

e-issn: 2602-3067

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies



Tiad

**Cilt/Volume: 4 - Sayı/Issue : 2
Aralık / December- 2020**

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

Tiad: Cilt/Volume: 4 Sayı/ Issue: 2

Aralık / December 2020

ISSN: 2602-3067

SAHİBİ / OWNER

Assoc. Prof. Mustafa YİĞİTOĞLU -turkiyeilahiyat@gmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY

BAŞ EDİTÖR/ EDITOR IN CHIEF

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN - sukrumaden@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** -turkiyeilahiyat@gmail.com
Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN - ofnhabergetiren@hotmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM - oklubali@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY
Assoc. Prof. Dr. Halim GÜL -halimgul@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
Asist Prof. Dr. Sehil DERŞEVLİ - sahlder@hotmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
Asist Prof. Dr. Tuğrul TEZCAN - ttezcana@itobiad.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
Assoc. Prof. Dr. Hamdi KIZILER - hamdikiziler@gmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
Assist Prof. Dr. Yakup KOÇYİĞİT - yakup0842@hotmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ - mehmethaberli@gmail.com, Bilecik-TURKEY
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science
Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM - erhantecim@gmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences And Humanities, Konya-TURKEY
Assoc. Prof. Dr. Recep DEMİR -receptdemir55@gmail.com
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun-TURKEY
Assoc. Prof. Dr. İlyas CANIKLI -ilyascanikli@gmail.com
Yildirim Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara-TURKEY
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Canan KARAKAŞ -ackarakas@yahoo.com
Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli-TURKEY
Asist Prof. Dr. Recep ÖZDİREK - rozdirek@kastamonu.edu.tr
Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu-TURKEY
Asist Prof. Dr. Ergin ÖGCEM - ogcem@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya-TURKEY
Lecuterer, Mahmut KANBAŞ -medinel@gmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul-TURKEY
Lecturer Dr. Can DOĞAN - candogan@karabuk.edu.tr, Karabuk-TURKEY
Karabuk University
Assoc. Prof. Dr. Ilkhomjon BEKMIRZAEV -ilhomorien@gmail.com
International Islamic Academy of Uzbekistan-UZBEKISTAN
Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV -usultonov@mail.ru
Academy of Sciences of The Republic of Uzbekistan-UZBEKISTAN
Assoc. Prof. Dr. Ali ZHUSUBALIEV -alijusubaliev@gmail.com
Osh State University Faculty of Theology- KIRGIZISTAN
Asist Prof. Dr. Shumkar MASIRALIEV -bekastemir@gmail.com
Osh State University Faculty of Theology- KIRGIZISTAN
Asist Prof. Dr. Aiitmamat KARIEV -k.aytmamat@gmail.com
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY
Asist Prof. Dr. Ergali ALPISBAEV -ergalialpysbay@gmail.com
Nur Mubarak University Department of Religious Sciences-KAZAKHISTAN
Asist Prof. Dr. Tusufhan IMAMMADI -m.yusufhan@gmail.com
Nur Mubarak University Department of Religious Sciences-KAZAKHISTAN
Prof. Dr. Shovosil ZİYODOV - shovosil@yahoo.com
The International Center of Imam Bukhari- UZBEKISTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad], en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / Turkey **Journal of Theological Studies** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Adres/Address

Karanük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 304 Nolu Oda- Merkez-KARABÜK / e-posta: turkiyeilahiyat@gmail.com -
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tiad>

Tiad- Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda 2 (iki) kez yayınlanan hakemli, akademik bir dergidir. Tiad'da yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Tiad'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur."

&

Tiad Journal is a refereed, academic journal published 2 (two) times a year. The scientific and legal responsibility of the articles published in Tiad belongs to their authors. Although the language of publication is Turkish, articles are also published in other languages. All copyrights of the published articles belong to Tiad, and they cannot be partially or completely printed, reproduced and transferred to electronic media without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for the publication or not of the articles.

Tiad, Ebsco ve Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

İçindekiler/Contents

236-239	Editör/Editor
Makaleler/Articles	
240-262	Canan SEYFELİ, Hüseyin AKDEMİR Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşılığı The Idea of Lands Provided in Hasidic Judaism: Anti-Israel
263-281	Rahim AY Din Felsefesinden Dinler Tarihi'ne Dinin Batılı İnşasının Eleştirisi From Philosophy of Religion to History of Religions Criticism of the Western Construction of Religion
282-311	Mehmet ÇAKIRTAŞ Arşiv Kayıtlarına Göre Arnavutluk'ta Bir Dinî Kurum: Arnavutluk İslam Toplumu Başkanlığı A Religious Institution in Albania According to Archive Records: Presidency of the Islamic Society of Albania
312-341	Ayşe KAŞ, Eneyatullah AZİMİ Afganistan Tasavvuf Edebiyatında İkinci Mevlânâ Kabul Edilen Haydari Vucûdî'nin Şahsiyeti, Edebi Kişiliği ve Şiirleri The Personality, Literary Personality And Poems of Haydari Vucudi, Who is Considered the Second Mawlana in the Sufi Literature of Afghanistan
342-362	Meryem KARATAŞ 2000 Öncesi Kur'an Kursları Talimatname ve Müfredatlarda Amaçla İlgili Değişimler A Review the Qur'an Courses Regulations and Curriculum in the Context of the Purpose (1924-2000)
363-383	Asma ALBOGHA Hadisçilerdeki Tevsikü'l Cemai Al Tawthiq Al Gamaii At Muhaddithin التوثيق الجماعي عند المحدثين
Tiad	
384-390	Yayın Esasları/Writing and Publishing Policies Publication Principles & Representation of Footnotes and Reference

Editörden,

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi (Turkey Journal of Theological Studies)

yayınlandığı ilk günden itibaren ilahiyat sahasından değerli birçok çalışmayı kör hakemlik sistemi uygulayarak ilim dünyasına kazandırmaktadır. Tiad, ulusal ve uluslararası bilinirliği olan Ebsco ve Index Islamicus indeksleri tarafından ilk günden kabul edilmiş bir dergidir. Tiad'ın bu başarısı siz değerli akademisyenlerimizindir. Bu nedenle ilahiyat alanında hazırlanmış tüm bilimsel çalışmalara önem vermekteyiz ve bütün bu çalışmalarını taktir etmekle birlikte titiz bir biçimde değerlendirmeye almaktayız.

Teşekkürlerimizle

Editör



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2020, 4 (2): 240-262

Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı

The Idea of Lands Provided in Hasidic Judaism: Anti-Israel

Prof. Dr. Canan SEYFELİ

Dicle Üniversitesi, Dinler Tarihi

Dicle University, Department of History of Religions
cseyfeli@yahoo.com Orcid ID: 0000-0002-3379-2812

Hüseyin AKDEMİR

Dicle Üniversitesi, Dinler Tarihi Doktora Öğrencisi
Dicle University, History of Religions PhD Student
hsynakfe@hotmail.com Orcid ID: 0000-0002-4895-2524

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 08.11.2020
Kabul Tarihi / Accepted : 18.12.2020
Yayın Tarihi / Published : 18.12.2020
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Seyfeli, Canan, Akdemir, Hüseyi. "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 4 / 2 (Aralık 2020): 240-262.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı

Öz

Çalışmanın konusu Hasidik Yahudiliğin vaat edilmiş topraklar fikri ve bu fikrin oluşturduğu İsrail karşıtlığıdır. Vaat edilmiş topraklar fikri seçilmişlik, ahitleşme ve tek Kutsal Mabet ile bütündür. Bunları birleştiren ise Mesih beklentisidir. Yahudiler vaat edilmiş topraklarda Süleyman'ın mabedi Tanah'da belirtildiği şekilde inşa ettiğinde zirveyi yaşamışlardır. Ancak, Beytül Makdis'in ve Kudüs'ün iki defa tahribi Yahudileri bu topraklardan uzak yaşamaya mecbur bırakmıştır. Diaspora, Tanrı'nın seçtiği ve ahitleşerek vaat ettiği kutsal topraklarda tek mabet etrafında şekillenen bir hayattan mahrum kalma ve özlem demektir. Özlemin Mesih'in gelişiyle sona ereceğine inanç ise geleneksel kabuldür. Ancak Mesih gelmeyince Fransız İhtilali'nden sonra yükselen milliyetçilik akımı ve antisemitik olaylar Yahudileri Siyonizmi kurmaya itmiştir. Siyonizm sosyal, siyasal, ekonomik ve askeri alanlarda verdiği mücadelelerle 1948'de İsrail'i kurmuştur. Ancak insan eliyle kurulduğu için geleneksel Yahudilik tarafından meşru görülmemiştir. Hasidik Yahudilik ise Siyonizmi ve İsrail'i doğal olmamakla ve Mesih'in gelişini geciktirmekle suçlamış ve seküler yaşam biçimini reddetmiştir. İsrail karşıtlığını fiili şekilde sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Hasidiler, İsrail Karşıtlığı, Mesih, Vaat Edilmiş Topraklar, Kutsal Mabet.

The Idea of Lands Provided in Hasidic Judaism: Anti-Israel

Abstract

The subject of the study is Hasidic Judaism's idea of the promised land and the anti-Israelism that this idea creates. The idea of the promised land is complete with the chosen nation, covenant, and the Holy House (Beit HaMikdash). Messiah anticipation gathers them under one roof. The Jews experienced the summit in the promised land when Solomon built the temple as stated in Tanah. However, the destruction of Beit HaMikdash and Jerusalem twice forced the Jews to live away from these lands. Diaspora means staying away from and longing for a life shaped around a single temple in the holy lands chosen and promised by God. The belief that longing will end with the coming of Messiah is traditional acceptance. However, when the Messiah did not arrive, the nationalism movement that rose after the French Revolution and antisemitic events pushed the Jews to establish Zionism. Zionism established Israel in 1948 with its struggles in social, political, economic and military fields. However, because it was established by man, it was not considered legitimate by traditional Judaism. Hasidic Judaism accused Zionism and Israel of being unnatural and delaying the coming of the Messiah and rejected the secular way of life. It is de facto maintaining its anti-Israel.

Keywords: Judaism, Hasidis, Anti-Israel, Messiah, Promised Lands, the Holy House.



Giriş

Çalışmanın konusu Hasidik Yahudilikte vaat edilmiş topraklar fikrinin doğurduğu İsrail karşıtlığıdır. İsrail, Siyonist Yahudilerin 19. yüzyılın ikinci 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya koydukları özel çabalarıyla vaat edilmiş topraklarda kurulmuş siyasi ve dini devlettir. Hem bu devletin Yahudiler nezdindeki anlamı hem de Hasidik Yahudilerin bu devlete karşıtlığı Yahudi sürgünleri sonrasında birer inanç haline gelen dört unsurdan kaynaklanmaktadır. Bunlar seçilmişlik, ahitleşme, vaat edilmiş topraklar ve Kutsal Mabet'tir. Bu dört unsur fiili alana çekildiğinde Mesih fikriyle birbirlerine bağlanmaktadır. Mesih beklentisine göre özlem duyulan vaat edilmiş topraklarda Mesih krallığını kuracak ve tek mabedi tekrar inşa edecek ve Tanrı'nın seçilmiş halkı Tanrı'yla ahitleşme gereğince orada yaşayacak. Hasidik Yahudilik bu geleneksel kabulleri taşısa da siyasi hareket Siyonizmin kurduğu İsrail devletini, yarı Tanrı'nın krallığını, doğal yollarla kurulmadığı gerekçesiyle kabul etmez, bu nedenle bir İsrail karşıtlığı geliştirmiştir. Çalışmanın temel amacı Hasidik Yahudiliğin İsrail karşıtlığının ardında yatan sebepleri ortaya koymaktır. Ancak, bunun için önce genel Yahudilikte vaat edilmiş topraklar fikri ve bu topraklarda İsrail devletinin kuruluşu konusu işlenmiştir. Ardından Hasidik Yahudiliğin vaat edilmiş topraklar fikri, özellikle Siyonist Yahudilikten ayrılan yönleriyle ele alınmıştır.

Çalışmada fundamentalist hareket Hasidizmin İsrail karşıtlığının temelinde 1948 yılında kurulan İsrail devletinin Tanrısal vaade uygun olmadığı fikrinin yattığı görülmüştür. Çünkü Mesih gelecek ve vaat edilmiş topraklarda Tanrı'nın Krallığı'nı kuracak, kutsal mabet tekrar inşa edilecek ve cennet anlamı taşıyan bu krallıkta Yahudiler yaşayacak şeklinde ifade edilen inanç Siyonistler tarafından doğal olmayan bir şekilde işletilmiştir. Aslında Mesih gelmeden bir devlet kurulmuştur. Dolayısıyla bu inançlara göre meşruluğu tartışmalı bir kutsal Tanrı Devleti, yani İsrail vardır ortada. Bu durum geleneksel kabulleri sürdüren Ortodoks ve özellikle Ultra-Ortodoks Yahudi hareketlerinde, bu arada Hasidizmde Siyonizme ve İsrail'e karşı tepkili bir duruş geliştirmiştir. Hasidiler, İsrail'de yaşayanlar da dahil olmak üzere, Mesih'in gelişini geciktirdiklerine inandıkları Siyonist İsrail'e tepkisini savaş açarak ortaya koymasa da İsrail karşıtlığını Yahudi geleneğinin önemli argümanları üzerine yerleştirmiştir. Ortaçağ Yahudi inanç ilkeleri arasında yer alan "Tanrı Mesih'i gönderecektir. Geç kalsa dahi beklerim." sözü bunların en önemlileri arasındadır. Hasidiler Yahudi devletinin ancak Davut soyundan gelecek Mesih tarafından kurulabileceğini ve Siyonizmin doğal olmayan hedefinin Tanrısal vaade ters düşeceğini belirtmişlerdir. Onlar, seküler



politikalar güden İsrail yönetimlerini dini inancı zayıflatmak ve halkı dinsizleştirmekle suçlamışlardır.

Asıl olarak Tanah kutsal metnine dayanan dört temel özellik sürgünler sonrasında Yahudi diasporasında vaat edilmiş topraklara özlemle gelişerek inanç haline gelmiştir. Bu özelliklerden ilki seçilmişliktir. Kendilerini Tanrı tarafından seçilmiş Tanrı halkı olarak gören Yahudiler Tanrı'yla ahitleştiklerine inanmışlardır. Tanah'ta bu ahitleşmenin İbrahim'le, Yakup'la, Musa'yla vd. ile yapıldığına dair işaretler yer alır. Yine sınırları döneme göre farklılık arzeden ve Musa'dan sonra yerleşilen vaat edilmiş topraklar ve Kudüs'te kurulan Beytü'l Makdis yeryüzünün en kutsal yeri kabul edilmiştir. Diaspora bunlardan uzak yaşamak anlamına gelir. Bunlar aslında geçmişte, mesela Davut ve Süleyman dönemlerinde, sahip olunan ancak sürgünlerle kısmen kaybedilen özelliklerdir. Bunların tekrar oluşturulabilmesi ise Mesih'in gelişine bağlıdır.¹

Yahudilikte Mesih beklentisi sürgünlerden sonra açık hale gelmiştir. Bu doğrultuda Kudüs'ün M.Ö. 587'de tahribi ve Babil sürgünü önemlidir. Ancak çok geçmeden Ezra ve Nehemya liderliğinde toparlanan ve yenilenen Yahudilerin ikinci büyük sürgünleri M.S. 70 yılında olmuştur. Mabedin bu ikinci yıkılışından sonra oluşan Yahudi diasporasında Mesih'in geleceği ve vaat edilmiş topraklarda Tanrı krallığının tekrar kurulacağı özlemi belirlemiştir. Geleneksel Yahudi düşüncesinde diasporada çekilen sıkıntıların beklenen Mesih'in gelmesinin yakın olduğuna işaret kabul edilmiştir. Ancak, Mesih'in gelmesinin gecikmesi ve yaşanan antisemitik olaylar yanında Fransız İhtilali'nin de başlattığı milliyetçilik hareketleri Avrupa'daki Yahudileri İsrail egemen devletini kurmaya teşvik etmiştir. Bunun için kurulan Siyonizm Theodor Herzl tarafından sistematize edilmiştir.

Hasidizm fikrî olarak Helenleştirme politikalarına karşı çıkılan M.Ö. II. yüzyıla dayanmaktadır. Organize bir hareket olarak ortaya çıkışı ise XVIII. yüzyılda Polonya'da dini, ekonomik, sosyal ve toplumsal sorunlar yaşanan süreçte gerçekleşirken Baal Shem Tov (İsrail ben Eliezer) tarafından kurulmuştur. Buradan Batı Avrupa'ya, Filistin'e ve hareketin merkezine dönüşen ABD'ye taşınmıştır. Hasidizm Tanrı'nın vaat ettiği topraklarda yaşama özlemini her dönem hissetmiş olsa da Mesih öncesi toplu göç hareketine ve Mesih dışındaki bir aksiyonla bir Yahudi devletinin kurulmasına karşı çıkmıştır. Siyonizmin kurduğu İsrail'de yaşam sürdürenleri olsa da Hasidik hareket İsrail'i tanımayı reddetmeye devam etmektedir. Burada yüksek doğum oranının sahip bir topluluk olarak din temelli kendi eğitim sistemlerine sahip ve zorunlu askerlik görevinden muaf yaşam sürmektedirler.

¹ Türkiye'de, Yahudilerin genel özelliklerini toplu halde ve ilk defa dile getirerek konuya bütüncül bakış için ışık tutan Baki Adam'dır. Bkz. Baki Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 63-65.



Hasidik Yahudiliğin İsrail karşıtlığı modern dönem öncesi var olan inanç ve kabullere göre oluşmuştur. Bu, Mesih beklentisi ve Mesih'in gelişiyle ortaya koyacağına inanılan faaliyetlerine odaklanan vaat edilmiş topraklar fikriyle alakalıdır. Bu hususlar dikkate alınarak çalışma sırasıyla "Yahudilikte Vaat edilmiş topraklar Fikri ve İsrail'in Kuruluşu", "Hasidik Yahudilik ve Vaat Edilmiş Topraklar Fikri" ve "Hasidik Yahudilikte İsrail Karşıtlığı" başlıkları altında işlenmiştir.

I. Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri ve İsrail'in Kuruluşu

Tanrı ile yapılan ahitleşme Yahudi inancının belirgin özelliklerinden ve seçilmişlik işaretlerindedir. Tanrı Yahve ile İsrailoğullarının atası İbrahim arasında gerçekleşen ahitte Tanrı Yahve "Benim yolumda yürü, kusursuz ol. Seninle yaptığım antlaşmayı sürdüreceğim, soyunu alabildiğine çoğaltacağım." "Seninle yaptığım antlaşma şudur": "Birçok ulusun babası olacaksın. Seni çok verimli kılacağım. Soyundan uluslar doğacak, krallar çıkacak. Antlaşmamı seninle ve soyunla kuşaklar boyunca, sonsuza dek sürdüreceğim. Senin, senden sonra da soyunun Tanrısı olacağım. Bir yabancı olarak yaşadığın toprakları, bütün Kenan ülkesini sonsuza dek mülkünüz olmak üzere sana ve soyuna vereceğim. Onların Tanrısı olacağım."² sözlerinde "onların Tanrısı olacağım" ifadesi Yahudilerin Tanrısı olma ve onların Tanrı'nın halkı olması seçilmişliğe işaret ederken sözleşme ve ahitleşme anlamı da içermektedir. Aynı sözlerde vaat edilmiş toprakların Tanrı tarafından verilmesi ahitleşmenin bir tarafını, yani Tanrı'nın vaadini ifade etmektedir.

Kenan yurdunun vaat edilmesinin karşılığı "Benim yolumda yürü, kusursuz ol" sözünde açığa çıkmaktadır. Bunun başka bir ifadesi Tanrı'nın Yahudilere Baba, Yahudilerin Tanrı'ya oğul olması³ sözünde yer alır. Ancak, İsrailoğulları tarihinde Tanrı'nın yolundan uzaklaşmalar, yani ahde vefasızlıkların örneği çok olduğu gibi yeniden ahitleşme ifadeleri de çoktur. Bu, vaat edilmiş toprakların her daim seçilmişliğin ve ahitleşmenin mükafatı, oradan uzakta kalmak da cezası olarak kabul edilmesinde açığa çıkmıştır.

İbrahim ile yapılan ahit sonradan İshak, Yakup ve Musa ile de yapılmıştır. Tanrı'nın bu müjdesi sonrasında İbrahim günümüzde Batı Şeria Bölgesi'nde bulunan Hebron bölgesine göç etmiş ve ömrünün sonuna kadar Hebron'da yaşamış ve burada gömülmüştür.⁴ İbrahim'in oğlu İshak'ta vaat edilen bu bölgede yaşamaya devam etmiş ancak varlıklı olmaya başlayınca Filist Kralı

² Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil) (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar.17:2-8.

³ Kutsal Kitap, 2Sa.7:11-14.

⁴ Paul Johnson - Filiz Orman, *Yahudi tarihi* (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2000), 15.



Avimelek onun Hebron'dan ayrılmasını istemiştir. İshak, vaat edilmiş toprak sınırlarındaki Gerar vadisine göç etmek zorunda kalmıştır.⁵ İshak'tan sonra oğlu Yakup da bu topraklarda yaşama geleneğini sürdürmüştür. Ancak Yakup ve ailesi bölgenin olumsuz iklim koşullarından dolayı Mısır'a göç etmiştir. Bu göç İsrailoğullarının tamamını kapsamamış, vaat edilen bölgede İsrailoğullarının bir kısmı kalmıştır.⁶

İsrailoğullarının Kenan yurduna tekrar dönmesi uzun yıllar almıştır. Çünkü Mısır'da ekonomik alanda etkili olmaları dönemin firavunu tarafından hazmedilmemiş ve köle haline getirilmişlerdir. Bu durum M.Ö. 1200 yıllarına kadar devam etmiş, yaklaşık 400 yıl boyunca İsrailoğulları köle durumunda kalmıştır. İsrailoğullarının vaat edilen topraklara dönmesi Musa'nın halkını Mısır'dan çıkarmasıyla başlamıştır. Ancak Musa hayattayken vaat edilen Kenan bölgesine girilememiştir. Bu, Musa'dan sonra Yeşu döneminde kısmen mümkün olmuştur.⁷ Kutsal Kitap'ta belirtilen vaat edilen topraklara tam hakimiyet Davut'un İsrailoğullarının on iki kabilesini tek merkezde toplayarak ilk bağımsız Yahudi devleti olan Büyük İsrail Krallığı'nı kurduğunda gerçekleşebilmiştir. Bu dönem M.Ö. 1000'li yıllara denk gelmektedir. Ancak Davut'un sağlamış olduğu güçlü hakimiyet oğlu Süleyman döneminde sürdürülememiştir. Bununla birlikte Süleyman Mabedi diye de adlandırılan ve vaat edilmiş topraklarda yaşamının ana figürü olan Beytü'l Makdis onun tarafından inşa edilmiştir. Bölgede özellikle hac ve kurban ritüelleri için merkez olan bu tek mabedin Yahudi yaşamında çok önemli bir yeri olmuştur. Yeryüzünün en kutsal yeri ve göklere, yani Tanrı'ya açılan kapı ve Tanrı'nın indiği yer olma özelliğiyle merkez simgeçiliğinde kutsal bir mekandır. Öyle ki Yahudilikte bu merkezin tanrısal alemdeki karşılığı Tanrı'nın "semavi mabed" olarak kabul edilmesi söz konusudur.⁸ Beytü'l Makdis hac ve kurbanların merkezi, icra edilen makamı ve tüm Yahudilerin tek ziyaret mekanı olmuştur. Bu yüzden diasporada en büyük eksiklik ve özlem bu kutsal mabede yönelik olmuştur. Ayrıca Yahudilikte mabedin yeniden inşası vaat edilmiş topraklarda yaşamın ikmal olması anlamına gelmektedir. Ancak Tanah'a göre, mabet ayakta dahi mabede karşı olumsuz ve Tanrı'ya karşı günahkar olanlar olmuş veya böyle dönemler yaşanmıştır. Bu günahkar yaşama karşılık Yahudilerin başlarına gelen olumsuzluklar da Tanrı'nın bir cezası olarak kabul edilmiştir.

⁵ Yar.26:17.

⁶ Johnson - Orman, *Yahudi tarihi*, 317.

⁷ Sedat Kızıloğlu, "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (01 Mart 2012), 38.

⁸ Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilikte Tanrının Yeri (Semâvî Mâbed)* (İstanbul: İsalet, 2011), 159-160.



Süleyman'dan sonra krallık kuzeyde İsrail Krallığı ve güneyde Yehuda Krallığı şeklinde ikiye bölünmüştür.⁹ İkiye ayrılan Büyük İsrail krallığı güç kaybetmiş, ilk olarak İsrail Krallığı Asurluların saldırısıyla yok edilmiş ve Yahudi halkı sürgüne yollanmıştır. Varlığını İsrail krallığından bir buçuk asır daha fazla sürdüren Kudüs merkezli Yehuda Krallığı da aynı kaderi yaşayarak, Babilliler tarafından M.Ö. 587-586 yıllarında saldırıya uğramıştır. Yahudi tarihinde önemli olan Süleyman Mabedi tahrip edilmiş, halk sürgüne gönderilmiştir.¹⁰

İsrailoğullarının Tanrı'nın vaadi Kenan yurdundan uzak kalmaları Perslerin Babillileri yenmesiyle son bulmuştur. Persler Yahudilerin Ezra önderliğinde vaat edilen topraklar içerisinde yer alan Galile, eski Ürdün ve kıyı şeridinde yerleşip Süleyman Mabedi'ni onarmalarını sağlamışlardır. Böylece İsrailoğulları Tanrı'nın vaadi olan topraklarda yeniden teşkilatlanmışlardır.¹¹

Pers idaresi altında yaşam süren Yahudiler Makedonyalı Büyük İskender'in 332 yılında Persleri yenmesiyle Grek yönetiminde kalmışlardır. Ancak Büyük İskender'in ölmesi ve krallığın bölünmesiyle Yahudiler önce Plotemi hâkimiyetinde, daha sonra Selevkilerin egemenliğinde kalmışlardır. Ancak Selevkilerin Helenleştirme politikalarına Hasidik Yahudiler karşı çıkarak isyan başlatmış, sonucunda Haşmonayim Krallığını kurmuşlardır.¹² Bir asırdan fazla yarı bağımsız durumda varlığını sürdüren Haşmonayim Krallığı baskıcı yönetim ve bölgenin Roma hakimiyetine geçmesi ile M.Ö. 37 yılında Roma tarafından yıkılmıştır.¹³

Roma hakimiyeti altında varlığını sürdürmeye başlayan Yahudilerin Kral Herod'un ılımlı davranışlarına rağmen Roma'ya karşı tavırları değişmemiş ve Kral Herod'un ölmesiyle yönetim tarafından kendilerine baskılar artmıştır. Yahudiler bu baskılar karşısında isyan hareketi başlatmıştır. Ancak Roma idaresi bunu şiddetle bastırılmış ve Yahudi hayatında çok önemli olan Süleyman Mabedi'ni -Batı Duvarı dışında- yıkmıştır. Bundan sonra Yahudilerin toprakları Roma idaresinde kalmıştır. Romalı askerlerin varlığı ve ekonomik çöküş ortamında Yahudiler Mesih beklentisi içerisinde iken Bar Kohba'yı Mesih olarak kabul etmişler ve onun liderliğinde Roma'ya karşı başlattıkları son isyan (132-135) kısa süreli başarılı olsa da Roma'nın üstün gücü karşısında hüsrana uğramıştır. İsyân sonucunda Yahudiler sürgün edilmiş, bölgenin Yehuda adı

⁹ Jean Bottero vd., *İnancın En Güzel Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2019), 32.

¹⁰ Şeyma Ay, "İsrail ve Yehuda Krallıkları Üzerine Düzenlenen Asur Seferleri", *History Studies* 3/1 (2011), 9.

¹¹ Johnson - Orman, *Yahudi tarihi*, 95.

¹² Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, 6. Bs (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 49-50.

¹³ Tolga Savaş Altınel, "Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (15 Haziran 2017): 117.



Filistin olarak değiştirilmiştir.¹⁴ Yahudiler İsrail devletine kadar siyasi bir erk oluşturamamışlardır. Bu, aynı zamanda vaat edilmiş topraklardan uzak yüzyıllar ve diaspora yaşamı anlamına gelmektedir.

Az sayıda Filistin'deki ve farklı coğrafyalardaki Yahudiler kendi egemenliklerini kuramamış ve bazı dönemler baskı, bazı dönemler ise refah içinde yaşamışlardır. Ancak bir Yahudi devletinin kurulmasının gerekliliğinin seslendirilmesini Fransız İhtilalinin getirdiği milliyetçilik akımı, Doğu Avrupa ve Çarlık Rusyası'nda başlayan antisemitik olaylar ateşlemiştir.¹⁵ Batı Avrupa'da Yahudilere tanınan hakların aksine Çarlık Rusyası'nda baskılar artmıştır. Rus Çarı II. Aleksandr'ın 1881'de öldürülmesi antisemitizmi ateşlemiş ve Yahudiler Rusya ve Polonya'dan Batı Avrupa ve ABD'ye, bu arada 3000 kadar Yahudi Filistin'e göç etmişlerdir. Filistin'e yapılan bu göç ve sonucunda kurulan Hovevei Siyon (Siyon Severler) topluluğu bölgede Yahudi nüfusunu artırma ve Arapların elindeki toprakları ele geçirme adına göçü teşvik etmiştir. Böylece politik hareket Siyonizmin temeli atılmış ve kurmak istenilen Yahudi devleti İsrail'e, yani Tanrı krallığına kapı aralanmıştır.¹⁶

Siyonizmin kurucusu olarak Theodor Herzl kabul edilir. Onun bir Yahudi devleti kurma fikrine sahip olmasında iki hususun etkili olduğu belirtilir. Bunlardan ilki zaten var olan antisemitizmdir. İkincisi ise Fransız ordusunda Yüzbaşı olan Yahudi Alfred Dreyfus'un haksız şekilde casusluk suçlamasıyla mahkum edilmesi olayıdır. Theodor Herzl, 1896 yılında yazdığı *"The Jewish State"* adlı kitabında *"Harika bir Yahudi kuşağının var olacağına inanıyorum. Makkabiler tekrar yükselecek. Açılış sözlerimi bir kez daha tekrarlayayım: Bir devlet isteyen Yahudiler buna sahip olacaklar. En sonunda özgür topraklar olarak kendi topraklarımızda yaşayacak ve kendi evlerimizde huzur içinde öleceğiz. Ve orada kendi refahımız için başarmaya çalıştığımız her şey insanlığın iyiliği için güçlü ve faydalı bir şekilde tepki verecektir"*¹⁷ diyerek bir Yahudi devleti kurulmasına açık şekilde işaret etmiştir. Sözlerinde çarpıcı olan ise *"kendi topraklarımızda yaşayacağız"* ifadesindeki Filistin bölgesinin Yahudilere ait olduğu imasıdır. Theodor Herzl, İsviçre'nin Basel kentinde düzenlenen ilk Siyonist kongrede yaptığı konuşmada Yahudi devleti kurma emelini söylediği şu sözleriyle daha açık etmiştir: *"Ben bugün İsrail Devleti'ni kurdum. Bunu bugün yüksek sesle söylersem evrensel kahkahalarla karşılaşacağım. Belki beş yıl içinde, kesinlikle elli yılda herkes bunu böyle*

¹⁴ Hanan Eshel, "The Bar Kochba Revolt, 132-135", *The Cambridge History of Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 4/106-123.

¹⁵ Jean-Christophe Attias vd., *Paylaşılmayan kutsal topraklar ve İsrail=İsraël, la terre et le sacré* (İstanbul: İletişim, 2012), 156.

¹⁶ Alan R Taylor - Mesut Kardeşhan, *İsrail'in doğuşu: 1897-1947 Siyonist Diplomasinin Analizi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 14.

¹⁷ Theodor Herzl - Sylvie D'Avigdor, *The Jewish State* (New York: Dover Publications, 1989), 42.



kabul edecektir.”¹⁸ İsrail’in 1848’de kurulması düşünüldüğünde Herzl’in bu sözlerindeki öngörüsünün oldukça isabetli olduğu görülür.

Basel’de düzenlenen Siyonizm kongresinde Yahudi devletinin nerede kurulacağı konusu tartışılmış ancak Tanrı’nın vaat ettiği Filistin bölgesinde kurulması fikri ağır basmıştır. Nitekim Siyonizmin arkasına sığındığı teolojik temellerden biri bu vaat edilmiş topraklar inancı olmuştur. II. Dünya Savaşı’nın ayak seslerinin duyulduğu 1939 yılında İngiltere Arapları karşılığında almamak için, Filistin’e Yahudi göçünü sınırlayan *Beyaz Bildiri*’sine karşı Filistin’deki Yahudi gençlerin ellerinde taşıdıkları pankartlarda “*Biz bu toprak üzerindeki hakkımızı İngiliz mandasından değil, Tevrat’tan alıyoruz*” ifadesini taşıyarak İsrail’in kurulmasındaki önemli etkenlerden birinin bu teolojik vaat olduğunu göstermiştir.¹⁹

Siyonizmin kurmayı hedeflediği Yahudi devletinin toprakları Filistin bölgesidir ve bu süreçte Osmanlı Devleti’nin egemenliği altındadır. Bu nedenle Theodor Herzl 1902’de dönemin Osmanlı padişahu II. Abdülhamit’i ziyaret ederek Filistin topraklarına iç özerklik verilmesi durumunda, Osmanlı’nın borçlarının taraflarınca ödenmesi vaadinde bulunmuştur. Ancak Abdülhamit bu öneriyi reddetmiştir.²⁰

Siyonizm Filistin bölgesine Yahudi göçünü hızlandırarak 1865 yılında 13.000 olan Yahudi nüfusunu 1895’te 50.000 civarına çıkarmıştır. I. Dünya Savaşı sonrasında İngiltere mandasına geçen Filistin bölgesine Balfour Deklarasyonu ile göçler hızlanmıştır. II. Dünya Savaşı’nda Avrupa’da yaşanan Yahudi kıyımının da etkisiyle Filistin’deki Yahudi nüfusu 800.000’i geçerek bölge nüfusunun %32’sini oluşturmuştur.²¹

Balfour Deklarasyonu’nun katkısıyla bir devlet kurma hazırlıkları aşamasındaki nüfus yoğunluğu Siyonizmin hedeflediği orana yaklaşmıştır. İngiltere mandasındaki Filistin’de Arap-Yahudi halkları arasında artan şiddet olayları İngiltere’nin sorunu BM’ye taşımaya neden olmuştur. Böylece Hollanda, İsveç, Çekoslovakya, Yugoslavya, Kanada, Avustralya, Hindistan, İran, Peru, Guatemala ve Uruguay’dan oluşan BM Özel Filistin Komitesi oluşturulmuştur. 1947 yılında komitenin sunduğu raporda, İngiltere’nin mandasının sona erdirilmesi ve Filistin’in Arap ve Yahudiler arasında bölünmesi talebinde bulunulmuştur. Yapılan oylama sonucunda 13’e karşı 33

¹⁸ Shlomo Avineri - Haim Watzman, *Herzl’s Vision* (New York: BlueBridge, 2004), 141.

¹⁹ Attias vd., *Paylaşılmasın kutsal topraklar ve İsrail=İsrail, la terre et le sacré*, 19.

²⁰ Fahir Armaoğlu, *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları, 1948-1988* (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 20.

²¹ Türkaya Ataöv, *Filistin, Siyonizm ve Kudüs Sorunu*, 1. Bs (İstanbul: İleri, 2019), 20.



oyla kabul edilmiştir.²² 29 Kasım 1947 BM Genel Kurulunun 181 sayılı kararıyla Filistin'in taksimi kabul edilmiş, Kudüs uluslararası statü kazanarak Filistin bölünmüştür. Bu karar sonucunda bölgeyi terk edeceğini duyuran İngiltere ayrılmadan 14 Mayıs 1948'de İsrail'in resmen kurulduğu ilan edilmiştir.²³ Böylece vaat edilmiş topraklarda bir Yahudi devleti kurulmuştur. Ancak, bu toprakların ve Beytü'l Makdis'in bulunduğu alanın tamamını kuşatan bir devlet özelliği taşımamaktadır. Bu nedenle, aslında Mesih'in gelerek kuracağı Tanrı'nın Krallığı özelliğini de taşımamaktadır. Ancak Siyonist hedefler de bu dini, yani Kudüs'te kutsal mabedin yeniden inşa edildiği Tanrı'nın Krallığı'nı önemseydiğini söylemek zordur. Bu nedenle bu çalışmalar ve kurulan devlet Mesih'in gelişini hızlandırmak anlamında yorumlanmıştır.

II. Hasidik Yahudilik ve Vaat Edilmiş Topraklar Fikri

Hasid kavramı İbranice "sevgi, iyilik" anlamında İbranice "Hesed" kavramından türemiştir. İbranice "dindarlar" anlamında dini ve ahlaki emirlere uymada azami dikkat gösterenler anlamında Rabbinik kaynaklarda kullanılmıştır. Hasidizm için Rabbinik kaynaklarda başka tanımlar da yapılmıştır. Bu Hasidizm terimi ile ilgili fikir birliği olmadığını göstermektedir.²⁴ Hasidizm, geleneğin takipçisi olduğu yönünde Ultra Ortodoks ile bağdaştırılması yanında müstakil bir inanç olarak da tanımlanmıştır. Ancak getirdiği yenilikler ile reformist olarak nitelendirilebilecek Hasidizm, gerçekte soyut ve anlamlandırması zor olan mistik düşünceleri halkın anlayacağı biçimde sunabilmiştir.²⁵

Hasidizm genel görüşün aksine XVIII. yüzyılda yoktan var edilen bir hareket değildir. Hareketin kökenleri M.Ö. II. yüzyılda Helenleştirme politikasına karşı çıkılmasına kadar götürülmektedir. XII. ve XIII. yüzyılda bu hareketin, Almanya'da haham Yahuda Hasid önderliğinde mistik ve münzevi bir grup olan Hasidei Aşkenaz olduğu ileri sürülmektedir. XVI. yüzyılda İsrail'de katı münzevi ve mistik uygulamalara bağlı kalarak "kutsal dernekler" kuran Isaac Luria ve Moses Cordovero gibi kabalistik düşünürler, Hasidizmin devam ettiricisi kabul edilmişlerdir. Bilinen asıl düzenli Hasidi hareket ise XVIII. yüzyılda kurulmuştur. Bu hareketin tüm dönemlerinde Kabala ortak payda olmuştur. Kabala Yahudi mistisizminin ana biçimidir ve ilk yüz yıllardan günümüze kadar sürekli gelişen bir dizi metin içerir. Kabala Tanrı'nın ve dünyanın kökeni, doğası hakkında fikirler sunmaktadır. Çilecilik Kabalada

²² Ayşe Tekdal Fildiş, "Birleşmiş Milletler'in Taksim Kararı Ve İsrail Devleti'nin Yaratılışı", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (01 Mart 2012): 342-343.

²³ M. Lütfullah Karaman, "Filistin", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/96.

²⁴ Encyclopaedia Hebraica, "Hasidim", *Encyclopaedia Judaica* (Jarusalem: Keter Publishing House, 2007), 8/390.

²⁵ Ali Osman Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 2. Bs (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016), 49.



bağlayıcı bir faktördür. Kabala M.Ö. II. yüzyıldan M.S. XVIII. yüzyıla kadar Hasidi düşüncede etkili olmuştur.²⁶

XVIII. yüzyılda Hasidizmin ortaya çıkmasında ekonomik dengesizlik, sosyal sorunlar, laik yönetimin dini göz ardı etmesi, Tevrat öğreniminin gerilemesi ve Mesihsel hareketler gibi faktörler etkili olmuş ve hareketin hızla gelişmesine neden olmuştur.²⁷

Hasidizm Polonya'da ortaya çıkmış bir harekettir. XI. yüzyıldan itibaren Polonya Yahudiler için güvenli bir liman olmuştur. Polonya'ya yerleşen Yahudiler ticaret merkezlerinde konumlanmış ve ticari alanda etkili olmuşlardır. Bunun yanı sıra burada Yahudilere Talmud esaslı özerk bir statü verilmiştir. Ancak sahip olunan refah Yahudi otoritelerce ağır vergiye bağlanan Yahudi halkı için ekonomik çöküntüye sebep olmuş ve refah dönemi sona ermiştir. Bu yüzden Rabbinik Yahudiliğe olan güven azalmıştır. Bu dönemde yaşanan kayırmacılık tavan yapmış, nüfuzlu kişiler hak etmeden Rabbinik makamlarda yer almıştır. İşte bu ortamda mistik hareketin ortaya çıkması ve yayılma ortamı bulması kaçınılmaz olmuştur.²⁸

XVIII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Yahudi cemaatinin maruz kaldığı zulümden dolayı Yahudi halkı Hasidizm ile bireysel kurtuluş yolunu aramıştır. İşte bu durumda İsrail ben Eliezer olarak bilinen Baal Shem Tov bu hareketin yeni şeklinin lideri olmuştur. Baal Shem Tov, 1700'de Polonya'da doğmuştur. 1730'lu yıllarda karısı ile birlikte Karpat dağlarına yolculuk yapmıştır. Mezibozh'a giden Tov burada çeşitli mucizeler göstererek müritlerine kabalistik eğitimi vermiştir. 1760 yılında vefat eden Tov ardından hatırı sayılır bir öğrenci kitlesi bırakmıştır. Ölümünden sonra yerine Dov Bear geçerek Hasidizmin yeni lideri olmuştur. Bundan sonra hareket Ukrayna ve Litvanya'da hızlı bir yayılma göstermiştir. Hasidizmin büyümesi Rabbinik otoriteler tarafından tehdit olarak algılanmıştır. Rabbinik otoriteler, Hasidizmi Tevrat'ın emirlerini yerine getirmede esneklik, Tevrat'ı incelemede gevşeklik ve aşırı dua konularında fazlasıyla suçlamışlardır.²⁹ Ancak XVIII. yüzyılda Doğu Avrupa Yahudileri arasında gelişen bu hareket, dinsel uygulama kavramlarına meydan okuyarak haham otoriteleri arasında şiddetli tartışmalar

²⁶ Eva van Loenen, "A Fresh Perspective on the History of Hasidic Judaism", *New Horizons* 20 (ts.), 2-3.

²⁷ Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 24.

²⁸ Hatice Gültekin Arslan, "Mistik Bir Hareket Olarak Hasidizm'in Doğuşu Üzerine", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, (2013), 897-898.

²⁹ Dan Cohn-Sherbok, *Judaism: History Belief and Practice*. (New York; Florence: Routledge Taylor & Francis Group [distributor, 2003], 233.



yaratmıştır. 1830'lu yıllarda bölgedeki Yahudi nüfusunun neredeyse yarısı Hasidi olmuştur.³⁰

Hasidi fikirlerin tümüyle modern döneme ait olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü temelde Orta Çağ'dan itibaren Tevrat'ın bir parçası olarak mistik kitap ve doktrinlerden yararlanılmıştır.³¹ Hasidizm tarihte Yahudi hareketlerinin farklılıklarını belirleyen temel kutsal metinlerin hemen hepsini, yani Tanah, Talmud, Zohar ve Kabala'yı halkın anlayabileceği şekilde yorumlamış ve duaya yüklediği yeni anlam ve pratikle halkın geneline inmeyi başarmıştır. Hasidizm anlayışında kişinin *tsadiki*³² takip ederek Tanrı'ya ulaşılacağı ifade edilmiştir. Ayrıca Hasidizmin *devekut*³³ anlayışına göre kişinin yaptığı her eylemde Tanrı'yı düşünerek ibadet etmesi fikriyle birey, toplum ve Tanrı bütünlüğü sağlanmıştır. Ancak Hasidiler uyguladıkları farklı dua ritüeli ve *tsadik* anlayışından dolayı putperestlikle suçlanmışlardır. Hasidizmi geleneksel Yahudilikten ayıran özelliklerinden birisi de Tevrat çalışmaktan ziyade coşkulu dua ile Tanrıya ulaşılacağı fikridir.³⁴ Bu fikir ilk açık ifadesini Hasidizmin kurucusu Baal Shem Tov'da ortaya koymuştur. O, çileci, eziyet ve acı yerine coşkulu dua yapmayı tavsiye etmiştir. Orucu Tanrı'dan uzaklaşma nedeni olarak görmüştür. Tanrı'nın her zaman ve her yerde kişinin yanında olduğu fikrini bireyin sürekli hatırlaması gereken bir düstur haline getirmiştir.³⁵

Hasidizmin yemek, cinsel ilişki gibi sıradan eylemleri *devekut* ruhu içerisinde yaparak özel ibadetlere dönüştürmeleri dönemin dindarları tarafından tepki çekmiştir. Genellikle ibadetlerde küçük dua gruplarıyla İbranice dilini kullanmaları ve dua esnasında ileri-geri bedenlerini sallamaları ayırt edici somut özellikleri olmuştur. Tanrı hakkında farkındalıklar oluşturmayı hedefleyen Hasidiler, eğlenceli toplantılarda bolca şarap içme ve bir çember oluşturup coşkuyla kol kola dans etme eylemlerini de ritüele dönüştürmüşlerdir.³⁶

Hasidizm ortaya çıktığı XVIII. yüzyıldan günümüze kadar varlığını sürdürmeyi başarmış nadir hareketlerdendir. Ancak bazı dönemler kırılmalar

³⁰ Hilary L. Rubinstein vd., *The Jews in the Modern World: A History since 1750* (London : New York: Arnold ; Oxford University Press, 2002), 56.

³¹ Jacob Neusner - Alan J Avery-Peck, *The Routledge Dictionary of Judaism* (New York; London: Routledge : Taylor & Francis Group, 2004), 53.

³² "Tsadik, birey ve cemaat ile Tanrı arasında Tanrısal olumluluğu taşıyan bir aracıdır." Bkz.: Yusuf Besalel, "Tsadik", *Yahudilik ansiklopedisi. Cilt 3: S - Z* (İstanbul: Gözlem, 2001), 3/746.

³³ Yusuf Besalel, "Devekut", *Yahudilik ansiklopedisi. Cilt 1: A - J* (İstanbul: Gözlem, 2001), 1/139.

³⁴ Yusuf Besalel, "Hasidizm", *Yahudilik ansiklopedisi. Cilt 1: A - J* (İstanbul: Gözlem, 2001), 1: 201-202.

³⁵ Ebru Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 33-34.

³⁶ Rubinstein vd., *The Jews in the Modern World: A History since 1750*, 58.



yaşanmıştır. I. Dünya Savaşı'nda Avusturya ve Romanya'nın parçalanması Hasidizmin güç kaybetmesine sebep olmuştur. Sosyalizm ve Siyonizm etkisi ile Hasidik gençler arasında kırılmalar yaşanmış, Hasidizm güç kaybetmiştir. Ancak 1950'li yıllardan sonra Hasidik grupların başına geçen karizmatik liderler hareketlerde hızlı toparlama sağlamıştır. 1960-1970 yıllarında Hasidizm etkinliğinin altın dönemini yaşamıştır. Ancak 1980'den sonra Hasidizm duraklama dönemine girmiş, yerini Kabalacılığa bırakmıştır.³⁷

Günümüzde Hasidik Yahudilik gelişmekte olup birçok ülkede müntesibi bulunmaktadır. Yüksek doğum oranları, asimilasyona karşı dirençleri ve diğer Yahudilere ulaşma programları Holokost'taki ana destek üslerinin yok edilmesinden bu yana önemli ölçüde büyümüşlerdir. Erken modern dönem seleflerinin yaptığı gibi erkekler uzun siyah palto, siyah kürk şapka ve gür sakalları ile ayırt edilirken, Hasidik kadınlar mütevazi kıyafetler giyerler. Ayrıca Hasidik kadınlar evlendikten sonra başlarını bere, şapka veya perukla örterler.³⁸

Hasidizm kendi içinde bölünmeler yaşamış, Bobova, Babad, Satmar gibi Hasidik gruplar oluşmuştur. Ancak bunlardan öne çıkan Habad ve Satmar hareketleri olmuştur.³⁹ Habad "bilge, bilgi, anlayış" anlamına gelmektedir. Shneur Zalman tarafından Tevrat'ı yaygınlaştırmak ve dini eğitim vermek amacıyla kurulmuştur. Etkin olduğu Almanya'da artan Yahudi düşmanlığı sonucu ABD'ye taşınmıştır.⁴⁰ Satmar Yahudilik ise II. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'ye göç eden Hasidik Yahudi Joel Teitelbaum önderliğinde kurulmuştur. Seküler yaşamı reddeden, muhafazakar bir hareket olan Satmar, büyük oranda ABD'nin Brooklyn bölgesinde konumlanmıştır.⁴¹

Moses ben Maimon tarafından tespit edilen iman esaslarını kabul eden ve Tanah'a önem atfeden Hasidizm, vaat edilmiş toprak ahdinin gerçekleşeceğini ümitlenmektedir. Hareket Fırat ve Nil nehirleri arasındaki bölgeyi kapsayan Kenan bölgesinin Tanrı tarafından kendilerine vaat edildiğini ve atalarının bu topraklarda kurduğu hakimiyetin kesintiye uğramasının gelecek Mesih sayesinde tekrar başlayacağı idealini canlı tutmaktadır. "Lut Avram'dan ayrıldıktan sonra, Rab Avram'a, "Bulunduğun yerden kuzeye, güneye, doğuya, batıya

³⁷ Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 52-58.

³⁸ Rubinstein vd., *The Jews in the Modern World: A History since 1750*, 56.

³⁹ Sema Çiğdem İnce, *Günümüz İsrail Mezhepleri* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Erciyes Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 60.

⁴⁰ Yusuf Besalel, "Habad", *Yahudilik ansiklopedisi. Cilt 1: A - J* (İstanbul: Gözlem, 2001), 1/194.

⁴¹ Efraim Orni, "Kiryas Joel", *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 12/191.



dikkatle bak dedi. Gördüğün bütün toprakları sonsuza dek sana ve soyuna vereceğim"⁴² ve "*İbrahim'e İshak'a verdiğim toprakları sana verecek, senden sonra da soyuna başılayacağım*"⁴³ diyerek vaat ettiği topraklar üzerinde egemen olmayı Hasidik Yahudiler özlemlerle beklemektedir. Ancak Hasidizm vaat edilmiş topraklarda kurulacak bir Yahudi Devleti'nin insan eliyle olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü sahip olunan Mesih inancı gereği Davut soyundan gelecek Mesih'in vaat edilmiş topraklarda Yahudi egemenliğini kurarak Yahudileri bu bölgede toplayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla Siyonizmin giriştiği devlet kurma girişimlerinin küfür olduğunu ve Yahudilerin acı çekmesine sebep olacağını belirtmektedirler. Hatta II. Dünya Savaşı sırasında yaşanan Holokost'un bu girişimin Tanrısal kabulün dışında olduğundan hak edilmiş olduğu fikrini paylaşanlar olmuştur.⁴⁴

Öncelikli olarak Siyonizmin kuruluşu ve Filistin bölgesinde bir devlet kurma hedefi sürecinde Ortodoks Yahudiler ve Ultra-Ortodokslar arasında kabul edilen Hasidiler Siyonistleri ateistlerle ve aydınlanma hareketi Haskala taraftarlarıyla bir tutmuşlardır. Bunun temel nedeni vaat edilmiş topraklara dönüşün ilahi planın bir parçası⁴⁵ olarak görülmesidir. Bunun anlamı Siyonistlerin girişimleri gerçek bir Tanrı devletini, yani Tanrı'nın Krallığı'nı değil laik bir devlet kurmayı hedefliyordu. Bu nedenle de Ortodoks Yahudi hareketlerine göre İsrail devleti tanrısal plan doğrultusunda kurulmuş bir devlet değildir.

Vaat edilmiş topraklarda Mesih'in gelişile kurulacak Tanrı Krallığı ve mabedin yeniden inşası inancını taşıyan Ortodoks Yahudiler arasında Satmar Hasidileri Siyonizme karşı aşırı muhalefetini İsrail devleti kurulduktan sonra da devam ettirmiştir. Hatta, İsrail devletinin kurulması Satmar'ın ve diğer Ultra-Ortodoks grupların düşmanlığını artırmıştır. Onlara göre Siyonistlerin 1948'de İsrail devletini kurmaları laik bir eylem, yani Tanrı eliyle kurulmuş bir krallık değildir. Bu nedenle Mesih'in kurtarıcılığı bu eylemde gerçekleşmediği gibi Yahudilerin kurtuluşunu da geciktirmiştir. Çünkü Tanrı ile İsrail halkı arasındaki ahitleşmeye aykırıdır ve onu ihlal etmiştir. Eleştiriler Siyonizm hareketi ve bu hareketin doğurduğu İsrail devletini dine uygun olmadığı yönünde derinleştirilmiştir. Satmar Hasidi hareketinin kurucusu ve ilk büyük rebbesi olan Joel Teitelbaum İsrail yönetimini dini inancı zayıflatmak ve halkı dinsizleştirmekle suçlarken kadınların askere alınması, sosyal hayatta cinsiyet

⁴² Yar.13:14-15.

⁴³ Yar.35:11.

⁴⁴ Şule İsmihan Türem, *Mesih İnancının Yahudi Toplumundaki Sosyal Ve Siyasal Yansımaları (XVIII. Yüzyıldan İtibaren)* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 177.

⁴⁵ Johnson - Orman, *Yahudi tarihi*, 402-403 Ayrıca bkz. ; Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, 69.



ayrımı gözetilmemesi, tarihi kutsal yerlerin tahrip edilmesi, laik okulların kurulması ve Şabat'ın ihlali gibi gerekçeleri ileri sürmüştür.⁴⁶

Hasidi hareket yeni bir yorum getirirken aslında geleneksel kabulleri de terk etmemiştir. Bu nedenle Tanrı'nın seçilmiş halkının kendisiyle yapmış olduğu ahite sadık kalarak Tanrı'nın göndermiş olduğu Mesih vasıtasıyla vaat edilmiş topraklarda kurulmuş Tanrı Krallığı'nda yeniden inşa edilmiş tek ve kutsal mabet etrafında bir yaşam, yani kurtuluş ümidini ve inancını korumuştur. Bu, kurtuluşun doğal yoludur ve Siyonizm ve kurduğu devlet İsrail inanç ve biçim açısından yanlıştır. Bu nedenle de aslında kurtuluşu geleceğe sürüklemektedir. Bu durum Hasidilerde sistematik bir İsrail karşıtlığı doğurmuştur.

III. Hasidik Yahudilikte İsrail Karşıtlığı

İsrail devletinin kurulmasının teolojik sebepleri arkasında durarak bunu meşrulaştırmayı hedefleyen Siyonizm Mesih inancını da kullanmıştır. Çok uzun dönemler boyunca Mesih'in gelmesini bekleyen Yahudiler yaşadıkları sıkıntıları Mesih'in gelmesinin işareti olarak görmüşlerdir. Ancak Siyonizm hareketi temelde dini inançlardan uzak idareciler tarafından yönetildiği halde, taraftar toplamayı dini argümanları kullanarak başarmıştır. Bazı Rabbiler kurulacak bir Yahudi devletinin Mesih'in geleceğini hızlandıracağını belirtmişlerdir. Ancak kurulan İsrail devletinin meşruiyetini kabul etmeyen fundamentalist Yahudi hareketleri arasında Hasidik Yahudilik de olmuştur. Çünkü Hasidi hareket, kurulacak bir devletin ancak Davut soyundan gelecek Mesih sayesinde olabileceğini ifade ederek, bunun dışında kurulacak bir İsrail devletinin küfür sayılacağını belirtmiştir.

