *Erbâin*. Hafid Efendi, 29: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Haksever, Halil İbrahim. "Münşeat Mecmuaları ve Edebiyat Tarihimiz İçin Önemi". *İlmi Araştırmalar*, X, (İstanbul, 2000): 65-76.
- Halil b. Halil. *Evâil*. Aşir Efendi. 271: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Hüseyn el-Basrî el-Mîmî. *Hulâsatu'l-esânîd*. Aşir Efendi. 36: Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Âbidîn. *Ukûdu'l-leâli*. Thk. Muhammed b. İbrahim el-Hüseyn, Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010/1431.
- İbn Akîle. *el-Mevâhibü'l-cezîle fi merviyâti Muhammed b. Ahmed Akîle*. Aşir Efendi, 65: Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Mecma'u'l-müesses*. Aşir Efendi, 75: Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kâmilî. *Sebetü'l-Kâmilî*. Aşir Efendi. 37: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fehrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fehrese> (22.06.2019).
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *Fihrisü'l-fehâris*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1982.
- Küzberî, Muhammed b. Abdurrahman. *İcâzet*. Aşir Efendi, 37: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Menîmî, Ahmed b. Ali. *el-Kavlü's-sedîd*. Aşir Efendi, 34: Süleymaniye Kütüphanesi.
- , *İcâzetnâme (li-Beşir Ağâ)*. Nuruosmaniye, 625.
- Muhammed b. Halil el-Aclûnî. *Sebetü'l-Aclûnî*. Hafid Efendi, 24M: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Muhammed Saîd b. Seyyid Abdülganî Ravi Bağdadi. *Tarihü'l-üseri'l-ilmiyye fi Bağdad*. Thk. İmad Abdüsselam Rauf, Bağdad: Dâru'ş-Şuuni's-Sekafiyeti'l-Amme, 1997.
- Murâdî, Muhammed Halil b. Ali. *Silkü'd-dürer*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.

- Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi. *Devhatü'l-meşâyih* (yy. ty.).
- Reisülküttap Mustafa Efendi. *Münşeât*. Esad Efendi, 3308: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Rûdânî, Muhammed b. Muhammed b. Süleymân. *Cem'u'l-fevâid*. Reisülküttap, 128: Süleymaniye Kütüphanesi.
- , *Sılatü'l-halef*. Aşir Efendi, 65: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sezgin, Fuat. "Atıf Efendi Kütüphanesinin Vakfiyesi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi]* VI, (İstanbul, 1954): 132-144.
- es-Süveydî, Muhammed Saîd. *İcâzet*. Aşir Efendi, 34: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Uzun, Mustafa. "Münşeât". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munseat> (20.07.2019).
- Voll, John Obert. "Hadis Âlimleri ve Tarikatler: 18. Yüzyıl Haremeyn Ulemâ Grubu ve İslâm Dünyasındaki Etkileri". Trc. Mustafa Ertürk. *Türkiye Günlüğü* 61 (2000): 76-84.
- Zirikli. *el-A'lâm: Kamusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-mübta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.

A Family of Scholars Collecting Hadith Ijazat for Three Generations: Rais al-Kuttap Mustafa Efendi, Shaykh al-Islam Âşir Efendi and Kazasker Hafid Efendi

Mustafa Celil ALTUNTAŞ*

Extended Abstract

This study examines the state of hadith science in the Ottoman Empire during the 18th century through *Rais al-Kuttap* Mustafa Efendi's family of scholars, and investigates the transfer of hadith *ijazats* to Istanbul. In the 18th century, many important developments has occurred in the field of hadith. In this century a group of scholars emerged who taught hadith in the region and whose *ijazats*, works and thoughts became known throughout the Islamic world thanks to their students. The inclusion of a family of scholars working in high positions of the state in Istanbul, within the scientific mobility in Hejaz also provided important data regarding the education and perception of hadith science. Although the effects of studies of hadith scholars in Hejaz on other regions were investigated, researchs on its effects on Istanbul is quite insufficient.

Rais al-Kuttap Mustafa Efendi, who lived in a period of scientific revival regarding the science of hadith, was involved in this scientific mobility and moved some of the *ijazats/thabats* to Istanbul, which was very important for the state of hadith science in the Ottoman period. Mustafa Efendi and his family had the right to narrate the works of hadith by meeting personally with some of the hadith scholars in Damascus and Iraq and by receiving *ijazats* from some of their students. The family followed the tradition of establishing private libraries in Istanbul, and in the 18th century established a library which would be remembered as "Âşir Efendi Library". The importance of this Library in terms of hadith science was due to the significant works of the *thabats* and *ijazats* in its collections including the books of *Rais al-Kuttap* Mustafa Efendi, his son Shayk al-Islam Mustafa Âşir Efendi and his grandson Hafid Efendi. It is understood from these records that *Rais al-Kuttap* Mustafa Efendi and his son Âşir Efendi both collected books and received many *ijazats* from the regions where they worked. Thanks to these relationships, establishing contacts with scholars who had come to Istanbul and the continuation of these contacts became a family tradition.

Rais al-Kuttap Mustafa Efendi came into contact with many scholars in his travels to the Islamic world as well as scholars who themselves came to Istanbul. Among these scholars were Hüseyin Basrî al-Mîmî, Ahmad al-Menîni, Muhammad al-Murâdî, Omar b. Ali al-Mâlikî, Muhammad b. Tayyib al-Mağribî, Ahmad b.

* Dr. Res. Assist. Istanbul University Faculty of Theology, Department of Hadith, mcaltuntas@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1975-5799>

Muhammad al-Birmâvî, and Mustafa b. Muhammed al-Aclûnî. After returning to Istanbul, Mustafa Efendi continued to correspond with these scholars.

His historian son-in-law, Ahmed Resmî Efendi, compiled Mustafa Efendi's correspondences in a *Münşeât* (compilation) journal. This *Münşeât* journal, which contained Mustafa Efendi's correspondences and *ijazats*, is an important document showing the relationships between the scholars in Istanbul and the Hejaz and Damascus regions in the 18th century. The fact that these documents contain detailed information which is not found in *tabaqat* books necessitates the evaluation of these documents among the sources of biographical studies. It is impossible to find information about how the scholars during the Ottoman period obtained their scientific knowledge and who the scholars they contacted (established a network) were only in *tabaqat* works. Therefore, the documents such as letters and *ijazats*, which can be regarded as primary sources, should be used in the studies discussing the lives of the scholars of the Ottoman period. This study aims to show the status of hadith science in the 18th century and become an example in the field since it includes letters and *ijazats* in biographical studies.

Rais al-Kuttap Mustafa Efendis contact with other scholars also facilitated the contact for his family members. Âşir Efendi, who later became a *Shaykh al-Islam* (Islam's foremost legal authority), continued to meet and correspond with the scholars whom his father had been in contact; he also continued the tradition of receiving *ijazat* through his new relationships.

Âşir Efendi received *ijazat* from hadith scholars in the region of Hejaz, Damascus and Iraq primarily from Abd al-Karîm b. Ahmad al-Şarâbâtî, Muhammed Saîd as-Süveydî and Muhammad b. Abd al-Rahman al-Kuzbari. He recorded the works, primarily *thabat* type works which he had received from his teachers and the *ijazats* that had been delivered to the authors in the books he put in his library. This allowed the *ijazats* and works of the prominent hadith scholars to be brought to libraries in Istanbul.

Hafid Mehmed Efendi continued his father and grandfather's hadith *ijazat* tradition by attending their *ijazat* gatherings. Hafid Efendi, who also wrote an *al-Arbain* (forty hadith) type of work in the Hadith field, noted his isnad reaching the Prophet at the beginning of his work.

Although moving hadith books to Istanbul with *ijazat* was an important development in terms of hadith science, it cannot be said that these *ijazats* collected by the family constituted a tradition of the Istanbul (land of Rum) series of citation in the hadith works. Although Mustafa Efendi, Âşir Efendi and Hafid Efendi were included in the series of *ijazat*, they could not continue the tradition of hadith education. This could be related to factors such as not having a developed tradition of *ijazat* provided by hadith education in Istanbul during that time, a lack of interest for the scholars of Istanbul in the hadith tradition, or due to the intensity of their bureaucratic duties. However, the fact that the family members did collect hadith *ijazats* may be due to their intellectual interest and an interest stemming from their history of book collecting.

The correspondence between the scholars in Hejaz and Damascus with the Istanbul-based Ottoman scholars, and the intimacy which developed through the series of hadith *ijazats* should not be regarded as just an intellectual interest. Thus, the scholars from Hejaz and Damascus, who contacted the scholars and statesmen in Istanbul by means of *ijazats*, obtained positions through foundations and

improved their economic and social influence in their regions and were granted great privileges. However, the importance of the hadith *ijazats*, whose blessing side far outweighed its becoming a field of education in Istanbul for the scholars who gave *ijazat* was that it brought the provinces closer together with the city center. The important point in terms of this study is whether there were any intrinsic motives for the scholars in Istanbul in obtaining these *ijazats*.

Keywords: Hadith, İjazat, Thabat, Library, Ottoman Scholars.

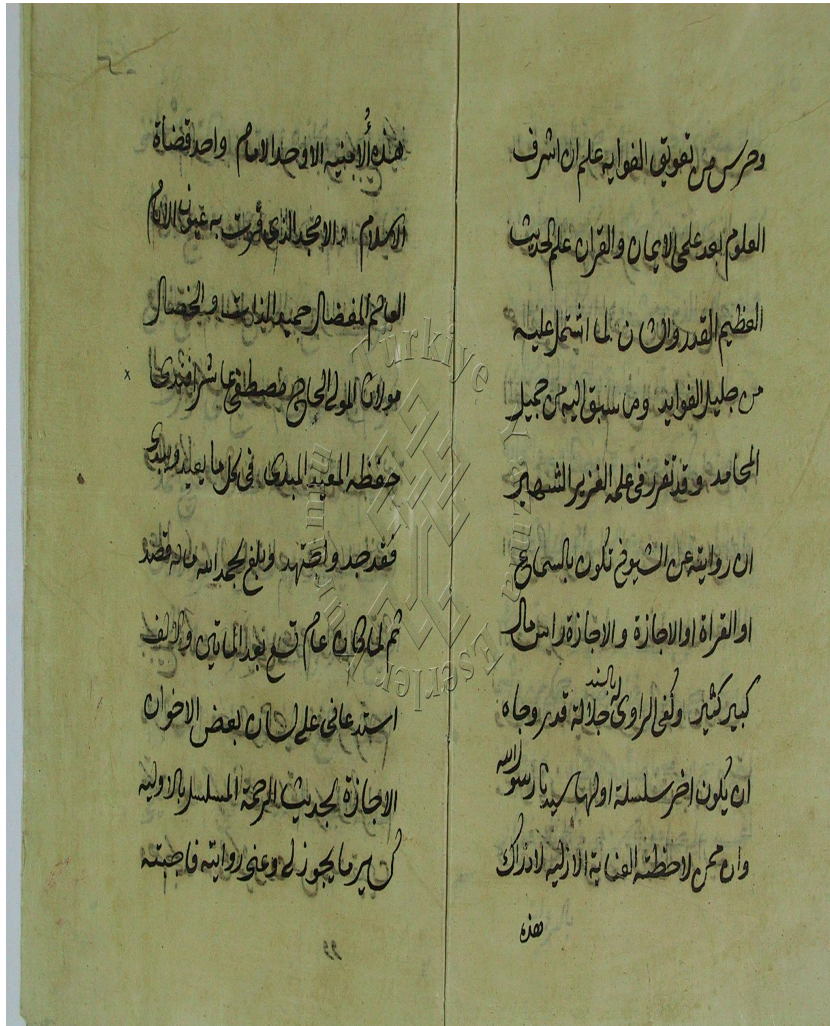


Ekler

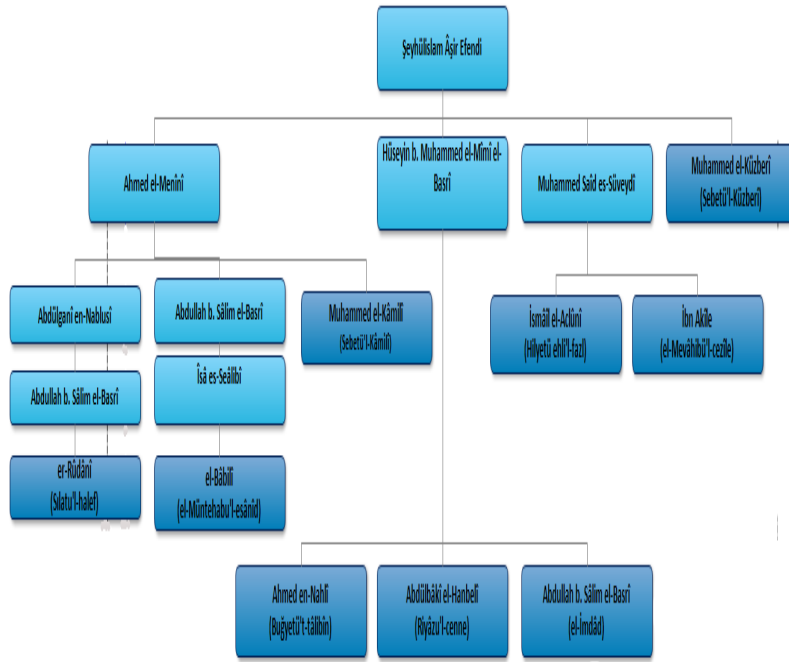
Ek 1- Ahmed b. Muhammed el-Birmâvî'nin Reisülküttab Mustafa Efendi'ye Mısır'da Sultan Kalavun Camii'nde verdiği icâzetin ilk sayfası.



Ek 2- Muhammed el-Küzberî'nin Âşir Efendi'ye verdiği icâzetin (Âşir Efendi'nin ismini zikrettiği) ikinci sayfası



Ek 3- Âşir Efendi'nin sebet icâzetleri silsilesi şeması



İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DİNİ GRUPLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Ramazan BULUT*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 26 Kasım 2019, **Kabul Tarihi:** 23 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Bulut, Ramazan. "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 359-395. <https://doi.org/10.33415/daad.651281>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 26 November 2019, **Accepted:** 23 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Bulut, Ramazan. "A Study on The Views of The Faculty of Science Students About Islamic Groups". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 359-395. <https://doi.org/10.33415/daad.651281>



Öz

İnsanlık tarihi kadar eski bir olgu olarak dini gruplaşma, modern toplumlarda farklılaşan yapısı ile dini hayat üzerindeki etkisini sürdürmektedir. Sosyolojik bir olgu kabul edilen dini cemaatleşmeye, Cumhuriyet Türkiye'sinde 1960'lı yıllarda itibaren bir taraftan çok partili siyasi ortam, şehirleşme ve sanayileşme diğer taraftan dini hayat ve eğitimin kısıtlanmasının ön açtığı söylenebilir. İlahiyat eğitimi alan öğrencilerin dini gruplar hakkındaki görüşlerini ele alan bu çalışma, Uşak üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde eğitim alan 74 öğrenci ile yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada, öğrencilere göre dini gruplara temas noktaları, dini grupların işlevleri, denetlenmesi ve dini gruplara eleştiriler ve öğrencilerin ilahiyatçı kimliği ile dini grup aidiyeti arasında nasıl bir ilişki kurdukları nitel veri analizi tekniği ile çözümlenmiştir. Öğrencilerin dini gruplara temasında aile ile birlikte sosyoekonomik etkenler belirleyicidir. Öğrencilerin dini grup algılarında grup aidiyeti öne çıkmakla birlikte, yüksek din eğitiminin öğrencilere daha nesnel bir dini grup algısı kazandırdığı söylenebilir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri (Din Sosyolojisi), bulut.ramazan@usak.edu.tr, Orcid Id:<https://orcid.org/0000-0003-2457-2444>

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dini Grup, İlahiyat, İlahiyatçı Kimliği, Dini Grup Kimliği.

A Study on The Views of The Faculty of Science Students About Islamic Groups

Abstract

The effect of religious grouping as a phenomenon as old as the history of humanity on religious life continues with its changing structure in modern populations. It can be said that religious congregations regarded as a sociological phenomenon have been initiated by, on one hand, multi-party political atmosphere, urbanization and industrialization, on the other hand, by the restrictions in religious life and religious education in Turkish Republic as of the 1960's. This study investigating the views of the students in the Faculty of Islamic Sciences about religious groups was carried out using semi-structured interview technique with 74 students studying in the Faculty of Islamic Sciences of Uşak University. In the study qualitative data analysis technique was used to analyze the contact points of religious groups, the functions, supervision and criticism of religious groups and how the students establish the relationship between the theologian identity and religious group belonging. Socio economic factors along with the family are the determinants of students' contact with religious groups. Although group belonging is dominant in students' religious group perceptions, it can be said that academic religious education gives students more objective religious group perception.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Group, Theology, Theologian Identity, Religious Group Identity.

1. Giriş

Dini gruplaşma tarih boyunca bütün toplumlarda görülmüş ve modern toplumlarda da dini hayat üzerinde etkisi devam eden sosyolojik bir olgudur. İnanç doğası gereği bir cemaat inşa etmektedir. Modern toplumlarda ise dini gruplaşma çok yönlülük arz etmektedir. Ana dini bünyeden daha yoğun ve farklı seviyede bir dindarlığı hedefleyen dini gruplar, Türkiye'de çok partili hayat döneminden itibaren sanayileşme ve kentleşmenin doğurduğu toplumsal değişimlerin ihtiyaçlarına göre cemaat formuna dönüşerek daha aktif hale gelmişlerdir. Günümüzde dini hayat üzerinde güçlü bir etkisi olan dini gruplar, cemaat dindarlığı¹ ile bir kimlik inşa etmektedirler. Öte yandan Cumhuriyet döneminde devlet, din politikalarını Diyanet

¹ Adem Efe, "Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı", *İslami Araştırmalar* 28/1(2017): 290-301.

İşleri Başkanlığı, İlahiyat fakülteleri ve İmam-Hatip Okulları kurumları ile sürdürmektedir. Devletin dini hayat ve eğitim politikaları Cumhuriyetin başlangıç döneminden günümüze kadar çeşitlilik arz etmiştir. Devletin din eğitimi ve hizmetlerini 1960'lı yıllardan itibaren kendi bünyesine alarak etkili şekilde yürütme politikası Yüksek İslam Enstitüleri ve İmam-Hatip Okullarını öne çıkarmıştır. Çok partili hayat öncesi katı laiklik uygulamalarının bıraktığı din eğitimi boşluğunu dolduran dini grup/cemaatlerin varlığı sonraki dönemlerde resmi din-paralel din ikilemini doğurmuştur. İkilemin muhtemel sebebi “farklı kesimler kendi kültürel yapıları ve zihin haritalarınca kendilerine özgü dinsel bir yaşayış”² modelleri üretmesi görülebilir. Her iki yapının ürettikleri farklı din anlayışları ve zihniyetlerinin çeşitli çatışmaları yakın tarihte görülmüştür.³

Çalışmanın problem cümlesini “İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin dini grup görüşleri nelerdir?, öğrencilere göre İlahiyatçı kimliği ile dini cemaatlere mensubiyetin uzlaşma-çatışma noktaları nelerdir?” soruları oluşturmaktadır. Örneklem aldığımız ilahiyat eğitimi tamamlama seviyesindeki öğrencilerin dini grupları nasıl algıladıkları ve değerlendirdiklerinin betimsel analizi yapılacaktır. Araştırmada öğrencilere 10 adet soru yöneltilmiş, gelen cevaplar kategorize edilerek 5 temel soru etrafında yoğunlaştırılmıştır. Araştırmanın amaçlarını ifade eden cevabını aradığımız sorular şu şekildedir:

1. Dini grup sempatisi olan öğrencilerin dini gruplarla temasları nasıl oluşmaktadır?
2. Öğrencilere göre dini gruplar toplumda hangi dini, sosyal ve ahlaki işlevler görmektedir?
3. Öğrencilerin dini gruplara yönelik eleştirileri nelerdir? Ve hangi konularda yoğunlaşmaktadır?
4. Öğrencilere göre dini gruplar denetlenmeli midir? Niçin?
5. İlahiyatçılık ile dini grup kimliğinin uyuşma- ayrışma noktaları nelerdir?

² Bahattin Akşit v.dğr., *Türkiye’de Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 49.

³ Bk. Mustafa Aydın, “Süleymanlık” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık, ed. Tanıl Bora-Murat Gültekinil, (İstanbul: İletişim, 2005) 6:311-312. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1990), 130-132.

2. Türkiye’de Dini Cemaatleşme Olgusu ve Dini Gruplara İlişkin Sosyolojik Yaklaşımlar

Toplumsal gruplar dışarıdan gözlemlenebilen, üyelerinin rolleri, aralarında statü ilişkisi bulunan, ortak hedef/değerlere sahip ve görelî de olsa sürekliliği olan yapılardır.⁴ Toplumsal grupların türü olarak⁵ “toplumda farklılaşan dini oluşumları”⁶ ifade eden dini gruplar, daha önceden herhangi bir grupta bağlantısı olmadan yalnızca dinin kendisinden doğan yapılardır.⁷ Dini gruplar ilgili kapsayıcı bir tanımlama ise şöyledir: “aynı ilgi ve yönelimler içinde genel toplumsal yapıda birbirinden ayrılan, farklılıklarıyla bariz bir yapı özelliğine sahip, din dili, aktivite ve temsil açısından ana bünyeye arasına mesafe koyan grupları ifade etmek için kullanılmaktadır.”⁸

Şemsiye bir kavram olan dini gruplar, günümüzde tarikat ve cemaat yapılarını ifade etmektedir. Günümüzde tarikat yapılanmalarının bir kısmı modernleşme ve değişim saikleri ile cemaat formlarına dönüşmüştür.⁹ Dini cemaatlerin varlıklarını devam ettirmek ve yeni üyeler edinmek için sağlık, medya, eğitim ve sosyo-kültürel alanlarda faaliyetler içine girerek modern toplumsal yapılanma tarzlarını benimsedikleri görülmektedir.¹⁰ Bununla birlikte dini gruplar din anlayışları bağlamında “hem yaşayan hem aktaran yönü ile geleneksel İslam anlayışını temsil eden merkezi sosyal yapılardır.”¹¹

Türkiye’de dini grupları kabaca üçe ayırabiliriz: Tarihsel bir geneleşe dayanan tarikat yapıları; modernleşmeyle birlikte tarikattan cemaate dönüşen yapılar ve tamamen Cumhuriyet döneminde oluşmuş cemaatler. Cemaat ve tarikat yapıları iki ayrı kategorik paradigmaya sahip olmakla birlikte toplumsal değişimlerin, hukuki düzenlemelerin ve şehirleşme kültürünün getirdiği zorunluluklar bu

⁴ Joseph Fictor, *Sosyoloji Nedir?*, trc. Nilgün Çelebi (Ankara: Atilla Kitapevi, 2001), 53-54. Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar*, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007) 15-22.

⁵ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 7.Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 261.

⁶ Celaleddin Çelik, “Dini Gruplar Sosyolojisi,” *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2013), 280.

⁷ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, trc. Turgut Kapsüz (Ankara: İlahiyat Fak. Yayınları, 1964), 39-47.

⁸ Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2014) 113.

⁹ Celaleddin Çelik, *Türkiye’de Dini Grupların Sosyolojisi*, (Kayseri: Erusam, 2011), 23.

¹⁰ Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013), 143.

¹¹ Mahmut Hakkı Akın, “Türkiye Modernleşmesi Karşısında Dini Gruplar”, *İnsan ve Toplum* 7/1 (2017):18.

iki yapıyı zoraki benzeştirmiştir. 1925 yılında 677 sayılı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun ile yasaklanan tarikatların bir kısmı zaman içinde cemaat yapılarına dönüşmüştür.*¹² Kanunen yasaklılık uzun vadede dini grupların sosyal alanlarda daha esnek, hızlı ve işlevsel hareket edebilen yapıya dönüşmelerini sağlamıştır. Siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel dönüşümün yaşandığı kritik dönemler aynı zamanda dini gruplar için fırsat alanlarına çevrilmiştir. Tarikat ve cemaatlerin değişen şartlara hızlı uyum ve taktiksel yaklaşım sergilemesinin altında bu gerçekliğin yattığı söylenebilir. Kamusal alanı elinde tutan ve belirleyen Cumhuriyet modernleşmesine karşı uzun süren sessizlikten sonra, değişime hızlı şekilde uyum sağlayarak kendilerini yeniden üretme imkânına erişmişlerdir.¹³

Türkiye’de dini grupların yeniden canlanmasında çok partili hayatla birlikte değişen din politikalarının etkisinin yanında iç göçle hızlı kentleşme olgusunun payı büyüktür.¹⁴ Şehirlerde kendine yer bulmak isteyen kırsaldan gelen muhafazakârlara tampon alanlar oluşturan dini gruplar, eski toplumsal yapıdan farklılaşan yeni ilişki ağlarına uyum sağlayıcı geçiş *ara form* yapıları işlevi görmektedir.¹⁵

Türkiye’de dini cemaatlerin yaygın etkilerinin ardında güçlü organize yapıları ve aidiyet bağları bulunmaktadır.¹⁶ Teşkilatlı yapılar olarak dini gruplar Türkiye’de dini hayatın sivil kanadını temsil etmekte ve gündelik yaşamda dindarlığın tezahürlerini etkileyebilme gücüne sahiptir. Bu durum, dini grupların sivil alanı temsil etmesi yanında kendi kontrol altına alması ve sınırlandırması şeklinde de değerlendirilebilir. Uzun yıllar Türkiye’de resmi din eğitimi kurumları ile paralel din yapıları olarak değerlendirilen dini gruplar arasında çatışmalı ilişkilerin devam ettiği bilinmektedir.¹⁷

¹² Çelik, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, 293.

¹³ Hilmi Türkyılmaz, “Türk Modernleşmesinin Arka Yüzü: Dini Grupların Gündelik Hayatta Dışa Kapalı Yapılaşması ve “Taktik”sel Yaklaşımı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2017):28. Akın, “Türkiye Modernleşmesi Karşısında Dini

¹⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 600.

¹⁵ Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler* (İstanbul: Hil Yayınları, 1990),17. Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004),24.

¹⁶ Veysel Bozkurt, “Cemaatler: Kavram, Kuramsal Temeller ve Türkiye”, *USE 2.Uluslararası Sosyoloji ve Ekonomi Kongresi Tebliğler Kitabı*, Ed. E. Yalçınkaya, (2018): 444.

¹⁷ Aydın, “Süleymanlık”, 311-312. Çakır, *Ayet ve Slogan*,130-132.

Literatürde dini gruplaşma olgusunu analiz, anlama ve açıklamaya dönük bazı sosyolojik yaklaşımlar bulunmaktadır. Her bir yaklaşım dini gruplaşmayı belirli bir parametre bağlamında dolayısıyla bütünlükten ziyade parçalı şekilde açıklamaktadır. Söz konusu bazı yaklaşımlar ise şöyledir:

İşlevselci Yaklaşım: Kökenlerini Emile Durkheim'den alan işlevselcilik, toplumsal kurumların varlıklarının gördükleri işlevlere göre devam ettirdiklerini savunmaktadır. "Dini grupların yapısal anlamda dinden kaynaklanan dini daha iyi anlama, bilme, tecrübe etme ve yaşamaya dönük özsel işlevleri bulunmaktadır."¹⁸ Devlet eli ile sıkı modernleşme politikalarının yürütüldüğü dinselliğin kamusal ve sosyal hayattan çıkarılması projelerinin uygulandığı Cumhuriyet döneminde hızlı şehirleşme, göç ve sanayileşmenin getirdiği bir dizi sosyal sorunlarla karşılaşmıştır. Dini gruplar toplumun dini eğitim ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayarak kendi meşruiyetlerini sağlama yoluna gitmişlerdir. 80'li yıllar dini grupların canlılık kazandığı ve aynı zamanda bunların toplumsal tezahürlerinin tarikat, cemaat, vakıf ve dernek gibi oluşumlarla görüldüğü zamanlardır. Bu bağlamda dini grupların değişen toplumsal şartlara bağlı olarak "*mevcut sistem içerisinde bir boşluğu doldurma, bir yanlışlığı düzeltme*"¹⁹ fonksiyonunu yerine getirdiği ifade edilebilir.

Çatışmacı Yaklaşım: Dini gruplar, değişimin seküler sonuçlarından, kültürel yansımalarından memnun olmayanların kimlik temelinde geliştirdikleri tepkileri ifade araçları haline gelebilmektedir.²⁰ Merkeze karşı çevrenin kendini yeniden formatlayarak kentlerde cemaat yapılanmaları üretmesini Cumhuriyet modernleşmesine sivil tepki olarak yorumlayabiliriz. Bu tepkiler hem dini gruplar arası hem de devletin resmi ideolojisi ile çatışma ve rekabeti beraberinde getirmektedir. Özellikle devletin daha önce boşluk bıraktığı dinsel alanı yeniden kontrol altına almak için 60'lı yıllardan itibaren Diyanet İşleri Başkanlığında görev alacak din görevlilerinin istihdamını yalnızca İmam-Hatip Okulları, Yüksek İslam Enstitülerini ve İlahiyat

¹⁸ Çelik, "Dini Gruplar Sosyolojisi", 296.

¹⁹ Mehmet Ali Kirman, "Çatışma ve Uzlaşma Arasında Dini Cemaatler Dini Cemaatler Arası Diyalogun İmkânı", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme-Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler*. (27-29 Mart 2015 Bursa) Ed. Hayati Hökelekli-Vejdi Bilgin (Bursa: Bursa Büyükşehir Yayınları, 2015), 298.

²⁰ Çelik, "Dini Gruplar Sosyolojisi", 297.

Fakültesi mezunlarından sağlanmasını zorunlu koşan kanuni düzenleme gibi bir dizi çaba içine girdiği görülmektedir.²¹ Dini grupların dinsel, sosyal, kültürel ve politik farklılaşma süreçlerinde açık veya kapalı çatışma araçlarını kullandıkları bilinmektedir. Cemaatler, laik kesimin sembolleri, resmi devlet ideolojisi, Diyanet, kapitalist kültür hatta anlayış farklılığı nedeniyle diğer dini cemaatlerle de çatışarak varlıklarını sürdürmektedirler.

Görece Yoksunluk Yaklaşımı: Sanayileşmenin çekici hale getirdiği şehirler, Türkiye’de özellikle 1950’lerden kırsalın itmesi şehirlerin cazibesi sebebiyle hızlı bir iç göçle nüfus artışı yaşamıştır. Kentleşme aynı düzeyde kentlileşmeyi beraberinde getirememiş dolayısıyla oluşan ekonomik ve sosyal eşitsizlikler diğer alanlarda olduğu gibi din anlayışlarında da çeşitli tepki ve protestolar üretmiştir. Bunun yanında kurumsal yapıların (eğitim, barınma, istihdam vb.) eksikliği veya yetersiz işlevi nedeniyle ortaya çıkan bireysel ve toplumsal düzeydeki sorunları/mahrumiyetleri çözecek çeşitli himaye sistemleri ve tampon mekanizmalar devreye girerek toplumsal istikrarı sağlamaktadır.²² Ani şehirleşmenin getirdiği sosyal ve bireysel mahrumiyetler şehirlerde yaşamakta olan insanların bir şekilde zorunlu olarak dinî gruplara yönelimini hızlandırmaktadır. Türk toplumunda dini cemaatleşme olgusu kentleşmeyle paralel şekilde artış göstermektedir. Kentleşme olgusuna paralel dini grupların güçlendiği gerçeği, sekülerleşme teorileriyle çatışmakla birlikte kentleşme sorunlarının doğurduğu sosyo-ekonomik mahrumiyetlerle karşılaşan kesimlerin dini gruplara yönelerek yoksunluklarını gidermeye çalışmaktadır. Özetle mahrumiyet yaklaşımı bir sosyal hareket olarak dini grupların oluşumu ve gelişmesini, sosyo-ekonomik yoksunluk temelinde açıklamaktadır.²³

Kaynakların Hareketi Yaklaşımı: Kaynakların Hareketi teorisi, dini grupları oluşumundan ziyade yaygınlık kazanması ve gelişmesini içsel sebeplerle izah etmektedir. Bu teori, toplumda harekete geçirilecek hoşnutsuz grupların her zaman var olduğunu ancak bunların örgütlü yapılara dönüşebilmesi insan ve ekonomik kaynakların belirli bir meşruiyetle harekete geçirilebilmesi ile

²¹ Aydın, “Süleymancılık”, 311-312.

²² Celaleddin Çelik, “Kentsel Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* Ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitapevi, 2006), 102-103.

²³ Çelik, *Türkiye’de Dini Grupların Sosyolojisi*, 26-28

mümkün olduğunu savunmaktadır.²⁴ Günümüzde dini meşruiyet güçlerini kullanarak dini gruplar, medya, eğitim, sanayi gibi din dışı alanlarda faaliyet göstermektedir. Cemaatler büyüme stratejilerini temel dini faaliyetlerin dışına taşarak yürütürler iken, bunun dini meşrulaştırmasını ise “Allah rızası” kavramı ile yapmaktadırlar.

Anlam ve Aidiyet Arayışı Yaklaşımı: Dini gruplaşma olgusu yalnızca sosyoekonomik nedenlere indirgenerek izah edilemez. İnsan bir anlam arayışı ve aidiyet duygusu içinde varlık kazanır. Bireysel varoluş sorunlarının cevaplanmasında din her zaman diğer düşünce sistemlerinden önceliği ve üstünlüğü bulunmaktadır.²⁵ Diğer taraftan ortak aidiyetlerin baskın olduğu cemaat toplumundan, çıkar ve bireyselliğin öne çıktığı cemiyet toplumuna dönüşüm bütün dünyada olduğu gibi Türk toplumunda da, ortak değer, aidiyet ve dayanışma biçimlerini bozuma uğratmıştır. Dini gruplar, kentleşmeyle oluşan güvensiz cemiyet toplumunda yalnızlaşan ve yabancılaşan bireyler için anlam arayışı, aidiyet ve dayanışma ihtiyacını karşılamaktadır.²⁶ Anlam ve aidiyet arayışı yaklaşımı yanında değerlendirebileceğimiz doyumsuzluk yaklaşımı ise sorunları çözmede mevcut kurumların yetersizliği nedeniyle yaşadığı doyumsuzluğu telafi yapıları ile giderildiği yönünde açıklamaktadır.²⁷

366 | db

3. Dini Gruplara Yönelme Nedenleri

Cemaat toplumundan hızlı ve kontrolsüz şekilde cemiyet toplumuna dönüşümün yaşandığı Türkiye’de, dini gruplar güvenli limanlar olarak toplumsal işlevler görmektedir. Ayırt edici sosyolojik olgu olarak dini cemaatler insanların kendi iradeleriyle ve rasyonel çıkar beklentisi olmaksızın dâhil oldukları yapılardır.²⁸ “Dini gruplar/cemaatler, üyelerinin birbirleri ve diğer insanlarla sosyal ilişkilerini kontrol etmekte ve etkilemektedir. Günümüzde azalmakla birlikte üyelerinin din ve dünyaya bakışını, okuyacağı kitaplara; nasıl

²⁴ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2018), 170-171.

²⁵ Çelik, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, 300.

²⁶ Çelik, *Türkiye’de Dini Grupların Sosyolojisi*, 27-28. Bozkurt, “Cemaatler: Kavram, Kuramsal Temeller ve Türkiye”, 44-45.

²⁷ Çelik, *Türkiye’de Dini Grupların Sosyolojisi*, 26-28.

²⁸ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 91.

giyineceğinden, hangi yiyeceği yiyeceğine, oy vereceği partiden evleneceği kişiye kadar birçok şeyi etkiledikleri görülmektedir.”²⁹

Dini gruplara yönelmede ve katılmada dini, sosyal ve bireysel faktörlerin müşterek etkisinden bahsedilebilir:

1.Dinsel Nedenler: “İnancını kuvvetlendirme ve dini daha iyi yaşama arzusu, manevi ihtiyaç, etnosantrik duygularla “hakikatin orada olduğuna inanmak”, dinin orijinal haliyle devamını sağlama arzusu, daha ileri seviyede dini yaşayışı gerçekleştirme arzusu, dini kurtuluş için emin bir yol olduğu düşüncesi, rüyalar yâda olağan üstü haller, tasavvuf ehlinin örnek şahsiyetleri”;³⁰

2.Sosyal Nedenler: “Kimlik edinme arzusu ve sosyal kimlik ihtiyacı, kimliği koruma arzusuyla emperyalizme direniş aile, dost veya arkadaşların tavsiye ve telkinleri, dostluk ortamı, dinin sosyal ve sıcak ortamlarda daha iyi yaşanabileceği düşüncesi, sağlıklı sosyalleşme”;³¹

3.Psikolojik/Bireysel Nedenler: “Yoksunluk ve yalnızlık hissi, anlam arayışı, başa çıkma ve kendini koruma, özgürlükten kaçış, ekonomik çıkar ilişkisi, bir şeyhin himmetine ihtiyaç duyulması dini suçluluk ve günahkârlık duygusu, kötü alışkanlıkları terk etme isteği, gündelik hayatın rutinliği ile kentsel bunalımlar ve manevi huzur”³² şeklinde sıralamak mümkündür.

²⁹ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 318.

³⁰ Asım Yapıcı, “Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi”, *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme-Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler* (27-29 Mart 2015 Bursa) Ed. Hayati Hökelekli-Vejdi Bilgin (Bursa:Bursa Büyükşehir Yayınları, 2015), 269-273. Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 319. Hüseyin Certel, *Neden Tasavvuf? Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-sosyal Faktörler* (Erzurum: Akademik Araştırmalar, 1998), 66-67. Ahmet Doğan, “Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri”, *SÜTAD*, 38 (2015):340.

³¹ Yapıcı, “Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi”, 269-273, Certel, *Neden Tasavvuf? Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-sosyal Faktörler*, 53. Fatma Baynal-Erkan Yaman, “Kadınların Dini Gruplara Yönelme, Katılma ve Bağlanma Nedenleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 30/12 (2015): 142. Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: Rağbet Yay, 2016), 256.

³² Yapıcı, “Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi” 269-273. Certel, *Neden Tasavvuf? Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-sosyal Faktörler*, 47-50. Baynal-Yaman, “Kadınların Dini gruplara Yönelme, Katılma ve Bağlanma Nedenleri”,142.

4.Yöntem

4.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik (olgu bilim) desene göre tasarlanmıştır. Öz itibariyle olgu bilim “farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmakta”³³ ve insanların “belli bir kavram ya da fenomen ile ilgili yaşanmış deneyimlerinin ne anlama geldiğini tanımlamaya çalış”³⁴maktadır. Çalışma grubundaki öğrencilerin dini grupları nasıl yorumladıklarını anlamaya dönük olduğu için araştırmada, fenomenolojik desen tercih edilmiştir.

4.2.Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2017 yılı bahar döneminde Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde öğrenim gören İslami İlimler bölümü 3.sınıf ve 4. Sınıf DKAB bölümlerinden 74 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışma grubu *amaçlı rastgele örnekleme*³⁵ uygun şekilde fakültede eğitim süreleri dikkate alarak ilahiyatçı kimliğinin kazandıkları ve kabullendiklerini varsaydığımız fakültenin en üst sınıf öğrencileridir. Görüşmeler, 47 İslami İlimler Fakültesi öğrencisi ile 27 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü öğrencisi olmak üzere toplam 74 öğrenci ile gönüllülük esasına göre yarı yapılandırılmış görüşme formu tekniğiyle yapılmıştır. Görüşme yaptığımız öğrencilerden 41’i kız, 33’ü de erkektir. Öğrencilerin mezun oldukları ortaöğrenim kurumuna göre dağılımı 44 öğrenci İmam hatip lisesi, 30 tanesi ise diğer lise mezunudur. Öğrencilerden 24’ü herhangi bir dinî gruba bağlı ya da sempatisi olduğunu; 50’si ise hiçbir dinî grupla ilişkisi olmadığını ifade etmiştir.

4.3.Veri Toplama Aracı

Çalışmada öğrencilerin yüz yüze söylemekten çekinip endişe duymamaları için yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır.

³³ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 72.

³⁴ Ahmet Güler, v.dğr., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma: Teorik Çerçeve, Pratik Öneriler, 7 Farklı nitel araştırma yaklaşımı, Kalite ve Etik hususlar* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 254.

³⁵ Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsal Kavramsal Bir İnceleme” *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 7/1 (2018): 258.

Böylece öğrencilerin kendi öznel düşünce, izlenim ve yorumlarını, herhangi bir yönlendirme, uyarılma ve baskı olmaksızın istedikleri şekilde metne dökmeleri hedeflenmiştir. Alanında uzman bir akademisyenin görüşme formu sorularını değerlendirip onaylaması ile veri toplama aracı uygulanmıştır. Etik kurallara uyarak katılımcı öğrencileri açık tanımlayıcı ifadelerle yer verilmemiştir. Yine katılımcıların ifadelerinde geçen doğrudan dini grupların isimleri araştırmada kullanılmamıştır. Araştırmaya katılan görüşmecilerden kız öğrenciler “ÖK”, erkek öğrenciler ise “ÖE” şeklinde kodlanmış, doğrudan ifadelerde bu kodlar kullanılmıştır.

4.4. Veri Analizi

Araştırma nitel desenli olduğu için verileri anlamlı bütünlükler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Katılımcıların temalara uygun şekilde geneli açıklayan ve çarpıcılığı öne çıkaran ifadeleri doğrudan alıntılarla kullanılmıştır.³⁶ Nitel veri analizi³⁷ tekniğinden yararlanarak öğrencilerin sorulara verdikleri cevaplar öncelikle genel kategorilere bölünmüş, sonra ise kategoriler içinden seçme ve azaltma yapılarak kodlama yapılmıştır. Son olarak da kodlanan veriler tümevarım metoduna uygun şekilde temalara dönüştürülmüştür. Kavramsal soyutlama ve teori araştırmanın genel sonuçlarına ulaşmamızı sağlamıştır. Somut verilerden soyut ve kavramsal sonuçlara doğru bir aşamalı süreçle araştırmanın verileri işleme tabi tutulmuştur. Öğrencilerin ifadeleri benzerlik gösterenler olarak kodlanmış ve buradan temalara ulaşılmıştır. Aynı ifadelerin yoğun olanları sıralamada başta yer almış, yoğunluğu az olsa bile farklı ifadeler de öne çıkarılarak bütünlük-farklılık dengesi gözetilmeye çalışılmıştır.

5. Bulgular ve Yorumlar

5.1. Dini Gruplara Temas Noktaları: Aile ve Sosyal Çevre

Öğrencilerin dini gruplar hakkında çeşitli izlenim ve görüşleri bulunmakla birlikte birçoğu herhangi bir gruba mensubiyet hissetmediklerini belirtmiştir. Daha önceden bir grup içinde bulunmaları,

³⁶ “Gülşen Ünver-Nilay T.Bümen-Makbule Başbay, “Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Derslerine Öğretim Elamanı Bakışı: Ege Üniversitesi Örneği”, *Eğitim ve Bilim*, 35/155, (2010):66.

³⁷ Ali Baltacı, “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”, *Ahi Evren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/1 (2017):4.

aktif görev almış olmaları veya yüzeysel temas bir ilişki içinde olmaları öğrencilerin daha sonra bu gruplar hakkında içerden ve nesnel bilgilerin elde edilmesinde önemli olduğu için birçok öğrenci gruplar hakkında bilgiler vermiştir. Hiçbir dini grupla bağı olmayan ancak sosyal çevre içinde edindiği bilgilerle dini gruplar hakkında öznel düşüncelerini ifade eden öğrenciler de olmakla birlikte araştırmada gruplarla sempati/bağlılık ilişkisi olan öğrencilerin ifadelerini referans alınmıştır.

Tablo 1: Öğrencilerin Dini Gruplara Temasları

	Temas Noktaları	F.
	Aile	9
	Arkadaş	8
Öğrencilerin Dini Gruplara Temasları	Kitap/Sohbet/Vaaz-Yayın	7
	Yurt	1
	Kendi İradesi	1
	Kitap-Sohbet-Yayın	1
	Toplam	27

Dini gruplara olan bağlılığın nasıl oluştuğuna dair soruya öğrencilerin verdikleri cevaplarda ailenin başlıca etken olduğu görülmektedir. Din eğitiminin temelleri ailede atılmakta, devamında ise farklı eğitim ve sosyal kurumlarda gelişmektedir. Görüşme formlarından elde edilen verilere göre dini gruplara bağlılığın başlangıç noktasını ailenin teşviki veya cemaat yakınlığı oluşturmaktadır. Sosyal ilişkilerin olağan akışı ve doğallığı aile nedenli dini grup sempatisinde belirgin gözükmemektedir. Tarikat ve cemaatlere yakınlık kurulmasında ikinci faktör ise arkadaş çevresidir. Tıpkı aile gibi sosyal hayatın bir parçası olan arkadaş grupları dini gruplara yönelişte önemli bir etkidir.

“Aile dolayısıyla çok küçük yaşlarda oluştu. Daha sonra kendi içimde, beynimde ve vicdanımda bunları sorguladım, kendime uygun bulduğum tarafları aldım.”
(K,4.sınıf, DL)

“Buraya bağlılığım lisede babamın sayesinde kaldığım yurtta tanıştım. Babamın liseden hocasıydı, cemaatin benim yaşadığım yerdeki ilgileneni.” (ÖK, 3.sınıf, DL, 21)

“İHL 2008 mezunuyum. O dönemde başörtüsü sorunu olduğundan dolayı üniversite okuyamadım. Ailemin ilme teşviki ve kendi çabam sonucu (X) cemaatine ulaştım. Diyanet çatısı altında dini eğitim vermeleri beni onlara yönlendirdi. Yaklaşık dört yıl gibi bir süre (x) Hoca'nın dizinin dibi denilecek yakınında eğitim gördüm. Hocanın ve yetiştirdiği insanların yaşantısı beni buraya bağladı.” (ÖK, 3.sınıf, İHL, 27)

“Ailem o tarikata bağlı. Evimize çocukluğumdan beri o tarikatın dergileri geliyordu.” ÖK, 3.Sınıf, İHL, 22)

“Ailemden bu cemaate bağlı kişiler olduğundan dolayı küçüklüğümde beri bu cemaatin sohbetlerine gidiyorum.” ÖK, 3.sınıf, DL, 21)

“Yok, fakat sohbet ve yayın evlerini takip ediyorum. Ailem sayesinde sadece sohbet ve vaazlarını dinliyorum.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 23.

