

TEVİLÂT

Sayı / Issue 1

Cilt / Volume: 1

Yaz / Summer 2020

Selçuk Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi



TEVİLAT

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Tevilat Journal of Islamic Sciences

Yıl / Year: 2020 (Yaz/Summer) **Cilt / Volume:** 1 **Sayı / Issue:** 1
ISSN: 2687-4849 **e-ISSN:** 2757-654X

Sahibi

*Selçuk Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Adına*
Dekan, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Owner

*On behalf of the Selçuk University Faculty
Islamic Knowledge*
Dean, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Editörler

Dr. M. Raşit AKPINAR
Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Editors in Chief

Dr. M. Raşit AKPINAR
Assoc. Prof. Ömer Ali YILDIRIM

Editör Yardımcıları

Dr. Mustafa Yüceer
Yusuf Büyükyılmaz

Editor Assistants

Dr. Mustafa Yüceer
Yusuf Büyükyılmaz

Dil Editörleri

Doç. Dr. Mustafa ÖZGEN (İngilizce)
Dr. Hüseyin Gökçalp (İngilizce)
Dr. Yusuf Sami Samancı (Arapça)
Muhammed Ali Söylemez (Arapça)

Language Editors

Assoc. Prof. Mustafa ÖZGEN (English)
Dr. Hüseyin Gökçalp (English)
Dr. Yusuf Sami Samancı (Arabic)
Muhammed Ali Söylemez (Arabic)

Alan Editörleri

Dr. Cemal Kalkan (Fıkıh)
Dr. Esat Sabırlı (Tefsir)
Dr. Fatih Özkan (Din Eğitimi)
Dr. Mustafa Yüceer (Hadis)
Abdullah Karaca (Tefsir)
Abdullah Yıldız (Kelam)
Ayşe Kutlu (Arap Dili ve Belagati)
Burhan Başarslan (Din Bilimleri)
Furkan Çakır (Hadis)
Mehmet Emin Demir (İslam Tarihi)
Mehmet Yıldırım (Tefsir)
Muhammed Ali Söylemez (Arap Dili)
Sami Bayrakçı (Tasavvuf)
Süleyman Şahin (Fıkıh)
Yusuf Büyükyılmaz (İslam Tarihi)

Fields Editors

Dr. Cemal Kalkan (Islamic Law)
Dr. Esat Sabırlı (Tafsir)
Dr. Fatih Özkan (Religious Education)
Dr. Mustafa Yüceer (Hadith)
Abdullah Karaca (Tafsir)
Abdullah Yıldız (Kalam)
Ayşe Kutlu (Arabic Language)
Burhan Başarslan (Religious Sciences)
Furkan Çakır (Hadith)
Mehmet Emin Demir (Islamic History)
Mehmet Yıldırım (Tafsir)
M. Ali Söylemez (Arabic Language)
Sami Bayrakçı (Sufism)
Süleyman Şahin (Islamic Law)
Yusuf Büyükyılmaz (Islamic History)

Redaksiyon

Ayşe Kutlu
Muhammed Ali Söylemez
Mehmet Emin Demir

Redaction

Ayşe Kutlu
Muhammed Ali Söylemez
Mehmet Emin Demir

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hüseyin Aydın
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
Prof. Dr. Mithat Eser
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş
Prof. Dr. Seyit Avcı
Prof. Dr. Harun Reşit Demirel
Prof. Dr. İbrahim Işıtan
Prof. Dr. Recep Tuzcu
Doç. Dr. Hasan Uçar
Doç. Dr. İsmail Yalçın
Doç. Dr. D. Manhal Mohammed
Doç. Dr. Mehmet Kaya
Doç. Dr. Muhammed Ersöz
Doç. Dr. Musa Erkaya
Doç. Dr. Mustafa Özgen
Doç. Dr. Osman Zahid Çiftçi
Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım
Doç. Dr. Yusuf Acar
Dr. Öğr. Üyesi Fatiha Bozbaş
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalgp
Dr. Öğr. Üyesi İlyas Kaplan
Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit Akpınar
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Karabacak
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Akpınar
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Narol
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sami Samancı
Öğr. Gör. Hasan Sevim
Öğr. Gör. Kahraman Bulgurcu