Mesih beklentisi özünde teolojik bir inanç olmakla beraber psiko-sosyal bir olgudur da. Bu noktada Mesih, birçok toplumda yaşanan zor durumda gelmesi ümit edilen kurtarıcı rolünde yer alır. Yahudilikte de bu inanç Beytü'l Makdis'in yıkılarak Yahudilerin kutsal topraklardan sürülmesi sonrasında oradan uzak yaşam anlamına gelen diasporada vaat edilmiş toprakların özlemiyle oluşmuştur. Bu inanca göre; Davut soyundan gelecek bir kurtarıcı, yani Mesih, Yahudi halkını vaat edilmiş topraklarda toplayarak büyük İsrail krallığını kuracaktır.⁴⁷

⁴⁶ Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, 72.

⁴⁷ Mustafa Selim Yılmaz, "An Overview of the Adventure of Meaning of Concept of Messiah within the Covenant Tradition", *ULUM Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (31 Temmuz 2018), 86-87.



Mesih kavramı Aramice “*Meshiha*”, İbranice “*ha-mashi’ah*” kavramı ile karşılık bulmaktadır.⁴⁸ “*El ile ovalama*”, “*su ile temizlik*” anlamına gelen Mesih kavramı kral ya da hahamların kohen tarafından yağlanması işlemine denir.⁴⁹ Mesih kavramı Yahudilikte başta bir kurtarıcı olarak değil mesh edilmiş kral ve haham için kullanılan bir terimdir. İsrail krallığının bölünmesi ve Yahudi yaşamında merkezi öneme sahip Süleyman Mabedi’nin iki defa yıkılmasıyla kurtarıcı anlamı kazanmıştır.⁵⁰

Moses ben Maimon tarafından oluşturulan inanç esaslarının on ikincisi olan “*Tanrı Mesih’i gönderecektir. Geç kalsa dahi beklerim.*” şeklindeki inancı Hasidi hareketi benimsemiştir ve bugün Mesih’in gelmesini beklemektedirler.⁵¹ Nitekim Hasidi hareketin oluşum safhasında Mesihsel hareketlerin de etkisi olmuştur. Jacob Joseph Frank ve Sabatay Sevi’nin Mesih oldukları iddiasında bulunmaları ve yarattıkları hayal kırıklığı Hasidizmin taraftar bulmasında da etkili olmuştur.⁵²

Yahudi devletinin kurulmasına karşı olan Hasidik Yahudiliğin aksine Mesihçi Yahudi rabbilerden bazıları bağımsız bir Yahudi devleti fikrini savunmuş ve destek vermişlerdir. Judah Bibas, Judah Ben Solomon Hai Alkalai, Zvi Hirch Kalischer gibi rabbiler bu fikrin önde gelen savunucuları olmuşlardır. Judah Bibas Filistin’e göç ederek bağımsız bir Yahudi devletinin kurulmasının Mesih’in geleceğini hızlandıracağını belirtmiştir. Yine Sırbistan rabbisi Judah Ben Solomon Hai Alkalai aynı düşüncüyü paylaşarak Mesih’in mucizevi bir şekilde gelmeyeceği, ancak kurulacak bir Yahudi devletinin bunun ilk adımı olup Mesih’in gelmesini sağlayacağını ifade etmiştir. Doğu Avrupa rabbileri Filistin’de Yahudi egemenliğini sağlayıp tarımsal faaliyette bulunmanın önemini vurgulamışlardır. Ancak bu Mesihçi rabbilerin düşüncelerini Hasidik Yahudilik paylaşmamış, hatta İsrail’in kurulmasına karşı çıkmıştır.⁵³

Hasidizm hareketinin Eretz İsrail (İsrail Toprağı) ile buluşması Siyonizmin resmi kuruluşundan çok önce 1777 yılında olmuştur. Polonya Yahudilerinin dağılma sürecine girdiği bu dönemde Hasidik Yahudiler de baskı altında kalmışlar ve hareketin üyelerinden Filistin’e göçler başlamıştır. Filistin’e göç nedeni ata toprağı olması ve özgür yaşama isteğidir. Doğu Avrupa’dan göç

⁴⁸ Harold Louis Ginsberg, “Messiah”, *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 14/110.

⁴⁹ Yılmaz, “An Overview of the Adventure of Meaning of Concept of Messiah within the Covenant Tradition”, 86-87.

⁵⁰ Gürkan, *Yahudilik*, 214-216.

⁵¹ Jacques Waardenburg, “Mesih”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/306.

⁵² Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 24.

⁵³ Şule İsmihan Türem, “Ortodoks Yahudilikteki Mesih İnancı Ve Dini Önderlerin Siyonizm’e Etkileri”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/1 (29 Mart 2019), 30-32.



eden Hasidik Yahudiler Siyonizmin kuruluşunda etkili olmuşlardır. Ancak Siyonizme sadece Yahudi savunması anlamında destek sağlamışlardır. Siyonizm İsrail devleti kurma hedefine yönelince Hasidik öncüler bunun sadece Mesih sayesinde olacağı gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.⁵⁴

Rus Çarı II. Aleksandr'ın öldürülmesi sonucu artan Yahudi kıyımı Filistin'e göçlerin hızlanmasına neden olmuştur. Filistin'e göç eden Yahudiler Hovevei Siyon (Siyon Severler) hareketini kurarak Filistin'e göçleri teşvik etmiştir. Kudüs'te bulunan Siyon Dağı'ndan ismini alan Siyonizmin ortaya çıkması Avrupa'da yaşanan özgür ortamın Yahudi halkının kendi egemenliklerini oluşturma noktasında düşünmesini sağlamış, Süleyman Mabedi'nin yıkılışından sonra uzun süre Mesih beklentisi içinde olan Yahudiler politik hareket Siyonizmi kurmuşlardır.⁵⁵ Örgütlü Siyonizmin kurulmasında Doğu Avrupa'da artan antisemitik olaylar ve 1894 yılında Fransa'da yaşanan Dreyfus olayı etkili olmuştur. Bu olaylar üzerine Macar asıllı Theodor Herzl Siyonizmi kurmuştur. Siyonizm, uzun dönem sosyal, siyasi, askeri ve ekonomik etkinlikler sonucunda 1948'de İsrail devletini kurmayı başarmıştır.⁵⁶

Hasidizm örgütlü Siyonizmin kurulması öncesinde Mesih'in gelmesini hızlandırma fikrine sahip olmasına, bunun için tarımsal faaliyette bulunmasına rağmen siyasi Siyonist fikirlere karşı çıkmışlardır. Siyonizmi dini değerler açısından değerlendiren rabbiler siyasi Siyonizm ve onun laik değerleri benimsemesinden rahatsız olmuşlardır. Aslında Ultra-Ortodoks grubundaki Hasidik Yahudiler anti-siyonist kanatta yer alarak İsrail'in kurulmasına karşı durmuşlardır. Mizrahi adı altında birleşen Hasidik ve dindar Yahudiler *Dini Siyonizm* grubunda kongrelere katılmışlardır. Ancak Mizrahi'nin Siyonizm yanlısı tavır takınması anti-siyonist Yahudileri harekete geçirmiş ve 1912'de *Agudat İsrail* (İsrail Birliği) hareketini kurmuşlardır.⁵⁷ *Agudat İsrail*, Eretz İsrail'de Mesih öncesi Yahudi ulusunu canlandırma girişimlerine sürekli olarak karşı çıkan gruplar tarafından kurulmuştur. Siyonizm karşıtı olan bu kurum Hasidilerin de içinde bulunduğu Ortodoks Yahudi gruplarıyla aynı fikirde olmuş ve Yahudi yaşamını ve toplumunu yöneten ilkelere, yani Halaka'ya bağlı kalmıştır. Bu hareket, İsrail devletinin kuruluşunu dağılmış bir alayın komutanının açık izni olmadan kimliğini alma ve bayrağını göndere çekme girişimi olarak değerlendirmiştir. Siyonizmde öne çıkan İbrani kültüründeki laik unsurlar *Agudat İsrail* temsilcilerinin Siyonizme karşı

⁵⁴ Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, 168.

⁵⁵ Taylor - Karaşahan, *İsrail'in doğuşu: 1897-1947 Siyonist Diplomasinin Analizi*, 1-15.

⁵⁶ M. Lütfullah Karaman, "Siyonizm", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/332.

⁵⁷ Türem, "Ortodoks Yahudilikteki Mesih İnancı Ve Dini Önderlerin Siyonizm'e Etkileri", 32.



durmalarında etkili olmuştur. Hasidizm, Siyonizmin gençlik üzerindeki etkisini ve onun diasporada var olmaya yönelik olumsuz görüşünü dini ve toplumsal manada yıkıcı görmüştür. Bu nedenle *Agudat İsrail* ulusal birlik temelinde Siyonist hareket içinde dindar Yahudilerle dindar olmayan Yahudilerin işbirliğine karşı çıkarak Filistin’de seküler bir Yahudi toplumunun yaratılmasına direnmişlerdir. Hasidizmin içinde olduğu *Agudat İsrail* hareketi, Eretz İsrail’deki modern yerleşim yerlerinde kademeli şekillenen ve Siyonist eğitim ve kültür faaliyetleri tarafından propaganda edilen yaşam tarzının ve kültürünün tek gerçek Yahudi tarzını altüst ettiğini ileri sürmüştür.⁵⁸ *Agudat İsrail*, İsrail’in kurulmasından sonra siyasi parti olarak ulusal ve belediye meclislerinde temsil edilmiştir. Kamusal alanda Halaka’nın gözetilmesi için mücadele etmiştir. 1953 yılındaki zorunlu eğitim yasası altında kendi okullarını kurmuşlardır. Ayrıca Tevrat çalışmasını sürdüren kadın ve erkeklerin zorunlu askerlikten muaf tutulmasını sağlamışlardır.⁵⁹

Hasidik Yahudi hareketi içerisinde yer alan cemaatler bazı hususlarda diğer Ultra-Ortodoks hareketlerden farklı niteliklere ve davranış modeline sahiptirler. Hasidik *rebbe*ler⁶⁰ arasında İsrail devletinin tanınması ile ilgili bölünmeler vardır. Hasidik grupların hepsi Eretz İsrail’e Tanrı’nın vaadi olması dolayısıyla saygı duymaktadır. Günde üç defa Siyon ve Kudüs’e dönüş için dua ederler. İsrail’e karşı tüm Hasidik gruplar karşı olmakla birlikte en radikal tutumu Satmar Hasidilik hareketi sergilemektedir. Satmar Hasidiler, İsrail’in Siyonizm tarafından kurulması ve yönetiminin seküler anlayışı benimsemesi dolayısıyla İsrail’i tanımamaktadırlar. Bu duruşlarını fiili olarak İsrail’de seçimleri boykot ederek, aktif çalışma hayatından uzak durarak, seküler eğitime karşı çıkarak ve askerlik görevini yerine getirmeyerek sergilerler. Diğer etkili Hasidi hareketi olan Habad Hasidiler ise daha ılımlı tavır takınmaktadırlar. 1967 İsrail-Arap savaşında Satmar hareketinden farklı olarak İsrail’in kazanmış olduğu toprakların terk edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak seküler eğitim ve askerlik görevini kabul etmeyip İsrail’in meşruiyetinin ancak Mesih’in kurmasıyla mümkün olacağını belirtmektedirler.⁶¹ Diğer bir Hasidi hareket Lubaviç Hasidiliktir ve bunlar laik

⁵⁸ Menachem Friedman, “Agudat Israel”, *Encyclopaedia Judaica* (Jarusalem: Keter Publishing House, 2007), 1/505.

⁵⁹ Friedman, “Agudat Israel”, 1/506.

⁶⁰ Saddik olarak da adlandırılan rebbe kavramı Hasidik ustalar için kullanılmaktadır. Cemaat üyelerinin ruhani akıl hocası ve rehberi olarak işlev gören, dularının Tanrı ile insan arasında etkili bir aracı olarak görülen kutsal kişiler için kullanılmaktadır. Bakınız: Neusner - Avery-Peck, *The Routledge Dictionary of Judaism*, 128-129.

⁶¹ Janet S. -Shalin Belcove, *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America* (New York: State University of New York Press, 1995), 262-263.



İsrail devletinin varoluşuna karşı olmakla birlikte onu destekleyip Yeşivalar⁶² için devletten fon kabul etmektedirler.⁶³

Hasidik hareketlerin merkezleri ABD’de olmasına rağmen İsrail’de nüfuz olarak etkilidirler ve ayrı yerleşim yerleri bulunmaktadır. Genel olarak günümüzde İsrail’e karşı ideolojik tutumlarından taviz vermemektedirler. Ancak eleştirilerini daha sessiz ve daha az yapmaktadırlar. İsrail’e karşı bazı noktalarda farklı tutumlardan dolayı Hasidik hareketler arasında etkileşim sınırlıdır.⁶⁴

Vaat edilmiş topraklar ve oradaki yaşam konusunda geleneksel inanç ve kabulleri sürdüren Hasidiler için Siyonizmin kurduğu İsrail devleti dine, kurallara ve en önemlisi kurucusu bakımından Mesih beklentisine uygun değildir. Dolayısıyla doğal bir kuruluş olmadığı için geçersizdir. Bunun anlamı vaat edilmiş topraklarda Tanrı Krallığı’nın kurulmadığı gibi, hiçbir aşamasının da gerçekleşmediği şeklindedir. Başka bir ifadeyle Mesih, kurtarıcı gelmemiştir, onu beklemeye devam etmek gerekir. Bu noktada İsrail karşıtlığı mevcut siyasi emellerle kurulmuş siyasi devlete yöneliktir. Bu devlet, aslında Tanrı Krallığı’nın kuruluş aşamalarından ilkinin bile yerine getirmemiştir. Çünkü vaat edilmiş toprakların tamamı bu devlet sınırları içerisinde değildir. En önemlisi de Kutsal Mabet bugünkü İsrail sınırları içinde değildir. Dolayısıyla bu başarısızlık, yani siyasi faaliyetlerin ulaştığı nokta çok güçlü olacağı beklentisi içerisinde olunan Mesih’in kurduğu bir devlet olamaz. Ancak, siyasi mekanizmalarla gerçekleştirilenlerin hem yetersiz olması ve olması gereken olmaması hem de Mesih’in henüz gelmemiş olması vaat edilmiş topraklarda olup bitenlerin Mesih beklentisi dönemindeki sıradan gelişmeler olarak da değerlendirilmesine açıktır. Bu nedenle İsrail karşıtlığı bu siyasi devlete karşı şiddetli şekilde mücadele etmeyi, yani savaşmayı doğurmamaktadır. Bununla birlikte siyasi manevralarla gerçekleştirilen olayların Mesih’in gelişini geciktireceğine inanmaları, Hasidilerin mücadele ettiklerini, ancak bunu daha sessiz yaptıklarını göstermektedir.

Sonuç

Yahudilikte vaat edilmiş topraklar fikri seçilmişlik, ahitleşme ve Beytü’l Makdis fikriyle bütünlük arzetymekte, bunlar birbirini tamamlamaktadır. Bu, Yahudi kutsal metinlerinin Tanah kısmına dayanmaktadır. Bu fikrin özleme ve Mesih

⁶² Yeşiva geleneksel Yahudi eğitiminin verildiği okullara denir. Bir haham akademisidir. Bakınız: Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism* (New York: Facts on File, 2006), 562.

⁶³ Metli, *Hasidizm’in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, 74.

⁶⁴ Belcove, *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, 263.



beklentisine dönüşmesi ise Yahudilerin sürgün edilerek Kudüs'ün tahribi ve kutsal mabedin yıkılışıyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle hem İsrail devleti hem de bu devlete karşıtlık diasporanın ürettiği bir çözümdür.

Diaspora, kısaca Tanrı Devleti'nin kurulması fikrini dönüştürerek bunu siyasi manevralarla gerçekleştirme fikrini Batı'daki modernleşme ve sekülerleşme sürecinde üretmiştir. Mesih beklentisine dayanan bu fikre Mesih'i gelmeye zorlama düşüncesiyle meşruluk kazandırılmaya çalışılmış ve bunun için Yahudi dini liderleri ve meselenin dini yönleri kullanılmıştır. Siyonist fikirler ve faaliyetlerle neticede 1948 yılında İsrail devleti ilan edilmiştir. Ancak bu devlet amaç ve hedeflerine ulaşamamış, başarısız olmuştur. Siyonizm ve İsrail bu başarısızlıktan kurtulmak için doğal yollardan olmayan kuruluşu yine doğal yollar olmadan tamamlama temayülündedir. Bu toprakların kendilerine ait olduğu fikri Tanah'a bağlıdır ve onunla desteklenmeye devam etmektedir. Bu, seküler Yahudileri dahi duygusal bağ ve amaca kilitlemektedir.

Geleneksel Yahudi anlayışını sürdüren Hasidizm Halaka'ya bağlı kalan mistik bir hareket olmuştur. Hasidik Yahudiler Tora'da belirtilen vaat edilmiş Kenan topraklarından M.S. 70 yılında Süleyman Mabedi'nin yıkılmasıyla uzaklaşan Yahudi milletinin gelecek Mesih vasıtasıyla vaat edilmiş topraklarda Yahudi egemenliğini tekrar kuracağı inancını korumuştur. Hasidizm hareketinin belirgin özelliği modernizm ve sekülerizm karşıtı olma ve bunu yüksek sesle dillendirmedi. Bu yaklaşım, İsrail karşıtlığının temelini de oluşturmaktadır. Bu karşıtlık, seküler Siyonist faaliyetlerle kurulan İsrail devletinin Tanrısal vaadin dışında Mesih'in müdahalesi olmadan kurulmuş olması fikrine temellenmektedir. Bu nedenle hareket İsrail'in kurulmasını zararlı, hatta yaşanan Holokostu İsrail'i kurma girişiminin bir cezası olarak kabul etmiştir. İsrail'de yaşayanlar da dahil olmak üzere bu karşıtlık Hasidik Yahudileri bir takım fiili davranışlara itmiştir. İsrail'de yaşamalarına rağmen Hasidik Yahudiler Halaka eksenli yaşamlarını ve çocuklarına din temelli eğitim vermeyi sürdürmekle kalmayıp seküler yaşamdan da uzak durmaktadırlar. Geleneksel giyimlerini sürdürürken erkekler uzun siyah palto, kürk şapka ve gür sakallı olup kadınlar mütevazî giyimlidirler ve evli kadınlar başlarını şapka, peruk ya da bereyle örtmektedirler.

Hasidik Yahudilik Mesih'in doğal yollarla gelmesini, vaat edilmiş toprakları ele geçirerek yeniden inşa edilen kutsal mabet etrafında Yahudi dini yaşamını şekillendirmesini, böylece Tanrı'nın Krallığı'nda cennet hayatı sürdürmeyi ümit etmeye devam etmektedir. Bu fikir, İsrail devleti karşıtlığı oluştursa da ona karşı fiili savaş gerçekleştirecek düzeyde değildir. Ancak, bu siyasi oluşumların Mesih'in gelişini geciktireceğine dair fikir İsrail devletinin olumsuz olarak karşılandığını göstermektedir.

Kaynakça / Reference



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad: 2602-3067]

Cilt / Vol: 4,
Sayı/Issue: 2,
2020

- Adam, Baki. "Yahudilik". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. 60-129. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Altinel, Tolga Savaş. "Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (15 Haziran 2017), 115-138.
- Armaoğlu, Fahir. *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları, 1948-1988*. İstanbul: Kronik Kitap, 5. Basım, 2019.
- Arslan, Hatice Gültekin. "Mistik Bir Hareket Olarak Hasidizm'in Doğuşu Üzerine". *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, 895-909.
- Ataöv, Türkkaya. *Filistin, Siyonizm ve Kudüs Sorunu*. İstanbul: İleri, 1. Basım, 2019.
- Attias, Jean-Christophe vd. *Paylaşılmayan kutsal topraklar ve İsrail=İsrail, la terre et le sacré*. İstanbul: İletişim, 3. Basım, 2012.
- Avineri, Shlomo - Watzman, Haim. *Herzl's Vision*. New York: BlueBridge, 1. Basım, 2004.
- Ay, Şeyma. "İsrail ve Yahuda Krallıkları Üzerine Düzenlenen Asur Seferleri". *History Studies* 3/1 (2011), 1-14.
- Belcove, Janet S. -Shalin. *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*. New York: State University of New York Press, 1995. <http://libgen.rs/book/index.php?md5=A3DD0F8E031171F7F95A3CE0487E177B>
- Besalel, Yusuf. "Devekut". *Yahudilik ansiklopedisi. Cilt 1: A - J*. 1/139. İstanbul: Gözlem, 2001.
- Besalel, Yusuf. "Habad". *Yahudilik ansiklopedisi. Cilt 1: A - J*. 1/194-195. İstanbul: Gözlem, 2001.
- Besalel, Yusuf. "Hasidizm". *Yahudilik ansiklopedisi. Cilt 1: A - J. C. 1*. İstanbul: Gözlem, 2001.
- Besalel, Yusuf. "Tsadik". *Yahudilik ansiklopedisi. Cilt 3: S - Z*. 3/746-747. İstanbul: Gözlem, 2001.
- Bottero, Jean vd. *İnancın En Güzel Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 7. Basım, 2019.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Judaism: History Belief and Practice*. New York; Florence: Routledge Taylor & Francis Group [distributor, 1. Basım, 2003. <https://www.taylorfrancis.com/books/e/9780203402511>
- Eshel, Hanan. "The Bar Kochba Revolt, 132-135". *The Cambridge History of Judaism*. 4/105-127. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Fildiş, Ayşe Tekdal. "Birleşmiş Milletler' in Taksim Kararı Ve İsrail Devleti'nin Yaratılışı". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (01 Mart 2012), 337-348.



- Friedman, Menachem. "Agudat Israel". *Encyclopaedia Judaica*. 1/505-508. Jarusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Ginsberg, Harold Louis. "Messiah". *Encyclopaedia Judaica*. 14/110-115. Jarusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: İsam Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Hebraica, Encyclopaedia. "Hasidim". *Encyclopaedia Judaica*. 8/390-392. Jarusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Herlz, Theodor - D'Avigdor, Sylvie. *The Jewish State*. New York: Dover Publications, 1. Basım, 1989.
- Johnson, Paul - Orman, Filiz. *Yahudi tarihi*. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2000.
- Karaman, M. Lütfullah. "Filistin". *İslam Ansiklopedisi*. 13/89-103. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Karaman, M. Lütfullah. "Siyonizm". *İslam Ansiklopedisi*. 37/329-335. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Karesh, Sara E. - Hurvitz, Mitchell M. *Encyclopedia of Judaism*. New York: Facts on File, 1. Basım, 2006.
- Kızıloğlu, Sedat. "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (01 Mart 2012), 35-64.
- Kurt, Ali Osman. *Fundamentalist Yahudiler*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Loenen, Eva van. "A Fresh Perspective on the History of Hasidic Judaism". *New Horizons* 20 (ts.), 1-23.
- Metli, Ebru. *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Neusner, Jacob - Avery-Peck, Alan J. *The Routledge Dictionary of Judaism*. New York; London: Routledge: Taylor & Francis Group, 1. Basım, 2004. <https://ezproxy.aub.edu.lb/login?url=https://www.taylorfrancis.com/books/9781134414864>
- Orni, Efraim. "Kiryas Joel". *Encyclopaedia Judaica*. 12/191-192. Jarusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Rubinstein, Hilary L. vd. *The Jews in the Modern World: A History since 1750*. London : New York: Arnold; Oxford University Press, 1. Basım, 2002. <http://libgen.rs/book/index.php?md5=0F2EA7851C0A4082772CB49F5A351D9F>
- Sema Çiğdem İnce. *Günümüz İsrail Mezhepleri*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Erciyes Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Taylor, Alan R - Karaşahan, Mesut. *İsrail'in doğuşu: 1897-1947 Siyonist Diplomasinin Analizi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2019.



Türem, Şule İsmihan. *Mesih İnançının Yahudi Toplumundaki Sosyal Ve Siyasal Yansımaları (XVIII. Yüzyıldan İtibaren)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Türem, Şule İsmihan. "Ortodoks Yahudilikteki Mesih İnancı Ve Dini Önderlerin Siyonizm'e Etkileri". *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/1 (29 Mart 2019), 28-41.

Waardenburg, Jacques. "Mesih". *İslam Ansiklopedisi*. 29/306-309. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Yılmaz, Mustafa Selim. "An Overview of the Adventure of Meaning of Concept of Messiah within the Covenant Tradition". *ULUM Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (31 Temmuz 2018), 85-101.

Yiğitoğlu, Mustafa. *Yahudilikte Tanrının Yeri (Semâvî Mâbed)*. İstanbul: İsalet, 2011.

Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2020, 4 (2): 263-281

Din Felsefesinden Dinler Tarihi'ne Dinin Batılı İnşasının Eleştirisi

From Philosophy of Religion to History of Religions Criticism of the
Western Construction of Religion

Rahim AY

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt Uni, Faculty of Islamic Sciences

rahimay@ybu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7267-5205>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15.11.2020
Kabul Tarihi / Accepted : 18.11.2020
Yayın Tarihi / Published : 18.11.2020
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Ay, Rahim. "Din Felsefesinden Dinler Tarihi'ne Dinin Batılı İnşasının Eleştirisi"
Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 4 / 2 (Aralık 2020): 263-281.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabük University, Faculty of Theology, Karabük, 78050 Turkey. All rights reserved.

Din Felsefesinden Dinler Tarihi'ne Dinin Batılı İnşasının Eleştirisi

Öz

Din felsefesi ile dinler tarihi "din" üzerine felsefi ve tarihsel birtakım incelemeleri ve soruşturmaları içerir. Ancak incelemelerine ve soruşturmalarına konu edindikleri "din" kavramının mahiyetine yönelik derin bir sessizlik ve belirsizlik göze çarpar. Bu disiplinlerde "din" denilince bilimsel bir nesne mi, olgusal bir gerçeklik mi, yoksa ideolojik bir inşa mı kastedildiği belli değildir. Dinler tarihi dinin tarihsel görünümü ve dönüşümlerini mi tasvir eder yoksa Batılı metafizik önyarguların bilimsel bir forma bürünmüş hali midir? Bu makalede Batı'da din felsefesinden dinler tarihi disiplinine seyreden din üzerine yapılmış çalışmaların bazı örtük varsayımları ve problemleri hakkında bir soruşturma yapılacaktır. Makalenin temel iddiası, özel olarak din felsefesi ile dinler tarihi disiplininde kullanılan "din" kavramının Batı merkezci bir gramer tarafından inşa edildiği ve Hristiyan kültürün söz dağarcığı ile şekillendiğidir. Makalede jeneolojik yöntemle dinin Batılı inşasının yarattığı sorunlar dile getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din, Dinler Tarihi, Din Felsefesi, Avrupamerkezcilik, Postkolonyalizm

From Philosophy of Religion to History of Religions Criticism of the Western Construction of Religion

Abcart

Philosophy of religion and history of religions include some philosophical and historical discussion on "religion". However, there is an uncertainty regarding the nature of "religion", which they have acquired the subject of their investigation. In these disciplines, it is not clear whether "religion" is a scientific object, a factual reality, or an ideological construct. In this article, an investigation will be made about some of the implicit assumptions and problems of the studies on religion from philosophy of religion to history of religions discipline in the West. The main claim of the article is that concept of "religion" used in the religious specifically in philosophy of religion and history of religions discipline was constructed by a Western-centric grammar and was shaped by the vocabulary of the Christian culture. In the article, problems caused by the Western construction of religion with the geneological method will be mentioned.

Keywords: Religion, History of Religions, Philosophy of Religion, Eurocentrism, Postcolonialism



Giriş

Dünya çapında derin, etkili ve karmaşık bir entelektüel ve akademik bir ağ haline gelmiş üniversitelerde fen, doğa ve sağlık bilimleri gibi bilimlerin yanı sıra sosyal bilimler üzerine de çalışmalar yapılmaktadır. Söz konusu bilimlerin benimsedikleri bilim anlayışı, takip ettikleri yöntemler ve kullanmış oldukları kavramlar üzerine birtakım tartışmalar yürütülmektedir. Sosyal bilimler alanında ise bu tartışmalar diğer alanlara nazaran daha yoğun ve derin yaşanmaktadır. Zira sosyal bilimler olgulardan çok kavramlarla iş görmektedir. Kavramlar ise, içinde açık veya zımni birtakım kabuller barındırmaktadır. Thomas Kuhn'un 1962 yılında yayımladığı *The Structure of Scientific Revolutions (Bilimsel Devrimlerin Yapısı)* adlı kitabı¹ bilimlerin önceden belirlenmiş paradigmalara göre iş gördüğünü, bunun en açık örneğinin olguları tasvir veya tahlil ederken tercih ettikleri kavramlarda görüleceğini ifade etmiştir. Sosyal hayatla ilgili bilimsel kavramlar günlük dilde kullanılan kültürel terimlerden doğar. Bu kavramlar bilimsel söyleme taşındığında ve çıktıkları alan ve dönem dışındaki alan ve dönemler hakkında konuşmak için kullanıldığında bazı sorunlara yol açar. Neticede bu kavramların uygulandığı fenomenler tahrife uğramış olur.² Bilimsel bilginin içinden çıktığı toplumun tarihsel dönemlerindeki sosyolojik dönüşümler, bu dönüşümlerin felsefi kavramlarda uğrattığı değişiklikler, Batı bilim felsefesi, bilim sosyolojisi veya psikolojisi tarafından soruşturulmakta ve incelenmektedir. Bu tür soruşturmaların Türkiye'de yeterince yapıldığı görülmektedir.³ Sosyal bilimlerdeki kavramların tarihsel köklerine, çeşitli bağlamlardaki kullanımına felsefi, dinî, toplumsal mahiyetlerine yönelik çok yönlü ve eleştirel bir sorgulamanın bilimsel faaliyetin daha sahil yürütülmesine yararlı olacağı inkâr edilemez.

Max Müller tarafından 1873 yılında yazılan *Introduction to the Science of Religion* adlı eserden sonra din bilimleri olarak adlandırılan alanlar uzun bir zaman diliminden sonra sosyal bilimler alanına dâhil edilmiş ve sosyal bilimler çatısı altındaki bir disiplinler yumağı olarak değerlendirilmiştir. Din bilimleri dinin bilimsel bir konu olarak sosyal bilimlerin verileri açısından incelenmesini ve tartışılmasını ifade etmektedir. Sosyal bilimler alanında yaşanan tartışmaların din bilimine yeteri kadar yansımadağı görülmektedir. Bu makale, din

¹ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

² Syed Farid Alatas, "Sorunlu 'Religion' Kavramı ve Hinduizm Kurgusunun Biruni'ye Atıfla İncelenmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 2; Timothy Fitzgerald, "A Critique of 'Religion' as a Cross-Cultural Category", *Method and Theory in 9/2* (1997), 91-110.

³ Sibel Arkonaç, "Türkiye'de Bilgiyi Ele Almada Meseleler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011); ayrıca bkz. Sibel Arkonaç, "Gerçekliğin Yerel İnşasında Kartezyen Olmayan Özne, Öteki, Fail", (Haz. S. Arkonaç), *Doğunun Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2004), 249-274.



felsefesi ve dinler tarihi disiplinlerinin “din” kavramı etrafında yürüttükleri tartışmalarda dine yükledikleri anlamların eleştirel bir sorgulamasını içermektedir. Zira din felsefesi ile dinler tarihi “din” üzerine felsefi ve tarihsel birtakım incelemeleri ve soruşturmaları içerir. Ancak incelemelerine ve soruşturmalarına konu edindikleri “din” kavramının mahiyetine yönelik derin bir sessizlik ve belirsizlik göze çarpar. Bu disiplinlerde “din” denilince bilimsel bir nesnenin mi, olgusal bir gerçekliğin mi, yoksa ideolojik bir inşanın mı kastedildiği belli değildir. Din felsefesi disiplininde din üzerine felsefi soruşturmalar yapılırken Hristiyan teolojisinin genel ve özel sorunları mı tartışılır, yoksa her dinin özel sorunlarından yola çıkılarak felsefi bir soruşturma mı yapılır? Dinler tarihi, dinin tarihsel görünümünü ve dönüşümlerini mi tasvir eden bir disiplin midir, yoksa Batılı metafizik önyargıların bilimsel bir forma büründürülmüş hali midir? Bu makalede Batı’da din felsefesinden dinler tarihi disiplinine seyreden din üzerine yapılmış çalışmaların bazı örtük varsayımları ve problemleri hakkında bir soruşturma yapılacaktır. Makalenin temel iddiası, genel olarak Batı’da ortaya çıkan din bilimlerinin özel olarak ise din felsefesi ile dinler tarihi disiplininde kullanılan “din” kavramının Batı merkezci bir gramer tarafından inşa edildiği ve Hristiyan kültürün söz dağarcığı ile şekillendiğidir. Hristiyanlık ile ilgili din kavramı ve ilişkili öteki kavramların diğer dinler araştırıldığında da yaygın olarak kullanılması, diğer dinlerin zorunlu olarak Hristiyanlık etkisinde kurgulanıp kurgulanmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Çünkü tarih, antropoloji, sosyoloji ve din felsefesinde bu türden birçok araştırmayı besleyen kavramların Hristiyanlık kaynaklı olduğu görülmektedir.⁴

“Din”e dair bu örtük varsayımlar ve arkaplan ile yüzleşilmediği veya hesaplaşılmadığı takdirde hem akademik olarak hem de entelektüel olarak anlamlı bir mesafe alınamayacaktır. Makalede jeneolojik yöntemle dinin Batılı inşasının yarattığı sorunlar dile getirilecektir. Bu sayede dinler arasındaki belirgin farklılıkların bastırılmasının önüne geçilebilecek ve belli bir kültürde kurgulanmış bir dinin diğer dinlere ontolojik ve epistemolojik şiddet uygulanmasının önüne geçilmiş olacaktır.

1. Dini Akademik Bir Nesne Haline Getirmek

Batı dünyasında on yedinci asırda temelleri atılan yeni bilimin keşfettiği ya da daha doğru deyişle kurguladığı bazı kavramlar vardır. Bunlardan en önemlisi,

⁴ Alatas, “Sorunlu ‘Religion’ Kavramı ve Hinduizm Kurgusunun Biruni’ye Atıfla İncelenmesi”, 21-22, Pramond K. Nayar, “Western Construction of Religion”, *Journal of Cultural and Religious Theory* 6/3 (2005).



eski toplumlarda istikrar ve düzeni sağlayan sosyal bir müessese olarak dinin, tarihin ilk dönemlerinde insanların yanlış algısı sonucu ortaya çıktığı şeklindedir. Buna göre dinin kaynağı, insanların kendi topluluklarına tapmalarıdır. Daha sonra kurumsallaşmış olan bu yapı, toplumların bütünleşip bir düzen içinde yaşamasını sağlayan inanç ve değerlerin kaynağını oluşturmuş; ayrıca bu normlar çerçevesinde bir hayat tarzını kurup denetlemiştir.⁵

Batı akademik dünyasında din kavramı on sekizinci asırda modern devletlerin kolonyal faaliyetleri için önemli bir dayanak olmuştur. Avrupa dışındaki kültürler, misyonerlik faaliyetleri ve akademik çalışmalara *religion* kategorisi altında konu olmuş ve Hıristiyanlara bu şekilde tanıtılmaya başlamıştır. Bu çalışmalar neticesinde Hıristiyanlığa benzemeyen sistemler dinleştirilmiş ve Hinduizm, Taoizm, Budizm gibi pek çok yeni *religion* icat edilmiştir.⁶ Netice itibariyle on dokuzuncu asırda *religion* adı altında bütün dinleri bir arada değerlendiren bir "dünya dinleri"nden bahsetmek mümkün hale gelir.

Atalay'a göre *religion* kavramının tarihsel gelişimi, onun inşa veya icat edildiğini ileri süren yaklaşımlar açısından incelendiğinde dikkat çeken hususların şunlar olduğu görülür:

- 1- Hıristiyan Batı dışında kalan eski medeniyetlerin dillerinde religion kavramına karşılık gelen bir kelimeye rastlanmamaktadır.
- 2- İnsanların daha çok dindar olduklarının düşünüldüğü çağlarda kavram, bugüne nispetle daha az ve bugünkünden farklı maksatlarla kullanılmıştır.
- 3- İslam dışındaki bütün dinlerin isimleri sonradan konulmuştur.
- 4- Diğer medeniyetler Kolonyal dönemde birer din olarak çalışılmaya başlamıştır.
- 5- Son asırda din kavramının tanımlanmasındaki sorun, kavramın kullanılışı olup olmadığını sorgulamayı gerektirir.⁷

2. Din Felsefesinin 'Din'i

⁵ Ahmet Zeki Ünal, "Klasik Fransız Sosyoloji Geleneğinde Toplumsal Düzenin Yeniden İnşası Sorunu ve İkame Din", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 18/30 (2016), 33; Durmuş Hocaoğlu, "Din'de 'İkame' Prensibi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2007), 249-298.

⁶ Sare Levin Atalay, "Bir 'Batı İcadı' Olarak Din: 'Religion' Kavramının Modern Batı'da İnşası", *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/2 (2016), 41. Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2000).

⁷ Atalay, "Bir 'Batı İcadı' Olarak Din: 'Religion' Kavramının Modern Batı'da İnşası", 42.



Din felsefesi disiplininde din-felsefe ilişkisi, din dili, din-bilim ilişkisi, din-sanat ilişkisi gibi konular yoğun bir araştırmanın ve tartışmanın konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada hangi dinden bahsedildiği açık değildir. Din felsefesi bütün dinlerde ortak bir kavramdan yola çıkarak dinin yalnızca dinin felsefesini mi yapmaktadır? Ya da belli bir dinden yola çıkarak o dinin temel iddialarının felsefi soruşturmasını mı yapmaktadır? Bu soruların cevaplarına dair bazı imalar olsa da doğrudan bu soru sorulmadığı gibi açık bir şekilde cevabı da verilememektedir. Oysa din felsefesi, belli bir dinin felsefesi olmak durumundadır. Kaldı ki Mehmet Aydın, Türkiye’de bir ilk olarak görülen *Din Felsefesi* adlı kitabında her filozofun din konusunu kendi felsefi duruşu içinde ele aldığını söylemektedir.⁸ Filozofların bile ortak bir anlayışının ve yaklaşımının olmadığı bir yerde doğal olarak “hangi dinin hangi felsefesi?” sorusu gündeme gelmektedir.

Ertürk, din felsefesinin varoluşsal düzlemde bir anlam ifade edebilmesi için hem dinden ne anladığımızın hem de kendi geleneğimizden yola çıkarak bir din felsefesi yapmanın düşünsel ve kültürel otantiklik açısından ne ifade ettiğinin önemli olduğunu belirtmektedir. Ertürk’ün ifadeleriyle; Türkiye’de uygulanan din felsefesi araştırmasının, gerek ele alınan problemler ve bunlara ilişkin tartışmalar ile tüm bunların arka planında yatan varoluşsal kaygılar, gerekse bu problem ve tartışmaların ele alınış biçimini ifade eden felsefe yapma tarzı bakımından büyük ölçüde Batı kültüründen aktarma yapılarak gerçekleştirilen bir araştırma faaliyeti olduğu söylenebilir. Söz konusu Batı kültürü, hem Yahudi-Hristiyan geleneğine dayalı dini kaynağı hem de günümüzdeki seküler yapısı bakımından Müslümanların öz kültür dünyası ve benliğine son derece yabancı bir kültürdür. Böyle bir yabancı kültürün İslam’a ait olmayan problem ve tartışmalarının salt entelektüel bir uğraş olarak dahi olsa sıkça gündeme getirilip irdelenmesi, bu sözde problem ve tartışmaların zamanla özümseyip sindirilmesine ve Müslümanların gerçek meseleleri haline gelmesine sebep olmaktadır. Müslümanların dünyasına başlangıçta yapay bir zihin egzersizi olarak giren ve önce varoluşlarının pratik boyutunu, sonra teorik, hatta itikadi boyutunu işgal eden bu değişim, yavaş yavaş Müslümanların kültürel kişilik ve benliğinin tamamına yayılmakta ve onun yabancılaşmasına yol açmaktadır. Daha vahimi, bu tarz faaliyeti gerçekleştirenler çoğunlukla bu yabancılaşmanın farkında bile varmaz, faaliyetlerine ciddiyet ve zevkle devam ederler. Öyleyse, Türkiye’deki din

⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1998), 5. Mehmet Ulukütük, “Batı Felsefesi ve ‘Taşra’sı: Efendiler İcadı ile Köleler Üretiminin Merkez-Taşra İkileminde Yansımaları”, *Uluslararası Katılımlı Birey ve Toplum Dergisi* 8/15 (2018), 31-75.



felsefesi çalışmalarının mevcut haliyle farkında olmadan zevkle gerçekleştirilen bir kültürel *harakirin*in bir parçası görünümünde olduğu söylenebilir.⁹ Ertürk'ün din felsefesi özelinde belirttiği durum aslında felsefe yapmanın kültürel ve toplumsal şartları ile birlikte düşünüldüğünde sadece din felsefesi disiplini açısından değil bir bütün olarak felsefe yapmanın da sahîh zeminlerini aramak açısından önemli görünmektedir. Zira felsefe yapmak bir anlamda kendi sorunlarına, kendi kavramlarına sahip olabilmek için yetkinliğine erişmekle ve kendi sonuçlarına ulaşabilmekle mümkün görünmektedir.¹⁰ Din felsefesi adı altında tarihsel, felsefi, toplumsal ve teolojik olarak Müslümanlara ait olmayan sorunların Müslüman toplumun öz meseleleri imiş gibi tartışılması anlamlı bir faaliyet değildir.

3. Dinler Tarihi'nin Batılı İnşası

Dinler tarihi alanında, bilimsel bir disiplin olarak Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığından itibaren hem dünya dinleriyle ilgili bilgi birikimi hem de dinî olguları incelerken benimsenen yaklaşımlar açısından önemli bir yol alınmıştır. Başlangıçta daha çok karşılaştırmalı bir disiplin olarak düşünülen dinler tarihi alanında daha sonra farklı dinler ve bunlara ait kişiler, kurumlar, kutsal metinler, ritüeller ve diğer birçok konu ile ilgili monografiler ortaya çıkmıştır. Dinler tarihi disiplini, ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra Avrupa üniversitelerinde adına kürsüler kurularak akademide yerini almış, fakat diğer sosyal bilimlerde kendi kimliğini ortaya koymada önemli problemlerle karşılaşmıştır. Başta gelen sorunlardan biri, temel araştırma konusu olan "din" kavramının tanımı ve kökeni meselesidir. Dinler tarihi disiplinindeki yöntem sorunu da önemli ölçüde buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü bilimsel disiplinlerin birini diğerinden ayıran en temel öğe onun konusudur.¹¹ Konusunu belirli bir netlikte tanımlayamamış bir

⁹ Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Yarn Yayınları, 2012), 87-88; ayrıca bkz. Mehmet Ulukütük, "Günümüz Türkiye'sinde Otantik Felsefe Arayışları Bağlamında Bize/Kendimize Özgü Bir Din Felsefesi Söylemleri", *İnönü Üniversitesi, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Din Bilimleri* 2/1 (2013), 1-24; Mehmet Sait Reçber, "Din Felsefesi Üzerine", *Felsefe Dünyası Dergisi* 55 (2012).

¹⁰ Bkz. Mehmet Ulukütük, "Felsefi Metinlerin Anlaşılmasının Hermeneutik Ufukları: Hakikat, Yöntem ve Tarihselliğin Ufukları", *Uluslararası Dinî ve Felsefi Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, 20-21 Ekim (İstanbul: 2011); Recep Alpyağıl, *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi-Paul Ricauer Üzerine Bir Soruşturma-* (İstanbul: İz Yayınları, 2010).

¹¹ Ramazan Adıbelli, "Din'siz Bir Dinler Tarihi İnşa Etmek: 'Din'e İkame Olarak Daniel Dubuisson'un 'Kozmografik Oluşumlar' Kavramı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIV/1 (2018), 8; Ömer Faruk Harman, "Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı (Doğu-Batı)", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, Ed. Ali İsrâ Güngör (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, 2010), 23- 48.



bilimin akademik olarak da entelektüel olarak da anlamlı araştırma ve inceleme yapması mümkün görünmemektedir. Mesela İslam ve Hinduizm gibi Hıristiyanlık dışındaki dinler söz konusu olduğunda genel anlamda din bilimleri, özel anlamda ise dinler tarihi, Batı'da gelişmiş bir disiplin olması hasebiyle içinde bazı problemler taşımaktadır. Tüm inanç sistemleri, yüce varlık, tabiatüstü alan, insanın bu varlıkla ilişkisi ve ölüm ötesi gibi konular hakkındaki inanç ve uygulamaları içeren bir oluşumu kapsamlı biçimde ifade eden kavramlara sahiptir. Fakat modern din bilimleri ve dinler tarihi disiplini, kavramsallaştırma sürecinde diğer dinlere ait kavramlara genellikle itibar etmemiştir. Bunun en önemli sebebi bizatihi "din" (religion) kavramıdır.¹²

Fransız tarihindeki en önemli kırılma noktalarından biri Büyük Devrim olarak adlandırılan 1789 tarihli Fransız Devrimi'dir. Bu devrimle hayatın pek çok alanında olduğu gibi din-devlet ve din-toplum ilişkisi de kökten değişmiştir. Fransız Devrimi mutlak monarşiyle birlikte asırlar boyu kralın himayesinde faaliyet yapan Katolikliğin toplum üzerinde kurduğu tahakküme de son vermiştir. Katolik din adamları ile devrim taraftarlarını karşı karşıya getiren sivil savaş sırasında birçok papaz öldürülmüş, bazıları idam edilmiş, kiliseler tahrip edilip yıkılmıştır. Katoliklik ile Devleti birbirinden ayıran bu kanlı olaylar, özellikle Katolik tarafın siyasi otoriteye karşı düşmanca tavır takınmasıyla sonuçlanmıştır. On dokuzuncu yüzyılda iktidarı elinde bulunduran laiklik yanlısı Cumhuriyetçi hükümet ile Katolik Kilisesi arasındaki gerginlik, 1880 yılında Collège de France'da dinler tarihi kürsüsünün kuruluş aşamasında açığa çıkmıştır. Sorbonne Üniversitesindeki Teoloji Fakültesinin 1886'da kapatılarak yerine Dini Bilimler bölümünün kurulması, Avrupa'daki ilk Dinler Tarihi müzesi olan Musée Guimet'nin Paris'e taşınması tamamıyla Cumhuriyetçi hükümet tarafından gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte bundan sonraki her aşamada yani dinler tarihinin Fransa'da kurumsallaşması sürecinin her aşamasında Katolik tarafın bitmek bilmeyen muhalefetiyle karşı karşıya kalınacaktır. Böylesi bir gergin iklim ve ortam, yeni kurulan bu disiplinin teolojiden farklı olmasının yanı sıra onun muhalif hatta düşman olmasını da beraberinde getirmiştir. Fransa'da dinler tarihinin inşa sürecini anlayabilmek için Katolik-laik tartışması, Kilisenin temsil ettiği din ile pozitif bilim arasındaki düşmanlıkların kesinlikle göz önünde bulundurulması gerekir. Diğer yandan dikkat çekici bir önemli nokta ise Fransa'nın sömürgeci politikası ile yeni inşa edilmekte olan sosyal bilimler, özellikle de dinler tarihi disiplini arasındaki örtük ilişkilerdir. Collège de

¹² Alatas, "Sorunlu 'Religion' Kavramı ve Hinduizm Kurgusunun Biruni'ye Atıfla İncelenmesi", s. 21.



France’da ilk dinler tarihi kürsünün kurulması, Dini Bilimler bölümünün açılması, Fransa’daki laikliğin önde gelen mimarı Jules Ferry’nin aynı zamanda sömürgeciliğin şiddetli savunucusu olması tesadüfi olamaz. Buradan dinler tarihi disiplinin Fransa’daki kurumsallaşmasında iç ve dış dinamiklerin birlikte etkili olduğu sonucu çıkarılabilir. Sömürge halklar üzerinde hâkimiyet kurmanın söz konusu halkların dillerine ve dinlerine oryantalist episteme¹³ sayesinde egemen olmaktan geçtiğini fark eden Avrupalıların bilimsel faaliyetlerinin arka planında bu düşünce ve amaç yer almıştır. Bundan dolayı sömürgecilikte birbiriyle yarışan Avrupa devletleri bu yarış bilimsel alanda da sürdürmek istemişlerdir.¹⁴ Dinler tarihinin Katolik-laik çatışmasında teolojinin yerine inşa edilmesi ve sömürgeci emeller için bir alet olarak kullanılması bu disiplinin salt akademik ve bilimsel bir disiplin olarak görülemeyeceğinin kanıtı olarak görülebilir.

Dinler tarihinin oluşumunda, Fransa özelinde Katolik-laik çatışması önemli bir rol oynadığı gibi modern devletlerin sömürgeci amaçları açısından da bir araç olarak görülür. Batı ve Avrupa dışında kalan kültürleri akademik ve ideolojik araştırmaların nesnesi haline getirme sürecinde *religion* kavramsallaştırması bütün dinler için genel bir kategoriye dönüştürülür. Hristiyanlık dışındaki dinlerin temel kavram ve inanç unsurları, Hristiyanlara tanıtılma adı altında tercüme edilir.¹⁵ On dokuzuncu asırda ise bu türden tercüme üst bir dil olarak dünya dinleri kategorisinde ele alınmaya başlar.¹⁶ Yirminci asırdan itibaren de *religion* kavramı paradoksal şekilde dinlerin modern algıda eski

¹³ Oryantalist epistemenin eleştirel bir çözümlemesi için geniş bir literatür olmakla birlikte özellikle şu eserlere müracaat edilebilir: Edward Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Yıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2006); Enver Abdülmelik, “Krizdeki Oryantalizm”, der: A. L. Tibawi, Enver Abdülmelik ve Hamid Algar, *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler* (İstanbul: Yöneliş, 1998); Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2014); Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and “The Mystic East”* (London and New York: Roudedge, 2001); Samir Amin, *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, Çev. Mehmet Sert (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993).

¹⁴ Ramazan Adıbelli, “Katolik-Laik Tartışması Bağlamında Fransa’da Dinler Tarihi Disiplininin Oluşum Süreci”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 132-133; Adıbelli, Ramazan, “Mircea Eliade’ı Yakmak mı Gerek? Eliade’a Fransa’da Yöneltilen Eleştirilerin İdeolojik Boyutu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, no. 25 (2012): 115-138.

Saler, Benson. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Benson Saler. Leiden: E. J. Brill, 1993.

¹⁵ Tercüme sorunu salt teolojik düzlemde bir dinin kavramlarının başka bir dine tercüme sorunu olarak sınırlandırılmaz. Aslında olan dinin seküler olana tercüme edilmesidir. Bu konuda ayrıntılı ve önemli bilgiler için bkz. Asad, Talal, *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, New York, NY: Columbia University Press, 2018.

¹⁶ Atalay, “Bir ‘Batı İcadı’ Olarak Din: ‘Religion’ Kavramının Modern Batı’da İnşası”, 41.



önemini yitirmeye başlamasına rağmen ısrarlı bir şekilde yeniden tanımlanmaya başlar.¹⁷

Dinler Tarihi'nin akademik ve bilimsel bir disiplinin ötesinde olması durumunu Daniel Dubuisson, provokatif eseri *The Western Construction of Religion (Dinin Batılı İnşası)* adlı eserinde de dinler tarihinin jeneolojik eleştirisi bağlamında dile getirir. Dubuisson'a göre dinler tarihi kavramı, Batı kültürüne özgüdür ve doğası gereği teolojik ve fenomenolojiktir; dinler tarihi disiplinine yönelik inşacı bir bakış açısıyla yaklaşılmaktadır. O'na göre 'din' yerine 'kozmoğrafik oluşumlar' kavramı kullanılmalıdır.¹⁸ Dini fenomenler, somutlaşmış bireyleri sosyal, kültürel ve kozmik düzenlere bağlayan söylemsel yapılar olarak alınmalıdır. Aslında Dubuisson'un çalışmasının temelde iki amacı vardır. Bir taraftan o, dinler tarihi disiplini ve din araştırmalarında kullanıldığı anlamda *din* kavramının radikal bir eleştirisini yapar. Diğer taraftan da insani durum dediği bir şeyle uyumlu olan bir antropolojiyi tasdik eder.¹⁹ Dubuisson'a göre, din sadece Batı medeniyetinin merkezi kavramı değil, ayrıca onun hâkim olduğu dünyayı düşünme sürecinde Batının kendisidir. Batı, Batı'nın dışında yer alan diğerlerinden bahsettiğinde bile, kendisi hakkında kendisine hitap eder.²⁰ O, modern din bilimindeki din kavramının kullanımının ideolojik bir inşa olduğunu düşünür ve onun yerine kozmoğrafik formasyon kavramını kullanmayı teklif eder. Onun din kavramının yetersizliğine ilişkin vurgusu, ilk değildir. Benzer fikirleri ondan önce W.C. Smith'den N. Smart'a kadar pek çok araştırmacı dillendirmiştir.

Dubuisson'un asli ilgisi, dinler tarihinden Batılı metafizik ön yargıları kaldırebilmektir. Dubuisson, insanlığın doğal olarak dini olduğu biçimindeki fenomenolojik iddiayı sorgulamaya çalışır. Ona göre din fenomenologları bu düşünceyi, ilkin Kilise babalarından alırlar ve bu görüş Calvin'den Durkheim'a

¹⁷ Atalay, "Bir 'Batı İcadı' Olarak Din: 'Religion' Kavramının Modern Batı'da İnşası", 39.

¹⁸ Adibelli, "Din'siz Bir Dinler Tarih İnşa Etmek: 'Din'e İkame Olarak Daniel Dubuisson'un 'Kozmoğrafik Oluşumlar' Kavramı", 7-40. Daniel Dubuisson, *The Western Constructin of Religion: Myths, Knowledge and Ideology*, Trans. William Sayers (Baltimore: John Hopkins University Press, 2003).

¹⁹ Wilhelm Dupre, "Critique and Challenge: Some Remarks on Daniel Dubuisson's Critique of The Concept of Religion", *Review Symposium* ed. Steven Engler, Dean Miller, *Religion*, 36 (2006), 140-141. Segal, "Dubuisson's Western Construction of Religion", *Review Symposium*, ed. Steven Engler, Dean Miller. *Religion* 36 (2006).