Türkiye’de dini grupların toplum sathındaki tezahürleri ilginç biçimde sanayileşme, göç ve şehirleşme gibi toplumsal parametrelerle paralel gitmektedir. Mübaccel Kıray’ın *ara form ve tampon mekanizması* adı verdiği dini grup yapıları göçle veya eğitim amacıyla gelenleri şehre uyum sağlama işlevi görmüştür.³⁸ Cemaatlerin sıkı organize örgüt kültürleriyle inşa ettikleri sosyal çevre, yumuşak güce dönüşerek toplumdan insan kaynağı elde etmelerini sağlamıştır. Dini gruplar, yurt, kurs, burs ve ev imkânlarıyla sosyoekonomik yoksunluk yaşayan gençler için cazibe merkezine dönüşmüştür. Diğer taraftan üniversite sayılarının artışı öğrencilerin ailelerinden uzaklaşması aileler için çocuklarının kalacakları güvenli mekân sorunlarını da ortaya çıkarmaktadır. Dini gruplara dâhil olan pek çok gencin üniversite yıllarında yukarıda saydığımız sebeplerle bir şekilde cemaat ev ve yurtlarında kaldıkları bilinmektedir.³⁹

Araştırmamızda öğrencilerin dini gruplarla tanışmalarında cemaatlerin öğrencilere sundukları ucuz ve güvenli mekânların belirli bir etkisi olduğu görülmektedir. Birbirinden ayrı düşünilemeyecek sosyal ağlar gibi yurt, arkadaş, yayın ve sohbet faktörleri dini

³⁸ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 168.

³⁹ Adem Akarsu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cemaat Algılarının Dünya Görüşlerine Etkisi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 313.

grupların insan kaynaklarını oluşturmaktadır. Devletin öğrencilere yönelik sınırlı imkânlarına karşılık dini grupların çok geniş sosyal ve ekonomik imkânlar sunması Türkiye’de dini gruplara yönelişte sosyoekonomik sebepleri belirlemektedir.

“Küçükken Kur’an kurslarına gittiğim (x) cemaati vardı ve üniversitede kalmak için gittiğim nurculuktan (x) cemaatinde kaldım şimdi ayrıldım. Sadece kalmak için gitmişim.” (ÖK, 3.Sınıf, İHL, 21) “Kuran Kursu” ÖE, 3.sınıf, İHL, 26.

Dini gruplarla bağlantılı olan katılımcı öğrencilerin sosyal yapılar olarak dini gruplarla iletişim ve temas yollarından başında arkadaş çevresi gelmektedir.

“Arkadaşlar sayesinde oldu” ÖE. 4.sınıf, DL. 22, “arkadaş ortamında” ÖK, 4.Sınıf, İHL., “Kitaplarını okuyarak ve arkadaşların davetiyle ara sıra gitmeye çalışırım.” ÖE, 3.sınıf, İHL, 25. “üniversite ortamında arkadaş vasıtasıyla” ÖK, 3.sınıf, İHL 22.

372 | db

Bireysel tercihlerin arkasında zorlayıcı veya teşvik edici birçok sebep bulunmaktadır. Dini gruplar bireylerin hayatlarına yön vermiş ve onların kimlik inşalarında aktif rol oynamışsa gruba güçlü bir bağlılık oluşturmaktadır. Din anlayışı ve dünyaya bakışı bağlı olduğu dini grubun referans çerçevesi içinden olmaktadır. Dini gruplar paket dindarlık modelleri sunmakta bu da neyi nasıl yapacağı konusundaki kafa karışıklığı yaşayan bireyler için kısa yol çözüm oluşturmaktadır.

Öğrencilerin takip ettikleri yayınlar kendi mensubu yâda sempatisini olduğu cemaatlerin yayınları olduğu anlaşılmaktadır. Dini gruplar basılı, sesli ve görsel yayınlarla öncelikle kendi mensubu grup üyelerine hitap ederek, onlarla devamlı bir iletişim içindedirler. Türkiye’de cemaatlerin din tasavvurunu sahip oldukları yayın organlarından izleyebilmek mümkündür. Bu yayınlar gruba mensup kişilerin cemaat paradigmasına uygun şekilde eğitilmesinde en önemli araçlardır. Isparta’da dinî gruplar üzerine yapılan bir saha araştırmasında, şehirdeki belirli bir cemaatin mensup sayısı söz konusu grubun yayınlarının abone sayısı ile yaklaşık olarak tespit edilebileceğinden bahsetmektedir.⁴⁰ Dini grupların yayınlarını yalnızca o

⁴⁰ Bkz. Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*. 167.

dini gruba mensup olanlar değil, herhangi bir mensubiyet hissetmeyenler de takip edebilmektedir. Araştırmamızda birçok öğrenci hiçbir dini gruba mensup olmadığı halde ilgisini çeken yayınları takip ettiğini ifade etmişlerdir.

5.2.Dini Grupların İşlevleri: Din Eğitimi, Sosyal Yardım ve Ahlaki Gelişim

Cemaat yapılanmaları toplumun çeşitli ihtiyaçlarına karşılık gelen sosyolojik olgulardır. Her toplumun kendine özgü problemlerine çözüm üretecek meşru ya da gayri meşru yapılar ortaya çıkmaktadır. Cemaatten cemiyet toplumuna geçiş yaşayan Türk toplumunda, geleneksel sosyal yapılar işlevini kaybetmekte öte yandan bu boşluğu dolduracak kurumlar ortaya çıkmadığı ya da tam işlev görmediğinde yeni yapılar ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyet Türkiye'sinde bir dönem yaşanan din-devlet ilişkili sorunların varlığı dini grupların toplumsal bir meşruiyet kazanmasına yol açmıştır. Devletin kendi tekeline aldığı din eğitimi bir dönem tamamen kaldırması toplumun din eğitimi ve hizmetlerine ulaşmaması dini bilgi ve kültürün yeni kuşaklara aktarılamaması endişesi dini grupların bu boşluğu doldurma imkânını vermiştir.

Tablo 2: Katılımcıların Dini Grupların İşlevlerine İlişkin Görüşleri

	F	
Din Eğitimi İşlevi	Kur'an Öğretimi/Hafızlık	12
	İlmihal Öğretimi	5
	Dini ilimleri Öğretme	2
	Birlikte İbadet	2
	Dini Bilinç Kazandırma	2
	Sohbet	9
	Tebliğ	3
	Dini Yay. (Tv.Radyo.Dergi)	2
	Toplam	37
	Yurt	3
Sosyal İşlevi	Kurban	2
	İaşe/Aşevi	1
	Hayır İşleri	3
	Kötü Alışkanlıkları Engelleme	2
	Hac Umre İşleri	
	Kurs	3
Ahlaki İşlevi	Toplam	1
	Manevi Gelişim	15
	Ahlaki Gelişim	2
	Birlik Beraberlik	2
	Allah'ı Hatırlatma	1

Toplam	2
	7

Dini grupların insanlara hazır dini bilgi ve yaşama tarzı verdiğini savunan bir öğrenci şöyle ifade etmektedir:

“Dini gruplar insanlara kısa yol sunuyor bence. Yani insanlar bazen bir şeyler yapmak istiyorlar. Ama bir yol, yöntem hazırlamadıkları için kendilerine ne yapacaklarını bilemiyorlar. Cemaatler onlara paket şeklinde bir yaşam tarzı sunuyor.” ÖK, 3.sınıf İHL, 22.

Cemaat ve tarikat yapıları sosyal işlevleri ile ekonomik ve barınma gibi çeşitli mağduriyetler yaşayan zümreler için çekici gelmektedir. Öğrenciler, dini cemaatlerin maddi yardımlar, kurban, hac umre hizmetleri, çeşitli hayır işleri ile sosyal yardımlaşma faaliyetleri yürüttüklerini düşünmektedir.

“Dini grupların çok fazla göz önünde bulunmasa da din hizmetleri yanında sosyal hizmetler de yaptığını düşünüyorum. Alkol bağımlısı, uyuşturucu bağımlısı, evsiz, kimsesiz birçok insanın bir çare olarak buralara sığındığını ve karşılığında hiçbir şey beklemeksizin sahip çıktıklarını gördüm.” ÖK, 4.Sınıf, DL.

Dini grupların ortaya çıkışında belirgin ihtiyacın din eğitimi konusunda olduğu kabul edilir. Öğrencilere göre dini cemaatlerin en faydalı yönü din eğitimi alanında yaptıkları faaliyetlerdir.

“Örneğin (X) cemaatinin yapmış olduğu Kur’an-ı Kerim öğretimi ve İlmihal eğitimi vermesi, yine (X) tarikatının yapmış olduğu hayır işleri gayet güzel ve takdire şayan işlerdir. Yine kurslar açıp öğrencileri sosyal anlamda geliştirmeleri ahlaklı birey yetiştirmeleri güzel.” ÖE, 4.Sınıf DL, 22.

“Olumlu yönlerinin olduğunu düşünüyorum. Özellikle Kuran öğretme konusunda başarılı olduklarını düşünüyorum.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

“Genellikle dini gruplar insanların manevi duyguları üzerinde duruyor. İnsanları yanlış yola gitmemesi için dini inançlarını ayakta tutmaya çalışıyor. Bazıları ise hizmet amaçlı dediği mazlumlara, ihtiyaç sahiplerine yardım amacıyla bulunuyorlar.” ÖK, 3.sınıf, DL, 21

“Daha çok insanların kalabalık şehir içinde yalnız kalarak ve tamamen sosyal medyaya bağlı gençleri bir araya toplayarak sosyalleşmesini ve kötü alışkanlıklardan uzak durmalarına katkı sağlar.” ÖE, 3.sınıf İHL, 25.

“(X) cemaati Kuran okuma ve genel dini bilgileri insanlara öğretiyor.” ÖE, 4.sınıf DL, 23

“Dini verileri öğretme, insanların kardeşlik bağlarını artırma, Kurani kerim okuma yazılan din yönündeki kitapları okumaya teşvik ediyorlar.” ÖK, 3.sınıf, DL.22

Dini gruplara yönelim ve katılmada tasavvufi yaşamın çekiciliği belirgindir. Katılımcı öğrenciler dini grupların ahlaki yaşama katkı sağladığını düşünmektedirler:

“Ahlaki “maneviyat olarak “bazılarının” insanları ciddi manada etkiledikleri düşünüyorum. Bazı kazanımlar açısından özellikle şu zamanda samimi insanların oluşturduğu çevreler önemle takip edilmeli.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 23
“İnsanları dünya hayatından çekip Allah’ı hatırlattıklarını düşünüyorum. Cemaatle namaz, nafie ibadetler, insanlara hayır yolunu gösteriyorlar.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

db | 375

Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğe katkı sağladığını düşünen öğrenciler şöyle söylemektedirler:

“Dini grupların Müslümanları birbirine bağlamak ve bütünleştirmek amacıyla bir takım sohbet, ders, okuma gibi birtakım faaliyetler ortaya koymaktadırlar.” ÖE,4.sınıf, DL, 23.

“Cemaat oluşturarak ibadetlerin birlik ve beraberlik içinde yapılması, fıkıh, hadis tefsir gibi konularda insanları bilgilendirmek.” ÖK,4.sınıf, DL.

Yapısal-işlevsel kuramcılar, sosyal kurumların varlığını, toplumun ihtiyaçlarını karşıladığı dolayısıyla işlev gördüğü sürece devam edebileceğini kabul etmektedir. Cemaat ve tarikat yapıları devletin ve toplumsal kurumların kendilerinden beklenen işlevleri yerine getiremediği yâda boş bıraktığı alanları doldurarak varlığını sürdürmektedir. Türkiye’de dini grupların sosyal tezahürlerinin arttığı dönemler, siyasal hayatta, kontrolsüz iç göçle hızlı şehirleşme, kültürel farklılaşma, sosyoekonomik mağduriyet ve en önemlisi karşılanmayan din eğitimi ihtiyacının doğurduğu toplumsal krizlerle eşzamanlıdır. Meşruiyetlerini din, gelenek ve sosyal şartlardan alan dini gruplar, modernleşmenin doğurduğu çeşitli sorunlarla

karşılaşan birey ve toplumun yönlendiği ve katıldığı kalıcı ya da pal-yatif çözüm merkezleridir.

5.3. Dini Gruplara Yönelik Eleştiriler: Hakikat Tekelciliği, Ayrıştırmacılık ve Ötekileştirme

Dini gruplar, tarihin bir döneminde ortaya çıktıkları için tarihsel, sorunlara/ihtilaflara öneri sunarlar ve dinin kendisi olmayıp yorumlarıdır. Ancak yorumları mutlak din telakkisi seviyesine çıkararak mutlaklık iddiası gütmeleri dini ve toplumsal meselelerin çatışmalara doğru sürüklenmesine yol açmaktadır.⁴¹ Dini gruplara mensubiyetle birlikte bireyler kendilerine yeni bir sosyal kimlik edinmektedir. Dini grup kimliği bireyin zihniyet dünyasını ve yaşam tarzını şekillendirmesinde güçlü bir referans noktası oluşturmaktadır.⁴² Bu süreç dini grup kimliği kazanırken birey aynı zamanda genel toplumsal kimlik ve kültürden uzaklaşma tehlikesi ile de karşı karşıya gelmektedir. Söz konusu kimliklerin inşa ettiği yapılar giderek “hem ana dini yapıda hem de toplumsal bünyede kutuplaşmanın ve çözülmenin nüvesini”⁴³ oluşturmaktadır.

Tablo 3: Dini Gruplara Yönelik Eleştiriler

Eleştiriler		F
Dini Gruplara Yönelik Eleştiriler	Sadece Kendi Gruplarını Hak/Doğru Görme	16
	Ayrıştırmacılık-Ötekileştiricilik-Dışlayıcılık	10
	Dini Grup Liderine Aşırı Bağlılık	8
	İstismar	10
	Tutucu/Taassup Sorgulamadan Düşünme	6
	Siyaset	3
	Toplumsal Huzursuzluk/Toplumsal Ayrım	1
	Birlik Beraberliğe Engel	1
	Yanlış Din Anlayışı	2
	Toplam	57

Doğal biçimde bütün inanç sistemleri, mezhepler ve cemaatler kendilerini doğru ve hakikate yakın hissetmekte ve düşünmektedir.

⁴¹ Tekin, *Din Sosyolojisi*, 256.

⁴² Yapıcı, “Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi”, 270.

⁴³ Çelik, “Kentsel Dindarlık”, 103.

Dini cemaatlerin “gerçeğe yalnızca kendilerinin sahip olduğu” kanaati, tekelciliğe ve dini fanatizme temel oluşturabilmektedir.⁴⁴ Bir dinin ve mezhebin içinde inanç, ibadet ve dini yaşayış konularında belirli bir konsensüs vardır. Bununla birlikte genel dini yapı içindeki her dini cemaat, dini daha ileri seviyede yaşama iddiası ile diğer dini gruplardan kendini farklılaştırmaktadır. Zaten cemaatleşme olgusunun temelinde farklılaşma iddiası bulunmaktadır. Bu bağlamda, dini cemaatlerin alâmetifarıkası olan dini anlayış ve yaşayıştaki farklılık iddiası zamanla hakikat tekelciliğine dönüşebilmektedir. Dini cemaatlerdeki koyu müntesiplerin kurtuluşa erecek grup olarak yalnızca kendi cemaatlerini kabul etmeleri, dini ve toplumsal birliğe zarar vermektedir. Öğrencilerin dini cemaatlere ilişkin eleştirilerinin başında hakikat tekelciliği meselesi gelmektedir. Konu ile ilgili çarpıcı bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

“Her grup kendisinin iyi olduğunu söylüyor oysaki her birinin kusur ve özenilecek noktaları var. Özellikle her şeyi biz biliyoruz, en doğru biziz gibi yaklaşımlar benim (için) çok itici.” ÖK, 3.Sınıf, İHL, 22.

“Tek doğru olarak kendilerini kabul etmeleri, din üzerine yoğunlaşmak yerine diğer dini grupları yererek yükselmeye çalışmaları. / (X) Bir süre içlerinde bulunmuştum. Dinimiz sevgi, merhamet hoşgörü dinidir, fakat (X) her şey baskıyla yaptırılır sevgiyle değil. Hatta ben o kadar baskıya maruz kaldıktan sonra içimden namaz kılıp, Kur’an okumak bile gelmemişti.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

“Kendilerini tek kurtuluş olarak görmeleri. Biz ve onlar algısı oluşturmaları. ÖK, 3.sınıf, DL. 23

“Çoğu dini grupta kendilerini en doğru görüyor. Sanki bir tek onlar bu dini yaşıyor ama diğerleri çok fazla dindar değil. Bunun yanında üye sayısı toplama yarışına giriyor. Verilen ilimden çok üye sayılarına bakılıyor.” ÖK, 3.sınıf, DL. 21

Cemaatlerin kendine özgü din anlayışları onların diğer cemaatlerden farklı bir din eğitimi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bazı dini gruplar baskıcı şekilde bir din anlayışına sahip oldukları için eleştirilmiştir.

⁴⁴ Günay, *Din Sosyoloji*, 474.

“İnsanlara İslam dininin güzelliklerini anlatmak yerine sadece ibadet hususunu baskıyla uygulamaları çok rahatsız edici bir durum./Bu konuda (X) cemaatini eleştirebilirim. Sanki asker yetiştiriyorlar, özgürlük kavramından haberleri yok. Ve kendi çıkarları için ne gerekiyorsa yapıyorlar.” ÖE, 4.sınıf, İHL, 23.

İnsanlardan, sorgulama ve düşünme yerine sadece kendilerine itaat talep ettikleri yönünde gelen eleştiriler:

“Dini grupları olumsuz değerlendiriyorum. Bu tarikatların büyük bir kısmı insanları tembelleştiren, insanların sorgulama yapmasına engel olan, düşünmeyen, okumayan bir nesil yetiştirmelerinden dolayı./ (X) tarikatını özellikle eleştirebilirim. Kadın-erkek ilişkileri olsun, uydurma rivayetleri bolca kullanıp insanları kandırma olsun, din sömürüsü yapıp insanları soyması olsun, bunlar saymakla bitmez. Şunu söyleyebilirim ki bu yobaz tarikatlar bu dine çok zarar veriyor.”ÖE, 4.sınıf, DL, 23

378 | db

Dinî grupların dinin temel kaynaklarına odaklanmak yerine kendi lider/şeyhlerini yüceltip onu kutsallaştırmaları, hatta onu sorgulanamaz ve eleştirilemez bir kişi olarak görmeleri ve katı taassup anlayışları eleştirilmektedir:

“Karizmatik liderler ne yapıyorsa doğrudur anlayışıyla körü körüne bağlanmak saçmalaktır. Dinimizi gruplardan değil, kaynaklardan Kur’an, sünnet ve ilmihal kitaplardan öğrenmeli.” ÖE, 3.sınıf, İHL, 23

“Aşırı taassupçulukları ve kendinden olmayanlara hoşgörü ile bakmamaları” ÖE, 3.sınıf, İHL, 22.

Her sosyal yapı ve grup gibi dini gruplar da kendi aralarında bir çatışma yaşamaktadırlar. Bu hem zihniyet hem usul bakımından farklı paradigmalara sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.

“Dini grupların kendilerinden başka diğer dini grupları kötülemeleri ve kendilerini tek doğru olduğunu savunmaları.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 21

Siyaset toplumsal anlamda meşru ve gerekli bir araçtır. Ancak dini gruplara yönelik eleştiriler arasında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

“Dini gruplar kesinlikle siyasetten uzak olmalı ve insanları ayrıştırıcı değil, birleştirici olmalıdır. Çünkü siyaset

girince diğer insanların o gruba karşı bir olumsuz bakış oluşur ve ayrışmalar gerçekleşir. Yine cemaatler, tarikatlardan insanları şu bu grupta değil, Müslüman olarak görüp o şekilde değerlendirmelidir.” ÖE, 4.sınıf, DL, 22.

Sosyal gruplar olarak dini cemaatler kendilerini dini yaşayış bakımından diğer inananlardan daha farklı şekilde görebilmektedir. Bir cemaate mensubiyet bazen diğerlerine karşı ayrımcı ve ötekileştirici bir tavra götürmektedir. Ötekileştirici söyleme ait öğrencilerin eleştirileri şöyledir.

“Senin grubun benim grubum senin sohbetin, benim sohbetim mantığının kesinlikle yanlış bir tavır olduğunu düşünüyorum. Ortak amaç Allah rızası, Allah’ın emirlerini insana anlatmak ise bu davranış sürdürdükleri amaçlarına uymuyor ve birbirlerine düşmanmış gibi davranıyorlar. Hepimiz Müslüman kardeşiyiz hepimiz birbirimizin açığını kapatacağına herkes birbirinin açığını arıyor.” ÖK, 3.sınıf, DL, 21

“Gereksiz yere bilgi kirliliği yapıyorlar. Çok basit ve anlaşılır olan dinimiz onlar yüzünden içinden çıkılmaz bir hal alıyor.” ÖE, 4.sınıf, DL, 23.

“Dini gruplar içlerinde teşkilatlanarak dışarıda kalan diğer insanları, gruplarına katılmayan veya hiçbir gruba girmeyi istemeyen insanları dışlayabiliyor. Kendi içlerinde sosyal alan oluşturarak ayrışma neden olabiliyor.” ÖK, 4.sınıf, DL.

“En çok eleştirdiğim konu, insanların sadece kendi gruplarını her zaman her konuda doğru görmeye çalışmaları. Farklı görüşlere şiddetle karşı çıkma potansiyelleri oldukça yüksek. İstenilen oluyor da diyebiliriz aslında. Bizim en çok mümin kardeşliğimize vuruluyor şu günlerde. Ki, kimseyi tefrik edemeyeceğimizi bile bile.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 23.

“Tek şeyhe veya mekana bağlı kalıp haşa Peygamber gibi yükseltiyorlar. Daha sonra farz olan ilimleri bırakıp rabıta gibi araçlara farz hükmü koyup Allah’a giden yolun şeyhten geçtiğini ileri sürüyorlar. Günümüzde bulunan hocaların fikirlerine sonuna kadar saygım vardır fakat tek bir kişinin bilgi ve düşüncelerini doğru kabul edemeyiz.” ÖK, 3.sınıf İHL, 22.

“Ekonomik ve siyasi güç elde etmek için çok çalışmaları amaçlarından sapmalarına, amaçlarından sapmaları da

dini grup yerine farklı şeylere dönüşmelerine neden olabilir.” ÖE, 3.sınıf, İHL, 22

“Sadece tek doğru kendilerini görmesi ve kendi tarafını adaletsizce kayırması en üst imkânları sunması adaleti anlatıp adaletten uzak yaşama sahip olması. Dini sadece kadrolaşma ve en üst idarede yer edinme olarak görme, halkın dini duygularını suiistimal edip zor duruma sokması. Din ticaret yapmaları, kendilerini peygambere eşit görmeleri.”ÖK, 4.sınıf, İHL,

5.4. Dini Grupların Denetlenmesi Hakkındaki Görüşleri

Meclis-i Meşayih, Osmanlı döneminde devlet tarafından 1866 yılında tarikatların işleyişinin düzenlenmesi ve kontrol altında tutulması amacıyla kurulmuş bir kurumdur.⁴⁵ 1925 yılında 677 sayılı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun* ile tarikatlar yasaklanmış ancak bu yasaklama tarikat yapılarının kontrolünü de denetim dışına çıkarmıştır. Laik politikaların daha sıkı uygulandığı tek parti döneminde, sessizliğe bürünen tarikat yapıları, çok partili hayat döneminden itibaren değişen sosyolojik zemine uyumlu çeşitli cemaat yapılanmalarını üretmiştir. Toplumsal ihtiyaçların gereği olarak ortaya çıkan dini grup yapılanmaları meşruiyet alanlarını genişletmek için giderek dini alanın dışına çıkma eğilimleri göstermişlerdir.

Araştırma için örneklem aldığımız 74 öğrenciden 67 tanesi(%90.5) “dini gruplar mutlaka devlet tarafından denetlenmelidir” görüşünü dile getirirken, 7 öğrenci “dini gruplar devlet tarafından denetlenmemeli (5:%6.7) veya sınırlı/kısmi şekilde denetlenmeli” (2:%2,7) şeklinde görüş beyan etmiştir. Bu soruya öğrencilerin verdikleri yanıtları iki kategoriye ayırdık: “mutlaka veya ihtiyati olarak denetlenmeli” ve “hayır denetlenmemeli”

Cumhuriyet döneminde tek yönlü pozitivist modernleşme anlayışı dinin toplumsal alandan, bireysel alana sıkıştırma ve dinin meşruiyet gücünün kırma amaçlı politikalar yürütmüştür. Yüzyıllardır devam eden tarikatların 1925 yılında *Tekke ve Zaviyelerin Meni Kanunu* ile kapatılması, toplumsal alandaki etki ve faaliyet alanlarını kısa vadede kısmen azaltsa da, uzun vadede sosyoekonomik değişimle birlikte genişleyen etki alanına sahiptir.

⁴⁵ Efe, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”, 94.

Kanunen yasak ama sosyolojik olarak serbest yapılar olarak dini gruplar, faaliyet alanlarını din eğitimi dışına genişlettiklerinde toplumsal aktör olarak güçlü etki alanlarına sahip olabilmekteler.

Katılımcı öğrencilerin bazıları “hayırlı işler” yapmalarına rağmen kontrolsüz ve denetimsizliğin dini grupları kendi amaçlarının dışına çıkmalarına yol açacağını, bu nedenle “*mutlaka denetlenmeli*” görüşünü savunmaktadır:

“Denetlenmelidir, çünkü her ne kadar hayırlı işler yap-salar da ister istemez yanlış yaptıkları ya da eksik yönleri olabilir. Devletimiz de bunları belirli periyotlar şeklinde denetleyip eksikliklerini söyleyip daha iyi, sağlıklı güzel bir ortamın oluşmasına katkı sağlayabilir.” ÖE, 4.sınıf, DL. 22.

“Denetlenmeli. Ama bu denetleme o dini gruba uyanları ürkütmeyecek şekilde olmalı. Tamamen başıboş da bırakılmamalı. Herkes kendi kafasına göre bir yığın insanı örgütleyememeli. Çünkü savundukları şeyler doğru olduğu kadar çok kötü şeyler de olabilir. Devlet bunun kontrolünü elinde tutmalı.” ÖK, 3.sınıf, DL. 21.”

“Evet. Çünkü yakın geçmişte yaşadığımız olaylar tekrar etsin istemem. Devlet objektif dengeli şekilde milleti, yurdu karşılaşılabilecekleri olumsuzluklara karşı korumalıdır.” ÖK, 4.sınıf, DL.

“Denetlenmelidir. Çünkü aralarında devletin ve milletin aleyhine çalışma yapan gruplar olabilir.” ÖK, 3.sınıf, DL. 22

“Denetimli olmaları gerek. Yoksa hem dış hem iç mihraklar kontrol edebilir.” ÖE, 3.sınıf İHL, 22.

“Evet, kesinlikle denetlenmeli, dini gruplar sadaka, zekât vs birçok yardım alıyorlar fakat bunlar asıl ihtiyaç sahiplerine eşit bir şekilde dağıtılıyor mu? Bu bir muammadır. Ve denetlenmesi gereken daha birçok konu vardır.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 35.

“Dini gruplar devlet tarafından denetlenirse şuan oluşan sorunlar başımıza hiç gelmeyebilirdi. Kesinlikle devlet kontrolünde olmalıdır.” ÖK, 4.sınıf, DL.

“Evet denetlenmeli. Bazı dini gruplar hedeflerini dini alet ederek, dini ön plana çıkararak gerçekleştirmek istedikleri hedefleri gizli şekilde yapmaktadırlar. Bu durumda devlet denetleyerek bu durumları önlemeli.” ÖK, 4.sınıf, DL.

“Kesinlikle denetlenmeli, insanları farklı bir şekilde etkileyebilir bir dini grup insanları yanlış bir yöne sevk edebilir. Bunun örneğini 15 Temmuz günü fazlasıyla gördüğümüzü düşünüyorum.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

“Kesinlikle Diyanet tarafından denetlenmeli, amaçları, hedefleri, dine uygunluk yönünden nasıl bir çizgide bu yönden denetlenmeli.” ÖE, İHL, 23.

“Denetlenmelidir. Fakat devlet tarafından uygun yardım ve destek de verilmelidir. O insanlar sadece gönül rızasıyla insanları Allah’ı hatırlatmak ve buna benzer yardımlar yapmaktadır. Onları engellemek yerine yardımcı olup teşvik etmelidir. Devlet buna benzer işleri pek üstlenmemektedir zaten.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

“Denetlenmeli, ama devlet bunlara sempaticilik duymamalı. Hepsine eşit mesafede olmalıdır. Eğer denetlemeler düzgün yapılmazsa ilerde olumsuz sonuçlar doğurabilir.” ÖK, 3.sınıf, DL, 21.

“Din devlet tarafından öğretilmeli. Dinin öğretimini devlet yapmalı ve dini grupların öğretimine izin verilmemelidir. Yoksa cemaatler din yerine kendine adam çeker.” ÖE, 4.sınıf, DL, 21.

“Kesinlikle denetlenmeli. Osmanlı devletinde bütün dini gruplar kayıt altına alınır kontrol altında tutulmuş. Aralarında nadiren de olsa siyasete meyleden olduğunda da sürgün edilmiş. Bugün de bu uygulama devam etmesidir.” ÖK, 4.sınıf, DL.

Dini grupların devlet tarafından denetlenmesi uzun süredir Türkiye’de gündemde kalmış, 80 sonrası çeşitli dinsel temelli hareketlerin toplumsal tezahürlerinin artmasıyla birlikte paralel din kavramı gündeme gelmiştir. Laik endişelerin etkisiyle dini hareketlerin devlet tarafından takip edilmesi polisiye-güvenlik temelli yaklaşımlardan kaynaklı olması, muhafazakâr kesimlerce içsel hakiki gerekçe olarak kabul görmediği söylenebilir. Dini grupların sivil alanı temsil ettikleri gerekçesi ile devlet denetiminin sağlıklı olamayacağını savunan öğrencilere göre cemaatlerin devlet tarafından denetlenmemelidir. Bazı öğrencilerin görüşleri aşağıdaki gibidir:

“Devlet tarafından denetlenirse bir resmi kurum olmaktan başka bir şey olmaz. O yüzden dini gruplar devletin siyasi işlerine girmedikleri sürece kendi kişileri altında yönetilmeleri daha iyi olur.” ÖK, 3.sınıf, DL, 21.

“Evet, ama devletin de denetleyeceği işten pek bir şey çıkacağını sanmıyorum. Sonuçta Diyanet de devlet elinde fakat o da süt bankasına ılımlı bakıyor, dinler arası diyalogda yer alıyor veya kadından imam olur diyor.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

“Bence devletin denetlemesinden ziyade ben bu grupların kendi içlerinde denetlenebilir, hesap verebilen, gizliliğe yer bırakmayan bir yapıda gelişmeleri gerekir. Devlet bu gruplardan haberdar olmalıdır.” ÖE, 3.sınıf, İHL, 22.

“Faaliyetleri sınırlıysa gerekli olmayabilir. Ama yine de göz kulak olmakta fayda vardır.” ÖK, 4.sınıf, İHL.
Hayır, çünkü devlet tüm insanlığa karşı sorumluluğu olan bir kurumdur. Eğer böyle olmazsa adalet ilkesiyle çelişir.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

5.5. Uzlaşma-Çatışma İkileminde İlahiyatçı Kimliği ile Dini Grup Aidiyeti

Cumhuriyet döneminde devletin gözetimi ve denetiminde yetiştirilen din görevlileri ile dini gruplara bağlı olanlar arası çatışma devletin boşluk bıraktığı din eğitime yeniden yönelmesiyle başlamıştır. 2. Dünya savaşı sonrası dünyada çift kutuplu düzenin Türkiye’ye yansımaları doğrultusunda 1948 yılında İmam-hatip kursları, 1949 yılında ilkokullarda seçmeli din dersleri aynı yıl Ankara’da İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Özellikle 60’lı yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev alıp hizmet verebilmek için Süleyman Hilmi Tunahan cemaatinin kurslarında yetişmiş din görevlileri ile İmam-Hatip Okulları ve Yüksek İslam Enstitüsünde eğitim alanlar arasında bir çatışma yaşanmıştır. 1965 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilat kanununda İmam-Hatip olma şartları değiştirilerek İmam-hatip lisesi ve Yüksek İslam Enstitüsü mezunu olanların din görevlisi olabileceği belirlenmiştir. 1971 yılında bu gruba bağlı tüm kurslar Diyanet İşleri Başkanlığına bağlanarak devlet din hizmetleri ve eğitimi alanında hâkim konuma gelmiştir.⁴⁶ Günümüzde İlahiyat Fakülteleri formel ve resmi bir din eğitimi kurumu olarak topluma din hizmeti yapacak insan yetiştirmekle görevlidir. Türkiye’de din eğitimi yalnızca formel şekilde değil, informal şekilde de dini gruplar tarafından verilmektedir.

⁴⁶ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 255-256. Aydın, “Süleymancılık”, 311-312.

Araştırmaya katılan öğrencilerin; yüzde 54'i (40) bu iki kimliğin uzlaşamayacağını, yüzde 40.5'i (30) ise ilahiyatçı kimliği ile dini grup aidiyetinin uzlaşabileceğini belirtmişlerdir. 4 öğrenci (%5.5) ise bu konuda görüş beyan etmemiştir.

Dini grup kimliği ile ilahiyatçı kimliği arasında din anlayışı, düşünce biçimi, eğitim ve mesleki sorumluluk konularında farklılıklar olduğunu düşünen öğrencilere göre, “*İlahiyatçı kimliği dini grup kimliği bağdaşmaz*” çünkü ilahiyatçı eleştirel bakar ve sorgulayıcıdır:

“İlahiyat sorguya, cemaat tam itaate dayanır. Bu ikisi çatışır ve bağdaşmaz.” ÖE, 3.sınıf, İHL, 21.

“Gözlerini kapatıp çok duymayan düşünmeyen birisi faaliyet yapabilir. Dini gruplar temel dini bilgiler seviyesindeki dini bilgiye sahip kişilere hitap ediyor. Eleştiri yapabilecek seviyedeki birisi dini grupta yapamaz.” ÖE, 3.sınıf, İHL, 22.

“ilahiyatçılar ne kadar dini eğitimi alırsa alsın bu tarikatlarda barınamazlar. Çünkü ilahiyatçı adam eleştirir yanlış uygulamaları söyler. Ama tarikatlarda eleştiri yoktur. Tam tersine tama biat vardır. Bunlara göre şeyhe sonuna kadar itaat etmek zorunludur.” ÖE, 4.sınıf, DL. 23.

Tarih boyunca din, siyasi, ekonomik, mezhebi, etnik ve kişisel amaçlarla istismar aracı olarak da kullanılmıştır. Öğrenciler dini grupları din üzerinden insanları farklı amaçlar için istismar ettiklerini düşünmekteler:

“Ben ilahiyatçı kimliğimle dini gruplarda faaliyet yapamıyorum. Çünkü bir süre sonra o grupta asıl amacın İslam dini olmadığını, Allah rızası olmadığını acı bir şekilde görüyorsun. Bu da ilahiyatçılar olarak bizi hayal kırıklığına uğrattığı için genellikle kendimi dini gruplardan geri çekiyorum.” ÖK, 2.sınıf, İHL, 35.

İlahiyatçının konumu tüm topluma ve gruplara aynı mesafede bulunma zorunluluğu vermektedir. İlahiyatçının herhangi bir ideolojik yâda dini cemaate bağlılığı onun sağlıklı din hizmetini gerçekleştirmesine engel olacağını düşünen öğrenciler, ilahiyatçılık ile dini grup kimliğini uzlaşmaz görmektedirler.

“Bence yapılmaması daha doğru olacaktır. Çünkü dini gruba olan bağlılığı bazı konularda taraflı konuşmasına neden olabilir. İnsanlara dini anlatırken dini gruba olan bağlılığı ile yönlendirici veya dini grubun dayandığı noktalar ön plana çıkararak anlatabilir.” ÖK, 4.sınıf, DL.

“Ben bir ilahiyatçı olarak sadece Kur’an ve sünnetten yararlanılması gerektiğini düşünüyorum. Bizim görevimiz insanlara İslam dinini en iyi şekilde anlatmak. İnsanları gençliği farklı yollara sapmaktan kurtarmak.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

“İlahiyatçı tarafsız olmalıdır. Dini grubun yanlışı o kişi yüzünden bütün ilahiyatçı kimlikleri yanlış anlaşılmasına sebep olur.” ÖE, 3.sınıf, İHL, 23.

“Bir ilahiyatçının İslami ilimler ile ilgili yeterli bilgiyi aldığını ve kendisini kendi çabalarıyla yetiştirebileceğini düşünürüm. Bu yüzden bir cemaat veya herhangi bir siyasi parti içinde bulunmasını uygun bulmuyorum. Cemaate olan bir dışlama, kötü görüş ona yönelik olabilir.” ÖK, 3.sınıf, DL, 22.

“Bir ilahiyatçı herhangi bir dini gruba girmemeli. İlahiyatçı bütün görüşlere açık olmalı, olaylara, objektif bakmalı ama herhangi bir dini gruba girerse objektif düşünebileceğini düşünmüyorum. Her konuşmasında o dini grubu savunacaktır. Bu yüzden bu iki kimlik bağdaşamaz.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

“İlahiyatçılar, toplumda insanlara İslam’ı anlatacak, yaşayışını İslam’a göre uyarlayacak, tavırlarıyla davranışlarıyla insanlara örnek olacak kişilerdir. Bence ilahiyatçı kimliğiyle dini grup içinde faaliyet yapılmaz, yapılmamalıdır. İlahiyatçı herkese aynı mesafede olmalıdır. Falanca gruplu ilahiyatçı denildiği zaman bu diğer bütün gruplardan uzaklaşmak demektir. Bu da ilahiyatçı kimliğiyle bağdaşmaz. İslam tektir, Allah rızasını kazanmak ve cennete girmek için yapılacaklar bellidir. İlahiyatçı insanlara bunları anlatmalı, bir gruba bağlanarak halkı gruplara bölmemelidir.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22.

“Tabii ki bir ilahiyatçının da katıldığı bir dini grup olabilir ama okul-iş hayatında kesinlikle mezhepler üstü gruplar üstü bir tutum sergilemelidir. İlahiyatçı her kesime hitap edebilen bir insan olmalıdır.” ÖK, 4.sınıf, DL.

İlahiyatçı kimliği ile dini grup aidiyet kimliği uyuşabilir’ görüşünü savunan öğrencilere göre dini grupların hem dolaylı

şekilde kontrolünün sağlanması hem de etkili din hizmetinin yapılabilmesi için ilahiyatçının dini gruplar içinde olması gereklidir.

“Bu iki kimlik bağdaşabilir. Öğrenciye ve halka tam anlamıyla doğru düzgün yararına hizmet eden bir grup olursa olabilir. Fetö'nün yaptığı gibi değil tabii ki” ÖK, 3.sınıf İHL, 21.

“İlahiyatçı kimliği ile dini gruplar içinde faaliyet yapmak gerekir çünkü dini grupları sınırlar dışına çıktığında uyarıcı sorunlara önceden alınan bir önlemdir. İki kimlik bir arada uzlaşırsa daha iyi olacağını düşünüyorum.” ÖK, Sınıf 4, DL.

Dini cemaatler açısından değerlendirildiğinde ilahiyat mezunu olan bir cemaat mensubunun iki kimlikle cemaat kitleleri üzerinde daha etkili olabileceği düşünülebilir.⁴⁷ İlahiyatçıların daha çok bilgiye ve teoriye dönük, dini grupların ise pratik yaşamaya dönük din anlayışına sahip olduğunu düşünen öğrencilere göre bu iki kimlik birbirini tamamlamalıdır:

386 | db

“Bence yapılabilir. Doğru bir dini grup bulabilirsek tabii ki. Çünkü dini gruplarda tasavvuftan eserler bulabiliyoruz. Daha çok pratikleşmiş yaşanılan bir din var. Bu da bence insanı manevi açıdan daha çok doyuruyor.” ÖK, 3.sınıf, DL, 21.

“Bence yapılmalı. Her ne kadar farklı gibi gözüke, daha çok hizmet için insanlara ulaşmak için bu yapılmalı.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22

“Aslında dini gruplarda ilahiyatçı kimlikleri olmalı, yürütülen faaliyetler doğru kaynaklardan ilerlesin. Ama geçmişte de, günümüzde gördüğümüz şey dini gruplarla devletin çatışması. O yüzden bence bu faaliyetleri ilahiyatçılar Diyanet işlerinde yürütmeli.” ÖK, 3.sınıf, DL, 21.

“Evet yapılabilir. Bağdaşır. Çünkü ilahiyata öğrenilen bilgiler ile dini grupların verdiği bilgiler bağdaştırılmalıdır. İslam bu şekilde ilerler.” ÖK, 3.sınıf, DL, 23.

⁴⁷ Akarsu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cemaat Algılarının Dünya Görüşlerine Etkisi”, 79.

“Tabii ki bağdaşabilir. İlahiyatçı bir kimse, dini iyi öğrenip, yaşayıp, aktarabilmelidir. Bütün peygamberin amaçlarını, İslam’ın sunduğu ibadetler, farzları, sünnetleri bilip uygulamalıdır. Dini grupların birçoğu kendilerini Hz. Peygamber(sav)’e dayandırıp sünnet yolunu benimserler. Müritlerine farzlarını yanında sünnetler de uygun yaşamayı öğütlerler. Şöyle ki, amaç, yöntem, yol aynı olduktan sonra bağdaşmayacak bir şey yoktur.” ÖK, 3.sınıf, İHL, 22

6. Sonuç ve Değerlendirme

Türkiye’de dini hayat üzerinde belirli bir etki alanına sahip dini gruplar çeşitli sorun ve tartışmaların odağında yer almaktadır. Doğası gereği çok çeşitlilik ve boyutluluk gösteren dini hayat olgusu cemaatleşmeyle renkli bir görüntü sergilemektedir. Ancak dini hayat üzerinde formel din eğitimi kurumları merkezi bir öneme sahiptir. Makale söz konusu iki taraftan biri olan İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin dini grup algılarının analizini içermektedir. Araştırmada İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara ilişkin görüşlerini esas aldığımız beş problem sorusu etrafında kurguladık.

db | 387

Birinci problem sorusu: “*Dini grup sempatisi olan öğrencilerin dini gruplarla temasları nasıl oluşmaktadır?*” Katılımcı öğrencilerin dini gruplara bağlantı noktalarını aile, arkadaş çevresi, yurt, kurs ve ev ortamı gibi sosyal ortamlar oluşturmaktadır. Öğrencilerin sosyalleşme dönemlerinde arkadaş çevresi, yurt, kurs ve cemaat evleri gibi ortamlar, ekonomik ve sosyal yoksunluk yaşayan gençlere çekici gelmektedir. Akarsu’nun araştırmasına katılan İlahiyat öğrencilerinin yüzde 51,9’nun devletin burs imkânlarından yararlanamadıkları tespit edilmiştir.⁴⁸ Ekonomik yoksunluğun dini gruplarla temasta başat bir etkinliğinden bahsetmek mümkündür. Bazı öğrencilerin “sadece yurtlarında kaldım” ifadeleri, dini grupların mahrumiyet yaşayan gençlere hem imkânlar sunduğunu hem de gruplara insan kaynağı sağlanması için fırsatlar verdiğini göstermektedir. Baynal-Yaman’ın⁴⁹ araştırmasında da kadınların dini gruplara yöneliminin başında aile, arkadaş, yurt gibi sosyal nedenler

⁴⁸ Akarsu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cemaat Algılarının Dünya Görüşlerine Etkisi”, 313.

⁴⁹ Baynal-Yaman, “Kadınların Dini Gruplara Yönelme, Katılma ve Bağlanma Nedenleri”, 147-148.

öne çıkmaktadır. Doğan'ın⁵⁰ araştırmasında katılımcılar, mensubiyet duyduğu dini gruba aile (%33,7), arkadaş (27,7) komşu (9,9), kendi iradesi (9,9) ve akraba (%7.9) etkisi ile dâhil olduklarını belirtmişlerdir. Özetle öğrencilerin dini gruplarla bağlantıları aile, akraba ve arkadaş çevresi gibi sosyal çevreyle kurulmaktadır. Sosyal çevreye paralel şekilde sosyo-ekonomik mahrumiyetin de öğrencilerin dini cemaatlere temas sağlamasında daha yaygın bir etkiye sahiptir.

İkinci problem sorusu: “Öğrencilere göre dini gruplar toplumda hangi dini, sosyal ve ahlaki işlevler görmektedir?” Sıkı örgüt yapıları dini cemaatleri toplumsal sahada işlevsellik kazandırmaktadır. Cemaat ruhunun sağladığı birlik ve beraberlik dindarlığı etkilemektedir. Öğrencilere göre dini gruplar Kur'an öğretimi, ilmihal bilgisi, ibadetleri birlikte yapma, dini ilimler ve kültürü kazandırarak *din eğitimi*; kurban yardımı, aşevi, yurt, burs imkânlarıyla *sosyal yardım* ve insanları manevi ve ahlaki geliştirme, kötü alışkanlık ve davranışlardan uzak tutmak gibi *ahlaki işlevler* yerine getirmektedir.

388 | db

Üçüncü problem sorusu: “Öğrencilerin dini gruplara yönelik eleştirileri nelerdir? Ve hangi konularda yoğunlaşmaktadır?” Öğrenciler dini grupları, dini en doğru anlayanların kendileri olduğunu iddia ederek “tek doğru kendileri görmelerini” eleştirmektedir. Dini grupları hakikat tekelciliği yaparak kendileri dışındaki inananları dışlayan ve ötekileştiren tutumlarını eleştiren katılımcılar, bütün bunların Müslümanlar arası çatışmaya ve toplumsal huzursuzluklara yol açtığını ifade etmişlerdir. Öğrencilerin Fetö bağlamında dini gruplara yönelik eleştiriler getirmekteler. Karşlı'nın (2019) *Fetö Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi: Trabzon İlahiyat Fakültesi Örneği*⁵¹ adlı çalışması İlahiyat öğrencilerinin darbe girişimi sonrası din ve cemaat algılarında olumsuz bir değişim yaşandığını göstermektedir. Genel üniversite öğrencileri üzerinde yapılan başka bir çalışmada öğrencilerin *Şeyh* ve *Hoca* olarak bilinen dini grup liderlerine koşulsuz itaate % 90 oranında katıldıkları tespit edilmiştir.⁵²

⁵⁰ Doğan, “Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri”, 341.

⁵¹ Necmi Karşlı, “Fetö Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi: Trabzon İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Bilimname* (XXXVII) (2019/1), 1205-6.

⁵² Zeynep Özcan-Mebrure Doğan, “15 Temmuz Darbe Girişiminin Üniversite Öğrencilerinin Müslüman Algısı Üzerindeki Etkileri”, *Turkish Studies* 12 (2017), 411.