Editorial Board

Prof. Dr. Hüseyin Aydın
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
Prof. Dr. Mithat Eser
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş
Prof. Dr. Seyit Avcı
Prof. Dr. Harun Reşit Demirel
Prof. Dr. İbrahim Işıtan
Prof. Dr. Recep Tuzcu
Assoc. Prof. Hasan Uçar
Assoc. Prof. İsmail Yalçın
Assoc. Prof. D. Manhal Mohammed
Assoc. Prof. Mehmet Kaya
Assoc. Prof. Muhammed Ersöz
Assoc. Prof. Musa Erkaya
Assoc. Prof. Mustafa Özgen
Assoc. Prof. Osman Zahid Çiftçi
Assoc. Prof. Ömer Ali Yıldırım
Assoc. Prof. Yusuf Acar
Asst. Prof. Fatiha Bozbaş
Asst. Prof. Hüseyin Gökalgp
Asst. Prof. İlyas Kaplan
Asst. Prof. M. Raşit Akpınar
Asst. Prof. Mustafa Karabacak
Asst. Prof. Ömer Faruk Akpınar
Asst. Prof. Süleyman Narol
Asst. Prof. Yusuf Sami Samancı
Lecturer Hasan Sevim
Lecturer Kahraman Bulgurcu

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü.), Prof. Dr. Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü.), Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ (Yıldız Teknik Ü.), Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara SBÜ.)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.), Prof. Dr. Erdal BAYKAN (Mersin Ü.)
Prof. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Ü.), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Halil Aldemir (Kilis 7 Aralık Ü.), Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Hasan AKKANAT (Gazi Ü.), Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Ü.), Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Ankara SBÜ.)
Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Ü.), Prof. Dr. Mustafa KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü.)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.), Prof. Dr. Ömer Faruk OCAK (Trakya Ü.)
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Ü.), Prof. Dr. Ömer TÜRKER (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Recep Tuzcu (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Seyit Avcı (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Sıddık Korkmaz (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Şehmus Demir (Gaziantep Ü.), Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Tahir ULUÇ (N. Erbakan Ü.), Prof. Dr. Vahdettin İŞİK (Fatih Sultan Mehmet Ü.)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü.), Doç. Dr. Muhammed Tayyib Kılıç (Dicle Ü.)
Doç. Dr. Murat DEMİRKOL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Doç. Dr. Necmeddin Güney (N. Erbakan Ü.)
Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya (İstanbul Ü.)

Yönetim Yeri İletişim Bilgileri Head Office Contact Details

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Alaaddin Keykubat Kampüsü,
Selçuklu / Konya / Türkiye
Tel: 0 (332) 241 00 41

tevilat.com
dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat

tevilatdergi@gmail.com

Yayın Tarihi / Published in
30 Haziran 2020

TEVİLAT dergisi uluslararası hakemli bir akademik dergidir. Dergi altı ayda bir yayınlanır. Bu dergide yayınlanan yazıların fikri sorumluluğu yazara/yazarlara aittir. Bu fikirlerin dergide yer alması bunları yayın kurulunun da benimsediği anlamına gelmez. Yayın kurulu gönderilen yazıların özünü saklı tutmak kaydıyla gerekli düzenlemeleri yapma hakkına sahiptir. Dergide yer alan yazıların alıntılanması durumundan akademik etik kuralları çerçevesinde hareket edilmesi ve dipnot gösterilmesi zorunludur.

TEVİLAT is an international academic and refereed journal. It's published every six months. All opinion's responsibilities of the articles that published in the journal is belongs to the author/authors and, it does not mean that they are agreed by the editorial board. The editorial board has the right to make the necessary arrangements in the spelling and sentences of the articles without breaking the mean ideas of the article. It is obligatory to behave within the framework of academic ethical rules and show footnotes in the case of the citing the articles in the journal.