²⁰ Dupre, "Critique and Challenge: Some Remarks on Daniel Dubuisson's Critique of The Concept of Religion", 141; Hughes, Aaron, "Haven't We Been here Before? Rehabilitating Religion in Light of Dubuisson's Critique", *Review Symposium* ed. Steven Engler, Dean Miller, *Religion*, 36, 2006.



pek çok Batılı düşünürün eserlerinde ifadesini bulur. Batılı entelektüel söz dağarcığı ve düşünme biçimi, Hıristiyan kültürce şekillenmiştir.²¹

Dubuisson, dinler tarihinin kendi kavramlarını, yöntem ve analitik prosedürlerini oluştururken, Batılı varlık tasavvuruna ve etno-merkezci bir bakışa sahip olduğuna dikkat çeker. Dubuisson'un amacı, dinler tarihini totalitesi içinde görmeye çalışmak değil, din nosyonu gibi sade bir soruyla ilgilenmektir. Onun çalışmasının temel konusu, merkezi bir nosyon olan din konusunun gerçekte modern Batılı bilimin, insanlığı kavrama konusundaki belli iddialardan başka bir şey olmadığı hususudur. Temel sorulardan biri, Batılı antropolojinin gerçek ve evrensel insanlığı ve ötekini araştırdığını iddia ettiğinde, Batılı kategorilerden ve onların dünyayı kavrama biçimlerinden farklı bir şey mi sunmaktadır?²² Dubuisson'un bu soruya cevabı olumsuzdur; ancak burada Dubuisson, Batılıların diğer dinleri ve onların mensuplarına kendi kategorilerini empoze ettiklerini ve onların inancını yanlış olarak telakki ettiklerini kabul etmek durumunda olmadığını ifade eden Dupre gibi yazarların eleştirilerine muhatap olur.²³

Dinler tarihinin ideolojisini, onun dinler tarihini dindar insanı anlamada araç olarak gören bakışında tanırız. Zira bu tasavvur, dini, insanı kutsala bağlayan bir bağ olarak görmekle, dinler tarihinin semavi evrenselciliğini açıklama konusu olmaktan muhafaza eder. Dubuisson, sosyal bilimlerin doğuşunda bilim ve ideolojinin birlikte hareket ettiğini, evrim teorisinin biyolojiden topluma, sonrasında da toplumdan dine uygulandığını belirtir. İndirgemeci olan ideolojinin yardımıyla bilim, ilkel vs. medeni, Batılı vs. Doğulu gibi şematik karşıtlıklara dayalı bir anlayışı icat etmiştir. Buradan Batı, hiçbir rakibi olmayan, eşsiz ve kendisine meydan okunamaz bir medeniyet olarak tasavvur edilir. On dokuzuncu asırdaki mit çalışmalarında Batı'nın üstünlüğü önyargısı ifade edilir, on dokuzuncu asrın ikinci yarısında dinler tarihçileri tarafından ortaya konan basit düşünceye dayalı evrimcilik, basit bir montajdı. Evrim tarihe uygulandığında, tarihle ilgili tek sesli bir resim elde edildi. Bu evrede evrimci düşünce halklar arasındaki hâkim katı hiyerarşinin yeniden üretimini mümkün kıldı. İlerlemeci evrim anlayışı Batı kültürüne bir ayrıcalık kazandırdı ve evrimciliğin ilerlemeci teodisesi, dünyanın ahenkli vizyonunu, geleneksel kozmogoniler biçiminde düşündü. Böylece Dubuisson, Kippenberg'ten farklı olarak modern bir düşüncenin yani evrimciliğin geleneksel kozmolojilerdeki gibi organize ve hiyerarşik olduğuna dikkat çekerken, modernlikle gelenek arasındaki sürekliliğe dikkat çekmez, daha çok onun icadından ve

²¹ Daniel Dubuisson, "Response", *Review Symposium* ed. Steven Engler, Dean Miller, *Religion* 36 (2006), 165-166.

²² Dubuisson, "Response", 5-6

²³ Dupre, "Critique and Challenge: Some Remarks on Daniel Dubuisson's Critique of The Concept of Religion", 143



kurgulanmasından bahseder. Dinleri pozitivist çerçevede takdim eden tarih, kader, kurtuluş gibi dini terimler yerine ilerleme, evrim gibi laik terimleri kullanırlar. Çağdaş bilimin temel amacı ise, Avrupa'nın hem kültürel hem de bilimsel üstünlüğünü ispatlamaktır.²⁴

Bilim, özne ile nesne arasında köklü ayırma dayalı Kartezyen bir zeminde gerçekleşmez. Çünkü saf ve masum bir bilim yoktur, bilimsel etkinlik, sonsuz yeniden anlatımlar ve modifikasyonların neticesidir. Olgulara ve kavramlara dayalı teoriler inşa etmenin bizatihi kendisi değer yüklüdür. Pozitivist yaklaşımın yakın döneme kadar bu alandaki evrenselcilik, tarafsızlık ve değerden bağımsızlık söylemleri köklü eleştirilere ve sorgulamalara maruz kalmıştır. Bu anlamda bilimsel bir disiplin olarak dinler tarihi, kurucu evresi boyunca araya giren pek çok çelişkili unsurları hesaba katmalıdır. Dinin varoluşu ve gerçekliği antropolojik delile değil, poetik etkinliğe dayanır. Gerçek anlamda hiçbir bilimsellik taşımayan bu yapı, Hıristiyan Batı'nın kendi nosyonları çerçevesinde oluşturduğu bir mahiyete sahiptir. On dokuzuncu asırda Hıristiyan teolojisinin dogmatizmin bilimsel bir modele hizmet edecek şekilde kullanılması, bilimde yeni bir paradigmayı tesis eden pozitivist-rasyonalist anlayış, kendi hâkimiyet alanını genişletmek için ötekiyi çarpık biçimde sunmuştur. Modern dünyadan çok uzak tarih öncesi insanla ilgili keşif, onun, kaba ve Kitab-ı Mukaddes'in insan anlayışından tamamen farklı birisi olduğunu ortaya koymaktaydı. Bu bağlamda vahşi ya da ilkel denemeler toplumlara ilgi artmış ve antik dillerin öğrenimi sayesinde Mısır ve Hindistan gibi kültürlerin incelenmesi mümkün olmuştur.²⁵

4. Dinin Batılı İnşası

Batı dünyası bazı felsefi ve ilmî hususlarda eski Yunan'dan etkilenmekle beraber, Rönesans döneminde bu etki zirveye ulaşmıştı. Hıristiyanlık, dinî açıdan Yahudi geleneğinden gelmesine rağmen "din" kavramını eski putperest Roma'dan almıştı. Cicero, "Tanrıların Mahiyeti" isimli kitabında *religio* kavramını, unutmak anlamına gelen *negligere* kavramının zıddı olarak *re-legere* anlamından türetmişti. Bu kavram kısaca Tanrılara bağlılığı ve onları unutmamak için tekrar tekrar okuyarak hatırlamak anlamına geliyordu.²⁶ Sanskritçede din için *dharma*, Hintçede *rta(rita)*²⁷, Çince *chung cihiao (cong ciao)*

²⁴ Dubuisson, "Response", 147-150.

²⁵ Dubuisson, "Response", 156-159

²⁶ Günay Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVIII (1986), 217; Frederick J. Streng, "Studying Religion: Possibilities and Limitations of Different Definitions", *Journal of the American Academy of Religion* 40/2 (1972), 219-237.

²⁷ Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", 218.



kavramı kullanılıyordu.²⁸ Batı dünyasında tarihsel süreçte dinin, tarihçiler, teologlar, filozoflar, sosyologlar, psikologlar ve sair bilim insanları tarafından çok çeşitli tarif ve tasvirleri yapılmıştır.²⁹ Dinin çeşitli tarifleri arasındaki temel ayrılık, hem din probleminin çok yönlülüğünden ve müphemliğinden hem de onu tarif edenlerin öznel görüş ve duyularındaki farklılıktan kaynaklanır. İnsanlık tarihi kadar eski olan bir olgunun tarifinde, insanların ondan ne beklediklerinin de büyük etkisi vardır. Bununla birlikte dinin bütün dinleri içine alabilecek kapsamlı doğru bir tanımı, yalnızca din kavramının sınırları kesin bir şekilde belirlendikten sonra yapılabilir.³⁰

Batı dünyası, on sekizinci yüzyılda Hıristiyanlığı 'gerçek din' (*true religion*) ve medeni olmanın vazgeçilmez gereği olarak kabul etmiştir.³¹

Talal Asad, Geertz'in, "O halde, dinin antropolojik açıdan incelenmesi iki aşamalı bir işlem gerektirir: evvela, *bizatihi dini* oluşturan sembollerde somutlaşan anlam sistemlerinin çözümlenmesi; sonra ise, bu sistemlerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkisinin kurulması" şeklinde ifade ettiği şeyin makul olmakla birlikte aslında yanlış bir yaklaşım olduğunu ifade eder. Ardından da şu önemli sorularını sıralar:

- 1- Dinsel semboller, sözcük analogisiyle, anlamı taşıyan araçlar şeklinde anlaşıldığı takdirde söz konusu anlam, kullanıldığı toplumun yaşam tarzından bağımsız olarak kurulabilir mi?
- 2- Dinsel semboller, kutsal bir metnin ayetleri gibi düşünüldüğünde, doğru okumayı garanti eden toplumsal disiplinler göz ardı edilerek, ne anlama geldikleri bilinebilir mi?
- 3- Dinsel semboller deneyimleri düzenleyen kavramlar olarak düşünüldüğünde, onlar hakkında nasıl yetkilendirildikleri göz ardı edilerek şey söylenebilir mi?
- 4- Dinsel semboller üzerinden deneyimlenen şeyin özünde toplumsal dünya değil, manevi dünya olduğu öne sürülse bile, toplumsal dünyadaki koşulların böyle bir deneyimi erişilir kılmakla hiç ilgisinin olmadığı söylenebilir mi?
- 5- Din terbiyesi kavramı, tamamen içi boş bir kavram mıdır?

²⁸ Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", 219.

²⁹ Batı dünyasında dinin çeşitli düşünürlerce nasıl tarif edildiğinin tasviri için bkz. Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", 223-226.

³⁰ Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", 226.

³¹ Atalay, "Bir 'Batı İcadı' Olarak Din: 'Religion' Kavramının Modern Batı'da İnşası", 35. McCutcheon, Russell, "The Resiliency of Conceptual Anachronisms. On Knowing The Limits of the 'West' and 'Religion', *Review Symposium* ed. Steven Engler, Dean Miller, *Religion* 36 (2006), 161-162.



Asad'a göre mesele, dinsel pratik ve sözcelerin anlamlarını toplumsal olgularda aramak değildir; mesele, dinsel pratik ve sözcelerin imkânının ve sahip oldukları otoriter statünün tarihsel olarak özgül disiplin ve güçlerin eseri olarak açıklanmasıdır. *Belirli* dinlerin antropolojik araştırmacılarının bu noktadan yola çıkmaları ve "din" diye *tercüme* edilen kapsamlı kavramın içini bir anlamda boşaltıp yerine incelediği olgunun tarihsel kimliğine göre heterojen öğeler koymaları gerekir.³² Dinin evrensel bir tanımını yapılamaz, çünkü dinin kurucu öge ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü kadar, bu tarz bir tanımın kendisi de söylemsel süreçlerin tarihsel ürünüdür. Buna rağmen Geertz evrensel, antropolojik bir tanım yapmak istediğini belirtir: Geertz'e göre, din, (1) bir semboller sitemidir, (2) insanda güçlü, kapsamlı, kalıcı haletiruhiye ve motivasyonlar oluşturmak üzere (3) genel bir varoluş düzenine dair kavrayışlar formüle eder ve (4) bu kavrayışları bürüdüğü olgusal aurası sayesinde (5) haletiruhiye ve motivasyonlar benzersiz bir gerçekliğe sahip görünür.³³ Asad, bu sembol tanımını sınırlı ve çelişkili bulur; çünkü sembolün bir kavrayışa araç hizmeti gören herhangi bir nesne, olay, eylem ya da ilişki mi, yoksa Geertz'in dediği gibi kavrayışın bizzat kendisi mi olduğu belli değildir.³⁴ Asad'a göre bu gelgitler, izahta bilişsel meseleler ile iletişimsel meselelerin karıştırıldığını göstermektedir. Bu durum, sosyal pratikte söylem ile anlama arasında ne gibi ilişkilerin olduğunu incelemeyi zorlaştırır.³⁵

Asad'ın vurguladığı önemli nokta, din üzerine çalışmanın belirli bir din hakkında olacağı ve din diye tercüme edilen kavramın homojen değil bilakis heterojen olduğudur. Dinler tarihinde "din" üzerine yapılan araştırmalarda dinin içi, tek bir kültürün, tek bir tarihin ve tek bir teolojinin verileriyle doldurup diğer bütün dinlere bu nazarla bakılırsa yapılan faaliyetin adı dinler tarihi olmaktan ziyade, dinler tarihi adıyla diğer dinlerin akademik sömürüsüne ve manipülasyonuna hizmet edecektir.

Asad'ın vurgusunu anlamak için Kur'an'da din kavramının kullanıldığı bağlamlara bakılabilir. Firavun dini, İbrahim'in dini, öncekilerin dini, hak din,

³² Talal Asad, "Antropolojik bir Kategori olarak Dinin İnşası", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2007), 135. Gabriele Marranci, "İslâm'ı İncelemekten Müslümanları İncelemeye: Bir İslâm Antropolojisine Doğru", çev. Mikail Özer, *Birey ve Toplum* 3/6 (2013), 193-221; Talal Asad, *Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Paper Series, Center For Contemporary Arab Studies (Washington Georgetown: University, 1986); Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Çev. Tayfun Atay (Ankara: İmge Kitabevi, 2004).

³³ Talal Asad, *Dinin Soykütükleri Hristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. Ayet Aram Tekin (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 44.

³⁴ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 44.

³⁵ Asad, *Dinin Soykütükleri*, 45.



Allah'ın dini gibi kavramlar Kur'an'da din kavramının pek çok bağlamda kullanıldığını ve dinler ile hak din arasındaki ayrımın altının özellikle çizildiği görülmektedir.³⁶

Sonuç

Din bilimleri adı altında din hakkında yürütülen çalışmalar önceleri Batı-dışı ilkel kabile ve toplumları açıklamanın aracı olarak önce antropolojiye, sonrasında ise sosyal bilimlere dâhil edilmiş ve sosyal bilimler çatısı altındaki bir disiplinler yumağı olarak değerlendirilmiştir. Buna göre din bilimleri, dinin bilimsel bir konu ve problem olarak sosyal bilimlerin metodolojisi ve verileri açısından incelenmesini ve tartışılmasını ifade etmektedir. Makalede din felsefesi ile dinler tarihi disiplinlerinin “din” etrafında yürüttükleri tartışmalarda dine yükledikleri anlamlar eleştirel bir yaklaşımla araştırılmıştır. Araştırmamızda başta Din Felsefesi ve Dinler Tarihi olmak üzere “din” üzerine gerçekleştirilen bazı felsefi ve tarihsel inceleme ve soruşturmaların, hesabı verilmemiş ama önceden verili kabul edilmiş Avrupamerkezci ve belli bir kültüre, tarihe ve teolojiye göreli bir “din” kavramından hareketle yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu disiplinler, inceleme ve soruşturma konusu edindikleri “din” kavramının mahiyetine yönelik derin bir sessizlik ve belirsizlik içindedirler. Bu disiplinlerde “din” kavramı ile bilimsel bir nesnenin mi, olgusal bir gerçekliğin mi, yoksa ideolojik bir inşanın mı amaçlandığı net olmamakla birlikte homojen Batı kültürüne ve ilkel ötekiler kurgusuna dayanmaktadır. Diğer yandan Din Felsefesi disiplininde de din üzerine felsefi soruşturmalar yapılırken, filozofların felsefi duruşlarının bile önemli olduğu belirtilmesine rağmen bunun pratikte ne kadar gözetildiği açık değildir. Din felsefesinin Hristiyan teolojisinin genel ve özel sorunlarını mı tartıştığı, yoksa önceden varsayılan bir dinin özel sorunlarından mı yola çıktığı belli değildir. “Din”in Batılı inşasının büyük sorunlara yol açtığı disiplin Dinler Tarihi olarak görünmektedir. Zira Dinler Tarihinin, dinin tarihsel görünümüleri ve dönüşümlerini mi tasvir ettiği, dinlerin Batılı metafizik önyarguların bilimsel bir forma bürünmüş hali mi olup olmadığı meselesi açık değildir. Geçmişe nazaran bu alanda yapılan yeni çalışmalarda bu sorunların daha ayrıntılı ve derinlemesine ele alındığı görülmektedir. Dinler Tarihi disiplininin geleceği açısından bu durum son derece önemli bir gelişmedir.

Makalemizde ortaya koymaya çalıştığımız gibi Batı'da din felsefesinden dinler tarihi disiplinine seyreden din üzerine yapılmış çalışmaların bazı örtük varsayımları ve problemleri hakkında yapılacak soruşturmalar, Batı'nın dinler tarihi disiplini üzerindeki önyargularının ve manipülatif kurgularının

³⁶ Abdurrahman Küçük, “ Kur'an'da Din ve Din Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II, (Sempozyum, 20-21 Kasım Konya)* (Ankara: Dinler Tarihi Yayınları, 2000), 7.



sorgulanmasına katkıda bulunabilir. Zira her geçen gün daha net bir şekilde anlaşılmaktadır ki Batı'da ortaya çıkan din bilimleri, özel olarak ise din felsefesi ile dinler tarihi disiplininde kullanılan "din" kavramı Batı merkezci bir gramer ve ideoloji tarafından inşa edilmiştir. "Din"e dair bu örtük varsayımlar ve arkaplan ile yüzleşilmediği veya hesaplaşılmadığı takdirde hem akademik olarak hem de entelektüel olarak anlamlı bir mesafe alınamayacaktır. Makalede dinin Batılı inşasının yarattığı sorunlar jeneolojik yöntemle ortaya konmuştur. Bu sayede dinler arasındaki belirgin farklılıkların bastırılmasının önüne geçilebilecek ve belli bir kültürde kurgulanmış bir dinin diğer dinlere ontolojik ve epistemolojik şiddet uygulanmasının önüne geçilmiş olacaktır. Sosyal bilimlerdeki metodolojik tartışmaların genelde din bilimlerinde, özeldir ise din felsefesi ve dinler tarihi özelinde yapılması hem akademik hem de entelektüel otantik ve ciddiyet için şart görünmektedir. Din felsefesi ve dinler tarihinin kendisine konu edindiği dinden ne anladığını çözümlmek bu disiplinlerde anlamlı bir çalışma yapılabilmesi için hayati bir rol oynamaktadır.

Bugün dinler tarihi ve din felsefesi üzerine araştırma ve incelemede bulunanların bu disiplinlerin temel kavramlarına yönelik çok yönlü bir araştırma yapmaları elzem görünmektedir. Bu çalışmada sadece din kavramına yönelik eleştirel bir sorgulama yapmaya çalıştık. Bunun yanında, Tanrı, vahiy, ruh, ahiret, yeniden diriliş, peygamber, mucize, deizm, ateizm, panteizm ve iman/inanç gibi anahtar kavramlar üzerine de karşılaştırılmalı çalışmalar yapılabilir. Daha işin başında bu türden anahtar kavramlar üzerine zihinlerde bir netlik, çeşitli bağlamlarda kullanımlarına dair bir açıklık, benzer kavramlarla ilişkisine dair bir seçiklik ortaya konmadığı takdirde, bu kavramlar üzerine inşa edilen önermelerin, işin başındaki tasavvuru tasdik etmeye yönelik olduğu anlaşılacaktır.

Din felsefesi ve dinler tarihi disiplinlerinin yanında din sosyolojisi, din antropolojisi, din psikolojisi disiplinleri de dinden ne anladıklarını, hangi din üzerine araştırmalar yaptıklarını açık bir şekilde belirtebilirler ve din kavramı konusunda kavramsal bir açık seçikliğe imkân verecek analizler yapabilirler. Aksi takdirde önceden belirlenmiş bir dinin sorunları o dinden olmayanlar tarafından araştırıldığı ve tartışıldığı zaman ulaşılan sonuçlar, araştırmacıların bu sonuçları kendi dinlerine genellemelerine yol açabilir. Bu ise beraberinde akademik, ahlaki ve ontolojik sorunları getirebilir.

Kaynakça

Abdülmelik, Enver. "Krizdeki Oryantalizm". Der. A. L. Tibawi, Enver Abdülmelik ve Hamid Algar, *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler*. İstanbul: Yöneliş, 1998.



Adıbelli, Ramazan. "Mircea Eliade'ı Yakmak mı Gerek? Eliade'a Fransa'da Yöneltilen Eleştirilerin İdeolojik Boyutu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012): 115–138.

Adıbelli, Ramazan. "Din'siz Bir Dinler Tarih İnşa Etmek: 'Din'e İkame Olarak Daniel Dubuisson'un 'Kozmografik Oluşumlar' Kavramı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIV/1 (2018), 7-40.

Adıbelli, Ramazan. "Katolik-Laik Tartışması Bağlamında Fransa'da Dinler Tarihi Disiplininin Oluşum Süreci". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 111–136.

Alatas, Syed Farid. "Sorunlu 'Religion' Kavramı ve Hinduizm Kurgusunun Birünî ye Atıfla İncelenmesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2010).

Alpyağıl, Recep. *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi-Paul Ricauer Üzerine Bir Soruşturma-*. İstanbul: İz Yayınları, 2010.

Amin, Samir. *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*. Çev. Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

Arkonaç, Sibel. "Gerçekliğin Yerel İnşasında Kartezyen Olmayan Özne, Öteki, Fail". ed. S. Arkonaç. *Doğunun Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair*. 249-274. İstanbul: Alfa Yayınları, 2004.

Arkonaç, Sibel. "Türkiye'de Bilgiyi Ele Almada Meseleler". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011).

Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri Hristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin*. çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Asad, Talal. *Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Paper Series, Center For Contemporary Arab Studies. Washington: Georgetown University, 1986.

Asad, Talal. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York, NY: Columbia University Press, 2018.

Asad, Talal. "Antropolojik bir Kategori olarak Dinin İnşası". *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2007), 103-137.

Atalay, Sare Levin. "Bir 'Batı İcadı' Olarak Din: 'Religion' Kavramının Modern Batı'da İnşası". *İnsan ve Toplum Dergisi* 6 /2 (2016), 27-47.

Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.

King, Richard. *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*. London and New York: Roudedge, 2001.

Dubuisson, Daniel. *The Western Constructin of Religion: Myths, Knowledge and Ideology*. Trans. William Sayers. Baltimore: John Hopkins University Press, 2003.



Dupre, Wilhelm. "Critique and Challenge: Some Remarks on Daniel Dubuisson's Critique of The Concept of Religion". *Review Symposium*, ed. Steven Engler, Dean Miller, *Religion* 36 (2006), 140-141.

Ertürk, Ramazan. *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yarn Yayınları, 2012.

Fitzgerald, Timothy. "A Critique of 'Religion' as a Cross-Cultural Category". *Method and Theory in 9/2* (1997), 91-110.

Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000.

Harman, Ömer Faruk. "Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı (Doğu-Batı)". *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. Ed. Ali İsmail Güngör. 23- 48. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, 2010.

Hocaoğlu, Durmuş. "Din'de "İkame" Prensibi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2007), 249-298.

Hughes, Aaron. "Haven't We Been here Before? Rehabilitating Religion in Light of Dubuisson's Critique". *Review Symposium*. Ed. Steven Engler, Dean Miller. *Religion* 36 (2006).

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Kuşçu, Emir. *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı Jeneoloji, Yapıbozum ve Post-Kolonyal Eleştiri*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013.

Küçük, Abdurrahman, "Kur'an'da Din ve Din Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları II, (Sempozyum, 20-21 Kasım Konya)*. 1-11. Ankara: Dinler Tarihi Yayınları, 2000.

Marranci, Gabriele. "İslâm'ı İncelemekten Müslümanları İncelemeye: Bir İslâm Antropolojisine Doğru". çev. Mikail Özer. *Birey ve Toplum* 3/6 (2013), 193-221.

McCutcheon, Russell. "The Resiliency of Conceptual Anachronisms. On Knowing The Limits of the 'West' and 'Religion', *Review Symposium* ed. Steven Engler, Dean Miller. *Religion* 36 (2006), 161-162.

Müller, F. Max. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, Green and Co., 1899.

Nayar, Pramond K. "Western Construction of Religion". *Journal of Cultural and Religious Theory* 6/3 (2005).

Reçber, Mehmet Sait. "Din Felsefesi Üzerine". *Felsefe Dünyası Dergisi* 55 (2012).



Said, Edward. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. Çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Saler, Benson. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Benson Saler. Leiden: E. J. Brill, 1993.

Segal, "Dubuisson's Western Construction of Religion". *Review Symposium*, ed. Steven Engler, Dean Miller. *Religion*. 36 (2006).

Streng, Frederick J. "Studying Religion: Possibilities and Limitations of Different Definitions". *Journal of the American Academy of Religion* 40/2 (1972), 219-237.

Taves, Ann. "Comments on Daniel Dubuisson's The Western Construction of Religion". *Religion* 36/3 (2006), 138-140.

Tümer, Günay. "Çeşitli Yönleriyle Din". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII (1986), 213-267.

Ulukütük, Mehmet. "Batı Felsefesi ve 'Taşra'sı: Efendiler İcadı ile Köleler Üretimine Merkez-Taşra İkileminde Yansımaları". *Uluslararası Katılımlı Birey ve Toplum Dergisi* 8/15 (2018), 31-75.

Ulukütük, Mehmet. "Felsefi Metinlerin Anlaşılmasının Hermeneutik Ufukları: Hakikat, Yöntem ve Tarihselliğin Ufukları". *Uluslararası Dinî ve Felsefî Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, 20-21 Ekim. İstanbul: 2011.

Ulukütük, Mehmet. "Günümüz Türkiye'sinde Otantik Felsefe Arayışları Bağlamında Bize/Kendimize Özgü Bir Din Felsefesi Söylemleri". *İnönü Üniversitesi, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Din Bilimleri* 2/1 (2013), 1-24.

Ünal, Ahmet Zeki. "Klasik Fransız Sosyoloji Geleneğinde Toplumsal Düzenin Yeniden İnşası Sorunu ve 'İkame Din'". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 18/30 (2016), 28-34.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2020, 4 (2): 282-311

**Arşiv Kayıtlarına Göre Arnavutluk'ta Bir Dinî Kurum: Arnavutluk
İslam Toplumu Başkanlığı**

A Religious Institution in Albania According to Archive Records: Presidency
of the Islamic Society of Albania

Mehmet ÇAKIRTAŞ

Dr., Daire Başkanı, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, RTÜK

Dr., Head of Department, Radio and Television Supreme Council, RTÜK

m_cakirtas@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0002-2221-1509

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 05.11.2020
Kabul Tarihi / Accepted : 16.12.2020
Yayın Tarihi / Published : 18.12.2020
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Çakırtaş, Mehmet. "Arşiv Kayıtlarına Göre Arnavutluk'ta Bir Dinî Kurum: Arnavutluk İslam Toplumu Başkanlığı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 4 /2 (Aralık 2020): 282-311.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabük University, Faculty of Theology, Karabük, 78050 Turkey. All rights reserved.

Arşiv Kayıtlarına Göre Arnavutluk'ta Bir Dinî Kurum: Arnavutluk İslam Toplumu Başkanlığı

Öz

Arnavutluk, 15. yüzyılın ortalarından 1912 yılına kadar Osmanlı idaresinde kalmıştır. Bu dönemde, halkın çoğunluğu İslam'ı seçmiş, Müslümanlarla Hıristiyanlar bir arada barış içerisinde yaşamışlardır. Osmanlı idaresinden ayrıldıktan sonra Arnavutluk Müslümanları, Millî İslâm İttifakı adıyla örgütlenerek İstanbul'daki meşihat makamına bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. 1924'te hilafetin kaldırılmasıyla İslam dünyasından tamamen kopan Arnavutluk Müslümanları, yeniden teşkilatlanarak işlerini ve dinî hizmetlerini bağımsız yürütmeye devam etmişlerdir. Ancak Arnavutluk'ta iktidara gelen baskıcı yönetimlerin giderek dinî yaşam alanını daraltmasıyla, 1967 yılında dinî faaliyetler tamamen yasaklanmıştır. Bu makalede, Arnavutluk Milli Arşivindeki Arnavutluk İslam Toplumu Başkanlığı'na ait arşiv belgelerinden hareketle, bağımsızlıktan sonra Arnavutluk Müslümanlarını temsil eden ve devlet tarafından resmi olarak tanınan Arnavutluk İslam Toplumu Başkanlığının (KMSH) kuruluşundan kapatılmasına kadar geçen süreçte yapısı, faaliyetleri ve hizmetleri incelenmiştir. Bu çerçevede, öncelikle Başkanlığın teşkilatlanma süreci ele alınmış, idarî, malî ve hukukî yapısına ilişkin kurumsal tespitlere yer verilmiştir. Daha sonra, kültür ve sosyal hizmetlerle dinî ve eğitim sahasındaki faaliyetleri ve siyasi ilişkileri hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arnavutluk, İslam, KMSH, Kurumlar Tarihi, Dini Kurum.

A Religious Institution in Albania According to Archive Records: Presidency of the Islamic Society of Albania

Abstract

Albania remained under Ottoman rule from the mid-15th century until 1912. During this period, the majority of the people chose Islam and Muslims and Christians lived together in peace. After leaving the Ottoman administration, Albanian Muslims organized under the name of the National Islam Alliance and continued their activities under the authority of the Mesihat in Istanbul. With the abolition of the caliphate in 1924, Albanian Muslims, who completely broke away from the Islamic world, were reorganized and continued to carry out their affairs and religious services independently. However, as the repressive governments that came to power in Albania gradually narrowed the area of religious life, religious activities were completely banned in 1967. In this article, based on the archive documents of the Presidency of the Albanian Islamic Society in the Albanian National Archive, the structure, activities and services of the Presidency of the Islamic Society of Albania (KMSH), which represented Albanian Muslims after independence and was officially recognized by the state, from its establishment to its closure, was examined. In this framework, first of all, the organizational process of the Presidency was discussed, and institutional determinations regarding its administrative, financial and legal structure were included. Later, it was tried to give information about the activities and political relations in the field of culture and social services, religion and education.

Keywords: Albania, Islam, KMSH, Institutional History, Religious Institution.



Giriş

Arnavutluk, İstanbul'un fethinden önce Osmanlı coğrafyasına katılmış, İslamlaşma da bu dönemde başlamıştır. İslamlaşma süreci doğal mecrasında herhangi bir baskı olmadan gerçekleşmiştir. Osmanlılar, Arnavutluk'ta hoşgörülü bir yönetim politikası benimsemiş ve Katoliklere müsamahalı davranmıştır.¹ Bu İslamlaşmanın hızlanmasına vesile olmuştur. Müslümanlığı kabul eden ilk Arnavutlar, hali vakti yerinde ve ileri gelen tımar sahipleri olmuştur. Tımarların devamı için Devlet'e bağlılıkları yeterli görülmüş, Müslüman olma zorunluluğu getirilmemiştir. 15. yüzyıl Avrupa'sında bu müsamahalı uygulama sonucunda Arnavutlar, ileri gelen ailelerden başlamak üzere kısa sürede Müslüman olmuş ve Elbasan gibi yeni yerleşim yerlerinde çoğunluk oluşturmuşlardır.²

Balkan Savaşları patlak verinceye kadar Osmanlı idaresinde kalan Arnavutluk 1912 yılında bağımsızlığını ilan etmiştir.³ Osmanlı döneminde Arnavutluk'taki dinî faaliyetler, İstanbul'daki dinî otoriteye bağlı olarak sürdürülmüştür. Birinci Dünya Savaşı yıllarında çalkantılı dönemlerden geçen Arnavutluk, 1925 yılında Cumhuriyetin ilanı ve Ahmed Zogu'nun⁴ Cumhurbaşkanı seçilmesiyle birliğini tesis etmiştir.⁵

¹ Halil İnalçık, "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei", *Fatih ve İstanbul* 1/2 (İstanbul 1953), 170-172.

Mustafa L. Bilge, "Arnavutluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/387.

² Bilge, "Arnavutluk", 3/387.

Fahri Maden, "Arnavutluk'ta Bektaşilik ve Arnavutluk'un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektaşiler". *Avrasya Etüdüleri* 44 / 2 (Aralık 2013), 143.

³ Fahri Maden, "Arnavutluk'un Bağımsızlık Süreci (1877-1913)", *Avrasya Etüdüleri* 39/1 (Haziran 2011), 185

Mithat Aydın, "Arnavutluk'un Osmanlı Devleti'nden Kopuşu Sorunu (1912-1913)", *Belgi Dergisi* 2/17 (Ocak 2019), 1113.

⁴ Ahmet Zogu, 8 Ekim 1895'te Arnavutluk'un Mati şehrinde dünyaya gelmiştir. 10 yaşında İstanbul'a gelerek 1906 yılında Galatasaray Lisesi'ne kaydolmuştur. 1921-1924 yılları arasında siyasete girerek kurulan hükümetlerde İçişleri ve Dışişleri Bakanlıkları yapmış, Başbakanlık görevinde bulunmuştur. 10 Haziran 1924'te Tiran'ın isyancıların eline geçmesi üzerine Yugoslavya'ya geçen Zogu, Yugoslavya'nın yardımıyla tekrar Tiran'a girip iktidarı ele geçirmiştir. 21 Ocak 1925'te Cumhuriyet ilân ederek Cumhurbaşkanı seçilmiştir. 1 Eylül 1928'de krallığını ilân etmiş, Nisan 1939 yılında, faşist İtalyan'ın ülkeyi istilâ etmesi üzerine Kral Zogu, ailesiyle birlikte ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Önce İngiltere'ye daha sonra Mısır'a gitmiş, 1953'te Mısır'ı da terk edip Fransa'ya geçmiş, Nisan 1961 yılında Paris'te vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Bilge, "Arnavutluk", 3/387-390

⁵ Bilge, "Arnavutluk", 3/387.



Arnavutluk'taki dinî ortam, dönemin politik süreçleriyle yakından ilgilidir.⁶ Toplumsal karışıklıkların ve siyasî belirsizliklerin hüküm sürdüğü 1912-1921 yılları arasında Müslümanlar, Millî İslâm İttifakı adıyla örgütlenerek faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu dönemde Müslümanlar, Osmanlıdaki Şeyhülislâmlığa bağlılığını sürdürmüş ve halife adına hutbe okunmaya devam etmiştir.⁷ Arnavutluk Devleti nezaretinde Luşna'da⁸ gerçekleşen kongrede, Ortodoks, Katolik, Sünni ve Bektaşilerden oluşan ülkedeki dört dinî grup resmen bağımsız birer dinî birlik olarak tanınmıştır.⁹

1921 yılına gelindiğinde meşihat makamı ile ilişkilerin son derece zayıfladığı görülmektedir. 1923 yılında Tiran'da gerçekleşen I. İslâm Cemaati Kongresi'nde kabul edilen kararlarla Arnavut Müslümanları, hilâfet ve Şeyhülislâmlıktan ayrılıp bağımsız olarak teşkilatlanmanın temelini atmışlardır. Bu dönemde yarım milyondan fazla Müslümana hitap eden Arnavutluk İslâm Toplumu, Tiran'daki Başmüftü başkanlığında oluşturulan altı üyeli Yüksek Şeriat Konseyi üzerinden dinî faaliyetlerini yürütmüştür.¹⁰

1929 yılında Tiran'da II. İslâm Cemaati Kongresi toplanmış ve Arnavutluk İslâm Toplumu yeniden teşkilatlandırılmıştır. Kongrede, toplumun daha iyi yönetilmesi için bir Genel Konsey oluşturulmuş, işlerin pratik olarak yürütülmesi için Daimî Konsey ve yerindelik için vilâyet konseyleri oluşturulmuştur. Genel Konsey delegelerince belirlenen Tiran Başmüftüsü, Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanı olarak belirlenmiştir. Genel Konseyi, Başkan, Tiran, İşkodra, Vlora ve Korça il müftüleri ile müftüsü olmayan diğer şehirlerden gelen altı delege oluşturmuştur.¹¹

Bu makalede, Arnavutluk Devlet Arşivinde bulunan "Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı" belgelerinden hareketle, Devlet tarafından resmi temsilci olarak kabul edilen Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı (KMSH, Kominiteti Mysliman Shqipërisë) tanıtılmaya ve hizmetleri incelenmeye çalışılmıştır. Arşiv belgelerinin tamamına yakını Arnavutçadır. Söz konusu arşivde, 1924 yılından

⁶ Bilge, "Arnavutluk", 3/387.

⁷ Bilge, "Arnavutluk", 3/387.

⁸ Lushnja

⁹ Cafer Acar, "Arşiv Belgeleri Işığında Arnavutluk'taki Bektaşi Toplumu Başkanlığının Hizmetleri", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/21 (Ankara 2017), 1-12

Metin İzeti, "Arnavutluk'ta Bektaşilik", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları,2005), 523.

¹⁰ Bilge, "Arnavutluk", 3/387-388.

¹¹ Bilge, "Arnavutluk", 3/388.

Ali Özkan, "Enver Hoca Döneminde Arnavutluk'ta Din-Devlet İlişkisi", *History Studies International Journal of History* 4/4 (Kasım 2012), 296.



1967'ye kadar yaklaşık 3697 adet dosya tespit edilmiştir. Enver Hoca'nın¹² 1967 yılında dinî faaliyetleri askıya almasından sonra¹³ kayıt işlemlerinin de sona erdiği görülmektedir. Dolayısıyla, dinî faaliyetlerin daha serbestçe yapılabildiği ve aynı zamanda kurumsallaşmanın olduğu ilk yıllara ait belge daha fazladır. Dosyaların yıllara göre dağılımına bakıldığında 1939 yılında 130, 1939 yılında ise 23 dosya mevcuttur. Dosyaların içeriğindeki evrak sayıları da değişiklik arz etmektedir. Bazı dosyalarda bine yakın evrak varken, bazılarında sadece bir evrak bulunmaktadır. 1924 yılına ait 90 dosyada yaklaşık 6154 evrak mevcuttur. Hâlihazırda başkanlığın arşivinde ekleriyle birlikte yüz binin üzerinde evrak olduğu anlaşılmaktadır. Arşiv malzemesinin tasnifine bakıldığında, Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı evraklarının Organizasyon-Çerçeve/Teşkilat, Hukukî-Siyasî, Askerî, İktisat-Maliye, Eğitim-Kültür, Sağlık, Din ve Muhtevassız/tarihsiz başlıkları altında sıralandığı görülmektedir. Kayıtlarda bu şekilde tasnifleme yapılmış olsa da içerik olarak benzerliklerden dolayı başlıkları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Makalede, söz konusu arşiv evrakı taranmış, dosya ve belgelerdeki ortak içerikler dikkate alınarak yeni hizmet ve faaliyet sınıflandırması yapılmıştır. Öncelikle İslam Toplumu Başkanlığı'nın teşkilatlanma süreci ele alınmış, personel, idarî, malî, teftiş ve hukukî işleriyle ilgili kurumsal tespitlere yer verilmiştir. Daha sonra dinî, eğitim, kültür ve sosyal hizmetler ile dış ilişkiler ve siyasî ilişkiler hakkında bilgi verilmiştir.

Yapılan çalışmadan vakıf arazileri, camiler ve diğer ibadethaneler ile başta imamlar olmak üzere personel ve malî işlerin Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın gündemini en fazla meşgul eden başlıklar olduğu tespit edilmiştir. Eğitim ve dinî faaliyetler, dış ilişkiler, siyasî-hukukî ve teftiş işleri diğer önemli konular olmuştur.

Makalede arşiv evrakıyla ilgili dipnot usulünde sırasıyla belge yılı, dosya numarası, dosyadaki kâğıt miktarı ve kutu numarası şeklinde bir yöntem tercih edilmiştir. Makalenin hacmini aşacağından, arşiv kayıtlarındaki bütün

¹² Enver Hoca, 1908 yılında o zaman Osmanlı Devletine bağlı olan Arnavutluk'ta, Ergiri/Gjirokaster kentinde Bektaşî Arnavut bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. 1941 yılında Arnavutluk Emekçi Partisini kurmuş, 1945 yılında Arnavutluk Halk Cumhuriyeti başkanı seçilmiştir. Çeşitli dönemlerde dönemin SSCB ve Çin Halk Cumhuriyetiyle yakın işbirliği içine girmiştir. Ülkesinde katı bir dinsizlik siyaseti güden Enver Hoca dünyada ilk ateist devletini kuran kişidir. Vefat ettiği 1985 yılına kadar Arnavutluk'u yönetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Bilge, "Arnavutluk", 3/388 ve Ali Özkan, *Enver Hoca Dönemi Arnavutluk*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012)

¹³ Ali Özkan, "Arnavutluk'ta Enver Hoca Dönemi İnsan Hakları ve Özgürlükler (1945-1985)", 2066.



örneklerle yer verilmemiştir. İlgili başlık altında konunun anlaşılmasına yetecek kadar örneğe yer verilmiştir.

1. Teşkilatlanma

1912 yılındaki bağımsızlık sonrası Arnavutluk'taki dinî faaliyetlerin ve hizmetlerin yerine getirilmesi için Arnavutluk Müslümanları, kurumsallaşmaya önem vermişlerdir. 1921 yılına kadar Millî İslâm İttifakı adı altında teşkilatlanmış ve Osmanlıdaki dinî otoriteye bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.¹⁴ Kurdukları müessese 1920 yılında devlet tarafından resmen tanınarak müstakil dinî birlik olarak kabul edilmiştir.¹⁵

Tiran'da 1923'te gerçekleşen I. İslâm Cemaati Kongresi'nde Arnavut Müslümanları, hilâfet ve Şeyhülislamıktan bağımsız olarak teşkilatlanmanın temelini atmışlardır. Bu dönemde Arnavutluk İslâm Toplumu, Tiran'daki Başmüftü başkanlığında oluşturulan altı üyeli Yüksek Şeriat Konseyiyle dinî faaliyetlerini yürütmüştür.¹⁶ Arşiv belgelerinin oluşmaya başladığı 1924 yılından 1929 yılındaki II. Kongreye kadar her yıl Konseyin teşkilatlanmayla ilgili değişik kararlarının arşiv kayıtlarına yansdığı görülmektedir. Bu kararlar çerçevesinde bölgesel komitelerin üyeleri seçilmiş,¹⁷ ilçe müftülükleri ve müftülük büroları oluşturulmuş,¹⁸ bazı köylerin bağlı olduğu ilçe müftülükleri değiştirilmiştir. Bu konularda İçişleri ve Adalet Bakanlığı ile muhtelif il müftülükleri ile yazışmalar yapılmıştır. Bu verilerden Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın kurumsallaştığı ve bu dönemde bölge komite üyelerine çeşitli görevlerin verildiği anlaşılmaktadır.¹⁹

1929 yılında Tiran'da II. İslâm Cemaati Kongresinin toplanması için müftülüklerle Kongre üyelerinin seçimi konusunda yazışmalar yapılmış ve bölgelerden seçilerek gelen delegelerle kongre toplanmıştır. Bu kongrede, Arnavutluk İslâm Toplumu yeniden teşkilatlandırılmıştır. Kongrede, toplumun daha iyi yönetilmesi için bir Genel Konsey, işlerin pratik olarak yürütülmesi için bir Daimî Konsey ve yerindelik için vilâyet konseyleri oluşturulmuştur. Genel Konsey delegelerince belirlenen Tiran Başmüftüsü, Müslüman toplumun başkanı olarak belirlenmiştir. Genel Konseyi, Müslüman

¹⁴ Bilge, "Arnavutluk", 3/387.

¹⁵ Acar, "Arşiv Belgeleri Işığında Arnavutluk'taki Bektaşî Toplumu Başkanlığının Hizmetleri", 4; İzeti, "Arnavutluk'ta Bektaşilik", 523.

¹⁶ Bilge, "Arnavutluk", 3/387-388.

¹⁷ Arnavutluk Devlet Arşivleri (ADA), *İslam Toplumu Başkanlığı Arşivi (İTBA)*, Yıl 1924, Dosya 3, Evrak Sayısı 32, Kutu No. 27.

¹⁸ ADA, *İTBA*, 1925, 11, 20,33; 1925-1926, 12, 70, 33.

¹⁹ ADA, *İTBA*, 1927,4,152, 47.



Toplum Başkanı, Tiran, İşkodra, Vlora ve Korça illerinden gelen dört il müftüsü ile müftüsü olmayan diğer şehirlerden gelen altı delege oluşturmuştur.²⁰

Arnavutluk'taki dinî hizmetlerin düzenli ve kesintisiz bir şekilde yerine getirilmesi için Başkanlık Genel Konseyinin her yıl düzenli olarak toplandığı ve çeşitli kararlar aldığı, bu kararların ilgili bakanlıklara bildirildiği ve müftülüklerle duyurulduğu anlaşılmaktadır.²¹

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın varlıklarının tamamına yakınına vakıf malları oluşturmaktadır. Bu vakıfları yönetmek için müftülüklerde vakıf büroları kurulmuş; arazi, dükkân, fırın, hamam ve hatta otellerden müteşekkil bu varlıkların yönetimi, vakıf büroları aracılığı ile yürütülmüştür. Vakıfların kurumsallaşmasına özel önem verilmiş, bu konuda vakıf büroları ve Vakıflar Genel Müdürlüğü üzerinden hükümetle sürekli yazışmalar yapılmıştır.²²

Arnavutluk İslam toplumunun teşkilatlanma süreci içerisinde zikredeceğimiz bir diğer hizmet birimi de derneklerdir. Başkanlık, İslam toplumuna hizmet edecek derneklerin kurulmasına öncülük etmiş, söz konusu derneklerin yaşaması için imkânlarını seferber etmiştir. İçtüzüğü bizzat Başkanlık tarafından onaylanan "Gençlik, Kültür, İnsan ve Eğitim Derneği" bunlardan sadece biridir.²³

2. Personel Hizmetleri

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı, merkez ve taşrada hizmetleri yürütmek üzere farklı kadrolarda çok sayıda çalışan istihdam etmiştir. Başkanlık personeli olarak müftüler, vaizler, imamlar, müezzinler ve medrese hocaları gibi meslek memurlarıyla merkezde, müftülüklerde ve vakıf bürolarında çeşitli elemanlar görevlendirilmiştir.

Arşiv belgelerinden, her yıl düzenli olarak atama, yer değiştirme, istifalar ve görevden alma gibi Başkanlığın kararnamelerinin olduğu ve bu konularda müftülüklerle sürekli bir şekilde yazışma yapıldığı görülmektedir.²⁴ Özellikle imam olarak atanacaklara ayrı özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Bazı imam kadroları için Yüksek Şeriat Konseyi önünde yapılan sınavı geçme şartı

²⁰ ADA, *İTBA*, 1929,5,4,68.

Bilge, "Arnavutluk", 3/388.

Ali Özkan, "Enver Hoca Döneminde Arnavutluk'ta Din-Devlet İlişkisi", 296.

²¹ ADA, *İTBA*, 1934, 1, 51, 115; 1935, 5, 211,1 21.

²² ADA, *İTBA*, 1925, 1, 2, 33; 1926, 9, 88, 40.

²³ ADA, *İTBA*, 1945, 14, 5, 181; 1945, 15, 5, 181.

²⁴ ADA, *İTBA*, 1924, 5, 643,27; 1927; 1928,9, 517, 47, 1953; 1955, 18, 180, 220.



getirilmiştir.²⁵ Yabancı uyrukluların imam olarak atanmaları ile ilgili de çeşitli müftülüklerle yazışmalar yapılmıştır.²⁶ Her yıl ayrı ayrı personel kayıt defterleri ve personel listeleri tutulmuştur.²⁷

Başkanlık, hizmetlerini yürütecek meslek ve diğer büro personelinin eğitimi ile yakından ilgilenmiş ve hizmet kalitesini yükseltmek için çaba sarf etmiştir. Personelin bilgi, beceri ve kabiliyetlerini artırıcı faaliyetlerde bulunulmuştur. Özellikle imamların eğitim düzeylerini yükseltmek ve ana dilde konuşma-yazma becerilerini geliştirmek için söz konusu personelin sınava alınmaları ve gerekli eğitimlerin verilmesi için müftülüklerle yazışmalar yapılmıştır.²⁸ Büro personelinin resmi yazışmalara riayet etmeleri ve yazım kurallarına uymaları konusunda sürekli uyarılar yapılmıştır. Arşiv kayıtlarında dinî memuriyete yakışmayan hal ve hareketlerden kaçınılması gerektiğiyle ilgili çok sayıda talimat mevcuttur.²⁹

Başkanlık, personelin kılık kıyafeti ile de yakından ilgilenmiştir. Din adamlarının hizmetlerine uygun giyim kuşam içerisinde olmaları talep edilmiştir.³⁰ Diğer taraftan Başkanlıkla müftülükler arasında dinî bir görevi olmadığı halde din adamı iması verecek şekilde giyinenlerin engellenmesini içeren yazışmalarda yapılmıştır.³¹

Başkanlık, görevinde üstün başarı gösteren personeli takdirname ve para verme gibi çeşitli şekillerde ödüllendirirken, dinî işler ile bağdaşmayan davranışlarda bulunan personeli ise yer değiştirme ve meslekten ihraç gibi yollarla tecziye etmiştir. Arşiv belgeleri arasında, değişik yıllara ait onur belgelerine, takdimnelere ve ödül alan personel listelerine rastlamak mümkündür.³²

Başkanlık, hizmet süresi dolan ve şartları uyan personelin emeklilik işlerini titizlikle takip etmiştir. Emeklilik düzenlemesi için 1924 yılında çeşitli birimlerle yazışmalar yapılmıştır.³³ 1926 yılında ise bir tüzük çıkarılarak mevzuat oluşturulmuştur. Arşiv belgelerinden, emeklilik bütçesi ve çeşitli fonlardan gelen paralarla personelin emekli maaşlarının ödendiği anlaşılmaktadır.³⁴ Sadece yaşı gelip emekli olan personele değil, hayatını kaybeden çalışanların yakınlarına da emeklilik maaşı bağlanmıştır. Yüksek Şeriat Konseyi, hayatlarını

²⁵ ADA, *İTBA*, 1927, 11, 42, 47.

²⁶ ADA, *İTBA*, 1951, 19, 5, 203.

²⁷ ADA, *İTBA*, 1927, 7, 121, 47.

²⁸ ADA, *İTBA*, 1931, 13, 27, 88.

²⁹ ADA, *İTBA*, 1940, 15, 20, 152.

³⁰ ADA, *İTBA*, 1929-1930, 14, 98, 69.

³¹ ADA, *İTBA*, 1930, 18, 9, 77; 1931, 12, 12, 88-1960, 11, 1, 248.

³² ADA, *İTBA*, 1940, 12, 3, 151.

³³ ADA, *İTBA*, 1924, 75, 42, 31.

³⁴ ADA, *İTBA*, 1926-1928, 91, 144, 55; 1936, 37, 11, 129.



kaybetmiş din adamlarının ailelerine emeklilik maaşı ödenebilmesi için bir kararname çıkarmış ve müftülöklere göndermiştir.³⁵

Başkanlık, personelin askerlik işleriyle de ilgilenmiştir. Müftülöklere ve medreseler her yıl, dinî eğitim gören talebe, imam ve diğer din görevlilerin askerlikten muaf tutulması ile ilgili Başkanlıktan talepte bulunmuşlardır. Başkanlık da bu talepleri Milli Savunma Bakanlığı, Milli Güvenlik Kurulu ve diğer askerî makamlara ulaştırmıştır. Her ne kadar hükümetler dine karşı mesafeli bir tutum içinde olsalar da Başkanlıktan gelen bu tür taleplere olumlu cevap vermişlerdir. Bu yazışmalar II. Dünya Savaşı yıllarındaki arşiv kayıtlarında da yer almaktadır.³⁶ Bununla birlikte, askerlik yaşına gelmiş öğrenci ve diğer görevlilerin listeleri, ilgili kurumlar tarafından her yıl düzenli bir şekilde istenmiş ve takip edilmiştir.³⁷

Başkanlık, her zaman personelinin yanında yer almış, karşılaştıkları sıkıntılarda yalnız bırakmamıştır. Mağduriyet yaşanmaması için, sık sık müftülöklere yazılar gönderilerek personel maaşlarının zamanında ödenmesi konusunda uyarılarda bulunulmuştur.³⁸ İki polis memurunun bir imamın evinde yetkisiz, yasa dışı arama yapmaları ve uygunsuz davranışlar sergilemeleri üzerine Başkanlık devreye girmiştir. Adalet Bakanlığı başta olmak üzere çeşitli kurumlarla yazışmalar yaparak personelin hakkını arayıp sahip çıkmıştır.³⁹ Aynı şekilde Tropoja bölgesinde bir müftü yardımcısının güvenlik güçlerince maruz bırakıldığı kötü muamele nedeniyle çeşitli yazışmalar yapılmış,⁴⁰ yine kötü muameleye muhatap olan bir medrese yöneticisinin şikâyeti ilgili mercilere ulaştırılmıştır.⁴¹

3. İdarî ve Malî Hizmetler

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın hizmete yönelik işlerinin çoğunu idarî ve malî hususlar oluşturmaktadır. Başta merkez teşkilatının ve taşradaki büroların iş ve işlemleriyle ilgili malî konular olmak üzere vakıf arazilerinin, çiftliklerin, dükkânların, restoranların, hamamların ve diğer taşınmazların işletilmesi, kiraya verilmesi, büroların tefrişi ve camilerin onarımı gibi konular, Başkanlığın en önemli işleri olmuştur.

³⁵ ADA, İTBA, 1925, 50, 59, 39.

³⁶ ADA, İTBA, 1930, 61, 96, 81; 1939-1940, 28, 53, 153; 1942-1943, 44, 60, 164.

³⁷ ADA, İTBA, 1927,32,44,42; 1961, 26, 4, 255.

³⁸ ADA, İTBA, 1925-1927, 49, 339, 38.

³⁹ ADA, İTBA, 1941-1942, 18, 13, 157.

⁴⁰ ADA, İTBA, 1942, 20, 3, 162.

⁴¹ ADA, İTBA, 1944, 13, 4, 176.



Arnavutluk İslam Toplumu Başkanlığı'nın çok sayıda taşınır taşınmaz mülkü olup çoğunun idaresi Başkanlığa aittir. Ülkenin hemen hemen her bölgesinde yer alan bu vakıf mallarının içerisinde araziler, çiftlikler, dükkânlar, restoranlar, oteller ve muhtelif taşınmazlar bulunmaktadır. Başkanlık bu gayrimenkulleri, atadığı idarî ve malî hizmet personeli ile yönetmiştir. Vakıf taşınmazları Başkanlığın bizzat kendi görevli personeli tarafından işletildiği gibi⁴² dükkân, arazi, otlak ve zeytinlik gibi mülkler başka şahıslara kiralanarak da işletilmiştir.⁴³ Bununla birlikte değişik dönemlerde ihtiyaç duyulan bazı vakıf mallarının ve diğer taşınmazların satışının yapıldığı da görülmektedir.⁴⁴

Başkanlık vakıf mülklerini korumak ve yaşatmak için sürekli bir çaba içerisinde olmuştur. Vakfa ait dükkân ve diğer taşınmazların sürekli bir şekilde bakım ve onarım ihtiyaçları olduğundan bunlarla ilgili Başkanlık ve müftülükler arasında devamlı yazışmalar yapılmıştır.⁴⁵ Restorasyon işleri ciddi bir malî yük getirdiğinden, 1938 yılında ilk defa binaların yıkılma tehlikesine karşı sigortalanması gündeme gelmiştir.⁴⁶ Bu yıldan itibaren bazı yapılar sigortalanmaya başlanmıştır.⁴⁷

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı, vakıf mülkleri dışında medrese ve camilerin tefrişi, idaresi ve söz konusu yapıların sürekli bir şekilde tadilat ve tamiratlarıyla da meşgul olmuştur.⁴⁸ Başkanlık tarafından halktan para toplanarak yeni cami ve okul da inşa etmiştir.⁴⁹ Bunların dışında mülkiyeti Başkanlığa ait olmayan çeşme ve köprü gibi yapıların inşa ve tamiratları da yapılmıştır.⁵⁰ Mezarlıkların bakımı, etraflarının çevrilmesi⁵¹ ve bazı tekkelerin tamiratları da⁵² bu hizmetlerdendir.