Dördüncü problem sorusu: “Öğrencilere göre dini gruplar denetlenmeli midir? Niçin?” Öteden beri tartışılan dini grupların denetlenmesi ve kontrol altına alınması tartışılmakta, ancak 1925 yılında beri Türkiye’de Tekke ve Zaviyeler kanunen yasak olması sorunu daha da zorlaştırdığı söylenebilir. Resmi olarak yasak olanı devletin kontrol altında tutması sanki çelişik bir durumu yansıtmaktadır. Öğrenciler, yakın zamanda ülke olarak yaşadığımız sorunlardan (Fetö) dolayı dini grupların denetlenmesi ve şeffaflığının sağlanmasını zorunlu görmektedirler. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2013 yılında yapılan *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*’nda dini grupların devlet kontrolü altına alınması yönünde sonuçlar ortaya çıkmıştır.⁵³ Özcan ve Doğan’ın (2017) *15 Temmuz Darbe Girişiminin Üniversite Öğrencilerinin Müslüman Algısı Üzerindeki Etkileri* çalışmasında katılımcıların %71,3 oranında dini grupların faaliyetlerinin denetlenmesi görüşünü savundukları görülmektedir.⁵⁴ Saha verilerinden hareketle Türkiye’de dini gruplar bağlamında şeffaflığın sağlanması toplumsal ve dini gereklilik arz etmektedir.

db | 389

Beşinci problem sorumuz: “İlahiyatçılık ile dini grup kimliğinin uyuşma- ayrışma noktaları nelerdir?” Osmanlı döneminde Tekke-Medrese arasında dinin farklı bilgi, algı, anlayış ve yaşayış farklılığının ortaya çıkardığı ikiliğin sorunları tarihsel hafızada yer bulmaktadır. Aynı şekilde Türkiye’de resmi ve örgün din eğitimi kurumlarında eğitim alanların tasavvufa daha az ilgi duyduğu⁵⁵ bu bağlamda dini grup- İlahiyatçı kimliği arasında bir farklılaşma söz konusudur. Cumhuriyet döneminde özellikle 1960’lı yıllardan itibaren Diyanet İşleri Başkanlığında İmam-hatip lisesi mezunu din görevlileri ile *Süleyman Hilmi Tunahan* cemaatinin kurslarında yetişmiş din görevlileri arasında tartışmalar yaşanmıştır.⁵⁶ Öğrencilerin ilahiyatçı kimliği ile dini grup aidiyetine sahip olabileceklerini ancak dini grup içinde faal olamayacaklarını ifade edenler bulunmaktadır. Onların iddiasına

⁵³ Söz konusu araştırmada “Dini grup ve cemaatlerin faaliyetleri devlet tarafından denetlenmelidir” görüşünü katılımcıların (yüzde 67,5 katılıyorum, yüzde 11,0 kısmen katılıyorum) totalde 78,5 oranında destekledikleri tespit edilmiştir. Bkz. *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 222.

⁵⁴ Özcan-Doğan, “15 Temmuz Darbe Girişiminin Üniversite Öğrencilerinin Müslüman Algısı Üzerindeki Etkileri”, 414.

⁵⁵ Mustafa Kara, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Tarikatlar”, *Türkiye’de Tarikatlar*. ed. Semih Ceylan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 104.

⁵⁶ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 255-256. Aydın, “Süleymancılık”, 311-312.

göre dini gruplara mensubiyet, ilahiyatçının tarafsız ilmi duruşuna zarar vermektedir. İlahiyatçı hiçbir dini gruba angaje olmamalıdır. Referanslarını Kur'an, sünnet ve İslami gelenekten almalıdır. Ayrıca dini grupların sorgulayıcı İlahiyatçılardan hoşlanmadığını savunanlara göre ilahiyat mezunu biri dini gruplar içinde faaliyette bulunamaz. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini grup algıları üzerine yapılan bir araştırmada öğrencilerin % 25,7'si dini grupları gerekli ve faydalı bulur iken, % 48,1'i ise İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara dâhil olmalarını doğru bulmamaktadır.⁵⁷ Dini gruplar ile İlahiyatçının aynı amaca matuf olduklarının bu nedenle birlikte daha etkili din hizmeti yürütebilecekleri görüşünü savunan öğrencilere göre, bu iki kimlik uyuşabilir hatta uyuşmalıdır. Araştırmamızda İlahiyatçı kimliği ile dini cemaat aidiyetinin çatışacağı görüşünün öne çıktığı söylenebilir.

Dini grup yapıları sosyolojik gerçekliği olan olgulardır. İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin dini gruplara bakışlarında dini cemaat bağlılıkları etkili olmaktadır. Bununla birlikte ilahiyat eğitiminin öğrencileri dini grupları daha sağlıklı değerlendirmeye sevk ettiği söylenebilir. Öğrenciler dini grupların sosyal faaliyetlerini takdir etmekle birlikte, çıkar ilişkileri, dini tekelci söylemleri ve din anlayışlarını eleştirmişlerdir. Güncel tartışmaların odağında olmasına rağmen dini gruplar üzerine yapılan saha araştırmaları oldukça azdır. Bu alanda teorik bilgilerin zenginleşmesi için araştırmaların sayısının artırılması daha sağlıklı verilere ulaşılmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Akın, Mahmut Hakkı. "Türkiye Modernleşmesi Karşısında Dini Gruplar", *İnsan ve Toplum* 7/1 (2017):1-24.
- Akşit, Bahattin-Şentürk, Recep-Küçükural, Önder-Cengiz, Kurtuluş. *Türkiye'de Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Akarsu, Adem, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Cemaat Algılarının Dünya Görüşlerine Etkisi" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).
- Akyüz, Niyazi. *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007.
- Atacan, Fulya. *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayınları, 1990.
- Aydın, Mustafa. "Süleymanlık". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*. Ed. Tanıl Bora-Murat Gültekingil. 6:308-322. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

⁵⁷ Suat Cebeci- Büşra Çakmaktaç- Feyza Doğruyol- Kübra Cevherli, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 103-104.

- Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017):1-15.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme" *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1, (2018): 231-274.
- Baynal, Fatma-Yaman, Erkan. "Kadınların Dini gruplara Yönelme, Katılma ve Bağlanma Nedenleri". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 12/30 (2015) 141-179.
- Bozkurt, Veysel. "Cemaatler: Kavram, Kuramsal Temeller ve Türkiye", USE 2. *Uluslararası Sosyoloji ve Ekonomi Kongresi Tebliğler Kitabı*. Ed. E.Yalçınkaya. 436-449. 2018.
- Cebeci, Suat, Çakmaktaş, Büşra, Doğruyol, Feyza, Cevherli, Kübra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019): 88-113
- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan*. İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- Çelik, Celaleddin. "Kentsel Dindarlık-Kentlilik Tecrübelerinde Farklılaşan Dindarlıklar" *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Edt. Ünver Günay-Celaleddin Çelik. Adana: Karahan Kitapevi, 2006, 81-111.
- Çelik, Celaleddin. *Türkiye'de Dini Grupların Sosyolojisi*, Kayseri: Erusam 2011.
- Çelik, Celaleddin. "Dini Gruplar Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi*. Ed. Mehmet Bayyigit. 277-302. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Doğan, Ahmet. "Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri", *SÜTAD* 38 (2015): 325-351.
- Efe, Adem. *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Efe, Adem. "Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı". *İslami Araştırmalar* 28/1 (2017): 290-301.
- Ficter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. Trc. Nilgün Çelebi. Ankara: Atilla Kitapevi, 2001.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Trc. Turgut Kapsüz. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 7.Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Güler, Ahmet-Halicioğlu, Mustafa Bülent-Taşgın, Serkan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma: Teorik Çerçeve, Pratik Öneriler, 7 Farklı nitel araştırma yaklaşımı, Kalite ve Etik hususlar* Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.
- Kara, Mustafa. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Tarikatlar" *Türkiye'de Tarikatlar*. Edt. Semih Ceylan. İstanbul: İsam Yayınları, 2015, 95-132.
- Karlı, Necmi, "Fetö Darbe Girişiminin Gençlerin Din ve Cemaat Algısı Üzerindeki Etkisi: Trabzon İlahiyat Fakültesi Örneği". *Bilimname (XXXVII) (2019/1):1187-1210*.
- Kırman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Kırman, Mehmet Ali. "Çatışma ve Uzlaşma Arasında Dini Cemaatler Dini Cemaatler Arası Diyologun İmkânı". *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme-Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler Sempozyumu*. (Bursa, 27-29 Mart 2015) Ed. Hayati Hökelekli-Vejdi Bilgin. 295-313. Bursa: Bursa Büyükşehir Yayınları, 2015.
- Özcan, Zeynep-Doğan Mebrure. "15 Temmuz Darbe Girişiminin Üniversite Öğrencilerinin Müslüman Algısı Üzerindeki Etkileri". *Turkish Studies*, 12 (2017):401-422.
- Suat, Cebeci-Çakmaktaş, Büşra-Doğruyol, Feyza-Cevherli, Kübra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019):88-113.
- Tekin, Mustafa. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Rağbet Yay, 2016.
- Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Türkyılmaz, Hilmi. "Türk Modernleşmesinin Arka Yüzü: Dini Grupların Gündelik Hayatta Dışa Kapalı Yapılaşması ve "Taktik"sel Yaklaşımı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2017): 7-40.

- Ünver, Gülsen, v.dğr. "Ortaöğretim Alan Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Derslerine Öğretim Elamanı Bakışı: Ege Üniversitesi Örneği", *Eğitim ve Bilim* 35/155 (2010): 63-77.
- Yapıcı, Asım. "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme-Mezhepler ve Dini Gruplar Arası İlişkiler Sempozyumu, Bursa, 27-29 Mart 2015* içinde. Edt. Hayati Hökeleli-Vejdi Bilgin. Bursa: Bursa Büyükşehir Yayınları, 2015, 247-279.
- Yıldırım, Ali-Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

A Study on The Views of The Faculty of Science Students About Islamic Groups

Ramazan BULUT*

Extended Abstract

Religious grouping as a phenomenon as old as the history of humanity continues to influence on religious life with its differentiating structure in modern societies. It can be said that, on one hand, the multiparty political atmosphere, urbanization and industrialization, on the other hand, the restrictions in religious life and education paved the way for the religious community activities considered as a sociological phenomenon in the Republican Turkey as of 1960's.

The existence of religious groups/communities that filled the gap of religious education left by strict secular practices before multiparty political life led to the official religion-parallel religion dilemma in the following periods. In this context, the religious community identity and the theologian identity can be regarded as two different ideal types. There are intersection and differentiation points of theologian identity and community identity that we consider they predict two different religiousness models in terms of paradigm in a tension line whose dosage varies between theology education and community belonging.

The problem questions of the study are "What are the views of the students of the Faculty of Islamic Sciences about religious groups?" and What are the agreement-conflict points of the belonging to religious communities with theologian identity according to the students? The descriptive analysis of how the students that are our samples and are about to finish their theology education perceive and evaluate religious groups will be carried out. In the study, 10 questions were asked to the students, the answers were categorized and focused around 5 basic questions. The questions that we search for the answers and indicate the purposes of the study are as follows:

1. How do students with religious group sympathy contact with religious groups?
2. What religious, social and moral functions do religious groups have in society according to the students?
3. What are the criticisms of the students for the religious groups? And Which issues do they focus on?
4. According to students, should religious groups be supervised? Why?
5. What are the agreement and differentiation points of theology and religious group identity?

* Asst. Prof., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Religious Sciences (Sociology of Religion), bulut.ramazan@usak.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2457-2444>

Since the students in the study group were interested in understanding how they interpret religious groups, the phenomenological design was selected as one of the qualitative research methods. The study group consists of 74 students from the 3rd and 4th grade students studying in Religious Culture and Moral Knowledge Teaching Department of the Faculty of Islamic Sciences of Uşak University in spring term of 2017. The study group consists of the undergraduate students that we suppose that they have had and adopted their theologian identities considering their education period in the faculty as suitable for targetted random sampling. The interviews were conducted with a total of 74 students, 47 of them from the Faculty of Islamic Sciences and 27 of them from the Department of Religious Culture and Moral Knowledge Teaching, using semi-structured interview form on a voluntary basis. 41 of the interviewed students are females and 33 of them are males. The distribution of the students according to the secondary school they graduated from is that 44 students are Imam Hatip High School and 30 students are other high school graduates. 24 of the students declared that they belonged to or had a sympathy for any religious groups and 50 of them declared that they had no relationship with any religious groups.

The connection points of the participating students to the religious groups are social environments such as family, friends, dormitories, courses and home environment. In socialization period of the students the environments such as friends, dormitories, courses and community houses attract the attention of the young people with the economical and social shortage. The statements by some students as "I only stayed in their dormitories" indicate that religious groups not only provide opportunities for the young people in shortage, but also provide opportunities for human resources for the groups. Briefly, students' connections with religious groups are established through the social environment such as family, relatives and friends. As parallel with the social environment, the lack of socioeconomic conditions has a wide influence on students' contact with religious groups.

Strict organizational structures provide religious communities functionality in the social field. The unity and solidarity provided by the community spirit deeply affects the religiousness. According to the students, religious groups carry out the *moral functions* such as giving religious education, providing social help through aids in sacrifice fest, food bank, dormitory and scholarship opportunities and moral and ethical development, keeping away from bad habits and behaviors by teaching Quran, the knowledge of cathesisism and acquiring the cultures and religious sciences of praying in community.

The students criticize religious groups "to see themselves as the only truth" claiming that they are the ones who understand the religion most accurately. Participants criticizing the attitudes of religious groups that exclude and marginalize believers outside themselves by making a monopoly of truth have stated that all this facts lead to conflict among Muslims and social unrest.

Supervising and bringing religious groups under control have long been discussed; however, the fact that Islamic lodges and small monastries have been forbidden by law in Turkey since 1925 makes this problem more complicated. The government's control on officially forbidden institution reflects a contradictory situation. Due to the recent problems we have experienced as a country (FETO), students consider to supervise and ensure the transparency of religious groups as

necessary. With reference to the field data, ensuring transparency in the context of religious groups in Turkey creates a societal expectation.

In the Ottoman period, the problems of the duality, which were created by the difference of knowledge, perception, understanding and living in religion between Lodges and Madrasahs, take place in historical memory. Likewise, as the individuals educated in official and formal religious education institutions are less interested in Sufism in Turkey, in this regard we can see a differentiation between religious groups and theologian identity. There are some students who have stated that they may have religious group belonging through their theologian identity; however, they would not be active in the religious group. According to their claim, belonging to religious groups undermines the theologian's neutral scientific position. A theologian should not engage in any religious groups. He/She should take his/her references from Quran, Sunnah and religious tradition. In addition, according to those who argue that religious groups do not like interrogative theologians, one of theology graduates cannot be active in religious groups. According to the students who argue that religious groups and theologians aim for the same purpose and therefore they can carry out more effective religious services, these two identities may be in harmony or even should be in harmony. In the study, it can be said that the view that the identity of theologian and religious community will conflict. The phenomenon of religious life, which has a great diversity and multidimensionality by nature, exhibits an amusing appearance with the community. However, formal religious education institutions are central to the religious life. The religious groups are the phenomena with sociological reality. Belonging to religious community has an effect on the views of students about religious groups. While students appreciate the social activities of religious groups; their criticism on interest relations, religious monopolistic discourses and religious understanding can be evaluated as the contributions of the education in the faculty.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Group, Theology, Theologian Identity, Religious Group Identity.



HZ. HAFSA'YA NİSPET EDİLEN KIRAAT VECİHLERİNİN MÂTÜRÎDÎ TEFSİRİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Nesrişah SAYLAN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 20 Aralık 2019, **Kabul Tarihi:** 23 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atf:** Saylan, Nesrişah. "Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 397-420.

<https://doi.org/10.33415/daad.662757>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 20 December 2019, **Accepted:** 23 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Saylan, Nesrişah. "The Review of Recitation Ways Correlated to Hafsa in The Context of Maturidi's Interpretation". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 397-420.

<https://doi.org/10.33415/daad.662757>



Öz

Hz. Peygamber'in eşlerinden biri olan Hz. Hafsa (ö. 45/665), dört büyük halifenin ikincisi olan Hz. Ömer'in (ö. 23/644) kızıdır. Hz. Hafsa, döneminde okuma yazma bilen ender sahâbîlerden biridir. Hz. Hafsa'nın önemli özelliklerinden birisi, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde Mushaf haline getirilen Kur'an âyetlerinin, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra Hz. Ömer'e; ondan sonra da Hz. Hafsa'ya teslim edilmesidir. Kur'an'ı iyi bilen, anlayan, Kur'an'ın hıfzı ve kıraatıyla meşhur olan sahâbe arasında yer alan Hz. Hafsa, kıraat ilminde de önemli bir konumdadır. Onun kendisine ait bir mushafının bulunması ve kaynaklarda kendisine nispet edilen kıraat vecihlerinin olması bu durumu desteklemektedir. Nitekim Hz. Hafsa'ya atfedilen kıraat vecihleri kaynaklarda kaydedilmekte ve söz konusu vecihler çeşitli yönlerden değerlendirilerek âyetlerin tefsirinde ve te'vilinde kullanılmaktadır. Bu tefsirler içerisinde Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vecihlerine en kapsamlı şekilde yer veren müfessirlerden birisi Mâtürîdî'dir (ö. 333/944). Bizi böyle bir çalışmaya yönlendiren nedenlerden biri Mâtürîdî

* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, nsaylan@firat.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5805-8630>

tefsirinde Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vecihlerinin çokça yer almasıdır. Nitekim Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya atfedilen kıraat vecihlerini âyetin farklı şekilde yorumlanması, kelimenin anlamını açıklama, âyetteki kapalılığı giderme, âyetle ilgili zikredilen görüşleri destekleme gibi kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Kıraat, Hz. Hafsa, Mâtürîdî

The Review of Recitation Ways Correlated to Hafsa in The Context of Mâtürîdî's Interpretation

Abstract

Hafsa was one of the Prophet's wives and the daughter of Umar who was the second of four great caliphs. Hafsa was one of the precious companions who knew the literacy in that period. Moreover, one of the greatest feature of Hafsa is that she was chosen for an important duty such that The Qur'an's verses which were collected in Abu Bakir's period were delivered to Umar after Abu Bakir's death and then, they were delivered to Hafsa. Hafsa was the person who knew and understood the Qur'an best also famous with The Qur'an's memorization and recitation among other companions; thereby had an important position in the recitation science. The fact that she has her own copy of the Quran and own way of recitation, as stated in the sources, supports this view. So Hafsa's way of recitation written in the literature and the aforementioned ways are used in the interpretation and gloss of verse as they are evaluated in many aspects. One of the glossators who included Hafsa's recitation ways in those interpretations in the most extensive way is Maturidi. One of the reasons which inclined us to such a study is that Maturidi mostly included Hafsa's way of recitation in his interpretation. So Maturidi used Hafsa's way of recitation in the context of recitation-interpretation relationship such as interpretation of verse in a different way, explanation of word's meaning, elimination of closure in the verse, support of views mentioned about the verse.

Keywords: Qur'an, Interpretation, Recitation, Hafsa, Maturidi.

Giriş

Sahâbe kıraatleri, tefsir açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü sahâbîler; Kur'ân'ın nüzûl ortamına bizzat şahit olmuşlar, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) âyetler hakkındaki açıklamalarına ve uygulamalarına tanıklık etmişlerdir. Bu özelliklerinden dolayı bütün ilimlerde olduğu gibi kıraat ilmiyle ilgili sahâbeye isnâd edilen pek çok vecih ve rivâyet bulunmaktadır. Kendisine kıraat nispet edilen sahâbîlerden biri Hz. Hafsa'dır. O, dört büyük halifenin ikincisi olan Hz. Ömer'in kızıdır. İlk eşi Huneyn b. Hüzáfe'nin (ö. 3/624) vefat

etmesinden sonra ikinci evliliğini Hz. Peygamber (s.a.s.) ile yapmıştır.¹ Bu evliliğiyle sürekli Allah'ın Resûlü'nün (s.a.s.) yanında bulunması, sohbetlerine katılması, öğrenmek istediklerini Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorması onu ilim bakımından önemli bir konuma getirmiştir. Ayrıca Hz. Hafsa yaşadığı dönemde okuma yazma bilen ender sahâbilerden biridir.² Nitekim onun bu özelliğine işaret edilerek Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından okuma yazmayı öğretmesi için görevlendirildiği ve Allah'ın Resûlü'nün (s.a.s.) Medine'de başlattığı eğitim-öğretim faaliyetine katkıda bulunduğu bildirilmiştir.³

Hz. Hafsa ilmî konumuyla çok ön plana çıkmamıştır. Kaynaklarda hadis, fıkıh ve kıraat alanlarında kendisinden nakillerin olması, aslında onun ilmî bakımdan yetkin olduğunu göstermektedir. Nitekim mezkûr alanlarda Hz. Hafsa'ya ait rivâyetler bulunmaktadır. Hz. Hafsa'dan nakledilen hadis sayısı altmışa yakındır.⁴ Ondan hadis rivâyet edenler arasında kardeşi Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Hârise b. Vehb (ö. ?), Şüteyr b. Şekel (ö. ?), Muttalib b. Ebî Vedâa (ö. ?) ve Abdullah b. Safvân el-Cumahî (ö. ?) gibi isimler zikredilmiştir.⁵ Hz. Hafsa'nın fikhî hükümlerle ilgili konularda rivâyetleri de bulunmaktadır. Nitekim Hz. Ömer, kocası aylardır savaşta bulunan bir kadının kocasından ne kadar ayrı kalacağını, kızı Hz. Hafsa'ya sormuştur. Hz. Hafsa, söz konusu kadının kocasından üç ay en fazla dört ay ayrı kalabilir, şeklinde cevap vermiştir. Hz. Ömer, bu cevaba göre hareket edilmesini söylemiştir.⁶ Ayrıca bazı kaynaklarda Hz. Hafsa'nın ilmî özelliklerine işaret edilmesi de onun ilim bakımından önemli bir konumda olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Kur'ân'ın hıfzı ve kıraatiyle meşhûr olan

¹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lemi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Kamil el-Harrat (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1402/1982), 2: 227; Ahmed b. Alî b. Hacer el-'Askalânî, *el-İsâbe fi'temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvız (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 8: 85-86.

² Onun okuma yazmayı hanım sahâbilerden Şifâ bint Abdullah'tan öğrendiği nakledilmiştir. M. Yaşar Kandemir, "Hafsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15: 120.

³ Abdülhamit Birışık, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26: 385.

⁴ Zehebî, *Siyeru a'lemi'n-nübelâ*, 2: 227

⁵ Zehebî, *Siyeru a'lemi'n-nübelâ*, 2: 227-228; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8: 86.

⁶ Kandemir, "Hafsa", 15: 120

sahâbeyi zikrederken Hz. Hafsa'nın ismine de yer vermiştir.⁷ Bu durum Hz. Hafsa'nın Kur'ân ve kıraat ilimlerinde yetkin olduğunu ve Kur'ân'ı iyi bilen ve anlayan sahâbe arasında yer aldığını göstermektedir. Hz. Hafsa'yı kıraat ilminde önemli kılan bir diğer özellik ise kendisine nispet edilen bir Mushafın olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber döneminde gelen vahiyleri yazarak kendine ait özel Mushaf oluşturmuş sahâbiler bulunmaktadır. Bunlar arasında Hz. Hafsa da yer almıştır.⁸ Nakledilen rivâyete göre Hz. Hafsa kendisi için yazılmak üzere azatlı kölesine bir Mushaf vermiş “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى”⁹ âyetine gelince kendisine haber verilmesini istemiştir. Bu âyete gelince Hz. Hafsa “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَصَلَاةُ الْعَصْرِ” şeklinde yazdırmıştır.¹⁰ Bu rivâyet kaynaklarda farklı şekillerde yer almıştır. Nitekim İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929) bununla ilgili sekiz rivâyet nakletmiştir.¹¹ Hz. Hafsa'nın kıraat ilmiyle ilgili bir diğer özelliği ise Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde Mushaf haline getirilen Kur'ân âyetlerinin, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra Hz. Ömer'e; onun vefatından sonra da Hz. Hafsa'ya teslim edilmesidir.¹² Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde ise bu Mushaf esas alınarak istinsâh eylemi gerçekleşmiştir.¹³

Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vecihleri tefsir kaynaklarının bir kısmında kaydedilmekte ve söz konusu vecihler çeşitli yönlerden değerlendirilerek âyetlerin tefsirinde ve te'vilinde kullanılmaktadır. Mezkûr kaynaklarda Hz. Hafsa'ya atfedilen kıraat vecihleri

⁷ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kurâti'l-âşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 6.

⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdüssübân Vâiz (Bejrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 2: 283-302.

⁹ Bakara 2/238.

¹⁰ Ebû Ca'fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-hicr, 2001), 5: 177-178; 205, 209, 210, 211, 213-214; İbn Ebî Davud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 2: 371; Ahmed b. Alî b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Bejrût: Darü'l-Marife, 1379), 8: 197.

¹¹ İbn Ebî Davud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 2: 371-377.

¹² Hz. Ebû Bekir döneminde ortaya çıkan siyâsî gelişmeler ve Yemâne Savaşı'nda Kur'ân'ı ezberleyen birçok sahâbenin şehit düşmesi, Kur'ân'ın iki kapak arasında toplanmasına vesile olmuştur. Rivâyetlere göre bu Mushafın Hz. Ebû Bekir'in yanında muhafaza edildiği; onun vefatından sonra Hz. Ömer'e; onun şehit edilmesinden sonra da Hz. Hafsa'ya geçtiği nakledilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvas Ahmed Zemrelî (Bejrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995), 1: 204-209.

¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 7.

incelendiğinde bu vecihlerin müdrec¹⁴ ve şâz¹⁵ kategorisinde ele alındığı tespit edilmiştir. İlk dönem müfessirlerden Taberî (ö. 310/923) “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ”¹⁶ âyetiyle ilgili Hz. Hafsa'nın Mushafına nispet edilen müdrec kıraate yer vermiş ve bu vecihle ilgili birçok rivâyeti nakletmiştir.¹⁷ Mâtürîdî'den sonraki kaynaklarda ise Hz. Hafsa'ya nispet edilen okuyuşlar farklı sayılarda yer almıştır. Örneğin Mâverî (ö. 450/1058),¹⁸ Sa'lebî (ö. 427/1035)¹⁹ ve Begavî (ö. 516/1122) sadece bir yerde Hz. Hafsa'ya atfedilen kıraat vechini nakletmişlerdir.²⁰ İbn Atıyye (ö. 541/1147) altı yerde,²¹ Kurtubî (ö. 671/1273) beş yerde²² Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise yedi yerde Hz. Hafsa'ya ait kıraat vecihlerini nakletmiştir.²³ Bu tefsirler içerisinde Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat

¹⁴ Müdrec kıraat, Mushaf hattına uymayan ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet edilmeyen tefsir mahiyetli eklemelerden oluşan zayıf okuyuşlardır. Bu tür kıraatler genelde sahabeye nispet edilen okuyuşlarda bulunmaktadır. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Medine: Merkezü'd-Diraseti'l-Kur'âniyye, 1426), 2: 508.

¹⁵ Mushaf hattına uygun, sahîh bir nakil ve Arap lehçelerinden fasih olarak gelme şeklindeki üç unsuru taşımayan okuyuşlara şâz denilmektedir. Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahman Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'l- mürşidi'l-veciz ilâ ulûmi tetealleki bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Alnkulaç (Beyrût: Dar-u Sâdir, 1395/1975), 171-172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 9.

¹⁶ Bakara 2/238.

¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 177-178; 205, 209, 210, 211, 213-214.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1992, 1: 217.

¹⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 2: 196.

²⁰ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum'a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş (Riyâd: Dâr-u Teybe, 1409), 4: 793-794.

²¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1:101, 322; 2:459; 3: 36; 4: 241.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyn limâ tedammenehü mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullâh b. Abdül-Muhsin et-Türki (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 2:499; 4: 175; 11: 336; 15: 166; 15: 225.

²³ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvîd (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 641; 2: 249; 3: 20; 4: 396; 5: 45; 6: 413; 8: 507.

vecihlerine en kapsamlı şekilde yer veren müfessir Mâtürîdî'dir.²⁴ Nitekim Mâtürîdî, tefsirinde²⁵ yetmiş sekiz yerde Hz. Hafsa'ya atfedilen kıraatleri nakletmiştir.²⁶ Müfessir, bazen sadece Hz. Hafsa'ya ait kıraat vecihlerini nakletmekle yetinmiş bazen de söz konusu kıraat vecihlerinin tevcihini yapmıştır. Ancak Mâtürîdî, genel olarak Hz. Hafsa'ya ait kıraat vecihlerini âyette geçen kelimenin anlamını açıklama, âyetteki kapalılığı giderme, âyetle ilgili zikredilen görüşleri destekleme gibi kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında kullanmıştır. Mâtürîdî'nin Hz. Hafsa'ya nispet edilen bu kıraat vecihlerini işleyiş tarzını çeşitli alt başlıklarda örneklerle inceleyelim.

²⁴ Tam adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd olan Mâtürîdî, Semerkand'a bağlı Mâtürîdî denilen yerleşim yerinde doğmuştur. Doğum tarihi konusunda 238/853 ve M. 863 yılı gibi çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Doğduğu yere nispetle Mâtürîdî olarak anılan müfessir birçok kaynakta imâmü'l-hüdâ nispetiyle de zikredilmiştir. Mâtürîdî'nin vefat tarihi ise H. 333 kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh b. Sâlim b. Ebî'l-Vefâ' el-Hanefî el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cizre: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 3: 360-361; Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 249-250; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsaru'l-musannifin* (Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), 2: 36-37; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 146-151; Sönmez Kutlu, *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 18. Nesrişah Saylan, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımın İncelenmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 864-865.

²⁵ Mâtürîdî'nin tefsir ilmiyle ilgili eserlerinden olan Te'vilâtü'l-Kur'ân, Te'vilâtü ehli's-sünne ve Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye isimleriyle de bilinmektedir. Bu eser, Mâtürîdî'nin öğrencilerine yaptığı derslerden oluşarak imlâ yöntemiyle yazılmıştır. Mâtürîdî tefsirinde hem akıl hem de nakil metodunu kullanmıştır. Bu eser, Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar Kur'ân'ın bütün sûre ve âyetlerini açıklayan tam bir tefsirdir. Mâtürîdî, bu eserinde tefsir ilmine, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulüne, başta Mu'tezile olmak üzere İslâm mezheplerine, ayrıca diğer dinler, düşünceler ve akımların görüşlerine temas etmiştir. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3: 360; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 249; Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrût-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 1: 335; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 36; Bekir Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41: 32.

²⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 2: 209, 441, 443, 457, 460, 461, 463, 465, 525; 3: 23, 194, 196, 198, 206, 207, 235, 237, 263, 268, 275, 290, 296, 355, 385, 396, 408, 412, 418, 419, 425; 4: 37, 337; 5: 224, 305, 491; 6: 10, 115, 254, 311, 323, 421; 7: 174, 278, 306, 336, 360, 461, 502, 542, 585, 588; 8: 8, 10, 25, 35, 74, 91, 111, 112, 152, 232, 251, 422, 445, 526, 577, 626, 662, 679, 699; 9: 74, 447, 450, 520; 10: 252, 374, 578.

1. Mâtürîdî Tefsirinde Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraatlerin Ele Alınışı

1.1. Hz. Hafsa'ya Atfedilen Kıraat Vecihlerinin Tevcihini Yapması

Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya ait kıraat vecihlerini aktarırken sadece kıraati nakletmekle yetinmemiş onların tevcihini de yapmıştır. Müfessirin bu kıraat vecihlerinin tevcihinde kullandığı delilleri örneklerle inceleyelim.

Mâtürîdî, bazen âyetten delil getirerek Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vechini desteklemiştir. Bu bağlamda “لَيْسُوا سَوَاءً مَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ أُمَّةٌ”²⁷ âyeti örnek verilebilir. Müfessir, mezkûr âyetin Hz. Hafsa'nın kıraatinde “لَيْسَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَيْسُوا مِنْهُمْ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ”²⁸ şeklinde olduğunu bildirmiştir.²⁸ Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya atfedilen kıraat vechini aktardıktan sonra bunun benzerinin yüce Allah'ın şu buyruğunda olduğuna işaret ederek şöyle demiştir: “İman etmiş kimse günaha batmış kimse gibi olur mu? Bunlar elbette eşit değillerdir. İman edip dünya ve ahirete ilişkin yararlı işler yapanlara, yapmış olduklarına karşılık, hazır olarak onları bekleyen, huzur içinde kalacakları cennetler vardır. Günaha batanların varacakları yer ise ateştir.”²⁹ Görüldüğü üzere müfessir Hz. Hafsa'ya nispet edilen okuyuşu naklettikten sonra “كَقَوْلِهِ” ifadesiyle âyetten örnek vererek kıraatin tevcihini yapmıştır. Bu şekilde müfessir Hz. Hafsa'nın kıraatine göre âyetin yorumunu başka bir âyetten örnek vererek desteklemiştir.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ”³⁰ âyetidir. Müfessirin nakline göre mezkûr âyette amel defterlerinin sağdan ve sol taraflardan verilmesi kastedilmiştir. Buna göre mukarribin ve sâbikinden olanların amel defteri önden, diğer müminlerin amel defteri sağdan, müşriklerin ise arkalarından verilecektir. Mâtürîdî, söz konusu âyeti yorumladıktan sonra Hz. Hafsa'nın “نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَفِي أَيْمَانِهِمْ”³⁰ şeklindeki kıraatının de âyetin bu yorumunu desteklediğini belirtmiştir. “Kitabı

²⁷ Âl-i İmrân 3/113.

²⁸ Bu okuyuş da diğer kaynaklarda zikredilmemiştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1: 230-231; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 689-695; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 28; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 3: 35-36.

²⁹ es-Secde 32/18-20. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 2: 460.

³⁰ el-Hadîd 57/12.

sağından verilenlere gelince³¹ âyetinde de buna benzer durumun olduğunu ifade ederek söz konusu kıraat vechini başka bir âyetten örnek vererek desteklemiştir.³² Görüldüğü üzere Mâtürîdî, zikri geçen âyette kastedilen anlamın amel defterlerinin sağdan ve sol taraflardan verilmesi, şeklinde olduğunu belirtmiş ve bu anlamı da Hz. Hafsa'nın kıraatinde olduğuna işaret etmiştir. Nitekim Hz. Hafsa'nın okuyuşunda “وَبِأَيْمَانِهِمْ” ifadesi “وَفِي أَيْمَانِهِمْ” şeklindedir. Yani bu okuyuşa göre âyet, amel defterleri sağ taraflarında olduğu halde, anlamına gelmektedir. Mâtürîdî buna benzer durumun başka bir âyette olduğuna işaret ederek söz konusu kıraatin tevcihini âyetten örnek vererek yapmıştır.

Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya ait kıraat vechini naklettikten sonra bazen sahâbeden nakledilen rivâyeti aktararak kıraat vechini desteklemiştir. Nitekim “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ”³³ âyetinde bu durum söz konusudur. Müfessir, mezkûr âyetin anlamı konusunda farklı görüşler olduğunu belirttikten sonra âyette kastedilen anlamın yüce Allah müminlerin münafıklarla gidip gelmesini, yani onlarla kardeşlik bağı kurmasını veya müminleri bırakıp onları dost edinmesini yasaklamıştır, şeklinde olduğunu bildirmiştir. Sonrasında “لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِ أَنْفُسِكُمْ” şeklinde Hz. Hafsa'ya nispet edilen okuyuşu zikreden müfessir, bu kıraatin âyetin bu şekilde yorumlanmasında delil olduğuna işaret etmiştir.³⁴ Nitekim bu kıraat vechinde zikri geçen “مِنْ دُونِ أَنْفُسِكُمْ” ifadesi “müminlerin dışında” manasında kullanılmıştır. Müfessir, İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) mezkûr âyetle ilgili nakledilen rivâyette de yüce Allah müminlerin, mümin kardeşlerini bırakıp Yahudileri, Hıristiyanları ve münafıkları sırdış edinmesini, müminlerle değil de onlarla konuşmasını ve sırlarını onlara vermesini yasakladığını aktarmıştır.³⁵ Bu şekilde müfessir, Hz. Hafsa'ya ait kıraat vechini İbn Abbâs'tan nakledilen rivâyetle desteklemiştir.

Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya ait kıraat vecihlerinden lehçesel farklılıktan kaynaklanan okuyuşlara da yer vermiştir. “وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنْ

³¹ el-İnşikâk 84/7.

³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 9: 520.

³³ Âl-i İmrân 3/118.

³⁴ Bu okuyuş da diğer kaynaklarda zikredilmemiştir. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 231; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 707-711; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân*, 28; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 3: 41-42.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 2: 463.

”الْأَمْنُ أَوْ الْخَوْفُ أَدَاغُوا بِهِ“³⁶ âyeti bu konuyla ilgili örneklerdendir. Müfessirin nakline göre mezkûr âyet İbn Mesûd’un (ö. 32/652-53) Mushafında “وإذا جاءهم نَبَأٌ مِنْ خَوْفٍ أَوْ أَمْنٍ أَدَاغُوهُ” “Onlara korku veya güven türünden bir haber gelince onu yayarlar” şeklindedir. Mâtürîdî, Hz. Hafsa’nın kıraatinde de zikri geçen âyetin bu şekilde olduğunu nakletmiştir.³⁷ Sahâbeye nispet edilen okuyuşları aktardıktan sonra dil âlimlerinden Kisâî’nin (ö. 189/805) görüşünü nakleden müfessir şöyle demiştir: “Bu iki okuyuş iki lehçedir. Nitekim Araplar bir şeyi ifşa edince “أَدَعَتْ بِهِ” ve “وَأَدَعَتْهُ” ifadelerini kullanmışlardır.”³⁸ Görüldüğü üzere müfessir Hz. Hafsa’ya nispet edilen okuyuşa göre mezkûr ayetin anlamını zikrederek her iki okuyuşun anlamları aynı olan lehçesel farklılıklar olduğunu belirtmiştir.

Zikrettiğimiz örneklerde görüldüğü üzere Mâtürîdî; âyetten, sa-hâbenin görüşlerinden ve Arap dilinden deliller getirerek Hz. Hafsa’ya nispet edilen kıraatlerin tevcihini yapmıştır. Bu durum müfessirin şâz olarak nitelenen sahâbe okuyuşlarını sadece nakletmekle yetinmediğini onları desteklemek amacıyla birtakım delillerden faydalandığını göstermektedir.

1.2. Hz. Hafsa’ya Nispet Edilen Kıraatleri Âyetlerin Tefsirinde Kullanması

Mâtürîdî’nin kıraatlere yaklaşımının kıraat-tefsir ilişkisi çerçevesinde olması onun kıraatlerin naklinde uygulamış olduğu metodu da farklı kılmaktadır. Müfessir, kıraat vecihlerinden âyetlerle ilgili zikrettiği görüşleri desteklemek, âyetteki anlam kapalılığını gidermek ve âyetin farklı şekilde yorumlamasını sağlamak gibi âyetin tefsiri konusunda faydalanmıştır. Hz. Hafsa’ya atfedilen kıraat vecihlerini naklederken de aynı metodu uygulamıştır. Bu konuyu alt başlıklarda örneklerle inceleyelim.

1.2.1. Hz. Hafsa’ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerinin Aynı Anlama Geldiğini İfade Etmesi

Mâtürîdî, Hz. Hafsa’ya ait kıraat vecihlerini naklederken bazen her iki okuyuşun âyetin anlamını değiştirmedikçe ve anlamlarının

³⁶ en-Nisâ 4/83.

³⁷ Bu okuyuş da diğer kaynaklarda zikredilmemiştir. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1: 279-280; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5: 252-254; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 34; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 3: 318.

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 3: 275.

aynı olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda “فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ” “İşte asıl kazananlar bunlardır!”³⁹ âyeti örnek verilebilir. Müfessirin nakline göre söz konusu âyet Hz. Hafsa’nın kıraatinde “فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ” “İşte asıl inananlar bunlardır!” şeklindedir.⁴⁰ Mâtürîdî, Hz. Hafsa’nın okuyuşunu naklettikten sonra her iki kıraatin de anlam bakımından aynı olduğunu belirtmiştir.⁴¹

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ” “Sakin kâfirlerin yeryüzünde (Allah’ı) âciz bırakacaklarını sanma!”⁴² âyetidir. Müfessir zikri geçen âyetin Hz. Hafsa’nın kıraatinde “حَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يُعْجِزُوا اللَّهَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” şeklinde olduğunu⁴³ naklettikten sonra şöyle demiştir: “Kıraatler arasında her ne kadar harfler bakımından farklılık olsa da anlam aynıdır.”⁴⁴ Örneklerde görüldüğü üzere Mâtürîdî, Hz. Hafsa’ya nispet edilen okuyuşları naklederek bu kıraat vecihlerinin âyetin anlamında değişiklik oluşturmadığını belirtmiştir.

1.2.2. Hz. Hafsa’ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerinin Farklı Anlama Geldiğini İfade Etmesi

Mâtürîdî, Hz. Hafsa’ya nispet edilen kıraat vecihlerinden âyetin farklı şekillerde yorumlanmasını sağlayan ve anlamını değiştiren okuyuşlara da yer vermiştir. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ” “Ey iman edenler! Allah’a karşı gereği gibi saygılı olun”⁴⁵ âyeti bu konuya örnek verilebilir. Mâtürîdî, mezkûr âyetle ilgili İbn Mes’ûd’dan nakledilen rivâyeti aktararak “gereği gibi” ifadesinden kastedilenin yüce Allah’a itaat edilip isyan edilmemesi, şükredilip inkâr

³⁹ en-Nûr 24/52.

⁴⁰ Mâtürîdî, Übey ve İbn Mes’ûd’un kıraatlerinin de bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 7: 585. Bu kıraat, kaynakların çoğunda zikredilmemiştir. Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 17: 343; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzîl-Kur’ân*, 104; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 15: 319; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîd*, 6: 430; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr fi’l-Te’fîri bi’l-Me’sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Merkez-i Hicr, 1424/2003), 11: 95.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 7: 585.

⁴² en-Nûr 24/57.

⁴³ Mâtürîdî, İbn Mes’ûd ve Übey’in kıraatlerinin de bu şekilde olduğunu zikretmiştir. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 7: 588. Bu kıraat diğer kaynaklarda yer almamıştır. Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 17: 350-351; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzîl-Kur’ân*, 104; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 15: 327-328; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîd*, 6: 432; Suyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, 11: 100.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 7: 588.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/102.

edilmemesi, yani gaflete düşülmemesi, zikredilmesi ve unutulmaması olduğunu nakletmiştir. Ayrıca müfessir, “gereği gibi” ifadesiyle kastedilen anlamın “insanların güçleri kadar” olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî sonrasında Hz. Hafsa'nın kıraatinde mezkûr âyetin “اعْبُدُوا اللَّهَ حَقَّ عِبَادَتِهِ” “Allah'a gereği gibi ibadet edin! Bu, tevhid inancıdır” şeklinde olduğunu aktarmıştır.⁴⁶ Mâtürîdî'den önceki kaynaklarda bu kıraat zikredilmemiştir.⁴⁷ Sonrakilerde ise Mâtürîdî kaynak gösterilerek nakledilmiştir. Nitekim Ebû Hayyân, Mâtürîdî'yi kaynak göstererek Hz. Hafsa'ya atfedilen bu kıraat vechini aktarmıştır.⁴⁸ Bu durum Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vechilerinin yayılmasında Mâtürîdî'nin etkisini göstermektedir.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “قُلْ مُؤْتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ” “De ki: “Öfkenizden çatlayın!” Şüphesiz Allah kalplerde olanı bilmektedir”⁴⁹ âyetidir. Mâtürîdî, “Öfkenizden çatlayın!” ifadesine göre münafıkları öfkeleniren şeyin Müslümanların ulaştığı rahatlık, zafer, sayılarının çoğalması ile izzet ve şeref sahibi olmaları olduğunu haber vermiştir. Ayrıca zikri geçen âyette başkalarında görülmeyen bu nimetlerin tamamına ulaşmaları için müminlere yapılan bir dua anlamı olduğunu da belirtmiştir. Âyeti bu şekilde yorumladıktan sonra Hz. Hafsa'nın kıraatinden delil getirerek bu te'vili desteklemiştir. Nitekim söz konusu âyet Hz. Hafsa'nın kıraatinde “قُلْ مُؤْتُوا بِغَيْظِكُمْ لَنْ تَضُرُّوْنَا شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ” şeklinde olup “Öfkenizden çatlayın! Siz, bize hiçbir şekilde zarar veremezsiniz. Şüphesiz Allah kalplerde olanı bilmektedir” anlamındadır.⁵⁰

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ” “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi”⁵¹ âyetidir. Müfessir, söz konusu âyetin tefsiri esnasında zikri geçen ifadenin onlar bunu yüklen-

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2: 443.

⁴⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 227-228; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 637-643; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 28.

⁴⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 3: 20.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/119.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2: 465. Bu kıraat diğer kaynaklarda yer almamıştır. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 231-232; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 721; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 28; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 3: 44.

⁵¹ Ahzab 33/72.

mek istemediler, ondan korktular, ürktüler anlamına geldiğini zikretmiştir. Hz. Hafsa'nın kıraatinde ise bu ifadenin "فَابَيْنَ" şeklinde olduğunu belirtmiştir. Buna göre ifadenin güç yetiremediler manasına geldiğini söylemiştir.⁵² Daha sonra bu manayı Ebû Muâz'ın görüşüyle desteklemiştir. Buna göre "الْإِبَاءَ" kelimesi iki anlamı içermektedir. Bunlardan biri güç yetirememedir. İkincisi ise "إِلَّا إِبْلِيسَ" "İblis'in dışındakiler secde etti o ise direndi"⁵³ âyetinde de olduğu gibi isyan etti, emri yerine getirmedi manasındadır.⁵⁴

Zikrettiğimiz örneklerde görüldüğü üzere Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vecihlerinden âyetin anlamını etkileyerek farklı manalar oluşturan okuyuşlara yer vermiştir. Müfessir, bu şekilde bir kıraate göre bir anlam diğer bir kıraate göre başka bir anlam oluşturarak âyetin farklı şekilde yorumlanmasına yer vermiş ve söz konusu kıraat vecihlerinin âyetin tefsirine olan katkılarından önemli ölçüde istifade etmiştir.

1.2.3.Âyet İle İlgili Görüşleri Hz. Hafsa'nın Kıraatiyle De-lillendirmesi

Kıraat vecihlerinin âyetin tefsirine olan katkılarından biri, âyet ile ilgili zikredilen görüşleri desteklemesidir. Bu bağlamda âyetle ilgili görüşler zikredildikten sonra bu görüşler kıraat vecihleriyle desteklenmiştir. Mâtürîdî, kıraatlerin naklinde bu metoda geniş bir şekilde yer vererek âyetle ilgili görüşleri Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vecihleriyle desteklemiştir. Bu bağlamda "يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ" "İnsanlardan gizlerler de Allah'tan gizleyemezler"⁵⁵ âyeti örnek verilebilir. Mâtürîdî, mezkûr âyetin iki anlama gelmesinin muhtemel olduğunu bildirmiştir. Bunlardan biri insanlardan gizlerler, yani insanların öğrenmesinden utanırlar ama hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığını bildikleri Allah'tan hayâ etmezler, şeklindedir. İkincisi ise insanlardan gizlerler, yani sırlarını insanlardan saklarlar anlamıdır. Mâtürîdî, âyetin muhtemel manalarından biri olarak zikrettiği bu yorumu Hz. Hafsa'nın kıraatiyle desteklemiştir. Müfessir, Hz. Hafsa'nın kıraatinde de mezkûr âyetin "وَلَا يَسْتَتِرُونَ مِنَ اللَّهِ" şeklinde Allah'tan gizlenemezler, anlamında

⁵² Bu kıraat diğer kaynaklarda yer almamıştır. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 196-205; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 121; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 7: 244.