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Yazarlar için;

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır. Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir. Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır. Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelere kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır. Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır. Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler için; Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler. Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir. Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınılmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler için; Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir. Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır. Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir. Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur. Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- 7 **Editörden / Editorial**
- 11 **Araştırma Makaleleri / Research Articles**
- 11-34 **Dinî Hükümün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gerekçeleri**
Updating the Religious Decree: It's scope, Possibility and Reasons
Prof. Dr. Ahmet Yaman
- 35-60 **Modernleşme Sürecinde Aile: Değişen Annelik ve Babalık**
Family In Modernization: Motherhood And Fatherhood
Dr. Öğr. Üyesi Ali Bayer
- 61-95 **İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim**
Islam, Muslims, And Social Change
Prof. Dr. Ejder Okumuş
- 97-120 **Değişim ve Yenileşmede Fitrat Çizgisi**
The Fitra Line in Change and Innovation
Doç. Dr. İsmail Yalçın
- 121-138 **İslam Hukuku ve Değişim: Sabiteler ve Değişkenler**
Islamic Law and Change: Constants and Changeables
Prof. Dr. Mehmet Erdoğan
- 139-154 **Modernliğe Geçiş Sürecinde Bir Yüksek Din Öğretim Kurumu Olarak İlâhiyatın Neliğine Dair**
On The Nature of İlâhiyat As a Higher Religious Education Institution in The Course of Transition to Modernity
Prof. Dr. Mehmet Paçacı
- 155-186 **Üç Nesilde Dinî ve Kültürel Değişim**
Religious and Cultural Change within Three Generations
Doç. Dr. Mustafa Bakırcı
- 187-207 **İslâm-Sosyal Değişim İlişkisinin Değerlendirilmesi**
Evaluation of the Relationship between Islam and Social Change
Prof. Dr. Talip Özdeş

Kitap Tanıtımları / Book Reviews

- 209-216 Yüksel Kanar, Abbasî Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Akpınar
- 217-222 Clifford Geertz, İki Kültürde İslam - Fas ve Endonezya'da
Dinî Değişim
Arş. Gör. Burhan Başarslan
- 223-228 Thomas Bauer, Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir
İslâm Tarihi Okuması
Arş. Gör. Dr. Cemal Kalkan

Soruşturma / Inquiry

- 231-238 Prof. Dr. Hayrettin Karaman
- 239-249 Prof. Dr. Halit Çalış
- 251-259 Prof. Dr. Kâşif Hamdi Okur
- 261-270 Prof. Dr. Soner Duman
- 271-276 Prof. Dr. Metin Yiğit



Editörden / Editorial

Selamlar,

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi olarak çıkarmaya karar verdiğimiz *Tevilat* isimli dergimiz bu ilk sayısıyla yayın hayatına adım atmış bulunmaktadır. Bu ilk adımın akademik camia için hayırlı ve uğurlu, dergi için de uzun süreli ve etkili bir yayın hayatının başlangıcı olmasını dileriz.

Dergimizin sayılarının tematik ağırlıklı olarak çıkması planlanmaktadır. Her sayı, ağırlıklı olarak, önceden ilan edilen tema etrafında kaleme alınmış çalışmalardan şekillenecektir. Bu doğrultuda yola çıkan dergimizin ilk iki sayısı için “Din ve Değişim” konusu tema olarak belirlendi.

“Din ve değişim” konusu Müslüman toplumların gündeminde uzun süreden beri yer edinmektedir. Bu konunun hassasiyetle ele alınmasının başlangıcı olarak Osmanlı modernleşmesinin ivme kazandığı yıllar olan Tanzimat döneminin ya da o dönemle ilgili başka bir vakianın esas alınması yanılıcı olacaktır. Konu bizzat İslam’ın daha ilk dönemlerine kadar götürülebilecek olan “içtihat”, “ihya” gibi kavramlar etrafından şekillenen tartışmalarla da yakından ilgilidir. Konunun bu tarihsel derinliğine ve hayatiyetine rağmen bu alanda uzlaşılmış bir yöntemden bahsetmek de mümkün görünmemektedir. Hatta konu günümüzde de temel fikri ayrışmaların zemininde bulunmaktadır. Tefsir, İslam tarihi, Türk İslam Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Sosyoloji, Din Psikoloji ve Din Eğitimi gibi alanlar üzerinde konuya bakıldığında değişimin kabulü noktasında daha sakin ve ılımlı bir yaklaşımla karşılaşılırken bilhassa fıkıh (İslam Hukuku) ve ahlâk alanında bu

tartışmaların şiddeti daha hararetlenmekte ve ayrışan tarafların birbirlerinden daha da uzaklaşmakta oldukları gözlemlenmektedir. Bundan dolayı da Din ve Değişim konusunda fıkıh ve ahlâk alanı merkezi bir yer işgal etmektedir.