Yöneticileri Osmanlı tecrübesi ile yetişmiş Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı, kurumsallaşmasını erken dönemde tamamlayarak sağlam bir malî yönetim kurmuştur. Her yıl gelir ve giderlerin kayıt altına alındığı bütçeler yapılmış ve Genel Konseyde görüşülerek onaylanmıştır.⁵³ Aynı şekilde vakıf büroları tarafından da ayrı ayrı bütçeler yapılmıştır. Genel bütçede her tür gelir ve harcama kalemine yer verilmiştir. Bütçe giderleri içinde, ihtiyaç sahibi

⁴² ADA, *İTBA*, 1925-1927, 34, 263, 43.

⁴³ ADA, *İTBA*, 1926-1927, 33, 88, 42; 1934-19387, 20, 638, 122; 1952-1953, 33, 362, 211.

⁴⁴ ADA, *İTBA*, 1924-1925, 44, 36, 29; 1937-1939, 18, 346, 131.

⁴⁵ ADA, *İTBA*, 1924, 48, 115, 29; 1935-1938, 26, 382, 128; 1943-1944, 3, 218, 168.

⁴⁶ ADA, *İTBA*, 1938, 45, 9, 139.

⁴⁷ ADA, *İTBA*, 1940, 33, 20, 153.

⁴⁸ ADA, *İTBA*, 1924, 49, 83, 29; 1924, 52, 42, 29.

⁴⁹ ADA, *İTBA*, 1940, 31, 508, 133.

⁵⁰ ADA, *İTBA*, 1924, 54, 8, 29.

⁵¹ ADA, *İTBA*, 1924, 53, 16, 29.

⁵² ADA, *İTBA*, 1928-1931, 44, 308, 60.

⁵³ ADA, *İTBA*, 1924, 58, 354, 29; 1932-1938, 352, 102; 1961-1963, 29, 12, 260.



ailelere yardımdan⁵⁴ yabancı heyetlerin karşılanmasına kadar birçok harcama kalemi bulunmaktadır.⁵⁵ Muhtelif yıllara ait gelir gider defterleri ile aylık gelir ve harcamalara ilişkin rapor ve çizelgelerden bütün gelir-giderleri takip etmek mümkündür.⁵⁶

3.1. Gelirler

Başkanlığın başlıca gelir kaynağını, otlak, arazi, çiftlik, dükkân, otel, hamam gibi gayrimenkullerin işletme, satış ve kiralarından elde edilen gelirler oluşturmaktadır. Bu mülklerin bir kısmı vakıflar eliyle işletilmiştir. İşletmelerden doğrudan gelen gelirler ile çiftliklerin mahsulatının satışından elde edilen gelirler genel bütçe içerisinde en önemli gelir kalemidir.⁵⁷ Mülklerin kira gelirleri ikinci büyük gelir kalemi olmuştur. Bazı gayrimenkullerin satışından⁵⁸ elde edilen gelirlerin de ciddi bir gelir kaynağı olduğu söylenebilir. Aynı ve nakdi bağışlar yanında, Müslümanlardan toplanan yardımlar ile üyelerden alınan aidatlar olmak üzere başka gelirler vardır.⁵⁹ Kurban derilerinin satışından elde edilenler de önemli bir gelir durumundadır.⁶⁰ Ayrıca evlilik izinname ve kayıtlarından alınan ücretler⁶¹ ile kitap, dergi ve takvim gibi yayınların satışlarından elde edilen gelirler⁶² de önemli bir gelir kalemini teşkil etmiştir.

3.2. Giderler

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın giderlerinin çoğunu personel harcamaları oluşturmaktadır. Personel maaşları,⁶³ sağlık giderleri, sigorta ve emeklilik maaşları⁶⁴ ile değişik ödüller⁶⁵ bu giderler içerisinde sayılabilir. Cami yapımı gibi yeni inşaat işleri⁶⁶ ile gayrimenkullerin bakım ve onarımları personel giderlerinden sonra en büyük gider kalemini oluşturmuş, camiler ve diğer vakıf gayrimenkullerinin bakım ve onarımı⁶⁷ için önemli miktarda

⁵⁴ ADA, *İTBA*, 1925-1926, 52, 36, 39.

⁵⁵ ADA, *İTBA*, 1957, 35, 6, 236.

⁵⁶ ADA, *İTBA*, 1924-1925, 64, 7, 30.

⁵⁷ ADA, *İTBA*, 1924, 56, 5, 29; 1926-1940, 43, 254, 50; 1935-1936, 16, 26, 122.

⁵⁸ ADA, *İTBA*, 1924-1925, 44, 36, 29; 1953-1954, 25, 129, 216.

⁵⁹ ADA, *İTBA*, 1925-1927, 62, 14645; 1928-1931, 44, 308, 60.

⁶⁰ ADA, *İTBA*, 1926, 63, 90, 45; 1935, 41, 26, 124.

⁶¹ ADA, *İTBA*, 1924-1926, 67, 101, 31.

⁶² ADA, *İTBA*, 1950-1951, 38, 156, 198.

⁶³ ADA, *İTBA*, 1927, 49, 339, 38; 1955, 30, 24, 288.

⁶⁴ ADA, *İTBA*, 1926-1928, 91, 144, 55; 1936, 37, 11, 129.

⁶⁵ ADA, *İTBA*, 1940, 12, 3, 151.

⁶⁶ ADA, *İTBA*, 1938-1940, 53, 364, 140; 1937-1940, 54, 541.

⁶⁷ ADA, *İTBA*, 1938-1940, 53, 364, 140; 1937-1940, 54, 541.



harcamalar yapılmıştır. Medreselerin bakımı, tefrişi, buralarda okuyan talebelerin giyim kuşamları, iâşe ve ibateleri⁶⁸ ile öğrencilere verilen burslar⁶⁹ Başkanlığın eğitim giderleri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca merkez teşkilatı, vakıf ve müftülük büro tefrişat ve demirbaşları ile sarf malzemeleri de idari harcamalar arasında yer almıştır.⁷⁰

Diğer taraftan çeşitli vergiler, dava masrafları ile gelirleri artırmak için yapılan harcamalar da vardır. Gayrimenkuller için belediyelere ödenen emlak vergileri ve mülklerden mütevellit gelir vergileri ile diğer vergiler de gider kalemleri içindedir.⁷¹ Başkanlığa ait davaların takip masrafları da gider kalemleri arasında yer almaktadır.⁷² Çiftliklerde çeşitli meyve ağaçlarının dikimi ve bakımı gibi çalışmalarla⁷³ bu arazilerin sellerden zarar görmemesi için yapılan dere ıslahına ilişkin çalışmalar da⁷⁴ böyledir.

Sosyal amaçlı faaliyetlere de harcamaların yapıldığı görülmektedir. Çeşitli köy ve kasabalarda çeşmelerin,⁷⁵ köprülerin⁷⁶ inşa ve tamirleri, mezarlıkların bakım ve diğer işleri için harcamalar yapılmıştır.⁷⁷ İhtiyaç sahiplerine yapılan aynı ve nakdi yardımlar,⁷⁸ doğum yapan aileler için çocuk yardımı ile cenazesi olanlar için yapılan ölüm yardımı da diğer sosyal amaçlı harcamalar arasında sayılabilir.⁷⁹ Dinî bayramların kutlanmasında harcanmak üzere ayrı ödenek ayrılmış, bu harcamalar da giderler hanesine kaydedilmiştir.⁸⁰

Ülkede ve dünyada olan gelişmeler, Arnavutluk İslâm Toplumuna Başkanlığı'nın malî durumunu da etkilemiştir. Nitekim 1929 yılından başlamak üzere dünyayı sarsan ekonomik krizlerin neden olduğu yurt içi ve yurt dışı sıkıntılardan dolayı, Bakanlar Kurulu ve diğer bakanlıklarla yazışmalar yapılarak 1932-1933 malî yılı bütçesinde sınırlamalar getirilmiştir.⁸¹

Başkanlık, bütçedeki gelir gider dengesini korumak için müftülüklere sık sık uyarı yazıları göndermiş, elektrik ve suyun tasarruflu kullanılmasını

⁶⁸ ADA, *İTBA*, 1938-1939, 81, 11, 142.

⁶⁹ ADA, *İTBA*, 1938,82, 11, 142.

⁷⁰ ADA, *İTBA*, 1924, 49, 83, 29.

⁷¹ ADA, *İTBA*, 1926, 63, 90, 45; 1935, 41, 26, 124.

⁷² ADA, *İTBA*, 1932-1934, 66, 16, 113.

⁷³ ADA, *İTBA*, 1926-1927, 35, 3, 43.

⁷⁴ ADA, *İTBA*, 1938-1939, 52, 9, 140.

⁷⁵ ADA, *İTBA*, 1924, 54, 8, 29; 1929, 61, 11, 72.

⁷⁶ ADA, *İTBA*, 1940, 34, 18, 153.

⁷⁷ ADA, *İTBA*, 1924, 53, 16, 29.

⁷⁸ ADA, *İTBA*, 1925-1926, 52, 36, 39.

⁷⁹ ADA, *İTBA*, 1954-1955, 61, 43, 223.

⁸⁰ ADA, *İTBA*, 1925, 66, 76, 39; 1926, 92, 138, 46.

⁸¹ ADA, *İTBA*, 1932-1934, 38, 352, 102.



istemıştır.⁸² Yine yolluk ve harcırahlarda kısıtlamaya gidilmiştir.⁸³ Aynı şekilde tasarruf amaçlı olarak gerekli görülmeyen bazı bürolarda telefonların kaldırıldığı da olmuştur.⁸⁴ İkinci Dünya Savaşı ve işgal yıllarında tasarruf daha da öne çıkmış ve bu dönemde personelin tasarruf yapması teşvik edilmiştir. Bu çerçevede personel maaşlarından %1 oranında kesinti yapılarak bir tasarruf kasası oluşturulmasına karar verilmiştir.⁸⁵

Öte yandan Başkanlık, gelir vergisinden muaf olmak için Başbakanlıkla yazışmalar yapmıştır.⁸⁶ Ayrıca yol ve posta vergisinden muaf tutulmak için ilgili kurumlardan talepte bulunulmuştur.⁸⁷

Başkanlık, belirli harcamalar için kredi kullanmış,⁸⁸ bazı sivil toplum kuruluşlarından borç para almış,⁸⁹ bazı kişi, dernek ve tekkelere de borç para vermiştir.⁹⁰ Borçların ödenmesi ve alacakların tahsili için ilgililerle çok sayıda yazışma yapmıştır. Başkanlığın, dövizle ilgili de müftülük ve bürolarla yazışma yaptığı, kurlardaki değişiklikler nedeniyle yabancı paraların kabul edilmemesini talep ettiği görülmektedir.⁹¹

4. Dinî Hizmetler

Dinî hizmetler, Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın varlık sebebidir. Başkanlığın diğer bütün iş ve işlemlerinin temel amacı, Arnavutluk'ta yaşayan Müslümanlara sağlıklı dinî bilgi vermek ve ibadet işlerini sorunsuz şekilde yerine getirmelerine yardımcı olmaktır. Bu sebeple dinî hizmetlere ilişkin belgeler, söz konusu arşiv evrakının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır.

Başkanlığın bu konuda yaptığı en önemli hizmet, Müslüman toplumun ibadetlerini rahatlıkla yapabilecekleri ve birlik beraberliğin pekiştirileceği yerler olan ibadethanelerin ihyasıdır. Başkanlık öncelikle camilerin, tekkelerin ve mescitlerin statüsünün tanınması için⁹² çalışmıştır. Kapalı camilerin yeniden açılmasına ve ihtiyaç duyulan yerleşim yerlerinde yeni cami inşa edilmesine gayret sarf etmiştir.⁹³ Çeşitli nedenlerle el konulan camilerin amaçları dışında

⁸² ADA, *İTBA*, 1937, 29, 2, 132; 1948, 15, 4, 190; 1950, 50, 6, 198.

⁸³ ADA, *İTBA*, 1959, 28, 8, 245.

⁸⁴ ADA, *İTBA*, 1963, 18, 2, 262; 1964, 16, 2, 265.

⁸⁵ ADA, *İTBA*, 1940, 87, 2, 156.

⁸⁶ ADA, *İTBA*, 1954, 53, 6, 223.

⁸⁷ ADA, *İTBA*, 1925-1926, 51, 48, 39.

⁸⁸ ADA, *İTBA*, 1925-1927, 48, 14, 3.

⁸⁹ ADA, *İTBA*, 1926-1927, 94, 28, 55.

⁹⁰ ADA, *İTBA*, 1926-1927, 95, 144, 55; 1963, 24, 3, 263.

⁹¹ ADA, *İTBA*, 1926, 74, 10, 46; 1927, 93, 18, 55.

⁹² ADA, *İTBA*, 1930-1931, 113, 9, 87.

⁹³ ADA, *İTBA*, 1938-1940, 53, 364, 140; 1937-1940, 54, 541.



kullanılmaması için ilgili merciler nezdinde girişimlerde bulunmuştur.⁹⁴ Cami sayıları, camilerin durumları ve ihtiyaçlarıyla ilgili müftülüklerle sürekli yazışmalar yapmıştır.⁹⁵ İhtiyaçlar tespit edilerek müminlerin ibadetlerini rahat bir ortamda yapmaları için gereken her türlü hizmet yapılmaya çalışılmıştır. Dinî bilgilerin verildiği, hutbelerin okunduğu, vaaz ve irşat faaliyetlerinin yapıldığı en önemli merkezlerden olan camilere imamlar görevlendirilmiştir. Başkanlık, camilerde ve cami dışında vaaz ve irşat faaliyetlerinin aksatılmadan sürdürülmesi ve bu iş için personel yetiştirilmesi konusunda gayret göstermiştir.⁹⁶ Camilerde temizliğin, tertip ve düzenin sağlanmasına⁹⁷ ve saygınlığının korunmasına çalışılmıştır. Cami adabına uymayan tavırlara ve ahlak dışı davranışlara müsaade edilmemesi konusunda sürekli uyarılar yapılmıştır.⁹⁸

İmam ve vaizlerin hutbelerde değinecekleri konularla ilgili tavsiyelerde de bulunulmuş⁹⁹ ve hayatın sosyal ve ekonomik şartlarına uygun hutbeler hazırlanması konusunda talimatlar verilmiştir.¹⁰⁰ Hutbe ve vaazlarda mantıksız ve kaba ifadelerden uzak durulması ve mevcut siyasî rejim aleyhine konuşulmaması istenmiştir.¹⁰¹ Hatiplerin kılık kıyafetlerine dikkat etmeleri ve başı açık konuşma yapmamaları talep edilmiştir.¹⁰² Farklı dillerde hutbe okunmasına sıcak bakılmamış, vaazların Arnavutça yapılması, izinsiz ve yabancı dilde vaazlara izin verilmemesi müftülüklere bildirilmiştir.¹⁰³ Bu çerçevede konuşmalarında Arapçaya ağırlık veren bir müftü uyarılmıştır.¹⁰⁴

Dinî faaliyetlerin yapılması için müftülüklerde değişik kültür birimlerinin kurulduğu ve çeşitli dinî materyalin basılarak dağıtıldığı tespit edilmiştir.¹⁰⁵ Başkanlık, İslam'ın doğru anlatılması ve yayılmasına katkı sağlamak üzere kültür komisyonları kurulmasını teşvik etmiştir.¹⁰⁶

Başkanlık, Arnavutluk okullarında dinî derslerin verilmesi ve bunun Başkanlık tarafından gerçekleştirilmesi için de ciddi bir çaba sarf etmiştir.¹⁰⁷ Gençlerin

⁹⁴ ADA, *İTBA*, 1934, 87, 9, 120; 1947, 66, 22, 189.

⁹⁵ ADA, *İTBA*, 1925-1926, 60, 36, 39.

⁹⁶ ADA, *İTBA*, 1929, 109, 22, 75; 1934, 85, 16, 120.

⁹⁷ ADA, *İTBA*, 1928, 109, 4, 67.

⁹⁸ ADA, *İTBA*, 1928, 110, 1, 67; 1931, 114, 7, 97.

⁹⁹ ADA, *İTBA*, 1935-1936, 60, 25, 125.

¹⁰⁰ ADA, *İTBA*, 1930, 114, 41, 87.

¹⁰¹ ADA, *İTBA*, 1926-1927, 109, 33, 56.

¹⁰² ADA, *İTBA*, 1937, 89, 11, 136.

¹⁰³ ADA, *İTBA*, 1926, 90, 27, 46.

¹⁰⁴ ADA, *İTBA*, 1933-1934, 95, 73, 114.

¹⁰⁵ ADA, *İTBA*, 1938, 100, 31, 143.

¹⁰⁶ ADA, *İTBA*, 1941, 95, 3, 160.

¹⁰⁷ ADA, *İTBA*, 1924, 1, 32, 27.



camiyeye gitmelerinin teşvik edilmesi¹⁰⁸ ve cezaevlerindeki mahkûmlara dinî hizmet verilmesi için çalışılmıştır. Bu çerçevede, mahkûmlara hutbe ve vaaz verilmesi konusunda İçişleri Bakanlığı ile yazışmalar yapılmış,¹⁰⁹ Müslüman mahkûmların Ramazan ayında ibadetlerini yapabilmelerine imkân sağlamak için gerekli görevlendirmeler yapılmıştır.¹¹⁰

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı, hac yasaklanıncaya kadar, hacı adaylarına vazifelerini yerine getirmeleri için yardımcı olmuştur. Gerek cemaatten gerek Başkanlık personelinden hacca gideceklere kolaylık gösterilmiş, diğer ilgililerin de yardımcı olmaları istenmiştir.¹¹¹ Başkanlık, hac için Suudi Arabistan'a gidecek hacı adaylarının izin ve pasaport işlerini takip etmiştir.¹¹²

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı kadınları da ihmal etmemiştir. İslam'ın kadına verdiği değer çerçevesinde, İslam'da kadın haklarının korunması ve saygı gösterilmesi konusunda Genel Konsey kararnameyi çıkarılmış ve bununla alakalı olarak Adalet Bakanlığı ile yazışmalar yapılmıştır.¹¹³ Ayrıca 'İslamiyet'te kadın' gibi konular üzerinde konferanslar düzenleyen derneklere destekler verilmiş,¹¹⁴ eğitim amaçlı açılan kurslara kadınların katılımını teşvik edilmiştir.¹¹⁵

Başkanlık, bidat ve hurafelere karşı da çalışmalar yapmıştır. Bu minvalde, muzır neşriyat denilen ahlak dışı içerikli yabancı dergi ve kitapların yaygınlaşmasının engellenmesi için önlemler alınması konusunda müftülük ve valiliklerden gerekenlerin yapılması istenmiştir.¹¹⁶ Camilerde ve toplum hayatına girmiş olan bidat ve hurafelerin ortadan kaldırılması için mücadele etmiş,¹¹⁷ muskacılık ve fal gibi bidat ve hurafelerle meşgul olan kişilerin engellenmesine çalışmıştır.¹¹⁸ İslam'a aykırı batıl inançlarla müminleri kandıran bir kadına karşın önlemler alması için Başkanlık, Berat Başsavcılığı ve Adalet Bakanlığına bildirmiştir.¹¹⁹ Ayrıca kızların para karşılığında evlendirilmelerini

¹⁰⁸ ADA, *İTBA*, 1937, 86, 3, 136.

¹⁰⁹ ADA, *İTBA*, 1932, 95, 75, 106.

¹¹⁰ ADA, *İTBA*, 1934, 86, 6, 120.

¹¹¹ ADA, *İTBA*, 1930, 120, 5, 87; 1931, 118, 9, 97; 1935-1936, 62, 13, 125.

¹¹² ADA, *İTBA*, 1936-1937, 58, 17, 129.

¹¹³ ADA, *İTBA*, 1931, 107, 11, 97

¹¹⁴ ADA, *İTBA*, 1936, 54, 2, 129.

¹¹⁵ ADA, *İTBA*, 1937-1938, 80, 7, 136.

¹¹⁶ ADA, *İTBA*, 1930, 115, 6, 87.

¹¹⁷ ADA, *İTBA*, 1953-1954, 83, 16, 219; 1954, 77, 2, 224.

¹¹⁸ ADA, *İTBA*, 1946, 2, 83, 186; 1958, 72, 4, 242; 1962, 55, 5, 261.

¹¹⁹ ADA, *İTBA*, 1945, 77, 5, 183.



engellemek için kararname ve duyurular yayınlanmıştır.¹²⁰ Aynı şekilde, uygunsuz davranışta bulunan ve kumar gibi zararlı alışkanlık edinen öğrencilerle ilgili tedbirler alınmaya çalışılmıştır.¹²¹

Başkanlık, o dönem Arnavutluk'ta da çok yaygın olan misyonerlik faaliyetlerine karşı da mücadele etmiştir. Yabancıların dinî faaliyetlerine engel olunması için çeşitli duyurular yapılmış, misyonerlik faaliyetinde bulunanların görevlerinden alınmaları için çaba sarf edilmiştir.¹²² Müslüman öğrenciler arasında Protestanlık propagandası yapan Kavaja'daki Amerikan Okulu'nun müdürünün engellenmesi için İçişleri Bakanlığına talepte bulunulmuştur.¹²³ Aynı şekilde, ihtiyaç sahibi bir gencin Hıristiyan bir İtalyan uzmandan uzaklaştırılması için Başkanlık, İşkodra Müftülüğüne talimat göndermiştir.¹²⁴

Sünnî Müslümanlar arasında Bektaşilik propagandası yapılmasını engellemek için de çalışma yapılmıştır.¹²⁵ Sünnilik aleyhine faaliyette bulunan Bektaşilerin tespit edilerek haklarında soruşturma açılması talep edilmiştir.¹²⁶ Başkanlık, İslam'a zarar veren bazı tarikat mensuplarının engellenmesiyle ilgili de girişimlerde bulunmuştur. Görüşleriyle Müslümanlar arasında tartışmaya yol açan Sheh Sulo'ya karşı önlem alınması için Başkanlık, İçişleri Bakanlığı ve Adalet Bakanlığına yazılar göndermiştir.¹²⁷ Aynı şekilde, Halvetî olduklarını iddia eden fakat İslam aleyhine propaganda yapan iki kişinin Vlora'dan uzaklaştırılmaları İçişleri Bakanlığında talep edilmiştir.¹²⁸ Yine tercümesi Durres Müftüsü tarafından yapılan ancak Müslümanları rahatsız eden bir kitabın yayınlanmaması için Kultura Islame dergisiyle görüşme yapılmıştır.¹²⁹

Başkanlık, içki gibi kötü ve zararlı alışkanlıklarla mücadeleyi de ihmal etmemiştir. İçkinin kötülüğüyle ilgili her türlü propaganda yapılmıştır. İçki içmeyi engellemek için müftülüklerin de her türlü çalışmayı yapmaları istenmiştir.¹³⁰

Her zaman olduğu gibi ihtida bu dönemde de devam etmiştir. Başkanlık, tebliğ faaliyetlerini sürdürmüş, Müslüman olmak isteyen ve İslam'a yeni giren kişilerle yakından ilgilenmiştir.¹³¹ Çekoslovakyalı bir kişinin Müslüman olma

¹²⁰ ADA, *İTBA*, 1960, 72, 3, 252.

¹²¹ ADA, *İTBA*, 1941, 39, 2, 158.

¹²² ADA, *İTBA*, 1950-1951, 28, 71, 197.

¹²³ ADA, *İTBA*, 1932, 94, 2, 106.

¹²⁴ ADA, *İTBA*, 1931, 112, 5, 97.

¹²⁵ ADA, *İTBA*, 1930, 116, 2, 87.

¹²⁶ ADA, *İTBA*, 1931, 108, 5, 97.

¹²⁷ ADA, *İTBA*, 1938-1939, 104, 4, 143.

¹²⁸ ADA, *İTBA*, 1942, 113, 2, 167.

¹²⁹ ADA, *İTBA*, 1942, 106, 3, 167.

¹³⁰ ADA, *İTBA*, 1939, 123, 2, 150.

¹³¹ ADA, *İTBA*, 1932, 97, 7, 106; 1937, 87, 8, 136.



talebi, gereği yapılmak üzere Tiran Müftülüğüne ulaştırılmıştır.¹³² Bu dönemde ihtidanın aksine, nadiren de olsa Hıristiyanlığa geçişler de olmuştur.¹³³

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın dinî hizmetlerinden biri de cenaze hizmetidir. Başkanlık, Müslümanların cenazelerinin İslami kurallara göre defnedilmesiyle ilgili bütün işlemleri takip etmiştir. Başkanlıktan izinsiz cenaze işleriyle ilgilenenlere engel olunmuştur.¹³⁴ Belediyelerden cenaze yıkama yerleri talep edilmiş,¹³⁵ definle ilgili farklı uygulamalar yapan belediyeler uyarılmıştır.¹³⁶ Cenaze işleriyle ilgili bazı gelenekler kaldırılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, vefat haberlerinin tellal yerine sala okunarak duyurulması istenmiş,¹³⁷ cenazelerde öğlen veya akşam yemek verme geleneğinin kaldırılması için çalışma yapılmıştır.¹³⁸ Daha önceki de ifade edildiği gibi mezarlıklarla da ilgilenilmiş, mezarlıkların çevrenmesi, temizliği ve bakımı konusunda gerekli işler yapılmıştır.

Başkanlık, bazı yönleriyle hukukî hizmetlerin de konusu olan evlilik ve nikâh hizmetlerinde de bulunmuştur. Evlilik kayıt defterleri her yıl düzenli olarak tutulmuştur.¹³⁹ Evlilik işlemlerinin mevcut yasalara uygun bir şekilde yapılmasına özen gösterilmiştir. Mevzuatın izin verdiği yaşın altındaki evliliklere müsaade edilmemiş,¹⁴⁰ yasaklanıncaya kadar çok evliliklerde kızların nikâhlanmasına engel olunmuştur. Ayrıca yabancı uyruklularla evlilikle ilgili prosedür hazırlanarak müftülüklerimize gönderilmiştir.¹⁴¹ Arnavutluk'ta, 1928 yılından sonra çok evliliğe müsaade edilmemiş,¹⁴² evliliğin resmiyet kazanması için dinî nikâhın yanında devlet kurumlarından onay alınması zorunlu hale gelmiştir.¹⁴³

5. Eğitim ve Kültür Hizmetleri

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın önemli hizmet alanlarından biri de dinî hizmetlerin bir tamamlayıcısı olan eğitim ve kültür hizmetleridir. Başkanlık öncelikle mevcut dinî eğitim kurumlarının kapanmasını engellemek

¹³² ADA, İTBA, 1934, 88, 2, 120.

¹³³ ADA, İTBA, 1936, 56, 1, 129.

¹³⁴ ADA, İTBA, 1932, 96, 12, 106.

¹³⁵ ADA, İTBA, 1941, 98, 2, 160.

¹³⁶ ADA, İTBA, 139, 124, 13, 150.

¹³⁷ ADA, İTBA, 1931, 110, 115, 97.

¹³⁸ ADA, İTBA, 1941, 99, 1, 160.

¹³⁹ ADA, İTBA, 1925-1927, 28, 100, 35.

¹⁴⁰ ADA, İTBA, 1925-1926, 29, 174, 35.

¹⁴¹ ADA, İTBA, 1925, 30, 4, 35.

¹⁴² ADA, İTBA, 1928, 32, 228, 59.

¹⁴³ ADA, İTBA, 1930, 57, 6, 81.



için çalışmış, ardından devlet okullarında, başta Kur'an-ı Kerim dersi olmak üzere dinî derslerin okutulması ve bu derslerin Başkanlık tarafından verilmesi için yoğun çaba sarf etmiştir. Meslek derslerine girecek hocaların atanmaları, izinsiz ve yabancı dilde dinî ders verenlerin engellenmesi, ders kitapları ve uygulanacak programların hazırlanması konularında çalışmalar yapmıştır.¹⁴⁴

Başkanlık, dinî eğitim veren kurumlarla da yakından ilgilenmiştir. İmam Hatip okullarında okuyacak öğrencilerin kriterleri belirlenerek idareci ve hocaların atamaları takip edilmiştir.¹⁴⁵ Medreseler ile de yakından ilgilenilmiş, tüm eğitim faaliyetleri için tüzük ve yönetmelikler çıkarılmıştır.¹⁴⁶ Ayrıca, hoca ve idarecilerin atanması titizlikle takip edilmiştir.¹⁴⁷ Eğitim kalitesini ve eğitim ortamını iyileştirmek için sürekli olarak raporlar hazırlanmış¹⁴⁸ ve öneriler doğrultusunda gerekenler yapılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla, Tiran ve Vlora gibi büyük şehirlerdeki medreselerde birer kütüphane kurulmuş, bu kütüphanelerin kitaplarla donatılması istenmiştir.¹⁴⁹ Yine medrese hocalarının pedagojik formasyonlarını artırmak için dört yıllık Pedagojik Yüksek Öğretim Enstitüsü ile iş birliği yapılarak isteyen hocalara eğitim aldırılmıştır.¹⁵⁰

Başkanlık, medrese ve imam hatip okulları gibi mevcut dinî kurumların yanında yeni eğitim kurumları da açmaya çalışmıştır. 1933 yılında Tiran'da kapsamlı bir ilköğretim okulu açılması için Milli Eğitim Bakanlığına başvuru yapılmış, uygun yer, işlenecek ders programları ve atanacak öğretmenlerle ilgili bilgiler sunulmuştur.¹⁵¹ Bundan bir süre sonra da yine Tiran'da özel bir lisenin açılması konusunda Başkanlığın Milli Eğitim Bakanlığına dilekçe verdiğini görülmektedir.¹⁵² 1945'te ilköğretim okullarının Bakanlar Kurulu kararıyla tamamen devletleştirilmesine kadar ilkokulun eğitime devam ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵³ Bu okulların yanında çok sayıda Kur'an Kursu açılmış ve buralarda Kur'an ve dinî eğitim verilmiştir.¹⁵⁴

Başkanlık, dinî eğitim gören öğrencilerin tüm ihtiyaçlarını karşılamıştır. Bu çerçevede kitapları temin edilmiş, iâşe ibate ve sağlık sorunlarıyla yakından ilgilenilmiştir. Bunun için yurtlar inşa edilmiş ve yurtlardaki öğrencilere her imkân sunulmuştur.¹⁵⁵ Ayrıca ihtiyaç sahibi öğrencilere burs imkânı da

¹⁴⁴ ADA, *İTBA*, 1924, 80, 60, 32; 1926-1927, 99, 97, 55; 1930-1932, 104, 197, 87; 1933-1936, 53, 42, 125.

¹⁴⁵ ADA, *İTBA*, 1924-1927, 59, 130, 39; 1926, 11, 127, 40.

¹⁴⁶ ADA, *İTBA*, 1925-1926, 4, 81, 39.

¹⁴⁷ ADA, *İTBA*, 1928, 100, 12, 67.

¹⁴⁸ ADA, *İTBA*, 1926-1927, 77, 72, 46.

¹⁴⁹ ADA, *İTBA*, 1930, 109, 2, 87.

¹⁵⁰ ADA, *İTBA*, 1957, 52, 7, 237.

¹⁵¹ ADA, *İTBA*, 1931-1933, 98, 213, 97.

¹⁵² ADA, *İTBA*, 1933, 84, 1, 114.

¹⁵³ ADA, *İTBA*, 1945-1946, 63, 141, 183.

¹⁵⁴ ADA, *İTBA*, 1942, 85, 7, 167.

¹⁵⁵ ADA, *İTBA*, 1941, 88, 35, 160.



sağlanmıştır. Öğrencilerin medresenin ruhuna uygun olarak yetişmesi muhtelif tedbirler alınmış,¹⁵⁶ uygunsuz davranışı olan öğrencilerle ilgili gerekli işlemler yapılarak ilişkileri kesilmiştir.¹⁵⁷ Siyasetle uğraşan, ahlaki zaafları olan ve sınıfta kalan öğrencilerin bursları iptal edilmiştir.¹⁵⁸

Başkanlık, daha iyi din eğitimi için öğrencilere yurt dışı imkânı sunmuştur. Bu çerçevede, imam hatip okullarında başarılı olan bazı öğrenciler, her türlü ihtiyaçları karşılanarak İlahiyat eğitimi için Mısır ve Hindistan'ın Lahor kentine gönderilmiştir.¹⁵⁹ Yurtdışına gönderilen öğrencilerin durumları sürekli takip edilmiştir.¹⁶⁰ Alan dışı öğrencilere de destek olunmuştur. İtalya'nın Padova Üniversitesinde Tıp eğitimi alan,¹⁶¹ Roma ve Zagreb üniversitelerinde eğitim gören bazı öğrencilere burs verilmiştir.¹⁶² Nexhat Pashe Vlora Vakfının çiftlik gelirlerinden, Bulgaristan'da lisansını tamamlamasına yardımcı olmak üzere bir talebeye maddi destek sağlanmıştır.¹⁶³

Örgün eğitim faaliyetinin yanında, cehaletle mücadele bağlamında vatandaşlardan gelen talepler de dikkate alınarak¹⁶⁴ yaygın eğitim çalışmaları da yapılmıştır.¹⁶⁵ Bu amaçla, eğitim seviyesi erkeklere göre daha düşük olan kadınların eğitimi için kurslar açılmasına ve bu kurslara katılımın teşvik edilmesine çalışılmıştır.¹⁶⁶

Başkanlık, dinî konularda vatandaşları aydınlatmak ve Başkanlığın faaliyetlerini duyurmak için çeşitli yazılı ve görsel araçlar kullanmıştır. Bu çerçevede Kultura İslame adında bir dergi çıkarmıştır. Derginin içeriği, basımı ve dağıtımı için gerekli her türlü destek verilmiştir.¹⁶⁷

Bu hizmetlerin dışında, değişik kültürel ve sportif faaliyetler teşvik edilmiş, isteyenlere gerekli imkânlar sağlanmıştır. Müftülüklere, medrese ve diğer okullarda beden eğitimi derslerinin ve çeşitli kültürel faaliyetlerin yapılabilmesi için fiziki şartların uygun hale getirilmesi talimatları verilmiş,

¹⁵⁶ ADA, *İTBA*, 1927-1928, 100, 54, 55.

¹⁵⁷ ADA, *İTBA*, 1931, 103, 66, 87.

¹⁵⁸ ADA, *İTBA*, 1926-1927, 82, 18, 46; 1939-1941, 95, 54, 156.

¹⁵⁹ ADA, *İTBA*, 1925, 58, 12, 39; 1933-1935, 89, 120, 114; 1938-1940, 96, 71, 143.

¹⁶⁰ ADA, *İTBA*, 1935-1936, 57, 30, 125.

¹⁶¹ ADA, *İTBA*, 1938, 97, 6, 143.

¹⁶² ADA, *İTBA*, 1941, 89, 2, 160.

¹⁶³ ADA, *İTBA*, 1949, 41, 9, 194.

¹⁶⁴ ADA, *İTBA*, 1928, 92, 6, 67.

¹⁶⁵ ADA, *İTBA*, 1951, 70, 5, 207

¹⁶⁶ ADA, *İTBA*, 1937-1938, 80, 7, 136.

¹⁶⁷ ADA, *İTBA*, 1940, 96, 2, 156; 1941, 15, 6, 157.



mevcut salonların kullandırılması taleplerine olumlu yaklaşmıştır.¹⁶⁸ Öğrencilerin yaptığı kültürel faaliyetlerin masrafları karışlanmıştır.¹⁶⁹

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı, başta camiler olmak üzere tarihi binalara sahip çıkmaya çalışmıştır. Söz konusu eserlerin tespiti¹⁷⁰ ve korunması için sürekli bir çalışma içinde olmuştur.¹⁷¹ Bunun için, sanat değeri olan camilerin listeleri tutulmuş, yapıların tarihi ve mimari açıdan önemine dair bilgiler derlenerek ilgili kurumlarla paylaşılmıştır.¹⁷² Bu hususlar zaman zaman 'Kültura İslame' adlı dergide konu edilmiştir.¹⁷³

6. Sosyal Hizmetler

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı, sosyal hizmetleri de ihmal etmemiştir. Vatandaşlar muhtelif gerekçelerle Başkanlığa yardım talebinde bulunmuşlar Başkanlık da imkânları ölçüsünde bu isteklere olumlu yaklaşmıştır. Balkanların çalkantılı dönemlerinde çeşitli ülkelerden gelen mültecilere hem kendi imkânlarıyla hem de halkın desteğiyle yardımlarda bulunmuş,¹⁷⁴ barınmaları için medreseleri, camileri ve diğer gayrimenkullerini tahsis etmiştir.¹⁷⁵ Bu minvalde mültecileri nikâh parası ve diğer ödemelerden muaf tutmuştur.¹⁷⁶

Depremlerde zarar gören mağdur vatandaşlara müftülükler aracılığı ile çeşitli yardımlar yapılmıştır.¹⁷⁷ Korça'da meydana gelen depremde mağdur olanlar için yardım toplanmıştır.¹⁷⁸ İhtiyaç sahibi dindar vatandaşlara ve yetimlere de destek verilmiş, bu amaçla bütçede kalemler oluşturulmuştur.¹⁷⁹ Özellikle dinî bayramlarda ihtiyaç sahibi vatandaşlara¹⁸⁰ çok çocuklu annelere gıda, giyim ve maddi yardım yapılmıştır.¹⁸¹

Başkanlık, vatandaşların temiz suya ulaşması için özellikle de imkânları kıt olan köylerde çeşmeler tesis etmiş, tahrip olanları onarmış, suyu kesilmiş olanlara

¹⁶⁸ ADA, *İTBA*, 1934, 83, 1, 120; 1952, 82, 214.

¹⁶⁹ ADA, *İTBA*, 1952, 80, 7, 214.

¹⁷⁰ ADA, *İTBA*, 1934-1935, 84, 7, 120.

¹⁷¹ ADA, *İTBA*, 1951, 72, 4, 207.

¹⁷² ADA, *İTBA*, 1941, 90, 6, 160; 1939-1940, 116, 5, 150.

¹⁷³ ADA, *İTBA*, 1939-1940, 116, 5, 150.

¹⁷⁴ ADA, *İTBA*, 1924, 40, 28, 10; 1932, 83, 5, 106.

¹⁷⁵ ADA, *İTBA*, 1941, 42, 2, 159.

¹⁷⁶ ADA, *İTBA*, 1927, 80, 39, 54.

¹⁷⁷ ADA, *İTBA*, 1930, 96, 3, 86.

¹⁷⁸ ADA, *İTBA*, 1931, 93, 4, 97.

¹⁷⁹ ADA, *İTBA*, 1925-1926, 52, 36, 39; 1933, 75, 23, 113.

¹⁸⁰ ADA, *İTBA*, 1931, 87, 4, 96.

¹⁸¹ ADA, *İTBA*, 1954-1955, 36, 30, 228.



yeni kaynaklardan su getirmiştir.¹⁸² Türbe ve diğer turistik yerlerin temizliğine de yardımcı olunmuştur.¹⁸³

Başkanlık, çeşitli okulların inşaatına da yardımcı olmuştur. Bu çerçevede, Zervarke köy camiiinin gelirleri, okul inşaatında kullanılmak üzere tahsis edilmiştir.¹⁸⁴ Hastane inşaatları da ihmal edilmemiştir.¹⁸⁵ Bunların dışında, çiftçilerin zarar görmemesi için dere ıslahı çalışması yapılmıştır.¹⁸⁶ Bir yardım kuruluşu olan Kızılhaç'a Başkanlık tarafından yapılan yardım da sosyal sorumluluk bağlamında bir hizmet olarak kayıtlara girmiştir.¹⁸⁷

7. Teftiş ve Hukukî İşler

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın tüm faaliyetleri, hem kendi müfettişleri hem de devlet nezdindeki yetkililer aracılığı ile düzenli olarak teftiş edilmiştir. Başkanlığın bütün iş ve işlemlerine dair düzenli teftiş raporlarının hazırlandığı, bu raporlar neticesinde aksayan işlere zamanında gerekli müdahalelerin yapıldığı anlaşılmaktadır.

Vakıflar Genel Müdürlüğü, vakıf bürolarının genel durumlarıyla ilgili sürekli tespitler yapmış değerlendirmelerini göndermiştir. Başkanlık da, müfettişleri aracılığıyla müftülük bürolarını, medreseleri, okulları ve camileri¹⁸⁸ sürekli denetlemiş, gelen teftiş ve faaliyet raporları doğrultusunda işlemler yapmıştır.¹⁸⁹ Teftiş faaliyeti çok önemseydiğinden, teftiş işini dürüstçe yapamayan memurlarla ilgili gereken önlemler de alınmıştır.¹⁹⁰

Başkanlık, kurumlarla ve diğer şahıslarla ilişkilerinde ortaya çıkan hukukî meselelerin sistemli bir şekilde takibini yapmıştır. Bu çerçevede, mevzuat işleri, gayrimenkuller ve personelle ilgili takip edilmesi gereken çok sayıda hukukî dosyalar oluşmuştur.

Başkanlık, iş ve işlemlerini mevzuata uygun bir şekilde yürütmeye çalışmıştır. Bunun için sürekli mevzuat işleri olmuştur. Öncelikle İslâm Toplumu

¹⁸² ADA, İTBA, 1929, 61, 11, 72; 1939-1940, 67, 9, 148.

¹⁸³ ADA, İTBA, 1934, 33, 8, 117.

¹⁸⁴ ADA, İTBA, 1956, 40, 2, 232.

¹⁸⁵ ADA, İTBA, 1929-1932, 59, 17, 72.

¹⁸⁶ ADA, İTBA, 1944, 42, 9, 178.

¹⁸⁷ ADA, İTBA, 1928, 91, 49, 67.

¹⁸⁸ ADA, İTBA, 1928, 6, 12, 57.

¹⁸⁹ ADA, İTBA, 1925, 4, 4, 33; 1925-1926, 10, 177, 33.

¹⁹⁰ ADA, İTBA, 1928, 5, 57, 57.



Başkanlığı'nın,¹⁹¹ vakıfların ve medreselerin iç tüzüklerini hazırlanmış,¹⁹² ihtiyaç duyuldukça tüzüklerde değişiklikler yapılmıştır.¹⁹³

Personelle ilgili hukukî süreçler de takip edilmiştir. Görevlerini ihmal ve ihlal eden imamlarla ilgili tedbirler alınmıştır.¹⁹⁴ Din görevlisi olmadığı halde kendini görevli olarak tanıtan ve dinî kıyafetle dolaşan şahıslarla ilgili gerekli adli süreçler başlatılmıştır.¹⁹⁵

Mülkiyet meseleleri de ihmal edilmemiştir. Öncelikle vakıf arazilerinin ve diğer mülklerin tescili yapılmıştır.¹⁹⁶ Başkanlık, idare ettiği mülklere menfaatlerini koruyacak yasal temsilciler atamıştır.¹⁹⁷ Bu atamalarda daha çok avukatlar tercih edilmiştir.¹⁹⁸ Her türlü mülkiyet, arazi,¹⁹⁹ kira²⁰⁰ ve bunlarla ilgili anlaşmazlıklar ile kamulaştırmaya dair hukukî işlerin takibi yapılmıştır.²⁰¹ Vakıflara mülkiyet bağışlanması²⁰² ve vakıflara miras bırakılması²⁰³ ile ilgili işler de yerine getirilmiştir. Cami ve diğer yerlerde meydana gelen hırsızlık gibi konusu suç olan olaylarla ilgili faillerin bulunması ve zararların tazminine ilişkin açılan davalar açılmıştır.²⁰⁴

Başkanlık, Müslümanların, evlilik ve boşanmayla ilgili hukukî işleriyle de ilgilenmiş, evlilikleri tescil edip kayıtlarını düzenli olarak tutmuştur.²⁰⁵ Evlilik işlemlerinin mevcut yasalara uygun bir şekilde yapılmasına özen göstermiş,²⁰⁶ resmi işlemler olmadan nikâh yapılmaması konusunda müftülükleri sürekli uyarmıştır.²⁰⁷ Mevzuatın izin verdiği yaşın altındaki evliliklere müsaade edilmemiştir.²⁰⁸ Daha önce de ifade edildiği üzere Arnavutluk'ta, 1928 yılından sonra çok evlilik yasaklanmış,²⁰⁹ evliliğin resmiyet kazanması için dinî nikâhın yanında devlet kurumlarından onay alınması zorunlu hale gelmiştir.²¹⁰ Bu

¹⁹¹ ADA, *İTBA*, 1925, 2, 99, 33.

¹⁹² ADA, *İTBA*, 1936, 1, 9, 126.

¹⁹³ ADA, *İTBA*, 1950-1951, 1, 28, 201.

¹⁹⁴ ADA, *İTBA*, 1924-1925, 16, 11, 27.

¹⁹⁵ ADA, *İTBA*, 1936, 16, 2, 126.

¹⁹⁶ ADA, *İTBA*, 1923-1924, 17, 59, 27.

¹⁹⁷ ADA, *İTBA*, 1925, 19, 12, 34; 1936, 15, 7, 126.

¹⁹⁸ ADA, *İTBA*, 1927, 16, 29, 48.

¹⁹⁹ ADA, *İTBA*, 1926, 18, 38, 27; 1925-935, 21, 264, 34.

²⁰⁰ ADA, *İTBA*, 1935, 20/1, 275, 123.

²⁰¹ ADA, *İTBA*, 1937, 1938, 17, 166, 131.

²⁰² ADA, *İTBA*, 1928, 27, 15, 58; 1936, 24, 1, 127.

²⁰³ ADA, *İTBA*, 1937, 23, 2, 127.

²⁰⁴ ADA, *İTBA*, 1934, 14, 10, 115; 1938, 24, 10, 138.

²⁰⁵ ADA, *İTBA*, 1924-1926, 30, 103, 28.

²⁰⁶ ADA, *İTBA*, 1924, 31, 3, 28.

²⁰⁷ ADA, *İTBA*, 1930, 57, 6, 81.

²⁰⁸ ADA, *İTBA*, 1925-1926, 29, 174, 35.

²⁰⁹ ADA, *İTBA*, 1928, 32, 228, 59.

²¹⁰ ADA, *İTBA*, 1930, 57, 6, 81.



tarihten sonra Başkanlık, ilk eşten boşanmadan ikinci evliliğe müsaade etmemiştir.²¹¹ Ayrıca yabancı uyruklularla evlilikle ilgili yönetmelik hazırlanarak müftülöklere gönderilmiştir.²¹² Boşanma kadın ve çocuklara verilecek nafakalar,²¹³ küçük çocukların velayeti ve ortak mülkiyetin dağıtımındaki anlaşmazlıklar da Başkanlığın ilgilendiği konular olmuştur.²¹⁴

Başkanlık, bütün birimlerinde, tüm iş ve işlemlerinde hukukî süreçlere uygun hareket edilmesine dikkat etmeye çalışmıştır. Bu konuda tüm birimler sürekli bir şekilde uyarılmış, verilen dilekçelerin süresi içinde cevaplandırılması müftülöklere talep edilmiştir.²¹⁵

8. Dış İlişkiler

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı'nın önemli bir faaliyet alanı da dış ilişkilerdir. Devlet tarafından kabul edilmiş kurumsal bir kimliğe sahip Başkanlık, resmî kurumlarla zorunlu ilişkilerinin yanında, bir taraftan diğer cemaat ve dinlerle diğer taraftan da başka ülkelerle çeşitli düzeylerde ilişkiler geliştirmiştir.

Başkanlık, diğer ülkelerde kalan vakıf mallarının idaresi, bunların işletilmesi, kiraya verilmesi ve ortaya çıkan hukukî sorunlarla ilgili Dışişleri Bakanlığı aracılığıyla ilgili ülkelerle yazışmalar yapmıştır. Yunanistan sınırında bulunan vakıflara ait otlaklıkların kullanımı²¹⁶ yine Yunanistan'daki vakıf arazilerinden elde edilen gelirlerin tahsili için Dışişleri Bakanlığı aracılığıyla girişimlerde bulunmuştur. ²¹⁷ Aynı şekilde, Yunanistan'da bulunan vakıf arazilerinin kamulaştırılması sırasında, oradaki Müslümanların talebiyle yakından ilgilenilmiştir.²¹⁸

Başkanlığın ilişki içinde olduğu diğer bir ülke, o dönemde varlığını devam ettiren Yugoslavya olmuştur. Başkanlık, Yugoslavya'daki dinî temsilcilikle iletişim halinde olmuş, başta vakıf işleri olmak üzere, eğitim ve dinî vergi konularında görüş alışverişinde bulunarak tecrübe paylaşımı yapmıştır.²¹⁹ Diğer ülkelerin ilgili kurumlarına, talepleri üzerine muhtelif yardımlarda bulunmuştur. Bu çerçevede, bir medresenin onarımı için Kosova'ya nakdi

²¹¹ ADA, İTBA, 1924-1925, 32, 99, 28.

²¹² ADA, İTBA, 1925, 30, 4, 35.

²¹³ ADA, İTBA, 1925-1926, 32, 211, 35.

²¹⁴ ADA, İTBA, 1926, 30, 10, 42; 1928, 34, 6, 59.

²¹⁵ ADA, İTBA, 1924, 14, 3, 27.

²¹⁶ ADA, İTBA, 1927-1928, 45, 7, 50.

²¹⁷ ADA, İTBA, 1937-1939, 44, 18, 139.

²¹⁸ ADA, İTBA, 1925, 22, 1, 34.

²¹⁹ ADA, İTBA, 1944, 60, 16, 179.



yardım yapılmıştır.²²⁰ Başkanlığın, Sovyetler Birliğinin sivil toplum kuruluşlarıyla da irtibatla olduğu anlaşılmaktadır.²²¹

Başkanlık, yurtdışı seyahatlerde bulunmuş, yurtdışından gelen davetlere icabet etmeye çalışmış ve yabancı heyetlerin karşılama programlarına katılım sağlamıştır. Tunus'a ziyaret amaçlı üst düzey bir heyet gönderilmiştir.²²² Yugoslavya'da Reisu'l-Ulema atanması dolayısıyla yapılan törene bir temsilci gönderilmiştir.²²³ Arnavutluk Arap Birliği Dostluk Derneğinin kurulması dolayısıyla Arnavutluk'a gelen Arap heyetinin bütün masrafları Başkanlık tarafından karşılanmıştır.²²⁴ Ayrıca Yugoslavya'dan Arnavutluk'a ziyarete gelen Başpiskopos ve Ortodoks Piskoposun karşılanmasına müftülük düzeyinde katılım sağlanmıştır.²²⁵

Başkanlık, dinî bayramlar ve çeşitli vesilelerle diğer ülkelerdeki Müslüman dinî temsilcilere tebrikler göndermiştir. Bu çerçevede, Taşkent Müftüsü ile İslâm Toplumunu Başkanı arasında karşılıklı tebrikleşmeler olmuş,²²⁶ Kurban Bayramı vesilesiyle Sudan, Tunus, Pakistan gibi ülkelere tebrik telgrafları çekilmiştir.²²⁷

Başkanlık, diğer ülkelerle olduğu gibi, diğer din mensuplarıyla da iyi ilişkiler geliştirmeye çalışmıştır. Arnavut Ortodoks Kilisesinin kurucularından tarihçi, siyasetçi, diplomat ve eski Arnavutluk başbakanlarından olup 13 Mart 1965'te Florida'da hayatını kaybeden Fan S. Noli'nin ölümü vesilesiyle Amerikan Arnavut Ortodoks Kilisesi'ne taziye telgrafi göndermiştir.²²⁸ Ortodoks Kilisesi, bir kilise açılış töreni için İslâm Toplumunu Başkanlığı'nı davet etmiş²²⁹ benzer şekilde, Korça Piskoposu Agathangjelit'in derecelendirme törenine Korça Müftüsü davet edilmiştir.²³⁰

Başkanlık, dönemin dış dünyasında gelişen olaylar karşısında sessiz kalmamıştır. Arap topraklarındaki Yahudi ve İngiliz siyasetine karşın Arnavut Müslümanlarının gösterdikleri tavır ile alakalı açıklamalar yapmıştır.²³¹ Aynı şekilde Arnavutluk ve Yugoslavya arasındaki ilişkilerde yaşanan kriz ile alakalı tavrını ortaya koymuştur.²³²

²²⁰ ADA, *İTBA*, 1925, 63, 2, 39.

²²¹ ADA, *İTBA*, 1953, 29, 9, 217.

²²² ADA, *İTBA*, 1957, 57, 4, 237.

²²³ ADA, *İTBA*, 1930, 121, 2, 87.

²²⁴ ADA, *İTBA*, 1958, 75, 23, 242.

²²⁵ ADA, *İTBA*, 1937, 93, 1, 136.

²²⁶ ADA, *İTBA*, 1952, 92, 7, 214.

²²⁷ ADA, *İTBA*, 1964, 43, 6, 266.

²²⁸ ADA, *İTBA*, 1965, 6, 1, 267.

²²⁹ ADA, *İTBA*, 1945, 72, 1, 183.

²³⁰ ADA, *İTBA*, 1941, 93, 2, 160.

²³¹ ADA, *İTBA*, 1943, 48, 3, 171.

²³² ADA, *İTBA*, 1927, 38, 2, 49.



Arnavutluk'ta var olan diğer dernek ve çeşitli yapılarla da yapıcı ilişkiler kurulmuştur. Arnavutluk kızıl haçı ile iş birliği ve yapıcı bir ilişki içinde bulunduğu, bir arazinin karşılıklı olarak kullanıldığı görülmektedir.²³³

Başkanlık, başta Bektaşî toplumu olmak üzere Arnavutluk'taki diğer dinî yapı ve tarikatlarla da iletişim içindedir. KMSH'nin, ülkedeki bütün dinî cemaat ve tarikatların üzerinde bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Başkanlığın, zaman zaman bu cemaat ve tarikatların faaliyetleri, üyelerinin dinî durumları ve diğer konularla ilgili İçişleri ve Adalet Bakanlığına raporlar verdiği anlaşılmaktadır.²³⁴

Her ne kadar 1922 yılında bağımsız bir yapı kurmuş ve 1930 yılında özerk statüye kavuşmuş olsalar da Alevi-Bektaşî Toplum Başkanlığı'nın resmî kurumlarla olan birçok yazışmayı Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı aracılığı ile yaptığı görülmüştür. 1931 yılında Alevi-Bektaşî Toplumunun iç tüzüğü, İslâm Toplumu Başkanlığı tarafından onaylanarak Adalet Bakanlığına gönderilmiştir.²³⁵ İhtiyaç duyuldukça yapılan tüzük değişiklikleri için de aynı yol takip edilmiştir.²³⁶ Dedelik Komitesinin, Bektaşî Başdedesinin atanmasıyla ilgili kararnamesiyle alakalı olarak Başkanlık ile Bektaşî Merkezi arasında yazışmalar yapılmıştır.²³⁷ Yine, Bektaşî Başdedesinin atanması ve ahlak dışı davranışlar sergileyen kadronun görevden alınmasıyla ilgili Müftülüklere duyurular gönderilmiştir.²³⁸ Bektaşî toplumunun düzenlediği Şeyhler Kongresine Başkanlıktan bir temsilci katılmıştır.²³⁹

Bektaşîlerden sonra Arnavutluk'ta önemli bir yeri olan Halvetî tarikatı ile de benzer ilişkiler söz konusudur. Bakanlar Kurulunun Halvetî tarikatını tanıması konusundaki kararı müftülüklere duyuru amaçlı gönderilmiştir.²⁴⁰ Halvetî tarikatının teşkilat iç tüzüğü de Başkanlık tarafından onaylanmıştır.²⁴¹ Söz konu tarikatla yazışma yaparak, tarikatın faaliyetlerini, bütçesini ve ihtiyaçlarını inceleyecek bir komisyon kurulmuştur.²⁴² Halvetiler gibi Rufai tarikatının

²³³ ADA, İTBA, 1924, 46, 7, 29.