⁵³ Bakara 2/34.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 8: 421-422.

⁵⁵ en-Nisâ 4/108.

olduğunu nakletmiştir. Buna göre Allah, onların gizlediklerini insanlara muttali kılmaktadır.⁵⁶ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, mezkûr âyetle ilgili görüşleri aktardıktan sonra Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraati zikredilen görüşü teyid maksadıyla nakletmiştir.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “ وَقَالَ الْمَلِكُ انْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدِينَا مَكِينٌ أَمِينٌ ” “Kral, “Onu bana getirin, onu özel olarak yanıma alayım”, dedi. Onunla konuşunca dedi ki: “Şüphesiz bugün sen yanımızda yüksek makam sahibi ve güvenilir bir kişisin”⁵⁷ âyetidir. Müfessir, zikri geçen âyetin tefsirinde “onu kendime özel danışman edineyim” ifadesinin onun fikrine uyayım ve sözünü dinleyeyim anlamına geldiğini ve Hz. Yusuf'un onun özel danışmanı olmasının ancak bu şekilde gerçekleştiğini ve bundan dolayı âyette “Yusuf'a orada dilediği gibi hareket etmek üzere ülke içinde yetki verdik”⁵⁸ denildiğini ifade etmiştir. Burada Hz. Yusuf'u sadece kendi özel hizmetinde kullanmak manasının olmadığını belirten Mâtürîdî, bu görüşün delilinin Hz. Hafsa'nın kıraatinde olduğunu belirtmiştir. Nitekim zikri geçen âyet Hz. Hafsa'nın kıraatinde “ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدِينَا مُطَاعٌ ” “Sen katımızda kendisine itaat edilen ve güvenilen birisin”⁵⁹ şeklindedir. Söz konusu kıraatte geçen “مُطَاعٌ” “itaat edilen” ifadesi bu görüşü kuvvetlendirmektedir.⁶⁰ Bu örnekte müfessir söz konusu âyetle ilgili görüşü zikrettikten sonra Hz. Hafsa'nın kıraatıyla bu görüşü desteklemiştir.

1.2.4. Âyetten Kastedilen Anlamı Hz. Hafsa'nın Kıraatıyla Desteklemesi

Kıraatler, bir lafızdan değişik manaların elde edilmesine imkân vermenin yanı sıra ifadelerden kastedilen anlamın açıklığa kavuşturulmasına da yardımda bulunmuştur. Mâtürîdî, âyetlerin tefsirinde kıraatlerin bu özelliğinden faydalanmış ve âyetten kastedilen anlamı Hz. Hafsa'ya nispet edilen okuyuşla desteklemiştir. Bu duruma “ اَشَدُّ ”

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 3: 354-355. Bu kıraat diğer kaynaklarda yer almamıştır. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 471-473; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 35; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 3: 359-360.

⁵⁷ Yûsuf 12/54.

⁵⁸ Yûsuf 12/56.

⁵⁹ Hz. Hafsa'ya nispet edilen bu okuyuş kaynaklarda yer almamıştır. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 216; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 299; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 3: 255; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18:163; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 380.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 6: 254.

”به أُرِّي“⁶¹ âyeti örnek verilebilir. Müfessir, mezkûr âyetin onunla gücümü pekiştir, manasında olduğuna işaret ettikten sonra “أُرِّي” ifadesinin “kuvvetimi ve sırtımı” anlamına geldiğini belirtmiştir. Bazılarına göre ise “أُرِّي” ifadesinin yardım anlamında olduğunu ve âyetin manasının onunla bana yapacağın yardımı pekiştir, şeklinde olduğunu da aktarmıştır. Müfessir, söz konusu ifadenin bu manada kullanılmasını Hz. Hafsa’nın kıraatiyle destekleyerek Hz. Hafsa’nın okuyuşunda mezkûr âyetin “اشُدُّ بِهِ عَوْنِي” şeklinde olduğunu nakletmiştir.⁶²

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ”⁶³ âyetidir. Mâtürîdî, söz konusu âyette geçen “الْمَثَلَاتُ” kelimesinin anlamı konusunda ileri sürülen görüşleri zikretmiştir. Bazılarına göre bu ifadeden kastedilenin cezalar olduğunu ve buna göre âyetin geçmiş ümmetler azabı istemeleri ve gelen mucizelere karşı inatla direnmeleri yüzünden cezalandırıldılar, anlamına geldiğini belirtmiştir. Bazılarına göre ise bu ifadeden kastedilenin emsâl ve benzerler olduğunu bildiren müfessir, bu anlamın Hz. Hafsa’nın kıraatinde de olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Bu âyet Hafsa’nın harfinde “وَقَدْ” şeklinde “الْمَثَلَاتُ” ifadesiyle zikredilmiştir.⁶⁴ Buna göre âyetin tefsiri “Bunun emsali daha önce geçti, eğer ibret al-salardı, bu onlara örnek olurdu. Fakat ibret almadılar, dolayısıyla bu durum geçmişteki örneğin onlar için de örnek olmasını engelledi, şeklindedir.”⁶⁵ Görüldüğü üzere Mâtürîdî söz konusu ifadeden kastedilen anlamı zikrettikten sonra Hz. Hafsa’nın okuyuşundan delil getirerek bu anlamı desteklemiştir.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً”⁶⁶ âyetinde geçen “إِلَّا” kelimesidir. Müfessir, söz konusu kelimenin anlamı konusunda ileri sürülen görüşleri zikretmiştir. Bu görüşlerden biri “إِلَّا” kelimesinin Allah, “ذِمَّةً” kelimesinin de antlaşma manasında

⁶¹ Tâhâ 20/31.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, VII, 278. Bu kıraat diğer kaynaklarda yer almamıştır. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân*, 90; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 6: 225.

⁶³ Râ'd 13/6.

⁶⁴ Bu kıraat diğer kaynaklarda zikredilmemiştir. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 59; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 436; İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 211-216; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân*, 70; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kurâât*, thk. Şimrân el-Acelî (Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts), 255; Ukberî, *İrâbü'l-kurââti's-şevâz*, 1: 723-724; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 5: 359.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 6: 311.

⁶⁶ et-Tevbe 9/8.

olduğudur. Bir başka görüşe göre ise “لِلَّ” kelimesi yakınlık anlamındadır. Bir diğesinde ise bu kelime antlaşma ve ahit manasına gelmektedir. Mâtürîdî, kelimenin bu anlamının Hz. Hafsa'nın kıraatinde de olduğunu belirterek bu manayı Hz. Hafsa'nın okuyuşuyla desteklemiştir. Nitekim mezkûr âyet Hz. Hafsa'nın harfinde antlaşma ve ahit anlamında “لَا يَرْفُؤُوا فِيكُمْ عَهْدًا وَلَا ذِمَّةً” şeklindedir.⁶⁷ Örneklerde görüldüğü üzere Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraatleri lafızdan kastedilen anlamı desteklemek bağlamında zikretmiştir. Bu şekilde müfessir, Kur'ân tefsirinde önemli olan bu şahsiyetlerinden aktarılan kıraat vecihlerinin manayı daha güçlü kılacağını göstermiştir.

1.2.5.Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraatin Âyetteki Kapalılığı Giderdiğini Belirtmesi

Kıraatler, mücmel olan lafızların bir başka vecih ile mübeyyen kılınmasını, amm olan lafızların bir başka vecih ile tahsis edilmesini, mutlak olan lafızların bir başka vecih ile mukayyet kılınmasını ve müşkil olan lafızların bir başka vecihle izah edilmesini sağlamıştır.⁶⁸ Özellikle sahabe kıraatleri âyette bulunan müşkil ve mücmel bir durumun giderilmesinde ve Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında büyük katkı sağlamıştır. Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya ait kıraat vechinin bu özelliğine işaret ederek âyetteki kapalılığı giderdiğini ifade etmiştir. “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ” “Kendilerine, “Elinizi savaştan çekin, namazı kılın ve zekâtı verin” denilen kimseleri görmedin mi? Sonra onlara savaş farz kılınca bir de gördün ki, içlerinden bir grup Allah'tan korkar gibi, hatta daha fazla bir korkuyla insanlardan korkuyorlar da”⁶⁹ âyetinde bu durum söz konusudur. Mâtürîdî, mezkûr âyetin Hz. Hafsa'nın harfinde “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ، قَالُوا: رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ، فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا هُمْ” “يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ” “Namazı kılın, zekâtı verin, Ey Rabbimiz! Bize savaşı niçin farz kıldın, dediler? Savaş onlara farz kılınca bir de gördün ki içlerinden bir grup Allah'tan korkar gibi insanlardan

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 5: 305. Bu kıraat diğerkaynaklarda zikredilmemiştir. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 424-425; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11: 357-358; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 56; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 5: 15; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 6: 17-23.

⁶⁸ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 127-129.

⁶⁹ en-Nisâ 4/77.

korkuyorlar” şeklinde olduğunu naklettikten sonra şöyle demiştir: “Sanki âyette bir kapalılık vardır. Hz. Hafsa’nın kıraati onu açıklamaktadır.”⁷⁰ Görüldüğü üzere Mâtürîdî zikri geçen âyette bir kapalılık olduğunu, Hz. Hafsa’nın kıraatinin ise bu kapalılığı yok ederek âyeti açıkladığına işaret etmiştir. Bu şekilde müfessir, sahâbeye nispet edilen okuyuşlardan faydalanarak âyetin anlaşılmasını sağlamıştır.

“وَنَجِّنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ”⁷¹ âyeti bu konuyla ilgili bir diğer örnektir. Müfessirin nakline göre yüce Allah zikri geçen âyette çirkin fiil yapmayı kasabaya nispet ettiğini ancak bilindiği üzere kasabanın hiçbir şey yapmadığını asıl fâilin kasaba halkı olduğunu belirtmiş ve buna göre âyetin manasının onu çirkin işler yapan kasaba halkından kurtardık, şeklinde olduğunu bildirmiştir. Mâtürîdî, Hz. Hafsa’nın kıraatinin de bu manada olduğuna işaret etmiştir. Nitekim zikri geçen âyet Hz. Hafsa’nın kıraatinde “كَانَ أَهْلُهَا” “يَعْمَلُونَ الْخَبَائِثَ” şeklindedir.⁷²

412 | db

“يُنْخَلُ مِنْ يَشَاءَ فِي رَحْمَتِهِ”⁷³ “Kimi dilerse onu rahmetine kavuşturur”⁷³ âyeti bu konuyla ilgili bir diğer örnektir. Müfessir, mezkûr âyetin Hz. Hafsa’nın kıraatinde “يُخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مِنْ يَشَاءَ” “Allah rahmetini ancak dilediğine tahsis eder” şeklinde⁷⁴ olduğunu naklettikten sonra bu okuyuşun âyetin tefsiri olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵

Örneklerde görüldüğü üzere Mâtürîdî, Hz. Hafsa’ya nispet edilen kıraatlerin âyetteki kapalılığı giderdiğini, âyetin tefsiri kabilinden olduğunu belirterek âyetlerin anlaşılmasına katkı sağladığını ifade etmiş ve bu kıraat vecihlerinden geniş bir şekilde faydalanmıştır.

1.2.6.Hz. Hafsa’ya Nispet Edilen Kıraatleri Fıkhî Hükümlerin İzahında Kullanması

Kıraatler sonucu âyetlerin farklı şekillerde yorumlanması, âyetten ortaya çıkması muhtemel olan fıkhî hükümleri etkilemekte

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 3: 263.

⁷¹ el-Enbiyâ 21/74.

⁷² Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 7: 360. Bu kıraat diğer kaynaklarda zikredilmemiştir. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16: 318; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî’l-Kur’ân*, 94; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 156-157; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14: 231-232.

⁷³ el-İnsân 76/31.

⁷⁴ Bu okuyuş Übey ve İbn Mesud’a da nispet edilmiştir. Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 10: 374.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 10: 374.

ve bu hükümlerin istinbat edilmesinde fakîhlere delil sunmaktadır. Nitekim Dimyâtî (ö. 1117/1705) bu bağlamda şöyle demiştir: “Kiraat ilminin faydalarından biri de, hüküm çıkarmada, fakîhlerin delili olmasıdır. Çünkü fakîhler bir kiraat imâmının okuduğu vecihten diğer kiraatte bulunmayan bir manayı istinbat etmiş, neticede kiraatler hüküm çıkarmada fakîhlerin hücceti olmuştur.”⁷⁶ Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya nispet edilen kiraat vecihlerinden bir kısmının fikhî yorumun konusu olduğunu belirtmiştir. Bu konuyla ilgili “فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ” “رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ” “Eğer onlarda akılca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin”⁷⁷ âyeti örnek verilebilir. Müfessir, zikri geçen âyetle ilgili farklı görüşler olduğunu haber vermiştir. Bu görüşlerden biri rüşd ifadesiyle kastedilen yetimin şahitlik yapmaya ehil olan kimselerden olmasıdır. Bu durumda yetime malının teslim edilmesi ve fasık kimselerin ellerinden ise mallarının geri alınması gerekmektedir. O, bu konuyla ilgili bir diğer görüşü İbn Abbâs'tan aktarmıştır. İbn Abbâs “Eğer onlarda akılca bir olgunlaşma görürseniz” âyetinin ergenlik çağına hilm, akıl ve vakarla ulaştığında” manasına geldiğini söylemiş ve mezkûr âyete göre ergenlik çağından itibaren yetimleri deneyin, şâyet onların halinde rüşd durumunu ve malları hakkında güzel yönetim sahibi olduklarını görürseniz mallarını onlara verin hükmünün oluştuğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî, sahâbenin kiraatlerinde de bu hükmün oluştuğunu belirtmiştir. Nitekim İbn Mes'ûd'un kiraatinde zikri geçen âyet “فَإِنْ أَحْسَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ” şeklinde olup “Eğer onlarda rüşd halini hissederseniz mallarını kendilerine verin” manasındadır. Hz. Hafsa'nın kiraatinde ise mezkûr âyet “وَإِذْ أَنْتُمْ فِي أَمْوَالِهِمْ حَتَّىٰ إِذَا” “بَلَّغُوا النِّكَاحَ بَعْدَ كِبَرِهِمْ” şeklinde olup “Yetimleri, malları konusunda büyüdükten sonra ergenlik çağına gelinceye kadar deneyin” anlamındadır.⁷⁸

db | 413

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ” “مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ” “İçinde kimsenin oturmadığı evlere girmenizde sizin için bir sakınca yoktur”⁷⁹ âyetidir. Mâtürîdî, mezkûr âyette geçen “بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ” “İçinde kimsenin oturmadığı evler” ifadesinin iki şekilde anlaşılabilirliğini zikretmiştir. Birincisi içinde oturma imkânı

⁷⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 6.

⁷⁷ en-Nisâ 4/6.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 3: 22-23.

⁷⁹ en-Nûr 24/29.

olmayan harabeler, def-i hacet yapılan gibi yerler anlamındadır. Mâtürîdî, Hz. Hafsa'nın kıraatında de âyetin bu kısmının “بُيُوتًا غَيْرَ مَعْمُورَةٍ” şeklinde olduğuna işaret ederek bu yorumu desteklediğini belirtmiştir. Hz. Hafsa'nın kıraatine göre söz konusu âyet, içinde sizin için birtakım menfaatler bulunan ve mâmur olmayan evler, anlamına gelmektedir. İkincisi ise içinde oturulabilir halde olan, ancak başkalarının konaklaması için sahiplerinin içinde bulunmadığı gelip geçen yolcular için hazırlanmış hanlar, ribatlar gibi yerler manasındadır. Nakledilen rivâyete göre isti'zân âyeti indiğinde Hz. Ebû Bekir Allah'ın Resûlü'ne (s.a.s.) şöyle demiştir: “Yâ Resûlallah! Mekke ile Medine ve Medine ile Şam arasında bulunan evlerin durumu nasıldır? Oralarda sakin olan kimse yoktur.” Bunun üzerine yüce Allah “İçinde kimsenin oturmadığı ve kendinize ait eşya bulunan evlere girmenizde sizin için bir sakınca yoktur” âyetini indirdi. Nitekim İbn Mes'ûd'un kıraatında âyet “لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِي بُيُوتٍ لَيْسَ فِيهَا سَاكِنٌ أَنْ تَدْخُلُوهُ” “İçinde sakin kimse olmayan eve girmenizde sizin için bir sakınca yoktur” şeklindedir.⁸⁰ Zikrettiğimiz örneklerde görüldüğü üzere Mâtürîdî, mezkûr âyetlerle ilgili ortaya çıkan muhtemel fikhî hükümleri Hz. Hafsa'nın kıraatinden delil getirerek izah etmiştir.

414 | db

1.3. Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerini Hiçbir Değerlendirmeye Tabi Tutmadan Aktarması

Mâtürîdî, kıraat vecihlerini naklederken bazen hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan aktarmıştır. Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vecihlerinde de bu durum söz konusudur. Bu metotta müfessir, naklettiği kıraat vecihiyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmadan sadece “Hafsa'nın harfinde⁸¹ de böyledir” ifadesiyle aktarmıştır. Sözgelimi “لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ”⁸² âyetinde geçen “تَسَوَّى” ifadesi bu konuya örnek verilebilir. Müfessir, zikri geçen ifadenin “تَسَوَّى”, “تَسَوَّى”, “تَسَوَّى”, “تَسَوَّى”, “تَسَوَّى” şeklinde okunduğunu

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7: 542.

⁸¹ Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya nispet edilen okuyuşları naklederken genellikle “حرف” ifadesine atıfta bulunarak “Hz. Hafsa'nın harfinde” ifadesiyle aktarmıştır. Taraf, yön ve bir kelimeyi oluşturan unsurlardan her biri anlamına gelen harf kelimesi kıraat mânâsında da kullanılmaktadır. Örneğin harf-i İbn Mes'ûd denildiğinde İbn Mes'ûd'un kıraati anlaşılmaktadır. Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1119), 2: 837-40; Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kırâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâr-u Nehdâti Mısır, ts), 41.

⁸² en-Nisâ 4/42 .

naklettikten sonra Hz. Hafsa'nın harfinde bu ifadenin “لَوْ تَسْتَوِي بِهِمْ” şeklinde olduğunu haber vermiştir.⁸³ Mâtürîdî'nin naklettiği ve ferî farklılıklar arasında yer alan bu okuyuşlardan üç tanesi kıraat-i aşere'de yer almıştır. Nitekim Hamza, Kisâi ve Halefü'l-Âşir bu ifadeyi “تَسْوِي” şeklinde okumuştur. Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer “تَسْوِي” şeklinde okumuştur. Diğer kıraat âlimleri ise “تَسْوِي” olarak okumuştur.⁸⁴ Diğer okuyuşlar ise şâz kıraatlerdendir.⁸⁵ Görüldüğü üzere Mâtürîdî söz konusu ifadeyle ilgili sahih ve şâz kıraatleri nakle-derken Hz. Hafsa'nın kıraatine de yer vermiş ve okuyuş vecihleriyle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Bu konuyla ilgili bir başka örnek “تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ مُنْفَعِرٍ”⁸⁶ âyetidir. Mâtürîdî söz konusu âyetin tefsiri esnasında Hz. Hafsa'nın kıraatinde mezkûr âyetin “تَنْزِعُ النَّاسَ عَلَى أَغْصَابِهِمْ” şeklinde olduğunu ifade etmiş ve herhangi bir açıklamada bulunmadan sadece kıraatin nakliyle yetinmiştir.⁸⁷ Mâtürîdî'nin Hz. Hafsa'ya ait naklettiği bu kıraat vechi kendisinden önceki ve sonraki kaynaklarda zikredilmemiştir.⁸⁸ Bu durum Mâtürîdî tefsirinin şâz kıraatlerin tespitinde önemli bir kaynak niteliği taşıdığını göstermektedir.

Sonuç

Kur'an'ın anlaşılmasında önemli role sahip olanlardan biri de Hz. Peygamber'in eşleridir. Çünkü onlar; Kur'an'ın nüzûl ortamına bizzat şahit olmuş, Hz. Peygamber'in âyetler hakkındaki açıklamalarına ve uygulamalarına tanıklık etmiş ve sürekli Hz. Peygamber'in en yakınında bulunmuşlardır. Hz. Hafsa'nın hem Hz. Peygamber'in eşi

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 3: 187.

⁸⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb' fi'l-kurâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1119), 234; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 249.

⁸⁵ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh el-Ukberî, *İrâbü'l-Kurââtî's-Şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1996), 1: 389. Bu okuyuşlar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 41-42; Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1981), 10: 109-110; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 6: 327-328.

⁸⁶ el-Kamer 54/20.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 9: 450.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 135-139; Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts), 148; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kurâât ve'l-izâhi anhá*, thk. Alî en-Necdî Nâsif, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâil Şiblî (Kahire: Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994), 2: 298; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 20: 88-90; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8: 177-178.

olması hem de İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan Hz. Ömer'in kızı olması onu diğerlerinden farklı bir konuma getirmiştir.

Hz. Hafsa, Kur'ân'ı iyi bilen, anlayan, Kur'ân'ın hıfzı ve kıraatiyle meşhûr olan sahâbe arasında yer almıştır. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde gelen vahiyleri yazarak kendisine ait özel Mushafı bulunan sahâbeden biridir. Bu özelliklerinden dolayı Hz. Hafsa'ya nispet edilen birçok kıraat vecihi bulunmaktadır. Ona atfedilen bu vecihler, kıraat ve tefsir kaynaklarında yer almakta ve söz konusu kıraat vecihleri çeşitli yönlerden değerlendirilerek âyetlerin tefsirinde ve te'vilinde kullanılmaktadır. Bu tefsirler içerisinde Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vecihlerine en kapsamlı şekilde yer veren müfessirlerden birisi Mâtürîdî'dir. Nitekim müfessir, yetmiş sekiz yerde Hz. Hafsa'ya atfedilen kıraatleri nakletmiştir. Genellikle Mâtürîdî'nin Hz. Hafsa'ya nispet edilen bu okuyuşlardan ferşî farklılıklara yer verdiği ve bu farklılıkları âyetin tefsirinde kullandığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda müfessir, Hz. Hafsa'ya atfedilen kıraat vecihlerinin aynı anlama geldiğini bazen de farklı anlam oluşturduğuna işaret ederek âyeti yorumladığı ve fikhî hükümlerin izahında bu vecihlerden istifade ettiği görülmüştür. Ayrıca müfessirin âyetle ilgili görüşleri zikrettikten sonra Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraatin bu görüşleri desteklediği veya âyette kastedilen anlamı Hz. Hafsa'ya ait kırat vecihiyle teyid ettiği tespit edilmiştir. Bu şekilde Mâtürîdî, Hz. Hafsa'ya nispet edilen kıraat vecihlerinden âyetin anlamını açıklama, âyetteki kapalılığı giderme, âyetle ilgili zikredilen görüşleri desteklemede istifade etmiştir. Bu durum Mâtürîdî tefsirinde Hz. Hafsa'ya nispet edilen okuyuşların kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında önemli bir öge olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hedîyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsaru'l-musannifin*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum'a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş. Riyâd: Dâru Teybe, 1409.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'ân". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahman el-Makdisî. *Kitâbü'l- mürşidi'l-veciz ilâ ulûmi tetealleki bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrût: Dâr-u Sâdır, 1395/1975.

- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kurâât ve'l-izâhi anhá*. Thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şiblî. Kahire: Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bed'î*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvîd. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif*. Thk. Muhibbuddîn Abdüssübhân Vâiz. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavviz. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Darü'l-Marife, 1379.
- İbn Kutluboga, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboga es-Sûdûnî. *Tâcü't-terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dîmaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrîm. *Lisânü'l-arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb' fî'l-kurâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kurââtî'l-aşr*. Thk. Alî Muhammed Dabbâ'. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hafsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklıklarına Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrût-Lübnan: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-kurâât*. Thk. Şimrân el-Acelî. Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyîn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. Thk. Abdullâh b. Abdül-Muhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh b. Sâlim b. Ebî'l-Vefâ' el-Hanefî. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*. Thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Cizre: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed. *el-İbâne an meâni'l-kurâât*. Thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâr-u Nehdâti Mısır, ts.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Saylan, Nesrişah. "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımın İncelenmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 55 (2019).
- Saylan, Nesrişah. *Kıraat Açısından Begavî Tefsîri*. Kayseri: Tezmer Yayınları, 2015.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Medine: Merkezü'd-Diraseti'l-Kur'âniyye, 1426.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkez-i Hicr, 1424/2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh. *İ'râbü'l-kırâati'ş-şevâz*. Thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1996.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lemi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaut, Kamil el-Harrat. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1402/1982.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmed Zemrelî. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

The Review of Recitation Ways belongs to Hafsa in The Context of Maturidi's Interpretation

Nesrişah SAYLAN*

Extended Abstract

Hafsa was the daughter of Umar who was the second of four great caliphs. She married as the second wife of The Prophet after her first wife Huneyn b. Huzafe (d. 3/624) died. Thanks to this marriage, she was always with the prophet, participated in his conversations and asked the prophet about everything she was curious about. So she had an important position scientifically. Moreover, Hafsa was one of the rare companions who was literate during her lifetime. Due to these features, the prophet was assigned her to teach reading hereby she contributed to the literacy mobilization that started in Medina. Another important feature of Hafsa is that she was chosen for an important duty such that The Qur'an's verses which were collected in Abu Bakir's period (d. 13/634) were delivered to Umar after Abu Bakir's death and then, they were delivered to Hafsa. The copying action occurred on the base of The Qur'an in the period of Uthman (d. 35/656).

Hafsa's transfers in the fields of Hadith, Islamic Law and Recitations in the sources show her scientific depth. Despite she didn't come to the fore with her knowledge. So, Ibn al-Jazari (d. 833/1429) mentioned about Hafsa while mentioning about the companions famous with the memorisation and recitation of The Qur'an. This situation shows that Hafsa had ability at The Qur'an and the recitation knowledge, and was among the companions knowing and understanding The Qur'an well. Another feature which makes Hafsa important in the recitation knowledge is that there is a Qur'an correlated to her. So, there were the companions who prepared The Qur'an specific to themselves by writing the revelations in The Prophet's period. Hafsa was among them. In addition to all these features of her there were also many ways of recitation correlated to Hafsa. These ways of recitation correlated to her and her Qur'an are recorded in the sources of recitation and interpretation, and the aforementioned ways are used in the interpretation and gloss of verses as they are evaluated from the various aspects. One of the glossators who included the recitation ways of Hafsa in the most comprehensive way in those interpretations is Maturidi. So, Maturidi transferred the recitations referred to Hafsa in seventy eight sections in his interpretation with the name of Tavilatu Ahl Sunnah. Maturidi used the various methods while transferring the recitation ways referred to Hafsa. Maturidi used the various methods while transferring the recitation ways referred to Hafsa. The glossator transferred those recitations belonging to him sometimes only with the expression of "It is like that in Hafsa's letter" without putting them into any evaluations. He transferred the recitation and made the grant of those recitations by providing the evidences from the verses, the companion's views and Arabic language. This situation shows that

* Assistant Professor, University of Firat, Faculty of Theology, Department of Qur'an Reading and Recitation Science, nsaylan@firat.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-5805-8630>

Maturidi didn't content with transferring the readings referred to Hafsa and also used a set of evidences in order to support them.

Maturidi's approach to the recitations was in the framework of relationship between the recitation-interpretation so this makes his method implemented in the transfer of recitations different. The glossator used the recitation ways in the interpretation of verses such supporting the views that he mentioned about the verses, removing the closure of meaning in the verse, providing the interpretation of verse in different way. He used the same method while transferring the recitation ways referred to Hafsa. Maturidi stated that both of the readings did not change the meaning sometimes and their meanings were same, and sometimes those recitations created the different meanings by affecting the meaning of verse, while transferring the recitation ways of Hafsa. The glossator included that the verse is interpreted in different way as creating a meaning according to a recitation and another meaning according to another recitation in this way, and he used significantly the contribution of aforementioned recitation ways to the interpretation of verse. Moreover, the interpretation of verses as a result of recitations in different way affects the Islamic Law's provisions likely to come from the verse. Maturidi stated that a part of recitation ways correlated to Hafsa are the subject of Islamic Law's interpretation and transferred the recitation ways about it.

One of the contributions of recitation ways related to the interpretation of verse is to support the meaning implied of the wording. So the recitations helped to give an opportunity at obtaining the different meanings from a wording and to clear up the meaning implied from the expressions. Maturidi used that feature of the recitation ways in the interpretation of verses and supported the meaning implied from the verse with the recitation correlated to Hafsa. Maturidi included the method widely in his interpretation. So the glossator indicated that the recitation ways transferred from those person daha important in the interpretation of Qur'an shall make the meaning stronger. Another one of the recitation ways contributions to the interpretation of verse is that they support the views mentioned about the verse. In this context, the views related to the verse were mentioned and then, those views were supported with the recitation ways. Maturidi transferred the views related to the verse in that way, then transferred the recitation ways correlated to Hafsa and supported those views by expressing the same meaning in Hafsa's reading. Maturidi included widely that method in the transfer of recitations. Moreover, Maturidi stated that the recitations correlated to Hafsa removed the closure in the verse and contributed to the umderstanding of verses, and used widely those recitations ways. This situation shows that the readings correlated to Hafsa are an important factor in Maturidi's interpretation in the context of relationship between the recitation and interpretation.

Keywords: Qur'an, Interpretation, Recitation, Hafsa, Maturidi



ALMANYA FEDERAL CUMHURİYETİ POLİS TEŞKİLATINDA MANEVİ BAKIMIN TARİHİ SÜRECİ VE UYGULAMA ŞEKLİ*

Ayşe Gül GÜLER ÜNAL**
Sema YILMAZ***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 19 Ekim 2019, **Kabul Tarihi:** 26 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Ünal, Ayşe Gül Güler. Yılmaz, Sema. "Almanya Federal Cumhuriyet Polis Teşkilatında Manevi Bakımın Tarihi Süreci ve Uygulama Şekli". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 421-452.

<https://doi.org/10.33415/daad.634962>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 19 October 2019, **Accepted:** 26 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Ünal, Ayşe Gül Güler. Yılmaz, Sema. "Historical Development And The Way of Application of Pastoral Care at The Police Department of The Federal Republic of Germany". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 421-452.

<https://doi.org/10.33415/daad.634962>



Öz

* Bu çalışma Temmuz 2018'de tamamlanan "Almanya Federal Cumhuriyeti'nde Polis Teşkilatında Manevi Bakım Uygulaması ve Türkiye'de Uygulanabilirliği" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Sivas, aysegul_guler@hotmail.de, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4854-3333>.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5076-1500>.

Bu çalışmanın konusu Federal Alman Cumhuriyeti'nde polislere yönelik manevi bakım uygulamasının incelenmesidir. Günümüzde sekülerizme rağmen maneviyata karşı yoğun talep olduğu göze çarpmakta ve manevi ihtiyacı karşılayacak müesseselerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Çoğunlukla din görevlileri veya dini temsilen gönüllüler tarafından icra edilen manevi bakım uygulaması, özellikle Almanya'da yoğun talep görmekte ve diğer psikolojik danışma ve rehberlik hizmetleri arasında yerini almaktadır. Polislere yönelik bilinçli bir şekilde gelişen polis manevi bakım uzmanlığı resmi olarak 56 yıldır faaliyet göstermekte ancak uygulamanın kökleri 100 yıl öncesine dayanmaktadır. Manevi bakım hizmetlerinin daha ekonomik olması devlet için makul hale gelmesini sağlamakla birlikte ortaya çıkan soru ise devletin bünyesine bir manevi faaliyeti yerleştirmeyi neden gerekli gördüğüdür. Dolayısıyla bu çalışma ile polis teşkilatında manevi bakımın nasıl uygulandığı ve onu diğer danışmanlıklardan farklı kılan yönleri ayrıca Alman devletin söz konusu hizmete neden değer verip desteklediği ele alınmaktadır. Çalışmadan ele edilen verilere göre Alman polis manevi bakım uygulamasının gelişmesi ve yasallaşmasında Nazi döneminde polislerin suiistimal edilmesi etkili olduğu görülmektedir. Ayrıca amaçlanan dini (bu durumda Hristiyan) değerler yardımıyla polisleri herhangi bir ideolojinin etkisine karşı korumak ve polisin ruh sağlığını olumlu yönde etkilemektir. Bu çalışma Türk manevi danışmanlık ve rehberlik ile ilgili literatüre katkı sağlamayı ve yeni bir kurumsal uygulama alanını tanıtmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Manevi Bakım, Polis Teşkilatı, Polis Manevi Bakım, Polis Meslek Etiği.

Historical Development And The Way of Application of Pastoral Care at The Police Department of The Federal Republic of Germany

Abstract

The subject of this study is to examine the application of pastoral care to the police in the Federal Republic of Germany. Nowadays, there is an intense demand for spirituality. Pastoral care, which is mostly performed by clergy or volunteers is much required especially in Germany ranking among other psychological counseling and guidance services. Besides of being economic, the question which arises is why was it necessary to place a pastoral care within the state. Therefore, this study examines how pastoral care is practiced in the police station, its differenties from other counselings and also why the German state value and support this practice. According to this research it is seen that the abuse of the police in the Nazi period was effective in the development and legalization of the German police pastoral care. It stands out from the study that the aim of this application is to prevent the police from the influence of any ideology and to increase the welfare with the help of religious (in this case Christian) values. With this work it is aimed to contribute the literature of Turkish pastoral counseling and guidance and to introduce a new institutional application field of pastoral care.

Keywords: Psychology of Religion, Pastoral Care, Police Department, Police Pastoral Care, Police Professional Ethics.

Giriş

Günümüzde globalleşen dünyada manevi bakım olgusu hızla gelişmekte ve Türkiye’yi de etkisi altına almaktadır. Türkiye’de özellikle cezaevleri ve hastanelerde uygulanan manevi bakımın kayda değer olumlu sonuçları dikkat çekmektedir. Örnek olması açısından Batı’ya bakıldığında, özellikle Federal Almanya Cumhuriyeti’nde polisler için yürütülen manevi bakım olgusunun başarılı bir şekilde resmi olarak 56 yıldır faaliyet gösterdiği görülmektedir. Ancak Türk polis teşkilatında böyle bir uygulamaya yer verilmemekte ve bu durum bir eksiklik olarak görülmektedir. Bu eksikliğı gidermek amacıyla çalışma boyunca Alman polis manevi bakım uzmanlığı tanıtılacak ve uygulama şekli açıklanacaktır. Yapılan bu araştırmada başta polis manevi bakım uzmanlarına yönelik hazırlanan “Polis Manevi Bakım El Kitabından” (Handbuch Polizeiseelsorge), tarihi teoloji dergilerinde yer alan çeşitli Hristiyan teologların manevi bakım tanımlarından, polis manevi bakımla ilgili üst düzey yöneticilerin, tecrübeli polis manevi bakım uzmanlarının makale ve yazılarından yararlanılmıştır. Türk polisinin de ruh sağlığı açısından özel bir bakıma ihtiyaç duyduğu düşünüldüğünden, Almanya’da uygulanan polis manevi bakım olgusu Türk literatürüne kazandırılmak istenmiştir.

1. Maneviyat ve Manevi Bakım

Hristiyan gelenekte uzun yıllar manevi bakımın insanın ruhuna yönelik bir çaba olduğu kabul edilmiştir.¹ Ancak Hristiyan kaynaklarda ruh’un ne olduğuna bakıldığında Eski Ahit’te 800 yerden fazla “nefeş” ismine rastlanılmaktadır. *Nefeş*, “solumak”, “nefes alan”, “yaşayan” anlamlarına gelmektedir. Eski Ahit’e göre insan ruh sahibi değil ruhun ta kendisidir.² Dolayısıyla konu insan bedeninden ayrı ruh değil; insan-ruh bütünlüğüdür. Çalışmanın konusu olan Alman manevi bakımın karşılığı *Seelsorge*’dir. Almanca “*Seele*” kelimesinin karşılığı “ruh”tur, “*Sorge*” kelimesi ise “ilgilenmek, endişe duymak, bakım yapmak” gibi anlamlara gelmektedir. “*Seelsorge*” teriminde konu “*Besorgnis*-endişe duymak” değil, “*Fürsorge*” yani “bakım, destektir”.³

¹ Karl Janssen, “Zur gegenwaertigen Situation der Seelsorge”, *Theologische Literaturzeitung* 9 (1954): 533-542.

² Hermann Eberhardt, *Praktische Seel-Sorge-Theologie*, (Bielefeld: Luther-Verlag, 1993), 19-26.

³ Erich Hertzsch, “Methodische Seelsorge”, *Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* (1965): 161.

Bu çalışmanın temel yapısını oluşturan, polisler için hizmet veren *Seelsorge* uygulaması Alman dilinde “*Polizeiseelsorge*”, yani “Polis Manevi Bakımı” diye adlandırılmaktadır.

Maneviyat (spirituality) kavramının kökeni de aynı şekilde “ruh”(spirit) gibi kelimelerden gelmektedir. Maneviyatın karşılığı olarak kullanılan “Spirituality”, Latince “nefes” anlamına gelen “spiritus” kavramından türemiştir. Spirit (tinruh) kişinin esenliğinin (mutluluğunun, refahının) nefes veya oksijen kadar ayrılmaz bir parçasıdır. Manevi kelimesi mana cihetiyle; maddi olmayan, ruhani, ruhla ilgili veya soyut anlamlarına gelmektedir. Maneviyat ise manevi-ruhsal hayatla ilgili maddi olmayan bütün manevi varlıklar ve kavramlar şeklinde ifade edilmektedir.⁴

1975 yılı öncesinde Batıda, maneviyat ile din yakın anlamda kullanılıyordu, ilerleyen zamanlarda çeşitli anlam dönüşümlerine uğramıştır. Bireyin dindar olmadan maneviyat sahibi olabileceği ya da maneviyat sahibi olmadan dindar olabileceği vurgusu, maneviyat üzerine yapılan birçok çalışmanın konusu haline gelmektedir. Maneviyatın birçok tanımı, doğası itibarıyla işlevseldir. Maneviyat, anlamlandırma, amaç ve ayrıca insanın kendisiyle, diğer insanlarla, evrenle, Allah’la, varoluşla olan ilişkileri kapsamaktadır. Maneviyat kavramının giderek hayatın daha ulvî ve işlevsel tarafı için kullanılmakta olduğu düşünülürken diğer yandan din,⁵ kurumla ve resmleştirilmiş inançla ilgili görülmekte ve onun, bu merkezî görevin dışında kaldığı söylenmektedir. Aynı zamanda maneviyat giderek dinamik bir süreç olarak tanımlanırken, din bir zamanlar görüldüğü dinamik bir süreçten statik bir mahiyete dönüşmektedir. Diğer yandan maneviyatı “kutsalın arayışı” olarak gören ve dinin en merkezî işlevi olduğuna inanan görüşler dini, kutsalla ilişkili tarzlarda tezahür eden bir anlam arayışı olarak görmektedir. Böylece din ve maneviyat arasındaki ilişkide maneviyat, dinin kalbi ve ruhudur. Bu görüşe göre din, maneviyattan daha geniş çerçeveli bir yapıdadır ve anlam arayışındaki birçok objeyi kuşatmaktadır. Maneviyat ise anlam arayışında tek

⁴ Hıdır Apak, “Güçlendirme ve Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet”, *International Journal of Social Science* 67 (2018): 399-411.

⁵ Din (Almanca “Religion”: “Tanrıya tekrar dönüş, bağlanma”), kabul edilen aşkın, kutsal bir varlığa/ varlıklara teslimiyeti ve birtakım ritüellerle bu teslimiyeti ifade etmeyi içermektedir.

bir hususî nesneye -kutsala- odaklanır.⁶ Diğer bir görüşe göre ise maneviyat dini içerir, ancak daha kapsamlıdır. Buna göre din bir bütün olarak maneviyatla ilgilidir, ancak maneviyatın bütünü dinle ilgili değildir. Yani dinî olan her şey ayrıca manevîdir, ancak dinin dışında da maneviyat bulunabilmektedir.⁷ Maneviyat insan ruhunun tabiatıdır; maneviyat kişinin hayatını yaşama, hayatını anlamlandırma ve başkalarıyla ve nihai olarak aşkın olanla münasebet kurarken takındığı tavrıdır. Dindarlık toplumu, inanç ve ritüel teamülünü gerektirirken; maneviyat insan bireyselliğini ve kişinin hayatını anlamlandırmasını gerektirir. Yani geleneksel olarak dindarlık, bireyin belirli bir sosyal çevrede çeşitli kurumsal inanç sistemlerine uygun olarak nasıl davranması gerektiğini belirlerken maneviyat, farklı kültür ve kuşaklardan bireyler için geçerlidir.⁸

Görüldüğü üzere maneviyat kavramına ilişkin çok fazla tanım bulunmaktadır. Tanımların ortak yönleri ise; aşkınlık, anlam arayışı, bağlılık, ilişki ve inanç boyutlarını ifade etmeleridir. Gelişmekte olan fikir birliğine göre din ve maneviyat farklıdır ancak örtüşen yapıdadır.⁹ 2005 yılı sonrası ise her insanın manevi bir boyutu genel kabul görmekte ve artık maneviyatın farklı disiplinlere dâhil edilmesi konu edilmeye başlanmıştır. Amerikan Psikoloji Derneği'nin 36. bölümü olan "Din Psikolojisi" nin ismini 2003 yılında "Din ve Maneviyat Psikolojisi" (Psychology of Religion and Spirituality) olarak değiştirmesiyle din ve maneviyatın ayrı olgular olduğu resmen kabul görmektedir. Buna göre maneviyat genel olarak kişisel inanç ve uygulamalar, anlam arayışı, bireyin kendini keşfi ve hayat memnuniyeti gibi konularla ilgilidir.¹⁰

Türk literatüründe ise maneviyat kavramı din, ahlak, tasavvuf ve moral gücü gibi anlamlara gelirken, 2000 yılı sonrası Batı'da ortaya çıkan tanımıyla kullanılmaya başlanmıştır. Son yıllarda Türk araştırmacıların kendi tanım ve maneviyat algısını oluşturmaya çalışması,

⁶ Kenneth Pergament, "Din Psikolojisi mi, Din ve Maneviyat Psikolojisi mi?", trc. Ahmet Rifat Geçioğlu, *Bilimname XXIX 2* (2015): 365-382.

⁷ John M. Hull, "Manevi Gelişim: Yorumlar ve Uygulamalar", trc. İbrahim Kapaklıkaya, *Değerler Eğitimi Dergisi 1/2* (2003): 109-124.

⁸ Carlos Del M. Rio – Lyle J. White, "Maneviyatı Dindarlıktan Ayırmak: Hilomorfik Bir Bakış Açısı", trc. Selma Baş, *İlim ve Akademik Araştırma Dergisi 37/1* (2016): 73-113.

⁹ Apak, "Güçlendirme ve Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet", 399-411.

¹⁰ Sevda Düzgüner, "Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten ve dğr. (İstanbul: dem, 2016), 1: 17-44.

maneviyat olgusunun kendi kültür ve anlayış biçimine göre yoğrulmasına yönelik olumlu gelişmelerdir. Türkiye’de özellikle bununla ilgili yapılan çeşitli çalışmalarda dinî danışman, manevi danışman, manevi bakım ve manevi destek gibi kavramların kullanıldığı görülmektedir.

Bu çalışmada “manevi bakım” kavramı tercih edilmektedir, çünkü insanların her türlü kutsalla ilişkisini sağlamada maneviyata vurgunun daha yerinde ve kapsayıcı olacağına inanılmasıdır. Diğer yandan çalışma boyunca görüleceği üzere manevi bakım, birçok dinî uygulamayla görevini icra etmektedir. Ancak dinî danışmanlık, dinî bakım gibi kavramlarda “din” kelimesi bir sınırlama getirmektedir ve bir dine inanmayan insanlara hitap etmemekte olduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca yürütülen uygulamaların bireyin kendine özgü gereksinimlerine yönelik olması ve ancak talep halinde dinî olması gibi sebeplerle “manevi” kelimesine yönelmenin daha uygun olacağı düşünülmektedir.

2. Hristiyan Geleneğinden Günümüze Manevi Bakım

Hristiyan terminolojisinde manevi bakım için *cura animarum* kelimesi kullanılmaktadır. *Cura* “bakım, özen gösterme” gibi bir anlama sahipken, *animarum* ise “ruhlar” manasına gelmektedir. Manevi bakım pratik teolojinin bir alt dalıdır ve ayin / vaazın ve din eğitimin yanında kilisenin üç faaliyet alanlarından biri olarak kabul edilmektedir.¹¹ İngilizce olarak “*Pastoral care*” Almanca “*Seelsorge*”nin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Manevi bakımı ifade etmek için kullanılan “pastoral care” teriminin din adamlarının, *pastor*’un Latince “çoban” manasına gelmesinden dolayı bu yönüne işaret ettiği görülmektedir. Hristiyan anlayışta Papaz, “iyi çobandır”; zayıfları gözetir, hastalara şifa olur, yaraları iyileştirir, bir çoban gibi kaybolanı arar, yolunu şaşıranı bulur ve geri getirir.¹² Daha önceki uygulamalara bakıldığında manevi bakım suç ve günahı temsil etmekte ve kilisenin günah çıkartma uygulamasıyla ilgiliydi. Gün-

¹¹ Zuhâl Ağılkaya Şahin, “Hristiyan Geleneğinde Manevi Bakımın Teorik Temelleri”, *Spiritual Psychology and Counseling* 1/1 (2016): 47-77.