Bütünöyle fiziksel varlık alanını kuşattığına şahitlik edilen ve kaçınılmaz olduğu görülen değişim olgusu karşısında din nerede durmaktadır? Din, bu değişen varlık alanı üzerinde hayat bulması itibariyle onun bir parçası olmasına rağmen, bu değişime karşı bir direnç noktası mıdır yoksa o da diğer varlıklar gibi aynı süreç içerisinde bir evrilmeye tabi midir? Eğer din ve dini hükümler için değişim kaçınılmazsa bunun önceden belirlenebilecek boyutları var mıdır? Değişimin hukuk, ahlâk ve eğitim gibi alanlara yansımaları nasıl olacaktır? Bu sorular Din ve Değişim teması üzerine odaklanıldığında ilk elden zihne kendilerini dayatmaktadır.

Bizler için de ayrı bir heyecan sebebi olan bu ilk sayımızda sekiz adet özgün araştırma ve inceleme makalesine, üç adet kitap tanıtımı ve bir de soruşturmaya yer verdik. Dergimizin bir politikası olarak makalelere alfabetik sıralamayı esas alarak yer verdik. Dergimizde birinci sırada yer alan Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Ahmet Yaman "Dini Hükümün Güncellenmesi, Alanı, İmkânı ve Gereklere" adlı makalesinde dini hükümlerin değişimi konusunu ölçülü bir değişim teorisi üzerinden incelemektedir. Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi'nden Ali Bayer "Modernleşme Sürecinde Aile: Annelik ve Babalık" adlı makalesinde değişim temasını modern dönemden aile anlayışı üzerinden ele almakta, anne ve babalık rollerindeki değişim ve çocuk eğitiminde görülen farklılaşma gibi konuları işlemektedir. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nden Ejder Okumuş "İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim" başlığıyla kaleme aldığı makalesinde İslam dinin toplumsal değişim imkânını Kur'an ve Sünnet'ten yola çıkarak ele almakta ve bir model önermektedir. Dördüncü sırada Selçuk Üniversitesi'nden İsmail Yalçın, "Değişim ve Yenileşmede Fitrat Çizgisi" başlıklı makalesinde değişimin getirebileceği olası savrulmayı önleme noktasında tabiatdaki fitrata/yaratılışın özüne uygun hareket etme ilkesini gündeme almaktadır. Marmara Üniversitesi'nden Mehmet Erdoğan "İslam Hukuku ve Değişim: Sabiteler ve Değişkenler" başlıklı makalesinde Din ve Değişim temasını İslam hukuku üzerinden ele almakta ve bu konudaki imkân ve sınırlara değinmektedir. İbn Haldun Üniversitesi'nden Mehmet Paçacı "Modernliğe Geçiş Sürecinde Bir Yüksek Din Öğretim Kurumu Olarak İlahiyatın Neliğine Dair" başlıklı makalesinde İslam dünyasındaki eğitim faaliyeti kurumların dönüşümü ele almaktadır. Giresun Üniversitesi'nden Mustafa Bakırcı ise "Üç Nesilde Dinî ve Kültürel Değişim" adlı makalesinde günümüz Türkiye'sinde yaşanan değişimi Giresun ili özelinde uygulanan bir saha

çalışması üzerinden tahlil etmeyi önermektedir. Sekizinci sırada yer alan Yozgat Bozok Üniversitesi'nden Talip Özdeş, "İslâm-Sosyal Değişim İlişkisinin Değerlendirilmesi" adlı çalışmasında sabit olanla değişken olan arasındaki gerilim üzerinden din ve değişme konusunu işlemektedir. Bu sayımızda makalelerin haricinde Ömer Faruk Akpınar, "*Abbasî Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme*" isimli kitabı; Burhan Başarslan, "*İki Kültürde İslam - Fas ve Endenozya'da Dinî Değişim*" adlı kitabı ve Cemal Kalkan, "Müphemlik Kültürü ve İslam" adlı eseri tanıtmaktadır.