²³⁴ ADA, İTBA, 1938-1939, 17, 59, 138.

²³⁵ ADA, İTBA, 1931, 18, 1, 88; 1935-1938, 11, 33, 126.

²³⁶ ADA, İTBA, 1935, 1, 19, 121.

²³⁷ ADA, İTBA, 1941-1942, 13, 7, 157.

²³⁸ ADA, İTBA, 1930, 20, 20, 77.

²³⁹ ADA, İTBA, 1930, 2, 10, 76.

²⁴⁰ ADA, İTBA, 1934-1935, 8, 7, 115.

²⁴¹ ADA, İTBA, 1950-1951, 21, 220, 203.

²⁴² ADA, İTBA, 1952, 22, 6, 21.



teşkilatlanması, yıllık faaliyetleri, bütçe planlanması ve diğer konularında da Başkanlığın onay, kontrol ve teftişinin olduğu görülmektedir.²⁴³

Tarikatların Başkanlığa her tür taleplerini ilettikleri, Başkanlığın da bu isteklere olumlu cevap verdiği tespit edilmektedir. Halveti ve Rufai tekkelerinin, toplantılarını yapabilmeleri için uygun mekân tahsis talepleri, Başkanlık tarafından olumlu karşılanmıştır.²⁴⁴ Başkanlığın dinî hizmet amaçlı kurulan sivil toplum kuruluşlarıyla da organik bağlarının olduğu yazışmalara yansımıştır. Başta Alevi-Bektaşiler olmak üzere çeşitli tarikatların bir araya gelerek 1936 yılında kurdukları "Drita Hyjnore"²⁴⁵ adlı derneğin bütçesi Başkanlıkça onaylanmış, faaliyetleri hakkında ilgili kurumlara bilgi verilmiştir.

9. Siyasî İlişkiler

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı, kuruluşundan 1967 yılında faaliyetlerinin sonlandırılmasına kadar, çok sıkıntılı süreçlerden geçmesine rağmen ülkeyi idare eden rejim ve hükümetlerle iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Yönetimlerle karşı karşıya gelmemeye özen gösterirken hizmet ve faaliyetlerinden de taviz vermemeye dikkat etmiştir.

Başkanlık, müftülük ve diğer bürolara sürekli talimatlar göndererek vaiz ve diğer din görevlilerinin rejime ve yöneticilere karşı olumsuz bir söylem içerisinde olmamalarına özen gösterilmiştir.²⁴⁶ İçişleri Bakanlığı gönderdiği yazılarla, rejimi destekleyici propagandalara Başkanlığın da katılımını istemiştir. Ayrıca İtalyan işgali sırasında Başkanlığın üzerinde bir baskı olduğu anlaşılmaktadır. İşgalin meşru gösterilmesi için Başkanlığın aktif rol alması istenmiş, işgal yerine, Arnavutluk-İtalya birleşmesi propagandası yaptırılmaya çalışılmıştır.²⁴⁷ Aynı şekilde, Birinci Dünya savaşı yıllarında işgal devam ederken Bolşeviklere ve diğer düşmanlara karşı yürütülen mücadelede halkı bilgilendirme noktasında Başkanlığın devrede olduğu görülmektedir.²⁴⁸

Başkanlığın faaliyetlerinin yönetimler tarafından sürekli gözetim altında tutulduğu aşikârdır. Nitekim Başkanlık, bazı yayınlarda siyasî ve gayri millî unsurlar bulunduğu gerekçesiyle İçişleri Bakanlığı tarafından uyarılmıştır.²⁴⁹ Rejim ve yöneticiler aleyhinde konuşma yapan ve muhalefet gösteren personel görevde tutulmamıştır.²⁵⁰ Bununla birlikte, Başkanlık, siyasî faaliyetleri gerekçe gösterilerek bazı dinî yetkililerin askerî otoritelerce haksız yere tutuklanmasına

²⁴³ ADA, *İTBA*, 1954, 17, 50, 220; 1957, 14, 5, 234.

²⁴⁴ ADA, *İTBA*, 1952, 23, 30, 210.

²⁴⁵ Bilge, "Arnavutluk". 389.

²⁴⁶ ADA, *İTBA*, 1926-1927, 109, 33, 56.

²⁴⁷ ADA, *İTBA*, 1940-1941, 100, 57, 160.

²⁴⁸ ADA, *İTBA*, 1940-1941, 98, 127, 156; 1942, 109, 2, 167.

²⁴⁹ ADA, *İTBA*, 1945, 37, 1, 177.

²⁵⁰ ADA, *İTBA*, 1926, 13, 225, 33.



sessiz kalmamış, serbest bırakılmaları için Adalet Bakanlığı ve diğer kurumlar nezdinde girişimlerde bulunmuştur.²⁵¹

İslam devlet geleneğinde var olan yöneticiler adına hutbe ve dua okuma geleneği yeni kurulan Arnavutluk'ta da devam etmiştir. Bağımsızlığın ilk yıllarında Halife adına hutbe okunurken, iktidarı ele geçirmesinden sonra Bakanlar Kurulu kararı çıkarılarak, hutbelerde, dinî ve resmi kutlamalarda Kral Ahmet Zogu'nun isminin zikredilmesi istenmiştir. Bu konuda İçişleri Bakanlığı tüm müftülöklere talimatname göndermiştir.²⁵² Ayrıca Başkanlık da müftülöklere, hutbelerde Kral ve vatan için dualar okunmasını içeren çok sayıda yazı göndermiştir.²⁵³

Başkanlık, özel günlerde yöneticilere, taziye, kutlama ve tebrik göndermeyi ihmal etmemiştir. Darbe teşebbüsüne maruz kalan Kral Ahmet Zogu'ya bir mektupla geçmiş olsun dilekleri iletmıştır.²⁵⁴ İktidarı döneminde Ahmet Zogu'ya, yönetime gelmesinden sonra da Enver Hoca'ya tebrikler gönderilerek doğum günleri kutlanmıştır.²⁵⁵ Doğum günü tebriklerinin yanında milli ve özel günlerde de tebrik mektupları iletilmiştir. Arnavutluk'un kurtuluş günü için kutlama mektupları gönderilmiştir.²⁵⁶ Cumhuriyetin ilanı dolayısıyla Parlamento ve Parlamento Başkanı ayrı ayrı tebrik edilmiştir.²⁵⁷ Başkanlık ve müftülükler, milli günlerde ve dinî bayramlarda da Enver Hoca'ya kutlama mesajları göndermeye özen göstermişlerdir.²⁵⁸ Ayrıca Medeni Kanun'un yürürlüğe girmesi münasebetiyle Başkanlık, Adalet Bakanlığı ve Başbakanlık'a tebrik mektupları göndermiştir.²⁵⁹

Özel günlerde gönderilen tebrikler yanında, çeşitli kutlamalar da tertip edilmiş, yapılan programlara çeşitli seviyelerde katılım sağlanmıştır. Ahmet Zogu'nun Arnavutluk'a gelişi, 'Kral' olarak ilan edilişi ve doğum günü nedeniyle yapılan kutlamalarda Başkanlık, yerini almıştır.²⁶⁰ Aynı şekilde, Kraliçenin vefatı dolayısıyla dinî tören yapılmış,²⁶¹ yine Ahmet Zogu'nun annesinin ruhu için Elbasan namazgâhında bir Mevlidi Şerif töreni tertip edilmiştir.²⁶² Kralın

²⁵¹ ADA, *İTBA*, 1943-1944, 39, 17, 171.

²⁵² ADA, *İTBA*, 1925, 64, 9, 39.

²⁵³ ADA, *İTBA*, 1929, 109, 22, 75.

²⁵⁴ ADA, *İTBA*, 1928, 35, 3, 60.

²⁵⁵ ADA, *İTBA*, 1929, 20, 8, 69; 1947, 18, 1, 187; 1950, 29, 1, 198.

²⁵⁶ ADA, *İTBA*, 1929, 21, 1, 69.

²⁵⁷ ADA, *İTBA*, 1946, 27, 4, 185.

²⁵⁸ ADA, *İTBA*, 1948, 12, 4, 190; 1949, 8, 2, 193; 1951, 23, 8, 203.

²⁵⁹ ADA, *İTBA*, 1929, 30, 11, 69.

²⁶⁰ ADA, *İTBA*, 1930, 118, 7, 87.

²⁶¹ ADA, *İTBA*, 1934-1935, 90, 13, 120.

²⁶² ADA, *İTBA*, 1938, 103, 6, 143.



Viyana suikastından kurtulması dolayısıyla da çeşitli dinî faaliyetler ve kutlamalar yapılmıştır.²⁶³ Arnavutluk monarşisi ve bağımsızlık yıldönümü kutlama programlarına²⁶⁴ ve diğer milli gün kutlamalarına katkıda bulunmuş, çeşitli düzeylerde katılım sağlanmıştır.²⁶⁵ Başkanlık, askeriye'nin talebi doğrultusunda şehit cenazelerinin uğurlanması törenlerine de katılmıştır.²⁶⁶

Bütün resmi ve dinî bayramların kutlamalarının Arnavutça olarak yapılmasının talep edilmesi²⁶⁷ ile kurban derilerinin gelirlerinden demir yollarına bağışta bulunması²⁶⁸ siyasî alanla ilgili dikkat çeken diğer hususlar olarak görülmektedir.

Sonuç

Arnavutluk İslam Toplumu Başkanlığı, Arnavutluk'un Osmanlı idaresinden ayrılmasından sonra, bu ülkede yaşayan Müslümanları temsil etmek ve dinî işlerini yürütmek üzere 1924'te teşkilatlanarak 1967 yılında kapatılıncaya kadar faaliyetlerini sürdürmüştür.

Arnavutluk Müslümanları, bağımsızlıktan sonra dinî faaliyet ve hizmetlerin aksamadan devam etmesi için bir yandan örgütlenirken diğer taraftan hizmetlerin yürütmesi için kurumsallaşmaya önem vermişlerdir. Erken dönemde teşkilatlanmasını tamamlayan Başkanlık, başlangıçta Hilafete bağlı bir şekilde faaliyetlerini sürdürmüş, Hilafetin ilgasıyla bağımsız bir kurum olarak yoluna devam etmiştir. Arnavutluk'ta yönetimlerin değişmesiyle dinî yaşam alanı giderek daralmış, Başkanlığın faaliyetleri de buna göre şekillenmiştir.

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı, dinî hizmetler ve bu hizmetlerin yürütülebilmesi için ihtiyaç duyulan idarî malî ve hukukî boyutları olan çok yönlü bir teşkilat durumundadır. Başkanlık, tüm bu iş ve işlemlerini yürütecek değişik kadrolarda çok sayıda personel çalıştırmıştır. Merkez ve taşradaki büroların idaresi, vakfa ait arazilerin, çiftliklerin, dükkânların, restoranların, hamamların ve diğer taşınmazların işletilmesi, kiraya verilmesi ve camilerin onarımı gibi konular Başkanlığın gündemindeki işler olmuştur.

Başkanlığın var oluş amacı eğitim ve dinî hizmetlerdir. Arnavutluk'ta yaşayan Müslümanlara sağlıklı dinî hizmet vermek amacıyla yoğun bir çalışma yapıldığı ifade edilmelidir. Başkanlık mevcut dinî okulların kapanmasını

²⁶³ ADA, *İTBA*, 1931, 19, 31, 88.

²⁶⁴ ADA, *İTBA*, 1938, 20, 3, 138.

²⁶⁵ ADA, *İTBA*, 1938, 18, 6, 138.

²⁶⁶ ADA, *İTBA*, 1946, 29, 1, 185.

²⁶⁷ ADA, *İTBA*, 1925-1926, 4, 39.

²⁶⁸ ADA, *İTBA*, 1947, 69, 44, 189.



engellemek için çalışmış, yeni okullar ve kurslar açmış, devlet okullarında dinî derslerin okutulmasını sağlamıştır. Dinî eğitim kurumları ve buralarda okuyan talebelerle yakından ilgilenmiş, her tür ihtiyaçlarını karşılamıştır. Başkanlığın eğitim ve dinî hizmetleri yanında çeşitli alanlarda sosyal hizmetleri de olmuştur. Başkanlığın bütün faaliyetleri hem ilgili kurumlarca hem de kendi müfettişleri aracılığı ile düzenli olarak denetlenmiştir.

Başkanlık, resmi kurumlarla zorunlu ilişkilerinin yanında, diğer kurum, cemaat ve din mensuplarıyla çeşitli düzeylerde ilişkiler kurmuş, yurtdışındaki muadil kurumlarla irtibat halinde olmuştur.

Arnavutluk İslâm Toplumu Başkanlığı, 1967 yılında faaliyetlerinin sona erdirilmesine kadar, çok sıkıntılı süreçlerden geçmesine rağmen din hizmetlerinin selameti için ülkeyi idare eden rejim ve hükümetlerle iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Yönetimle karşı karşıya gelmemeye özen göstermiş, hizmetlerinden taviz vermemeye dikkat etmiştir.

Kaynakça / Reference

Arnavutluk Devlet Arşivleri (ADA), *Arnavutluk İslam Toplumu Başkanlığı Arşivi (AİTB)*, (1924-1967)

Aydın, Mithat, "Arnavutluk'un Osmanlı Devleti'nden Kopuşu Sorunu (1912-1913)". *Belgi Dergisi* 2/17 (Ocak 2019), 1094-1128

Acar, Cafer, "Arşiv Belgeleri Işığında Arnavutluk'taki Bektaşî Toplumu Başkanlığının Hizmetleri". *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/21 (Ankara 2017), 1-12

Bilge, Mustafa L. "Arnavutluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/383-390. İstanbul: TDV Yayınları 1991.

İnalçık, Halil, "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei". *Fatih ve İstanbul*, 1/2 (İstanbul 1953), 153-175.

İzeti, Metin "Arnavutluk'ta Bektaşîlik", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu I*. 517-525. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Maden, Fahri, "Arnavutluk'un Bağımsızlık Süreci (1877-1913)". *Avrasya Etüdleri* 39/1 (Haziran 2011), 155-196.

Maden, Fahri, "Arnavutluk'ta Bektaşîlik ve Arnavutluk'un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektaşîler". *Avrasya Etüdleri* 44/2 (Aralık 2013), 136-171.

Özkan, Ali, *Enver Hoca Dönemi Arnavutluk*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.



Özkan, Ali, "Arnavutluk'ta Enver Hoca Dönemi İnsan Hakları ve Özgürlükler (1945-1985)". *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/3 (Ankara 2012), 2055-2077

Özkan, Ali "Enver Hoca Döneminde Arnavutluk'ta Din-Devlet İlişkisi". *History Studies International Journal of History* 4/4 (Kasım 2012), 293-3166.

Shpuza, Gazmend, "Atatürk ve Arnavutluk Türkiye İlişkileri". *Atatürk Yolu Dergisi* 3 / 11 (Ocak 1993), 311-322.





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2020, 4 (2): 312-341

**Afganistan Tasavvuf Edebiyatında İkinci Mevlânâ Kabul Edilen
Haydarî Vucûdî'nin Şahsiyeti, Edebi Kişiliği ve Şiirleri**

The Personality, Literary Personality And Poems of Haydari Vucudi, Who is
Considered the Second Mawlana in the Sufi Literature of Afghanistan

Ayşe KAŞ

Aysecli23@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5083-1097

Enayatullah AZİMİ

azimi7592@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7588-4301

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 02.09.2020
Kabul Tarihi / Accepted	: 16.12.2020
Yayın Tarihi / Published	: 21.12.2020
Yayın Sezonu	: Aralık
Pub Date Season	: December

Atıf/Cite as: Kaş, Ayşe, Azimi Enayatullah. "Afganistan Tasavvuf Edebiyatında İkinci Mevlânâ Kabul Edilen Haydarî Vucûdî'nin Şahsiyeti, Edebi Kişiliği ve Şiirleri" Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 4 /2 (Aralık 2020): 312-341.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

Afganistan Tasavvuf Edebiyatında İkinci Mevlânâ Kabul Edilen Haydarî Vucûdî'nin Şahsiyeti, Edebi Kişiliği ve Şiirleri

Öz

Bu makalede Afganistan'da tasavvuf edebiyatına yeni bir soluk getirmiş ve Mevlânâ-yı Sâni' (İkinci Mevlânâ) olarak tanınmış olan Haydarî Vucûdî'nin şahsiyeti, edebî kimliği ve şiirleri hakkındaki bilgilere yer verilecektir.

Makalemize konu olan Haydarî Vucûdî, sosyal hayatı, sanatsal düşüncesi, şiirsel formları, edebî eserleri ve etkisi ile varlığını ortaya koymuş bir şahsiyettir. Şair, ülkesinde sosyal yaşamda, sanatsal icatlarının gerçekliği, önemi ve değeri ile edebiyat ve irfan alanına nüfuz etmiş biri olarak bilinmektedir. Afganistan halkının Mevlânâ Şinas (Mevlânâ Uzmanı) olarak da vasıflandırdığı bu irfan şairinin yakın tarihte vefat etmiş olması araştırmamızın gerekliliğine işaret etmektedir.

Haydarî Vucûdî, Afganistan'da edebiyattan tasavvufa, tasavvuftan siyasete birçok çevrenin fikirlerine ve sanatına itibar ettiği ve sohbetlerinin ve eserlerinin bu kesimlerde tesirli olduğu bir ilim erbabıdır. Haydarî, kendi manevî hallerini gizleyerek, Mevlânâ Celaleddin'in şiirlerini öğrencilerine yıllar yılı okumuş ve irfan edebiyatını sûfi öğütlerle öğretmeye gayret etmiştir. Tıpkı Mevlânâ gibi hâmûş olmayı (sükûneti), uzleti daha küçük yaşta keşfeden şairin, insana matuf dünyasında rıza ve aşk, can bahşeden iki kaynak olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Edebiyat, Şair, Afganistan, İkinci Mevlânâ, Haydarî Vucûdî.

The Personality, Literary Personality and Poems of Haydari Vucudi, Who is Considered the Second Mawlana in the Sufi Literature of Afghanistan

Abstract

In this article, information about the personality, literary identity and poems of Haydari Vucudi, who brought a new breath to Sufism literature in Afghanistan and known as Mawlana al- Sani (Second Mawlana), will be given.

Haydari Vucudi, who is the subject of our article, is a personality that has revealed his existence with his social life, artistic thought, poetic forms, literary works and influence. The poet is known in his country as a person who has penetrated the field of literature and knowledge in the social life with the reality, importance and value of his artistic inventions. Recently, passing away of this wise poet, who has been characterized by the people of Afghanistan as Mawlana Şinas (Mawlana Expert), indicates the necessity of our research.

Haydari Vucudi is a scholar whose ideas and arts are being respected by many circles in Afghanistan from literature to Sufism, Sufism to politics, and his conversations and works have influences on these segments. Haydari, hiding his own spiritual state, read the poems of Mawlana Celaleddin to his students for years and tried to teach the literature of knowledge with sufi advice. He discovered being as well as serenity (tranquility), and uzlet at a younger age. In the world aiming poet, consent and love were two sources that bestow life.

Keywords: Sufism, Literature, Poet, Afghanistan, Second Mawlana, Haydari Vucudi.



Giriş

Haydarî Vucûdî'nin Derî¹ Farsça dilindeki şiirleri, Afgan irfan kültürünün yitirilmemesi açısından önem arz etmekte olup, şairin, edebiyat ve kültür camiası nezdinde düşünce ve gayretlerini yansıtan bir vesile olarak da görülmektedir. Bugün, "Mevlânâ Kültür Evi" merkezlerinde Haydarî'nin yapıtları yâd edilmekte ve ondan kalan kültür mirası nesillere aktarılmaya devam edilmektedir. Bu amaca binaen 24 Nisan 1999 tarihinde Kanada'nın Necour şehrinde "Şeb-i urs-u Haydarî" (Haydarî'nin Düşün Gecesi) adı altında bir program düzenlenmiş ve Afgan halkının edebiyat ve tasavvuf anlayışına canlılık katan şairin evrensel ve mütevâzî bakış açısı dünyaya tanıtılmıştır.

Çalışmamızın, örnek hayatı ve mısralarıyla zihinleri aydınlatan ve aramızdan covid-19 salgınına yakalanarak ayrılan bu âlim şahsiyetin ebediyen yüreklerde yaşaması için bir nebze de olsa faydalı olacağına inanmak bizi sevindirmektedir.

1. Haydarî Vucûdî'nin Hayatı ve Şahsiyeti

Mevlânâ Şefiullah'ın oğlu ve gerçek ismi Gulam Haydar olan Haydarî Vucûdî, Hicri 1318, Miladi 1928 yılında Pençşir vilayetinin Kut mahallesinde dünyaya geldi. Halk arasında Haydarî Vucûdî olarak bilinmektedir. Necm'ul-'Urefâ (Âriflerin yıldızı), ismi de ondaki manevi payeyi işaret etmektedir. Haydarî Vucûdî, ilk olarak eğitimini mahallesindeki cami hocasından aldı ve 1326/1936 yılında Pençşir'de ilkokul eğitimine başladı. Okul derslerinin yanında özel olarak Fıkıh, Akaid ve Farsça şiir divanlarını da okudu. Haydarî Vucûdî, beşinci sınıftayken gördüğü bir rüyadan etkilendi ve manevî dünyaya yöneldi. Ruhundaki bu derin etkilenme onu tamamen değiştirdi. Bunun üzerine altıncı sınıftan sonra okulda başladığı eğitime devam edemedi. Haydarî Vucûdî, 1333/1943 yılında Kabil'e gelir gelmez edebiyat ve maneviyat bilginlerinden

¹ Bugünkü Farsça'nın temelini teşkil eden eskiden saray ve çevresinde konuşulan dildir. Tahsin Yazıcı, "Derî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedi, 2013), 43/359-360.



Mevlânâ Hal Muhammed Hasta² (ö. 1352/1962), Sûfi Aşkarî (ö. 1369/1979)³ ve Şâyık Cemal (ö. 1353/1963) ile⁴ tanıştı ve şiir üslûbunda onlardan büyük ölçüde etkilendi. Bundan sonra Haydarî, Sûfi Aşkarî, Şâyık Cemal, Abdül Mecid Sûfi (ö. 1391/2001), Hal Muhammed Hasta, Melikü'ş-Şuarâ Bî'tab (ö. 1347/1957)⁵,

² 1281/1891 doğumlu Hal Muhammed Hasta, şair, yazar, Kur'an hafızı, hadîs araştırmacısı, dini ilimler öğretmeni, tezkire yazarı, hatip, gazeteci, özgürlük ve anayasa hukuku alanında bilgisi olan önemli bir âlimdir. Molla Rustem'in oğlu ve Molla Abdul Rahim'in torunudur. Dehbaz köyünde veya bazılarına göre Hatlan'ın (mevcut Tacikistan) "Kongret"te doğmuştur. Onun Kolab eyaletinin Şurabad bölgesinde dünyaya geldiği de söylenmektedir. Ama Dehbaz'da doğmuş olma ihtimali daha fazladır. Hal Muhammed, 1302 civarında daha fazla ilim elde etmek için Hindistan'a gitti. Zamanın bilim ve kültüründen çok şey öğrendi. Abdul Gani Yakut'un yanında hattatlığı tamamladı. Orada yeterli bir eğitim alarak "Rumî" unvanını kazandı. Ülkesine döndükten sonra Mezâr-ı Şerif'te Esediyeh Medresesine öğretmen olarak atandı. Hasta, yaklaşık altı yıl bu vazifede kaldı. Daha sonra bir ortaokulda bir yıl boyunca dini eğitim verdi. Ayrıca zaman zaman Hâce Heyrân Okulu'nda öğretmen olarak görev yaptı. Bkz. Muhammed Asif Gülzad, "Hal Muhammed Hasta", (Erişim 21 Haziran 2020).

³ Şir Muhammed oğlu Gulam Nabi Aşkarî, Afganistan'ın Pers şairlerinden biridir. Gulam Nabi, 1271/1881 yılında Kabil'in Pagman bölgesinde Çehlta köyünde doğdu. Gulam Nabi çocukken babası, annesi ve erkek kardeşini kaybetti. On sekiz yaşında şiir yazmaya başladı. Gulam Nabi, şiirini 1293'te "Aşkarî" soyadını kullanarak yazdı. Şiirleri de zamanın gazetelerinde yayımlandı. Gulam Nabi Aşkarî tam olarak 70 yıl şiir yazmakla meşgul oldu ve 1335'ten itibaren kitap ciltleme ve kütüphane işleriyle uğraştı. Aynı zamanda şiir okuma programları düzenleyen Sûfi Aşkarî 30 Eylül 1979'da 87 yaşında vefat etti. Kabil'deki Salihin Şehit Mezarlığı'na defnedildi. Bkz. Habib Osman, "Gazalhâ-yi Aşkarî", Journal Haftah, (Erişim 21 Haziran 2020).

⁴ 1313/1923 yılında Mir Gulam Hazret Şâyık Cemal, Kâbil şehrinde dünyaya geldi. İlk eğitimini Babası Mir Gulam Faruk'tan aldı. Daha sonra Kabil'in en ünlü âlimlerinden fıkıh, dilbilgisi, nahiv ve şiir öğrendi. 1335'te şiir bestelemeye başladı ve kendisinden sonraya yüzlerce şiir bıraktı. *Divan-ı Şâyık* adlı şiir koleksiyonu 1333'te yayımlandı ve bundan sonra birkaç kez tanzim edildi. Bu koleksiyon, Gazeller, dördümlü şiirler, besteler ve eserler içerir. Bunlardan Gazele daha fazla önem verdi ve şiir ekolünde Hint tarzını takip etti. Ona göre; nazik tabiatla, sevilen ifadelerle sade ve samimi bir dil kullanımı edebiyatta irfan şiirlerinin dilsel özellikleridir. Şiirlerinin çoğu sosyal ve ahlâkî temaları esas almıştır. Bkz. Mahmut Caferî, "Mir Gulam Hazret Şâyık Cemal", *Sadây-ı Sohta*, (Erişim 21 Haziran 2020).

⁵ 1888'de Kâbil'de doğan Abdul Hak Bî'tab, hem şairliği ile Afgan edebiyatında seçkin bir yere sahiptir hem de Afgan kültürünün temel direklerinden biridir. O, hukuk, tefsir, hadis ve mantık gibi alanlarda yetkin bir din âlimiydi. Ayrıca da irfan ehli bir mutasavvıftı. Bî'tab 1931'de Melikü'ş-Şuarâ lakabını aldı. 1957 yılında 83 yaşında vefat etti. Şemsu'l-Hak Aryenfer, "Melikü'ş-Şuara Bitab Şair, Arif ve Edîb-i Danuşmand", *Mandegâr*, (Erişim 1 Temmuz 2020).



Gulam Ahmet Nevîd(ö. 1374/1984)⁶ ve Abdul Raûf Fikrî Selcûkî(ö. 1347/1957)⁷ 'nin etkisinde kaldı.⁸

Haydarî, 1343/1953 yılında Eğitim Bakanlığı bünyesinde kurulan Afgan Şairler Derneği'ne muharrir yazar olarak seçildi. Bu derneğin hizmeti çok uzun sürmedi ve üç ay sonra kapandı. Haydarî, 1343/1953 yılından itibaren halk kütüphanesinin yayın sorumluluğu görevini üstlendi ve 1353/1963 yılında başkanlığına getirildi.⁹ Haydarî, Afganistan'da edebiyat ve maneviyat alanlarında çok yönlü, kültürlü, önemli bir şahsiyet olarak tanınmıştır. Kendisi, çağdaş şair Pertev-i Nâdirî'nin dediği gibi, "mistisizmin" bağlı olduğu son şairler halkasındandı. Entelektüel davranışları ve yaşam tarzı, sosyal özelliklere sahip olan şairler gibiydi.¹⁰ Sûfi ve dilbilimsel olarak Hint tarzını, özellikle Mirzâ Abdulkâdir Bîdil'in¹¹ üslûbunu örnek aldı. Aynı zamanda, Irak tarzı bir edebî ekolden ve Buhârâ şairlerinden de etkilendi. İçinde bulunduğu 2000 yılının başlarında kurulan grup, "Kabil Edebiyat Derneği" ile aynı zamanda ortaya çıktı ve Derî, Pers şiiri alanında sağladığı faaliyeti ve özel konumu

⁶ Gulam Ahmet Nevîd, 1280'de Kabil'de dünyaya geldi. İlköğrenimini babasından aldı ve temellerini Haşim Şâyık ve Abdülhâdi Davî'den öğrendi. Mevlânâ Yakub Farâhî şiirsel yeteneğini geliştirmede büyük etkisi olanlar arasındaydı. 1984'te öldü. Nâvid, ülkedeki etkin gazel şairlerinden biriydi. Gazellerinde güçlü bir anlatım dili ve zengin bir betimleme vardır. Mahmut Caferî, "Gulam Ahmet Nevîd", *Sadây-ı Sohta*, (Erişim 1 Temmuz 2020).

⁷ Şair, Yazar, sanatçı ve tarihçi olan Abdul Raûf Fikri Selcûkî 1892 yılında Afganistan'ın Herat şehrinde dünyaya geldi. Fikri Selcûkî'nin ecdadı zamanın şahı olan Ahmet Şâh Ebdâlî'nin fermanıyla ilim yaymak için Herat'ın Payhesar bölgesine göç etti. Fikri Selcûkî, 1957 yılında Kâbil'de vefat etti ve Herat caddesinde bulunan, Abâi Türbesi'ne defnedildi. Bkz. Abdul Ganî Nik Siyer, "Ustad-ı Fikrî Selcûkî", *Tarih ve Edebiyat*, (Erişim 1 Temmuz 2020).

⁸ Gulam Haydar, Haydarî Vucûdî, *Sali der medar-i Nur*, (Pişâver: Merkez Sekâfet İslami, 1380/1990), 134-136; Seyid Celil Sabiri Hirevî, *Şuârâ-i Asr-ı Hâzır-ı Afganistan*, (Meşhed: Nevend, 1382(1992), 1/430-432; Gülnisa Muhammedi, "Beyânhâ-yi Muhtelif-i Hûnerî der Suveri Hiyâl der Şî'ri Muhaceretî Afganistan", *Edebiyât-ı Pârisî muâsır, Pejûheşgâhı Ulûmu İnsaniyû Mutâlaatı Ferhengî*, 3/1, (Bahar/Yaz, 1392/2002), 121.

⁹ Asadullah Muhakkik, *Zeban ve Edebiyât-i Darî (Dil ve Derî Edebiyatı)*, Kâbil: Eğitim Bakanlığı, 1396/2006), 77.

¹⁰ Suhrab Sîret, "Aşk u Şûr-i Haydarî Vucûdî; Ey Dil-i Pak Günah-i To Hoşam Miâyed", *BBC Farisî*, (Erişim 21 Haziran 2020).

¹¹ Hintli şair, 17. yy Hint-İslam tasavvuf şiirinin önde gelen kişilerindendir. Abdulkâdir Bîdil, Bâbü zamanında Azim-Âbad'a (Patna) göçüp orada yerleşen Çağatay Türkleri'nden Mirzâ Abdülhâlik'in oğludur. 1644'ta Azim-Âbad'da doğdu. Beş yaşındayken babası ölünce annesi ve amcası Mirzâ Kalender tarafından yetiştirildi. Bir süre medresede okudu. Medreseden ayrılıp Şeyh Kemal, Şâh Fâzıl ve Şâh Kasım Derviş'ten ders aldı. Bu şeyhlerin özendirmesiyle uzun süre tasavvufu ilgilendi. Şâh Cihan'ın oğlu Şüca, Muhammed Azim Şah, Nevvab Şükruallah Han'ın çocukları Lütfullah ve İnâyetullah gibi şehzadelerin hizmetlerinde bulundu. 1720 tarihinde Delhi'de öldü. Bkz. Abdül Gafur Revan Ferhâdî, "Bîdil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 28 Haziran 2020).



sayesinde Şuarâyi Medrese-i Kâbil yani: "Kâbil okulunun şairleri" olarak da adlandırıldı.

Haydarî Vucûdî, bu okulun son önemli temsilcisiydi. Öğrenim hayatının son yıllarında Vasıf el-Bahtarî gibi modernist şairlerin yanı sıra Bârık Şâfi'i(ö. 2017), Süleyman Lâyık(1399/2020), Abdullah Nâibî ve diğer şairlerin yükselişi ile köşesine çekildi.¹² Haydarî'nin varoluşsal düşüncedeki önemini vurgulayan bir başka nokta, bu ekolü canlı tutma konusundaki rolüdür. O fikirleriyle Kabil'de Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesinden ve Kâbil ekolünün şiir üslubundan etkilenen edebî çevrelerin odağı oldu. Kâbil Halk Kütüphanesi'nde bir köşede yıllardır yaptığı çalışmalar sadece bu insanlar için bir vakit geçirdikleri mekân olmayıp, aynı zamanda şiire meyilli genç ve acemi şairler için de özel bir adrestir. Topluluklar karşısında içe dönük bir yapıda olması ya da sesindeki titremeler onun, topluluklar karşısında çok fazla hitap etmemesine neden olmuştur. Buna rağmen, birçok kişide şairin ses kayıtlarının bulunması ve onun fikirlerinden haberdar olması kendisine ve sanatına verilen değer göstergesidir.¹³

Haydarî, gerek şiirleri ve gerek sohbetleriyle edebiyat ve tasavvuf mecrasına yeni bir anlayış getirmiştir. Bu anlayışın, onun maruf bir edip ve itibarı yüksek bir ârif olarak görülmesine neden olduğu da açıktır. Haydarî'nin bu özelliklerini devrinin ârif ve edipleri de ifade etmişlerdir. İşte onlardan biri olan Şâyık Cemal, Haydarî'yi mısralarında şöyle anlatmaktadır:

برق محبت است به گفتار حیدری
پر درد و سوز آمده اشعار حیدری
هر نکته اش به سینه ما نقش میشود
با اهل دل بود چو سر و کار حیدری
ناقوس دیر عشق نکویان شنیده است
قیمت بهاست رشته ز نار حیدری
باشند ترا اگر سر نوق سخن بچین
گلپهای رنگ رنگ ز گلزار حیدری
دلرا فدای جلوه دلدار کرده است
ما را پسند آمده این کار حیدری
از بس دلم ز رشک محبت شده کباب
هر گز نکرده یاد ز دلدار حیدری
هر کس به نقد مهر و وفا میتوان خرید

¹² Sîret, "Aşk u Şûr-i Haydarî Vucûdî; Ey Dil-i Pâk Günâh-i To Hoşam Miâyed".

¹³ Haydarî'nin hayatta iken sohbetlerine katılan öğrencilerinden biriyle tarafımızdan yapılan bir röportaj elimizde mevcuttur.



جنس صفا و صدق ز بازار حیدری

ای مدعی مقابلہ با او چه میکنی

شاه ولایت است چو بادار حیدری.

حیدری وجودی

Muhabbet şimşeğidir Haydarî'nin sözleri
Dert ve hicrân üstünedir Haydarî'nin sözleri
Sinemize nakşedilir onun her nüktesi (her bir sözü)
Çünkü ehli gönülledir Efendimiz Haydarî
İyilerin aşkını uzaktan perdesiz dinledi
Kıymetli bir bahadır Haydarî'nin nârının kökleri
Eğer zevk veren sözü toplayayım dersin
Haydarî'nin gül bağında rengârenktir gülleri
Gönlü sevgilinin cilvesine feda etti
Haydarî'nin bu işi hoş eder gönlümüzü
Kor olmuş yüreğim muhabbet ateşinden kebab oldu
Asla Haydarî'nin sevdiğini yâd etmedi
Herkes sevgisi ve vefası kadar alışveriş yapabilir
Haydarî'nin safa ve sıdk pazarından
Ey iddiaci! Onunla karşılaştığında ne yaparsın?
“Velilerin şahı”dır Haydarî'nin mahlası.¹⁴

Haydarî Vucûdî¹⁵

Tasavvuf düşüncesinde kişinin kendi manevî mertebesini söylemesi, bir kadının mahrem bir yerini göstermesi kadar yadırganmıştır. Bu nedenle arifler, kendilerini gizlemiş ve halkın onlardaki özel hallerden haberdar olmalarından kaçınmış ve rahatsız olmuşlardır. Ama onların tanınması, halkta manevî gelişmelere vesile olacağı inancıyla, sûfiler tarafından methedilmeleri ile

¹⁴ Makalede bulunan Haydarî Vucûdî'ye ait olan Farsça şiirler makale yazarları tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

¹⁵ Gulam Haydar, Haydarî Vucûdî, *Nakş-ı Omit (Umudun Rolü)*, (Kabil: Devlet matbaası, 1355/1965), Önsöz.



bilgilerini kendi zamanlarına ve sonraki zamanlara yaymalarına hizmet etmiştir.

Bu amaçla Haydarî Vucûdî, Kabil Halk kütüphanesinde çalıştığı süre içinde öğrencilerine dersler vermiştir. Sûfi Aşkarî, onun, eserleri ve anlarıyla edebiyat camiası ve sevenleri için büyük bir miras bıraktığını ifade etmiştir.

گل نگرود تا قیامت در جهان

زین اثر نام و نشان حیدری

در تنور سینه‌های سالکان

پخته گردیده است نان حیدری.

صوفی عشق‌ری

Cihanda kıyamete kadar gül derilmez

Haydarî'nin bu eserinin nam ve nişanından

Sâliklerin sinelerinin tandırında

Pişmektedir Haydarî'nin ekmeği.

Sufî Aşkarî¹⁶

Haydarî'nin şiirleri, sanat camiasında yankı uyandırdı ve şiirleri döneminin meşhur şarkıcıları tarafından bestelendi. Haydarî'nin bazı şiirleri, Cumhurbaşkanı Muhammed Nacibullah¹⁷ zamanında Rahim Mehriyar¹⁸ ve Parasto Mehriyar'ın icra etmesinin ardından ülkede herkesin dilinden düşmez olmuştur.

دیشب چمنی به خواب دیدم

یک دشت گل گلاب دیدم.

حیدری وجودی

Dün gece rüyamda bir çimenlik (kır) gördüm

Gül çiçeği açmış bir sahra gördüm.

¹⁶ Haydarî, *Nakş-ı Omit*, Önsöz.

¹⁷ Muhammed Nacibullah Ahmedzâi 1947 yılında Afganistan'ın Gardez vilayetinde dünyaya geldi. Yaygın olarak Nacibullah veya Dr. Nacip olarak halk arasında bilinmektedir. 1987-1992 yıl arasında Afganistan Demokratik Cumhuriyeti'nin devlet başkanıydı. 27 Eylül 1996'da Kabil'e giren Taliban militanları tarafından sığınmış olduğu Birleşmiş Milletler binasından zorla çıkarıldı. İşkence edildikten sonra yaralı haldeyken, kardeşi Şahpur Ahmedzâi ile birlikte bir elektrik direğine asılarak öldürüldü. Bkz. "Zindegînâme-yi Necibullah", BBC NEWS Farişi, (Erişim 19 Aralık 2020).

¹⁸ Rahim Mehriyar; Afganistan'lı bir şarkıcıdır. O ve karısı Parasto Mehriyar, 1980'lerin sonlarında Afganistan'daki pop müzik dünyasında hâkim olan başarılı müzik ikililerinden biri olarak sayıldı. Daha sonra Almanya'ya taşındı ve burada eşiyle müziğini sürdürdü. Rahim Mehriyar 2010'da Almanya'da vefat etti. Bkz. "Rahim Mehriyar", People, (Erişim 19 Aralık 2020).



Haydarî Vucûdî¹⁹

Afgan şarkıcılarından Ferhat Derya da Haydarî'nin şu şiirini besteleyerek icra etmiştir:

گردش چشم سیاه تو خوشم میآید
موج دریای نگاه تو خوشم میآید.

حیدری وجودی

Senin siyah gözünün dönüp dolaşması hoşuma gidiyor

Senin bakışının deryasının dalgası hoşuma gidiyor.

Haydarî Vucûdî²⁰

Çalıştığı süre içinde edebî faaliyetleri de yürütmesi, Haydarî Vucûdî'nin çeşitli ödüller kazanarak yurtiçinde ve de yurtdışında birçok seminerlere katılmasını beraberinde getirmiştir. Şairi, böylesine muteber kılan sebeplerden biri de muhabbetin konağı olarak gördüğü kalp hakkındaki Mevlânâ ile örtüşen fikirleridir.

باغها و میوهها اندر دست

عکس لطف آن برین آب و گلست.

مولانا

Bağlar ve meyveler gönüldedir

Onların hoş akisleri, şu su ve balçıktadır.

Mevlânâ²¹

Haydarî, derslerinde öğrencilerine Mevlânâ'nın bu iki mısralık şiiri arasındaki manaları saatlerce açıkladığı olmuştur. O, mısrada anlatılan "kalbin sol tarafında (pıhtılı) kandan muradın kesin olarak tanımlanamayan "Latîfe-i Nurânî ve Sobhânî" (Nurlu ve Rabbanî latifeler) olduğunu söylemiştir. İnsanı yaratıcısına bağlayan muhabbetin öneminin altını ısrarla çizen Haydarî, maneviyatın yolunun insanın derûnuna odaklanmakta olduğunu söylemektedir.²² Haydarî, klasik ve arif bir şair olması hasebiyle günümüz dünyevi konulu şiir yazar şairlerin çoğunu eleştirmektedir. O'nun görüşüne göre, arifâne olmayan şiirler renksiz şiirlerdir ve kültürel düzenin bir parçası

¹⁹ Sîret, "Aşk u Şûr-i Haydarî Vucûdî; Ey Dil-î Pak Günah-i To Hoşam Miâyed".

²⁰ Sîret, "Aşk u Şûr-i Haydarî Vucûdî; Ey Dil-î Pak Günah-i To Hoşam Miâyed".

²¹ Mevlânâ Celalettin Muhammed Belhî, *Mesnevi Manevi*, (b.y.: y.y., ts.), 4/61.

²² Mucip Maş'al, "Haydarî Vucûdî: Şair-i Kî der Gûşe-i Halveteş Zengar ez Dilhâ Mizedâyed", çev. Celil Pejvak, New York Times, (Erişim 21 Haziran 2020).



olarak sayılabilirler. Haydarî'ye göre şairin şiiri irfanla irtibatlanınca anlam kazanmakta ve fitrata uygun olmaktadır.

نعره مستانه ای دیوانه میسازد مرا
شمع داغ ناله ای پروانه میسازد مرا
چشم در عین مستی از نگاه مهربان
میکنند افسون و هم افسانه میسازد مرا
عاقبت کیف نگاه مست هستی سوز تو
معتکف در گوشه میخانه میسازد مرا.

حیدری وجودی

Sarhoş narası beni divane eder,
İnleyen yanık mum, beni pervâne eder,
Göz, misâlî sarhoş şefkatli bakışından,
Büyüleyerek o dem beni efsane eder,
Yandırır beni sarhoş bakışının keyfinin âkibeti,
Meyhânenin köşesinde oturan beni mutekif (itikâfa oturan) eder.

Haydarî Vucûdî²³

من در جهان عشق جهانی گزیده ام
بر جسم و جان سوخته جانی گزیده ام
در جلوه گاه دیده و دل با هزار شوق
سرو روان و گنج روانی گزیده ام
در عالم وجود حریفان برای خویش
از حسن عشق نام و نشانی گزیده ام.

حیدری وجودی

Ben aşk dünyasında bir dünyayı seçmişim
Ruhun bedeninde yanmış bir canı seçmişim
Gözün ve gönlün cilvegâhında binlerce şevkle
Ben sevgiliye ve cevherine revan olmayı seçmişim
Ben dostun varlık âleminde kendim için
Hüsn-ü aşktan nam ve nişanı seçmişim.

Haydarî Vucûdî²⁴

²³ Haydarî, *Nağş-ı Omit*, 60.

²⁴ Haydarî, *Salî der Medar-ı Nur* (Nur Yörüngesinde Bir Yıl), 57.



ترا ای جان من از جان من بیگانه میخوانند
مرا هم بی حضورت جسم بی جانانه میخوانند
جهان جان تو هرگز نمی بیند مهجوران
ترا یا ساز و برگ و یا سرو سامانه میخوانند
تو شمع خلوت جانی و من پروانه جانت
ترا در انجمن ها شمع بی پروانه میخوانند.
حیدری وجودی

Ey canım benim! Seni benden bigâne isterler
Ayrıca senin yokluğunla cansız bir beden olmamı isterler
Senin ruhunun dünyası asla terk edenleri görmez
Seni ya bağışçı ve çare sunan isterler
Sen yalnızlığın mumu ben se hayatının kelebeğiyim
Seni meclislerde kelebeksiz bir mum isterler.

Haydarî Vucûdî²⁵

Bu şiire uygun manaları Hazret-i Mevlânâ'nın mısralarında da görmekteyiz:

صورت زیبا نمی آید بکار
حرفی از معنی اگر داری بیار.
مولانا

Güzel yüzlülük/suret işe yaramaz
Maneviyattan bir şeyin/sözün varsa getir.

Mevlânâ²⁶

ای قوم به حج رفته کجایید کجایید
معشوق همیجاست بیایید بیایید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار
در بادیه سرگشته شما در چه هوایید.
مولانا

Ey hacca gidenler! Neredesiniz neredesiniz?
Sevgiliniz buradadır, geliniz geliniz!

²⁵ Haydarî, *Salî der Medar-ı Nur*, 71.

²⁶ Muhammet Faracî, "Eş'ar-ı ziba-i Mevlânâ", Edebiyat ve İrfan, (Erişim 9 Temmuz 2020).



Senin maşukun duvar duvara olduğun komşundur

Bu uçsuz bucaksız çölde siz ne ile meşgulsünüz?

Mevlânâ²⁷

Altmış yıllık kültürel ve edebî faaliyetlerinde Haydarî Vucûdî, on beş şiir kitabı ve çeşitli araştırma yazıları yazdı. Hayatının 81 yaşına girdiği son döneminde muzdarip olduğu müzmin hastalığından dolayı korona salgınına yakalanarak 2020 yılının Haziran ayında Hakk'ın rahmetine kavuştu.²⁸

2. Yürüttüğü İş ve Kültürel Faaliyetleri

Yaratılanları yaratıcının saygıya ve sevgiye değer varlığı olarak gördüğünü her fırsatta ifade eden Haydarî, hayatı boyunca pek çok anılmaya değer kültürel faaliyetlerde bulunmuştur. Şimdi onun mihmandarlığını yaptığı bu faaliyet ve görevleri sıralayalım:

1. Mevlânâ Dostları Derneği yardımcılığı,
2. Afganistan Kültür Vakfı kurucu üyeliği,
3. Gazâlî Vakfı Başkanlığı,
4. Simorg Kültür Merkezi Başkanlığı,
5. Afgan Yazarlar Derneği başkanlığı,
6. Şayeste-i Ferheng Kurumu Memurluğu.²⁹

3. Yayınlanmış Eserleri

Haydarî'nin ömrünü adanmış olduğu yazın hayatında yayınlanmış çok sayıda eseri vardır. Onu daha iyi tanımamıza yararlı olacak eserler şunlardır:

1. (عشق و جوانی) Aşk ve Gençlik (1349/1959).
2. (رهنمای پنجشیر) Pencşir Kılavuz (1351/1961).
3. (نقش امید) Umudun Rolü (1355/1965).
4. (با لحظه های سبز و بهار) Yeşil ve Bahar Anlarıyla (1375/1985).
5. (سالی در مدار نور) Nur Yörüngesinde Bir Yıl (İki defa basılmış).
6. (سایه معرفت) Bilginin Gölgesi (Dört defa basılmış).
7. (آوای کیود) Yeşil Ses Biçimleri (1390/2000).
8. (میقات تغزل) Miqat-ı Tagazzul, (1390/2000).
9. (ارغنون عشق) Aşk Enstrümanı (1391/2001).

²⁷ Mevlânâ Celaleddin Muhammed Belhî Rûmî, *Divan-ı Şems*, 220.

²⁸ Tolo News, "Haydarî Vucûdî Şair ve Ârif-i şinahte şoda-i Afganistan der Guzeşt", (Erişim 21 Haziran 2020).

²⁹ Muhakkik, *Zeban ve Edebiyat-i Derî (Dil ve Derî Edebiyatı)*, 85.



10. (رباعیات و دو بیټی) Dörtlü ve Beyit (1391/2001).
11. (شکوه قامت مقاومت) Direncin Gücü (1392/2002).
12. (غربت مهتاب) Ayın Batışı (1394/2004).
13. (لحظه های از آب و آتش) Su ve Ateşten Lahzâlar (1394/2004).
14. (آوای کیود) Mavi Ses (1394/2004).
15. (دیوان حیدری وجودی) Divan-i Haydarî Vucûdî (2015)³⁰.

4. Çeşitli Mistik Edebi Makaleler

Haydarî, diğer mutasavvıf yazarlar gibi geleneğe uymuş ve sülûk yolunda hakikat ve tarikat yolunu titizlikle takip etmiştir. Eserlerinde irfân erlerinden örnekler olduğu gibi, Aşkarî ve Gencevî gibi öncülerin eserlerini yeniden şerh etmiştir. Kendisine ait bir şiir divanı bulunan Haydarî'nin aşkı eksene alan şiirleri tasavvuf düşüncesindeki derinliğini de görmemizi sağlamaktadır. Haydarî'nin şiirlerinde tarzını örnek aldığı Lahurî, Bahterî, Şâyik Cemal gibi şairlerin şiirlerini incelemesi ve onlar üzerine makale yazması, edebî alandaki yetkinliğine de işaret etmektedir. Şairin yazmış olduğu makaleler şunlardır:

1. Şerhi esrârî hûdî ve rumûzî bîhodî Muhammed İkbâl Lahûrî,
2. Tedvin-i Gazelhâ-yı nab ez Vâsıl-ı Kabil'i ta Vasıf-ı Bahterî
3. Makâlât-ı irfan der Ahbâr û mecellât.
4. Tashih ve mukaddimme ber eflâk-i aşk ve dîli nâlânî defâtir-i sûffiyi Aşkarî.
5. Terkibât-ı âsâr-ı Nizâmî-yi Genceyî.
6. Tedrîs-i Mesnevî ve gazaliyât-i Bîdil, be rûzhâ-yi dûşenbe ve pençşenbe,
7. Neşri ve tashihi mukaddime-i eş'ar-i Sadikî.
8. Ber gozide-i ez eş'âr-i Şâyik Cemal.

1376/1986 yılında Kabil'de yaklaşık iki bin kişinin katıldığı ilk Mevlânâ Hânî'sini kurdu. Haydarî'nin uzun yıllar süren çalışmalarının ürünü olan Mesnevî kurumları, Afgan gençlerinin gözde mekânları olmuştur. Klasik şiirin bu özgün temsilcisi irfanı ve tasavvufu özellikle de Mesnevî'yi talebelerine, kendine has üslup ve metotlarla öğretti.

Pazartesi ve Çarşamba günleri Haydarî'nin özel günlerindendi. 30 yıl boyunca haftada iki kere "Mevlânâ Hânî" toplantısında misafir hatip oldu. Bu toplantıların, birazı şiir hakkında olur, birçoğu da felsefe ve maneviyat konuları

³⁰ BBC Farişî, "Haydarî Vucûdî Şair-i Namdar-i Afganistan der Guzeşt", Afganistan Today, (Erişim 8 Temmuz 2020).



birleştirilerek sona ererdi. Haydarî, Mevlânâ'nın eserlerini "insan yetiştirme medresesi" olarak nitelendirmiştir. Haydarî Vucûdî, "Kalp bir ayna gibidir. Eğer kir ve tozdan arındırılarak temizlenirse, aynaya herhangi bir yönden bir şey tutulduğunda onu gösterecektir" demiştir. Afganistan'da o günkü tasavvuf anlayışına sıkıca bağlı olan Vucûdî'nin evinde babasına ait birçoğu el yazması olan yaklaşık iki yüz şiir kitabı vardı. Genç Haydarî, okumayı o evde öğrendi. Haydarî, altıncı sınıfa kadar okula devam edebilmiştir. Beşinci sınıf sınavını geçtiği günlerde, ona "akıl ve delilik sınırını" aşan bir rüya gösterildi. Haydarî, o günleri anlatırken yaşadığı durumu tarif edemediğini ve ruhundaki çalkantılar nedeniyle birkaç yıl dengesini geri kazanamadığını söylemiştir. Bu bir müddet bocalamanın ardından kendisine dönen ve dengesini geri kazanan şair, artık değişmişti. Gördüğü rüya ile yeni bir hayata adım atan şairin, mânevî yükselişi şiirlerinden de hissedilmektedir.³¹

Halk kütüphanesinde çalışırken bir yandan da sekiz aylık bir çalışmayla Aşkarî'nin bitiremeyip yarım bıraktığı eserini, tamamladı. Haydarî, her ne kadar şiirleriyle sanat camiasında dikkatlerini üzerine çekmişse de o, kütüphanede uzlete çekilmenin onun tekâmülüne yarar sağlayacağını düşünüyordu. Yalnız kalmak için seçtiği yer kütüphaneydi ve o kütüphanede çalışmak onun en sevdiği işti. Şiir yazma işi, hem kendi gelişimi hem de ailesinin geçimini sağlaması için verimli bir çalışmaydı. Haydarî, hükümetin üst kademelerinden gelen makam tekliflerini defalarca reddetti. O, her zaman maneviyâtı maddiyata tercih edip çoğunlukla halvete çekilip tefekkürle meşgul olan bir şairdi. Haydarî Vucûdî, hayatı boyunca mütevacı yaşamış ve makam ve şöhret kazanmak için hiç kimsenin kapısını çalmamıştır.

5. Edebî Kişiliği

Afganistan'daki mistik edebiyatın önemli temsilcisinden biri olan Haydarî'nin şiir üslûbu, klasik şiir ile modern Derî şiirinin arası bir üslûptur. Mistik yapısının yanı sıra somut ve soyut bir boyuta sahiptir. Öte yandan şiirlerinde bir tür siyasi öngörü ve sosyal gerçeklik bulunmaktadır.³²

Haydarî Vucûdî, Afgan şiir geleneğinde irfan söylemini vücuda getiren muhkem kalemlerin yolundan gitmekle beraber yeni bir üslubun da müjdelerini vermektedir. Şiirlerinde insanın iç dünyasına nazar kılması, teşbih ve istiarelerle özlü ve fasih bir anlatıma başvurması şiirlerini özel bir kaliba oturtmaktadır. Şimdi şairin bazı şiir örneklerine bakalım:

ای کاش همچو ماهی دریاچه های مست
در بحر بی کرانه چشمت شنا کنم.

³¹ Maş'al, "Haydarî Vucûdî: Şair-i ki der Gûşe-i Halveteş Zengar ez Dilhâ Mizedâyed".

³² Şehregân, "Çend şiir ez Necmu'l-Urefa, Haydarî Vucûdî", (Erişim 21 Haziran 2020).



Keşke göllerin sarhoş balıkları gibi
Senin gözünün kıyılarında yüzseydim.

Haydarî Vucûdî³³

از حریر غزل ناب که جان افروز است
به تن نازک تو پیرهنی ساخته ام.

حیدری وجودی

Ben can yakan halis gazel ipeğinden
Senin nazik vücuduna bir gömlek yaptım.