¹² Hertzsch, “Methodische Seelsorge”, 161.

müzde ise manevi bakım kendi seçtiği çeşitli psikolojik okullar ile çalışmakta ve kendini geliştirmektedir.¹³ Manevi bakıma giren terapötik ile danışmanlık unsurlar, insanlara daha iyi hizmet etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca günümüzde manevi bakım talep edilmediği sürece dinî konular barındırmamaya özen göstermekte ve daha çok manevi (spiritüel) olma yolunda ilerlemektedir. Dolayısıyla ilk aşamada manevi bakım “dinî” değil, talep edilme halinde “dinî” olmaktadır.¹⁴

3. Almanya’da Polis Manevi Bakımın Tarihi Seyri

Polis teşkilatları, devletin belirlediği kanunları uygulamakta ve denetlemektedir. Her ülkenin polis teşkilat yapısı, ülkenin tarihi, kültürü, politik yapısı ve yönetim şekliyle doğrudan ilişkilidir. Öyle ki 1936 yılında, Hitler döneminde polis teşkilatı merkezleşmiş ve yönetimin politikalarını uygulamasında önemli bir rol oynamıştır. 1933 tarihinde 200 bin olan polis sayısı 1945’de 1,5 milyona çıkmıştır.¹⁵

İlk dönem polisler için manevi bakım uygulamasına bakıldığında, bu uygulamanın birkaç din adamının bireysel çabalarıyla yürütülmekte olduğu görülmektedir. Örneğin Münster’de 1924 yılında Almanya’nın Kuzey Batı kısmında oluşturulan polis manevi bakım uygulaması, o günden bu yana polis teşkilatının (Nazi dönemindeki kopukluk hariç) içinde olmayı sürdürmektedir. Aynı yıl ilk polis manevi bakım uzmanları polis okullarında hem meslek öğretmenliği hem de polis okulunda oluşan ihtiyacı hissederek manevi bakım uzmanlığı yapmaktadır. Bavyera’da ise bu özel dinsel bakım uygulaması polis teşkilatının 1919 yılında kurulması ile eşzamanlı olarak başlamaktadır. Ayda en az bir kez olmak üzere “hayat üzerine” konferanslar verilmekte, ardından münazaralar ve “boş zaman etkinlikleri” ile polise özel dinsel ayinler düzenlenmektedir. O zamanki uygulamalar, bugünkü polis manevi bakım uygulamasıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Manevi bakımın tam olarak ne olduğu ve nasıl

¹³ Susanne Heine, “Die Seele ist ein weites Land-die Psyche im Wechsel der Menschenbilder”, *Seelsorge und Spiritual Care in interkultureller Perspektive*, ed. Isabelle Noth ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 14.

¹⁴ Zuhâl Ağılkaya Şahin, kişisel görüşme, Haziran 2018.

¹⁵ Murat Delice, “Polis Teşkilatlanmasının Farklı Ülkelerden Örneklerle Karşılaştırılması”, *Türk İdare Dergisi* 481 (2015): 433-476.

bir içeriğe sahip olması gerektiği, bugüne dek dinî örgütlere bırakılmıştır.¹⁶

1920'li yılların sonlarına doğru bu hizmet kilise tarafından bizzat yürütülmektedir. Aynı zamanda o dönemlerde devletin bu gelişmelere ilgi gösterdiği de gözlemlenir. 1931 yılında Berlin'in Protestan Yüksek Kilise Komisyonu, polislere yönelik yürütülen hizmetin içeriğini yapılandırır.¹⁷ Diğer yandan kendini devlet kuruluşunun bağımsız üçüncü sesi olarak tanımlayan polis manevi bakım uzmanları dergilerde polislere yönelik eleştirel yazılar kaleme alırlar.¹⁸ Nitekim 1933 yılında Hitler'in devletin yönetimine geçmesinden kısa bir süre sonra devlet, kilisenin isteğe bağlı yürütülen polislere yönelik hizmetini takdir eder. Ancak Naziler menfaatlerine uygun olmadığını anladıklarında polisler dinsel ayinlerden uzak durmaları için baskı uygulayıp kendi seçtikleri polis manevi bakım uzmanlarına yönlendirip, Nazi ideolojilerini polisler aşılama için telkinlerde bulunurlar.¹⁹ 1937'de ise polis manevi bakım uygulamasına son verilir. Gayri resmi olarak manevi bakım uzmanları çalışmalarına devam etseler de, yakalananların akıbeti hapse atılmak olur.²⁰ Çoğu manevi bakım uzmanının tüm olumsuzluklara karşın doğru buldukları değerleri terk etmemeleri ve bunun için mücadele etmeleri, ileriki süreçte Almanya Federal Cumhuriyetinin manevi bakım hizmetinin emniyet mensuplarına yönelik uygulamasının başlıca sebebi olacaktır.

3.1. Nazi Dönemi Sonrası Polis Manevi Bakım Uygulamasının Yeniden Yapılanması

¹⁶ Christian Waldhoff, "Die rechtlichen Grundlagen der Seelsorge in der Bundespolizei", *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*, ed. Helmut Blanke ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 49.

¹⁷ Wolfgang Hinz, "Geschichtliche Entwicklung der Polizeiseelsorge". *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grütznert ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 52-53.

¹⁸ Michael Arnemann, "Die pastoralhistorische Einordnung – Grenzen erfahren,...setzen,... überschreiten: Stationen der Partnerschaft von Kirche und Polizei", *Wissenschaftliches Symposium-"Grenzen erfahren, Grenzen setzen, Grenzen überstreiten"*, (Selm-Bork: LAFP NRW, 2012), 10.

¹⁹ Hinz, "Geschichtliche Entwicklung der Polizeiseelsorge", 51-54.

²⁰ Arnemann, "Die pastoralhistorische Einordnung – Grenzen erfahren,...setzen,... überschreiten: Stationen der Partnerschaft von Kirche und Polizei", 6-14. ; Franz Josef Jung, "Seelsorge bei der Bundespolizei als Ausdruck staatlich garantierter Religionsfreiheit", *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*, ed. Helmut Blanke ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 161-170.

Polis teşkilatında, manevi bakım uygulamasının yasallaşmasının Nazi döneminin sonuna tekabül etmesi tesadüf değildir; Yaşanan olumsuzlukların dinin verdiği değerlerden kopma olarak algılanması, Hristiyan değerlerinin devletin tekrar bir diktatörlüğe dönüşmesini engellemek üzere bir koruyucu kalkan olarak görülmesini sağlamıştır.²¹ Diğer yandan kilise, Hristiyanlık açısından Tanrı'nın buyruğu olan adaleti, barışı sağlamak ve kötülüğü engellemek adına devlete müdahil olmayı ve siyasi süreci eleştirmek suretiyle de onu izlemeyi görev saymaktadır.²² Bunun somut bir örneği ünlü Alman İlahiyatçı Martin Niemöller'dir. İkinci Dünya Savaşından kısa bir süre sonra Niemöller, Adenauer döneminde Almanya'nın tekrar gizli silahlanma girişimine karşı tepkide bulunma cesareti gösterir. Niemöller'in bu davranışı, devlete karşı eleştirel bir tutum sergilemesi, demokratikleşen Almanya için son derece önemlidir.²³ Din adamı kimliğine birde hak ve adaleti koruma görevinin yüklenildiği görülmektedir.

1952 yılında İlahiyatçı bir grup, polis teşkilatlarında ve okullarında polis manevi bakım uygulamasının tekrar yapılması için çalışma başlatırlar. Wiesbaden ve Mainz şehirlerindeki bakanlıklara müracaat eden ilahiyatçılar, yetkililerden samimi ilgi görseler de, kilisenin "karışması" tereddüt ile karşılanır. Bunun üzerine ilk önce akşamları Hessen polis okulu öğrencilerinin koğuşlarını ziyaret etmekle işe başlanır. Tanrı ve dünya üzerine dönen sohbetler polis adayları tarafından bir değişiklik olarak görülür. Yalnız altı hafta sonra polis müdürünün isteği üzerine bu hizmete son verilir.

Bireysel olarak bazı manevi bakım uzmanları zorluklarla karşılaşırsalar da, federal devlet bazında anlaşmalar daha hızlı gelişmektedir; 1955 yılında askeri teşkilatın kurulmasından iki yıl sonra devlet ile Alman Protestan Kilisesi (EKD) arasında askeriyede manevi bakım hizmeti için anlaşma düzenlenir. 1965 yılında ise Federal Sınır Koruma Polisiyle, ardından da Eyalet Polisleriyle manevi bakım için anlaşmalar yapılır. İlerleyen zamanlarda ise elde edilen tecrübeler ve

²¹ Reiner Anselm, "Seelsorge und Polizei: Von der staatlichen Sittenaufsicht zum Dienst am Bürger", *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*, ed. Helmut Blanke ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 128.

²² Kurt Grütznert - Claudia Kiehn, "Polizeiseelsorge und ihr Blick auf die Polizei", *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grütznert ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 25.

²³ Hinz, "Geschichtliche Entwicklung der Polizeiseelsorge", 56.

uğraşlar sonucunda polis manevi bakım uygulaması, federal devletin her bölgesine dağılmayı başarır. Bugün hala geçerliliği süren anlaşmalar o tarihlere dayanmaktadır.²⁴ Yazılı tebliğ olmaksızın, tereddütsüz bu kadar hızlı bir karar ile manevi bakım uygulamasının hayata geçirilmesi ve din adamlarının hiçbir zorluk ile karşılaşmadan Bakan ile görüşme imkânına sahip olmalarının başlıca sebebi, polis memurlarının savaştan çıkan bir nesil olması ve amirlerin savaşı bizzat yaşamış olmalarıdır. Savaşın yıkıcı gücü bir harabeye dönüşen değerleri, doğru ve yanlış tekrar sorgulatması üzere, o dönemlerde tek sağlam ve sarsılmaz duran Hristiyan değer ve ilkeleriydi. Ayrıca gelecek neslin manevi bakım uygulamasının gerekliliğini anlayamayacağına yönelik endişeyle başarılı bir şekilde yürütülen manevi bakım uygulaması yasalarla garanti altına alınmak istenmiştir.²⁵ Ancak Doğu Almanya'nın -DDR geçmişinden dolayı- din adamlarını devlet işi olarak gördükleri emniyete kabul etmeleri çok da kolay olmamıştır. Papaz ve rahiplere şüpheyle yaklaşmakta ve devletin güç unsuru emniyet ile kilisenin bir araya gelmesi yeni ve yabancı bir durum olarak görülmekteydi. Ancak zamanla Batı Almanya'da geniş yer bulan uygulama Doğu Almanya'ya ulaşması da uzun sürmedi. Bunda manevi bakım uzmanının "susma yasasına" tabi olması, polislerin güvenini kazanması açısından etkili olmuştur.²⁶ Psikolojik danışma ve rehberliğin temel ilkesi gizlilik, ancak manevi bakımın zorunlu tutulduğu ve diğer danışmanlık hizmetlerinden ayırıcı özelliği tabi olduğu "mutlak gizlilik" esasıdır. Din adamlarının tabi olduğu susma zorunluluğu hem kilisenin oluşturduğu yasada "Ordinationsvorhalt" hem de devletin belirlediği yasada mevcuttur. Öyle ki Papaz/ Rahip susma zorunluluğunu mahkeme talebi karşısında dahi devam ettirebilmekte ve ihlal ettiği zaman olumsuz sonuçlarla karşılaşabilmektedir. Bu ise insanların daha fazla güvenmesini ve "içini dökmelerini" sağlamaktadır. Susma zorunluluğu ancak manevi bakım uzmanı kendisine veya bir başkasına gelecek bir zararı bertaraf etmesi için ihlal

²⁴ Hinz, "Geschichtliche Entwicklung der Polizeiseelsorge", 54-57.

²⁵ Klaus Papenfuss, "Spurensuche mit Zeitzeugen. Die Seelsorge im Bundesgrenzschutz, mit und ohne Vereinbarung", *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*, ed. Helmut Blanke ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 33-42.

²⁶ Wolfgang Gröger, "Dann lieber den Psychologen, Polizeiseelsorge in den neuen Bundesländern", *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grütznert ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 185-192.

edilebilmektedir. Bunun şartı da başka türlü olayın önlenemeyecek olmasıdır.²⁷

Almanya'da manevi bakım, devlet ve kilisenin ortak çalışması şeklinde yürütülmektedir.²⁸ Devlet kendini herhangi bir din, mezhep veya kilise ile tanımlamamakla birlikte, ülkesinde yaşayan topluluğun dinini özgürce yaşamasına olanak tanımak zorundadır. Alman yasasında din özgürlüğü ve buna bağlı olarak manevi bakım hakkını tanıyan iki yasal düzenleme mevcuttur. Birincisi, kurum, müesseselerde tanınan özel manevi bakım hakkı, diğeri ise anayasanın temel din özgürlüğü yasasıdır.²⁹ Devlet din ile ilgili yasal düzenlemeyle, kilise ise uygulamaya dönük görevi yerine getirmekle sorumludur.³⁰ Devletin, kaçınılmaz bir biçimde din ile temasa geçmesi ve dinin insani bir ihtiyaç ve fenomen olarak kendini göstermesi, din devlet ilişkisini zorunlu kılmaktadır. Burada devletin yapması gereken halkının dinî ihtiyaçlarına cevap vermektir. Öne çıkan düşünceye göre devlet olmadan dinin ehliyetsiz insanların elinde sömürülmemesi için devlet, dinî kuruluşları her daim denetleyebilmek ve göz önünde tutabilmek için işbirliği içinde ve irtibat halinde olmalıdır.³¹

db | 431

Din, özellikle modern sanayi ve cemiyetleri de ifa edebileceği rol itibarıyla bireylerin, kişiliklerinin parçalanması tehlikesine karşı korumaktadır. Ayrıca din, dua ve tövbe aracılığıyla insanları rahatlatılabilmekte, onların güvenme ve sığınma ihtiyaçlarına cevap verdiği gibi, hayatı değerli kılan umut, iyimserlik gibi temel dinamiklerle, sorumluluk, üretkenlik gibi psiko-sosyal öğeleri de desteklemektedir. Aynı zamanda ölüm ve ölüm sonrası konularda da kişiye cevap vererek dayanma gücü vermektedir.³² Böylece devlete katkısı olan sağlıklı

²⁷ Zuhul Ağilkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 232.

²⁸ Jung, "Seelsorge bei der Bundespolizei als Ausdruck staatlich garantierter Religionsfreiheit", 167.

²⁹ Waldhoff, "Die rechtlichen Grundlagen der Seelsorge in der Bundespolizei", 45.

³⁰ Jung, "Seelsorge bei der Bundespolizei als Ausdruck staatlich garantierter Religionsfreiheit", 162.

³¹ Hinnerk Wissmann, "Kooperation im öffentlichen Raum- Staat und Kirche im Religionsverfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland", *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*, ed. Helmut Blanke ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 199-204.

³² Akif Akto, "Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011): 191-217.

bireyler yetiştirilmekte, aynı zamanda ülkenin iç huzuru da sağlanacağı düşünülmektedir.

4. Almanya’da Polis Manevi Bakımın Eğitimi

2011’in resmi verilerine göre Federal Almanya’da 30 binin üzerinde (sigortaya tabi olan) manevi bakım uzmanı bulunmaktadır. Bunların yarısına yakını 50 yaş ve üzeri kadındır. Almanya’da manevi bakım çoğunlukla kiliseden gelen insanlar tarafından icra edilmektedir. Bu kişiler rahip/ papaz olabileceği gibi kilise hizmetinde çalışan teoloji mezunu din görevlileri de olabilmektedir. Aynı şekilde farklı alanlardan gelen kutsanmış kişilerde, ilave eğitimleri alarak manevi bakım hizmetini asli görevleri olarak yerine getirebilmektedir. Asli görevlilerin yanı sıra çoğunluğunu kadınların oluşturduğu gönüllü “fahri” (Ehrenamtlich) manevi bakım uzmanları da mevcuttur. Genellikle bunlar, emekli, boş vakti olan, asıl mesleğinin yanı sıra manevi bakım yapmak isteyen kişilerdir ve gerekli eğitimlere katılarak, kilise yönetimi altında görevlerini yerine getirebilmektedirler.³³

432 | db

1972’de kurulan Alman Pastoral Psikoloji Birliği (DGfP)³⁴, manevi bakım ve pastoral psikoloji alanında teorik tartışma ve eğitim programlarını desteklemekte ve koordine etmektedir; temel işlevi ise standartlara bağlı manevi bakım eğitimini vermek ve yürütmektir. Katolik manevi bakım uzmanları genellikle bu tür eğitimlerden faydalanmadan, teoloji fakültelerindeki temel eğitimleri sırasında aldıkları manevi bakım dersleriyle yetinmektedir. Günümüzde, Almanya’da bulunan kiliselerin çoğu mezhepler üstü bir niteliğe sahip olan DGfP’nin varlığını ve manevi bakım eğitimindeki standartlarını kabul etmiş durumdadır. Almanya’da manevi bakıma yönelik en çok kabul gören eğitim şekli ise Klinik Pastoral Eğitim (KSA) modelidir. KSA belirli bir teolojik veya psikolojik okula veya rahipliğe bağlı değildir. Amaç manevi bakım yetkinliğini kazandırmaktır. Böyle bir eğitimin ardından, manevi bakım uzmanları yeteneklerinin geliştirilmesi ve sağlamlştırılması için grup halinde veya bireysel olarak süpervizyonlara katılmaları gerekmektedir.³⁵

³³ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 197.

³⁴ Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie.

³⁵ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 235.

4.1. Alman Polislere Özel Manevi Bakım Alanının Oluşması

1972 yılında Protestan polis manevi bakım uzmanları, polislerin ihtiyacına yönelik en iyi hizmetin nasıl verilebileceğine dair soruların cevabını bulmak amacıyla “Askeri Olmayan Alanda Yürütülen Kilise Hizmetleri” (1981 den itibaren KEPP)³⁶ adına bir konferans düzenlemiştir. Zamanla bu toplantılar ciddi bir şekilde sistemleşen bir örgüt olan Protestan Polis Rahipler Konferansına (KEPP) dönüşmüştür.³⁷ Manevi bakım uzmanları yeni oluşan ihtiyaçlara cevap verme görevini titizlikle yerine getirmeye çalışmaktadır. Daha sonra da görüleceği üzere bu dönemlerde meslek etik dersi önem kazanmaya başlamakta ve polis manevi bakım uzmanları bu dersin icrasıyla sorumlu tutulmaktadır. 1975 yılında ise Katolik kilisesi, Protestan Kilisenin yolundan giderek “Katolik Polis Manevi Bakım için Federal Çalışma Topluluğu (BAG)³⁸” ismiyle bir konferans düzenlemektedir.³⁹ Günümüzde tüm eyaletlerde polis manevi bakım uzmanları bulunmakta ve yeni bir gelişme olan “danışma kurulu” tüm Federal Eyaletlerde kabul görmektedir. Kurul, polis manevi bakım uzmanlarına danışmanlık yapmak ve emniyetle olan ilişkileri iyileştirmekle sorumludur. Diğer yandan Avrupa’nın güvenliği açısından “Kilise ve Polis” başlığı düzenlenen çeşitli sempozyumlarla hayat bulmaktadır.⁴⁰

db | 433

Polis manevi bakım uzmanlarının kendilerine ait amblemleri de mevcuttur. 84. Mezmur’a⁴¹ dayandırılarak hazırlanan amblemdede, 14 güneş ışığı içerisinde haç ile kalkan bulunmaktadır. Kalkan, polis kalkanını ima etmekle birlikte Tanrısal koruma ve iman kalkanını ifade etmektedir. Merkezde ise haç işareti bulunmaktadır. Haçın sonları ise açıktır, anlatılmak istenen ise amblemi sarmalayan güneş ışığının (Tanrı) Haçın içine aktığı ve içinde bulunduğu kalkan tarafından da engellenmeyerek insanlara doğru aktığıdır. Bu amblemle birlikte artık Haç ve Kalkanlı güneş sembolü, Almanya çapında polis manevi bakım uzmanlarının tanınma işareti olmuştur. Mezhepler arasındaki

³⁶ Konferenz Evangelischer Polizeipfarrerinnen und Polizeipfarrer.

³⁷ Kurt Grützner, “Geschichte der Konferenz Evangelischer Polizeipfarrerinnen und Polizeipfarrer in Deutschland (KEPP)”, *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grützner ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012b), 73-88.

³⁸ Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Polizeiseelsorge (BAG)

³⁹ Grützner, “Geschichte der Konferenz Evangelischer Polizeipfarrerinnen und Polizeipfarrer in Deutschland”, 75-77.

⁴⁰ Grützner, “Geschichte der Konferenz Evangelischer Polizeipfarrerinnen und Polizeipfarrer in Deutschland”, 80-85.

⁴¹ “Tanrı güneş ve kalkandır” Mezmur 84/11.

fark kalkanlardaki renkte sağlanmıştır; Katoliklerin kalkanları sarı iken, Protestanlarınki mor 'dur, mezhepler arası, yani ekümenik yapıyı ifade etmek için kalkanlarda her iki renge de yer verilmiştir.⁴² Ayrıca polis manevi bakım içerisinde kıyafet konusunda geniş bir yelpaze mevcuttur; sivil kıyafet giyen olduğu gibi, rahip yakası kullanan, polis manevi bakım yazılı ceket veya omuzda haç işaretli polis giysisini tercih eden manevi bakım uzmanları da bulunmaktadır.⁴³

5. Alman Polis Eğitiminde Meslek Etiği

Kiliseyi temsil eden rahip ile devleti temsil eden polis memuru, görevleri sırasında veya özel hayatlarında her daim örnek davranışlar sergilemek durumundadırlar. Her hareketleri eleştiriye hazırdır ve hata kabul edilemezdir, çünkü her ikisinin de hareketi kendilerinden ziyade kurumlarını temsil etmektedir.⁴⁴ Bu farkındalık ile 1962 yılında insanların dinsel haklarının bir teminatı olarak anlaşılan kilise devlet sözleşmesinden sadece 14 gün sonra polislere yönelik meslek etik dersi de anlaşmaya eklenmiştir. Protestan ve Katolik kilisesinin, polis teşkilatının bir yapılandırma aracı olarak polis manevi bakım ve polis meslek etik dersinde işlev görmesine yönelik karar böylece hayata geçirilmiştir.⁴⁵ Yalnız polis manevi bakım bireylere yönelik, kendi isteğine bağlı bir hizmet iken, polis mesleki etik dersi polis eğitiminde zorunlu bir ders niteliğindedir. Günümüze kadar etik dersinin sorumluluğu öncelikli olarak manevi bakım uzmanlarına ait olmakla birlikte son birkaç yıldır etik dersi iki profesörlükle desteklenmektedir.⁴⁶

Etik, bireyin hayatının bütün evrelerinde neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösteren, bireysel ve toplumsal ilişkilerini temellendiren

⁴² Grützner, "Geschichte der Konferenz Evangelischer Polizeipfarrerinnen und Polizeipfarrer in Deutschland", 78.

⁴³ Peter Walther, "Gemeinsam sind wir stark- Begleitung geschlossener Verbaende", *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grützner ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 156-165.

⁴⁴ Kurt Grützner – Werner Schiewek, "Schaden kann's nicht- Ethik in der Ausbildung", *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grützner ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 204-213.

⁴⁵ Werner Schiewek, "Stand der Berufsethik in den Polizeibehörden des Landes NRW", *50 Jahre Seelsorge und berufsethischer Unterricht* (2012b): 24-30.

⁴⁶ Judith Palm, "Den Menschen staerken-Seelsorge und Berufsethik für die Polizei-Wissenschaftliches Forum", (Gelsenkirchen: FHöV Aktuell, 2012), 7.

değerler, kurallar ve normlar bütünüdür. Meslek etiği ise bir mesleğin icrasıyla ilgili olarak çalışanların davranışlarını belirleyen ve yönlendiren ahlaki, vicdani ve hukuki kuralların ve prensiplerin bütünü diye tanımlanmaktadır.⁴⁷ Etik ile ahlak kelimesi çoğu zaman birbirleriyle karıştırılmakta, ancak ahlak öğretisi toplumdan topluma değişim gösterebilmekteyken, etik evrensel olma çabasıdır.⁴⁸ Diğer yandan etik ile polis manevi bakım birlikte ele alındığında, iki olguda ayrılmaz biçimde birbirine bağlı oldukları görülmekte ve birçok manevi bakım uzmanı, etik ile ilgili sorularla karşılaşmaktadır.⁴⁹

Meslek etiğın tarihi sürecine daha yakından bakıldığında, savaş sonrası 2 Temmuz 1945 tarihinde, İngilizlerin işgal bölgesi olan Hiltrup'da, merkezi polis okulu kurulmakta ve polislerin tekrar güven kazanmaları hedeflenmektedir. Bunun için uzman polislerin, çeşitli ülkelerin devlet temsilcilerinin ve her iki mezhebin din adamlarının katıldığı meslek etiğın ilk çalışma toplantısı düzenlenir. Bu toplantıdan çıkan iki sonuç emniyetin meslek etik dersinin oluşumu için önem arz etmektedir. Birinci sonuca göre eyaletlere tavsiye edilen meslek etiğın önemi ve uygulamasını ifade eden temel ilkelerin oluşturulması ve her iki mezhebin din adamlarının dahil olması gerektiği vurgulanmakta ve tavsiye edilmektedir. İkinci sonuca göre ise dersin yapısı ve içeriği hakkında birtakım teklifler sunulmaktadır. Bu sonuçlar ışığında hem ertesi yıl, "hayat ve meslek hakkında temel sorular" başlıklı bir ders oluşturulur hem de bu dersin Hiltrup haricinde Baviera Polis Eğitiminin de ders planına girmesi sağlanır.⁵⁰ 2015 yılının meslek etik ders konu başlıklarına bakıldığında; Görevde azim, kıskançlık, değerlerle yol almak, İslam dünyasında yaşanan krizler ve (Alman) polis günlüğüne etkisi, ölüm ve ötesi, ümit ile ümitsizlik arası, emekliliğe hazırlık- emeklilik hayatıma kendimi nasıl hazırlarım? gibi başlıklar öne çıkmaktadır.⁵¹

⁴⁷ Milli Eğitim Bakanlığı, *Mesleki Eğitim ve Öğretim Sisteminin Güçlendirilmesi Projesi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2006).

⁴⁸ Fatih Beren, "Polis Meslek Etiği", *Polis Bilimleri Dergisi* 3/1-2 (2001): 77.

⁴⁹ Werner Schiewek, "Geschichtliche Entwicklung der Faches Berufsethik", *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grützner ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012a), 61-72.

⁵⁰ Schiewek, "Geschichtliche Entwicklung des Faches Berufsethik", 63-64.

⁵¹ Richard Hartmann, "Eine pastoraltheologische Verortung der Seelsorge in der Bundespolizei", *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*, ed. Helmut Blanke ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 155.

Polis güçleri, demokratik meşru olan yasal devleti ve sahip olduğu değerleri temsil etmektedir.⁵² Bundan dolayı kendilerinin de güçlü değerlere sahip olmaları gerekmektedir. Bu değerlere ulaşmak kolay değildir ve bazen polisler karşılaştıkları haksızlıklar karşısında ahlaki bir histen dolayı, hukuka karşı gelme zorunluluğu hissedebilmektedirler. İçgüdüsel olarak hukuktan farklı bir şekilde hareket etme eylemi için Edwin J. Delattre 1989 yılında “Noble Cause Corruption” kavramını getirmiştir. Buna göre insan zor durumda kaldığı zaman hukuka aykırı hareket etmek için kendini mecbur hissedebilmektedir. Önemli olan bu tür olaylar karşısında daha doğru, daha nesnel kararlar alabilme kabiliyetinin gelişmesidir.⁵³ İşte bu noktada polis manevi bakım uzmanının başlıca görevlerinden biri de “üniformalı insanın” adaletsiz dünya içerisinde kendi adaletini uygulama isteğinden caydırmak ve engellemektir.⁵⁴ Dolayısıyla amaç polis teşkilatına etiği getirmek değil, etiği kullanabilecek fırsatları oluşturmaktır. Bunun için polis memurları, hem uygulamada hem de teorik alanda meslek etiğiyle iç içe olmak zorundadır. Etik, polisin yargı yetkinliğine erişmesi, hata yapmaması ve doğru davranışı sergilemesi açısından önemlidir ve polisin ‘demokratik eğitim kültürü’ için vazgeçilmez bir yapıtaşdır.⁵⁵ Mevcut gücü kötüye kullanma olasılığı her daim vardır; Örneğin 1971 yılında Amerika’da yürütülen Stanford-Prison deneyi güç elde eden insanların rollerini iyi yapmak adına ahlaken doğru olmayan tavırlar sergilediklerini göstermiştir. Araştırmaya katılan denekler için önemli olan yaptıklarının ahlaken doğru olup olmadığı değil, rolleri için verilen emri tam ve iyi yapmaktır. Dolayısıyla polis memurlarının “sahip olunan güce yenilmeme”, “iyi olma hali” amaçlansa da, devletin görevi memurların birer “canavara” dönüşmeden önce gereken desteği ve ortamı sağlamasıdır.⁵⁶ Meslek etik dersi olsun polis manevi bakımı olsun bu amaca yönelik hizmet etmektedir. Bu noktada manevi bakım uygulaması Türkiye

⁵² Anselm, “Seelsorge und Polizei: Von der staatlichen Sittenaufsicht zum Dienst am Bürger”, 132.

⁵³ Werner Schiewek, “Berufsmoralische Risiken und die Sicherung moralischer Integrität in der Polizei”, *Fehlbare Staatsgewalt. Sicherheit im Widerstreit mit Ethik und Bürgerfreiheit*, ed. Wolbert. K. Schmidt - Ulrike Poppe (LIT-Verlag, 2009), 1-13.

⁵⁴ Grützner – Kiehn, “Polizeiseelsorge und ihr Blick auf die Polizei”, 25.

⁵⁵ Ulrike Wagener, “Ethische Bildung in der Polizei”, erişim: 12 Kasım 2017, http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2009_Wagener.pdf.

⁵⁶ Brigitta Sticher, “Monster oder Menschen?”, *Die Polizei* (2010): 17-22.

açısından da önemli olmaktadır. Devletin gücünün var olması yanında, bir polis memuru yanlış bir emri fark edebilmeli ve sağduyulu davranma kabiliyetine erişmelidir. Bu durum hem demokratik bir devleti koruyacaktır hem de polislerin, devlet eliyle veya başka kaynaklar tarafından (örneğin FETÖ) kötülüğe alet olmasını engelleyecektir.

6. Polis Mesleğinin Zorlukları

Polis mesleğinin beraberinde getirdiği zorluklar ne kadar da işlerini uzmanlıkla yapsalar da, memurlarda iz bırakmakta ve onları değiştirmektedir. Özellikle hataya yer olmaması, polislerin kendi deneyimleriyle “bir ayaklarının içeride (hapisanede)” olması kendileri üzerinde büyük bir baskı oluşturmaktadır.⁵⁷ Polis memurlarını en çok etkileyen ise ani gelişen, kontrolden çıkan olaylardır. Çünkü burada içsel koruma oluşturamadan güçsüz bir şekilde olaylar akışına maruz kalınmakta ve bu büyük bir travmaya sebep olabilmektedir. Böyle durumlarda polisler evlerine gönderilip bu olayların üstesinden gelmeleri beklenirken artık travma ile ilgili araştırmalar sayesinde polis memurlarına yönelik daha hassas yaklaşılması gerektiği anlaşılmış ve olay sonrası tedavi amaçlı uygulamalar yürütülmeye başlanmıştır.⁵⁸ Örneğin Kuzey Ren Vestfalya Eyalet Emniyeti, polis memurların zor görevlerinin bilincinde olarak, onlara yönelik her saatte ulaşabilecekleri bir “bakım-ekibi” sunmaktadır; Posttravmatik, zorlu görevler sonrasında ilk müdahale olarak polis doktoru, psikolog ve tecrübeli polis memurlarından oluşan bir ekip devreye girmektedir.⁵⁹ Polis psikoloğu polisler için özel bir hizmettir, polis teşkilatında bulunan hiyerarşiye dâhildir. Yük oluşturacak olayların hazmedilmesi veya önlenmesi için çağırılmaktadır. Polis manevi bakım ise devlet tarafından istenilen, hiyerarşiye dâhil olmayan, polis teşkilatı üyelerine sunulan bir hizmettir. Zaman zaman polis psikoloğu gibi veya onunla birlikte travmatik olay sonrası, durumu hazmetmek veya olay öncesi önlem almak ve düzenlenen etkinliklere katılmak için çağırılmaktadır. Ancak manevi bakım uzmanı özel bir etkinliğe gerek olmadan da bulu-

⁵⁷ Grütznert - Kiehn, “Polizeiseelsorge und ihr Blick auf die Polizei”, 23.

⁵⁸ Frank Rutkowsky, “Das geht unter die Haut- Seelsorge nach belastenden Einsatzen”, *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grütznert ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 98-99.

⁵⁹ Nord Rhein Westfalen Polizei, “Organisation der Polizei NRW”, erişim: 17 Mart 2018, https://www.polizei.nrw.de/artikel__86.html.

nabilmektedir, çünkü manevi bakım “ayaküstü-giderayak” (im Vorbeigehen) de olabildiğinden, polis memurların bu hizmetten yararlanmaları daha kolay olmaktadır. Polis psikoloğu, manevi bakım uzmanının aksine sadece talep halinde, randevu üzerine gelmektedir.⁶⁰ Bu “kendiliğinden gelme” özelliği manevi bakım ile seküler danışmanlıkları ayıran en önemli özelliktir. Kilise dışında hiçbir kurum çağırılmadan, ücret almadan insanların ayağına gitmemektedir. Pratikte bu “kendiliğindenlik” manevi bakımın *git-yapısı* olarak ifade edilmektedir.

Bazı polislerin psikoloğu tercih etmemelerin sebebi ise her psikolog ziyaretlerinde çalışılan birimin amirinden gözlem formunun istenmesi, gözlem şeklinde polisin takibe alınması ve heyet raporuna sevk edilebilmesidir. Bunun yansıya psikolog ziyaretleri görevden alınma, silah ve ruhsatın alınması ve takibe alınma gibi sonuçları da beraberinde getirebilmektedir.⁶¹

7. Polis Manevi Bakım Uzmanının Özellikleri ve Uygulama Şekli

Manevi bakımın ilk zamanlarında karizmanın önemli olduğu düşünülürken, artık uygulamaya yönelik metot ve uygulama becerileri ön plana çıkmaktadır. Özellikle Amerika Birleşik Devletlerinde çeşitli psikolojik akımlar manevi bakımı etkilemişlerdir. Örneğin Rogers'ın kişi merkezli yaklaşımı manevi bakım için de uygun bulunmakta ve muhatabına karşı samimiyetle, empatiyle ve koşulsuz kabul ile yaklaşmayı öngörmektedir.⁶² Polis, diğer mesleklere göre çok daha fazla olumsuz olaylarla ilişkili olduğundan, polis manevi bakım uzmanları kendilerinden yardım isteyen memurlara nasıl yaklaşmaları gerektiğini bilmelidirler. Bunun ilk şartı, manevi bakım uzmanının psikolojisinin sağlam olması ve iyi bir psikolojik terapötik eğitime sahip olmasıdır. Uzmanın “metot-cephanesi” geniş olmalıdır ki, insanların bi-

⁶⁰ Kurt Grütznert, "Wo Sie gerade da sind- Seelsorge im Dienstalltag", *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grütznert ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012a), 89-97.

⁶¹ Ağilkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 90.

⁶² Ağilkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 75.

reysel durumlarına göre daha esnek ve etkili yardımda bulunabilsin.⁶³ Manevi bakım uygulayanların kişisel özellikleri, yetenekleri ve insani özellikleri (empati, sabır, kolay iletişime geçme, vb.) mesleklerini icra etmeleri ve gereken yeterliliğe ulaşmaları için önemlidir. Bir kişi ilahiyat okuduğunda ve manevi bakımda görev aldığı anda, bu teoride kalmamalı tüm yaşamını ve davranışlarını da etkilemelidir. Aynı zamanda manevi bakım da siyah-beyaz düşüncesi de olmamalıdır.⁶⁴ Bu görevinde yargıya düşmemek ve adil bir manevi bakım yapmak adına önemlidir. Polis manevi bakım uzmanı ihtiyaçlar karşısında esnek olmalı ve yardımına ihtiyaç duyulduğu an polislerin yanında bulunabilmelidir. Uygun olan manevi bakım uzmanının polislerle çalışmadan önce birkaç yıl meslek tecrübesine sahip olmasıdır.⁶⁵

Almanya’da manevi bakımın iki şekilde yürütüldüğü görülmektedir; birincisi bireysel olarak diğeri de grup halinde. Gruplara uygulanan manevi bakımın bir çok yönden faydası vardır. Örneğin; fazla vakit harcamadan birçok kişiye ulaşma durumu ve rahibin/ papazın “kutsal cemaata” hitap etmesi, grupla birlikte konuşulanların daha etkili olma özelliği ve toplum içerisinde oluşan rahatsızlığa yine “toplum içerisinde” çare bulunmaya çalışılmasıdır.⁶⁶ Bunun için bir polis manevi bakım uzmanı görevini yerine getirebilecek ortamı hazırlamak adına emniyeti çokça ziyaret etmeli ve polisler yüzü tanıdık olmalıdır. Daha rahat bir iletişim için ve özellikle mahrem konularda bireysel görüşmeler daha uygun görülmektedir. Çünkü kimi uzmanlara göre manevi bakım günah çıkartmadan çıkan bir hizmettir. Günümüzde manevi bakıma başvuran insanların en çok sıkıntı çektiği nokta bastırılmış suçluluk duygusudur. Bu durum polislerde daha yoğun görülmekte, meslek hayatlarında yaşadıkları zorluklar ikilemler ve aldıkları kararlar onların vicdanlarını meşgul etmektedir. Bu suçluluk duygusundan kurtulmak için birçok yöntem öne sürülmektedir. Örneğin psikoterapistler genellikle psikanalitik yöntemini kullanarak insanlardaki suçluluk duygusunu ortadan kaldırmayı hedeflerler.

⁶³ Howard Clinebell, *Modelle beratender Seelsorge*, (München: Matthias-Grünwald-Verlag, 1971), 275.

⁶⁴ Inja Inderst, “Die Wiederentdeckung der Seelsorge für die theologische Ethik”, *Texte aus der VELKD 177* (Aralık 2016): 10.

⁶⁵ Kurt Grützner, “Polizeiseelsorge und ihr Selbstverständnis”, *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grützner ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 47-48.

⁶⁶ Joseph Knowles, *Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe*, (München: Matthias-Grünwald-Verlag, 1971).

Ancak günahkârlık hakkındaki dinsel söylem çok daha etkili olabilmekte, suçun ve günahın kabulü ile yeni bir bakış açısı oluşabilmektedir.⁶⁷ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, manevi bakımda tanıyan fazla hoşgörü ve affediciliğin başarı getirmediği, tam tersi muhataba “zalimce iyilik” edilmiş olduğudur.⁶⁸ Polis memurları suçla iç içe olduklarından, müdahil olunca hata yapabilmektedirler. Önemli olan manevi bakıma başvuran danışanın suçuyla yüzleştirilmesi ve bunun devamında da sonuçlarını sorumluluk olarak görüp üstlenmesidir.⁶⁹ Manevi bakım uzmanı bunun ötesine geçmemelidir, uzmanın görevi suçları ortaya çıkartıp yargulamak değil, polis memurunun yükünü hafifletmeye yardımcı olmaktır. Manevi bakım uzmanı, adli kovuşturma zorunluluğuna tabi olmasa da,⁷⁰ konuşmada hukuka aykırı bir itirafı işiten bir diğer polis memuru, bu durumu bildirmek zorunda kalabilir. Bunu önlemek adına daha rahat ve danışan için güvenilir bir görüşme olması açısından manevi bakım uzmanı ile polis memuru baş başa kalmalıdır. Polis memuru bu bireysel konuşmada içini rahatlıkla dökebilmelidir.

440 | db

Bazı memurların, görüşme tekliflerine icabet etmesi zaman alabilmektedir. Polis manevi bakım uzmanı kendini zorla kabul ettirmemeli ve uygun zamanın gelmesini beklemelidir.⁷¹ Diğer yandan polis manevi bakım uzmanı, vaktini en çok “empatili kahve oturumlarında (empathisches Kaffeetrinken)⁷²” geçirmektedir; buna göre bakım uzmanı, polis memurları tarafından kahve içmek üzere davet edilir ve çoğunlukla bu neşeli, dedikodulu ve tartışmalı sohbet ortamlarında hep sorulmak istenileni sormak üzere “siyah önlüklü”⁷³ birinin bulunmasından memnun olunur.⁷⁴

⁶⁷ Christian Mundt, “Gibt es Schuldgefühle ohne Schuld? Zu einer schwierigen Unterscheidung in Ethik und Seelsorge”, *Texte aus der VELKD* 177 (Aralık 2016): 39-42.

⁶⁸ Clinebell, *Modelle beratender Seelsorge*, 214.

⁶⁹ Yvonne Waldboth, “Dann stehst du alleine da- Wenn Polizisten schuldig werden”, *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grütznert ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 120.

⁷⁰ Manevi bakım uzmanı, polisin hukuka aykırı itiraflarına maruz kalsada, görevi gereği susmakla yükümlüdür. Bkz. Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 232.

⁷¹ Rutkowsky, “Seelsorge nach belastenden Einsatzen”, 98-107.

⁷² Bu kavram KEPP’in çalışma grubunda ortaya çıkmıştır.

⁷³ Din adamının giydiği resmi kıyafet, giymesi şart değildir burada onun temsil ettiği konuma atıf vardır.

⁷⁴ Grütznert, “Wo Sie gerade da sind- Seelsorge im Dienstalltag”, 94-97.

7.1. Polis Manevi Bakımın Faaliyet Alanı

Polis manevi bakım uzmanı, polislerle her yerde eşlik etmektedir ve bu sadece mesai saatleri içerisinde değil, özel hayatı da kapsamaktadır; polis memurlarının vaftiz, nikâh, yas evi gibi durumlarında her daim yanlarındadır. Bir aile ferdi gibi memurların ailelerinin içine dahil olmakta ve talep edildiği zaman aile terapisti gibi işlev de görmektedir.⁷⁵ Bu durumda ortaya çıkan tehlike ise, polis manevi bakım uzmanının sahip olması gereken profesyonel mesafeyi kaybetmesidir. Polis manevi bakım uzmanı “tanıdık” ile “yabancı” arasında oluşan gerilime karşı dayanıklı olmalı ve gerekli olan mesafeyi korumayı bilmelidir.⁷⁶ Diğer yandan polis manevi bakım uzmanının faaliyet alanları kısaca altı konu başlığı altında toplanıp özetlenebilir:

1. Danışma ve Yardım: Bu faaliyet alanında polise, kişisel acil durumlarda, zorluklarda veya mesleki problemlerde danışma ve yardım verilmektedir.

2. Destek: Bu alanda polisin yas sürecinde veya ağır hastalıklarda, eş ile yaşanan sorunlarda veya travmatik olaylar sonrasında destek hizmeti verilmektedir.

3. Eşlik etme: Uzman kilise adına, polisleri terfi durumlarında veya hizmet karşılığı alınan ödüllerde, yeni açılan işyerlerinin kutanmasında ve ayrıca resmi ya da ailevi kutlamalarda eşlik etmektedir.

4. Eğitim: Polis manevi bakım uzmanı, polisleri düzenlediği meslek etik dersi veya Üniversitenin ilgili dersler aracılığıyla eğitmektedir.

5. Geliştirme: Polis manevi bakım uzmanı, polisleri geliştirmek adına seminerler, uzmanlık ve dinlenme günleri düzenlemektedir.

6. Düzenleme: İbadet, ayinler, dua günleri, kutsal yürüyüşler (hac), öğrenci turları, meditasyon günleri, vaftiz, evlilik ve cenaze işleri kiliseyi temsilen organize edilip gerçekleştirilmektedir.⁷⁷

⁷⁵ Grützner, “Polizeiseelsorge und ihr Selbstverstaendnis”, 39-49.

⁷⁶ Grützner, “Polizeiseelsorge und ihr Selbstverstaendnis”, 39-49.

⁷⁷ Jenny Schöler, “Vom Umgang der Polizei mit Trauer und Tod und die Arbeit von Polizeiseelsorgern”, erişim: 16 Mart 2018, <https://www.grin.com/document/286170>.

Polis manevi bakım uzmanları görev aldıkları birimlerde maneviyatın oluşumu için ayin, sessizlik odaları ve manevi seminerleri öngörmektedirler. Almanya’da sessizlik odaları hastanelerde, istasyonlarda, havaalanlarında, parlamentoda ve diğer kamu alanlarında bulunmaktadır. 2005 yılında Alman polis teşkilatının ilk sessizlik odası Köln’de, Kuzey Ren Vestfalya eyaletinin en büyük emniyet müdürlüğünde hizmete açılmıştır. Hazırlanan oda kiliseye benzer unsurlarla düzenlenmiş olsa da, diğer dinlere karşı da hoşgörülü olduğu belirtilmektedir. Sessizlik odaları, rahat bir konuşma için manevi bakım uzmanının bulunduğu ve ayrıca dinsel ayinlere uygun odalardır. Bu odalarda polis manevi bakım uzmanının görev öncesi ve sonrası ekip-lerle dua edip kutlu sözler söylemesi, bulunan bir cesedi kutsaması vb. hizmetlerle olaylar karşısında polisin güç kazanması ve rahatlaması amaçlanmaktadır. Sessizlik odaları olumlu tepkiler aldığı gibi bazı polis memurları tarafından gereksiz de görülmektedir. Ancak manevi bakım uzmanlarına göre “yeni adetler geliştirilebilmelidir”, yani onlara göre insanların yeni şeylere alışmaları zaman almakta ve bu zaman zarfını sabırla geçirmek gerekmektedir. Polislerin günlük hayatlarını bölen ve rahatlamalarına fırsat veren ayin ve ibadetler her geçen gün daha fazla rağbet görmektedir. Örneğin Düren’de, her çarşamba mesai öncesi eğitim odalarında kısa ibadetler⁷⁸ şeklinde bir “kilise günü” düzenlenmektedir. Buna göre her iki mezhebin polis manevi bakım uzmanları o gün polis teşkilatında bulunurlar. Sadece oruç günlerinde düzenlenmesi öngörülen ibadetler, fazla talepten dolayı düzenli olarak yapılmaktadır. Bunun yanı sıra geleneksel olarak bayramlarda veya ölen, öldürülen polis memurları için düzenlenen ayinler de vardır. Polislere yönelik bu ayinlerde önemli olan onların günlük ihtiyaçlarını ve mesleki zorluklarını göz önünde bulundurarak bu ayinleri düzenlemektir. Açılış konuşmasını veya bir duayı bir polis memuru veya emniyet müdürü de üstlenebilmektedir. Polis manevi bakım uzmanlarının tecrübelerine göre, bir polis teşkilatı yöneticisinin veya bir başka yöneticinin konuşma yapması polis memurları tarafından etkileyici ve zenginleştirici olarak algılanmaktadır.⁷⁹

⁷⁸ Nefes meditasyonu veya sessiz meditasyon dahil edilmiş ayinler.

⁷⁹ Claudia Kiehn, "Wer's braucht- Spirituelle Angebote der Polizeiseelsorge", *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grütznert ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 232-246.

Müslüman topluluklarında, yöneticinin, Halife veya devlet başkanının namaz kıldırmasının veya vaaz vermesinin yarattığı birleştirici gücünün bir benzeri burada da görülmektedir.