Dergimizin ve sayımızın akademik camiaya hayırlı uğurlu olmasını ve aynı tema ile çıkacak olan ikinci sayımızla tekrar karşınızda olmayı dileriz.


Editörler


Dinî Hükümün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gerekçeleri

Araştırma
Research


Ahmet Yaman

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniv., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Dept. Islamic Law
Konya, Turkey

 yamanahmet@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5358-1687>

Yazar
Author

Yaman, Ahmet. "Dinî Hükümün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gerekçeleri".
Tevilat 1/1 (2020), 11-34.  <https://doi.org/10.5281/zenodo.4412194>

Atıf
Cite as

Yüce Allah'ın buyruk ve belirlemelerine bağlı olduğu için dinî hükümün ve bunların bir araya gelmesiyle oluşan fıkıhın güncellenmesi meselesi, hem akademik hem de duygusal boyutları olan ve bu sebeple de dikkatle ele alınması gereken bir konudur. Bu mesele etrafında birisi tefrit diğeri ifrat sayılabilecek iki sağlıksız tavır yanında, metodik çerçevede daha dengeli bir değişim teorisi öneren üçüncü bir tutum bulunmaktadır. Dinî hükümün asla değişmeyeceğini savunan tefrit yaklaşımı, klasik fıkıh doktrinini, meseleye son noktayı koyan hükümler mecmuası olarak görmektedir. Bunun karşısında konumlanan ifrat görüşüne göre ise doğrudan Kitap ve Sünnet'te bulunanlar da dâhil olmak üzere dinî-fikhî hükümlerin tamamı, üretildiği tarihsel ve toplumsal şartlarla kayıtlıdır. Dolayısıyla toplum ve şartların değişimine paralel olarak bu hükümler de değişmelidir. Daha dengeli ve yöntemsel olarak daha tutarlı olan üçüncü yaklaşıma göre ise değişimin ilkesel olarak mümkün olmadığı alanlar dışında kalan fikhî hükümler, dayanakları ve amaçları itibarıyla değişime konu olabilirler. Bu yazı, işte bu son yaklaşım etrafında bazı saptamalar yapacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Dinî Hüküm, Nas, Tarihsellik, İcmâ, İctihad, Vesâil, Değişim.

Özet

Updating the Religious Decree: It's scope, Possibility and Reasons

Since it depends on the orders and specifications of Allah Almighty, the issue of updating religious decrees and fiqh that consists of collection of decrees should be handled carefully due to its academic and emotional dimensions. Along with the two troubled approaches on this issue, one of which can be considered as negligence (tafrit) and the other extremeness (Ifirat), there is a third approach proposing a more balanced theory of change in a methodical framework. The negligence (tafrit) approach, which defends that the religious decrees will never change, regards the classical fiqh doctrine as a collection of decisions that puts an end to the issue. According to the extremeness approach, which opposes this, all religious-legal decrees, including those directly in the Quran and Sunnah, are conditional to the historical and social conditions in which they were produced. Therefore, these decrees should also change in parallel with the changes in society and conditions. According to the third approach, which is more balanced and methodologically more consistent, legal decrees, except in the matters where change is not possible in principle, may be subject to change in terms of their bases and purposes. In this article some determinations will be made around this last approach.

Keywords: Islamic Law, Religious Decree, Nass, Historicity, Unanimity, Jurisprudence, Means, Change

Abstract

Giriş

Dinî/şer'î hükümün değişime açık olup olmadığı ve buna verilecek cevaplar doğrultusunda güncellenme imkânının bulunup bulunmadığı, öteden beri dikkati çeken nazik bir konudur. Dinin bir yönüyle dogmatik bir karakter arz etmesi ve buna bağlı olarak salt inanılıp tartışılmadan ve akıl yürütülmeden gereğince tavır alınmasının gerekmesi; diğer yönüyle de dinamik bir karakterle toplumu düzenleyen kurallar koyması ve bu sebeple de hayatın değişen şartlarını yönetebilme esnekliğine sahip bulunması, konuyu değişik açılardan inceleme zarureti doğurmuştur. Bu bağlamda Müslüman ilim geleneğinde mesele hem kelâmî hem de fikhî ilkeler odağında ele alınmıştır.

Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından 11-12 Mayıs 2018 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen "Dinin Anlaşılması Meselesi: Sabiteler ve Değişkenler" konulu VIII. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı'nda sunulan bir tebliğe dayanan bu makale, konuyu fikhî müktesebatı çerçevesinde tahlil edecektir. Her ne kadar "dinî hüküm" nitelemesi, kelâm başta olmak üzere İslâmî ilimlerin pek çok disiplininde kullanılıyorsa da gerek literatürdeki ağırlıklı tedavülü gerek günlük hayattaki atıfları sebebiyle öncelikli olarak şer'î-amelî hüküm

hatıra gelir. Bir başka ifadeyle “dinî hüküm”, genellikle fikhî hüküm ve fetva çağrışımı yapar.

İş bu sebeple “Dinî Hükümün Güncellenmesi” başlığı altında burada, fıkıh ve fetvada değişimin imkânı, sınırları ve gerekçeleri ele alınacaktır. Bu bağlamda önce dinî hükümün mahiyeti üzerinde durulacak, ardından kat’î ve zannî nitelikleriyle nassa dayalı olan hükümlerde değişimin ve bu bağlamda tarihselliğin söz konusu olup olamayacağı tartışılıp nasların “maksat ve vesile” türü hükümlerinde değişimin imkânı sorgulanacak, sonrasında icmânın mahiyeti ve değişime açık olup olmadığı bahis konusu edilecek ve nihayet ictihadın ya da fetvanın değişim gerekçeleri ele alınacaktır.

1. Dinî Hüküm ve Mahiyeti

Fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimlerinin anahtar terimlerinden biri olan “hüküm”, bilindiği üzere Şâri’-i Hakîm ile irtibatlı olarak tanımlanır. İster mütekellim usûlcüler gibi “Şâriin, mükelleflerin fiillerine/insanların davranışlarına ilişkin hitabı” olarak tanımlansın; isterse fukaha/Hanefî usûlcüler gibi “Şâriin, mükelleflerin fiillerine/insanların davranışlarına ilişkin hitabı ile sabit olan şey yani bu hitabın sonucu” olarak tanımlansın sonuçta hükümün bir kaynağa dayandığı ve bunun da kanun/şeriat koyucu Yüce Allah olduğu kabullenilmiş olur. Zaten şu âyetleri okuyan bir mümin, yaratma yetkisinin sadece onda olduğu gibi yönetme ve kural koyma yetkisinin de onda olduğuna ve konulan kuralların ondan onay alması gerektiğine de inanmış demektir:

“... İyi bilin ki, yaratmak da, emir (buyurma ve yasama) yetkisi de yalnız ona mahsustur. Âlemlerin yöneticisi olan Allah ne yücedir.”¹

“Şüphesiz Tevrat’ı biz indirdik. İçinde bir hidayet, bir nur vardır. (Allah’a) teslim olmuş nebiler, onunla Yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rab’be adanmış kimseler ile âlimler de onunla hükmederlerdi. Çünkü bunlar Allah’ın kitabını korumakla görevlendirilmişlerdi. Onlar Tevrat’ın hak olduğuna da şahit idiler. Şu hâlde, siz de insanlardan korkmayın, benden korkun ve âyetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin. Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir... O peygamberlerin izleri üzere Meryem oğlu İsa’yı, önündeki Tevrat’ı doğrulayıcı olarak gönderdik. Ona, içerisinde hidayet ve nur bulunan, önündeki Tevrat’ı doğrulayan, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için doğru yola iletici ve bir öğüt olarak İncil’i verdik. İncil ehli Allah’ın onda indirdiği ile hükmetsin. Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, fâsıkların ta kendileridir. Sana da, daha önceki kitapları tasdik edici

¹ el-A’râf 7/54.

ve onları koruyup denetleyici olarak bu kitabı, gerçeğin ta kendisi olarak indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma. Her biriniz için bir şeriat ve bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi, hepinizi bir tek ümmet yapardı. Fakat o, size verdiği ile sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır ve hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri size o açıklayacaktır.”²