Haydarî Vucûdî³⁴

سروی به ناز در چمن آرزوی من
دامنکشان بیامد و دامنکشان گذشت.

حیدری وجودی

Servî benim arzusunun çemenine nazla
Etek çekerek geldi yiğidin gönlüne tohum saçarak geçti.

Haydarî Vucûdî³⁵

وین اختر مراد در تیره شب ز قافله پنهان نمیشود
چون شعله حسد به دل مرد بدنهاد.

حیدری وجودی

Bu gecenin karanlığındaki Ahter yıldızı kafileden gizlenemez
Çünkü kıskançlık alevi yiğidin kalbine kötülük koyar.

Haydarî Vucûdî³⁶

Şiirlerinin bir başka özelliği de çok basit bir dilde ifade edilen teşbihleri kullanmasıdır. Aşk bahrinde yanma, erime ve hayran olma, ondaki kemâl arzusunun temel basamaklarıdır.

با آن که مرا آتش هجران تو "در" داد
شادم که کسی را خبری نیست ز دودم.

³³ Haydarî Vucûdî, Gulam Haydar, *Ba Lahzahâ-yi Sabz u Bahar*, (Pişaver: el-Ezhar, 1384/1994), 13.

³⁴ Haydarî, *Ba Lahzahâ-yi Sebz u Bahar*, 13.

³⁵ Haydarî, *Ba Lahzahâ-yi Sebz u Bahar*, 16.

³⁶ Haydarî, *Ba Lahzahâ-yi Sebz u Bahar*, 67.



حیدری وجودی

Senin firak ateşin beni yandırmasına rağmen
(İçimdeki) dumandan (yangından) kimsenin haberi olmadığı için memnunum.

Haydarî Vucûdî³⁷

همچو مهتاب که بر ابر حریری تابد
تن و تنپوش سیاه تو خوشم می‌آید

İpeksi bir bulutun üzerinde parlayan bir ay ışığı gibi
Senin endamın ve siyah giyinmen hoşuma gider.

رفتی از خویش و کف پای کی را بوسیدی
ای دل پاک! گناه تو خوشم می‌آید

Sen kendinden gittin (geçtin) de kimin ayağını öptün
Ey saf kalp! Senin günahın benim hoşuma gider.

نگاهت دفتر شعر است می‌خوانم، نمی‌دانم
ولی تو شعر من را خوب می‌فهمی، نمی‌خوانی.

حیدری وجودی

Senin bakışın bir şiir defteridir okuyorum, bilmiyorum
Ancak sen benim şiirimi iyi bilirsin ama okumuyorsun.

Haydarî Vucûdî³⁸

Haydarî, saf ve temiz kalbin günahını neden sevmektedir? Çünkü ondaki yangının tövbeyle harlanması ve kalbin aklanması, İslâmî ve de irfânî öğretinin özünü oluşturmaktadır. Kanımızca ilk günahın tövbesiyle yanan Âdem peygamber gibi günahın tövbesiyle yanmaya çağrıdır bu mısra.

6. Haydarî Vucûdî'nin Dünya Görüşü

Haydarî, son derece barışçıl bir dünya görüşüne sahip bir şairdir. Onun nazarında dünyada barışın olmamasının nedeni; insanın bencilliği, ifsadı, hilesi ve hak bilmezliğidir. O da; Mevlânâ gibi şiirleriyle, insanın manevi gelişimi ve olgunluğunu arzulamakta ve onu kendine getirmeye çalışmaktadır. İnsanın kendinin ârifi olmasını istemektedir. Ona göre insanlığın ıslahı ve mutluluğu, ilmin ve sanatın özüne atfedilmiş elzem bir hedeftir. Şimdi mısralarına bir göz atalım:

ای کاش که در روی جهان جنگ نمی بود

³⁷ Haydarî, *Nakş-ı Omit*, 65.

³⁸ Sîret, "Aşk u Şûr-i Haydarî Vucûdî; Ey Dil-i Pak Günah-i To Hoşam Miâyed".



در کار گه شیشه گران سنگ نمی بود
دنیا همه را حتکده می گشت بشر را
گرفته و خودخواهی و نیرنگ نمی بود
از خداییم و به سوی خدا بر می گردیم

حیدری وجودی

Keşke dünyada savaş olmasaydı
Cam atölyesinde taş değerli olmazdı
Dünya tamamen rahat yeri olurdu insan ırkına
Eğer ayaklanma, bencillik ve aldatma olmasaydı
Biz Allah'tanız ve Allah'a dönüyoruz.

Haydarî Vucûdî³⁹

Haydarî, irfan kavramlarını ustalıklı şiirlerine oturtmakta ve bu yöntemiyle de Mevlânâ'nın şiirleriyle paralel gitmektedir. Mesnevi'de hikâye edilen Âşığın 'Kimsin?' sorusuna ilk başta 'Benim' cevabını kabul etmeyen maşukun ikinci kapı çalmada 'Kimsin?' sorusuna "Senim' demesine⁴⁰ benzeyen şu şiiri inceleyelim şimdi de:

دست بدست من بده تا سینه ها روشن شود

Elini elime ver ki gönüller nurlansın

من تو شوم تو من شوی تن جان شود جان تن شود

Ben sen olayım sen ben olasın ten can ola can ten ola

با تو جهنم جنت است بی تو بهشت دوزخ است

Seninle cehennem cennettir sensiz cennet cehennemdir

آمیز در جان و تنم، تا گلخیم گلشن شود

Benim ruhum ve tenime öğret ta her yanım Gülşen ola

ای آفتاب آفتاب، در خلوت جانم بتاب

Ey güneşim ey güneşim! Halvette canıma doğ!

تا چشمه های چشم من، بر دیگران روزن شود

³⁹ Mandegar, "Du Şiir ez Ustad Haydarî Vucûdî", Ruzname-i Subh-i Afganistan, (Erişim 8 Temmuz 2020); Ali, "Ey Kaş ki der Rû-yi Cihan Ceng nemîbûd", Sahargah-i Omit, (Erişim 8 Temmuz 2020).

⁴⁰ Mevlânâ Celaleddin Muhammed Belhî Rûmî, *Mesnevi Manevi*, Haz. Recep Kibar, (İstanbul: Turkuvaz Yay., 2014), 7/3050.



Ta gözlerimin çeşmelerinden başkalarına gün doğsun!

گردد به کانون دلم روشن چراغ سبز جان

Gönlümün bahrinde dolaş canımın çirasını yak!

ای عشق خواهم شبیر تو در سینه ام روغن شود.

حیدری وجودی

Ey aşk! Senin sütünün sinemde yağını isterim.

Haydarî Vucûdî⁴¹

Haydarî, aşkla hayat buluşunu ümidin vücuda gelişiyile bağdaştırmaktadır. Aşkın gelişiyile ümit sevincini müjdelerken “Aşk canın yongasıdır” diyen Mevlânâ’yı eksenine almaktadır:

هرگز نماند تیرگی دلسردی و افسردگی

آنجا که عشق مهربان یک ذره نور افکن شود

Asla kalmasin kasvet, umutsuzluk ve üzüntü

Orada aşk ve şefkat bir zerre nur saçıla

بشکن طلسم رنگها در معنی معنی من در

تا جان الفت پیشه ات منظور مرد و زن شود

Renklerin tılsımını kır, mananın manasından nara at bana

Kadın erkeğin maksudu sende ülfet bulmak ola!

میپسند ای عشق و وفا ای بحر نور و صفا

کز ظلمت چون و چرا گلزار ما گلخن شود

Beğenme ey aşk-u vefa! Ey nur ve safa denizi

Niye-Çünkü zulmünden bizim gülzârımız gülhân olur

با دیده گان دیری در ناز بتان سیر کن

تا جان و تن روشن شوی تا دیدنت روشن شود

Uzağı gören gözlerle sevgililerin nazından doy

Gözlerin aydın ola diye ruhundan bedenine kadar aydınlan

عشق کشاند کش کشان آنسوی بی سوی زمان

هر عاشقی را کز راه جان در توی توئی من شود.

حیدری وجودی

Aşk çekti keşmekeşi zaman bir o yana bir bu yana

⁴¹ Şadabramoz, “Şura-i İctimai ve Ferhangî Şadabramoz”, (Erişim 8 Temmuz 2020).



Canın yolunda her aşığı senin içinin içinde ben etsin!

Haydarî Vucûdî⁴²

Haydarî, irfânı ve edebiyatı, çağın genç dimağlarının özümseyerek sahiplenmesini arzulamaktaydı. Kendisini hayattayken ziyarete giden bir gence söylemiş olduğu şu sözler, onun gençliğe bakış açısını ifadeye yeterlidir: "Vatan gençlerinin kültürel değerlerine ve mirasına, sevgi ve bağlılık göstermelerini isterim. Edebiyat kültürüne gençlerin sevgisi ve ilgisi bir ganimettir".⁴³

Vahdete gönülden bağlanmış bir vatansever olarak her sohbetinde amacının "İslam ümmetinin özellikle de gençlerinin zihinlerini aydınlatmak ve öz kültürüne ve inanç değerlerine yabancılaşma tehlikesinden kurtararak onları İslam düşmanlarının aldatıcı tuzaklarıyla büyülenmemesine izin vermemek"⁴⁴ olduğunu ifade etmiştir.

Haydarî'nin Sûfiler ve Kalenderiler gibi varoluş fikrini içeren sosyal temalı şiirleri, bizi toplumun katmanlarına bütünsel bir gözle bakmaya davet etmektedir. Örneğin, şu beyitlerde betimlediği kış rüzgârlarının satıcılar üzerindeki etkisinden bahsetmesinde olduğu gibi:

غریو تندباد مردم آزار
کسی داند که اندر روی جاده
به پا از صبح تا شام غریبان
به امید لب نانی ستاده
تن لرزان چو برگ بید بی‌بر
به فرق سر تنبگی را نهاده
به رگ‌ها خون او را یخ گرفته
ز باننش از سخن گفتن فتاده.
حیدری وجودی

Başiboş kasırğa insanı rahatsız ediyor

Sokakta biri bunu biliyor

Sabahtan akşama kadar gezen gariban

Bir parça ekmek ümidiyle dikilmiş

⁴² Şehregan, "Çend şiir ez Necmu'l-Urefa, Haydarî Vucûdî".

⁴³ BBC Farisî, "Haydarî Vucûdî Şair-i Namdar-ı Afganistan der Guzeşt".

⁴⁴ BBC Farisî, "Haydarî Vucûdî Şair-i Namdar-ı Afganistan der Guzeşt".



Başsız bir söğüt ağacının yaprağı gibi titreyen vücudu

Tepsiyi başının üstüne koymuş

Damarlarında kanı donmuş

Söz söylemekten yorulmuş.

Haydarî Vucûdî⁴⁵

Haydarî, daima mütevazı ve sade bir yaşantıyı tercih etmiştir. Hayatı boyunca tartışmalı ve çekişmeli ortamlardan ve modern dünyanın medya ve sosyal ağlarından oluşan kaygılı atmosferinden kaçınmıştır. Şiirleri ve duygularıyla irfâna bağlanarak irfânî düşünceye şerh getiren tarifler yapmıştır. Mısralarında bu tarifler açıkça anlaşılmaktadır:

به پیش کس نکنم دست احتیاج دراز
چرا که حاجت و حاجت‌روای من شعر است.

حیدری وجودی

İhtiyacım için birine el uzatmayayım,

Çünkü şiir benim en büyük arzum ve ihtiyacımdır.

Haydarî Vucûdî⁴⁶

Haydarî, dünyadaki varlığına göre, bazen “insanları “bir tür can sıkıntısı” olarak betimleyen ve kendi kaderini belirsiz kılan dünyanın istikrarsızlığından dem vuran şiirler de yazmıştır:

جهان دریای ناپیدا کنار است
بشر بر بال امواجش سوار است
قرار و عاقبت از مرگ می‌خواه
که بحر زندگانی ناقرار است.

حیدری وجودی

Dünya kenarı bulunmayan bir denize benzer

İnsanlık onun dalgalarının kanatlarına binmiştir

Ölümden karar ve afiyet istiyor

Çünkü hayatın denizi kararsızdır.

Haydarî Vucûdî⁴⁷

⁴⁵ Haydarî, *Nakş-ı Omit*, 107.

⁴⁶ Haydarî, *Nakş-ı Omit*, 75.

⁴⁷ Haydarî, *Nakş-ı Omit*, 112.



Afganistan'da ortaya çıkan ırkçı tutumlar, Haydarî'yi oldukça rahatsız etmiştir. O, insanların kardeşliğinden ve tevhid dininin onlara verdiği vahdet ikramından herkesin nasiplenmesini ve o şuurla yaşamlarına yön vermelerini arzu etmiştir. Vahdet üzerine yazdığı mısralarında der ki:

ز وحدت نظر آباد میشود دنیا
ز اختلاف نظر هر چه هست ویران است
بگانگی هدف شاهد رسیدن هاست
به عالمیکه سزاوار شان انسان است
اساس کاخ تمدن، درین جهان نوین
به چشم اهل نظر روشن نمایان است.
حیبری وجودی

Vahdet nazarından dünya âbâd olur
Nazarın ihtilafından her ne varsa vîrândır
Hedefin tekliği ulaşmanın şahididir
Baştan sona insanın layık olduğu bir dünyada
Bu yenedünyanın esas medeniyet sarayı
Ehli nazarın gözünde ayan ve aşikârdır.

Haydarî Vucûdî⁴⁸

Haydarî'nin her fırsatta görüşlerine başvurduğu Mevlânâ da vahdet konusunda Haydarî'yi doğrulayan şiirler yazmıştır. Şimdi Mevlânâ'nın mısralarına göz atalım:

تو برای وصل کردن آمدی
نی برای فصل کردن آمدی.
مولانا

Sen birleştirmek için geldin
Ayırmak/uzaklaştırmak için gelmedin.

Mevlânâ⁴⁹

⁴⁸ Haydarî, *Nakş-ı Omit*, 119.

⁴⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/74.



Kendilerinden önceki bir zamanda yaşamış olsa da âriflerin kalbî yakınlıkları ve fikirsel birliktelikleri garipsenmemelidir. Çünkü onların öteden beri dillerinden düşürmedikleri “Kalpten kalbe yol vardır ve sevgi karşılıklıdır” sözü, her ârifin şaşmaz pusulası olarak görülmektedir.

7. Mevlânâ Celaleddin Rumî ve Haydarî Vucûdî İlişkilendirmesi

Vahdet düşüncesinin şair ve âriflerin en önemli özellikleri olduğunu söyleyebiliriz. Vahdet düşüncesi, tasavvuf literatüründe derin manalara, bütünsel ve yapıcı sonuçları haizdir. Mevlânâ, Hz. Musa (as) hikâyesinde ibadetlerini bilinçsizce yapan bir çobanı azarlayan Hz. Musa'ya ithâfen şu beyti yazmıştır. “Sen kullarımı bana yaklaştırmak, benimle buluşturmak için mi geldin? Yoksa ayırmak için mi?”⁵⁰ Haydarî'nin de bu birleştirmeyi esas aldığı, ayrıştırıcı davranışlardan ve sözlerden uzak durduğu görülmektedir.

Vucûdî'nin aşkın maşukunda yokluğu ve kayboluşu tanımı Mevlânâ'daki tanımlara uygunluk arz etmektedir. Âşık, maşukla karşılaşmaya kadar kendisini dahi tanımamaktadır. Kendisinde olan cevheri ondan öğrenmekte ve kendisindeki yokluğu ve kifayetsizliği de onun varlığıyla fark edebilmektedir. Aşkın onu yandırması ve kavurmasıyla da kalbinin ondan başkasına kapanmış olduğunu izah etmektedir. O bu yokluk denizi olan dünyada yüzerken hayret makamından manâ âlemindeki sevgiliye seslenmektedir.

در مقام عشق فرقی از خود و بیگانه نیست

اهل مشرب تمیز کعبه و بتخانه نیست.

حیدری وجودی

Aşk makamında, kendin ile bir yabancı arasında hiçbir fark yoktur,

Meşreb ehline Kâbe ile puthâneyi ayırmak yoktur.

Haydarî Vucûdî⁵¹

به قطره قطره امواج شعر مولانا

چو نور شمس به چشم هنر عیانی تو

حیدری وجودی

Mevlânâ'nın şiir dalgasının damlası damlasına

Şems'in nuru gibi sanatın gözünde aşikârsın.

Haydarî Vucûdî⁵²

جای برادری و زمان برابر نیست

⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 246.

⁵¹ Haydarî, *Nakş-ı Omit*, 67.

⁵² Haydarî, *Nakş-ı Omit*, 80.



معیار برتری به جهانست حسن کار
کردار ما معروف ما هست جاودان
یعنی چو صورت که بمعناست پایدار
نقش و امید و عشق بود جوهر بشر
عزم و ثبات و علم و عمل رنگ اعتبار.

حییری وجودی

Kardeşlik yeri ve beraberlik zamanıdır,
Dünyada fazilet ölçüsü iyi iş yapmaktır.
Bizim iyiliklerimiz sonsuzdur
Yani, mana yönünden kararlı sûret gibi
Rol, umut ve sevgi insanlığın özüdür
Kararlılık, istikrar, ilim ve amel itibârın rengidir.

Haydarî Vucûdî⁵³

اتحاد و همدلی آیین ماست
همنوایی خصلت دیرین ماست
خالق عالم خدای ما بیکیت
رهنما و پیشوای ما بیکیت
ای به صورت مانده از معنی بعید
فرقها دارد یزید و بایزید.

حییری وجودی

Birlik ve gönül birliği dinimizdir/dinimizdendir.
Uyumluluk eskimez özelliğimizdir.
Evrenin yaratıcısı olan Halik'ımız tektir
Rehberimiz ve liderimiz tektir.
Ey surete bakıp manadan uzakta kalan kişi!
Yezîd ile Bayezîd arasında farklılıklar vardır.

Haydarî Vucûdî⁵⁴

⁵³ Haydarî, *Nakş-ı Omit*, 100-101.

⁵⁴ Haydarî, *Nakş-ı Omit*, 106.



Haydarî, irfân yolunda müşahede ettiği bu mânâyı tanıtmak için otuz yılı aşkın bir süre düzenli olarak Mevlânâ'nın Mesnevi'sini ve Bîdil'in şiirlerini tanıtan haftalık toplantılar yaptı. Bu toplantılardaki dini konular üzerine yaptığı açıklamalar, insanların iç âleminde etkili oldu. Haydarî, Mevlânâ'dan almış olduğu istikamet-in yanında, kimsenin inancını ve görüşünü sorgulamadan feyz ve ilminden yararlandığı devrinin âlimlerinden Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin⁵⁵ yolunu takip ederek vahdet-i vücûd akidesinin kudretini ve irâdesini beyan etmeye devam etti:

آن دوست که دیدنش بیاراید چشم
بی دیدنش از گریه نیاساید چشم
ما را ز برای دیدنش باید چشم
ور دوست نبیند به چه کار آید چشم.

ابوالحسن خره قانی

O öyle bir dost ki, onu görmeye göz gerek,
Onu görmezlik gözü ağlamaktan teselli etmez,
Bize onu görmek için göz gerek,
Eğer dostu görmezse göz ne işe yarar.

Ebu'l-Hasan Harakânî⁵⁶

Yukarıda mısralarından da anlaşılacağı gibi Ebu'l-Hasan el-Harakânî, her ne kadar sülûkünde, kendi varlığını Allah'ta mahv olduğunu gördü ise de, ırkçılığın bölücü duvarlarını ve insanların diğer insanlar üzerindeki üstünlüklerini yıkmak için her fırsatı kullandı. Yaptığı tebliğlerle onları yaratıcıya ulaştıracak yolları göstererek Hakka hizmet etti. Harakânî'nin düşüncesi, insanlığı görüp gözetmek ve onlara hizmet etmek üzerine kuruludur. İnsanoğlunu Allah Teâlâ'dan üstün görmemekle beraber, yaratıcının ve yaratılanın birliğine inandığı için bu maksada hizmet etmeyi zahirî ibadetten üstün görmektedir. İnsanlara hizmetini ibadet etmek, cennete

⁵⁵ Bistâm'ın kuzeyindeki Harakân köyünde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Hicrî yıl hesabıyla 73 yaşında vefat ettiğine göre 352'de (963) doğmuş olma ihtimali yüksektir. Kaynaklarda ümmî olduğu, Bâyezîd-i Bistâmî'nin mânevî bir işareti üzerine Kur'an okumaya başladığı kaydedilmektedir. Harakân'dan Bistâm'a gidip Bâyezîd'in türbesini ziyaret eden Harakânî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle terbiye edildiği ve şeyhinin Bâyezîd olduğu kabul edilir. Harakânî'nin Bâyezîd ile alakası hakkında bazı menkıbeler de anlatılmaktadır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin naklettiği bir menkıbeye göre Bâyezîd Harakân'dan büyük bir velî çıkacağını önceden haber vermiştir. Şeyh Faridu'd-Din Attar, *Tezkeretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: y.y., 1991), 670-721; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Şerhi*, (İstanbul: y.y., 1974), 4/261-272; Süleyman Uludağ, "Harakânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1997), 16/93-94.

⁵⁶ Keyhan, "Ger Dost Nebîned be çi kar Âyed Çeşm? Çeşm be rah-i Sepideh", (Erişim 8 Temmuz 2020); Rıza Ermegani Sengserî, "Tarikat", *Silsile-i Moy-i Dost*, (Erişim 8 Temmuz 2020).



ulaşmak ve cehennemden kaçmak için değil, çok mukaddes olan insan ruhu nedeniyle yapmaktadır.⁵⁷

Haydarî de yolunu takip ettiği bu akide nedeniyle her gruptan, etnik kökenden, partiden ve siyasi geçmişten insanlara kucak açmıştır. Yanına giden her fırkadan insan, onun yanında eşit muamele görmüştür. Bu irfân ahlâkı onda üstün hasletler vücuda getirmiştir. Mısralarındaki akıcılık ve tesirin bu akidenin semeresi olduğu da açıkça fark edilmektedir:

چه بودي رو نمودي دلم ر بودي بي دلم كردي.

حیدری وجودی

“Sen ne idin? Ortaya çıktın. Benim kalbimi çaldın, Beni kalpsiz yaptın”.

Haydarî Vucûdî⁵⁸

Bu şiir, Vucûdî'nin manevi âlemde ruhunun değişikliğe uğramasından sonraki ilk yazmış olduğu şiiridir.

ای محرمان جان و دل، از خویش بیرون گشته ام

بیرون ز آب و گل، آشو گردون، گشته ام

آیینه ها بشکسته ام، با اصل خود، پیوسته ام

از دام و صورت، رسته ام، از لفظ افزون گشته ام

جانم نمی گنجد به تن مانند معنی، در سخن

چون عطر گلها ی چمن، از رنگ، بیرون گشته ام.

حیدری وجودی

Ey can ve gönlün mahremleri! Kendimden dışarı çıktım

Su ve toprak kaydından o sınırın ötesindeyim

Aynaları kırdım, kendi özüme eriştim

Tuzaktan ve suretten büyüdüm, çok sözden çıktım

Mananın söze sığmadığı gibi ruhum tenime sığmıyor

Kırdaki güllerin ıtrı gibi renkten dışarı çıktım.

Haydarî Vucûdî⁵⁹

⁵⁷ Bahmen Vahşoor, “Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî”, Sükût-i Kûçah, (Erişim 19 Aralık 2020).

⁵⁸ Ariaye, “Haydarî Vucûdî”.

⁵⁹ Ariaye, “Haydarî Vucûdî”.



Haydarî, aşkın varlığını şiirinin ve hayatının esası olarak kabul etmektedir. Aşk sözcüğü şiirlerinde sıklıkla yer almaktadır. Kendini sevgiye o kadar adamıştır ki sevgilinin onun gönül sokağını böyle bir şiirle uyandırdığına inanmaktadır:

این شعر نیست نعره مستانه من است

فریاد و شیون دل دیوانه من است

این پیکر نحیف که دیده گدازها

مأواى گنج عشق تو، ویرانه من است.

حیرى وجودى

Bu, şiir değil benim sarhoş naramdır,
Divâne kalbimin feryadı ve ağlayışıdır,
Bu, erimiş zayıf bir bedendir,
Senin aşkının cevherinin mevâsı, benim viranemdir.

Haydarî Vucûdî⁶⁰

Şiirlerinde dini bir ahenk olmasına rağmen, dünyevi sevginin önemini reddetmemekte bu konuda taassup beslememektedir. Tasavvufta insan tasavvurunu, Mevlânâ'dan yola çıkarak Allah'ın ruhundan bir parça olarak tanımlamaktadır. Bu sebeple insana bakışı farklıdır ve insan onun nezdinde değeri yüce bir varlıktır. İnsanı sevmeyi, gerçek aşka ulaşmanın ilk merhalesi olarak yorumlamaktadır.

Şiirlerdeki sembolik işaretlere, remizlere ve şifreli sözcüklere bu gözle bakmazsak onların muhataplarının ilahî değil beşerî olduğunu zannedebiliriz. Bununla beraber şiirleri arasında irfanî olmayan şiirler de bulunmaktadır. Sonuçta, o da her insan gibi yaşamının belli devreleri olan ve bu devrelerin her bir bölümünde farklı düşüncelere sahip olan bir insandır. Otuz yaşları sırasında yazdığı üçüncü şiir koleksiyonu olan "Nakş-i Omit"te aşikâne temalar da mevcuttur.⁶¹

Çocuk yaşından itibaren şiire başlayan Haydarî, yaşamının ilerleyen safhalarında şiirlerini tedrici olarak dini ve tasavvufî bir çehreye büründürmüştür. Klasik bir tarza sahip olan şairin, bu tarzda benimsediği üslup gazeldir. Onu, Afganistan'da başarılı gazel söyleyenlerden biri olarak tanımlamak ta mümkündür. Vasıf el-Bahterî, onun hakkında şu yorumu yapmaktadır: "O, zamanımızın yaşam biçimi ve marifeti nadir görülen az sayıdaki şairlerden biridir".⁶²

⁶⁰ Haydarî, *Nakş-i Omit*, 33.

⁶¹ Sîret, "Aşk u Şûr-i Haydarî Vucûdî; Ey Dil-i Pak Günah-i To Hoşam Miâyed".

⁶² Şehregan, "Çend Şiir ez Necmu'l-Urefa, Haydarî Vucûdî".



Sonuç

Haydarî Vucûdî, Afgan irfân kültürüne şiirleri ve değerli kültürel çalışmaları aracılığıyla derin tesirler bırakmış, felsefe, dil, şiir ve tasavvuf alanında güçlü çalışmalar yapmış bir şairdir. Haydarî'nin özellikle Derî Farsça dilindeki şiirleri, Afgan irfân kültürünün yitirilmemesi açısından önem arz etmekte olup, şairin, edebiyat ve kültür camiası nezdinde düşünce ve gayretlerini yansıtan bir vesile olarak da görülmektedir. Bugün, "Mevlânâ Kültür Evi" merkezlerinde Haydarî'nin yapıtları yâd edilmekte ve ondan kalan kültür mirası nesillere aktarılmaya devam edilmektedir. Bu amaca binaen Kanada'nın Necour şehrinde "Haydarî'nin Dügün Gecesi" "Şeb-i urs-u Haydarî" adı altında bir program düzenlenmiş ve Afgan halkının edebiyat ve tasavvuf ufuklarına yeni bir bakış açısı ve yorum getiren şairin evrensel ve mütevazı bakış açısı dünyaya tanıtılmıştır.

Haydarî Vucûdî'nin amelî ve nazarî irfânında saygıya değer bir yeri olduğu gibi, manevî minberinden muhabbeti, şiirleri, nasihatleri ile dinleyen kalpleri irfân ehlinin gönlündeki nurlara bakıran bir feraseti de bulunmaktadır.

Bu sevgi ve iç görü, özellikle de söylemleri, onu öz bir kaynağa dönüştürmüştür. Sıcak duygularla yazdığı mısralarında temiz, serin ve ferahlatıcı bir bahar vardır. Her zaman ondan kana kana içmek istersiniz.

Pertev Nadirî'ye göre; Haydarî, klasik ve modern şairler arasında bir bağ olarak düşünülecek bir şairdir. O her ne kadar geçmiş şairlerin aruzlarının ötesine bir adım atmak istemese de, yeni edebî akımlara da büsbütün uymamıştır. Haydarî klasik ve modern şairler arasında köprü konumunda olmuştur. Bu yüzden yaptığı resmi ya da gayri resmi konuşmalarda genç ve modern şairler tarafından klasik Pers Derî şiirinin ölçütlerini ve kapsamlarını kendilerine öğretmesi için davetler almıştır.

Çağdaş şairlerden Muhammed Rebhin, "Rengîn'i Kemân Ber Vadi-yi Îşk" adlı notlarında Haydarî'yi gazellerinin birçoğunun temelini aşkın mihveri olduğunu ifade etmektedir. İrfânî ve gerçeği örtüştüren dengeli tarzında sahip olduğu sevgiye rağmen, tarihsel olayları da çarpıtmadan anlatmaya muvaffak olmuştur. Başka bir deyişle, o şiiri her zaman alışılmış çerçevesinden çıkarmıştır.

Kanaatimize göre şairin bu yetisi, somut ve soyut kavramlarını kolaylıkla aşması anlamına gelmektedir. Muhammed Refî Cüneyd, "Haydarî Vucûdî'nin Şiiri" adlı yazısında; Haydarî'nin yazmış olduğu şiirlerinde hem suretin hem de mânâ'nın bulunduğunu söylemektedir. Hem istiâreyi hem de efsaneyi barındıran şiirinde itidal sınırının gözetildiğine de dikkatleri çekmektedir.



Haydarî, geçmişten günümüze uzayan seyr-i sulûk halkasına yeni halkalar eklemek için engin bir ufuktan nemalanmayı yeğlemiştir. Bakış açısının irfânî lafızlardan teşekkül etmesi de tesadüfi olmamıştır. Mısralarını okuyan ve sohbetlerini dinleyen kimseler, şahsındaki vehbî bilgiyi sezinlemede zorlanmamışlardır.

İnsanları dili, dini, rengi, ırkı, meşrebi, soyu sopu ne olursa olsun ayırmaksızın Mevlânâ gibi “Yine de Gel!” diyerek irfâna çağırın bu ehl-i dîl (gönül ehli) şairin günümüz insanına çok büyük değerler sunduğu ve eserleriyle sunmağa devam edeceği muhakkaktır. Biz bu değerlerin ve mesajların doğru anlaşılmasının akademik camianın gayretleriyle gerçekleşeceği inancındayız.

Dolayısıyla bu çalışmamızın, yaşamı ve eserleri ile gönülleri ihya eden Haydarî Vucûdî'nin diriltmeye çalıştığı kültürel değerlere de katkı sağlayacağı ümidini taşımaktayız. “Âlimin ölümü âlemin ölümü gibidir” sözünde belirtildiği üzere, Afgan halkının olduğu kadar dünya edebiyat ve ilahiyat camiası için üzücü bir kayıp olan Haydarî Vucûdî'nin vefatının ardından yapılacak en önemli şeyin, geride bıraktığı eserlerini yaşatmak olacağı kanaatindeyiz. Sonuç olarak, makalemizin, bu âlim şahsiyeti, yeni nesillere örnek bir muhabbet elçisi olarak tanıtması ve tanıtılmasına vesile olması bizi ziyadesiyle onurlandıracaktır.

Kaynakça

Ali. “Ey Kaş ki der Rû-yi Cihan Ceng nemîbûd”, Sahargah-i Omit, Erişim 8 Temmuz 2020. <https://sahargaheomid.blogspot.com/1399/03/21/post-1527/>

Ariaye. “Haydarî Vucûdî”. Erişim 25 Haziran 2020. <https://www.ariaye.com/dari2/shaeran/haidari.html>

Aryenfer, Şemsu'l-Hak. “Melikü's-Şuara Bî'tab Şair, Ârif ve Edîb-i Danışmand”. Mandegar. Erişim 1 Temmuz 2020. <https://mandegardaily.com/>

Attar, Şeyh Faridu'd-Din. *Tezkeretü'l-Evliya..* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: y.y., 1991.

BBC Farisî. “Haydarî Vucûdî Şair-i Namdar-ı Afganistan der Guzeşt”. Erişim 5 Temmuz 2020. <https://www.bbc.com/persian/afghanistan-43084422>

BBC Farisî. “Haydarî Vucûdî; Şair ve Ârif-i Namdar-ı Afganistan der Guzeşt”. Afganistan Today. Erişim 10 Temmuz 2020. <https://afghanistantoday.net/2020/06/10/>

Caferî, Mahmut. “Gulam Ahmet Nevid”. Sadây-ı Sohta. Erişim 1 Temmuz 2020. <http://jafarimahmood.blogfa.com/>

Caferî, Mahmut. “Mir Gulam Hazret Şâyık Cemal”. Sadây-ı Sohta. Erişim 21 Haziran 2020. <http://jafarimahmood.blogfa.com/post/63>



Faraçî, Muhammet. "Eş'ar-ı zıba-i Mevlânâ". Edebiyat ve İrfan. Erişim 9 Temmuz 2020. <http://hypertheosophy.mihanblog.com/page/4>

Gölpınarlı, Abdülbakî. *Mesnevi Şerhi*. İstanbul: y.y., 1974.

Gülzad, Muhammed Asıf. "Hal Muhammed Hasta". Erişim 21 Haziran 2020. <http://gulzad.blogfa.com/post/2>

Haydarî Vucûdî, Gulam Haydar. *Ba Lahzahâ-yi Sebz u Bahar*. Pişâver: el-Ezhar, 1384/1994.

Haydarî Vucûdî, Gulam Haydar. *Nakş-ı Omit*. Kâbil: Devlet matbaası, 1355/1965.

Haydarî Vucûdî, Gulam Haydar. *Salî der Medar-i Nur*(Nur Yörüngesinde Bir Yıl). Pişâver: Merkez Sekâfet İslamî, 1380/1990.

Kanar, Mehmet. "Nizamî-i Gencevi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 183-185, 2007.

Keyhan. "Ger dost nebîned be çi kar âyed çeşm? Çeşm be rah-i Sepideh". Erişim 8 Temmuz 2020. <http://kayhan.ir/fa/news/65655>

Mandegâr. "Du Şiir ez ustad Haydarî Vucûdî". Ruznâme-i Subh-i Afganistan. Erişim 8 Temmuz 2020. <https://mandegardaily.com/>

Maş'al, Mucip. "Haydarî Vucûdî: Şair-i ki Der Gûşe-i Halveteş Zengar ez Dilhâ Mizedâyed". çev. Celil Pejvak, New York Times. Erişim 21 Haziran 2020. <https://www.etalatroz.com/86442/in-a-quiet-corner-an-old-afghan-poet-polishes-hearts-mirror/>

Mevlânâ Celaledin Muhammed Belhî Rûmî. *Divan-ı Şems*. b.y.: y.y., ts.

Mevlânâ Celaledin Muhammed Belhî Rûmî. *Mesnevî Manevi*. 3055-3060. haz. Recep Kibar. İstanbul: Turkuvaz Yayınları, 2014.

Mevlânâ Celaledin Muhammed Belhî. *Mesnevî Manevi*. b.y.: y.y., ts.

Muhakkik, Asadullah. *Zeban ve Edebiyat-ı Derî (Dil ve Derî Edebiyatı)*. Kâbil: Eğitim Bakanlığı, 2006.

Muhammedî, Gülnisa. "Beyânhâyi muhtelif-i hüneri der suver-i Hiyâl der şî'ri muhaceret-i Afganistan", Edebiyat-ı pârisî muâsır, pejûheşgâhı ulûmu insaniyû mutâlaatı ferhengî, 3/1, 117-143. (Bahar/Yaz). 1392.

Nadîri, Pertev. "Haydarî Vucûdî, Ahirîn Halka-i Şairan-i Ârif der Afganistan". Horasan Zemin. Erişim 8 Temmuz 2020. <https://khorasanzameen.net/archive/farhang/pnaderi03.html>



- Nik Siyer, Abdul Ganî. "Ustad-ı Fikrî Selcûkî". *Tarih ve Edebiyat*. Erişim 1 Temmuz 2020. <http://www.kohandazh.blogfa.com/post/12>
- Osman, Habib. "Gazalhâ-yı Aşkarî". *Journal Hafteh*. Erişim 21 Haziran 2020. <https://hafteh.ca/canada/32608/>
- Ramoz, Şadab. "Çend şiir ez Necmu'l-Urefa, Haydarî Vucûdî". *Şura-i İctimai ve Ferhangi Şadabramoz*. Erişim 8 Temmuz 2020.
- Revân Ferhâdî, Abdülgafûr. "Bîdil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bidil>
- "Rahim Mehriyar". *People*. Erişim 19 Aralık 2020. <https://peoplepill.com/people/rahim-mehryar/>
- Sâbirî Hirevî, Seyid Celil. *Şuara-i Asr-ı Hazır-ı Afganistan*. Meşhed: Nevend, 1382/1992.
- Sengserî, Riza Ermeganî. "Tarikat", *Silsile-i Moy-i Dost*". Erişim 8 Temmuz 2020. <http://selseleyemooyedoost.blogfa.com/post/9>
- Sîret, Suhrab. "Aşk u Şûr-i Haydarî Vucûdî; Ey Dil-i Pak Günah-i To Hoşam Miâyed". *BBC Farişî*. Erişim 21 Haziran 2020. <https://www.bbc.com/persian/arts-53007400>
- Şadabramoz. "Şura-i İctimai ve Ferhangî Şadab Ramoz". Erişim 8 Temmuz 2020. <http://shadabramoz.blogfa.com/post/3>
- Şehregân. "Çend Şiir ez Necmu'l-Urefa, Haydarî Vucûdî". Erişim 21 Haziran 2020. <https://shahrgon.com/>
- Tolo News. "Haydarî Vucûdî Şair ve Arif-i Şinahte şoda-i Afganistan der Guzeşt". Erişim 21 Haziran 2020. <https://tolonews.com/fa/arts-culture/>
- Uludağ, Süleyman. "Harakânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/93-94. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1997.
- Vahşoor, Bahmen. "Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî". *Sükût-i Kûçah*. Erişim 19 Aralık 2020. <http://bahmanvakhshour.blogspot.com/2010/04/blog-post.html>
- Yazıcı, Tahsin. "Derî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/359-360. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedi, 2013.
- "Zindegînâme-yi Necibullah". *BBC NEWS Farişî*. Erişim 19 Aralık 2020. https://www.bbc.com/persian/afghanistan/2009/12/091221_a-jadi-6th-profile-najibullah





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2020, 4 (2): 342-362

**Kur'an Kursu Talimatname ve Müfredatlarının Amaç Bağlamında
İncelenmesi (1924-2000)**

A Review the Qur'an Courses Regulations and Curriculum in the
Context of the Purpose (1924-2000)

Meryem KARATAŞ

Dr, Sakarya, Mehmet Akif Ersoy MTAL, Öğretmen

Dr, Sakarya, Mehmet Akif Ersoy Vocational and Technical High School, Teacher
meryemkaratas5@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-4845-0225

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 21.10. 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 21.12.2019
Yayın Tarihi / Published : 21.12.2020
Yayın Sezonu : Aralık
Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Karataş, Meryem. "Kur'an Kursu Talimatname ve Müfredatlarının Amaç Bağlamında İncelenmesi (1924-2000)". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 4 /2 (Aralık 2020): 342-341.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabük University, Faculty of Theology, Karabük, 78050 Turkey. All rights reserved.

Kur'an Kursu Talimatname ve Müfredatlarının Amaç Bağlamında İncelenmesi (1924-2000)¹

Öz

3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı "Şer'iyye ve Evkâf ve Erkânı Harbiye Vekâletlerinin İlğasına Dair" isimli kanunla birlikte din eğitiminde düzenlemeye gidilmiştir. Bu kanunla beraber Kur'an kursları eğitim öğretime başlamış ve yaygın görüşe göre kapatılmadan devam eden tek din eğitimi kurumu olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in kendisine mahsus kıraati ve tecvit üzere doğru okunmasının öğretilmesinin amaçlandığı ilk yıllarda Kur'an kursları ile ilgili herhangi bir talimatname ya da öğretim programı söz konusu değildir. Kur'an kursları ile ilgili ilk talimatname 1943 tarihli'dir. 1959, 1965 ve 1970 yıllarında da kurslar için talimatnameler hazırlanmıştır. Uzun bir süre sadece talimatnamelerle eğitim öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü Kur'an kurslarında 1975 yılına kadar herhangi bir müfredattan bahsetmek mümkün değildir. 2000 öncesi dönemde üç farklı müfredat hazırlanmıştır. 1975, 1979 ve 1985 müfredatları. Kur'an kursları için bazı yıllar ise kırılma noktalarını oluşturmuştur. 1965 tarih ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, 17.10.1971 tarihli Kur'an Kursları Yönetmeliği ve 1990 yılındaki Kur'an Kursları Yönetmeliği Kur'an kurslarındaki eğitim öğretim faaliyetlerini düzenleyen belgelerdir. İlk yıllarda günümüzde anlaşıldığı şekliyle yaygın din eğitimi kurumu görünümünde olmayan Kur'an kursları, 1971 yılındaki Kur'an Kursları Yönetmeliği ile birlikte halkı din konusunda aydınlatma görevini üstlenmiştir.

Kur'an kurslarındaki eğitim öğretim faaliyetlerinin yıllar içindeki değişimini varsa gelişimini anlamanın yollarından biri kursların amaçlarını incelemektir. Hedef kitle olarak kabul edilen bireylere kazandırılmak istenen davranışlar hedef cümlelerde ifadesini bulmaktadır. Araştırma Cumhuriyet ile yaşıt bir kurumun geçirdiği değişimi genel ve özel amaçlardan hareket ederek incelemeyi hedeflemiştir. Bu amaçla 2000 yılından önce Kur'an kursları ile ilgili olarak hazırlanan talimatnameler ve müfredatlar incelenmiştir. Doküman incelemesi yöntemiyle ulaşılan bulgular kullanılarak dönemin yaygın din eğitiminin değişikliklerinin betimsel resmi çizilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretim, Kur'an Kursları, Müfredat, Amaç.

A Review the Qur'an Courses Regulations and Curriculum in the Context of the Purpose (1924-2000)

Abstract

A regulation was made in religious education with the law "On the Removal of the Deputies of Şer'iyye ve Evkâf ve Erkânı Harbiye" dated 3 March 1924 and numbered 429. With this law, the Qur'an courses started education and according to the

¹ Bu makale yazarın 2020 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalında Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah danışmanlığında hazırladığı *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Kursu Öğretim Programlarındaki Değişim* isimli tezinden üretilmiştir.



common view; it became the only religious education institution that continues without being closed. In the first years when it is aimed to teach correct reading of the Qur'an in terms of its own recitation and tajweed, there was no regulation or teaching program related to the Qur'an courses. The first regulation on the Qur'an courses is dated 1943. Regulations for the courses were also prepared in 1959, 1965 and 1970. Until 1975, it is not possible to talk about any curriculum in the Qur'an courses, where educational activities were carried out only with regulations for a long time. In the pre-2000 period, three different curricula were prepared: 1975, 1979 and 1985 curricula. Some years have created breaking points for the Qur'an courses. The Law on the Establishment and Duties of the Presidency of Religious Affairs dated 1965 and numbered 633, the Qur'an Courses Regulation dated 17.10.1971 and the Qur'an Courses Regulation in 1990 are the documents regulating the educational activities in the Qur'an courses. In the first years, the Qur'an courses, which did not appear to be an institution of common religious education as it is understood today, undertook the task of enlightening the public about religion with the Qur'an Courses Regulation in 1971.

One of the ways to understand the change and development, if any, of the educational activities in the courses of the Qur'an is to examine the aims of the courses. The behaviors that are intended to be acquired by individuals who are accepted as the target audience find their expression in the target sentences. The research aimed to examine the change experienced by an institution coeval to the Republic by acting on general and specific purposes. For this purpose, guidelines and curriculum prepared before 2000 regarding the Qur'an courses were examined. By using the findings obtained through the document analysis method, a descriptive picture of the changes in the non-formal religious education of the period was tried to be drawn.

Keywords: Religious Education, Teaching, Qur'an Courses, Curriculum, Purpose.

Giriş

Eğitimin bireyi ve toplumu geleceğe taşıması ve bireyi geliştirmesi için öncelikle amaçlarının ortaya konulması gerekir. Eğitimde amaçların ortaya konulmasında üç çeşit amaçtan bahsedilebilir: Uzak, genel ve özel amaçlar. Uzak amaçlar anayasa ve yasalarda belirtilen bir ülkenin eğitim felsefesini yansıtır. Uzak hedeflere bağlı olarak yetişmesi istenen ideal insan tipinin niteliklerini oluşturmak olarak kabul edilen genel amaçlardır. Özel amaçlar ise bir dersin sınırları içinde öğrenciye kazandırılmak istenen özellik ve davranışlardır.²

² Aytekin İşman - Ahmet Eskicumalı, *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2000), 36-37.



Kur'an kursları için yaygın din eğitimi kurumu olarak anayasa ve kanunlara göre uzak amaçlar çerçevesinde genel ve özel amaçlar belirlenmiştir. Genel anlamda bir ülkede uygulanacak eğitimle ilgili amaçlar belirlenirken o ülkenin yetiştirmek istediği bireylere kazandırmak istediği temel becerilerin, alışkanlıkların, değerlerin neler olduğunun iyi tespit edilmesi gerekir. Nasıl bir birey yetiştirilmek istendiği ve bireylerde hangi özelliklerin geliştirilmesi beklendiği hedef cümleler oluşturulurken göz önünde bulundurulur. Hedef kitlenin özelliklerini, beklentilerini, ilgi ve ihtiyaçlarını ülkenin eğitim politikasını göz önünde bulundurmadan eğitim programı hazırlamak, eğitimin amaçlarını belirlemek mümkün değildir. Özel anlamda ise kültürü belirleyen en önemli unsurlardan biri olarak toplumun büyük bir bölümünün kabul ettiği dinin öğrenilme ve öğretilme ihtiyacı, dinin temel amaçlarından biridir.

Çalışma, Kur'an kurslarının yıllar içinde geçirdiği değişimi incelemeyi amaçlamıştır. Doküman incelemesi yöntemi kullanılarak ulaşılan bulgular yoluyla Kur'an kurslarının hedeflerinin değişimi ortaya konulmuştur. Bu değişim ele alınırken sınırlı bir zaman dilimi seçilmiştir. 2000 yılından önce kurslarda talimatname ve müfredatlar yoluyla eğitim süreci belirlenmiştir. Sonraki yıllarda ise öğretim programları hazırlanmıştır. Tüm sürecin amaç bağlamında ele alınması çalışmanın makale sınırlarını aşmasına yol açacak kadar geniş olduğu için öğretim programları bunun dışında bırakılmıştır. 2000 yılından önceki talimatname ve müfredatlar incelenirken öğretim programından farklı olarak ders amaçlarından, amaçlara ulaşabilmek için yapılan açıklamalardan hareket edilmiştir. Çalışma, Kur'an kurslarının 2000 yılından önce geçirdiği amaçsal değişikliklerin neler olduğu problemi üzerine kurulmuştur.

1. Amaç Kavramı ve Amaçlarda Değişim

Sözlükte "ulaşılacak istenilen sonuç, maksat" anlamına gelen³ amaç, eğitim açısından "Bir öğrencinin planlanmış ve tertiplenmiş yaşantılar sayesinde kazanması kararlaştırılan davranış değişikliği veya davranış olarak ifade edilmeye elverişli olan bir özelliktir."⁴

Örgün ve yaygın din eğitimi programı tasarlama süreci öncesinde birtakım kararlar vermeyi gerektirir. İçinde yaşanan toplumun önem verdiği değerlerin, toplumu oluşturan bireylerin özelliklerinin, gelecekte oluşturulmak istenen toplumun önceliklerinin tespit

³ TDK,

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cca0f46ae1773.60394942 (Erişim 12 Kasım 2018).

⁴ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Değişikliği* (Ankara: H. Ü. Yayınları, 1972), 26.



edilmesi amaçlanmalıdır.⁵ Yaygın din eğitimi kurumlarından olan Kur'an kurslarının da öğretim programı oluşturulurken bireylerin ve içinde yaşanan toplumun ihtiyaçlarının belirlenmiş olması önemlidir. Yetiştirilmek istenen bireyin bireysel özellikleri, ilgi ve ihtiyaçları bazen eğitimin amacını değiştirebilirken bazen de toplumun sosyal, siyasal, dini ve kültürel özellikleri eğitimin amacında değişikliklere yol açmaktadır.⁶

2. 1924-2000 Tarihleri Arası Kur'an Kursları Müfredatlarında Amaçla İlgili Değişimler

Araştırma Cumhuriyet ile yaşıt bir kurumun geçirdiği değişimi genel ve özel amaçlardan hareket ederek incelemeyi hedeflemiştir. Kur'an kurslarının genelde eğitimin özelde din eğitiminin amaçlarına ulaşmada kullandığı yol, uzun bir süre müfredat olmaksızın özel talimatlar yoluyla devam etmiştir. 17.10.1971 tarihinde "Kur'an Kursları Yönetmeliği" çıkarılarak eğitim öğretim faaliyetleri bu şekilde düzenlenmiştir. Bu nedenle ilk yıllar için, müstakil bir müfredattan bahsetmek mümkün değildir. Kur'an kurslarındaki eğitimin çerçevesini belirleyen, hedeflerini, konu dağılımını aktaran Kur'an kursları müfredatı ilk olarak 1976 yılında uygulamaya konulmuştur.⁷ Bu dönemden önce müfredat kavramından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. 1979 yılında ikinci müfredat 1985 yılında ise üçüncü müfredat uygulamaya konulmuştur. 1990 yılında Kur'an Kursları Yönetmeliği düzenlenmiştir. Eğitim öğretim faaliyetleri 1997 itibariyle bu yönetmeliğe göre devam etmiştir.⁸ 2000'li yıllarda Kur'an kurslarında müfredat değiştirme çabaları başlamış, 2004 ve 2012 yıllarında ise öğretim programları hazırlanmıştır. Bu nedenle Kur'an kurslarının amaçlarına ulaşabilmek için özel talimatlar, yönetmelikler, genelgeler, kanun değişiklikleri incelenmiştir. Örgün din eğitimiyle ilgili hedeflerin bile ilk dönemlerde birkaç cümleden ibaret olması, yaygın din eğitiminde yazılı amaçların bulunmamasını açıklamaktadır. Kur'an

⁵ Recai Doğan, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, (28-30 Mart 2001) (Ankara 2004), 611-612.

⁶ Mustafa Öcal, *Din Eğitim ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 6.

⁷ Elimizde bulunan müfredat 1975 tarihi baskılıdır. Ancak uygulamaya geçtiği yıl 1976 olarak belirtilmiştir.

⁸ Komisyon, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe, Teşkilat, Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)* (Ankara: DİB Yayınları, 1999), 649.



kurslarındaki eğitim resmi olarak 1924 yılında başlamasına rağmen eğitim öğretim faaliyetleri 1940 yılında tek sayfalık özel bir talimatla düzenlenmiştir. Genç Cumhuriyetin ilk yıllarında Kur'an kurslarıyla ilgili olarak değil müfredat, özel talimatların dahi onlarca yıl sonra hazırlanmış olması bireysel çabaların var olduğu ilk yıllarla ilgili olarak geniş bilgilere ulaşmayı engellemektedir.

Bu açıdan 1924 yılında örgün eğitimdeki din dersi için belirlenen amacın konuya dair ipuçları içerdiği düşünülmektedir. Eğitim ve öğretime başlanılan ilk yıllarda 1924 tarihindeki İlk Mektepler Müfredat Programı'nda din dersinin amacı olarak belirlenen cümleler şu şekildedir: "Kur'an-ı Kerim elifbası gösterildikten sonra Kur'an-ı Kerim tedrisine başlanacak ve Amme cüzüne devam olunacaktır. Muallim bu derslerde münasebet düştükçe Hz. Peygamberin menakıbı seniyyesini izhar ederek İslam muhabbetini çocukların kalbinde yaşatacak."⁹ Yaygın eğitimin örgün eğitimden bağımsız olmadığı düşünülerek bahsi geçen dönemin din dersi amaçlarının doktriner¹⁰ bir din öğretimi anlayışıyla oluşturulması yaygın din eğitiminin de aynı bakış açısıyla oluşturulduğunu akla getirmektedir. 3 Mart 1924 tarihli kanunda Şer'iyeye ve Evkaf Vekaletlerinin İlgasına Dair hükümlerin yanı sıra Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulmasıyla ilgili maddeler yer almıştır. "...Dini mübini İslamın bundan maada itikadat ve ibadeta dair bütün ahkam ve mesalihinin tedviri..." cümlesi Diyanet İşleri Reisliği'nin dolayısıyla Kur'an kurslarının itikat ve ibadetle ilgili sorumluluklarının olduğu anlamına gelmektedir. 1943 yılından önceki dönemle ilgili herhangi bir özel talimata sahip olmadığımız için hem örgün eğitimdeki amaç cümleleri, hem de kanunda ifadesini bulan görev sınırları bahsi geçen dönemdeki amaçları anlamamız açısından önemlidir.

1943 yılında Kur'an Öğretici Kursu Hakkında Özel Talimat ismiyle yayınlanan, toplam dokuz maddelik belgenin bazı cümleleri kursların amaçları hakkında fikir vermektedir. İlk maddede, Kur'an öğreticilerinin tayin olma nedeni, "Kur'an-ı Kerim'in namazda ve ibadetlerimizde kendisine mahsus kıraatı ve tecvit üzere doğru okunmasının temini..." olarak belirtilmiştir. Görüldüğü kadarıyla, Kur'an-ı Kerim'in kurallarına riayet ederek okutulması amaç olarak belirlenmiştir. Aynı talimatın beşinci maddesi "Öğreticilerin - görevleri-...ilk tahsil çağını bitirmiş olanlardan arzu edenlerin

⁹ Nurullah Altaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2001), 2.

¹⁰ Doktriner din öğretimi tek bir din ya da mezhebin öğretiminin yapıldığı din eğitimidir.



Kur'an-ı Kerim'e mahsus olan usul ve kaideler veçhile kıraatini öğretmek ve ezberlemek isteyenlerin ezberlerindeki sahife ve cüzleri dinlemekten ibarettir."¹¹ şeklindedir.

1959 yılındaki özel talimat alt başlıklara sahiptir. Öğreticilerle, hedef kitleyle, sınavlarla, ders programıyla ilgili ayrıntılar kursların işleyişleri hakkında daha somut bilgilere ulaşmamızı sağlamıştır. İlk başlık "Kur'an Öğretim Kurslarının Açılması ve Gayesi" olarak belirlenmiştir. Başlıkta en az ilk tahsilini bitiren ve ilkokulla ilgisi bulunmayanların arasından, arzu edenlere, Kur'an öğretilmesinin amaçlandığı ifade edilmiştir.¹² Kuruluşunun üzerinden otuz yıldan fazla bir süre geçen Kur'an kurslarının amaç olarak sadece "arzu edenlere Kur'an öğretilmesi" cümlesini benimsemiş olması, aradan geçen süreye rağmen kurumda, çok fazla bir değişimin yaşanmadığının göstergesidir.