Polis manevi bakımının bir diğer önemli uygulaması ise manevi-yattır. Polis memurlarına yönelik manevi seminerler birçok eyalet kilisesi tarafından hizmete sunulmaktadır. Bu tür seminerler, polis manevi bakım uzmanları ve meditasyon öğreticileriyle birlikte bir veya birkaç günlüğüne verilmektedir. Genellikle bu tür hizmetler İçişleri Bakanlığının onayını almakta ve polislerin katılımı için gerekli özel izinler verilmektedir. Genellikle 40 ile 60 yaş arası polislerin katıldığı seminerler daha çok dine karşı şüpheli olan, kendini bulmak isteyen, manevi arayış içinde olanlardan oluşmaktadır. Seminer günleri; şehir hayatından uzakta, doğa ile iç içe, çalışanlarının bile sessizliğe dikkat ettiği tesislerde yapılmaktadır. Seminer günleri, polisleri yaşadıkları yoğun gürültülü ortamdan koparıp içlerindeki dengeyi sağlamaya yönelik bir yardım amacı taşımaktadır. Tesislerde günler ormanda 30 dakikalık sessiz yürüyüşle başlamakta, “sessiz evin” çalışanları ve diğer misafirlerle birlikte kısa bir sabah ibadeti yapılarak, sessiz yemek yiyerek ve ev içerisinde yarım saatlik ev işleri yaparak geçirilmektedir. Son günün akşamı, akşam ibadeti yerine polis manevi bakım uzmanlarının talimatıyla, polis memurları tarafından ayin düzenlenmesi istenilir. Mümkün olduğu ölçüde, bazı dinsel sözler hariç, ayin katılımcılar tarafından hazırlanır ve ayinin daha içten, daha samimi geçmekte olduğu gözlemlenir. İbadet sonrası sessizlik bozulur ve ortamdan edinilen tecrübeler aktarılır, sorular sorulur ve derinlemesine sohbetler edilir.⁸⁰

db | 443

7.2. Polis Manevi Bakım Uzmanı Olay Takibinde: “Yaşayan Bilir”

Polis manevi bakım uzmanı, polis teşkilatına gerçekçi bir izlenim edinmek için olay yerlerine çağırılmaktadır. Buradaki amaç sadece polislerle eşlik etmek değil, an ve an onlarla birlikte gerekli “alan uzmanlığını” elde edebilmektir. Yaşanılanı bizzat tecrübe etmeyen bir polis manevi bakım uzmanı, çok fazla yardımcı olamamakta ve polisler tarafından da kabul görmemektedir. Polislerin manevi bakım uzmanlarından beklentisi “dünyayı polislerin gözüyle görmek ancak

⁸⁰ Kiehn, "Spirituelle Angebote der Polizeiseelsorge", 232-246.

olanları bir ilahiyatçının bilgisi ve inancı ile yorumlamaktır”; yani onların içerisini bilen ama yaşadıklarına farklı baş etme yolları ve farklı bakış açıları sunan birisine ihtiyaç duymaktadırlar. Polis manevi bakım “alan uzmanlığından” kasıt bu ihtiyaca cevap verecek niteliği kazanmaktır.⁸¹ Polis manevi bakım uzmanından ayrıca beklenen, birimlerle birlikte göreve çıktığı zaman hem manevi bakım açısından hem de etik açısından polisleri değerlendirmesidir; yani etik açıdan polislerin olması gerektiği gibi mi veya değişime ihtiyacı mı var şeklindeki sorulara cevap bulabilmelidir.⁸² Aynı zaman da polis manevi bakım uzmanı bizzat varlığıyla Tanrı’yı, bulunduğu konum dolayısıyla, kendisi ifade etmese bile, maneviyatı hatırlamaktadır. Bu sayede polis memurlarının hareketlerine dikkat etmeleri amaçlanmaktadır.⁸³

Olay takibine bir örnek ise 2002 yılında Überlingen üzerinde gerçekleşen uçak kazası verilebilir. Bashkirianlı okul öğrencilerinin ve bazı velilerin bulunduğu bu kazada 71 kişi hayatını kaybetmiştir. Kaza gecesi “zihinsel başa çıkmada” faydalı olacağı düşüncesiyle, Tübingen Emniyet Müdürlüğüne bağlı iki polis manevi bakım uzmanı, doktorun ve çatışma uzmanının yanı sıra olay yerine çağırılmaktadır.⁸⁴ Kaza alanında polis manevi bakım uzmanından, kendisine ihtiyacı olanı gözetip yanında olması beklenilmektedir. Ancak önemli olan dengeyi sağlamak ve gerçekten talep edildiğinde, gerekli ölçüde yardımın sunulmasıdır. Aksi takdirde manevi bakım uzmanları, Überlingen’de olduğu gibi, kriz çalışanları tarafından rahatsız edici ve işlerini engelleyici olarak algılanabilmektedirler. Diğer yandan olay yerinde kiliselerin açılması, orgun⁸⁵ çalması, ayinlerin düzenlenmesi birçok polis tarafından rahatlatıcı bulunmuştur. Ölen Bashkiri- enlilerin Müslüman olması sebebiyle düzenlenen cenaze töreninde imam İbrahim Autentasch, Kur’an ayetlerinden okuyup dua etmekte ve polis manevi bakım uzmanı Werner Knubben da “ağıtlar”(Toten-

⁸¹ Grützner, "Seelsorge im Dienstalltag", 92-93.

⁸² Grützner - Kiehn, "Polizeiseelsorge und ihr Blick auf die Polizei", 27-28.

⁸³ Grützner, "Polizeiseelsorge und ihr Selbstverstaendnis", 39-49.

⁸⁴ Matthias Steinmann – Werwer Knubben, "Wenn's wirklich dicke kommt- Polizeiseelsorge in Grossschadenslagen", *Handbuch Polizeiseelsorge*, ed. Kurt Grützner ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 166-167.

⁸⁵ Kiliselerde yaygın olarak kullanılan bir çeşit müzik aletidir.

gesang) söylemektedir. Bu olayda her iki din temsilcisi yoğun duygusal anlar yaşayıp zor zamanlarda kardeşçe bir araya gelmenin güzel bir örneğini sergilemişlerdir.⁸⁶

8. Almanya’da Müslüman Polis Manevi Bakım Oluşumunun Zorlukları

Polis teşkilatının çoğunluğunu Hristiyan mensupları oluşturmaya binaen ilerleyen zamanda emniyette artan Müslüman nüfus 2010 yılında yürütülen bir kampanya sonucu oluşmuştur. Göçmen kökenli Alman vatandaşlarının, birçok dili konuşabilmelerinin yanı sıra farklı kültürlerden kaynaklanan çeşitli davranışları doğru anlama kabiliyetleri polis teşkilatına kazandırılma sebebidir. Şimdiye kadar 40.000’i aşkın Federal Polis Teşkilatına, yaklaşık 800 göçmen asıllı kazandırılmıştır.⁸⁷

Dinî çeşitliliğin gündeme gelmesiyle birlikte oluşan problem devletin, ancak bir dinî örgütün güvenilir temsilcisi ile manevi bakım alanında bir anlaşma yapabilmesidir.⁸⁸ İslam dininin Hristiyanlıktaki gibi bir kurumsal yapıya sahip olmaması manevi bakım için hayati önem taşıyan sözleşme için muhatap bulmayı zorlaştırmaktadır. Bu durumda Müslümanları temsil eden bir kurumun şu aşamada Almanya’da bulunmadığından Müslümanlara yönelik polis manevi bakım uygulaması yürütülememektedir. Günümüzde Almanya’da dört büyük kuruldun oluşan bir birlik bulunmaktadır; Bunlar, DITIB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği), VIKZ (İslam Kültür Merkezleri Birliği), IR (Federal Alman Cumhuriyeti İslam Kurulu) ve ZMD (Almanya’daki Müslümanların Merkezi Kurulu)’dır. Bu Kurumlar Müslüman nüfusun büyük bir bölümünü temsil etse de (Sünni) diğer bir kısmını (Alevi ve Şii) kapsamamaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla tüm Müslümanları temsil eden ve devlet bazında anlaşmalar yapacak bir kuruma ihtiyaç duyulmaktadır.

⁸⁶ Steinmann - Knubben, "Polizeiseelsorge in Grossschadenslagen", 168-170.

⁸⁷ Ralf Röger, "Aktuelle staatskirchenrechtliche Problemfelder der Vereinbarungen über die Seelsorge in der Bundespolizei", *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*, ed. Helmut Blanke ve dğr. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 107-110.

⁸⁸ Waldhoff, "Die rechtlichen Grundlagen der Seelsorge in der Bundespolizei", 53.

⁸⁹ Röger, "Aktuelle staatskirchenrechtliche Problemfelder der Vereinbarungen über die Seelsorge in der Bundespolizei", 115-116.

Devlet, anlaşma için yetkili bir muhatabın bulunmaması sebebiyle gerekli yardımları yapamamakta ve Müslüman manevi bakımı, vakıfların desteğiyle ve kısmen kilisenin yardımıyla; Başta hastanelerde, hapislerde ve telefon aracılığıyla faaliyet göstermektedir. Bu ise çok sınırlı ve yetersiz sayıda kalmaktadır. Sonuçta Almanya’da Müslümanlara yönelik manevi bakımın uygulanması, yine Müslümanların gayreti ve yetkili bir kurum oluşturma başarısına bağlıdır.⁹⁰

Sonuç

Çalışmadan ortaya çıkarılan sonuçlara göre Almanya’da manevi bakım uzmanının tercih edilmesinin sebebi polislerin ruh sağlığına yönelik faaliyetlerde bulunulmasıdır. Seminerler, ayinler, etkinlikler, grup görüşmeleri ve bireysel görüşmeler polislerin ruh sağlığına hizmet etmektedir ve fayda sağladığı düşünülmektedir. Polis manevi bakımın “mutlak gizlilik” yarasına tabi olması daha rahat görüşmelerin yürütülmesini sağlamaktadır. Böylece bir polis memuru kendini daha rahat açabilme fırsatını elde etmektedir. Ayrıca polis manevi bakımın diğer psikolojik danışma hizmetlerinden daha ekonomik olması onu devlet açısından da cazip hale getirmektedir. Diğer yandan “Git-yapısıyla” polis manevi bakım uzmanının, emniyeti sıkça ziyaret etmesi ve memurlara olay takibinde de eşlik etmesi, polislerde güven ve değer verilme duygusuna sevk etmektedir. Bu sayede bir polis memurunun, işini daha olumlu düşünceler ve duygularla icra edeceği düşünülmektedir.

Federal Alman devletinin, polis manevi bakımını tercih etmesinin bir diğer önemli sebebi ise; polis gibi devletin önemli bir kurumunun elinde bulunan gücü istismar etmemesinin sağlanacağına düşünülmektedir. Gerek manevi bakım olsun, gerekse meslek etik dersi olsun bu noktada bir nevi bekçi görevi görmektedirler: Adaletin, insan haklarının, verilen gücü kötüye kullanmamanın bekçiliği. Bir diğer deyişle, manevi bakım uzmanı, meslek etik dersinde bir öğretici olarak, polislere bir takım değerler öğretmekte, bunun devamında birimleri ziyaret ederek, öğretilen değerlerin sürdürülmesini, unutulmamasını sağlamaya çalışmaktadır. Alman Polis teşkilatının, diktatörlük zamanında insan haklarını yok sayarak istismar edilmesi,

⁹⁰ Röger, “Aktuelle staatskirchenrechtliche Problemfelder der Vereinbarungen über die Seelsorge in der Bundespolizei”, 117-118.

bugünkü gelinen huzurlu, demokratik konumun kıymetini daha da arttırmaktadır. Dolayısıyla manevi bakım uzmanından beklenen, barış ortamının korunmasına yardım etmesidir.

Bu noktada Türkiye'nin de benzer bir hizmeti polis memurlarına sunmasının, görevini daha iyi yapan memurların yetişmesine katkıda bulunacağına inanılmaktadır. Türk polisi ve askerine karşı düzenlenen terör saldırıları, psikolojik destek gerekliliğini arttırmaktadır. Türk polisinin maruz kaldığı saldırılar ve mesleki zorluklar bir manevi bakım ihtiyacını da beraberinde getirmektedir. Örneğin ibadet odaları, manevi seminerler vb. Türk polisi için de motive edici olabileceği düşünülmektedir. Özellikle Almanya'da uygulanan manevi seminerler, manastır hayatı benzeri uygulamalar islam tasavvufi uygulamalara benzemektedir. Diğer yandan 2016 yılında Türkiye, FETÖ darbe girişimini atlattı. Polis ve askeriye gibi devlete ait kurumlarda sözde dinî cemaatlerle devlet aleyhinde faaliyet gösterme girişi, birçok polis memurunun ve askerinin yargılanmasıyla sonuçlanmıştır. Nasıl ki Almanya'da manevi bakım uzmanlarının, polis memurlarını adaletsizliğe alet olmaktan koruyacağına inanılıyorsa, Türk polisinin de benzer şekilde korunabileceği düşünülmektedir.

Türkiye, bir polis manevi bakım için daha kapsamlı uygulamalı araştırma ve projelere ihtiyaç duymaktadır. Bu tür uygulamaların polisler üzerindeki etkisinin nasıl sonuç vereceği ileriki çalışmalarla ortaya konabilecektir. Dolayısıyla bu çalışmayla tanıtılan Alman polis manevi bakım uygulamasının diğer araştırmacıların dikkatini çekmesi ve bunun neticesinde Türkiye'de uygulama alanı bulması ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağılkaya Şahin, Zuhul. *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim Uygulama*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Ağılkaya Şahin, Zuhul. "Hristiyan Gelenekte Manevi Bakımın Teorik Temelleri". *Spiritual Psychology and Counseling* 1/1 (2016): 47-77.
- Akto, Akif. "Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011): 191-217.
- Anselm, Reiner. "Seelsorge und Polizei: Von der staatlichen Sittenaufsicht zum Dienst am Bürger". *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*. Ed. Helmut Blanke – Hans Jochen Jaschke – Karl Hinrich Manzke - Jordanu von Sachsen Brand. 123-136. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Apak, Hidir. "Güçlendirme ve Maneviyata Duyarlı Sosyal Hizmet". *International Journal of Social Science* 67 (2018): 399-411.

- Arnemann, Michael. "Die pastoralhistorische Einordnung – Grenzen erfahren, ...setzen, ... überschreiten: Stationen der Partnerschaft von Kirche und Polizei". *Wissenschaftliches Symposium-"Grenzen erfahren, Grenzen setzen, Grenzen überstreiten"*. 6-14. Selm-Bork: LAFP NRW, 2012.
- Beren, Fatih. "Polis Meslek Etiği". *Polis Bilimleri Dergisi* 3/1-2 (2001): 75-98.
- Clinebell, Howard. J. *Modelle beratender Seelsorge*. München: Matthias-Grünewald-Verlag, 1971.
- Delice, Murat. "Polis Teşkilatlanmasının Farklı Ülkelerden Örneklerle Karşılaştırılması". *Türk İdare Dergisi* 481 (2015): 433-476.
- Düzgüner, Sevde. "Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. Ed. Ali Ayten - Mustafa Koç - Nuri Tınaz. 1: 17-44. İstanbul: dem, 2016.
- Eberhardt, Hermann. *Praktische Seel-Sorge-Theologie*. Bielefeld: Luther-Verlag, 1993.
- Gröger, Wolfgang. "Dann lieber den Psychologen, Polizeiseelsorge in den neuen Bundesländern". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grützner - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 185-192. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Grützner, Kurt. "Wo Sie gerade da sind- Seelsorge im Dienstalltag". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grützner - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 89-97. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Grützner, Kurt. "Geschichte der Konferenz Evangelischer Polizeipfarrerinnen und Polizeipfarrer in Deutschland (KEPP)". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grützner - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 73-88. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Grützner, Kurt. "Polizeiseelsorge und ihr Selbstverständnis". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grützner - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 39-49. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Grützner, Kurt. - Kiehn, Claudia. "Polizeiseelsorge und ihr Blick auf die Polizei". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grützner - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 15-28. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Grützner, Kurt - Schiewek, Werner. "Schaden kann's nicht- Ethik in der Ausbildung". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grützner - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 204-213. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Hartmann, Richard. "Eine pastoraltheologische Verortung der Seelsorge in der Bundespolizei". *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*. Ed. Helmut Blanke – Hans Jochen Jaschke – Karl Hinrich Manzke - Jordanu von Sachsen Brand. 151-160. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Heine, Susanne. "Die Seele ist ein weites Land-die Psyche im Wechsel der Menschenbilder". *Seelsorge und Spiritual Care in interkultureller Perspektive*. Ed. Isabelle Noth - Georg Wenz - Emmanuel Schweizer. 11-38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Hertzsch, Erich. "Methodische Seelsorge". *Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* (1965): 161-166.
- Hinz, Wolfgang. "Geschichtliche Entwicklung der Polizeiseelsorge". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grützner - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 50-60. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Hull, John M. "Manevi Gelişim: Yorumlar ve Uygulamalar". Trc. İbrahim Kapaklıkaya. *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/2 (2003): 109-124.
- Inderst, Inja. "Die Wiederentdeckung der Seelsorge für die theologische Ethik". *Texte aus der VELKD* 177 (Aralık 2016): 4-14.

- Janssen, Karl. "Zur gegenwaertigen Situation der Seelsorge". *Theologische Literaturzeitung* 9 (1954): 533-542.
- Jung, Franz Josef. "Seelsorge bei der Bundespolizei als Ausdruck staatlich garantierter Religionsfreiheit". *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*. Ed. Helmut Blanke – Hans Jochen Jaschke – Karl Hinrich Manzke - Jordanu von Sachsen Brand. 161-170. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Kiehn, Claudia. "Wer's braucht- Spirituelle Angebote der Polizeiseelsorge". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grütznert, Wolfgang Gröger, Claudia Kiehn ve Werner Schiewek. 232-246. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Knowles, Joseph. W. *Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe*. (G.Hillmann, Dü.) München: Matthias-Grünewald-Verlag, 1971.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Mesleki Eğitim ve Öğretim Sisteminin Güçlendirilmesi Projesi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2006.
- Mundt, Urs Christian. "Gibt es Schuldgefühle ohne Schuld? Zu einer schwierigen Unterscheidung in Ethik und Seelsorge". *Texte aus der VELKD 177* (Aralık 2016): 38-43.
- Nord Rhein Westfalen Polizei. "Organisation der Polizei NRW". erişim: 17 Mart 2018. https://www.polizei.nrw.de/artikel_86.html.
- Palm, Judith. "Den Menschen staerken-Seelsorge und Berufsethik für die Polizei-Wissenschaftliches Forum". Gelsenkirchen, NRW, Almanya: FHöV Aktuell, 2012.
- Papenfuss, Klaus. "Spurensuche mit Zeitzeugen. Die Seelsorge im Bundesgrenzschutz, mit und ohne Vereinbarung". *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*. Ed. Helmut Blanke – Hans Jochen Jaschke – Karl Hinrich Manzke - Jordanu von Sachsen Brand. 33-42. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Pergament, Kenneth. "Din Psikolojisi mi, Din ve Maneviyat Psikolojisi mi?". Trc. Ahmet Rifat Geçioğlu. *Bilimname XXIX* 2 (2015): 365-382.
- Rio, Carlos Del M. – White, Lyle J. "Maneviyatı Dindarlıktan Ayırmak: Hilomorfik Bir Bakış Açısı". Trc. Selma Baş. *İlim ve Akademik Araştırma Dergisi* 37/1 (2016): 73-113.
- Röger, Ralf. "Aktuelle staatskirchenrechtliche Problemfelder der Vereinbarungen über die Seelsorge in der Bundespolizei". *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*. Ed. Helmut Blanke – Hans Jochen Jaschke – Karl Hinrich Manzke - Jordanu von Sachsen Brand. 93-122. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Rutkowsky, Frank. "Das geht unter die Haut- Seelsorge nach belastenden Einsaetzen". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grütznert - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 98-107. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Schiewek, Werner. "Berufsmoralische Risiken und die Sicherung moralischer İntegritaet in der Polizei". *Fehlbare Staatsgewalt. Sicherheit im Widerstreit mit Ethik und Bürgerfreiheit*. Ed. Wolbert. K. Schmidt - Ulrike Poppe. 1-13. LIT-Verlag, 2009.
- Schiewek, Werner. "Geschichtliche Entwicklung des Faches Berufsethik". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grütznert - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 61-72. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Schiewek, Werner. "Stand der Berufsethik in den Polizeibehörden des Landes NRW". *50 Jahre Seelsorge und berufsethischer Unterricht* (2012): 24-30.
- Schöler, Jenny. "Vom Umgang der Polizei mit Trauer und Tod und die Arbeit von Polizeiseelsorgern". München: GRIN Verlag, 2014. Erişim: 16 Mart 2018. <https://www.grin.com/document/286170>.
- Steinmann, Matthias. - Knubben, Werwer. "Wenn's wirklich dicke kommt- Polizeiseelsorge in Grosschadenslagen". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grütznert -

- Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 166-174. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Sticher, Brigitta. "Monster oder Menschen?". *Die Polizei* (2010): 15-22.
- Wagener, Ulrike. "Ethische Bildung in der Polizei". *Ethik und Gesellschaft 1/2009: Bildung, Gerechtigkeit und Kompetenz*, 2009. Erişim: 12 Kasım 2017. http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2009_Wagener.pdf.
- Waldboth, Yvonne. "Dann stehst du alleine da- Wenn Polizisten schuldig werden". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grützner - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 118-125. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Waldhoff, Christian. "Die rechtlichen Grundlagen der Seelsorge in der Bundespolizei". *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*. Ed. Helmut Blanke – Hans Jochen Jaschke – Karl Hinrich Manzke - Jordanu von Sachsen Brand. 43-54. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Walther, Peter. "Gemeinsam sind wir stark- Begleitung geschlossener Verbaende". *Handbuch Polizeiseelsorge*. Ed. Kurt Grützner - Wolfgang Gröger - Claudia Kiehn - Werner Schiewek. 156-165. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Wissmann, Hinnerk. "Kooperation im öffentlichen Raum- Staat und Kirche im Religionsverfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland". *50 Jahre Seelsorgevereinbarung in Bundesgrenzschutz und Bundespolizei*. Ed. Helmut Blanke – Hans Jochen Jaschke – Karl Hinrich Manzke - Jordanu von Sachsen Brand. 197-208. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Historical Development And The Way Of Application Of Pastoral Care At The Police Department Of The Federal Republic Of Germany

Ayşe Gül GÜLER ÜNAL*
Sema YILMAZ**

Extended Abstract

Nowadays the welfare of people are much required. Pastoral care in Germany is an increasing application for example at the hospital, jail and the police department. In this context, the profession of police is protruding. Police organizations implement and control the laws of the state and are also directly related to the country's history, culture, political structure, and form of government. Police profession is a very important occupation, which needs especially mental support. The fact that policemen are confronted with various difficult situations, makes it necessary to implement an application for mental support. In this case, pastoral care for the police aims to help police officers to cope with the hard work they have to do every day. With this study, it is aimed to introduce the "police pastoral care" with the help of his historical development, specific foundation and the purpose of this application for the police. It is believed that police pastoral care can help the police with their mental welfare, and also help not to abuse the force they have.

From the historical aspect, the German police pastoral care worked in the early 20th century individually by their own initiative for the police welfare. In 1937 the Nazis, who exploited and used the police for their ideology, realized that police pastoral care was not in favor of their interests and abolished it. Only after the II. World War, pastoral care could establish again. In the following period, as a result of the beneficial experiences, pastoral care became a part of all Federal States. The agreements that are still valid today are based on those dates. According to the official data of 2011, there are more than 30 thousand pastoral care specialists in the Federal Republic of Germany. Nearly half of them are women aged 50 and over. In Germany, pastoral care is mostly exercised by people from the church.

Looking at previous practices, pastoral care represented sin and was related to the church's confessional practice. People consulting pastoral care are most troubled about feeling guilty. This situation is more common in the police because the dilemmas they face in their profession and the decisions they have made occupy

* Ph.D. Student, Sivas Cumhuriyet University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy and Religious Sciences, Sivas, Turkey, aysegul_guler@hotmail.de, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4854-3333>.

** Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion , Sivas, Turkey, semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5076-1500>.

their conscience. But these days pastoral care works with various psychological schools of its own choice and is continually developing. Therapeutic and consultant elements of pastoral care aim to serve people better. In addition, unless it is demanded, pastoral care does not contain any religious content and it is getting more spiritual. Also the responsibility of the ethics course in the police schools have been primarily attributed to the pastoral care specialists. The aim is not to bring morality to the police, which they have enough, but to help to use ethic sufficiently. For this, police officers must be involved in their occupation and also in the theoretical field with professional ethics. Ethic is important in terms of the police's access to judicial competence, making no mistakes and for the right behavior, and is an indispensable pillar of the police's "democratic education culture". For this purpose police pastoral care specialists are accompanying the police everywhere. Not only during the working hours, but also in private life they enter into the family of the policemen like a family member and, when requested, function as a family therapist. Police pastoral care specialists organize rituals, silence rooms and spiritual seminars for the formation of spirituality in the units they work. Rituals and worships, which divide the daily lives of the police, give them the opportunity to relax and are becoming more and more popular. Above all the most distinctive feature of pastoral care is the principle of "absolute secrecy", it is a distinguishing feature, which separates it from other consultancy services. Through this the policemen feel confident and can open their problems sooner. Police pastoral care is a free option, which can be taken whenever the police want.

452 | db

The fact that during the II World War most of the pastors did not abandon and struggled for the values which they appreciate, ensured that religious values are seen as a protective shield to prevent the state from falling back into a dictatorship again. Both the soul care and the ethics course, which are included in the curriculum of the police students and are practiced from the police pastoral care specialists, serve as a kind of guard; The guardianship of justice, human rights, non-abuse of power. The policemen have a uniform and with this uniform, they have the tendency to practice unequal force. In favor of a peaceful country, it is hoped that the police is protected from practicing unequal force and spiritual discomfort with the help of the police pastoral care.

Keywords: Psychology of Religion, Pastoral Care, Police Department, Police Pastoral Care, Police Professional Ethics.



التفسير المنسوب إلى سفيان الثوري: مصادره وموضوعاته وآثار العصر الاجتماعية والسياسية على محتواه

Ahmed Ali Hussein AL EZZİ*
Sakin TAŞ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Ekim 2019, **Kabul Tarihi:** 20 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atf:** Al Ezzi, Ahmed Ali Hussein. Taş, Sakin. "Süfyân es-Sevrî'ye İsnad Edilen Tefsir: Kaynakları, Muhtevası ve Dönemin Sosyo-politik Tartışmalarının Tefsirine Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 453-486.

<https://doi.org/10.33415/daad.639316>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 28 October 2019, **Accepted:** 20 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Al Ezzi, Ahmed Ali Hussein. Taş, Sakin. "Tafsir Attributed to Sufyan al-Thawri: Its Sources, Content and Effects of the Socio-Political Debates of the Period". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 453-486.

<https://doi.org/10.33415/daad.639316>



ملخص

سفيان الثوري (ت: 778/161) أحد فقهاء ومحدثي القرن الثاني الهجري، نسبت المصادرُ إليه تفسيراً باسمه (تفسير سفيان الثوري)، والذي يعتبر من أوائل التفسيرات بالرواية وصولاً إلينا، لقد ركزت الدراسات السابقة حول تفسير الثوري عن الكيفية، والمنهج الذي سار عليه الثوري في تفسيره، وكانت بعيدة عن البحث حول الأسباب التي تقف وراء هذا المنهج. فتساءلنا في مقالتنا عن الأسباب التي تقف وراء المنهج الذي اتبعه الثوري في تفسيره، سواء

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, alezeahmad@gmail.com. Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4988-4081>

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, sakintas@sakarya.edu.tr. Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1301-9491>

فيما يخص مصادره أو منهجيته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى سعينا في هذه المقالة للتعرف على الموضوعات الأساسية التي تناولتها المرويات التفسيرية، ومعرفة أسباب تركيز تلك الروايات على موضوعات معينة دون غيرها. مستعرضين أيضاً العوامل السياسية والعلمية التي انعكست في تفسير الثوري؛ نظراً لتأثره بالواقع الذي عاش فيه. وعليه فإن هذا الجهد يهدف إلى تقديم إضافة متواضعة، تعين المهتمين في علم التفسير على فهم تفسير الثوري بشكل جيد.

الكلمات المفتاحية: تفسير، تفسير سفيان الثوري، سفيان الثوري، الروايات التفسيرية، غريب القرآن.

Süfyan es-Sevrî'ye İsnad Edilen Tefsir: Kaynakları, Muhtevası ve Dönemin Sosyo-politik Tartışmalarının Tefsirine Etkisi

Öz

Hicrî ikinci asrın önemli muhaddis ve fakihlerinden olan Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), kendisine nispet edilen tefsiri ile rivayet tefsirinin ilk örneklerinden birini ortaya koymuştur. Söz konusu tefsir üzerine yapılan araştırmalar genelde deskriptif mahiyet taşımakta olup, müellifin tefsir ilmindeki yerini ortaya koymaktan uzaktır. Bu makale, Sevrî'nin düşünce dünyasının izlerini takip edebilmek adına, tefsirinde yaptığı yorumların arka planını deşifre etmeyi, muhteva ettiği rivayetleri analize tabi tutmayı ve bu rivayetlerin belli konular etrafında yoğunlaşmasının sebepleri üzerinde durmayı hedeflemektedir. Her müfessir gibi Sevrî'de kendi çağının âlimidir ve asrının sosyo-politik tartışmalarından bigâne değildir. Dolayısıyla bu esere tesir eden tarihi ve siyasi bazı amillerin yansımalarının tespiti de makalenin sınırları dâhilindedir. Böylece bu çalışma Süfyan es-Sevrî'nin tefsirciliğinin daha iyi anlaşılmasına mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Süfyan es-Sevrî, Tefsiru Süfyanî's-Sevrî, Rivâyet Tefsiri, Garibu'l-Kur'ân.

Tafsir Attributed to Sufyan al-Thawri: Its Sources, Content and Effects of the Socio-Political Debates of the Period

Abstract

One of the significant hadith and Islamic law scholars of the second century hijra, Sufyan al-Thawri (d. 161/778) compiled one of the first examples of received commentary (riwaya tafsir) with the tafsir book attributed to him. Existing studies on the aforementioned tafsir are generally descriptive and far from presenting the place of the author in the field of tafsir. In order to follow the traces of Thawri's world of thought, this article aims to examine the background of his interpretations in the tafsir, analyse the narrations he compiled and focus on the reasons why these narrations concentrated around certain issues. Like all tafsir scholars, al-Thawri was the scholar of his period and he did not stay away from socio-political debates of the period. Hence, determination of effects of some historical and political developments on his work is also within the limits of this article. Thus, this study aims to make a modest contribution to better understanding of Sufyan al-Thawri's commentary.

Keywords: Tafsir, Sufyan al-Thawri, Tafsir of Sufyan al-Thawri, Riwaya Tafsir, Gharib Al-Quran.

مدخل:

منذ نزول القرآن سعى الناس إلى فهمه، ومعرفة مراميه ومقاصده. وهذه الجهود تختلف من شخص لآخر، حسب الملكة التي وهبها الله للشخص، إضافة إلى الإمام والإحاطة باللغة العربية، وما يتعلق بالقرآن من أحوال وملابسات نزوله. وكلما ابتعد الناس عن عصر النبوة؛ فإن الجهود المبذولة في فهم القرآن تكون أشد تعقيدا، بسبب البعد عن عصر النزول، وتغيرات الحياة التي يُراد من القرآن معالجتها اشكالياتها؛ بناءً على أنه صالح لكل زمان ومكان. ففهم القرآن يتطلب عمليتين مهمتين: فهم النص القرآني، وفهم الواقع المراد تنزيل النص عليه.

وبناءً على ما تقدم، فإن التفاسير التي وصلت إلينا منذ العصور القديمة، تختلف من قرن لآخر، بل من مفسر لآخر، لاختلاف الملكات، واختلاف العوامل الأخرى المساعدة على فهم النص القرآني.

db | 455

وفي دراستنا هذه، نحاول تسليط الضوء على تفسير الثوري، وفق هذين العاملين: الملكة الشخصية، وأحوال العصر الذي عاش فيه الثوري؛ لنعرف من خلالهما انعكاسات هذين العاملين على تفسيره.

لقد وصل إلينا العديد من الرسائل حول تفسير الثوري، سواءً باللغة العربية أو التركية، وكلها جهودٌ طيبة تناولت تحقيقه، والتعريف بتفسيره، الذي يُعتبر من أقدم التفاسير وصولاً إلينا، وأيضاً تلك الجهود التي سعت إلى جمع جميع مرويات سفيان الثوري في التفسير.

غير أن تلك الدراسات كانت تُجيب على السؤال المطروح بـ "كيف"، بمعنى أنها تتساءل عن كيفية تفسير الثوري؛ للتوصل بالإجابة عن هذا السؤال لمعرفة منهج الثوري في تفسيره، ومعرفة رواته والمجالات التي تَطَرَّق إليها في تفسيره، لكننا في هذه الدراسة نحاول البحث عن أسباب ذلك؛ لتكن مقالتنا جواباً لسؤال عنوانه "لماذا"، بمعنى لماذا وصل إلينا

تفسير الثوري بهذا الشكل؟ إضافة إلى أننا سوف نقف في هذا البحث، لنقرأ من خلال تفسير الثوري الموضوعات التي ركزت عليها المرويات التفسيرية في كتابه، ثم نستعرض أثر الواقع العلمي والسياسي الذي عاش فيه الثوري على مروياته في التفسير.

لن نترجم لسفيان الثوري، فهو أشهر من نار على علم، وقد تناول ترجمته الكثير من الباحثين سواء ما يتعلق بحياته الشخصية أو العصر الذي عاش فيه¹. وحدودنا في هذه المقالة مقتصر على تفسير الثوري الذي وصل إلينا بكتاب مستقل، ولن نلتفت للمرويات الأخرى لسفيان خارج تفسيره، والتي ما زالت تحتاج إلى جمعها من مصادرها.

1 نظرة عامة حول تفسير الثوري

1.1 الاسم والنسبة إليه

لم يُسمَّ الثوري تفسيره، لأنه لم يكتبه، وإنما هي مروياته، نقلها تلميذه أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي (ت 220هـ)، وكان قريباً من الثوري يقضي له حوائجه، وقيل: إن الثوري تزوج أمَّ أبي حذيفة. وبسبب ملازمته للثوري؛ روى عنه بضعة عشر ألف حديث، ومما نقل عنه مروياته في التفسير²، ولا أدري هل يوجد لأبي حذيفة تفسير آخر باسمه "تفسير النهدي" كما نسب ذلك الثعلبي إليه وذكر سنده إليه³ أم لا؟ ولعل المقصود به تفسير الثوري، وإنما سماه الثعلبي بتفسير النهدي لأنه رواه عن الثوري، ثم جاء مؤلفو طبقات المفسرين مقلدين للثعلبي؛ فظنوا أن لأبي حذيفة النهدي تفسيراً باسمه⁴. بدليل أن الثعلبي ذكر لأبي حذيفة في تفسيره ثلاث عشرة رواية، عشرٌ منها رواها عن الثوري، وروايتان عن شبيل بن عباد المكي (ت 148هـ)، ورواية واحدة لأبي حذيفة من قوله، ولم

¹ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Akpınar, "Süfyan es-Sevri'nin Hayatı ve Eserleri", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 22 (2014), 115-167.

² محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث، 2006)، 8: 301.

³ أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان، تج. مجموعة من الباحثين (السعودية: دار التفسير، 2015)، 123/2.

⁴ أحمد بن محمد الأذنه، طبقات المفسرين، تج. سليمان بن صالح الخزي (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1997)، 424.

يذكر فيها سنداً. فاحتمالاً كبيراً أن تفسير النهدي المقصودُ به تفسير الثوري، وهذه المسألة تحتاج إلى مزيد من البحث والتدقيق.

أما بالنسبة لصحة نسبة تفسير الثوري إليه، فقد ذكر الدكتور هاشم المشهداني في كتابه: "سفيان الثوري وأثره في التفسير" مبحثاً كاملاً في تأييد هذه النسبة، غير أنه ابتداءً كلامه في إثبات هذه النسبة بالنقل عن ابن حجر، وقد سبق ابن حجر كثيراً من العلماء الذين نسبوا للثوري هذا التفسير، وأنه من رواية أبي حذيفة، فمن أولئك العلماء الذهبي، الذي ذكر في ترجمة ابن غيلان (ت 410هـ) أن تفسير الثوري من ضمن مسموعات ابن غيلان عن مشايخه⁵، وسماه أيضاً السبكي وأنه من ضمن مسموعاته، وذكر سنده إلى أبي حذيفة⁶، ثم تعاقب العلماء في ذكره كما ذكر ذلك الدكتور المشهداني⁷.

أما أبو حذيفة راوي التفسير فقد اختلف العلماء فيه بين مُجَرِّحٍ ومُعَدِّلٍ، لكن ما يُرَّجَحُ كفة المعدلين أنه من رجال البخاري ومسلم، ووصفُ أبي حذيفة بأنه من المصَحِّفِين عند علماء الجرح والتعديل⁸؛ يجعلنا نتأني في الروايات المنقولة من طريق أبي حذيفة عن الثوري في التفسير ومقارنتها بغيرها من الروايات.

1.2 مصادره في التفسير

من روى عنهم الثوري في تفسيره هم المقصودون بالدراسة هنا، وبالنظر في مرويات الثوري في تفسيره التي بلغ عددها حسب ما أحصيناه (908) روايات، بلغ عدد من روى عنهم الثوري ما يقارب (80) رويًا. ولدراسة رواة هذا التفسير، يمكننا تقسيمهم إلى ثلاث طبقات، طبقة الصحابة، وطبقة التابعين، وطبقة تابعي التابعين المتمثلة في الثوري.

⁵ الذهبي، السير، 598/17.

⁶ تقي الدين السبكي، معجم الشيوخ، تح. بشار عواد وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2004) 90/1.

⁷ هاشم المشهداني، سفيان الثوري وأثره في التفسير (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 123.

⁸ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح. بشار عواد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980) 145/29؛ محمد الذهبي، تاريخ الإسلام وتؤفيات المشاهير والأعلام، تح. بشار عواد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003) 469/25.

1.2.1 طبقة الصحابة

الصحابة الذين روى عنهم الثوري في تفسيره (24) صحابياً، وهذه الروايات منها المرفوع إلى النبي عليه الصلاة والسلام ومنها الموقوف عليهم وعدد تلك الروايات (190) راية تُمثل (21%) من مجموع روايات تفسير الثوري بشكل عام. وهؤلاء الصحابة على النحو الآتي:

م	اسم الصحابي	عدد مروياته	م	اسم الصحابي	عدد مروياته
1	أبو بكر الصديق (ت 13هـ)	3	14	أبو سعيد الخدري (ت 74هـ)	3
2	عمر بن الخطاب (ت 23هـ)	1	15	أبو هريرة (ت 59هـ)	2
3	علي بن أبي طالب (ت 40هـ)	11	16	أبي بن كعب (ت 20هـ)	1
4	الزبير بن العوام (ت 36هـ)	1	17	البراء بن عازب (ت 72هـ)	4
5	سعيد بن زيد (ت 51هـ)	1	18	أنس بن مالك (ت 93هـ)	3
6	عائشة (ت 58هـ)	4	19	خياب بن الأرت (ت 37هـ)	1
7	أم سلمة (ت 62هـ)	2	20	حذيفة (ت 36هـ)	4
8	ابن مسعود (ت 32هـ)	32	21	سلمان (ت 36هـ)	1
9	ابن عباس (ت 68هـ)	100	22	عبد الله بن عمرو (ت 65هـ)	3
10	ابن عمر (ت 73هـ)	5	23	عقبة بن عامر (ت 58هـ)	1
11	أبو ذر (ت 32هـ)	1	24	عمار بن ياسر (ت 37هـ)	1
12	كعب بن عجرة (ت 51هـ)	1	25	جابر بن عبد الله (ت 78هـ)	1
13	كعب بن عمرو (ت 55هـ)	2			

458 | db

1.2.2 طبقة التابعين

أكثر الروايات الواردة في تفسير الثوري كانت عن التابعين، حيث بلغت هذه الروايات (499) رواية، وقد ترجم محقق تفسير سفيان الثوري لهؤلاء الرواة في نهاية الكتاب، واقتصرنا على ذكر تاريخ الوفاة لمن ذكر تاريخ وفاتهم والجدول الآتي يوضح الرواة وعدد مروياتهم:

م	اسم الراوي	مروياته	م	اسم الراوي	مروياته
1	إبراهيم النخعي (ت 96هـ)	43	29	أبو معمر عبد الله الأزدي (ت 63هـ)	1

التفسير المنسوب إلى سفيان الثوري

2	أبو الأحوص عوف بن مالك	1	30	أبو وائل شقيق بن سلمة (ت 82هـ)	1
3	أبو الضحى مسلم بن صبيح (ت 100هـ)	4	31	إسماعيل بن أبي خالد (ت 145هـ)	1
4	أبو الهيثم المرادي	1	32	المنهال بن عمرو الأسدي	1
5	أبو جعفر محمد الباقر (ت 114هـ)	1	33	الأسود بن يزيد النخعي (ت 75هـ)	2
6	أبو رزين مسعود بن مالك (ت 90هـ)	2	34	الأعمش (ت 148هـ)	5
7	أبو سلمة بن عبد الرحمن (94)	1	35	الحسن البصري (ت 110هـ)	10
8	أبو صالح بازام، وقيل باذان، مولى أم هانئ	8	36	الربيع بن خثيم (ت 63هـ)	3
9	أبو عبد الرحمن السلمي (ت 74هـ)	3	37	السدي (ت 128هـ)	7
10	أبو عياض عفرو بن الأسود العنسي	1	38	الشعبي (ت 103هـ)	7
11	أبو ملك غزوان الغفاري	4	39	الضحاك	20
12	أبو مجلز لاحق بن حميد (ت 109هـ)	4	40	محمد بن كعب القرظي (ت 119هـ)	5
13	القاسم بن مخيمرة الهمداني (ت 101هـ)	1	41	خصيف بن عبد الرحمن (ت 137هـ)	1
14	زيد بن أسلم (ت 136هـ)	2	42	سالم بن أبي الجعد (ت 97هـ)	2
15	سالم بن عبد الله (ت 106هـ)	1	43	سعيد بن المسيب (ت 94هـ)	4
16	سعيد بن جبير (ت 95هـ)	55	44	شريح بن هانئ (ت 78هـ)	1
17	طاووس بن كيسان (ت 106هـ)	3	45	طلق بين حبيب (ت 100هـ)	1
18	عبد الرحمن بن أبي ليلي (ت 83هـ)	1	46	عبد الله بن الحرث	2
19	عبد الله بن شداد (ت 81هـ)	1	47	عبيد بن عمير بن قتادة	4
20	عروة بن الزبير (ت 93هـ)	3	48	عطاء بن أبي رباح (ت 114هـ)	20
21	عطاء بن يسار (ت 94هـ)	1	49	عكرمة مولى ابن عباس (ت 105هـ)	24
22	علقمة (ت 61هـ)	2	50	عمرو بن شعيب (ت 118هـ)	1
23	عمرو بن ميمون الكوفي (ت 74هـ)	3	51	مجاهد بن جبر (ت 104هـ)	207
24	محمد بن أبي موسى	2	52	مسروق (ت 63هـ)	6
25	مصعب بن سعد بن أبي وقاص (ت 103هـ)	1	53	مغيث الأوزاعي الشامي	2
26	ناجية بن كعب الأسدي	1	54	نوف الشامي	2
27	هزئيل بن شريح الكوفي	1	55	هلال بن يساف الأشجعي	1
28	يحيى بن وثاب (ت 103هـ)	1	56	رواة مبهمين	5

		1	ماهان
--	--	---	-------

1.2.3 طبقة تابعي التابعين

تمثل هذه الطبقة في مرويات الثوري نفسه، حيث بلغ عدد مروياته (219) رواية، وهذه الروايات منها ما هو اجتهاد منه، ومنها أنه يحكي عن غيره كأن يقول: قراءة عبد الله أو أصحاب عبد الله كانوا يقرؤونها، كما أن بعض الروايات التي لم ينسبها سفيان لأحد، وُجدت في تفاسير أخرى، كتفسير الصنعاني، وابن جرير منسوبةً لمن قالها، كمجاهد وسعيد بن جبير وغيرهما.

وبالنظر في هذا الجدول والجدول السابق، نلاحظ أن المدرسة المكية، المتمثلة في الصحابي عبد الله ابن عباس وتلامذته، كانت لهم المساحة الواسعة في مرويات الثوري في تفسيره، حيث بلغ مجموع تلك الروايات (426) رواية بنسبة (46%)، ثم تأتي بعد ذلك المدرسة الكوفية، التي كان رائدها عبد الله بن مسعود وتلامذته بـ(118) رواية بنسبة (13%)، والمدرسة البصرية كان لها وجود لافت في تفسير الثوري، خاصة مرويات الحسن البصري، وابن المسيب، إضافة إلى الصحابي أنس بن مالك الذي مكث في البصرة يُعلم الناس بها، وكان مجموع مرويات هذه المدرسة (17) رواية بما نسبته (1.8%)، أما المدرسة المدنية، التي كان رائدها أبي بن كعب، فوجودها في تفسير الثوري قليلٌ جداً، تقريبا (10) روايات بما نسبته (1%). وهذه النسب المتفارقة تجعلنا نتساءل لماذا هذا الفرق؟ مع أن الثوري كان من أهل الكوفة، وأكثر عيشه كان فيها، لكن تفسيره بعد هذه النسبة الكبيرة التي استحوذت عليه المدرسة المكية يُعدُّ مكيً.

وإذا حاولنا تفسير هذا الاختلاف في نسبة الروايات بين مدرسة وأخرى في تفسير الثوري، وبروز الروايات المكية فيه أكثر من العراقية، التي عاش فيها الثوري، يمكن أن تكون على النحو الآتي:

1. الثوري كان من الداعين الى الاعتماد على التفسير بالمأثور، والابتعاد عن التفسير بالرأي، فهو من رواة حديث: "من قال في القرآن بغير علم؛ فليتبوأ مقعده من النار"⁹ كما أنه دعا إلى اعتماد التفسير المكي بالتوصية بأخذ التفسير عن أركان المدرسة المكية فقال: "خذوا التفسير عن أربعة: عن مجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير، والضحاك."¹⁰ والتفسير بالأثر والمحافظة عليه كانت من سمات المدرسة المكية فلهذا نقل الثوري عنهم كثيراً.
2. وبالعكس من هذا فيما يخص الإسرائيليات فإن المدرسة العراقية ابتعدت عن الروايات الإسرائيلية، ولم تُحْتَفَ بِهَا كالمدراس الأخرى¹¹، قال أبو بكر بن عياش: قلت للأعمش: ما بالهم يتقون تفسير مجاهد؟ قال: كانوا يرون أنه يسأل أهل الكتاب¹² ولعل الثوري كان من اللذين لا يرون بأساً بنقل الإسرائيليات في التفسير، ولذا نجده أضافها في تفسيره، ومجموع الروايات الإسرائيلية في تفسيره (65) رواية كان أغلبها من مرويات المدرسة المكية. وفي المقابل من ذلك فإن نسبة الروايات فيما يخص المسائل الفقهية والاستنباطات كان للمدرسة الكوفية فيها تأثير حيث بلغ عدد الروايات المتعلقة بالأحكام الفقهية 20 رواية من مجموع رواياتهم التي بلغت (118)، بينما المدرسة المكية بلغ عدد المرويات الفقهية فيها 42 رواية من أصل (426) رواية.
3. لم يثبت عن الثوري أنه مكث في المدينة النبوية فترة كبيرة لذا فقد كانت المدرسة المدنية من أقل المدارس وجوداً في تفسيره.