“Sonra da seni din konusunda bir şeriat sahibi kıldık. Sen onu izle, bilmeyenlerin arzularına uyma.”³

“De ki: “Peki, Allah'ın size ihsan ettiği rızıklardan bir kısmını helâl, bir kısmını haram yapmanıza ne dersiniz?” De ki: “Allah mı sizin böyle yapmanıza izin verdi, yoksa siz Allah'a iftira mı ediyorsunuz?”⁴

“Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor...”⁵

Onun için hayatı kanun ile düzenleme söz konusu olduğunda ona atfedilen sıfat-isim “Şâri” yani kanun koyucudur. Bununla birlikte Şâri' Teâlâ, peygamberlerine de hüküm koyma yetkisini vermiştir:

“Onlar, yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları Rasûl'e, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁶

“İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren kitabı sana indirdik; öyleyse sakın hainlerden taraf olma!”⁷

“Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁸

² el-Mâide 5/44-48.

³ el-Câsiye 45/18.

⁴ Yûnus 10/59.

⁵ en-Nisâ 4/127.

⁶ el-A'râf 7/157.

⁷ en-Nisâ 4/105.

⁸ en-Nisâ 4/65.

*"Allah'a ve aralarında hüküm vermesi için Resûlüne çağrıldıklarında, inananların söyleyeceği söz ancak, 'işittik ve iman ettik' demekten ibarettir. İşte kurtuluşa erenler onlardır."*⁹

*"Allah ve resulü bir emir ve hüküm verdiklerinde, bir mümin erkek veya bir mümin kadının, artık o işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz. Allah'ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açığa sapmışlardır."*¹⁰

Anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in (s.a.) hüküm koyma yetkisi bulunduğu için "şâri" sıfatı mecâzen onun için de kullanılır.¹¹

Gerek indirilen kitapların gerekse onları beyan eden peygamberlerin, kıyamete kadar devam edecek olan norm ihtiyacını birebir lafzen karşılamaları ilahî vahyin, hikmetin ve risâletin tabiatı gereğince söz konusu olmadığından,¹² yeni ihtiyaçlar ortaya çıktıkça hüküm tesisi işi hem lafzı hem de ruhuyla bu iki mirası çok iyi bilen âlim-fakihlere havale edilmiştir:

*"Müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde köklü ve derin bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."*¹³

*"Kendilerine güvenlik veya korku ile ilgili bir haber geldiğinde onu hemen yayarlar. Hâlbuki onu Peygamber'e ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların araştırmaya ve hüküm çıkarmaya ehil olanları, konuyu anlayıp bilirdi..."*¹⁴

*"...Öyleyse düşünün de bundan ders çıkarın ey derin kavrayış sahipleri."*¹⁵

"Allah'ın kitabı ile Rasûlü'nün sünnetinde hüküm bulamadığım zaman reyimle ictihad ederim" diyen Muâz'ı Hz. Peygamber takdir etmiş ve bu yöntemin Allah'ın rızasına uygun olduğunu bildirmiştir.¹⁶

Müctehid-fakihler işte bu yetkilendirmeyle ictihad ederek yani bütün ilmî gayretlerini tam bir ihlasla sonuna kadar sarf ederek dine

⁹ Nûr 24/51.

¹⁰ el-Ahzâb 33/36.

¹¹ bk. Talip Türcan. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15.11.2020).

¹² إن الحوادث لا تنقطع والنوازل لا تتناهى: Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil* (el-Fetâvâ) (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi., Fatih, nr. 2414), 2b.

¹³ et-Tevbe 9/122.

¹⁴ en-Nisâ 4/83.

¹⁵ el-Haşr 59/2.