Özel talimatlar dışında, Milli Eğitim Bakanlığı'nın, din eğitiminde yaşanan sorunların konuşulması için oluşturduğu komisyonun, 21 Kasım 1963'te hazırladığı raporda da "Kur'an kurslarının, isteyen vatandaşa, Kur'an'ı yüzünden okutmak veya hıfzetmesini sağlamaktan ibaret olan gayesi içinde işleminin sağlanması, eğitim ve sağlık esaslarına aykırı şartlardan kurtarılması... ittifakla karar verilmiştir." ifadeleri geçer.¹³ Raporda Kur'an kurslarının amacının, isteyen bireylere, Kur'an'ı yüzünden okutmak ya da ezberletmek olarak belirlendiği görülmektedir. Dönemin şartları içerisinde ilk belki de tek amacın Kur'an'ın okunması, ezberletilmesi oluşu, Kur'an kurslarına olan bakış açısının aynı olduğunu kanıtlamaktadır. Hâlbuki dinin, Türk toplumu üzerinde önemli bir etkisi ve yaptırım gücü vardır. Toplumun her kesimindeki bireye ulaşabilen kursların, ahlak ve değer öğretiminde öncülük yapması ve programlarının bu duruma göre hazırlanması, dönemin özel şartları içinde eğitime önemli bir katkı sağlayabilirdi. Raporda "...eğitim ve sağlık esaslarına aykırı şartlardan kurtarılması..." diye bahsedilen Kur'an kurslarının -en azından bir kısmının- eğitim için gerekli fiziki imkânlarla sahip olmadığı, hatta sağlık şartlarına uygun olmayan yerlerin Kur'an kursu olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

¹¹ *Diyanet İşleri Reisliği Kur'an Öğretici Kursu Hakkında Özel Talimat* (19.07.1943), 1.

¹² *Diyanet İşleri Reisliği Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı* (Ankara: Alkan Matbaası, 1959), 1.

¹³ MEB, *Tebliğler Dergisi*, 1281, 25.XI.1963.



Din eğitimiyle ilgili hazırlanan rapordan iki yıl sonra, Diyanet İşleri Başkanlığı 1965 yılında yeniden Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı hazırlamıştır.¹⁴ Talimatnamenin başında Kur'an kurslarının açılma nedeni olarak "...Kur'an-ı Kerim'in ve icap ettirdiği dini malumatın öğretimi" gösterilmiştir. 1. madde de Kur'an kurslarının tarifi yapılmıştır: "Kur'an kursları, İslam dininin mukaddes kitabı olan Kur'an-ı Azim'in asıl harf ve kaideleriyle yüzünden okutulduğu, hafız yetiştirildiği, dinin temel bilgilerinin verildiği ve ahlak kaidelerinin öğretildiği bir ilim mahallidir." Yapılan tarifi bir önceki talimattan ayrıldığı önemli noktalar bulunmaktadır. Dinin temel bilgilerinin verilmesinden kursların tarihinde ilk defa bahsedilmektedir. Bu durum kurslarda Kur'an öğretimi dışında din eğitimiyle ilgili ilmihal bilgilerinin de aktarılma istendiğini akla getirmektedir. 1959 yılındaki özel talimatta, Kur'an kurslarının tek amacı olarak Kur'an-ı Kerim öğretimi belirlenmişken, 1965'de buna ek olarak "İman ve İslam esaslarının mufassalan (ayrıntılı) öğretmek suretiyle dini bilgilerle Müslümanları mücehhez kılmak." cümlesi eklenmiştir. İman ve İslam şartlarından bahsedilmesi, akla klasik ilmihal eğitimini getirmektedir. Aslında ilmihal eğitimi, Arap olmayan toplulukların İslam'ı seçmesiyle başlamıştır. İbadetlerin sağlıklı bir şekilde yerine getirilmesi, dinin pratik hayata yansıtılma çabaları, beraberinde ilmihal eğitimini getirmiştir. 1950'lerden sonra bu alanda yazılan "Cep İlmihali, Namaz Hocası, Askere Din Kitabı, Müslüman Çocuğun Din Kitabı" gibi farklı kitapları görmek mümkündür. Bu kaynaklar, İslam ve iman esaslarından bahseden, dinin ibadetle ilgili kurallarının pratik alana yansımaları bilgi düzeyinde ele alan kitaplardır.¹⁵ İlmihal eğitiminin, bahsi geçen tarihten sonra Kur'an kurslarında, önemli bir alana sahip olduğu hem amaçlardan hem de ders konularının dağılımından anlaşılmaktadır. Ayrıca Kur'an kurslarından, ahlak kaidelerinin öğretildiği ilim mahalli olarak bahsedilmesi de ahlak eğitiminin başlangıcı sayılabilir. 1965 yılına kadar ahlak eğitim kurumu olarak görülmemeyen kurslar, belirtilen tarihten günümüze kadar ahlak ve değer eğitimi yapan eğitim kurumları haline gelmiştir.

¹⁴ Özel talimatlara ulaştığımız İzzet Tosun tarafından derlenen Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri (1924-1997) kitabında 1959 talimatnamesinin aynısı 1965'de gözükmektedir. Bu konuda bir yanlışlığı olduğu düşünülmektedir. Çünkü sonraki sayfalarda devam eden talimatnamede imzası bulunan müftülerin çalışma yıllarına bakılmış ve 1965 talimatnamesinin 1959 ile aynı olmadığı görülmüştür.

¹⁵ Namık Kemal Okumuş, "İlmihâl Dindarlığının Ahlâk Algısı Ya Da "Ahlâklı İnsan" Tasavvurumuzun Geleneksel Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 7/14 (Kasım 2015), 262.



Bu değişiklik, 633 sayılı kanunla birlikte sağlanmıştır. 1965 tarih ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un birinci maddesi şu şekildedir: "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlık'a bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur." Kanun maddesi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nun görev sınırlarını oldukça açık ve net biçimde belirlemiştir. Başkanlık, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlakla ilgili işlerini yürütmekle, toplumu din konusunda aydınlatmakla ve ibadet yerlerini yönetmekle sorumludur. Aslında kanunun hükümet teklifinde "ahlak" kelimesi yoktur. Kelimeyi kanuna ekleyen geçici komisyondur ve Mecliste tartışmalara yol açmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nun, toplumu dini ahlak noktasında aydınlatmasının laik devletle bağdaşmayacağını, milli değerlere ters düştüğünü ifade edenler olmuştur. 1947 CHP Kurultayı'nda da benzer tartışmalar olduğu görülmektedir. Dinin, özellikle de İslam ahlakının ön plana çıkarılmasıyla ilgili konuların görüşülmesi, aslında "Komünizm tehlikesine" karşı alınan bir tedbir olarak düşünülmekteydi.¹⁶ İhtiyaçların değişikliklerin kökeni olduğunu varsayarsak toplumun uğradığı ahlaki erezyon için, Başkanlığın ve Kur'an kurslarının çözüm noktası olarak görüldüğü düşünülmektedir.¹⁷ 1965 yılından önce Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilen iki temel görev vardı: İslam dininin ibadet ve inançla ilgili işlerini yürütmek. Ahlakla ilgili işlerin yürütülmesi görevi 1965 yılından sonra doğrudan Diyanet İşleri Başkanlığı'na, dolaylı olarak da Kur'an kurslarına verilmiştir. Hem amaçların hem de derslerin içeriğinin 1970'li yıllardan sonra ahlakla ilgili hedef kazanımlar eklenerek değiştiği görülmektedir.

1970 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı, yeni bir Kur'an-ı Kerim Kursları Özel Talimatı hazırlamıştır. Talimatnamede Kur'an kurslarının gayesinin ne olduğu dört maddede açıkça belirlenmiştir: Arzu edenlere Kur'an-ı Kerim okumasını öğretmek, Kur'an-ı Kerim'i ezberlemek isteyenlere usulüne göre ezberletmek, itikat, ibadet ve ahlakla ilgili dini bilgiler vermek, Kur'an ilimleri ile ilgili tecvid, aşere-takrib-tayyibe gibi konularda ihtisas yapmalarını sağlamak. Bir

¹⁶ CHP Yedinci Kurultay Tutanağı (Ankara 1948), 448-454.

¹⁷ İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *MÜİFD* 18 (Ocak 2014), 40.



önceki talimatnamede kursların gayesi olarak sadece, Kur'an öğretmekten ve iman İslam esaslarının öğretilmesinden bahsedilmiştir. Bu tarihten sonra ise kursların amaçlarında ahlakla ilgili dini bilgiler vermek şeklinde maddeler yer aldığı gibi, müstakil bir ders olarak ahlak dersi de kurslarda verilmeye başlanmıştır.

1971 yılı Kur'an Kursları Yönetmeliği'nin 1. bölümü "Gaye ve Kuruluş" başlıklarından oluşmaktadır.¹⁸ Kur'an-ı Kerim'in kurallara uygun olarak okutulmasıyla ilgili ilk amaçtan sonra "Öğretilen Metinlerin Meallerini de Okutmak"¹⁹ başlığı önceki yıllara göre farklılık arz etmektedir. Takip edilecek meallerle ilgili sınırlama da getirilmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kararlaştırdığı meallerin takip edilmesi istenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulduğu dönemlerde, ilk meal çalışmaları yaptıran kurum olduğu göz önünde bulundurulursa Kur'an kurslarındaki eğitim öğretim süreci boyunca sure ve duaların meallerinin okutulmasını, kurumun çok daha önce gündeme getirmiş olması beklenirdi.

Büyük Millet Meclisi'nin 1925 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda bir bilimsel bölüm (Daire-i İlmiye) kurulması için bütçe ayırdığı bilinmektedir. Bu bölümün öncelikli amacının, Kur'an-ı Kerim'in çevrilmesi olduğu belirtilmelidir.²⁰ Kurumun, maddi manevi desteklediği Kur'an-ı Kerim'in mealinin yapılması fikrini amaçlarına, derslerin içeriğine yansıtmadığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in meal çalışmalarını başlatan kurumun, eğitim öğretime başladığı ilk günden itibaren ne amaçlarda ne de okutulacak derslerle ilgili ayrıntılarda meal okumanın üzerinde durduğu görülmemiştir. Kursların ilk yıllarda sadece Kur'an-ı Kerim'in okutulmasını öğretme mantığı üzerine kurulu bir bakış açısına sahip olması bir sebep olarak düşünülebilir. 1971 yılı yönetmeliğinde belirtilen gayeler, 1970 yılı özel talimatında belirlenen gayelerle benzerlik arz etmektedir. Sadece yönetmelikte "ibadetleri ve bunlarla ilgili dua metin ve anlamlarını öğretmek ve okutmak" maddesinin önceki yıllardan farklı olarak eklendiği görülmektedir. İbadetlerle ilgili metinler ifadesi ile namaz surelerinin ve meallerinin okutulmasının, öğretilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 1971 yönetmeliği ile birlikte kurslar dini bilgilerin verilmesinin de amaçlandığı eğitim mekânları haline gelmiştir.

¹⁸ DİB, *Kur'an Kursları Yönetmeliği* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1971), 3.

¹⁹ DİB, *Kur'an Kursları Yönetmeliği*, 1971, 3.

²⁰ Gotthard Jaschke, (Çev. Hayrullah Örs), *Yeni Türkiye'de İslamlık* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 59.



2. 1. 1975 Kur'an Kursları Müfredatında Amaçla İlgili Değişimler

Kur'an kurslarıyla ilgili 1975 yılında ilk defa oluşturulan müfredatta, genel amaçlardan bahsetmek mümkün değildir. Derslerin kendi içinde amaçlarının belirlendiği ve bu amaçların alt başlıklarında "açıklamalar" adı altında maddeler tespit edildiği görülmektedir. Haftalık ders saat dağılımı da Kur'an-ı Kerim 18, itikat 2, ibadet 2, siyer ve ahlak 2 saat şeklindedir. Kur'an-ı Kerim dersi için üç amaç belirlenmiştir:

1-Kur'an-ı Kerim'in kendi kurallarına göre doğru okunmasını öğretmek,

2-Öğrencilerin ilgi, istidat ve kabiliyetlerinin anlaşılmasına imkân hazırlamak,

3-Öğrencilerin ileride seçecekleri meslek ile ibadet için gerekli olan sure, ayet ve duaları ezberlemelerini sağlamak.²¹

İlk madde, özel talimatlar döneminden itibaren, Kur'an kurslarının genel amaçlarında ifade edilen hedef cümledir. Kur'an dersi ile ilgili amaçlardan üçüncü madde de ifade edilen "ileride seçecekleri meslek" ifadesi ise bu kurslardan mezun olanlardan büyük bir kısmının din eğitimiyle alakalı bir mesleği devam ettirme durumunda gerekli ezberlerin yapılmasının sağlandığını gösterir.

Aynı yılın müfredatında, itikat dersinin iki temel amacı şu şekilde maddeleştirilmiştir:

1-Kur'an kurslarında okuyan öğrencilere, İslam dininin inanç ilkelerini kavratmak.

2-Dinin itikat konularını, olumlu bir şekilde açıklamak ve bu konularda ikna edebilme yeteneğini sağlamak.²²

Öğrencilerin, inançla ilgili ilkeleri kavramaları ve bununla birlikte kabul ettikleri sistemi aktarabilecek ikna kabiliyetine sahip olmaları, dersin sonunda amaçlanmıştır. Kur'an kurslarının verdiği eğitimle, sadece birey ve toplumu din konusunda aydınlatma görevini değil, dinin temel esaslarını aktaracak bireyler yetiştirmeyi hedeflediği görülmektedir. İtikat dersiyle ilgili belirlenen amaçları gerçekleştirebilmek için, öğrencilerin itikatla ilgili konuları içselleştirmesi, çevresindekileri de ikna edecek kabiliyetlere sahip olması gerekmektedir. Müfredatta, öğretmen merkezli hedef

²¹ DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı (Yüzünden Okuyanlar İçin)* (Ankara 1975), 5.

²² DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı*, 1975, 11.



cümlelerin kullanıldığı, hatta itikat konularında ikna yeteneğinin kazandırılmasından bahsedilmesiyle doktriner bir eğitimden daha öte tebliğ vasfının kazandırılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

1975 yılı müfredatında ise ibadet dersinin üç özel amacı belirlenmiştir:

1-İslam dininin ibadet esaslarını topluca tanıtmak.

2-Gerekli olan ibadet bilgilerini kazandırmak.

3-İbadet gibi, temizliğin, düzenli ve dürüst yaşayışın, iyilikseverliğin, güven duygusunun ahlak ve fazilet esaslarının dinimizin tabii sonuçları olduğunu öğrencilere benimsetmek.²³

Dersin amaçlarından ilk iki madde, İslam dininin ibadet anlayışıyla ilgili bilgilendirme içermektedir. Öğrencilere, ders ile ilgili bilgi kazandırma hedefi konulmuştur. Üçüncü amaç ise ders içerisinde genel olarak kazandırılmak istenen bazı değerlere vurgu yapmaktadır. Temizlik, düzenli ve dürüst yaşayış, iyilikseverlik, güven gibi değerlerden sonra, ahlak ve fazilet gibi genel kavramların İslam dininin doğal sonucu olduğunu ifade eden son amaç, bilgiden ziyade tutum kazandırmaya yöneliktir. Amaçlara ulaşabilmek için oluşturulan açıklamalardan bazıları, kursların hedeflerine ışık tutacak şekildedir.

“Bazı öğrencilerin, çevreden getirebilecekleri yanlış bilgi ve telkinler düzeltilmelidir.”²⁴ cümlesi, Kur’an kurslarının toplumda yer alan bidat ve hurafelere karşı tedbiri elden bırakmadığını göstermektedir. Aslında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ve dolayısıyla da Kur’an kurslarının kurulduğu günden itibaren değişmeyen temel felsefelerinden biri, toplumda yerleşmiş olan bidat ve hurafelere karşı açtığı savaş olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, kurslar vasıtasıyla batıl inançlarla ilgili Türk halkını eğitmeye çalıştığı görülmektedir.

“İbadetlerin; Allah’a karşı saygı, sevgi ve şükran duygularının neticesi olduğu belirtilmeli, yine ibadetin, kişinin sağlığına, toplumun yardımlaşma ve dayanışmasına, fert ve toplum ilişkilerinin düzenli bir şekilde yürütülmesine yarayan, insanı fazilete sevk eden davranış ve hareketleri de kazandırdığı belirtilmelidir.”²⁵ Öğrencilerin ibadetleri içselleştirebilmesi, ibadetlerin önemine olan inançlarından geçer. Yukarıda belirlenen amaçla, ibadetlerin bireysel ve toplumsal faydaları üzerinde durulmuştur. Özellikle ibadetlerin sıradan bir

²³ DİB, *Kur’an Kursları Müfredatı*, 1975, 19.

²⁴ DİB, *Kur’an Kursları Müfredatı*, 1975, 19.

²⁵ DİB, *Kur’an Kursları Müfredatı*, 1975, 19.



alışkanlık olarak görülmesinden ziyade yaratıcıya karşı olan sevginin bir neticesi olarak anlaşılması hedeflenmektedir.

Müfredatta son olarak ele alınan ders, siyer ve ahlak başlığı altındadır. Hem siyer dersi için hem de ahlak dersi için haftada 1 ders saati belirlenmiştir ve amaçlar da şu şekildedir:

1-Peygamberimiz Hz. Muhammed'in yaşayışını, çeşitli alanlardaki düşünce ve görüşlerini tanıtmak, onun üstün insanlık vasıflarını öğrencilere öğretmek.

2-Ayet ve hadislere dayalı olarak, İslam ahlakının temel ilkelerini öğretmek ve benimsetmek.²⁶

İlk belirlenen amaçta, Hz. Muhammed'in yaşayışından ve üstün insanlık vasıflarından bahsedilmiştir ki bu bize Hz. Muhammed'in insani yönü ve örnek alınabilirliğini hatırlatmaktadır. Peygamberlik görevinden ziyade, O'nun rol model olabileceği özellikleri vurgulanmıştır. Diğer amaçlarda olduğu gibi, "öğretmek, benimsetmek" kelimeleri, öğretmen merkezli anlayışı yansıtan eylemlerdir.

Ahlak dersinin amacı ise Kur'an ve sünnet merkezli eğitim anlayışıyla ifade edilmiştir. Normatif bir ahlak anlayışına sahip olduğu İslam ahlakının temel ilkelerinden bahsedilmesinden anlaşılmaktadır.²⁷ Ahlak dersi gibi duyuşsal öğrenme yönü yüksek olan bir dersin amaçlarında sadece bilişsel öğrenme oluşturmaya çalışmak yeterli bir bakış açısını yansıtmamaktadır.

Siyer ve ahlak dersleriyle ilgili açıklamalarda "Peygamberimizin hayatı ile ilgili konular işlenirken, daima onun üstün ve örnek şahsiyeti, bu konularda esas olarak ele alınacak..."²⁸ cümlesi, siyer dersinde ulaşılması istenen hedeflerde, Hz. Muhammed'in örnekliğinin hareket noktası kabul edildiğini göstermektedir.

"Ahlakla ilgili ayet ve hadisler incelenirken öğrencilerin günlük yaşantıları ve yaş ortalamaları göz önünde bulundurulacak, imkân nispetinde ahlaki değerlerin yaşanması yolunda gerekli gayret gösterilecektir."²⁹ Öğrencilerin yaş ortalamalarının, Kur'an kurslarında birbirinden farklı olması, öğrencilerin eğitim öğretim

²⁶ DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı*, 1975, 27.

²⁷ Normatif ahlak; insanların eylemlerinin normlar tarafından belirlendiğine vurgu yapan, yapılması istenen davranışların üzerinde duran, kural koyucu etiğe verilen isimdir.

²⁸ DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı*, 1975, 27.

²⁹ DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı*, 1975, 27.



sürecinde işini zorlaştıran bir özelliğe sahiptir. Ahlakla ilgili ayet ve hadislerin aktarımında yaş ve gelişim özelliklerine dikkat edilmesi öğrenciye görelilik ilkesini hatırlatmaktadır. Cümlelerin ikinci bölümü olan “ahlaki değerlerin yaşanması” cümlesi, ahlak eğitiminde sadece bilgi verilmesini değil, öğrenilenlerin davranışa dönüştürülmesinin hedeflendiği anlamına gelir.

“...Öğreticiler kronolojiye uymakla beraber, dersi... Peygamberimizin hayatını yaşarcasına canlı ve “mekarim’i ahlak”ı telkin edici bir şekilde verecektir.”³⁰ Mekarim’i ahlak, Hz. Muhammed’in ahlakına ve O’nun sünnetine ittiba etmek anlamında kullanılan bir terimdir. Öğreticilerden kronolojiye dikkat etmeleri yanında, siyer dersini tarih dersi görüntüsünden kurtaracak bir ders anlatımı istenmiştir. Örgün ve yaygın din eğitiminde siyer dersi anlatılırken, kronolojik sıranın takip edilmesi önemlidir, ancak dersin içeriği tarihsel bilgiden ziyade, örneklik oluşturacak ve değer aktaracak nitelikte olmalıdır.

2. 2. 1979 Kur’an Kursları Müfredatında Amaçla İlgili Değişimler

Kur’an kursları tarihinde ikinci olarak hazırlanan müfredat, 1979 tarihli müfredattır. Bu müfredatta daha önceki müfredatlarla karşılaştırmalı olarak hedef cümleleri ele alınmıştır. Ders saatlerinin haftalık olarak dağılımında, bir önceki müfredata göre değişiklikler vardır. Daha önce 18 saat olan Kur’an-ı Kerim dersi, 15 saate düşürülmüş, buna karşın haftada 2 saat olan ibadet dersi 4 saate, siyer ve ahlak dersi ise 3 saate çıkarılmıştır. Müfredat bir öncekinden farklı olarak, “Kur’an Kurslarının Amaçları” ile başlamaktadır. Amaçlar iki başlık altında toplanmıştır.

1-Kur’an-ı Kerim’i usulüne uygun olarak okutmak, ezberletmek, bazı sure, ayet ve duaların meallerini öğretmek.

2-İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili konularda bilgi vermek.³¹ Her iki amaç da 1970 yılındaki Kur’an kursları özel talimatında dile getirilen amaçlarla aynıdır.

İlk amacın Kur’an-ı Kerim ile ilgili olması, Kur’an kurslarının temel hedefinin ne olduğunu bizlere tekrar hatırlatmaktadır. Öğrenenlerin, usulüne uygun Kur’an okumayı öğrenmeleri, bazı sure ve duaların meallerini ezberlemeleri, önemli bir süre gerektirmektedir. Derslerin saat ve konu dağılımı da bunu göstermektedir.

³⁰ DİB, *Kur’an Kursları Müfredatı*, 1975, 27.

³¹ DİB, *Kur’an Kursları Müfredatı* (Ankara 1979), 3.



İkinci maddede ise Diyanet İşleri Başkanlığı'na 1965 yılında verilmiş olan görev sınırları hatırlatılmaktadır.³² İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili öğrenenlere bilgi aktarımı yapılması hedeflenmiştir.

Amaçların aktarımından sonra, hedeflere ulaşılması için dikkat edilecek hususlar "Açıklamalar" başlığı altında verilmiştir. Amaçlara ulaşabilmek için yapılan açıklamalardan ilki "Eğitim ve öğretim esnasında, Devletimizin laiklik ilkesi daima göz önünde bulundurulacak ve hiçbir zaman vicdan ve düşünce özgürlüğü zedelenmeyecektir."³³ şeklindedir. Devletin laiklik ilkesine vurgu yapılması kurslardaki eğitim ve öğretimin, devletin temel ilkelerinin sınırları içinde kalınması için bir hatırlatma niteliğindedir. Hem anayasada hem de Türk Milli Eğitimin temel ilkelerinde ifadesini bulan cümleler,³⁴ Kur'an kursu müfredatında tekrar dile getirilmiştir. Önceki müfredatların amaçlarında laiklik vurgusu söz konusu değildir. Buradan hareketle Anayasanın, "Eğitim ve öğretim, Atatürk ilke, inkılapları doğrultusunda (...) yapılır." şeklindeki maddesi, yaygın din eğitimi kurumlarından olan Kur'an kursları müfredatının amaçlarında vurgulanmıştır denilebilir. Vicdan ve düşünce özgürlüğünün zedelenmemesi gerektiği de Kur'an kurslarının amaçlarından biridir. Düşünce özgürlüğü, farklılıklara saygı gösterme, hoşgörü gibi kavramları hatırlatan bu madde eğitim öğretim esnasında yerine getirilmesi gereken bir ilke olarak belirlenmiştir. Kurslarda farklı düşünenlere karşı ön yargı oluşturmayan, onları ötekileştirmeyen kişilerin yetiştirilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda aktarılan genel amaçların dışında, her bir ders için ayrı amaçlar belirlenmiş; amaçların alt başlıklarında da açıklamalar yer almıştır. İlk ele alınan amaçlar, Kur'an-ı Kerim dersi için belirlenen özel amaçlardır. Bir önceki müfredattan farklı olarak, müstakil bir maddeden ziyade, cümleler üzerinde bazı ekleme ve çıkarmalar söz konusudur. "Öğrencilerin, Kur'an-ı Kerim'i okuma ve ezberleme

³² 1965 tarih 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanununun birinci maddesi şu şekildedir: "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlık'a bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur." Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *MÜİFD* 18 (Ocak 2014), 40.

³³ DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı*, 1979, 3.

³⁴ *Milli Eğitim Temel Kanunu*, 1739, 14.06.1973, Madde 12.



konusundaki kabiliyetlerinin anlaşılmasına imkân hazırlamak.”³⁵ şeklinde ifade edilen maddeyle, bir önceki müfredatta açık olmayan bir nokta açıklığa kavuşturulmuştur. Öğrencilerin, hangi konuda kabiliyetlerinin anlaşılması gerektiği 1975 yılı müfredatında sınırları çizilmemişken bu programda sınırlandırma yapılmıştır. Önemli değişikliklerden bir diğeri ise üçüncü madde de olmuştur. 1975 yılı müfredatında, “öğrencilerin ileride seçecekleri meslek için...” sure ve ayet ezberlenmesini amaçlanmışken 1979 yılında bu ifade kaldırılmıştır. Sure ve duaların ezberlenme amacı olarak sadece ibadetlerin yapılması gösterilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla kursların, öğrencilerin seçecekleri meslekle ilgili yaptığı vurgu bahse konu olan müfredatta yer almamıştır. Bu durum önemli bir değişiklik olarak görülebilir.

Müfredatta ikinci olarak ele alınan ders, itikat dersidir. Dersin iki özel amacı vardır. Bir önceki müfredat olan 1975 yılında da aynı iki amacın belirlendiği görülmektedir. Aralarındaki tek fark, söz konusu müfredatta yapılan “...itikat konularını olumlu ve ilmi bir şekilde açıklamak...”³⁶ şeklindeki eklemedir. İnançla ilgili konuların, ilmi bir şekilde açıklanması istenmiştir. Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek manasında “akd” kökünden türeyen itikat³⁷ dini konularla ilgili inançları içermektedir. İtikat konularının ilmi olarak açıklanmasından kasıt, İlahiyat ilimleri çerçevesinde yapılan açıklamalar olmalıdır.

Haftada üç ders saati olarak okutulan siyer ve ahlak dersinde Hz. Muhammed’in hayatı ve ahlaki merkeze alınmıştır. Kur’an kurslarında aktarılmaya çalışılan değer ve ahlaki ilkeler, okutulan diğer derslerin içeriğinde de bulunmaktadır. Özellikle ibadet dersinin amaçlarında temizlik, iyilikseverlik, güven ve dürüstlük gibi değerlerin ibadetlerle bağlantısının kurulmuş olması kursların içeriğinin ahlak eğitiminden bağımsız olmadığına bir göstergesidir. 1975 yılı siyer ve ahlak dersi amaçlarıyla bu müfredattaki amaçların aralarında birkaç ifade farklılığı söz konusudur. 1975 yılı müfredatında, ilk maddede Hz. Muhammed’in “düşünce ve görüşlerini tanıtmak” ifadesi yer alırken söz konusu müfredatta bu cümle, “söz ve davranışlarını tanıtmak” şeklinde değiştirilmiştir. Bahsi geçen değişiklikle beraber, incelen müfredatta, Hz. Muhammed’in örneğinin daha da somutlaştırılmaya çalışıldığı ifade edilebilir.

³⁵ DİB, *Kur’an Kursları Müfredatı*, 1979, 7.

³⁶ DİB, *Kur’an Kursları Müfredatı*, 1979, 17.

³⁷ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 28 Nisan 2019).



Ahlak dersi ile ilgili belirlenen amaçta kullanılan "Hz. Peygamberin yaşayışından örnekler vermek..."³⁸ cümlesi, siyer ve ahlak dersleri arasında bağ kurmaya yönelik bir çabadır. Ahlak dersinde öğrenenlere rol model olarak Hz. Muhammed'in gösterilmek istendiği anlaşılmaktadır.

16.08.1984 yılında "Kur'an Kursları" konulu hazırlanan genelge ile de Kur'an kursları yönetmeliği hazırlanana kadar kursların eğitim öğretim, yönetim işlerinin düzenlenmesi amaçlanmıştır. Genelgenin 36. maddesi, Kur'an kurslarındaki bir yeniliğe dikkat çekmektedir. Kurstaki öğrencilerin genel kültürlerini arttırmak ve geliştirmek amacıyla, müftülüğün uygun gördüğü konu ve program dâhilinde sosyal ve kültürel kol faaliyetleri yapılması istenmiştir. Kuruluşundan bu yana, Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun öğretmeyi ana hedef olarak belirlediği görülen kursların, farklı bir alanla ilgili olarak ilk defa açılım yaptığı görülmektedir.³⁹

2. 3. 1985 Kur'an Kursları Müfredatında Amaçla İlgili Değişimler

Kur'an kursları için hazırlanan bir diğer müfredat 1985 tarihlidir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 15.03.1985 gün ve 27 sayılı kararı ile uygun görülen müfredat, Diyanet İşleri Başkanlığı Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı Program Geliştirme Şubesi Müdürlüğü tarafından belirlenen "Kur'an Kursları Müfredatı (Yüzünden Okuyanlar İçin)" ibaresiyle Ankara'da 1985 yılında basılmıştır.

1979 yılı müfredatıyla olan benzerliklerinin çok fazla olması nedeniyle, tüm amaçlar ve değerlendirmeler tekrar dile getirilmemiş, aralarında olan farklar karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Kursların genel amaçlarında herhangi bir değişiklik olmadığı görülmektedir. Açıklamalarda ise 1979 yılında, "Eğitim ve öğretim esnasında Devletimizin laiklik ilkesi daima göz önünde bulundurulacak..." cümlesi varken, araştırmaya konu olan müfredatta daha genel bir ifade kullanılmıştır: "...Devletimizin temel ilkeleri daima göz önünde bulundurulacak..." açıklaması, laiklik ilkesini de içine alacak şekilde genişletilmiştir.⁴⁰

Söz konusu programın ibadet dersiyle ilgili hedef cümlelerinin açıklamasında, ibadetlerin uygulamalı olarak öğretilmesi tekrar dile

³⁸ DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı*, 1979, 31.

³⁹ DİB, *Genelge No: 38, "Kur'an Kursları"*, 16.08.1984, 8.

⁴⁰ DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı (Yüzünden Okuyanlar İçin)* (Ankara 1985).



getirilmiştir. İbadetle ilgili konuların uygulamalı olması, dikkat çeken ayrıntılardan birisidir.

1982 Anayasası'nın 136. maddesiyle de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurum olarak görevlerini yerine getirirken hangi amaçlar doğrultusunda hareket etmesi gerektiği belirlenmiştir: "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir."⁴¹ cümlesi benimsenmiştir. Başkanlığın, Türk Milli Eğitiminin temel ilkelerinden olan laiklik ilkesi doğrultusunda hareket etmesi istenmiş, diğer eğitim kurumları gibi yaygın din eğitimi görevini yerine getiren Başkanlık bünyesindeki kurumların da milletin bütünlüğünü amaçlaması beklenmiştir. Kur'an kurslarındaki amaçların da anayasanın bu maddesiyle uyum içinde belirlendiğini, aynı vurguların özel amaçlarda da yer aldığını belirtmek gerekir. Böylece Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dolaylı olarak da Kur'an kurslarının tüm siyasî görüş ve düşüncelerden uzak kalması anayasa maddeleriyle güvence altına alınmıştır.

Sonuç

Kur'an kurslarındaki eğitim öğretim sürecinin ilk günden beri değişmeyen hedef cümlelerinden biri, Kur'an-ı Kerim'in namaz ve ibadetlerde kendine mahsus kıraat ve tecvit ile okutulması ya da ezberletilmesinin sağlanması olmuştur. Kursların, ismiyle bağlantılı olarak temel amacının Kur'an'ın öğretilmesi olduğu, 1965'e kadar kurumun amacında önemli bir değişiklik olmadığını göstermektedir. 1965 Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı'nda "dini malumatın öğretimi"nden ilk defa bahsedilmiştir. 1965 tarih 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanunla birlikte ise Başkanlığın görevleri arasına "ahlak esasları" eklenmiştir. Böylece Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve dolayısıyla kursların görev alanına ahlak eğitimi dâhil edilmiştir. 1970 yılı özel talimatıyla birlikte itikat, ibadet ve ahlakla ilgili dini bilgiler vermek şeklinde amaç genişlemesi yaşanmıştır. Kur'an kurslarındaki ilk müfredat olan 1975 yılı müfredatının ders amaçlarında, kurs öğrencilerini gelecekteki mesleğe hazırlamaktan bahsedilmektedir ki bu durum mesleki alt yapının oluşturulmasıyla ilgilidir. 1979 müfredatında ise öğrencilere yönelik mesleki eğitimle ilgili amaç cümleleri yer almamıştır.

⁴¹ T.C. Anayasası, Madde 136.



Kur'an kurslarının içerikle ilgili amaç değişikliklerinin yanı sıra kurumsal kimliği ile ilgili değişimler de yaşanmıştır. Kur'an kursları uzun bir dönem yaygın din eğitim alanına eleman yetiştirmeye çalışmışken bir süre sonra yaygın din eğitiminin yapıldığı kurum haline gelmiştir. Bu durum kurumun hedef kitlesini, öğretim programlarını, öğretici niteliklerini de kendi içinde etkilemiştir.

Çalışma Kur'an kurslarının hedef cümleleri ve kendi tanımlarından hareketle eğitim öğretim sürecinde yaşadığı değişikliklerin görülmesini sağlamıştır. Eğitim sürecinde müfredat ve öğretim programları en önemli unsurlardan biridir. Öğrenciye kazandırılması istenen bilgi ve becerilerin açık, net ve uygulanabilir olması gerekir. Hedef kitlenin özelliklerinin, ihtiyaçlarının zamanla değiştiği düşünülürse Kur'an kurslarının öğretim programlarındaki hedef cümlelerini de güncellemesi zorunludur. Bilişsel alanla ilgili hedef davranışların yanında duyuşsal alan hedeflerine ağırlık verilmesi, eğitim teknolojilerinin takip edilmesi, amaçlara ulaşmada farklı yöntem ve tekniklerin kullanılması, örneklerin çeşitlendirilmesi yoluyla modern dönem bireyine ulaşmak daha kolay olacaktır. Günümüzde yaygın din eğitimi kurumu olarak Kur'an kurslarının ulaşabildiği hedef kitlenin sayısal değeri ve çeşitliliği göz önünde bulundurulduğu zaman kursların önemi daha iyi anlaşılacaktır. Cumhuriyetle yaşıt bir kurum olarak tarihi süreçte yaşadığı değişimlerin tespitinin ise kursların hedeflerini belirlemesine katkı sunacağı düşünülmektedir.



Kaynakça

Altaş, Nurullah. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2001.

CHP Yedinci Kurultay Tutanağı. Ankara: 1948.

DİB, *Genelge No: 38, "Kur'an Kursları"*. 16.08.1984.

DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı (Yüzünden Okuyanlar İçin)*. Ankara: 1975.

DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı (Yüzünden Okuyanlar İçin)*. Ankara: 1985.

DİB, *Kur'an Kursları Müfredatı*. Ankara: 1979.

DİB, *Kur'an Kursları Yönetmeliği*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1971.

Diyanet İşleri Reisliği Kur'an Öğretici Kursu Hakkında Özel Talimat. 19.07.1943.

Diyanet İşleri Reisliği Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı. Ankara: Alkan Matbaası, 1959.

Doğan, Recai. "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları". *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar (28-30 Mart 2001)* (Ankara 2004), 611-646.

Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Değişikliği*. Ankara: H. Ü. Yayınları, 1972.

İşman, Aytekin – Eskicumalı, Ahmet. *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2000.

Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamlık*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.

Kara, İsmail. "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı". *MÜİFD* 18 (Ocak 2014), 29-55.

Komisyon, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe, Teşkilat, Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*. Ankara: DİB Yayınları, 1999.

MEB, *Tebliğler Dergisi*, 1281, 25.XI.1963.

Milli Eğitim Temel Kanunu, 1739, 14.06.1973, Madde 12.

Okumuş, Namık Kemal. "İlmihâl Dindarlığının Ahlâk Algısı Ya Da "Ahlâklı İnsan" Tasavvurumuzun Geleneksel Kaynakları Üzerine



Bazı Tespitler". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7/14 (Kasım 2015), 234-276.

Öcal, Mustafa. *Din Eğitim ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman#1>

T.C. Anayasası, Madde 136.

T.C. Anayasası, Madde 24.

TDK. Erişim 12 Kasım 2018.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cca0f46ae1773.60394942





Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[Tiad], 2020, 4 (2): 363-383

التوثيق الجماعي عند المحدثين

Hadisçilerdeki Tevsîku'l-Cemâî

Al Tawthiq Al Gamaii At Muhaddithin

Asma ALBOGHA

Dr. Öğretim Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr., Bayburt University, Theology Faculty

asmaalbogha@bayburt.edu.tr

Orcid ID: 0000-0002-3333-6382

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 21.09.2020

Kabul Tarihi / Accepted : 30.12.2020

Yayın Tarihi / Published : 31.12.2020

Yayın Sezonu : Aralık

Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: Albogha, Asma. "Hadisçilerdeki Tevsîku'l-Cemâî". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 4 /2 (Aralık 2020): 363-383.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

Hadisçilerdeki Tevsîku'l-Cemâî

Öz

Bu çalışmada Tevsîku'l-Cemâî "ravilerin hepsini bir arada tadil etmek" bütün yönleriyle incelenecektir. Tevsîku'l-Cemâî'nin manası, Tevsîku'l Zimni ile alakası, hükmü ve ulema tarafından ne kadar itimad edildiği, tadil yöntemleri arasındaki mertebesi ve onunla amel etmenin şartları da açıklanmıştır. Ayrıca Tevsîku'l-Cemâî'nin türleri de sıralı bir şekilde anlatılmıştır. Tevsîku'l-Cemâî dört şekilde yapılmaktadır; bunların ilki: sîka ravilerden başkasının rivayetinin yer almadığı rivayetlerdir. İkinci tür: Meşyeha kitaplarıdır; bu kitaplar sîka ravilerle sınırlandırılmış ve hakkında cerh olan hocaların da zikredildiği Meşyeha kitapları olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ayrıca bu çalışmada söz konusu Meşyeha kitapları ve sîka ravilerin toplandığı kitaplar arasındaki farklar da açıklanmıştır. Tevsîku'l-Cemâî şekillerinden üçüncüsü ise; hadis kitaplarında ravilerinin sîka olduğuna dair hüküm verilen isnattır. Dördüncü şekil zayıf raviler hakkında eser tasnif eden hocalardır; bu eserlerde sîka ravileri almamak şart koşulmuştur. Zikredilen bu türler, uygulamaları, alimlerin ne kadar itimat ettiği ve bu türler hakkında yapılan tenkit ve itirazlar da çalışmanın içerisinde bulunmaktadır. Sonuçta ise Tevsîku'l-Cemâî ve cerh arasında karşılaştırma yapılarak değerlendirme yapılmıştır. Bu çalışmada bahsedilen sonuçların yanısıra bu yöntemin alimlerce muteber ve onunla amel edilen bir yöntem olduğuna da ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tevsîku'l-Cemâî, Tadil, Tevsîku'l Zimni, Meşyeha, Sîka.

Al Tawthîq Al Gamaii At Muhaddithin

Abstract

In this study, the Tawthîq Al Gamaii "tadiil the narrators together" will be analyzed in all aspects. The meaning of the Tawthîq Al Gamaii, Its relation to Tawthîq Demni, his ruling and how much he is trusted by the muhaddithun, its rank among the amendment methods and the conditions of acting with it are also explained. In addition, the types of the Tawthîq Al Gamaii are described sequentially. Tawthîq Al Gamaii is made in four ways. The narration of those who are known to only narrate with confidence. Then the study presented the second form of this documentation, which is Mashiakhat committed to trust. The third form of Tawthîq Al Gamaii is; It is a chain of transmission in hadith books to the ruling that sikat narrated it. The fourth number is the shouyh who rated works on weak reporters. It is required not to take the sikat narrators in these works. The mentioned species, their applications, the extent of scientists confidence, and the criticisms and objections made about these species were included in the study. As a result, the evaluation was made by making a comparison between the Tawthîq Al Gamaii and the cerh. In addition to the results mentioned in this study, it was found that this method is a valid method by the scholars and operated by it.

Keywords: Hadith, Tawthîq Al Gamaii, Tadiil, Tawthîq Demni, Mashiakhat, Sikat.



التوثيق الجماعي عند المحدثين

ملخص

تتجه الدراسة إلى الحديث عن التوثيق الجماعي، القائم على تعديل جماعة لهم صفة مشتركة بشكل جماعي، وجمع مفرداته، فقامت بتوضيح معناه وتوضيح العلاقة بينه وبين التوثيق الضمني، ثم بينت حكمه عند العلماء واعتماده عندهم، ومرتبته وشرط إعماله، أيضاً عرضت الدراسة أشكال التوثيق الجماعي بشكل متسلسل، حيث تفرع إلى أربعة أشكال، الأول: رواية من عُرف عنه أنه لا يروي إلا عن ثقة، ثم الشكل الثاني وهو المشيخات المقيدة بالثقات، والمشيخات التي اشترط أصحابها تبين الجرح في الشيوخ الذين سيذكرهم إن وجد، كما وبينت الفرق بين هذه المشيخات وبين الكتب التي جمعت الرواة الثقات، ثم انتقلت إلى الشكل الثالث من أشكال هذا التوثيق وهو ما ورد في كتب الحديث من الحكم على إسناد بأن رجاله ثقات، ثم إلى الشكل الرابع وهو شيوخ من صنف في الضعفاء واشترط أن لا يبقى إلا من هو ثقة أو صدوق، مع ذكر تطبيقات كل شكل وأمثله، واعتماد العلماء عليه، والاعتراضات والانتقادات إن وجدت، وفي النهاية ناقشت مسألة تعارض التوثيق الجماعي مع الجرح، وخلصت الدراسة بالإضافة إلى توضيح أشكال التوثيق الجماعي وحكم العلماء فيها وتطبيقاتها، إلى أن التوثيق الجماعي معتبر عند العلماء ومعمول به كما اتضح من الأمثلة التي عرضت أثناء البحث.

الكلمات المفتاحية: الحديث، التوثيق الجماعي، تعديل، التوثيق الضمني، المشيخات، ثقة.

مدخل

إن علم الجرح والتعديل من أدق علوم السنة، لأنه المرجع في قبولها أو ردها، لذا تتبع علماء هذا الفن أحوال الرجال، ووقفوا على أخبارهم بدقة، فمن وجدوه ثقة وثقوه، ومن لم يجدوه كذلك جرحوه، ومع ظهور التدوين، بدأت المصنفات في هذا العلم، بذكر التوثيق والتجريح الصريحين اللذين يتناولان كل فرد بعينه، لكن بقي كماً لا بأس به من الرواة لم ينص أحد من النقاد بشكل فردي على توثيقهم أو تضعيفهم، ظلوا في عداد المجهولين أو مستوري الحال، وبالبحث عن هؤلاء الرواة قد نجد أن المصنفين أو نقاد الحديث عدّلوهم بشكل ضمني أو فعلي أو جماعي، فأثبتوا لهم التوثيق أو الحسن، لكن لم تتعرض كتب المصطلح ولا كتب التراجم لهذا النوع من التعديل تأصيلاً وتنظيراً ولكنها تعرضت لبعض أنواعه ولبعض الأمثلة التطبيقية له، كنصوص الأئمة في الحكم بثقة من روى عنه الثقات الحفاظ كالإمام مالك، وكعدم ذكر ابن عدي لشيوخه الثقات في الكامل، وبالتالي فإن حالهم من حيث التوقف أو الرد يتغير، بالإضافة إلى أن كثيراً من الأحكام على الأحاديث النبوية ستغير من حالة الضعف أو التوقف، إلى التصحيح أو التحسين، مما يترتب على ذلك: إضافة كثير من الأحكام التي قد ترفع الجهل عن الرواة، وفي هذا العصر صدرت دراسات تعني بدراسة مثل هذه الأنواع من التوثيق



كالتعديل الفعلي والضمني وتطبيقاتها، وقد وجدت أن التوثيق الجماعي لم يُعتَرَّ به كدراسة نظرية تطبيقية حيث أدخلوا بعض مفرداته في مفردات التعديل الضمني، إلا ما رأيت من درس للدكتور أحمد معبد عبد الكريم على قناة اليوتيوب حيث شرح فيه شرحاً جيداً عن التوثيق الجماعي، فجاء في نفسي أن أرتب ما ذكره وأتممه بما وجدته مناسباً لمفردات هذا البحث وعرض تطبيقاته، فتكلمت عن تعريفه والأسماء التي عُرف بها والفرق بينه وبين التوثيق الضمني، وحكمه عند العلماء ومرتبته وشرط إعماله وهل يشمل مجهول العين والحال وأشكاله واعتماد العلماء له، في محاولة لجمع مفردات هذا النوع من التعديل ودراسته دراسة تأصيلية نظرية شاملة مع عرض بعض الأمثلة التي تؤكد وقوعه وقبوله عند علماء الحديث والله ولي التوفيق.

1. تعريف التوثيق الجماعي وأسمائه والفرق بينه وبين التوثيق الضمني

1.1. تعريف التوثيق الجماعي

ذكرت أن هذا النوع من التوثيق لا وجود له في كتب علوم الحديث تأصيلاً، لذا حاولت من خلال الصفة المشتركة التي وجدت في أشكال هذا النوع من التوثيق وأفراده، ومن خلال أقوال بعض المعاصرين¹، تعريفه بما يلي: أن يبين العالم حال أكثر من راوٍ في موضع واحد، فبدل أن يوثق واحد يوثق جماعة، وبعبارة أخرى: هو حكم يفيد تعديل الراوي من خلال تعديل الجماعة الذي هو داخل تحتها.

1.2. أسماء التوثيق الجماعي

أطلق بعض المعاصرين على هذا النوع من التوثيق: التوثيق الجماعي والبعض الإجمالي وآخرون الجُملي²، لكن هذه التسميات وإن اختلفت، تشير جميعها إلى المقصود منها، وهو توثيق جماعة ينطبق عليهم وصف معين.

1.3. الفرق بين التوثيق الجماعي والتوثيق الضمني

يقابل التوثيق الصريح المعروف عند علماء الجرح والتعديل والمذكور في كتب الرجال، التوثيق غير الصريح، ويدخل تحت هذا النوع التوثيق الفعلي والضمني والجماعي، فالتوثيق الفعلي: هو إخراج المصنفين الذين التزموا

¹ أحمد معبد عبد الكريم، "التوثيق الجماعي"، YouTube (2019/08/20).

<https://www.youtube.com/watch?v=svQXOrwDB1I>

² قال الشريف حاتم العوني في معرض دراسته لمميزات مشيخة قاضي المارستان: "ثم يأتي بعد ذلك التوثيق الجُملي لشيوخ هذه المشيخة المستنبط من تسميتها بـ: "أحاديث الشيوخ الثقات" ليضع أحد أهم أركان الترجمة عند أهل الحديث والرواية". انظر: محمد بن عبد الباقي ابن محمد الأنصاري قاضي المارستان، أحاديث الشيوخ الثقات الشهير بالمشيخة الكبرى، مج. الشريف حاتم بن عارف العوني (مكة: دار عالم الفوائد، 1422)، 288/1، كما أطلق بعض المعاصرين على قولهم "هذا الإسناد رجاله ثقات" توثيقاً إجمالياً أو ضمناً. انظر: عبد الله بن يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث (بيروت: مؤسسة الريان، 2003 / 1424)، 202 / 1.



الصحة في كتبهم عن راو من الرواة، أو تعقيبهم على حديث هم فيه بأنه صحيح أو حسن³، كتوثيق من أخرج حديثه في المستخرجات⁴، بينما التعديل الضمني: هو كل حكم أفاد تعديل الراوي من غير تعيين له⁵ وبناء على هذا المعنى للتوثيق الضمني الذي ليس فيه نص على أحد بعينه، بل هو حكم عام ينطبق على عدد من الرواة لا يمكن معرفة أعيانهم من الحكم نفسه⁶، يدخل التوثيق الجماعي تحت التوثيق الضمني لأنه حكم عام ليس فيه نص على أحد بعينه، وقد أدخل بعض العلماء التوثيق الجماعي تحت أشكال التوثيق الضمني باعتباره أفاد تعديل الراوي من غير تعيين له، حيث نقل السخاوي عن ابن المنير أن التعديل قسمان: صريح وغير صريح، فالصريح واضح، وغير الصريح وهو الضمني، كرواية العدل وعمل العالم⁷، أي أنه عدّ التوثيق غير الصريح الذي يقابل التوثيق الصريح ضمناً دون تفرقة بين نوع وآخر، كما عدّ الشريف حاتم العوني التصحيح والتحسين للراوي، ورواية من لا يروي إلا عن مقبول عنه من قبيل التعديل الضمني⁸، وأطلق بعض المعاصرين على قولهم "هذا الإسناد رجاله ثقات" توثيقاً إجمالياً أو ضمناً⁹، ومثالاً على ذلك: رواية من عرف عنه أنه لا يروي إلا عن ثقة، وهو الشكل الأول من أشكال التوثيق الجماعي، وفي نفس الوقت هو حكم عام بتوثيق جميع من روى عنهم هذا الشيخ، دون أن ينطوي هذا الحكم على النص بثقة أحد منهم بعينه، فمن هذا الجانب يدخل تحت التوثيق الضمني.

وإذا نظرنا إلى التوثيق الجماعي من ناحية أن العالم يبين حال أكثر من راو في موضع واحد، فبين أن يوثق واحد يوثق جماعة، أمكن النظر على أنه في مقابل التوثيق الفردي.

³ عمر محمد الفرماوي، التعديل الفعلي دراسة تطبيقية، مقالة على الشابكة.

⁴ قال الحافظ ابن حجر: "للمستخرجات فوائد أخرى... منها: الحكم بدلالة من أخرج له فيه، لأن المخرج على شرط الصحيح يلزمه أن لا يخرج إلا عن ثقة عنده". أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، مح. ربيع بن هادي عمير المدخلي (السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984/1404)، 321/1؛ وقال ابن حجر في ترجمة عبد الله ابن عتبة بن أبي سفیان: "أخرج ابن خزيمة حديثه في صحيحه فهو ثقة عنده". أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326)، 310/5.

⁵ خالد الأسمرى، التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه (مكة: جامعة أم القرى، رسالة ماجستير، 1429)، 36.

⁶ الأسمرى، التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه، 35-36.

⁷ السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي، مح. علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، 2003 / 1424)، 43/2. أما رواية العدل فهي رواية الحفاظ الثقات عن الراوي، فروايتهم عنه تقوي حاله وترفع شأن روايته. انظر: الأسمرى، التعديل الضمني، 52. وقال ابن رُشيد الفهرى: "كثرة رواية الثقات عن الشخص تقوي حسن الظن به". انظر: السخاوي، فتح المغيب، 298/1. ويشبهه في الحكم رواية من لا يروي إلا عن ثقة، وسأيت في الكلام عن أنواع التوثيق الجماعي، أما عمل العالم فهو: أن يعمل العالم بخبر من روى عنه لأجله فإن ذلك يكون تعديلاً له يعتمد عليه، لأنه لم يعمل بخبره إلا وهو رضا عنده عدل، فقام عمله بخبره مقام قوله هو عدل مقبول الخبر كما ذكر الخطيب البغدادي. انظر: الخطيب، الكفاية، 92. وفي هذا النوع من أنواع التوثيق الفعلي نقاش كثير بين العلماء. انظر: الأسمرى، التعديل الضمني، 60.

⁸ حاتم بن عارف بن ناصر الشريف العوني، خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل (مكة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1421)، 5/1. وقال في شرح الموقظة: "رواية من لا يروي إلا عن ثقة توثيق ضمني لمن روى عنه". انظر: الشريف حاتم بن عارف العوني، شرح الموقظة للذهبي (السعودية: دار ابن الجوزي، 1427)، 234.

⁹ عبد الله ابن يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث (بيروت: مؤسسة الريان، 2003 / 1424)، 202 / 1.



2. حكم التوثيق الجماعي عند العلماء ومرتبته وشرط إعماله وهل يشمل مجهول العين والحال

2.1. حكم التوثيق الجماعي عند العلماء

دلت نصوص العلماء وتطبيقاتهم على اعتمادهم وقبولهم التوثيق الجماعي في حكمهم على الرواة، وهناك جملة من النصوص الصريحة والقاطعة باعتماد نقاد الحديث للتوثيق الجماعي في أحكامهم على رواة الحديث¹⁰، وقد اعتمد عليه الحافظ ابن حجر في كتابه المشهور تهذيب التهذيب، فذكر في مقدمة كتابه أنه اختصر التراجم بحسب طولها وقصرها، فإن كانت الترجمة قصيرة لم يحدف منها شيئاً، وإن كانت متوسطة أو طويلة اختصر منها، ولم يعدل عن ذلك إلا لمصلحة، مثل أن يكون الرجل قد عرف من حاله أنه يروي عن الثقات فقط، فكان يذكر جميع شيوخه أو أكثرهم كشعبة ومالك وغيرهما¹¹، وذلك بناء على قاعدته: أن من عرف عنه أنه يروي فقط عن الثقات، إذا روى عن رجل، وصف بكونه ثقة عنده، كمالك وشعبة والقطان وابن مهدي وغيرهم¹²، فلذلك قام بسرد جميع شيوخ من لا يروي إلا عن ثقة، لأن في ذكرهم مصلحة وهي توثيقهم، وهو ما يطلق عليه التوثيق الجماعي.

2.2. مرتبة التوثيق الجماعي

عند الحديث عن التوثيق المغاير للتوثيق الصريح المعروف في كتب الجرح والتعديل، سواء كان ضمناً أو جمعياً أو فعلياً، تتجه أقوال العلماء إلى إعطائه درجة أنزل من التوثيق الصريح، لأنه إذا جاء ما يدل على خلافه كالتضعيف الصريح، رُجح التضعيف الصريح على التوثيق الجماعي¹³، حتى أن الحافظ ابن حجر جعل هذا التوثيق في كثير من المواضع دون التوثيق الصريح، وقد دلّ على ذلك ألفاظه التي استعملها مع الذين وثقوا هذا التوثيق، حيث نجده يصف من ثبتت عدالته عبر التوثيق الجماعي بـ: صدوق¹⁴، فقال عن ابن أبي مريم

¹⁰ سأل أبو داود الإمام أحمد عن رواية يحيى أو عبد الرحمن بن مهدي عن رجل مجهول، هل يُنجح برواية هذا المجهول، فأجابته بأنه يُحتج بها. انظر: أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، *سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم* (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1414)، 198؛ وسأذكر تفصيلاً اعتماد النقاد وأئمة الجرح لكل شكل من أشكال التوثيق الجماعي على حدى.

¹¹ ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، 4/1.