⁹ بزار، المسند، تح. محفوظ الرحمن زين الله وآخرون (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009)، 288/11، (رقم: 5083).

¹⁰ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تح. عادل عبد الموجود وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 150/5.

¹¹ محمد الحضيري، تفسير التابعين عرض ودراسة ومقارنة (الرياض: دار الوطن)، 887.

¹² ابن سعد، الطبقات الكبرى، تح. محمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 20/6.

4. كلما ابتعد الناس عن عصر التنزيل؛ فإن حاجتهم لتفسير القرآن تكون أكثر، وقد لاحظنا في الجدولين السابقين عدد مرويات الصحابة، التي بلغت (190) رواية، بما معدله (20%) وما تبقى من تلك الروايات فهي مروية عن التابعين أو لسفيان نفسه.
5. لم ينقل الثوري أحاديث مرفوعة إلى النبي في تفسيره سوى أربعة أحاديث، وهذا يبين أن ما وصل إلينا من التفسير النبوي هو أقل شيء قياساً على غيره مما جاءنا عن الصحابة والتابعين وتابعيهم.

2 موضوع الروايات في تفسير الثوري

جرى العرف بين العلماء على تقسيم التفسير إلى عدة أقسام، يمكننا إجمالها إلى قسمين: التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي. وهذان القسمان موجودان في تفسير الثوري، وقد أوضح هذا من كتب في منهج الثوري في التفسير في الكتب والمقالات التي سبق وأن أشرنا إليها. لكننا سوف نقف هنا لتوضيح المحاور التي ركزت عليها المرويات التفسيرية في تفسيره لنكتشف من خلالها احتياجات عصر الثوري لفهم القرآن من خلال سبر هذه الروايات، ومعرفة مضامينها. كما أننا سوف نناقش عدد المرويات في كل موضوع على ضوء الطبقات الثلاث السابقة، طبقة الصحابة والتابعين وتابعيهم؛ لنعرف أيّ المواضيع كانت تحظى بالاهتمام. والناظر في هذه الروايات يلاحظ أنها ركزت على النقاط التالية:

2.1 تفسير الألفاظ

بيان المفردة القرآنية، كتفسير غريبها، أو تبين مجهولها، أو تقييد مطلقها، أو بيان مضمرة الآيات فيها النسبة الأكثر في تفسير الثوري، حيث بلغت عدد الروايات التي كانت من هذا القبيل ما يقارب (535) رواية، بمعدل (68%) من مجموع الروايات بشكل عام، وهذه النسبة كبيرة جداً، مقارنة ببقية الموضوعات التي احتواها تفسير الثوري، سوف نحاول أن نتعرف على أسباب هذه الكثرة في الروايات، بعد أن نعرف نسبة

الروايات في كل طبقة من الطبقات الثلاث السابقة، من مجموع تلك الروايات، وهي مفصلة على النحو الآتي:

طبقة الصحابة: بلغ عدد الروايات التي لها تعلق بألفاظ القرآن (92) رواية، وهي تمثل نسبة (17%) من مجموع الروايات التي لها تعلق بالألفاظ، وتمثل نسبة (55%) من مجموع مرويات الصحابة بشكل عام.

طبقة التابعين: بلغ مجموع رواياتهم في هذا الباب (310) رواية، وهي تمثل نسبة (58%) من مجموع الروايات التي لها تعلق بألفاظ القرآن وتمثل ما نسبته (69%) من مجموع روايات التابعين بشكل عام.

طبقة تابعي التابعين المتمثلة في مرويات الثوري نفسه: عدد المرويات في هذا الباب بلغت (133) رواية، وهي تمثل نسبة (25%) من مجموع الروايات التي لها تعلق بألفاظ القرآن، وتمثل ما نسبته (63%) من مجموع رواياته بشكل عام.

ومن خلال الإحصاءات السابقة، يمكننا أن نستنتج أن هذه النسبة الكبيرة جدا من مجموع الروايات في تفسير الثوري؛ يبين لنا أن اللفظة القرآنية، حال كونها مفردة، أو الضمير الغائب، أو المبهمات هو الشيء الأكثر أهمية لدى القرون المفضلة لفهم القرآن، فاهتموا ببيان مفرداته لأن النص بجميع تركيباته لم يكن يصعب عليهم فهمه؛ لقوة لغتهم وفصاحتهم، لكن اختلاف لهجات القرآن فيغيب على البعض فهم تلك المفردة، والتطلع المعرفي الذي تولد فيهم بعد اختلاطهم بغيرهم من الأمم، وأصحاب الديانات السماوية السابقة؛ جعلهم يتساءلون عن بعض المبهمات خاصة في القصص القرآنية، بالإضافة إلى ما يعرفونه بفطرتهم وسليقتهم من قواعد اللغة المعروفة في فهم الألفاظ من بقاء العام على عمومه والمطلق على إطلاقه فاحتاجوا إلى معرفة ما يخص، ويقدر تلك المطلقات اللفظية، ولا سبيل إلا ذلك إلا سؤال من شهدوا التنزيل، وعلموا أحواله ومراميه.

فكانت مصادرهم متنوعة في معرفة هذه المفردات والمبهمات، بين اللغة والاجتهاد، وأيضا كان للإسرائيليات موقع من بين تلك المصادر؛ وعليه، فأهل القرون المفضلة القريبة من عصر النزول، والمحافظون على فصاحتهم، لم تكن تواجههم فهم الآية بتركيباتها، وسياقها، بقدر احتياجهم لبيان مبهمات القرآن، ومعرفة المعاني التي تغيب عن ألفاظه المفردة، وتوضيح ضمائه الغائبة، وهذا الذي سنلاحظه بسرد بعض الأمثلة، ومناقشتها عند عرضنا لبعض أقسام اللفظة القرآنية في المحاور الآتية.

2.1.1 بيان معاني المفردات

ما يقارب (300) مفردة قرآنية، وردت تبينها في تفسير الثوري، ومجموع تلك الروايات التي بينت هذه المفردات من مجموع الروايات بشكل عام (316) رواية وهي نسبة كبيرة جدا، وتعتبر من أكثر المواضيع ورودا في هذا التفسير.

464 | db

ومع أن الصحابة أكثر الناس معرفة بالقرآن، إلا أننا نجد أنهم كانوا يواجهون بعض الإشكالات في معاني الكلمات حال كونها مفردة، أو في كيفية استخدامها في سياق معين، كما ورد أن عمر، قرأ "عَبَسَ وَتَوَلَّى" حتى بلغ "وَفَاكِهَةً وَأَبًّا" (عبس 31/80) قال: قد عرفنا الفاكهة. فما الأب؟ قال: لعمر ك يا بن الخطاب إن هذا هو التكلف¹³. وورد عن ابن عباس في العديد من الروايات أنه لم يكن يعرف بعض معاني الآيات حتى سمعها من غيره من العرب، فمن ذلك أنه قال: "كنت لا أدري ما فاطر السماوات والأرض"، حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما لصاحبه: "أنا فطرتهما"، يقول: أنا ابتدأتهما.¹⁴ فيتبادر إلى أذهاننا هذا التساؤل: هل يُعقل أن مثل هؤلاء الصحابة الذين اشتهروا بالعلم ومشاهدة، أحوال النزول، ومرافقة النبي في جلّه وترحاله كانوا يجهلون معاني مثل تلك الكلمات؟ أم ثمة سبب آخر جعل عدم معرفتهم بهذه الكلمات، أمراً وارداً، وشيئاً طبيعياً؟

¹³ الطبري، جامع البيان، تح. أحمد شاکر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 229/24.

¹⁴ الطبري، جامع البيان، 283/11.

إذا استطعنا أن نجيب على هذا التساؤل؛ نكُنْ قد عرفنا السر وراء الكثرة من الروايات التي وردت في تفسير الثوري من هذا القبيل، وما ينطبق على تفسير الثوري، ينطبق على غيره من التفاسير التي جاءت إلينا من تلك العصور في الغالب، بمعنى أن بيان المفردة القرآنية، هي من أولى ما أهتمُّ به للحاجة التي دعتهم إليها، وهي الإشكالية الأولى التي وقعت لبعض الصحابة، حتى في عصر النزول، كما وقع لعدي بن حاتم، عندما أتى إلى النبي، فقال: يا رسول الله: ما الخيط الأبيض، من الخيط الأسود هما الخيطان، قال: «إنك لعريض القفا، إن أبصرت الخيطين»، ثم قال: «لا بل هو سواد الليل، وبياض النهار».¹⁵

أجاب الشاطبي عما وقع لبعض الصحابة من عدم معرفتهم ببعض الكلمات، أن هذا شيء يقع لكل إنسان فهو يعلم ويجهل، فإن الشخص قد يكون عالماً باللغة، ولكنه قد يجهل بعض مفرداتها، كما وقع للصحابة¹⁶ وبني استدلاله على قول الشافعي: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غيرُ نبي".¹⁷ وإجابة الشاطبي مُسلِّمٌ بما من حيث الجملة فلا أحد يدعي أن أحداً مهما بلغ علمه يحيط بمفردات اللغة، لكن هذه إجابة عامة، يمكننا البحث عن إجابة تلامس الموضوع مباشرة بدل العموميات.

إن السبب الرئيس في غالب ظننا يرجع إلى أن القرآن نزل بلهجات مختلفة، لم تكن قريش تعرفها واختلاف اللهجات كان دائماً ينصبُّ على المفردات، وعلى النطق؛ فتولد من اختلاف اللهجات ما يسمى بغريب القرآن، وتولد عن اختلاف النطق من تلك اللهجات القراءات القرآنية، ويؤيد هذا الكثير من الأمثلة التي تدل على اختلاف اللهجات، والتي لم يعرفها الصحابة حتى القرشيين منهم، فقد ثبت: "أن النبي جاءه رجل فقال: يا رسول الله! أَيْدَالُكَ الرَّجُلُ امْرَأَتُهُ؟ قال: نعم إذا كان مُلْفَجًا فقال له أبو بكر: ما

¹⁵ البخاري، الجامع الصحيح، تح. محمد زهير (دار طوق النجاة، 2001)، "الصيام"، 16 (رقم: 1916).

¹⁶ الشاطبي، الإعتصام، تح. سليم الهلالي (السعودية: دار ابن عفان، 1992)، 810/2.

¹⁷ الشافعي، الرسالة، تح. أحمد شاکر (مصر: مكتبة الحلبي، 1940/1358)، 34.

قلت وما قال لك يا رسول الله؟ فقال: قال: أيماطل الرجل امرأته؟ قلت: نعم إذا كان فقيراً، فقال أبو بكر: ما رأيت الذي هو أفصح منك يا رسول الله فقال: كيف لا وأنا من قريش، وأرضعت في بني سعد¹⁸، وهناك الكثير من الأمثلة التي تدل على أن بعض الألفاظ لم تكن بلغة قريش لحكم أرادها الله ليس المقام لذكرها، لكن الذي نُحِبُّ أن نُنبه عليه أن الصحابة ومن جاء بعدهم اهتموا ببيان هذه المفردات، فكثرت الروايات من هذا القبيل. وشيء آخر وهو أن بعض الكلمات القرآنية لم تكن مستعملة بكثرة، فلم يعرفها بعض العرب، ومنهم الصحابة، ومن جاء بعدهم؛ وابن عباس كان يقول: "إذا خفى عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر؛ فإنه ديوان العرب".¹⁹

ومن جهةٍ أخرى لقد نقل القرآن الكثير من المعاني التي كانت تُستخدم فيما وضعت له إلى معاني أخرى لها ارتباط بالمعنى الأصلي، فيما يُسمى في علم اللغة بالمنقول، فالصلاة كانت بمعنى الدعاء، والحج كان بمعنى القصد، لكن القرآن نقلها لتصبح معاني مخصوصة بعبادات مخصوصة، فمن لم يكن من الصحابة، ولم يشهد التنزيل من العرب، يحتاجون إلى معرفة هذه الألفاظ المنقولة من أصلها اللغوي، إلى المعنى الشرعي الجديد، فلا جرم أن نجد أن تلك العصور شهدت اهتماماً كبيراً بهذه الألفاظ، فكانت الروايات التي لها علاقة بالمفردة القرآنية من أكثر الروايات ورداً.

والناظر في تلك المفردات التي ذكرها الثوري في تفسيره، يجد أن المنهج المتبع في تبيين دلالاتها اللفظية على معانيها قائم على الرجوع إلى معانيها الأصلية، فيما تدل عليه لغة، أو فيما نُقلت إليه شرعاً، وفق دلالة اللفظ على معناه طباقاً أو تضمناً أو التزاماً، فمثلاً قوله تعالى: "بَارئِكُمْ" (البقرة 54/2) قال الثوري: معناها خالقكم الذي خلقكم.²⁰ فقد رجع الثوري في تبيينها إلى أصلها اللغوي، فأصلها في اللغة كما ذكر ابن فارس أن الباء والراء والهمزة أصلان إليهما ترجع فروع الباب: أحدهما الخلق، - فنبه الثوري على أنها في

¹⁸ حمزة الجرجاني، تاريخ جرجان. (بيروت: عالم الكتب، 1987)، 188.

¹⁹ ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تج. أسعد الطيب (السعودية: مكتبة نزار الباز، 1419)، 3366/10.

²⁰ سفيان الثوري، تفسير الثوري، تج. امتياز عرشي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 45.

هذه الآية تُحمل على هذا الأصل - لأنه قد تطلق على معنى آخر: وهو التباعد من الشيء، فيقال: أنا براء منك، كما قال تعالى: "إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ". (الزخرف 26/43) وهذه لغة أهل الحجاز، ولغة غيرهم إني بري وبهما جاء القرآن²¹ وتوجد أمثلة كثيرة تشبه هذا المثال، ويمكن أن تكتب جميعها في مقالة علمية، لتبين لدينا أصول الكلمات التي أطلق عليها غريب القرآن، لنعلم أهمية اهتمام العلماء بهذه الألفاظ لإزالة الإشكال عنها.

أما الكلمات التي ترجع في أصولها إلى المعنى الشرعي، فأمثلتها كثيرة جداً، فمن ذلك ما نقله الثوري عَنْ مُجَاهِدٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَيْبَةَ بِالطَّيِّبِ" (النساء 2/4) قال: الحلال بالحرام²² لأن الهيب لا يُطلق في اللغة على الحرام، وكذلك الطيب على الحلال وإنما هي أوصاف شرعية، ومثال آخر أوضح منه: تفسيرُ السبيل في قوله تعالى: "مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" (آل عمران 97/3) بأن السبيل: الزاد والراحلة. فهذا المعنى مستفاداً من المعنى الشرعي، وليس اللغوي حيث أن الثوري فسر هذه الآية بالحديث النبوي: سُبُلُ النَّبِيِّ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: "مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"، قَالَ: السَّبِيلُ إِلَى الْحَجِّ: الرَّادُّ وَالرَّاحِلَةُ²³. فمن لم يكن شاهداً التنزيل لو لم يعلم هذا المعنى لفسره بما يقتضى معناه اللغوي.

كما أن الروايات حرصت على تبيين المتلازمات اللفظية؛ لتبيين الفرق بينهما، لأن التفرقة بينهما لا يكون إلا لمن تبحر في اللغة، وعرف أسرارها، كالتفريق بين العوج والأمت في قوله تعالى: "عَوْجًا وَلَا أَمْتًا" (طه 107/20)، بأن العَوْجُ الشَّقُّ وَالْأَمْتُ الْمَكَانُ الْمَرْتَفِعُ²⁴ والظلم والهضم في "فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا" (طه 112/20)، الظُّلْمُ أَنْ يُظْلَمَ حَقُّهُ وَالْهَضْمُ أَنْ يُهْضَمَ بَعْضُ حَقِّهِ²⁵. والبخس والرهق في "فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا

21 أحمد بن فارس، "براً"، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام هرون (دمشق: دار الفكر، 1979)، 236/1.

22 الثوري، التفسير، 85.

23 الثوري، التفسير، 78.

24 الثوري، التفسير، 196.

25 الثوري، التفسير، 197.

رَهَقًا" (الجن 13/72)، مثل الظلم والمهضم في المعنى سواء.²⁶ والملاحظ في هذه المعاني والتفريق بينهما أن الثوري لم ينسبها لأحد.

والأكثر في تفسيره هو تبيين المفردة القرآنية، ببيان معناها كتفسيره لقوله تعالى: "إِنَّ عَدَايَنَا كَانَ عَرَامًا" (الفرقان 65/25) بأن معنى الغرام اللازم²⁷، أو بيان مرادفاتهما، كتفسير الثوري لمعنى قوله تعالى: "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" (البقرة 30/2) قال: "نمجدك كل ونعظمك".²⁸ ففسر التقديس ببيان مرادفه وهو التمجيد والتعظيم، ومثل هذه الأمثلة كثير في تفسيره.

2.1.2 دلالة الألفاظ على معانيها باعتبار الشمول وعدمه

محتويات هذا المطلب تُبحث في كتب أصول الفقه، في دلالة الألفاظ على معانيها، باعتبار الشمول وعدمه، وهي تُقسّم إلى أقسام عديدة، أشهرها العام والخاص، والمطلق والقيّد. ولذا فقد احتوت الروايات التفسيرية على ما يوضح لنا هذا مثال ذلك: تخصيص الحجارة الواردة في قوله تعالى: "وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" (التحریم 6/66) بأن الحجارة من كبريت²⁹، و الثوري لم ينسب هذا إلى أحد، وقد روي عن ابن مسعود³⁰: وإذا تساءلنا من أين جاء هذا التخصيص، وهو أمر غيبي يتطلب بيانه خير عن الشارع، فيُحتمل أن يكون ابن مسعود سمعه من النبي، ولو كان كذلك لشارك ابن مسعود في روايته عنه غيره، وقد يكون من اعمال الرأي في التفسير؛ لأن الكبريت قابل للاشتعال، فناسب تفسير هذه الحجارة، بأنها من كبريت لكي يصح أن تكون مخصصة لهذا اللفظ.

²⁶ الثوري، التفسير، 197.

²⁷ الثوري، تفسير، 228.

²⁸ الثوري، التفسير، 44.

²⁹ الثوري، التفسير، 42.

³⁰ الطبري، جامع البيان، 381/1.

ومثال آخر لتقييد شهادة الرجلين الوارد في قوله تعالى: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ" (البقرة 282/2) بأن الرجلان يكونان من الأحرار³¹، واشترط كونهم من الأحرار هو تقييداً للفظ المطلق.

وكثرة مثل هذه الروايات للحاجة إليها في تلك العصور، لأن العربي لما يسمع تلك الألفاظ يجريها على عمومها، أو على إطلاقها، فاحتاجوا إلى تبيين مثل هذه الألفاظ.

2.1.3 تبيين المبهمات

بلغت الروايات التي جاءت لتبيين مبهمات القرآن وتعين الضمائر الغائبة فيه أكثر من (174) رواية بمعدل (19%)، وهي نسبة كبيرة قياساً على غيرها من الموضوعات، كروايته عن ابن عباس في قول الله: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ" (البقرة 197/2) قَالَ: شَوَّالٌ وَذُو الْقَعْدَةِ وَعَشْرٌ من ذي الحجة.³² واللافت للنظر أن روايات كثيرة في تبيين المبهمات الواردة في تفسير الثوري من الإسرائيليات كرواية ابن عباس أن الشاهد الذي شهد في قصة يوسف كان من خاصة الملك،³³ أو ما رواه الثوري دون أن ينسبه لأحد، من أن الحاجة التي في نفس يعقوب هو الخوف عليهم من العين،³⁴ وبين الثوري أن المقصود بقوله تعالى: "وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ" (البقرة 96/2) بأن المقصود بهم اليهود³⁵، ولعل الثوري استفاد هذا من سياق الآيات فإن سياقها فيهم.

والنفس تتطلع إلى معرفة المبهم ليزداد المعنى وضوحاً، وقد حرص السلف على معرفة المبهمات، كما قال عكرمة في قوله تعالى: "وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ" (النساء 95/4) أقمت أربع عشرة سنة، أسأل عنه حتى عرفته، هو ضمرة بن العيص، وكان من المستضعفين بمكة وكان مريضاً، فلما نزلت آية الهجرة، خرج منها فمات

³¹ الثوري، التفسير، 73.

³² الثوري، التفسير، 62.

³³ الثوري، التفسير، 141.

³⁴ الثوري، التفسير، 144.

³⁵ الثوري، التفسير، 47.

بالتنعيم³⁶، وإذا مكث عكرمة أربع عشرة سنة وهو يبحث عن هذا، عرفنا السر وراء كثرة الروايات التفسيرية في هذا الجانب في تلك العصور.

2.1.4 الأشباه والنظائر

وردت روايتان في تفسير الثوري، لهما اهتمام بتبيين ألفاظ القرآن، وهاتان الرويتان تشيران لما يعرف بعلوم القرآن بالأشباه والنظائر، والتي عُرفت بأنهما: المواضع القرآنية المتعددة للوجه الواحد، التي اتفق فيها معنى اللفظ، فيكون معنى اللفظ في هذه الآية نظير (أي: شبيهه ومثيل) معنى اللفظ في الآية الأخرى³⁷، فعند قوله تعالى: "الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم" (البقرة 46/2) قال الثوري: قال مجاهد: لكبيرة إلا على الخاشعين قال المؤمنون حقاً، يظنون يعلمون، كُلُّ ظَنٍّ فِي الْقُرْآنِ فَهُوَ عِلْمٌ.³⁸ والموضع الثاني أنه نقل عن ابن عباس أن كل "أو أو" في القرآن فالحكم فيها للتخيير كقوله تعالى: "فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" (البقرة 196/2) فهو فيه مخيرٌ. مَا كَانَ "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ" فهو على الأول ثم يخير فيه.³⁹

470 | db

2.2 القراءات القرآنية

نقل الثوري القراءات القرآنية عند تبيينه لمفردات القرآن، لكن تركيزه كان ينصبُّ حول قراءة عبد الله ابن مسعود وتلامذته، فبلغت الروايات التي نقلها ولها تعلق بالقراءات القرآنية (68) رواية، منها (47) رواية لم ينسبها لأحد غير أنه كان يقول: وكان عبد الله يقرؤها، أو أصحاب عبد الله يقرؤونها، واللافت للنظر أن الثوري كان له توجيهات لبعض القراءات القرآنية، قال الثوري: من قرأها (خير مقاماً) فإنما يعني مقامه الذي يقيم فيه الدهر، والذي يقرأها (خير مقاماً) فإنما يعني المُقَامَةَ الَّتِي يُقِيمُ فِيهَا⁴⁰، وبهذا التوجيه وجه

³⁶ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل (بيروت: دار المعرفة، 1957)، 159/1.

³⁷ مساعد الطيار، التفسير اللغوي (السعودية: دار ابن الجوزي، 1432)، 94.

³⁸ الثوري، التفسير، 45.

³⁹ الثوري، التفسير، 61.

⁴⁰ الثوري، التفسير، 188.

من جاء بعد الثوري كابن خالويه (ت 370هـ)⁴¹ والأزهري (ت 370هـ)⁴² ونقل الثوري من قراءة ابن مسعود ما يوافق المصحف كالقراءة السابقة، وما يخالف المصحف كالقراءات التفسيرية كقراءة "إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ عَنبًا". وقد فسرت هذه القراءة الخمر (إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ خَمْرًا)، بأن المقصود به العنب لأن المعصور حينئذ هو العنب، فسماه خمرًا لما يصير إليه من بعد حكاية حاله⁴³ يبقى التساؤل المطروح في هذه المسألة: لماذا التركيز على قراءة ابن مسعود وأصحابه دون غيرهم؟ وللإجابة عن هذا التساؤل يبرز أمامنا تعليل مجاهد بن جبر في مدح قراءة ابن مسعود، مبينا سبب اهتمامه بقراءة ابن مسعود، حيث قال: "لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود، لم أحتج إلى أن أسأل ابن عباس عن كثير من القرآن مما سألت"⁴⁴. وقد فُسر قوله هذا بأن في قراءة ابن مسعود الكثير من القراءات التفسيرية، التي تبين المبهمات وتقيد المطلقات، وفيها أيضا الكثير من التفسير⁴⁵، وبهذا السبب جاء اهتمام العلماء بهما، ومنهم سفيان. علاوة على أن الثوري كان كوفيا، وابن مسعود هو رائد المدرسة الكوفية وإمامها، وقد وصى ابن مسعود أهل الكوفة، بحفظ مصحفه، فقال: "يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ، اكْتُمُوا الْمَصَاحِفَ الَّتِي عِنْدَكُمْ وَغَلُّوْهَا"⁴⁶. ولذا جرت عادت أهل الكوفة في تناقل قراءة ابن مسعود بالصورة التي كانت في مصحفه؛ تنفيذًا لوصية إمامهم ومقرئهم.

2.3 أسباب النزول

ذكر الثوري في تفسيره ما يقارب (61) رواية، لها تعلق بأسباب النزول، أو بيان مكان النزول وزمانه، بالإضافة إلى بيان آخر الآيات نزولا، وهي قوله تعالى: "وَأَتَّفَقُوا يَوْمًا

⁴¹ ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تح. عبد العال مكرم (بيروت: دار الشروق، 1401)، 239.

⁴² أبو منصور الأزهري، معاني القراءات (السعودية: مركز البحوث، جامعة الملك سعود، 1991)، 137/2.

⁴³ ابن جنبي، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها (مصر: وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999)، 344/1.

⁴⁴ الترمذي، السنن، تح. بشار عواد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "أبواب القرآن"، 1.

⁴⁵ ابن الأمير الصنعاني، التحبير لإيضاح معاني التيسير، تح. صبحي حلاق (السعودية: مكتبة الرشد، 2012)، 298/2.

⁴⁶ الترمذي، السنن، "أبواب تفسير القرآن"، 10 (رقم: 3104)

تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ" (البقرة 281/2).⁴⁷ ورواية أخرى أنها قوله تعالى: "الَّذِي لَا أُضْبِعُ عَمَلٍ غَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى" (آل عمران 195/3)⁴⁸، كما أن من تلك الروايات ما يبين أول الآيات نزولاً في بعض العبادات، فذكرت أن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد قوله تعالى: "أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ" (الحج 39/22).⁴⁹ وذكر هذا القدر من الروايات أي ما معدله (7%) من مجموع الروايات في أسباب النزول يُبيِّن مقدار الأهمية عند التابعين لذكر أسباب النزول لأن معرفة ملابسات نزول الآيات معينٌ على فهم الآية.

2.4 الأحكام الفقهية

ذكر الغزالي (ت 505هـ) بأن الثوري من ضمن الخمسة الذين اشتهروا، وكان لهم أتباع وهؤلاء هم الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وأبو حنيفة و الثوري،⁵⁰ بمعنى أن مذهبه استمر قروناً؛ فالغزالي الذي توفي في بداية القرن السادس يحكي عن الثوري أن له أتباعاً منتشرون، ولذا فقد كان له الكثير من الاجتهادات الفقهية التي نقلت عنه، ولم يخل تفسير الثوري من هذه الأحكام، فقد ذكر ما يقارب (76) رواية فقهية، ولأنه كان يرى أنه من أعلم الناس بالمناسك كما قال: "سلوني عن علم القرآن والمناسك، فإنني عالم بهما"⁵¹. نجد أن أكثر الأحكام تناولاً في تفسيره هي أحكام الحج والمناسك، وما يتعلق بهما فأكثر من (25%) من مجموع الروايات الفقهية الموجودة في تفسيره لها ارتباط بأحكام الحج. أمثلة على ذلك:

⁴⁷ الثوري، التفسير، 73.

⁴⁸ الثوري، التفسير، 83.

⁴⁹ الثوري، التفسير، 214.

⁵⁰ الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة)، 24/1.

⁵¹ الذهبي، السير، 247/7.

- 1 نقل الثوري عن سعيد بن جبير أن اتمام الحج والعمرة، أن يُهَلَّ بهما من بيته، أي قاصد الحج أو العمرة، كما نقل عن مجاهد أيضا بأن إِمَامَهُمَا مَا أَمَرَ اللَّهُ فِيهِمَا⁵².
- 2 ونقل عن عطاء في بيان الفترة التي يُصام فيها العشر، لمن لم يجد الهدي، وكان متمتعاً بالعمرة إلى الحج قال: أصومهما حلالة في العشر أحبُّ إلي من أن أصومهما حراما في شوال وذي القعدة، فإن صامهما حراما في شوال أو ذي القعدة أجزاه، وإن صامهما حلالة في شوال أو ذي القعدة ذبح.⁵³

2.5 الإسرائيليات

مع أن الثوري كان من المتمسكين بتفسير القرآن بالنص، إلا أنه أكثر من الروايات الإسرائيلية، حيث بلغت تلك الروايات ما يقارب (65) رواية بمعدل (7%) من مجموع الروايات كاملة، ومن الملاحظ أيضا أن الثوري لم ينسب (15) رواية لأحد، بل ذكرها بدون سند بمعنى أن نسبة (23%) من الروايات الإسرائيلية منسوبة إليه، وقد يكون عدم اهتمامه بذكر سندها، لأنه لا يترتب عليها أحكام، وإنما هي زيادة في التوضيح للمعاني القرآنية، ولذا نجد أن سورة يوسف وحدها ذكر الثوري فيها أكثر من (13) رواية، وما ذكره من تلك الروايات، فإنها لا تتعرض للتَّنْقُص من نبي من الأنبياء، أو ما يخالف عقلا ومنطقا، لكنها فقط تعين على فهم النص أو تبين مبهمات، كتحديد مُكث يونس في بطن الحوت أربعين يوماً⁵⁴، أو أن اتخذ بين إسرائيل البيوت مصلى كان بسبب خوفهم.⁵⁵ وكتسمية صاحب يس أنه حبيب بن مري،⁵⁶ وقد زعمت أناطويراق

⁵² الثوري، التفسير، 61.

⁵³ الثوري، التفسير، 62.

⁵⁴ الثوري، التفسير، 254.

⁵⁵ الثوري، التفسير، 128.

⁵⁶ الثوري، التفسير، 249.

(Tuğba Anatoprak) أن تفسير الثوري خالي⁵⁷ من الاستشهاد بالإسرائيليات⁵⁷، وتبعث في ذلك جراح أوغلو⁵⁸ وهو غير صحيح، لكن يمكن حمل قولهم على أن سفيان لم يكثر من ذلك.

2.6 روايات لها تعلق بالآيات بشكل عام

عندما انتهينا من حصر مواضيع روايات التفسير بشكل عام، بقي معي بعض الروايات التي تتحدث عن الآيات بشكل عام، وقد بلغ عدد هذه الروايات ما يقارب (90) رواية، وفي هذه الروايات يتجلى التفسير بالرأي فيها بوضوح، سواء كان هذا الثوري أم من نقل عنهم لأن هذه الروايات قائمة على الاستنباط من الآيات، لفهم معين ليس لها علاقة بأحكام الفقهية، ولنضرب بعض الأمثلة لذلك:

- 1 في قوله تعالى "وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا" (النساء 4/4)، نقل عن عليّ: قَالَ إِذَا اشْتَكَا أَحَدَكُمْ فليستل امرأته ثلاثة دراهم، - قال سفيان: أو نحوها - فليشتري بها عَسَلًا، فَلْيَشْرَبْ بِمَاءِ السَّمَاءِ، فيجمع الشفاء ومباركا وهنيا مريا.⁵⁹ استنبط عليّ من ثلاث آيات: الآية السابق، والتي تخص مال الزوجة، وماء السماء لقوله تعالى "وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا" (ق 9/50). والعسل الذي قال الله فيه: "شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ" (النحل 16/69) أن جمعهم والأكل منهم الشفاء البركة والهناء، وهذا إعمال للعقل في النص، استنبط منه فائدة معينة.

⁵⁷ Tuğba Anatoprak, *Süfyan es-Sevri Tefsirinde Ulumu'l-Kur'an* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 27.

⁵⁸ İsmail Cerrahoğlu, "Süfyan b. Sa'id es-Sevri ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII (1970), 34.

⁵⁹ الثوري، التفسير، 87.

2 وقد تكون الرواية التي نقلها الثوري استنباط، من أصل مقرر في الدين كعصمة الأنبياء مثلاً، فعندما مر ذكر ابن نوح نقل رواية ابن عباس، أنه ابنه من صلبه لأنه ما بغت امرأة نبي قط⁶⁰، فهذا الاستنباط مبني على أنه من المستحيل أن يكون نبي من الأنبياء زوجته باغية، قد تكون كافرة، كما هو الحال في امرة نوح ولوط، لكن لا تكون باغية تنزيهاً للأنبياء.

3 كما أن بعض الروايات قد تصرّف ظاهر الآية لمعنى آخر، وهو ما نعرفه بالتأويل، وهو أيضاً موجود في تفسير الثوري، نقل عن مجاهد في قوله تعالى: "رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى" (طه 125/20) قال: لا حجة لي⁶¹ فجعل العمى في الآية، هو عمى البصيرة، وليس البصر فصرف الظاهر إلى معنى آخر يحتمله.

وتوجد أمثلة أخرى مثل ما ذكرنا، لا تتعلق بألفاظ القرآن أو بجزئية منها، لكنها أحكام وفوائد تستنبط من الآية، وهي قليلة لو قسناها ببقية الموضوعات.

3 فهم الواقع وتنزيل النص عليه عند سفيان الثوري في تفسيره

هل الذي يقرأ تفسير الثوري، يرى فيه ملامح العصر الذي كُتب فيه؟ وهل تتجلى عنده معرفة احتياجات ذلك العصر لفهم القرآن؟ وهل ثمة وقائع حدثت في عهد الثوري عاجلها في تفسيره؟ قد أجبتنا عن السؤال الثاني عند الحديث عن موضوعات الروايات التفسيرية، ويمكننا أن نجيب هنا عن بقية الأسئلة، لنوضح انعكاسات الروايات التفسيرية على عصر الثوري من خلال المسائل الجدلية، التي نُوقشت في ذلك العصر، وتلك المسائل لا تخلوا من أبعاد سياسية، استخدمها الحكام لتحقيق أغراض سياسية، هذا بُعد، والبعد الأخر نحاول أن نستكشف فيه الحياة العلمية في ذلك العصر، ونعرف الأولويات التي عاجلها الثوري في تفسيره، وذلك من خلال الروايات التي نقلها لنا في تفسيره.

⁶⁰ الثوري، التفسير، 130.

⁶¹ الثوري، التفسير، 198.

3.1 البعد السياسي

لم يكن الثوري على توافق مع حكام ذلك العصر، ولم يكن من الشخصيات التي تسكت عن الظلم أو تهادن الظلمة، ولكنه كان قوالاً بالحق صادعاً به، لا يخاف في ذلك أحداً، حتى إنه فسر الشرك في قوله تعالى: "وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا" (النساء 36/4) بقوله: لَا تَخَافُوا مَعَهُ عَيْبَةَ⁶²، ونقل عَنْ إِبْرَاهِيمَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ" (الشورى 39/42) قَالَ كَانُوا يَكْرَهُونَ أَنْ يُسْتَدْلُوا.⁶³ ولذا تعرض للمضايقة ومحاوله سجنه والانتقام منه ولن نعمق في تفاصيل حياته التي قد ذُكرت في غير ما كتاب⁶⁴، لكننا نحاول أن نقرأ البعد السياسي من خلال مروياته التي ذكرها فيما يخص هذه المادة، وغاية ما وجدنا من الأمور السياسية في تفسيره موضوعين ناقشهما الثوري في تفسيره وفصل فيهما على غير عادته من الاختصار وهي مسألة الحاكمية، وما جرى بين الصحابة.

476 | db

3.1.1 الحاكمية

لقد ذكر الثوري عدة روايات لها تعلق بالحاكمية، وأساس هذه المسألة ما حدث بين أهل السنة والخوارج، فالخوارج يكفرون كل من لم يحكم بما أنزل الله معتمدين على ظاهر الآيات التي تحكم بكفر من لم يُحْكَمْ مِنْ مَنِحِ اللَّهِ⁶⁵، ولأن سفيان كان من المعارضين لفكر الخوارج نقل الروايات التي تبين المقصود بالكفر في الآية الواردة في سورة المائدة. فروى عن ابن عباس وعطاء وطاووس بأن الكفر المقصود بالآية هو كفر دون كفر، وفي رواية أوضح

⁶² الثوري، التفسير، 95.

⁶³ الثوري، التفسير، 268.

⁶⁴ ينظر. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تج. بشار عواد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002)، 219/10؛ المزي،

تحذيب الكمال في أسماء الرجال، تج. بشار عواد (بيروت: الرسالة، 1980)، 167/11.

⁶⁵ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تج. نعيم زرزور (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)،

337/2.

تبين المقصود بالكفر دون الكفير، بأنه ليس المراد بالكفر في الآية كمن كفر بالله واليوم الآخر ولكنها دون ذلك.⁶⁶

ولم يكتف الثوري بذكر هذه الأقوال فذكر الأثر عن حذيفة الذي يستغرب فيه قصر هذه الآيات على بني اسرائيل فيذكر أنها أيضا فينا، ولفظ روايته سأل رجل حذيفة عن هؤلاء الآيات "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" (المائدة 44/5)، "فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" (المائدة 45/5)، "فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (المائدة 47/5)، قال: فقيل ذلك في بني إسرائيل؟ قال: «نعم الإخوة لكم بنو إسرائيل إن كانت لهم كل مرة، ولكم كل حلوة، فلا والله لتسلكن طريقهم قد الشرك".⁶⁷ فاستنكر حذيفة اعتبار أن هذه الآية خاصة ببني اسرائيل فهو يرى أنها لنا ولهم.

ويذكر قولاً آخر أيضاً مروى عن إبراهيم النخعي أن الآية في بني اسرائيل لكنه ارتضاها لنا، وقول الشعبي ذكره أيضاً والذي فيه: أن هذه الآيات أولها في هذه الأمة والثانية في اليهود والثالثة في النصارى.⁶⁸

ولسنا في مقام الترجيح بين هذه الأقوال، غير أن الذي يهمننا هو تأثير هذه المسألة الشائكة بين العلماء على ما يكتبونه ولا يخفي البعد السياسي عند الطوائف الاسلامية في استخدام مثل هذه الآيات في الوصول إلى أغراض معينة، كما أن الحكام عملوا جاهدين على اقناع الناس بأن هذه الآيات خاصة في بني اسرائيل تحربا من إلزاعات الناس لهم بتطبيق الأحكام الشرعية، ولهذا أنكر حذيفة قصر هذه الآية على بني اسرائيل، كما أن التكفيريين الذين ينطلقون من ظواهر الآيات كانت لهم تلك الآيات متشبثا وركيزة اعتمدوا عليها.

⁶⁶ الثوري، التفسير، 101.

⁶⁷ الثوري، التفسير، 101.

⁶⁸ الثوري، التفسير، 103.

3.1.2 ما جرى بين الصحابة

بعد الفتن التي وقعت بين الصحابة، وبدأ الطعن فيهم ينتشر بين الناس، فاستدل كل فريق فيما ذهب إليه بآيات من القرآن، وكانت توظف تلك الآيات، وفق ما يعتقده كل فريق، وهذا نراه جلياً في تفسير الثوري، فقد نقل روايات في فضائل الصحابة وبيان منزلتهم، ونقل أيضاً استدلالاً علي، علي من خالفه. فمثلاً عند قوله تعالى: "إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ" (الحجر 47/15) نقل رواية عن أبي صالح، قال: عشرة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ملك وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعبد الله بن مسعود.⁶⁹

كما نلاحظ أن أبا صالح من أهل العراق، وقد كان انتشر فيهم الطعن بعثمان، لكنهم لم يقفوا مكتوفي الأيدي حول هذه الظاهرة، وانطلقوا من القرآن في الرد علي مثل هذه الطعونات. ففي الآية السابقة أيضاً يذكر الثوري رواية أخرى تُبيِّن فضل الصحابة، وفيها: أن جاء رجل إلى سعيد بن زيد، فقال إني أحببت رجلاً من أهل الجنة، قال أبغضت عثمان بغضا لم أبغضه أحدا قط، قال: بئس ما صنعت! أبغضت رجلاً من أهل الجنة، ثم أنشأ حديثاً فقال: إنا كنا مع رسول الله علي حراء، فذكر هؤلاء العشرة، فقال: اثبت حراء، فإنما عليك نبي وصديق وشهيداً.⁷⁰

فلو تأمنا كيف جعل من الآية "إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ" دليلاً في فضل الصحابة، وعلو مكانتهم، مع أنها ليست صريحة في ذلك، ولكن بطريقة الاستنباط؛ فمادام أنهم رافقوا النبي، وكانوا عوناً له ومناصرين وإخواناً له في هذه الدنيا، فلا شك أنهم سيكونون معه يوم القيامة علي سرر متقابلين.

ولأن الثوري كوفي فقد روى بعض الروايات التي تقف في صف علي، فمن تلك الروايات ما أسنده إلى علي في قوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ

⁶⁹ الثوري، التفسير، 160.

⁷⁰ الثوري، التفسير، 160.

دَارَ الْبُؤَارِ" (إبراهيم 28/14) قَالَ: "هما الأفجران من قريش بنو أمية، وبنو المغيرة فأما بنو المغيرة فقطع الله أديبارهم، وأما بنو أمية فتمتعوا إلى حين" مع أنه قد روي عن علي، أنهم كفار قريش بشكل عام⁷¹، لكن الثوري اكتفى بالرواية التي ترى أنهم بنو أمية وبنو المغيرة.

إضافة إلى أنه ذكر رواية عن علي فيما يخص الخوارج وأهم المقصودون "بِالْأَحْسَرِينَ أَعْمَالًا" في آية سورة الكهف، "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَحْسَرِينَ أَعْمَالًا" (الكهف 103/18) فقال علي: هم أهل حروراء.⁷²

وعلى أية حال فما جرى بين الصحابة وكذلك آراء علي في مخالفه أخذت مساحة في تفسير الثوري بحكم البيئة التي عاش فيها وتأثر بها وحاول معالج تلك الأخطاء الواقعة خاصة فيما يخص الطعن بالصحابة فكان القرآن المنهل العذب الذي يغترف منه كل عطشان.

3.2 البُعد العلمي

عاش الثوري في أواخر الدولة الأموية، وبداية الدولة العباسية، وكانت تلك الفترة مع ما فيها من الاضطرابات السياسية، إلا أن الحياة العلمية كانت على أشدها، وقد بدأ دخول علم الكلام، وظهور الفرق والجماعات، والذي نحب أن نركز عليه في هذا الجانب تأثير الحياة العلمية في تفسير الثوري.

3.2.1 التفسير بالرأي

تفسير الثوري يُعد من التفاسير المأثورة فهل معنى ذلك أن تفسيره قد خلا من التفسير بالرأي؟ نعم قد ذكرنا سابقاً أن تفسير الثوري تأثر بالمدرسة المكية، وكان سفيان حريصاً على المرويات التفسيرية التي تعتمد على أقوال الصحابة والتابعين، لكن لا يعني ذلك أن تفسيره قد خلا من اعمال الرأي فيها وقال فيها برأيه سواء فيما يخص الألفاظ القرآنية أو

⁷¹ الطبري، جامع البيان، 6/16.

⁷² الثوري، التفسير، 179.

الأحكام الفقهية، لكننا سنركز هنا علي شيء كان الخوض فيه مما تجنبه السلف، ومع هذا وجدنا روايات في تفسير الثوري تعالج مثل هذا الإشكاليات، وهو ما يُعرف بالآيات المتشابهات.

لقد فسّر الثوري نقلا عن الضحاك أن الآيات المحكمة هي الناسخات، وأن المتشابهات هن المنسوخات⁷³، لكن هذا المصطلح توسع ليشمل الآيات التي لم يهتد العلماء إلى بيانها، أو بيان كيفيةها، ونظرا لأن عصر الثوري بدأ الاختلاف الكلامي في التشكّل فيما يخص مسائل ما بات يعرف بالآيات المتشابهة، كآيات الصفات وأحكام القضاء والقدر وفواتح السور ومسائل زيادة الإيمان ونقصانه، هذه المسائل وغيرها كان لثوري فيها رأيا. نعم لم يتوسع في ذلك بحكم أن الخوض في تلك المسائل كان في بداية تشكّله إلا أنه أشار إلى ذلك، وسوف نرى هذا من خلال الأمثلة الآتية:

480 | db

1. تفسيره للكرسي الوارد في آية الكرسي بأنه العلم نقلا عن سعيد بن جبير في قوله تعالى: "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ" (البقرة 2/255)، قال علمه⁷⁴. وأيضا تفسير قوله تعالى: "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ" (الكهف 18/110) بثواب ربه⁷⁵، وأيضا فسر قوله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" (القصص 28/88) قَالَ: مَا أُرِيدُ بِهِ وَجْهُهُ⁷⁶.
2. نقله أيضا عن مجاهد قوله: بأن الإيمان يزيد وينقص. عند تفسيره لقوله تعالى: "فَرَادَهُمْ إِيمَانًا" (آل عمران 3/173).⁷⁷ وهذه مسألة كلامية جدلية.
3. نقل عن الضحاك استثناء أهل القبلة من الخلود في النار في قوله تعالى: "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا

73 الثوري، التفسير، 75.

74 الثوري، التفسير، 71.

75 الثوري، التفسير، 180.

76 الثوري، التفسير، 234.

77 الثوري، التفسير، 82.

يُرِيدُ" (هود 107/11)، قَالَ: لَا مِنْ اسْتَنْنَى مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنَ النَّارِ.⁷⁸

4. إثباته كلام الله تعالى ببيان صفة الكلام فذكر بسنده عن مسروق، قَالَ: إِذَا تَكَلَّمَ اللَّهُ بِالْوَحْيِ سَمِعَ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ صَلَصلةً كَصَلَاةِ الْحَدِيدِ عَلَى الصَّغْوَانِ يَا فَيَفْرَعُونَ فَيَخْرُونَ سُجَّدًا وَيَطُئُونَ أَنَّهُ مِنْ أَمْرِ السَّاعَةِ فَإِذَا رُفِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ ينادوا، "مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ".⁷⁹

5. التلميح لمعاني القضاء والقدر فنقل عن ابن عباس في قوله: "وَإِنَّا لَمُؤْفُوهُمُ نَصِيبُهُمْ عَزَبَ مَنْقُوصٍ" (هود 109/11)، قَالَ مَا قَدَّرَ اللَّهُ مِنْ خَيْرٍ وَشَرٍّ.⁸⁰

6. محاولته تفسير بعض فواتح السور كفواتح سورة مريم وسورة يس.

والأمثلة كثيرة اختصرنا بعضها؛ لنعرف أن المفسر هو ابن بيته يتأثر فيها ويؤثر، وما من مشكلة علمية أو سياسية إلا ونجد المفسرين يبحثون عن علاج هذه المشكلة، ومعالجتها وفق ضوء القرآن الكريم، غير أن دراسة بيانات المفسرين وأثرها على تفسيراتهم لم تحض بعناية من قبل الباحثين ونحن بحاجة لدراسة مثل هذه الأمور.

3.2.2 الجانب الوعظي

الميزة التي اشتهر بها الثوري بالإضافة إلى علمه، كونه زاهداً متواضعاً خائفاً من الله، ولذا قيل فيه: "إن سفيان ساد الناس بالعلم والورع".⁸¹ وقد ذكر السلمي في طبقات الصوفية أن لثوري طريقة في التصوف⁸²؛ وبهذا السبب لم يخلوا تفسيره من هذا التأثير، ولنضرب بعض الأمثلة التي تدل على هذا التأثير:

⁷⁸ الثوري، التفسير، 134.

⁷⁹ الثوري، التفسير، 243.

⁸⁰ الثوري، التفسير، 135.

⁸¹ السيوطي، طبقات الحفاظ (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)، 96.

⁸² السلمي، طبقات الصوفية، 109.

- 1 فسر قوله تعالى: "وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ" (البقرة 195/2) بأن الإحسان هنا المقصود به هو حسن الظن بالله.⁸³
- 2 استنبط الثوري من قوله تعالى: "الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" (الرعد 28/13) بأن الرجل إذا حلف لرجل بالله صدقه واطمأن لذكر الله.⁸⁴
- 3 نقل عن الحسن البصري معنى الخشوع في قوله تعالى: "وَكُنَّا لَنَا حَاشِعِينَ" (الأنبياء 90/21) بأنه الخوف الدائم في القلب.⁸⁵

والأمثلة كثيرة في تفسير الثوري تجد فيها الروح الوعظية حاضرة؛ انعكاساً للحياة التي عاشها وتأثراً بالبيئة المحيطة به.

أكثر الروايات التفسيرية في تفسير الثوري كان مصدرها المدرسة المكية مع أنه كان كوفياً، إلا أنه رغب في الأخذ من مشايخ المدرسة المكية التي كانت تولي التفسير بالمأثور العناية اللازمة فقطبها ابن عباس حبر الأمة وفقهها.

عدد الروايات التي احتواها تفسير الثوري (909)، تحتوي على موضوعات مختلفة. حاولنا حصرها في ستة مواضيع. الأول: ما يتعلق بالألفاظ القرآنية، حيث بلغ عدد الروايات في هذا الموضوع (535) رواية بنسبة (68%). الثاني: ما يتعلق بالقراءات القرآنية، حيث بلغ عدد الروايات فيها (71) رواية بنسبة (7%). الثالث: الروايات التي لها علاقة بأسباب النزول وأحواله، حيث بلغت الروايات فيها (68) رواية بنسبة (7%). الرابع: الأحكام الفقهية حيث بلغ عدد رواياتها (76) رواية بنسبة (8%). الخامس: ما يتعلق

⁸³ الثوري، التفسير، 59.

⁸⁴ الثوري، التفسير، 153.

⁸⁵ الثوري، التفسير، 205.

بالإسرائيليات حيث بلغت الروايات فيها (65%) بنسبة (7%). والموضوع الأخير كان للروايات التي لها تعلق بالآية بشكل عام وعدد تلك الروايات (90) رواية ونسبتها (10%).

ومن خلال هذا الحصر رأينا أن احتياجات العصر الذي عاش فيه الثوري، وكذلك عصر الصحابة والتابعين، لفهم القرآن كانت تتركز على بيان ألفاظ القرآن، وتوضيح غريبه، وبيان مبهمات. والسر وراء ذلك يعود إلى أن القرآن نزل بلهجات مختلفة؛ واستعمل بعض الألفاظ التي لم تكن مستعملة، فكانت تغيب عليهم بعض معاني كلماته، أو يخفى عليهم وجه استعمالها في سياق معين، هذا سبب. والسبب الآخر أن بعض الكلمات نُقلت من معناها اللغوي إلى الاستعمال الشرعي، فكان إيضاحها وتبينها في تلك العصور مما يحتاج إليه، خاصة حديثي العهد بالإسلام، ولم يكن تركيزهم على الجوانب الأخرى، التي توسع العلماء فيها بعد تلك العصور، كبلاغة القرآن والبنية التركيبية للآية بشكل عام، بسبب أنه لم تكن الحاجة إليها داعية لفصاحتهم وقربهم من عصر النزول.

إضافة إلى أن مشاكل ذلك العصر السياسية والعلمية انعكست في مرويات الثوري ولاحظنا أيضا كيف تم تكييف معاني الآيات في معالجة تلك المشاكل.

إن قراءة أي تفسير يجعلك تتصور البيئة التي كُتبت فيها هذا التفسير، وكيف عمل المفسر على فهم الواقع وفهم النص، ثم قام بعملية مزدوجة، بتنزيل النص على الواقع، كما شاهدنا ذلك واضحا في فعل الثوري، في دفاعه عن الصحابة، وفعل علي في استشهاده على الخوارج.

وأخيرا فإن مرويات الثوري في التفسير تحتاج إلى جمعها كاملة، فتفسيره هذا لم يكن إلا مرويات أحد تلامذته، الذي أكثر من ملازمته لسفيان فروى عنه كثيرا. غير أنه لم يستوعب جميع مروياته، فجمع تلك الروايات مع هذه الروايات في كتاب واحد. ومن ثم دراستهن، يفيد القارئ في التوصل إلى أن تكون الدراسة شاملة حول هذه المرويات.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Ömer Faruk. "Süfyan es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri". Usûl: İslam Araştırmaları 22 (2014), 115-167.
- Anatoprak, Tuğba. Süfyan es-Sevrî Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bağdâdî, Hatîb. Târîhu Bağdâd. Thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2002.
- Bezzâr, Ahmed. el-Müsned. Thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynullâh v. diğeri. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Süfyan b. Sa'îd es-Sevrî ve Tefsiri". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVIII (1970), 23-34.
- Cürcânî, Hamza. Târîhu cürcân. Beyrut: Âlimu'l-kutub, 1987. 4. Baskı.
- Cürcânî, İbn Adiy. el-Kâmilu fi duafâir'-ricâl. Thk: Âdil Abdulmevcut, Ali Muhammed Mueved. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.
- Edneh, Ahmed b. Muhammed. Tabakâtü'l-müfessirîn. Thk. Süleymân b. Sâlih el-Heziyy. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. Makâlâtü'l-islâmîyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn. Thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye. 2005.
- Sevrî, Süfyan. Tefsîru's-sevrî. Thk. İmtiyâz Arşî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983.
- Ezherî, Ebû Mansûr. Meânî'l-krâât. Suudi Arabistan: merkezü'l-buhûs, Câmîatü'l-melik Suûd, 1991.
- Hudeyrî, Muhammed. Tefsîru't-tâbiîn ardun ve dirâsetün ve mukârenetun. Riyad: Dâru'l-vatan.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth. el-Muhteseb fi tebyîni vucûhî şevâzî'l-krââti ve'l-îdâhî anhâ. Mısır: Vezâretü'l-evkâf el-meclisu'l-'alâ li'-ş-şüûni'l-islâmîyye, 1999.
- İbn Ebî Hâtim. Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm, Thk. Esad et-tayyib. Suud: Mektebetü nîzâr el-bâz, 1419. 3. Baskı.
- İbn Fâris, Ahmed. Mu'cemu mekâyîsi'l-luğati, Thk. Abdusselâm Hârûn. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Hâleveyh, el-Hüseyn. el-Hüccetü fi'l-krââti's-seb'. Thk. Abdu'l-âl Mekk, 4. Baskı. Beyrut: Dâru's-şurûk, h.1401.
- İbn Sa'd, Muhammed. et-Tabakâtü'l-kübrâ. Thk. Muhammed Atâ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990.
- Mizzî, Abdurrahmân. Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl. Thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: er-Risâle, 1980.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. El-Keşf ve'l-beyân. Thk. Heyet. Suudi Arabistan:Dâru't-tefsîr, 2015.
- San'ânî, İbnu'l-emîr. et-Tahbîr li îdâhî meânî't-teysîr. Thk. Subhî Hallâk. Suudi Arabistan: Mektebetü'r-rüşd, 2012.
- Suyûtî, Celâleddîn. Tabakâtü'l-hüffâz. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1403.
- Sübkî, Takıyüddîn. Mu'cemu's-şuyûh. Thk. Beşşâr Avvâd, Raid Yusuf el-Anbekî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2004.
- Şâtibî. el-İ'tisâm, Thk. Selîm el-Hilâlî. Suud: Dâru İbn Affân, 1992. 2 cilt.
- Şâfiî, Muhammed bin İdrîs, er-Risâle. Thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Taberî, İbn Cerîr. Câmîu'l-beyân. Thk. Ahmed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tayyâr, Musâid. et-Tefsîru'l-lügevî. Suudi Arabistan: Dâru ibni'l-cevzi, 1432.
- Tirmizî, Ebû İsa. es-Sünen. Thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmîyy, 1998.
- Zehebî, Muhammed. Siyeru 'alâmi'n-nubelâ. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.
- Zehebî, Muhammed. Târîhu'l-islâm ve vefâyâtü'l-meşâhîru ve'l-'alâm. Thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2003.
- Ez-Zerkeşî, Muhammed bin Abdullah. el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân. Thk. Muhammed ebû'l-fadl. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1376/1957. 2 cilt.

Tafsir Attributed to Sufyan al-Thawri: Its Sources, Content and Effects of the Socio- Political Debates of the Period

Ahmed Ali Hussein AL EZZI*
Sakin TAŞ**

Extended Abstract

Sufyan al-Thawri's Quran commentary (tafsir) is one of the oldest compilations that reached to this day and has been subject of many scientific studies written both in Arabic and Turkish. However, in this study we took another path in studying his Quran commentary than previous studies which focused on the questions such as how did his Quran commentary reach to this day and what was his methodology in his tafsir? This study asked different questions to identify the sources of his narratives. After counting these narratives individually, we asked: Why were there many narrators from the Meccan school than other schools even though Sufyan was coming from Kufa? While the total number of narratives from Meccan schools reached 426 which is about 46%, narratives from schools of Madinah and Kufa reached 118, which makes 13% of the all narrations. It is found that al-Thawri was keen on the narratives of the Meccan school because it is the most adherent schools of interpretation; other schools contained isra'iliyyat (narratives that generally developed from Jewish sources to present more detailed information about the Qur'an stories), and where its entered in his work, then we wondered why his Tafsir narrated more about the followers (Tabiun) than the companions? And the answer is because the number Tabiun narrators of Tafsir are more than the companions in general, the more people are far away from the era of prophecy, the more they need to help them to understand the Koran more.

Regarding the subjects of his tafsir, we found that Sufyan al-Thawri focused much on the statement of the vocabulary of the Qur'an, that's to say the verbal significance of the verses if they are singular. In his two books where explained the strange of the Koran its vague statement, its conscience, absolute restriction of general statement, and the allocation of its general statements, and explanation of Quranic readings, especially the reading of Ibn Masood, where the number of those narratives reached 400, including an average 45% of the total narratives. The reason for this is the period in which Sufyan lived, and it was not difficult for them to understand the text of the Quran in all its combinations because of the strength they had in understanding its language and eloquence. But the different dialects of the Koran may cause some of them

* Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya University Institute of Social Sciences, alezeahmad@gmail.com. Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4988-4081>

** Res. Asst., Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya University Institute of Social Sciences, sakintas@sakarya.edu.tr. Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1301-9491>

miss some particular meanings due to the beginning of their departure from the era of the descent of the Quran made them need to know the mysteries of the Quran.

The Qur'an may reveal to deal with a specific issue, or talk about a specific work. Being that the companions are the ones who lived this incident makes it easier for them to understand the verses that talk about this incident, those who came after them need to understand those mysteries, and indication of its pronouns. The people of the preferred centuries near the era of descent, and the conservatives of their eloquence, did not face the problem to understand the verse composition. As much as they need to explain the vague of the Koran, and its contextual revelations, we also handled in his narratives the jurisprudence provisions under which the topic of abrogation, provisions of hajji was explained and the reason for his focus on the provisions of Hajji was that Sufyan al- Thawri claimed to have been the most knowledgeable on that provisions than any other person. Therefore, scholars in every generation are trying to find a solution to the problems of their time from the Quran, we found that Tafsir of al-Thawri was influenced by the political and cultural movement around it, and we stood at its focus on the governance that was controversial in that era.

We studied how Sufyan derived from the Quran the virtues of the companions and their high status among the people, as for the cultural movement, it was represented by the beginning of the introduction of the science Kelam (theology) among Muslims.

486 | db

We discussed all this using the analytical method in order to get to answer the questions that we have set, and came up with a recommendation that we need to collect the narratives in his Tafsir work from its fluorescence to benefit from his knowledge and understanding, where scholars agreed on his knowledge position, especially in the science of Quran commentary and Hadith.

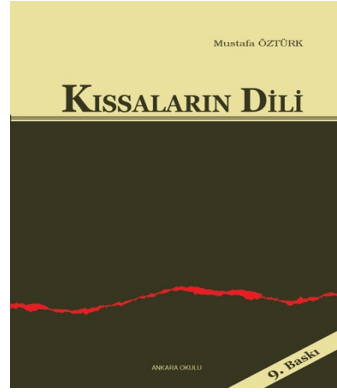
Keywords: Tafsir, Sufyan al-Thawri, Tafsir of Sufyan al-Thawri, Riwaya Tafsir, Gharib Al-Quran.



“Kıssaların Dili” Üzerine Bir Değerlendirme

Yazar: Mustafa Öztürk, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Kasım 2018, 9. Baskı, 367 sayfa.)

Serhan OSMANÇELEBİOĞLU*



Kitap Kritiği Bilgisi

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 01 Ocak 2020, **Kabul Tarihi:** 11 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Osmançelebioğlu, Serhan. “Kıssaların Dili, Yazar: Mustafa Öztürk, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Kasım 2018, 9. Baskı, 367 sayfa.)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 487-494.

<https://doi.org/10.33415/daad.669077>

Article Information

Article Types: Book Review, **Received:** 01 January 2020, **Accepted:** 11 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Osmançelebioğlu, Serhan. “Review of *Kıssaların Dili*, by Mustafa Öztürk, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Kasım 2018, 9. Baskı, 367 sayfa.)”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 487-494.

<https://doi.org/10.33415/daad.669077>

* İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Doktora Programı, İstanbul/Türkiye, serhanosm@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9578-165X>

Kıssalar, gerek Kur'an'ın önemli bir kısmına tekabül etmesi, gerekse geçmiş peygamberlerin tevhit mücadelesini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sîreti ekseninde anlatması sebebiyle ilahî kelamın doğru anlaşılmasında önemli bir konuma sahip olmuştur. Bu yönüyle Müslümanlara somut olayların cereyan ettiği tarihsel ortam içinde sabır, sebat, direnme, dayanma gibi noktalarda güçlü bir tesliye olmuştur. Bu alandaki boşluğu doldurabilme amacına matuf olarak Mustafa Öztürk, daha önce değişik dergilerde yayımlanmış farklı kıssaları ele aldığı makalelerini derleyerek 2006 yılında Ankara Okulu Yayınları'ndan Kur'an kıssalarının dili sorununa dair bir metodoloji ortaya koymaya çalışmıştır. (s.7-9) Dolayısıyla Kur'an kıssalarına dair bugüne kadar yapılmış tartışmalar da dikkate alındığında, hem izlediği metodu hem de konuyu ele alış biçimiyle ilgili başta akademik çevreler olmak üzere, konuya ilgi duyan tüm okuyucular için önem arz eden bir eser meydana getirmiştir. Bu çalışmadaki amacımız Öztürk'ün bu kitabında konuya dair izlediği metodoloji çerçevesinde ortaya koyduğu tespitlerden yaptığımız seçkilerle eseri tanıtmaktır.

488 | db

Akıcı bir dille kaleme alınan eser, on iki ayrı bölümden oluşmaktadır. İlk etapta, "*Kur'an Kıssalarına Giriş*" (s.11-49) başlığı altında kavramsal çerçeve ve kıssalarla ilgili usul ve üslup ortaya konulmaktadır. Bu bölüm Öztürk'ün, eser içerisinde yer alan kıssaların anlatımlarına dair takip edeceği yöntemin çerçevesini göstermektedir.

Bu minvalde Öztürk, "*Allah merkezli*" (teosentrik) bir dil dizgesine sahip kıssalarda, 'tasvir edici' (descriptive) bir dil ve üslup yerine; bazen Hz. Peygamber'e bazen de tebliğin o günkü muhataplarına sorular sorarak veya dikkat çekici bir şekilde hitap ederek 'anlam katıcı' (significative) bir dil kullanıldığını ifade etmektedir. (s.12-19) Nitekim yazar, gerçekte Kur'an'daki teosentrik dile bağlı olarak sebep-sonuç çizgisi içinde cereyan eden olayların, bu dil dizgesinde ilk muhatapların akıl, idrak, bilgi ve kültür düzeylerine göre açıklandığına dikkat çekmektedir. Buna göre doğal hadiselerin (yağmur vb.), mucize diye tabir edilen metafizik faktörle ilişkilendirme anlayışlarına uygun gelecek şekilde betimlendiğini dile getirmektedir. (s.19-21)

Öztürk, gelenekteki 'bir kimsenin peygamberliğini kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan harikulade, olağanüstü bir olay' olarak

kavramlaşan *mucize*¹ tanımından, oldukça farklı bir görüş serdetmektedir. Nitekim Öztürk *mucizeye* ve *helake* bakış açısını izah etmek için, ‘*Kıssalar Bağlamında Allah-İnsan-Tarih İlişkisi*’ (s.49-77) bölümünde konuyu derinlemesine incelemektedir. Haddizatında kendisinin bu konudaki görüşlerinin bir kısmına iştirak etmekle beraber bir konunun vuzuha kavuşturulması gerekmektedir. Şöyle ki: Öztürk’ün *mucizeye* bakışında referans verdiği Spinoza’nın (ö. 1677) ‘Allah, beşerî anlayış ve kavrayış düzeyini dikkate alan bir dil ve üslup kullanmıştır.’ (s.20) deyişi, aslında onun *tarih felsefesi* ve *panteist düşünce biçiminden* kaynaklanmaktadır. Zira geçmişteki insanların ıllkelliği ve modern insanların gelişmişliği üzerine kurgulanan tarih felsefesine göre ‘tarih, bir bütün olarak mutlak aklın kendini gerçekleştirme’sidir.² Buna göre sıradan insanlar doğal nedenleri yok sayarak doğaüstü olarak anlamlandırdıkları mucizelerin gerçekleştiğini hayal ederler.³ Gerçi Öztürk, *mucizeyi* konumlandığı çerçeveyi şöyle belirtmektedir: “Kur’an’daki kıssaların mahiyet ve işlevi tarihi bilgiyi düzeltmek değildir. (s.74) Aksine Kur’an’daki teosentrik dil dizgesinden ötürü *mucize* ya da olağanüstü olarak kabul edilen olayların nedensellik bağı hafzedilmek suretiyle henüz tam olarak keşfedilmemiş doğal hadiselerden ibarettir. (s.273-274) Dolayısıyla gerçekliğinin üzeri örtülmüş yahut abartılarak *mucizevî* hale getirilmiş olan bu olayları Kur’an-ı Kerîm, muhatapların kendi temel parametreleri üzerinden tevhit, ahiret ve diğer konulardaki yanlış inançlarını tashih etmek veya iftira ve bühtanlarından ibra etmek için kullanmıştır.” (s.300-301) Yazar, “*Hz. İsa: Sır ve Muamma Peygamberi*” (s.261-302) kısmında İsa Mesih’in doğumu, risaleti, mucizeleri, dünyevî hayatının sonu, Allah’ın katına yükselişinin zikredilmesini bu bağlamda değerlendirmektedir. Yazara göre Kur’an, muhatapların bildiği bu tarihî referansları, Hristiyanların Tanrı veya Tanrı’nın oğlu iddialarını reddetmek, Yahudilerin bozuk itikadını tashih etmek için kullanmaktadır. Bunun da ötesinde Kur’an’ın Hz. İsa’ya ilişkin temel vurgusu her insan gibi doğmuş, belli bir süre yaşamış, sonra ölmüş bir beşer ve rasul olmasıdır. Kaldı ki Hz. İsa ile ilgili Kur’ânî atıfların tümü (Meryem 19/30,-36;

¹ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *DİA*, XXX, 350.

² Şevket Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, 3. Baskı, (İstanbul: Beyan Yayınları, Ekim 2015), 112-116.

³ Spinoza’nın *mucizeye* bakışıyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Baruch Spinoza, *Tanrı-bilimsel Politik İnceleme* (Tractatus Theologico-Politicus), trc. Betül Ertuğrul, (Bursa: Biblos Yayınları, 2008), 120-142.

en-Nisa 4/157-171-172; Âl-i İmrân 3/49-50-51; el-Mâide 5/46-72-75; v.dğr) sadece bu iki temel amaca matuftur, başka da bir şey değildir vurgusu dikkate şayandır. (s.297-301) Açıkçası bunun tespit edilmesi noktasında yapılan tahliller ve kullanılan argümanlar konuya daha farklı bir bakış açısıyla bakılabileceğini göstermektedir.

Kıssaların hedefi, tarih bilgisi vermek değildir; bilakis sahih bir Allah tasavvuru oluşturmaktır. Bu minvalde Öztürk, kıssalardaki en temel amacın hidayet olduğunu ve bu yüzden tarihsel birtakım unsurların kısmen veya tamamen hafifletilerek muhatapların dikkatinin verilen mesajı çekildiğini vurgulamaktadır. Bu ilahî yolla beşerin zihninin imar ve inşa edildiğini belirtmektedir. Zira “hidayette asıl olan, genellikle detaylara girmeden bazı can alıcı noktaları vermek, vasıtaları ise hitap ettiği toplumun mütearifelerinden seçmektir.” demektedir. (s.21-24, 37-44)

Diğer yandan yazar, serdettiği bütün kıssaları –Kur’ân-ı Kerîm’in-hidayete yönelik bahsi geçen tutumu etrafında açıklamaktadır. Bilhassa “*Arkaik Kültürlerden Kur’an’a Habil-Kabil Kıssası*” (s.163-179) ve “*Ashâb-ı Kehf: Efes’in Yedi Uyurları mı Yoksa Esseniler mi?*” (s.323-345) kıssalarında bu metot daha çok öne çıkmaktadır. Söz konusu kıssalarda Öztürk, “bi’l-hakk” (بِالْحَقِّ) tabirinin –Râgıb el-İsfahanî’nin de (ö. 502/1108) belirttiği gibi– ‘bir şeyin tarihsel gerçekliğine delil teşkil etmekten ziyade, tam yerinde, zamanında, yeterince ve gereğince konuşma ve iş yapma’ anlamını tercih etmektedir. Tabir-i caizse ‘bi’l-hakk’ tabiri, Türkçe’deki “taşı gediğine koymak veya kıssadan hisse” manasında kıssanın yerinde ve zamanında esaslı bir amaca yönelik olarak anlatılmasına işaret etmektedir. (s.25, 177, 178, 344) Dolayısıyla “Kur’an kıssalarının tarihsel açıdan gerçek veya muhayyel olması çok fazla bir şey ifade etmez.” (s.179) diyen Öztürk, kitabın son kısmında “Burada yadsınması gereken tutum, kıssaların tarihsel gerçekliğinde ısrarcı olmaktır. Bu muhafazakâr tutum, Allah’ı kimi zaman tarihi hakikati bulunmayan öyküler anlatan bir kıssacı olarak nitelendirme endişesinden mütevelli olsa gerektir.” diyerek soru-cevapla kendisine gelecek itirazlara cevap vermektedir. (s.345)

Ancak kıssalar sadece geçmiş olaylara dikkat çekmez; aksine geçmiş olayları, ‘şimdi–burada’ aktif bir ‘olay’a ve yeni bir ‘eylem’e dönüştürerek insana sorumluluk yüklerler. Böylelikle kıssalar, insanın Allah ile ilişkisini ‘*olayların cereyan ettikleri tarihsel ortam*’ içinde

yine geçmiş olaylara ve eylemlere bağımlı olarak anlamamızı sağlayan birer ayna görevi görürler.⁴

İncelenen çalışmada belki de en çok tartışılan mevzu Kur'an kıssalarının mitoloji kökenli olduğu söyleminin kabul edilmiş olmasıdır. Bu tartışmalar, şu söylem ekseninde yoğunlaşmıştır: “*Kur'an'ın bazı kıssalarında birtakım mitolojik unsurlara yer verilmiştir. Tıpkı bazı peygamberlerin (Hz. Musa'nın doğumuna ilişkin pasajlarda karşımıza çıkan 'terk edilmiş bebek' motifi, Âdem-İblis, Bilge Kul-Musa, Zülkarneyn vb.) hayatına dair anlatımlarda, antik ve arkaik medeniyetlere ait tarihsel gerçekliğinden kuşku duyulan birtakım motiflerin eklenmesi gibi...* (s.28, 37) Bu durum –ister ilahiyat alanında akademisyen olsun ister olmasın– gündemi oldukça meşgul etmiştir. Konu, Kur'an Kıssalarına Giriş'in alt başlığı olan “*Kıssalar ve Mitoloji*” (s.25-37) bölümü ile “*Demitolojizasyon ve Kur'an*” (s.79-102) kısmında detaylı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca “*İblis'in Trajik Hikayesi*” (s.103-127), “*Âdem, Cennet ve Düşüş*” (s.129-161) ve “*Bilge Kişi-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu*” (s.181-217) kıssaları üzerinden örneklendirilmiştir.

Aslında ‘demitolojizasyon’ söylemi İncil’de geçen kutsal öykülerin; doğru ve ilahî olanının, beşerî terimlerle izah edilenlerinden arındırma hareketi olarak ortaya çıkmıştır. (s.80-84) Daha sonra bu tartışma İslam dünyasında bilhassa Halefullah’ın, 1947’de “*Kur'an'da Anlatım Sanatı (el-Fennu'l-Kasasî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm)*” olarak tercüme edilen doktora teziyle gündeme gelmiş, ‘Kur'an kıssalarının bazıları Arap kültür yapısında mevcut ve bilinen mitolojik olaylardan mütevellittir.’ iddiaları ile alevlenmiştir. (s.25-26, 79-80) Aslında Halefullah bu iddiasını Kur'an'da geçen ‘esâtîru'l-evvelîn’ (öncekilerin masalları) lafzı üzerinden ileri sürmüştür.⁵ Oysaki söz konusu ifadenin yer aldığı ayetler⁶ incelendiğinde, Halefullah’ın istidlalde bulunduğu hiçbir ayetin, kıssalar bağlamında kullanılmadığını görmekteyiz. Kaldı ki bu ayetler, Kur'an’ın kendi bütünlüğü içerisinde ele alındığında, adeta Kur'an’ın kaynağı hakkında ileri geri konuşan ve/veya dirilişi sorgulayan müşriklere cevap olarak

⁴ Burhanettin Tatar, “Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar”, *Mîl ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak-Nisan 2009): 101-110.

⁵ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, trc. Şaban Karataş, 2. Baskı, (Ankara: Ankara Okulu, Aralık 2012), 226-239.

⁶ el-Enâm 6/25; el-Enfâl 8/31-32; en-Nahl 16/24; el-Mü'minûn 23/81-83; el-Furkân 25/5-6; en-Neml 27/67-68; el-Ahkâf 46/17; el-Kalem 68/10-15; el-Mutaffifin 83/10-13.

verilmiş ve 'bu çabalar boş, temelsiz, asılsız bir kuruntudan öte başka bir şey değildir' denilmiştir.

Bu minvalde Öztürk'ün eserinde, mit, mitos, mitoloji ve demitolojizasyon kelimelerinin kavramsal çerçevesi, sözlük anlamları ve aralarındaki farklar tespit edilerek izah edilmektedir. Dinî tecrübelerden ve karmaşık bir kültür gerçekliğinden ortaya çıkan *mitoslar*, tarih boyunca varlığını muhafaza etmiş olgusal bir gerçekliktir. En önemli işlevi, insanların çeşitli beklentilerine, istek ve arzularına cevap vermek olan mitoslar, kutsala ve metafiziksel varlık boyutuna yönelik temayülleri dışı vururlar. Mesela Yahudilik ve Hristiyanlıktaki Mesih ile İslam'daki Mehdi figürü (s.25-27) veya Hızır (s.197) bu mitoslar arasında zikredilebilir. Hâlihazırda Öztürk mitosların, Allah'ın yarattığı bir dünyaya karşı, insanın tarihsel bir gerçekliği bulunmayan bir dünyada kendi inançlarını, ritüellerini ve geleneklerini (ölümsüzlük, güç, kuvvet vb.) salt insanüstü/doğüstü niteliklerle donanma özlemine binaen kurgulanması olarak yorumlamaktadır. (s.201-203) Kadim insanın ilmi olan *mitoloji*, bir olayın nasıl ve niçin meydana geldiğini anlatmakta ve böylece insana bir model, bir varoluş ve tavır alış biçimi sunmaktadır. (s.84, 202) Oysa *mitler*, insanın nihai ilgisinin ilahi figürler ve fiillerde sembolize edilmesidir. Kısaca yazar, mitlerin Tanrı-insan ilişkisinin metafizik boyutuna bir nesnellik-objektivite kazandırdığını ve buna paralel olarak insanoğlunun halen içinde yaşadığı bu dünyada bir tür kendini ifade etme biçimi olduğunu söylemektedir. (s.27-28, 81-84)

Bunlara bağlı olarak Öztürk, modern dönemde Müslümanların dinî-ahlâkî tecrübelerine varoluşsal bir anlam katacak tarzda kıssaların yorumlanmasının aslında *demitolojizasyon* yani *mitolojiden arındırma teşebbüsü* olduğunu ifade etmektedir. (s.80) Aslında bu görüş, Alman asıllı Protestan teolog Rudolf Karl Bultmann'ın (ö. 1976), 1941'de Yeni Ahit'te tamamen mitolojik bir dil ve dünya görüşü yansıtan mitsel düşüncelerden arındırma (demitolojizasyon) tezi olan "Yeni Ahit ve Mitoloji" sunumundan kaynaklanmaktadır. (s.80-85) Bu görüşe göre mitlerin varlığından ziyade ona aşırı derecede önem atfeden anlayışın reddedilmesi söz konusudur. Nitekim Bultmann, Yeni Ahit'in gerçek mesajın hakikatini perdeleyen mitolojik ifade biçimlerinden arındırılmasının ötesinde kutsal kitapta bunlardan kaynaklanan birtakım çelişkili ifadelerden ayıklanması gerektiği fikrini savunmaktadır. (s.88-92) Dolayısıyla iki dinin vahiy telakkilerindeki farklılık dikkate alındığında bu tartışmaların Kur'an düzlemine taşınmasının getireceği problemler göz ardı edilmemeli-

dir. Dahası Öztürk'ün defalarca belirttiği gibi Kur'an kıssalarının; sadece yeterli, gerekli, gereğince bilgi verdiği müsellemler bir durumken, bu yöntemin uygulanmasından kaynaklanan yorumların meşru bir dayanak bulup bulamayacağı ise müphem bir durumdur.

Öte yandan Öztürk, tasavvuf geleneği başta olmak üzere tefsir ekolünde Kur'an'da temsilî anlatım bulunan mitolojik unsurlu kıssaları demitolojize etme teşebbüslerinin mevcut olduğunu vurgulamaktadır. (s.92) Bu bağlamda yazar, kıssaları şöyle yorumlamaktadır: "Bazı kıssaları demitolojize etme girişimi ilahî vahye inanç ve bağlılık temelinde hiçbir risk içermez. Zira Kur'an'daki kıssalar tümüyle tarihidir, temsilidir yahut menkıbevidir gibi bir genellemeye gidilemez. Kaldı ki Kur'an baştan sona dinî ve ahlâkî bir mesajdır ve kıssadan maksat hisse almaktır." (s.100-101) Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki; Öztürk'ün ismen bahsettiği Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Abdurrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) dâhil olmak üzere mutasavvıflar, kıssalar hakkında bazı işârî yorumlar yapmakla beraber, bu kıssaların tarihte vuku bulduğunu reddetmemişlerdir. Kur'an'daki Musa-Hızır kıssasının tarihî gerçekliği bulunmayıp baştan sona insanın manevî eğitimine binaen sembolik/temsilî bir anlatımdan ibaret olduğu fikri ise, ilk kez Niyâzî-i Mısri (ö. 1105/1694) ile gündeme gelmiştir.⁷

Öztürk, insanların hiçbir tarihî gerçekliği bulunmayan bir menkıbe, efsane ve mitolojiden de ders alabileceğini söylemektedir. (s.100) Ancak bu durum 'kıssalar, nesnelleşmeyen güçlerin nesnelleştirilen özel bir anlatım biçimidir; ancak mit/mitoloji yararlı bir düzmedir' (s.99) söylemiyle çelişmektedir. Öyleyse kıssaların insanın etrafını saran tarihi gerçeklikler içinde yer aldığını, mitlerin ise tarih dışında masal ya da rüya zamanı diyebileceğimiz bir kesitte cereyan ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda tarih dışı olayların tarihi gerçekliklerini ifade etmek üzere kurgulanan mitler, insanın uygulayıp gerçekleştirebileceği tarihsel hiçbir model sunmazken; kıssalar, insanlık için bir model özelliği taşımaktadır.

Çalışmanın muhtevasında dikkat çeken diğer bir husus, oryantalistlerin iddialarına "Üzeyr ve Yahudilerin 'Üzeyr Allah'ın Oğludur' İddiası" (s.219-244) ve "Hz. Meryem'le İlgili Oryantalistik Bir İddianın Tahlili" (s.245-259) konuları çerçevesinde onların kendi kaynakları üzerinden başarıyla ele alınıp cevap verilmesidir.

⁷ Mahmut Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak –Hz. Musa Kıssası Örneği-* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, Nisan 2016), 48-49.

Sonuç itibariyle yer yer bazı eleştirilerimiz olsa da kitap, Kur'an kıssalarına dair konuyu geniş bir perspektif ve metodolojiyle ele almaktadır. Bu yönüyle eser salt ilahiyat alanındaki araştırmalarda değil, disiplinler arası çalışmalarda da önemli bir kaynak haline geleceğini göstermektedir. Dikkatimizi çeken diğer bir husus da Öztürk'ün kıssaları incelerken konuyla ilgili gerek kadim medeniyetlerin kaynaklarını gerekse Yahudilik ve Hristiyanlık tarihinin ortak noktalarını veya farklılıklarını olayın tarihsel boyutunu ortaya koyar nitelikte isabetli tespitlerle sunmasıdır. Bu durum onun tarihsel birikimini etkili bir şekilde kullanmasından dolayı mı veya onlarca çalışmasıyla literatürde etkin olduğu tarihselcilik metodundan mı kaynaklıdır, bilinmez. Hangi durum geçerli olursa olsun “*Kur'an Kıssalarına Giriş*” başlığında zikrettiği metodolojisinde bir alt başlık olarak bu konuya yer verilmesinin bu çalışmayı daha da değerli kılacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

494 | db

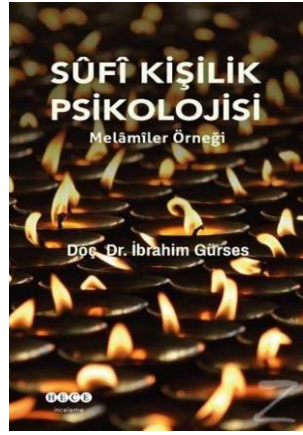
- Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak –Hz. Musa Kıssası Örneği–* İstanbul: Kayıhan Yayınları, Nisan 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mucize”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005, XXX, 350-352.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*. Trc. Şaban Karataş. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu, Aralık 2012.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. 3. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, Ekim 2015.
- Spinoza, Baruch. *Tanrıbilimsel Politik İnceleme* (Tractatus Theologico-Politicus). Trc. Betül Ertuğrul. Bursa: Biblos Yayınları, 2008.
- Tatar, Burhanettin. “Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak-Nisan 2009): 99-111.



Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmîler Örneği-

Yazar: İbrahim Gürses, (Ankara: Hece Yayınları, 2019.)

Fatıma Elif KAVASOĞLU*



Kitap Kritiği Bilgisi

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 25 Ocak 2020, **Kabul Tarihi:** 26 Mart 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2020, **Atıf:** Kavasoglu, Fatıma Elif. “Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmîler Örneği- Yazar: İbrahim Gürses, (Ankara: Hece Yayınları, 2019.)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020): 495-498.

<https://doi.org/10.33415/daad.680064>

Article Information

Article Types: Book Review, **Received:** 25 January 2020, **Accepted:** 26 March 2020, **Published:** 31 March 2020, **Cite as:** Kavasoglu, Fatıma Elif. “Review of Kavasoglu, Fatıma Elif. “Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmîler Örneği- by İbrahim Gürses, (Ankara: Hece Yayınları, 2019.)”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/1 (March 2020): 495-498.

<https://doi.org/10.33415/daad.680064>

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, elif.kavasoglu@omu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0634-4950>

İnsanın yaratanyla bağıny kurmasını hedefleyen tasavvufun ekollerinden biri olan Melâmetîlik yahut Melâmîlik, hicrî III. asırda Nişabur'da Ebû Hafs Haddâd (v. 270/884), Hamdûn Kassâr (v. 271/884) ve Ebû Osman el-Hîrî (v. 298/910) tarafından temelleri atılıp geliştirilen, kınayanın kınamasından korkmama anlayışının şekillendirdiğı bir ekoldür.¹ Hayırları ızhar ve şerleri izmar etmemek, riyâdan kaçınmak, hakları sahibine verip hak peşinde koşmak, kendilerine eziyet edenlere dahi yumuşak davranmak, her halükarda nefsi itham etmek, nefsi hor görüp ibadet ve taatlerini görmemek, ilim hakkında konuşmayı terk etmek, kerametleri gizlemek, kıyafete önem vermemek, tevekkül, diğerkamlık gibi meziyetleri insana kazandırmayı amaçlayan bu ekol, sûfilerin birçoğunu etkilemiş, sûfi tarîkatlarda izlerini bırakmış, İslam kültüründe de mühim bir yer işgal etmiştir.²

Doç. Dr. İbrahim Gürses'in Melâmîlik örneğinde tasavvuf psikolojisini konu alan "*Sûfi Kişilik Psikolojisi*" ismini verdiği eser, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Tasavvuf ve sûfilik tanımlarına, Melâmîliğin tarihi gelişimine, bu ekole mensup şahısların kişilik özelliklerine ve sûfi kişilik psikolojisine yer verilmekte iken; ikinci bölümde bazı modern kişilik yapıları ile melâmî kişilik yapısının karşılaştırılması, narsisizm, narsisizmi doğuran sebepler, nevrotik bozukluklar ve tüm bunlara karşı melâmî kişiliğın mücadelesi ele alınmaktadır.

Yazar, eserin ana sorusunu şu şekilde ortaya koyar:

"Kibir, narsisizm, övünmeci ve böbürlenmeci tavırlar bize ne yapıyor, melâmiler kibir ve ortaklarına neler yapıyor, onlarla nasıl mücadele ediyor ve sonuçta ortaya nasıl bir kişilik çıkıyor?" (s.16).

Sorudan da anlaşılacağı üzere eserin asıl amacı, günümüz insanının psikolojik özellikleriyle sûfilerinkini kıyaslamaktır. Bununla birlikte kitabın giriş kısmında, toplum olarak düştüğümüz yerden kalkmamız ve itibarsızlaştırmaya hedef olmuş aile, ahlâk, din, iman, tasavvuf kültürü vs. her ne varsa bunlara eskisinden daha fazla sarılmamız ve korumamız gerektiğini vurgulanmaktadır.

Gürses, başlıklar halinde oluşturduğu ilk bölümde tasavvufa ve sûfiye dair tanımlara yer verir. Ona göre tasavvuf; İslâmî kaynaklardan yola çıkarak dinî prensiplerin konu ile ilgili yönlerini incele-

¹ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 18.

² Bolat, *Melâmetîlik*, 175-219.

yen, yaşayan ve bu tecrübeyi başkalarına da aktarmanın yollarını ortaya koyan bir faaliyettir. Daha sonra çeşitli sûfi tanımlarına yer veren yazar, Melâmîliği de Sülemî'nin meşhur *Risâle-i Melâmîye*'sini baz alarak açıklamaktadır. "Melâmîliğe Küçük Bir Eleştiri" başlığını verdiği bölümde ise bir eleştiri gözükmemekle birlikte bu ekolün kendi içindeki problemlerine değinmiştir. Bu başlık altında yazar tarafından, iyiliklerin saklanıp kötülüklerin ifşa edilmesinden çekinmeme tavrının, dine ve yasalara bilinçli bir şekilde aykırı davranan ve bu faaliyeti Melâmîlik kisvesi altına sokan gruplara yol açtığına altı çizilir.(s. 34)

Müslüman psikologlara göre insan kişiliğinde yer alan akıl, kalp, nefis gibi güçlere değinen yazar, "Sûfi Psikolojisi" başlığı altında tasavvufî, dinî yahut sanatsal tecrübelerin ortak bilinçdışıdaki bilgileri açığa çıkardığını, ayrıca velîler, sanatçılar ve büyük fikir adamlarının bu konuda başarılı olduğunu aktarmaktadır. Velîyi ortak bilinçdışının arketiplerini doğal bir manzarayı seyrederek gibi seyretme yeteneğini geliştirmiş olan kimse diye tanımlar.(s. 50) Fakat bizce bu tanım oldukça muğlak gözükmektedir. Gürses'e göre velî etrafındakileri öğretim yoluyla değil, bizzat varlığıyla etkilemektedir. Kâmil mürşid ise, sûfinin kendi kişiliğini kurduğu sırada bir psikolojik danışman veya psikoterapist vazifesi görür.(s. 56) Sûfinin topluma karışması konusunda ok örneğini veren yazara göre, nasıl bir okun hedefine ulaşması için öncelikle tam ters yönde çekilmesi gerekiyorsa, sûfi de kendini önce kendi içine doğru hareketlendirip orada Allah'ı bulur ve sonrasında toplum içine karışır. Bölümün sonunda Melâmîlerin kişilik özelliklerinden bahisle bu grup ihlâslı olmak, riya, iddia ve ucbandan kaçınmakla birlikte dört sac ayağına oturtulur. Yazar, Melâmînin, iyi davranışı salt iyi olduğu için gerçekleştirme peşinde olduğu iddia eder, nitekim öyledir de. Sülemî'nin Melâmîliğe Risâlesi'nde zikredilen ilkeleri de sûfide melâmî kişiliğin yapılandırıcı unsurları olarak görmektedir.(s. 73)

İkinci bölümde bazı modern kişilik yapılarıyla Melâmî kişilik yapısını karşılaştıran Gürses, daha çok narsisizm konusu üzerinde durmaktadır. Kendini özel ve üstün gören kişilik yapısı olan narsisizm ile melâmî kişiliğin kesişme noktası, narsist bireylerin kendini beğenmiş olmadığını ispat amacıyla dış görünüşünü ihmal ettiği, tevazu ehli gibi görünerek ilgiyi üzerinde topladığı noktadır. (s. 80) Fakat narsistin bu eylemdeki amacı ile melâmînin amacı çok farklıdır. Dolayısıyla bu iki yapının farkı, tamamen bir anlam farkıdır denilebilir. Melâmî kişilik yapısındaki dörtlü sacayağına karşın nar-

sisizmde kibirlilik, kendini beğenmişlik, gösterişçilik, benmerkezçilik ve azamet gibi karakter kodları bulunmaktadır. (s. 84) Narsisizmi gerekli görenler olduğu gibi genel kanaat bunun bir kişilik bozukluğu olduğu şeklindedir. Ayrıca bu yapının aile, ünlüler gibi toplum tarafından idolleştirilen kişiler, şöhret arayışı, hak iddiası, nevrotik gurur ve kibir gibi faktörler nedeniyle ortaya çıktığı gözükmektedir.

Yazar sonuç olarak, kendi ötesinde bir hedefe odaklanmadan, içine kapanıp sadece kendini gören benliklerin, bilkuvve sahip oldukları insanî potansiyellerini tam kullanmaları ve dolayısıyla kâmil yahut bütünlük bir kimse haline gelmelerinin mümkün olamayacağını dile getirmektedir. Kişinin ilahî buyruğu olan iç sesini, yani kişiliğini ıskalaması sonucu hem kendinden hem kaderinden nefret edeceğini, nevrotikleşip yahut kendini olduğundan başka gösterip narsistleşeceğini iddia eder. En sağlam kişiliklerinse peygamberler, velîler ve sûfiler olduğunu söyleyerek kişilik geliştirmenin özü itibarıyla dinî bir süreç olduğunu vurgular. Melâmî kişiliğin, sıradanmış gibi gözükmesine rağmen kültürel çeşitliliği canlı tuttuğunu ve bunu koruduğunu aktaran Gürses, Narsisizmin karşısında kendini özel hissetmeyen en mütevazî kişilik özelliklerinin en güçlü temsilcisi olarak Melâmîleri gördüğünü belirterek sözlerini noktalar. Eserde son söz ise 20. yüzyılda Melâmî neşvenin güçlü temsilcilerinden biri olan Ali Ulvi Saykal'a bırakılmış ve eserde onunla yapılan bir röportaja da yer verilmiştir.

Tasavvuf ve psikoloji her ne kadar yöntemleri ve kaynakları farklı olan iki alan olsa da son dönem çalışmalarında aralarında hep bir köprü kurulmaya çalışılmaktadır. Fakat her ne kadar köprü kurulmaya çalışılsa da iki alanın ayrılığı ciddi bir mecze izin vermez. Kurulmaya çalışılan bu bağ, iki disiplinin aslında ne kadar farklı olduğunu, dolayısıyla bu disiplinlerin sınırlarını vurgular. Nitekim psikolojide ilaçlar, deneyler vs. dışarıdan etkilerle kişinin yaşadığı tecrübe ile tasavvufta insanın iç dinamikleriyle elde ettiği tecrübe de birbirinden oldukça farklıdır. Tanıtmaya çalıştığımız *Sûfî Kişilik Psikolojisi* isimli bu eser de tasavvuf ve psikolojinin kaynaştırılmaya çalışıldığı eserlerden biridir. Tasavvuf alanı için yeni bir şey söylememekle birlikte, kendi alanında özgün bir çalışma olan eserin araştırmacılara yollarında ışık tutacağı kanaatindeyiz.