¹² أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، *لسان الميزان*، مح. عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، 210/1.

¹³ الشريف حاتم بن عارف العوني، *شرح موقظة الذمهي* (السعودية: دار ابن الجوزي، 1427)، 234.

¹⁴ عبد العزيز بن سعد التخيفي، *دراسة المتكلم فيهم من رجال تقريب التهذيب* (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، رسالة دكتوراه، 1985/1405)، 66.



صدوق¹⁵، وقد ذكر أنه روى عنه بقي بن مخلد وكان لا يحدث إلا عن ثقة¹⁶، كما قال عن إسحاق بن عمر القرشي صدوق أيضاً¹⁷، وقد روى عنه أبو زرعة¹⁸، وكان لا يحدث إلا عن ثقة كما سيأتي.

لكن السبب الذي دفعهم إلى إعطاء التوثيق غير الصريح مرتبة أنزل من التوثيق الصريح ينطبق على التوثيق الصريح أيضاً، وراجع إلى مسألة تعارض الجرح والتعديل، بل إن التوثيق الجماعي وغيره من أنواع التوثيق المغايرة للتوثيق الصريح إنما تعتبر عند عدم توفر جرح ولا تعديل في الراوي، والأصح القول: أنه لا فرق في قبول التوثيق عند عدم المعارض له بين التفصيلي بأن يوثق رجلاً بعينه، والإجمالي بأن يوثق جماعة معينين، وعليه: فإن من وثق توثيقاً جماعياً يلزم الحكم بثقته أو كونه مقبولاً، ولا ينزل عن درجات القبول إلا بمعارض أقوى.¹⁹

2. 3. شرط إعمال التوثيق الجماعي

من أجل إعمال التوثيق الجماعي وقبوله لا بد أن يكون الرجل محل التوثيق مجهولاً غير معدل وغير مجروح، دلّ على ذلك أقوال العلماء ونقاد الحديث، فقد روي أن أبا داود سأل الإمام أحمد عن رواية يحيى أو عبد الرحمن بن مهدي عن رجل مجهول، هل يُحتج برواية هذا المجهول، فأجابته بأنه يُحتج بها²⁰، وعن ابن أبي حاتم في رواية الثقة عن غير المجروح أنها تفيد، بينما لا تفيد المجروح، وكذلك قال أبو زرعة²¹، وقد سأل يعقوب بن شيبة يحيى بن معين عن الرجل متى يكون معروفاً، فأجابته بأنه إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي، فهو غير مجهول، وهذا يخالف إطلاق المتأخرين، أن المجهول لا بد له من رواية رجلين عنه حتى يخرج من الجهالة، إذ جعل مجرد رواية من لا يروي إلا عن ثقة كابن سيرين والشعبي توثيقاً²²، ويؤيد فعل نقاد الحديث المنطق، حيث لا معنى للأخذ بالتوثيق الجماعي إذا كان الراوي معدلاً أو مجروحاً.

2. 4. المراد بـ "المجهول" في التوثيق الجماعي

ذكرت أن شرط إعمال التوثيق الجماعي أن يكون الرجل محل التوثيق مجهولاً غير معدل وغير مجروح، والجهالة قسمان: جهالة الحال وجهالة العين، وقد دلّ فعل العلماء على أن هذا التوثيق يشمل مجهول العين وهو من لم يرو عنه إلا واحداً²³، ومجهول الحال وهو من روى عنه اثنان ولم يوثق²⁴، دلّ على ذلك فعل العلماء

¹⁵ أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، مح. محمد عوامة (سوريا: دار الرشيد، 1986/1406)، 79.

¹⁶ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 30/1.

¹⁷ ابن حجر، تقريب التهذيب، 102.

¹⁸ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 244/1.

¹⁹ العوني، شرح موقظة الذهبي، 235.

²⁰ ابن حنبل، سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل، 198.

²¹ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 36/2.

²² عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، شرح علل الترمذي، مح. الدكتور همام عبد الرحيم سعيد (الزرقاء: مكتبة المنار، 1987/1407)، 377/1-378.

²³ السخاوي، فتح المغيب، 46/2.

²⁴ السخاوي، فتح المغيب، 53/2.



مثل توثيق أبي حاتم ل: محمد بن أبي رزين من خلال التوثيق الجماعي، وهو لم يرو عنه إلا راوٍ واحد²⁵، ويشهد له قول السيوطي في حديثه عن مجهول العين: "إن تفرد بالرواية عنه من لا يروي إلا عن عدل، كابن مهدي، ويحيى ابن سعيد، واكتفينا في التعديل بواحد قبل، وإلا فلا".²⁶

3. أشكال التوثيق الجماعي

أثناء محاولة جمع مفردات التوثيق الجماعي ظهر لدي أن هذا التوثيق ليس له شكلاً واحداً، بل أربعة أشكال، ولربما تظهر له أشكال أخرى غابت عني، وفيما يلي عرض لهذه الأشكال الأربعة مع تطبيقاتها وأمثلةها والانتقادات التي وجهت إليها إن وجدت:

3. 1. الشكل الأول: رواية من عُرف عنه أنه لا يروي إلا عن ثقة

هو ما اشتهر عن عدد من الرواة الأثبات أنهم لا يروون إلا عن ثقة، فيكون كل راوٍ ثبتت روايتهم عنه ثقةً عندهم، وإن لم نجد لهم تصريحاً بتوثيقه، لأن روايتهم عنه قامت مقام تصريحهم بثقة الراوي.²⁷ وصورته أن ينفرد عن الرجل من كان معروفاً عنه أنه يروي عن الثقات فقط، فإذا روى الراوي الثقة المعروف بالتحري والتدقيق في أخذه وروايته عن الشيوخ، عن رجل مسمى، لم يجرحه أحد، ولم يكن فيما روى شيء منكر أو مطعن، تعتبر روايته عنه توثيقاً، مع عدم وجود معارض لها.²⁸

3. 1. 1. أنواعه

من عرف أنه يروي عن الثقات فقط على نوعين:

أحدهما: هناك من العلماء من عرف عنه الثبوت والتحري في انتقاء الرواية عن الثقات خاصة، كمالك ابن أنس وشعبة بن الحجاج ويحيى القطان وابن مهدي وأحمد بن حنبل وأبي زرعة، فمجرد رواية هؤلاء عن الرجل تعديل له، وينزل منزلة قولهم: هو ثقة.

وثانيهما: تقعيد استقرائي وهو من عرف بالتبعية أنه يروي عن الثقات فقط، أي عن طريق تتبع شيوخ هذا الراوي الذين روى عنهم، فاتضح ثقتهم، فهم ثقات عند من تتبع وأطلق العبارة في شيوخ ذلك الراوي من الحفاظ، كقول أبي داود السجستاني: "شيوخ حريز كلهم ثقات"²⁹، فهذا حكم بثقة جميع شيوخ حريز بن

²⁵ سئل أبا حاتم عن محمد بن أبي رزين، فأجاب بأن سليمان بن حرب روى عنه، وسليمان قل من يرضى من المشايخ فإذا روى عن شيخ فهو ثقة. انظر: عبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952/1271)، 255/7.

²⁶ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، مح. أبو قتيبة نظر محمد الفارابي (الرياض: دار طيبة، 2006)، 373/1.

²⁷ الأسمرى، التعديل الضمني، 50؛ وهي طريقة من طرق التوثيق الجماعي كما سيأتي.

²⁸ قال الجديع: "لم يعتبر النقاد في مواضع رواية بعض الثقات ممن ينطبق عليهم ما ذكرت، لكني رأيت طريقتهم في هذا ليست مطردة، بل إنهم اعتمدوا رواية بعض هؤلاء الثقات عن أولئك النقلة، وجعلوها بمنزلة التوثيق لهم". انظر: عبد الله بن يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث (بيروت: مؤسسة الريان، 2003 / 1424)، 307/1-309.

²⁹ ابن رجب، شرح علل الترمذي، 879/2.



عثمان، حيث وثق أبو داود شيوخه وشيوخ غيره، وكقول أبي حاتم الرازي: "يحيى بن أبي كثير إمام لا يحدث إلا عن ثقة"³⁰، فهذا حكم بتعديل جميع شيوخ ابن أبي كثير من قبل أبي حاتم.³¹

3. 1. 2. اعتماد العلماء له

ومما يدل على اعتماد العلماء لهذا التوثيق الجماعي أقوال أهل الجرح والتعديل، ومن ذلك: ما ذكره ابن رجب عن الإمام أحمد في مسألة رواية الثقة عن رجل هل ترفع جهالته، قال: "المنصوص عن أحمد يدل على أنه من عرف منه أنه لا يروي إلا عن ثقة، فروايته عن إنسان تعديل له، ومن لم يعرف منه ذلك فليس بتعديل، وصرح بذلك طائفة من المحققين من أصحاب الشافعي"³². قال السخاوي: "إن علم أنه لا يروي إلا عن عدل كانت روايته عن الراوي تعديلاً له، وإلا فلا، وهذا هو الصحيح عند الأصوليين، كالسيف الأمدي وابن الحاجب وغيرهما، بل وذهب إليه جمع من المحدثين، وإليه ميل الشيخين وابن خزيمة في صحاحهم، والحاكم في مستدركه"³³. قال ابن حجر: "لكن من عرف من حاله أنه لا يروي عن ثقة، فإنه إذا روى عن رجل وصف بكونه ثقة عنده، كمالك وشعبة والقطان وابن مهدي وطائفة ممن بعدهم"³⁴. وقال أيضاً في حديثه عن تراجمه وكيفية اختصاره لها: "إن كانت الترجمة طويلة اقتصر على من عليه رقم الشيخين مع ذكر جماعة غيرهم، ولا أعدل عن ذلك إلا لمصلحة، مثل أن يكون الرجل قد عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة، فإني أذكر جميع شيوخه أو أكثرهم، كشعبة ومالك وغيرهما"³⁵. وما فعله إلا لوجود فائدة في ذكر هؤلاء الشيوخ، وهي التوثيق الجماعي لهم.

كما ذكر الزركشي أن الثقة إذا روى عن غيره، وكان من عاداته أنه يروي عن الثقات فقط، فإن روايته توثيق له³⁶، أما من لم يعرف ذلك منه فليس بتوثيق.

³⁰ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 142/9.

³¹ الجديد، تحرير علوم الحديث، 314/1.

³² ابن رجب، شرح علل الترمذي، 376/1-377؛ فالأمور التي يعرف بما يقبل الراوي والاحتجاج به عند الإمام أحمد رغم كونه لم يرو عنه إلا واحد، أن يكون الذي روى عنه معروف بروايته عن الثقات فقط. انظر: بشير علي عمر، منهج الإمام أحمد في إعلال الأحاديث (الرياض: وقف السلام، 2005/1425)، 103-104؛ وقد مر سؤال يعقوب بن شيبه يحيى بن معين عن الرجل متى يكون معروفاً، فأجابته بأنه إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي، فهو غير مجهول. انظر: ابن رجب، شرح علل الترمذي، 377/1.

³³ السخاوي، فتح المغيب، 44-45/2.

³⁴ ابن حجر، لسان الميزان، 15/1.

³⁵ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 4-5/1.

³⁶ محمد بن عبد الله بن بشار الزركشي، التكت على مقدمة ابن الصلاح، مح. زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، 1998/1419)، 470/1؛ وقال عبد الرحمن الزيد في رسالته فوائد في مناهج المتقدمين في التعامل مع السنة تصحيحاً وتضعيفاً: "فالخلاصة: أن من روى عنه ولو واحد من أئمة النقل أهل النقد والتحري ممن لا يروي إلا عن الثقات ولم يتكلم فيه فإنه ينفعه ذلك، فمن اشترط على نفسه عدم الرواية إلا عن الثقات أو العدول، فمن روى عنه يكون ثقة أو عدلاً عنده، مع ملاحظة شرطه هل هو على الإطلاق، أو في كتاب معين، وينبغي ملاحظة أن هذا التعديل أو التوثيق،



3. 1. 3. شرط الخطيب لهذا النوع من التوثيق

اشترط الخطيب البغدادي لقبول هذا التوثيق تصريح العالم نفسه بأن كل من يروي عنه ثقة، فقال: "إذا قال العالم: كل من أروي لكم عنه وأسميه فهو عدل رضا مقبول الحديث، كان هذا القول تعديلاً منه لكل من روى عنه وسماه".³⁷ فإذا صرح بأن جميع أشياخه ثقات، تبين أنه لا يروي إلا عن ثقة³⁸، بينما لم يشترط غيره من علماء الحديث هذا الشرط، وعدم اشتراطهم لهذا الشرط يُفهم منه أنه يكفي أن يقول هذا الحكم: "كل من يروي عنه فلان فهو ثقة" أحد النقاد، كما مر قول أبي داود السجستاني عندما وثق شيوخ حريز³⁹، ولا يشترط أن يكون القائل الناقد نفسه.

3. 1. 4. تطبيقاته: الرواة المعروفون بروايتهم عن الثقات فقط

هناك جمع من الأئمة عرف عنهم أنهم يروون عن الثقات عندهم فقط، منهم⁴⁰: (إبراهيم بن موسى بن يزيد التميمي الرازي، إبراهيم بن يزيد النخعي، أحمد بن حنبل⁴¹، إسماعيل بن أبي خالد⁴²، أيوب ابن أبي تيممة السخيتاني⁴³، بقي بن مخلد الأندلسي⁴⁴، بكير بن عبد الله الأشج، حريز بن عثمان الرحي⁴⁵، سعيد بن

كالتعديل أو التوثيق المجلدين، الذين يقدم عليهما الجرح المفسر، وينبغي أيضاً لاعتبار قوله ملاحظة حاله في التزام شرطه، وأنه لم يضطر فيه فإن ظهر أنه اضطرب فيه فلا يدل قوله على التوثيق أو التعديل". انظر: محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، شرح الموقظة للذهبي (مصر: المكتبة الشاملة، 2011)، 51.

³⁷ أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، مح. أبو عبدالله السورقي - إبراهيم حمدي المدني (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، 92.

³⁸ السخاوي، فتح المغيب، 38/2.

³⁹ ابن رجب، شرح علل الترمذي، 879/2.

⁴⁰ المنياوي، شرح الموقظة للذهبي، 52-55.

⁴¹ ذكره السخاوي في عداد الرواة الذين عرفوا بالرواية عن الثقات فقط. انظر: السخاوي، فتح المغيب، 45/2.

⁴² ذكر العجلي أنه كان ثبتاً في الحديث وربما أرسل الشيء عن الشعبي وإذا وقف أخيراً، وكان صاحب سنة وكان حديثه نحو خمسمائة حديث، وكان لا يروي إلا عن ثقة. انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، 292/1.

⁴³ في معرض حديث ابن رجب عن عباس بن عبيد الله بن عباس، ذكر أنه روى عنه أيوب السخيتاني مع جلالته وانتقاده للرجال، حتى قال أحمد: لا تسأل عمن روى عنه أيوب. انظر: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، فتح الباري شرح صحيح البخاري (المدينة المنورة: مكتبة الغراء الأثرية، 1996/1417)، 132/4.

⁴⁴ قال ابن حجر في ترجمة أحمد بن جواس: "وروى عنه بقي بن مخلد وقد قال: إنه لم يحدث إلا عن ثقة". انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، 22/1؛ وذكره السخاوي في عداد الرواة الذين عرفوا بالرواية عن الثقات فقط. انظر: السخاوي، فتح المغيب، 45/2؛ وقال الزركشي: "وحكى الشيخ علاء الدين مغلطي عن تاريخ قرطبة أن بقي بن مخلد قال: "كل من رويت عنه فهو ثقة". انظر: الزركشي، النكت، 372/3.

⁴⁵ ذكره السخاوي في عداد الرواة الذين عرفوا بالرواية عن الثقات فقط. انظر: السخاوي، فتح المغيب، 45/2؛ وقال ابن رجب: "ومن ذلك قول أبي داود: مشايخ حريز بن عثمان كلهم ثقات". انظر: ابن رجب، شرح علل الترمذي، 879/2.



المسيب، سليمان بن حرب الأزدي⁴⁶، شعبة بن الحجاج⁴⁷، عامر بن شراحيل الشعبي⁴⁸، عبد الرحمن بن مهدي⁴⁹، عبد الله بن أحمد بن حنبل⁵⁰، عفان بن مسلم الباهلي، عمرو بن مرزوق البصري، مالك بن أنس⁵¹، محمد بن إسماعيل البخاري، محمد بن سيرين⁵²، محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب⁵³، محمد بن وضاح القرطبي⁵⁴، محمد بن الوليد بن عامر، مظفر بن مدرك الخراساني⁵⁵، منصور بن المعتمر⁵⁶، موسى بن هارون الحمال، الهيثم بن جميل، يحيى بن أبي كثير الطائي⁵⁷، أبو داود السجستاني صاحب السنن⁵⁸، يحيى بن سعيد القطان⁵⁹، أبو زرعة الرازي⁶⁰، أبو مسلمة الخزازي).

3. 1. 5. أمثله

- ⁴⁶ ذكره السخاوي في عداد الرواة الذين عرفوا بالرواية عن الثقات فقط. انظر: السخاوي، فتح المغيب، 45/2؛ وقال ابن رجب: "وقول أبي حاتم بن مشايخ سليمان بن حرب كلهم ثقات". انظر: ابن رجب، شرح علل الترمذي، 879/2.
- ⁴⁷ قال ابن حجر: "أن يكون الرجل قد عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة، فإني أذكر جميع شيوخه أو أكثرهم، كشعبة ومالك وغيرهم". انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، 5/1؛ وذكره السخاوي في عداد الرواة الذين عرفوا بالرواية عن الثقات فقط. انظر: السخاوي، فتح المغيب، 45/2؛ وذكر ابن حجر بأن شعبة لا يروي عن شيوخه المدلسين إلا ما هو مسموع لهم. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 38/4.
- ⁴⁸ قال ابن معين عنه: "إذا حدث عن رجل فسماه فهو ثقة يحتج بحديثه". انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، 67/5؛ وقال الزركشي: "وحكى الشيخ علاء الدين مغلطاي من تاريخ ابن أبي خيثمة سمعت يحيى بن معين يقول: إذا حدث الشعبي عن رجل فسماه فهو ثقة يحتج بحديثه". انظر: الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، 372/3.
- ⁴⁹ ذكره السخاوي في عداد الرواة الذين عرفوا بالرواية عن الثقات فقط. انظر: السخاوي، فتح المغيب، 45/2؛ وقال عنه أحمد: "كان لا يحدث إلا عن ثقة". انظر: ابن حنبل، سؤالات أبي داود، 339.
- ⁵⁰ قال ابن حجر: "عبد الله كان لا يكتب إلا عن ثقة عند أبيه". انظر: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، مع إكرام الله إمداد الحق (بيروت: دار البشائر، 1996)، 1/265.
- ⁵¹ قال ابن عبد البر: "مالك لا يروي إلا عن ثقة". انظر: يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387)، 13/188؛ وذكره السخاوي في عداد الرواة الذين عرفوا بالرواية عن الثقات فقط. انظر: السخاوي، فتح المغيب، 45/2.
- ⁵² قال ابن عبد البر: "ابن سيرين أصح التابعين مراسيل وأنه كان لا يروي ولا يأخذ إلا عن ثقة". انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 301/8.
- ⁵³ نقل ابن حجر عن ابن معين قوله: "ابن أبي ذئب ثقة وكل من روى عنه ابن أبي ذئب ثقة". انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، 304/9.
- ⁵⁴ قال ابن حجر: "كان ابن لبابة يقول عبد الملك عالم الأندلس روى عنه ابن وضاح ويحيى بن مخلد ولا يرويان إلا عن ثقة عندهما". انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، 391/6.
- ⁵⁵ ابن حجر، تقريب التهذيب، 535.
- ⁵⁶ يوسف بن عبد الرحمن المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مع. بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400)، 28/549.
- ⁵⁷ قال عبد الرحمن قال سمعت أبي يقول: "يحيى بن أبي كثير إمام لا يحدث إلا عن ثقة". انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 142/9.
- ⁵⁸ قال الحافظ ابن حجر: "أبو داود لا يروي إلا عن ثقة". انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، 180/3.
- ⁵⁹ قال المزني: "قال العجلي بصري ثقة نقي الحديث كان لا يحدث إلا عن ثقة". انظر: المزني، تهذيب الكمال، 31/340؛ وقال العجلي: "كان لا يحدث إلا عن ثقة". انظر: أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مناهبهم وأخبارهم، مع عبد العليم عبد العظيم (المدنية المنورة: مكتبة الدار، 1985/1405)، 2/353.
- ⁶⁰ قال ابن حجر: "من عادة أبي زرعة أن لا يحدث إلا عن ثقة". انظر: ابن حجر، لسان الميزان، 396/3.



بعد أن ذكرت اعتماد العلماء لهذا الشكل من أشكال التوثيق الجماعي نظرياً، كان لا بد من وجود أمثلة لتأكيد هذه النظرية، وفي كتب الرجال نجد هذا النوع من التوثيق، ولو تُتبع بشكل واف لحصل لدينا من الأمثلة الكثير، وسأذكر هنا بعض الأمثلة.

- أبو زيد المدني، روى عنه أيوب⁶¹، وذكر رواية أيوب عنه من قبل أبي حاتم في الجرح والتعديل إشارة إلى فائدة ذلك من تقوية وتوثيق لحاله.

- شهاب، ذكر عبد الرحمن أن أباه سئل عنه، فأجاب بأن شيخاً يرضاه شعبة بروايته عنه، لا يحتاج أن يسأل عنه⁶²، أي أن رواية شعبة عن شهاب قوت حاله انطلاقاً من قاعدة التوثيق الجماعي.

- محمد بن أبي رزين، قال أبو حاتم فيه: "شيخ بصري، لا أعرفه، لا أعلم روى عنه غير سليمان بن حرب، وكان سليمان قل من يرضى من المشايخ، فإذا رأيتَه قد روى عن شيخ فاعلم أنه ثقة"⁶³.

- أحمد بن سعد بن أبي مريم، ذكر ابن حجر أن بقي بن مخلد روى عنه، وقد مر أنه كان لا يحدث إلا عن ثقة⁶⁴.

- داود بن حماد بن فرافصة، وثقه ابن حجر بناء على التوثيق الجماعي حيث ذكر أن أبا زرعة حدث عنه، وقد مر أنه كان لا يحدث إلا عن ثقة⁶⁵.

3. 1. 6. الانتقادات التي وجهت لهذا النوع من التوثيق الجماعي

اعترض على هذا الشكل من التوثيق بما يلي: فلما يوجد عالم اقتصر في روايته عن الثقات فقط، فنجد في أغلب روايات المحدثين الثقات وغيرهم، وفي عبارة السخاوي السابقة: "من كان لا يروي إلا عن ثقة إلا في النادر"⁶⁶ يتوضح ذلك، وقد أجيب عليه من عدة أوجه معقولة، الأول: أجاب المعلمي عن هذا النادر بأنه لا يضرنا، إنما قيد بها، لأن بعض أولئك الذين ينتخبون شيوخهم الثقات ويروون عنهم، قد يكون مخطئاً في توثيقه، فهو يراه ثقة بينما هو ليس كذلك⁶⁷، أي أنه ثقة عنده ضعيف عند غيره، وهذا الاعتراض ينطبق على التوثيق

⁶¹ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 459/9؛ عمر، منهج الإمام أحمد في إعلال الأحاديث، 103-104.

⁶² ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 361/4.

⁶³ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 255/7؛ الجديع، تحرير علوم الحديث، 307/1-309.

⁶⁴ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 30/1.

⁶⁵ ابن حجر، لسان الميزان، 3/396.

⁶⁶ السخاوي، فتح المغيب، 44/2-45.

⁶⁷ عبد الرحمن بن يحيى اليماني المعلمي، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل (د.م.: مكتبة المعارف، د.ت)، 2/659-660؛ ونقل الزركشي عن البيهقي بأنه يوجد في رواية بعض الرواة الرواية عن بعض الضعفاء، وذلك بسبب خفاء ضعفه عنه وظهوره لغيره، كرواية مالك عن عبد الكريم بن أبي المخارق وهو عند غيره ضعيف. انظر: الزركشي، التكت على مقدمة ابن الصلاح، 372/3.



الصريح أيضاً، لأن كل العلماء لهم كلام كثير في الرواة، فلا يخلو منهم من وثق رويًا بشكل صريح وغيره ضعفه.⁶⁸

مثال: موسى بن عبيدة الربذي ممن روى عنهم شعبة، وشعبة بن الحجاج من الذين يروون عن الثقات فقط، لكن الإمام أحمد وهو ممن قيل عنه من النقاد أنهم أثبتوا التوثيق الجماعي ضعفه، واعترض عليه من قبل إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، وهو من النقاد، بأن سفيان وشعبة قد رويًا عنه، فأجاب "بأنه لو بان لشعبة ما بان لغيره ما روى عنه".⁶⁹ وهذا لا يقدح في القاعدة لأن القواعد تبنى على الغالب، وإنما تخرج الحادثة بخصوصها، ويكون عندما روى عنه لم يعرف أنه مجروحاً، والعبرة بمن ذكر سبباً مفسراً، وتصبح المسألة تعارض الجرح والتعديل في هذا الرجل كأبي راو آخر.⁷⁰

والجواب الثاني: أنه ربما روى عن من ليس بثقة على سبيل الحكاية، أو له مقصد آخر من ذلك.

مثال: داود بن يزيد الأودي ضعيف، وقد روى عنه شعبة، وروايته عنه لم تكن لأجل التوثيق إنما كانت على سبيل التعجب كما ذكر سفيان.⁷¹

وحاصل القول: أن التوثيق الجماعي أغلبي وهذه الأغلبية لا تلغي التعديد العام، أي أن الحكم فيمن روى عنه أحد أولئك الشيوخ الذي عرفوا بثقة شيوخهم، أن يتم التدقيق عنه، إذ الغالب أن الرواية عنه توثيقاً، لكن إن وجد أن الذي روى عنه مجروحاً، كانت روايته عنه على وجه الحكاية أو لها سبب آخر فلا تحمل على التوثيق، وإن تبين أن هناك جرحاً مفسراً فيه من غيره، فيعمل وفق قواعد تعارض الجرح والتعديل، فإن ترجح الجرح فيها، وإن لم يترجح فظاهر روايته عنه التوثيق⁷²، أي أننا إذا وجدنا ضعيفاً وقد روى عنه من لا يروي إلا عن ثقة لا تُنقض القاعدة، بل يحمل على محامل، إما إنه لم يعرف جرح هذا الراوي الذي روى عنه، أو أنه روى عنه تعجباً.

3. 2. الشكل الثاني: المشيخات

المشيخة: هي الكتاب الذي يذكر فيه المحدثون أسماء شيوخهم، وهي نوع من أنواع المصنفات في علوم الرجال حيث تعنى بذكر شيوخ إمام من الأئمة، أو عالم من العلماء ممن لقبهم وأخذ عنهم أو أجازوا له.⁷³ ولها أنواع، فبعض المشيخات يقصد أصحابها الاستيعاب، والبعض ينتقي الشيوخ بحسب معايير مختلفة، وما يعيننا هنا المشيخات التي تفيد التوثيق الجماعي، وهي على نوعين:

⁶⁸ العوني، شرح موقظة الذهبي، 235.

⁶⁹ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 152/8.

⁷⁰ عبد الكريم، "التوثيق الجماعي"، 00:01:10-00:01:55.

⁷¹ أبو أحمد بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، 3/ 539.

⁷² المعلمي، التنكيل، 660_659/2.

⁷³ محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسيني الإدريسي الكتاني، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، مع. محمد المنتصر ابن محمد الزمزمي (د.م.: دار البشائر الإسلامية، 2000/1421)، 140.



3. 2. 1. المشيخات المقيدة بالثقافات

بعض المشيخات قيدها أصحابها بالثقفة، فأفاد هذا التقييد توثيق جميع الشيوخ المذكورين في المشيخة، وهذا التوثيق معدود ضمن أشكال التوثيق الجماعي.

3. 2. 1. 1. تطبيقاتها

- من هذه المشيخات: مشيخة قاضي المارستان، قال الشريف حاتم العوني في معرض دراسته لمميزات مشيخة قاضي المارستان: "ثم يأتي بعد ذلك التوثيق الجُمليّ لشيوخ هذه المشيخة المستنبط من تسميتها بـ: "أحاديث الشيوخ الثقافات" ليضع أحد أهم أركان الترجمة عند أهل الحديث والرواية".⁷⁴
- معجم شيوخ يوسف بن عمر القواص أبو الفتح، ذكر فيه أيضاً شيوخه الثقافات.⁷⁵

3. 2. 1. 2. أمثلتها

محمد بن أحمد بن أبي سعيد أبو بكر البزاز: نقل الخطيب أن يوسف القواص ذكره في جملة شيوخه الثقافات.⁷⁶

أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي سعيد أبو العباس البزاز الدوري: نقل الخطيب أن يوسف القواص ذكره في جملة شيوخه الثقافات.⁷⁷

3. 2. 2. المشيخات التي اشترط أصحابها تبيين الجرح في الشيوخ الذين سيذكرهم إن وجد

إذا اشترط صاحب المشيخة تبيين الجرح إن وجد في شيوخه المذكورين ضمن المشيخة، دلّ هذا على توثيقه توثيقاً إجمالياً لمن لم يجرحه، وأنه ثقة عنده.

3. 2. 2. 1. تطبيقاتها

ويوجد لهذه المشيخات تطبيق واحد بحسب ما وجدت، وهو المعجم في أسامي شيوخ أبي بكر الإسماعيلي، حيث ذكر في مقدمته أنه سيوضح حال شيوخه المجروحين، قال: "وأبين حال من ذممت طريقه في الحديث بظهور كذبه فيه أو اتهامه، أو خروجه عن جملة أهل الحديث للجهل به والذهاب عنه".⁷⁸

3. 2. 2. 2. أمثلتها

⁷⁴ محمد بن عبد الباقي بن محمد الأنصاري قاضي المارستان، أحاديث الشيوخ الثقافات الشهير بالمشيخة الكبرى، مح. الشريف حاتم بن عارف العوني (مكة: دار عالم الفوائد، 1422)، 288/1.

⁷⁵ وهو مفقود. انظر: الأنصاري، المشيخة الكبرى، 227/1.

⁷⁶ أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مح. الدكتور بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1422)، 141/2.

⁷⁷ الخطيب، تاريخ بغداد، 10/6.

⁷⁸ أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس بن مرداس الإسماعيلي الجرجاني، المعجم في أسامي شيوخ أبي بكر الإسماعيلي (المدنية المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1410)، 309/1؛ السامري، التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه، 55.



محمد بن حبان بن الأزهر الباهلي البصري، قال ابن حجر فيه: "وقد ذكره الإسماعيلي في معجمه وأخرج له حديثاً ولم يتكلم فيه مع اشتراطه تبين أحوال شيوخه"⁷⁹، مما يعني توثيقه عند ابن حجر عن طريق التوثيق الإجمالي.

3. 2. 3. اعتماد العلماء لهذا النوع من التوثيق الإجمالي

لقد اعتمد العلماء على هذا النوع من التوثيق الجماعي، وقد تبين ذلك من صنيعهم، فقد احتج الخطيب الراوي بمجرد ذكر القواس له، دلالة على توثيقه⁸⁰، وابن حجر أيضاً اعتبر صنيع الإسماعيلي توثيقاً جماعياً لشيوخه الذين لم يذكر فيهم جرحاً، كما تبين من المثال السابق.

3. 2. 4. الفرق بين هذه المشيخات وبين الكتب التي جمعت الرواة الثقات

قد يحظر على البال سؤال وهو: ما الفرق بين هذه المشيخات وبين كتب الثقات، أليست متشابهة؟ الجواب: إن هذه المشيخات تختلف عن ما جاء عن عدد من العلماء عندما ألفوا في جمع نوع من الثقات في مؤلف خاص مثل: ترتيب ثقات العجلي، من وجهين: الأول: أن المشيخة جمعت شيوخ المصنف، بينما الكتب التي جمعت الثقات لم تهتم بجمع شيوخ راوٍ معين. والثاني: أن كتب الثقات توثيق صريح حيث أعطي لكل فرد توثيقه بعينه، بينما المشيخة المقيدة بالثقات غرضها الأساسي جمع الشيوخ، وجاء التوثيق عرضاً مع شرط المؤلف، فالمشيخات التي تفيد التوثيق الجماعي تختلف عن التأليف العام في الثقات لمجموعة معينة من الرواة.⁸¹

3. 3. الشكل الثالث: الحكم على إسناد بأن رجاله ثقات

كثيراً ما نرى في بعض كتب الحديث عند الحكم على الحديث "رجاله ثقات" فهذه العبارة توثق رجال السند، وبالتالي تفيد التوثيق الجماعي، فالحكم على رجال إسناد ما بأن رجاله ثقات دون تعيين للرواة بأسمائهم توثيق جماعي للرجال الذين ذكروا في الإسناد جميعهم، وله أنواع:

3. 3. 1. النوع الأول: توثيق جماعي مع اقتران بالتصحيح

إن اقتران التوثيق الجماعي بتصحيح الحديث تقوية لأمر الرواة، فإذا وجد بين الرواة صدوق نقول حُكم عليه بالتوثيق، لأن الصحيح شرطه لا يقبل النزول⁸²، مثل قول الدارقطني في عدة أحاديث عند الحكم عليها: "صحيح ورواته ثقات".⁸³

⁷⁹ ابن حجر، لسان الميزان، 50/7.

⁸⁰ فكان يقول في تراجمه: "يوسف القواس ذكره في جملة شيوخه الثقات" مما يدل على احتجاجه به بمجرد ذكر القواس للشيخ. انظر: الخطيب، تاريخ بغداد، 141/2-303-304-249/3 وغيرها.

⁸¹ الجديع، تحرير علوم الحديث، 1/202.

⁸² عبد الكريم، "التوثيق الجماعي".

⁸³ علي بن عمر الدارقطني، السنن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004/1424)، 141/3-16/3-86/2-72/2.



3. 3. 2. النوع الثاني: توثيق جماعي مع اقتران بالتحسين

الأصل في إطلاق الثقة هو الصحة إلا إذا اقترن بحكم أنزل من الصحة، وقد يقترن التوثيق الجماعي مع تحسين الحديث، وفي هذه الحالة ينظر في رجال السند، فربما هناك رجل لا يصل إلى الثقة إنما حكم عليه بحكم المجموع لا الجميع، وينزل ل صدوق فقط لا أكثر، كقول الدارقطني في عدة أحاديث: "إسناد حسن ورواته ثقات".⁸⁴

3. 3. 3. النوع الثالث: توثيق جماعي غير مقترن بتحسين ولا تصحيح

إن توثيق الرجال فقط من قبل المحدث يفيد ثقة الرجال عنده، أما صحة الحديث وحسنه فلا بد من البحث للوصول إلى هذه النتيجة أو ضدها، فقد يكون السند معلولاً أو شاذاً أو منقطعاً إلى ما هنالك، والذي يهمنا هنا هو القول بالتوثيق الجماعي لجملة هؤلاء الرواة الموجودين في السند والقول باعتماد التوثيق الجماعي من قبل المحدث، وقد حصل، كقول الدارقطني⁸⁵، والحاكم⁸⁶، في عدة أحاديث: "كلهم ثقات".

3. 3. 4. النوع الرابع: توثيق جماعي لبقية رجال السند بعد إخراج الضعيف

وصورته أن يكون رجال السند ثقات عند المحدث ولا يريد التفصيل فيهم، ويكون فيه رجل متكلم فيه، فيذكر ما قيل في هذا الراوي، ويوثق البقية توثيقاً جماعياً، وقد اشتهر الهيثمي في مجمع الزوائد بهذا النوع من التوثيق حيث يقول بعد إخراج الضعيف أو المتكلم فيه: "وبقية رجاله ثقات".⁸⁷

3. 3. 5. مثاله

ذكر البيهقي حديثاً بسنده ثم صرح بثقة رواه إلا أنه ذكر أن الشيخان، البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى لم يحتجا براو من رواه وهو داود بن عبد الله الأودي⁸⁸، فتعقبه ابن الترمذاني بتوثيق داود بن عبد الله الأودي من قبل: ابن معين، وابن حنبل، والنسائي، والبيهقي بقوله: "وهذا الحديث رواه ثقات" فلا يضره كون الشيخين لم يحتجا به، فإنهما لم يلتزما الإخراج عن كل ثقة على ما عرف، فلا يلزم من كونهما لم يحتجا به أن يكون ضعيفاً⁸⁹، إذ إن احتجاج الشيخين درجة فوق الثقة، وعدم احتجاج الشيخين لا ينزل الراوي عن توثيقه.

⁸⁴ الدارقطني، السنن، 2/101-223/4.

⁸⁵ الدارقطني، السنن، 2/83-2/95-2/234-2/344-3/104-3/108-3/128.

⁸⁶ محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، مح. مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411/1990)، 1/257-290-465-755.

⁸⁷ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "التمسك بسنتي عند فساد أمتي له أجر شهيد". رواه الطبراني في الأوسط، وفيه محمد بن صالح العدوي، ولم أر من ترجمه، وبقية رجاله ثقات. انظر: نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مح. حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414/1994)، 1/172.

⁸⁸ البيهقي، السنن الكبرى، 1/294.

⁸⁹ ابن الترمذاني، المعجم النقي، 1/192.



3. 3. 6. اعتماده عند العلماء

من خلال قول ابن الترمذاني السابق واحتجاجه بتوثيق البيهقي توثيقاً جماعياً، يتبين اعتماد ابن الترمذاني له، ولم أجد ما يثبت اعتماد العلماء غير ابن الترمذاني في حدود بحثي، وأرى أنه كما اعتمد العلماء من قبل لأشكال التوثيق الجماعي السابقة، فلا مانع من اعتمادهم لهذا الشكل أيضاً، حتى يأخذ الحكم نفسه.

3. 4. الشكل الرابع: شيوخ من صنف في الضعفاء واشترط أن لا يبقى إلا من هو ثقة أو صدوق

3. 4. 1. صورته

لقد صنف بعض علماء الجرح والتعديل مؤلفات ذكروا فيها الضعفاء ومن تُكلم فيه، وتركوا خلقاً كثيراً، فمن اشترط على نفسه أن لا يبقى إلا من هو ثقة أو صدوقاً، قلنا بثقة شيوخه الذين تركهم، لأنه بناء على شرطه، لم يذكرهم لأنهم ثقات، فتركه لهم من قبيل التوثيق الجماعي.

3. 4. 2. تطبيقاته

شيوخ ابن عدي الذين لم يذكرهم في الكامل، فقد أُلّف الحافظ ابن عدي في الضعفاء، واشترط أن لا يبقى من الرواة الذين لم يذكرهم إلا من هو ثقة أو صدوق، فدلّ هذا على توثيق شيوخه الذين لم يذكرهم توثيقاً جماعياً⁹⁰، وقد أدخل بعضهم في التوثيق الجماعي شيوخ ابن حبان والعقبلي الذين لم يذكرهما في الضعفاء، مستدلين على ذلك بأنهم لو علموا فيهم قدحاً لذكروهما⁹¹، ويرد عليه أن العقبلي وابن حبان لم يشترط استيفاء جميع الضعفاء، فلا ينطبق على شيوخهما ما ينطبق على شيوخ ابن عدي، صحيح أن عدم ذكرهما لأحد من شيوخهما فيه إشارة إلى عدم ضعفه، لكن مع عدم الاشتراط لا يتحقق التوثيق الجماعي⁹².

مثال: -عبد الرحمن بن رزين الغافقي: لم يذكره ابن عدي في كامله، فعلى شرطه يكون ثقة واحتج بذلك الحاكم⁹³.

-ناجية بن كعب: قال ابن الترمذاني بأن ابن عدي لم يذكره في كامله فهو عنده إما ثقة أو صدوق على مقتضى شرطه⁹⁴.

⁹⁰ قال ابن عدي: "وذاكر في كتابي هذا كل من ذكر بضرب من الضعف، ومن اختلف فيهم، فجرحه البعض وعدله البعض الآخر، ومرجح قول أحدهما مبلغ علمي من غير محاباة، فلعل من قبح أمره أو حسنه تحامل عليه أو مال إليه، وذاكر لكل رجل منهم مما رواه ما يضعف من أجله، أو يلحقه بروايته وله اسم الضعف لحاجة الناس إليها لأقربه على الناظر فيه، وصنفته على حروف المعجم ليكون أسهل على من طلب رواياً منهم، ولا يبقى من الرواة الذين لم أذكرهم إلا من هو ثقة أو صدوق". انظر: ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 78/1.

⁹¹ يحيى البكري، زوائد رجال صحيح ابن حبان على الكتب الستة (السعودية: جامعة أم القرى، رسالة دكتوراه، 1421)، 94.

⁹² خالد الأميري، التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه، 54.

⁹³ علاء الدين مغلاطي، شرح سنن ابن ماجه، مح. كامل عويضة (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999)، 656.

⁹⁴ علي بن عثمان ابن الترمذاني، الجوهر النقي على سنن البيهقي (د.م.: دار الفكر، د.ت.)، 305/1.



3.4.3. اعتماد العلماء له

من خلال المثاليين السابقين يظهر اعتماد الحاكم وابن التركماني على هذا التوثيق من خلال ذكرهم له في كتبهم، وهما من أئمة الحديث وعلمائه.

4. تعارض التوثيق الجماعي مع الجرح

كأي توثيق سواء كان من نوع التوثيق المعهود الصريح أو التوثيق الفعلي أو الضمني قد يتعارض التوثيق مع الجرح، فإذا تبين جرح الراوي المقصود بالتوثيق الجماعي، فنحن أمام مسألة تعارض الجرح والتعديل، فيعمل وفق قواعد الترجيح في مسألة الاختلاف بين الجرح والتعديل، كالتوثيق الصريح.⁹⁵

5. فائدة التوثيق الجماعي

إن التوثيق الجماعي عمل على توثيق مجموعة كبيرة من المجاهيل والرواة الذين لم يُعرف حالهم بجرح ولا تعديل:

- فإذا نظرنا إلى التوثيق الجماعي الناتج عن رواية من لا يعرف أنه يروي إلا عن ثقة، نجد أنه من خلاله تم توثيق عدد كبير من المجاهيل ومستوري الحال.

- وبالنسبة للمشيخات فقد أضافت إضافات حقيقية ذات قيمة على تراجم الشيوخ المذكورين فيها، حيث أضافت التوثيق الإجمالي لجميع شيوخ صاحبها.⁹⁶

- وفي كتاب الدارقطني والبيهقي نستفيد توثيق رواة كثيرين بعد سنة 300هـ، لم نجد تعديلاً أو تجريحاً بخصوصهم، بحسب ما وصل إلينا من كتب الرجال التي غطت القرن الرابع والخامس مثل الوافي والمنتظم وتاريخ الإسلام.

- ومن شيوخ من صنف في الضعفاء واشترط أن لا يبقى إلا من هو ثقة أو صدوق، شيوخ ابن عدي الذين لم يذكرهم في الكامل، حيث يستفاد توثيق عدد كبير منهم، وقد حاول أحد الباحثين ذكر بعض الشيوخ والترجمة لهم، وتوصل إلى أنهم في درجة القبول لدخولهم تحت التوثيق الجماعي.⁹⁷

خاتمة

خلصت الدراسة إلى نتائج عديدة منها:

- إن هناك طرقاً أخرى تدل على التوثيق غير الطرق المعروفة من تنصيب الأئمة على حال الراوي، منها: التوثيق الجماعي، وهو معتمد ومقبول عند العلماء ومعمول به.

⁹⁵ المديع، تحرير علوم الحديث، 314/1.

⁹⁶ الأنصاري، المشيخة الكبرى، 288/1.

⁹⁷ خالد الأميري، التعديل الضمني عند ابن عدي لشيخه، 343.



- إن التوثيق الإجمالي نوع من أنواع التوثيق الضمني بالنظر إلى عدم صراحته، وهو يقع في مقابل التوثيق الفردي بالنظر إلى أنه يوثق أكثر من راوٍ في موضع واحد.
- إن من وثق توثيقاً جماعياً يلزم الحكم بثقته أو كونه مقبولاً، ولا ينزل عن درجات القبول إلا بمعارض أقوى.
- كما وصلت إلى أنه لا معنى للأخذ بالتوثيق الجماعي إذا كان الراوي معدلاً أو مجروحاً، فهو لا ينفع إلا في حالات المجاهيل ومستوري الحال.
- وصلت الدراسة أيضاً إلى أن التوثيق الجماعي له أربعة أشكال بحسب دراستي وإطلاعي، وكلها مقبولة ومعتمدة لدى علماء الجرح والتعديل، وهذه الأشكال الأربعة لها تطبيقاتها وأمثلةها التي عرضتها الدراسة وبينت فائدتها والانتقادات التي وجهت إليها إن وجدت.
- وضحت الدراسة الفرق بين ما قد يشتبه الخلط بينه وبين غيره، فبينت الفرق بين المشيخات التي تفيد التوثيق الجماعي وبين الكتب التي جمعت الرواة الثقات.
- كما وبينت الدراسة مسألة تعارض الجرح مع هذا التوثيق الجماعي وأنه يعمل وفق قواعد الترجيح في مسألة الاختلاف بين الجرح والتعديل، كالتوثيق الصريح.
- إن التوثيق الجماعي يعد رافداً كبيراً من روافد التعديل التي تضاف إلى كتب التراجم، وعن طريق التوثيق الجماعي نحصل على حكم لكثير من المجهولين ومستوري الحال ممن لم يكن فيهم تعديل أو تجريح.

التوصيات

- ومن أجل إتمام الفائدة على أتم وجه لا بد من متابعة أشكال التوثيق الجماعي ومحاولة إحصاء تطبيقاتها، من خلال إعداد تراجم جديدة، وإغناء مكتبة التراجم بالاعتماد عليه.

Kaynakça

- Avuni, Hâtem b. âref eş-Şerîf. *Hulâsatu't-Ta'sîl li-'İlmi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. Mekke: Dâru 'Alâmi'l-Fâva'id, 1421.
- Avuni, Hâtem b. âref eş-Şerîf. *Şarhu'l-Mavkiza li'z-Zehebî*. Suudi Arabistan: Dâru İbn el-Cevzi, 1427.
- Cüdeî, Abdullah b. Yusuf. *Tâhrîr Ulumi'l-Hadis*. Beyrut: Müessesetü'r -Reyyân, 1424/2003.
- Dârakutnî, Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ensârî, Muhamed b. Abdilbâkî Kadî'l-Mârestan. *Ahâdîsu's-Şuyûhi's-Sikât*. Mekke: Dâru 'Alâmi'l-Fâva'id, 1422.



Esmerî, Hâled. *et-Tâ'dil ed-Dimni inda İbn Adî li-Şuyuhihi*. Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1429.

Hatîb, Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Hatîb, Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *Tarihu Bağdad*. Thk: Beşşar Âvvâd Mârûf. Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûrû'd-Dîn Ali b. Ebi Bekir b. Süleymân. *Mecma'l-Zavâ'id ve Menbâ'l-fâvâ'id*. Thk. Husâmü'd-dîn el-Kudsî. Kahire: Mektebi'l-Kudsî, 1994.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh. *et-Temhîd*. Fas: Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Adî, Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1418/1997.

İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *Ta'cîlu'l-menfa'ati bi Zavâ'idü Ricâli'l-E'immeti'l-Arba'ati*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *Tehzîbu't-Tehzîb fî Ricâli'l-Hadîs*. Hint: Matbaatu Dâireti'l-Maârifi'n Nizâmiyye, 1326.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlanî. *Lisânü'l-Mîzân*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammad. *Suâlâtü Ebî Dâvûd li-l-İmâmi Ahmed b. Hanbel fî Cerhi'r-Ruvâti ve Ta'dîlihîm*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1414.

İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi el-Eseriyye, 1996.

İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. Thk. Hemmâm Abdurrahîm. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987.

İbnü't-Türkmânî, Alâuddin Alî b. Osmân. *el-Cevherü'n-Nakî fi'r-Reddi ale'l-Beyhakî*. Y.y: Dâru'l Fikr, t.s.



İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Marifetu's-Sikât*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.

İsmâîlî, Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-Cürcânî. *el-Mu'cem fî esâmî şüyûhi Ebî Bekr el-İsmâîlî*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1410.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-Müstetrafe li-beyânî Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerreffe*. Beyrut: Dâru'l-Beşeyri'l İslamiye, 2000.

Minyâvî, Mahmud b. Muhamed. *Şarhu'l-Mavkiza li'z-Zehbî*. Mısır: Mektebetu'ş-Şâmila, 2011.

Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yusuf Ebu'l-Haccac. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'r-Ricâl*. Thk. Beşşar 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Muessetu'r-Risale, 1400/1980.

Moğultay, Alâüddîn b. Kılıç. *Şerhu Sünen ibnü Mâce*. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el- Baz, 1999.

Mu'allimî, Abdurrahman b. Yahya. *et-Tenkîl'u Bima Fi Te'nîbi 'l-Keşeri Mina'l-Abâtil*. Y.y: Mektebetü'l-Maârif, ts.

Omar, Beşîr Ali. *Menhecu'l-İmâmi Ahmed Fi İlâli'l-Ahâdîs*. Riyad: Vakfî's-Selâm, 2005.

Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-İrâki*. Thk. Ali Hüseyîn Ali. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddin Abdurraman b. Ebî Bekr. *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Riyâd: Dâru Taybe, 2006.

Tahâvî, Abdulazîz b. Sa'd. *Dirâsatu'l-Mutakallami Fihem Min Ricâli Takrîbi't-Tehzîb*. Suudi Arabistan: İmam Muhammed b. Saud Üniversitesi, Doktora Tezi, 1985.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 1998.

Zeylâî, Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Ebû Muhammed el-Hanefî. *Nusbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*. Beyrut: Müessesetu'r- rayyen, 1997.



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

ETİK İLKELER

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Cumhuriyet ilahiyat dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bk. [İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay Kararları \(20/01/2018\)](#)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

1. Yazarlık

Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir.

Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbür edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları,

imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemliklerin Sorumlulukları

Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve cumhuriyet ilahiyat dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.
Okuyucu cumhuriyet ilahiyat dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikayeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr adresine mail atarak şikayette bulunabilir. Şikayetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikayetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

YAYIN POLİTİKASI

Yayıncı

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Mustafa YİĞİTOĞLU (Karabük-Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.
Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

* Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Yayın Sıklığı

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, yılda 2 sayı sayı (Haziran – Aralık) yayımlanan hakemli, bilimsel bir dergidir.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenmektedir.

Bk. [Makale Yazım Word Şablonu](#)

İsnad Atıf Sistemi Yazım Kılavuzu'na (www.isnadsistemi.org) uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar Dergipark tarafından saklanmaktadır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate almak durumundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmemektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilmektedir.

Yayın Dili

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabeti kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (100-150 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'nin (www.isnadsistemi.org) kullanılmasını şart koşturmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Oran en fazla % 20 dir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne devredilmiş sayılmaktadır.

PUBLICATION ETHICS

The publication process at Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. cumhuriyet theology journal expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by Committee on Publication Ethics (COPE).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

1. Publication and authorship:

List of references, financial support;
No plagiarism, no fraudulent data;
Forbidden to publish same research in more than one journal.

2. Author's responsibilities:

Authors obliged to participate in peer review process;
All authors have significantly contributed to the research;
Statement that all data in article are real and authentic;
All authors are obliged to provide retractions or corrections of mistakes.

3. Peer review / responsibility for the reviewers:

Judgments should be objective;
Reviewers should have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders;
Reviewers should point out relevant published work which is not yet cited;
Reviewed articles should be treated confidentially.

4. Editorial responsibilities:

Editors have complete responsibility and authority to reject/accept an article;
Editors should have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept;
Only accept a paper when reasonably certain;
When errors are found, promote publication of correction or retraction;
Preserve anonymity of reviewers.
No plagiarism, no fraudulent data.

5. Publishing ethics issues

Monitoring/safeguarding publishing ethics by editorial board;
Guidelines for retracting articles;
Maintain the integrity of the academic record;
Preclude business needs from compromising intellectual and ethical standards;
Always be willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed.

Duties of the Publisher

Turkey Journal of Theological Studies is committed to ensuring that commercial revenue has no impact or influence on editorial decisions. In addition, CTJ will assist in communications with other journals and/or publishers where this is useful to editors. Finally, we are working closely with other publishers and industry associations to set standards for best practices on ethical matters, errors and retractions—and are prepared to provide specialized legal review and counsel if necessary.

Plagiarism**Detection**

Turkey Journal of Theological Studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

The peer review process is at the heart of the success of scientific publishing. As part of our commitment to the protection and enhancement of the peer review process, CTJ has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in Turkey Journal of Theological Studies or have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to: turkiyeilahiyat@gmail.com We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

EDITORIAL PRINCIPLES**Publisher**

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is published by Mustafa YİĞİTOĞLU, Karabük/Turkey.

Scope

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Basic Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Biannually (June & December)

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Review of Articles

Articles submitted to Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

Article Preliminary Review Form

Those found unsuitable are returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance.

Submissions found suitable are referred to three referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the three reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

Evaluation Form

This journal uses double-blind review fulfilled by at least three referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Language of Publication

The language of Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (100-150 words), keywords (5-7 concepts), and a bibliography prepared with the IsnadStyle.

Notes and Bibliography

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies requires writers to use the Isnad Citation Style.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND)

For non-commercial purposes, lets others distribute and copy the article, and to include in a collective work (such as an anthology), as long as they credit the author(s) and provided they do not alter or modify the article.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

We request that authors transfer (assign) the copyright in their articles to Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies before publication. This ensures that we have the right to work with, reproduce and to make your article available to readers. This is the case whether you have chosen to publish on a subscription-only or on a gold open access basis. Following the submission of your article, we will ask you to electronically submit an Assignment of Copyright form. The assignment of copyright in your article is effective only from the date on which the article is accepted for publication. If you withdraw your article, or if it is not accepted, the transfer does not take effect.

The main features of the copyright assignment are that:

authors transfer the worldwide copyright in their work to CUID Publishing in all formats and media;

authors assert their moral right to be identified as the authors of the article;

for subscription-only articles, CUID grants back to authors certain rights for the future use of their own work, for example, self-archiving rights; for full details please see the Copyright FAQ;

authors of gold open access articles will have the same rights as all third parties – those described in the relevant Creative Commons license;

provision is made for situations where copyright is owned by an author's employer as well as for government employees; in the case of multi-author articles, only one author should submit the form but he or she should have obtained the verbal agreement of all the other authors beforehand.

As well as addressing matters of copyright, the form contains assertions that all authors have received the final version of the article, have agreed to it being submitted and that the content of the paper is not defamatory, fabricated or an infringement of third-party rights. CUID uses a single copyright form. Section 1 applies to authors submitting their work for subscription-only publication and Section 2 to those submitting for gold open access publication.

Preparation and Submissions

Submission to this journal proceeds totally online, via <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Submissions to Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

Manuscripts should be between 4500 and 9000 words in length (including references, tables, and figures).

Divide your article into clearly defined and numbered sections. Subsections should be numbered 1.1 (then 1.1.1, 1.1.2, ...), 1.2, etc. (the abstract is not included in section numbering). Use this numbering also for internal cross-referencing: do not just refer to 'the text'. Any subsection may be given a brief heading. Each heading should appear on its own separate line.

State the objectives of the work and provide an adequate background, avoiding a detailed literature survey or a summary of the results.

Results should be clear and concise.

An article to be published in Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.