¹⁶ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

dair hüküm koyarlar. İnsan davranışıyla ilgili olup da hükümü dinî metinlerde/naslarda açıkça yer almayan konularda Şâri' Teâlâ'nın ne buyurabileceğini zan yoluyla tespit etme çabası olan ictihad, son tahlilde onun adına konuşmak olarak nitelendirilmiştir. Nitekim müctehidin/müftünün ulaştığı sonuç, hem kendi nazarında hem de müsteftinin nazarında Allah'ın hükümü mesabesinde görülmüştür.¹⁷

Şu hâlde dinî bir hüküm ya kat'î naslara, ya zannî naslara veya icmâya ya da ictihada dayalı olur. Kat'î naslar veya zannî naslar her ikisi de nas olması itibariyle dinî hükümün belirlenmesinde zihinlerimizde bir kuşku meydana getirmez. Ama icmâ ve ictihad, acaba sonuç itibariyle ortaya koyduğu hükme "şer'îlik" vasfı kazandıran birer müessese midir değil midir, o konu üzerinde belki bir istifham olabilir.

Bilindiği üzere hem icmâ hem ictihad, son tahlilde tafsîlî delile yani vahye bağlı olarak yapılan ilmî faaliyetlerdir. Esasen icmâ, ictihadların bir noktada birleşmesinden meydana gelen bir görüş birlikteliğidir. İctihad ve icmâ; her ikisi de vahye, onun anlaşılıp yorumlanmasına dayalı olduğu ve onun çizdiği çerçeveye içerisinde kalan ameliyeler olduğu için sonuçta icmâ ve ictihadın ortaya koyduğu hükümler de birer dinî-şer'î hükümdür. Esasen bu çerçeveyi bizzat Yüce Allah'ın kendisinin belirlediğini söyleyip yine kendisinin gösterdiği biçimde hüküm tesis edilmesini emretmesi¹⁸; keza dininde tefakkuh sahibi olma emrini verip sonra yine bu kaynaklardan istinbat gibi bir görevin bazı kimselerde olduğunu beyan etmesi¹⁹, sonuçta ulaşılan hükümün şer'î-dinî olduğunu da bize göstermektedir.²⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.) bazı ifadelerinden, her ne kadar beşerî bir amel olsa da ictihadla ulaşılan sonuçların son tahlilde dine dâhil olduğu yani şer'î bir hüküm olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Onun ictihada teşvik eden sözleri ve bu konudaki cesaretlendirmeleri, keza dinde tefakkuh sahibi olmanın önemine yaptığı vurgu, bu ictihad faaliyetinde hata edilse bile bunun sonucunda bir ecrin söz konusu olabileceğini ifade etmesi²¹,

¹⁷ Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (Kahire/Gardeka: 1992) 6/317: إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ شَيْءٌ فَهُوَ حُكْمُ اللَّهِ فِي حَقِّهِ وَحَقٌّ مِنْ قَلْدَهُ: Emîr Padişah, *Teyşîrû't-Tahrîr* (Kahire 1351) 4/229: وجوب اتباع ما هو الأرجح من حيث كونه حكم الله تعالى في نظره.

¹⁸ en-Nisâ 4/65, 105; el-Mâide 5/44-49; Nûr 24/5; el-Ahzâb 33/36.

¹⁹ et-Tevbe 9/122; en-Nisâ 4/83.

²⁰ "Şer'îlik" kavramı hakkında bk. Ahmet Yaman, "İslâm Hukukunda Şer'îlik Kavramı Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, Ankara 2006, s. 269-275.

²¹ bk. Buhârî, "İlim", 9, 10, 37; "Vudû", 10; "İ'tisâm", 13, 21; Müslim, "Hac", 446; "Kasâme", 29; "İmâra", 175; "Fedâilü's-Sahâbe", 138; "Akdiye", 15; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 2, 11; Tirmizî, "İlim", 4; "Ahkâm", 3.

şer'î hükümlerin tamamının dine dâhil olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Buradaki şer'îlik ve dinîlikten maksat, söz konusu hükmün ya dinin ana kaynakları olan naslarda yer aldığını belirtmek ya da icihad ederek o amelî hükmü elde eden fakihin, bunu dinin ana kaynaklarına müracaatla gerçekleştirdiğini vurgulamaktır. Her ikisi de sonuç itibarıyla *şeriatı* oluşturan bu hükümlerden bizzat naslarda somut olarak açıklananına *şer'-i münezzel* (indirilen şeriat), müctehidler tarafından tespit edilenine ise *şer'-i müevvel* (yorumlanan şeriat) denilmiştir.²² Bazı usûlcülerce dile getirilen “Şeriat ya tevkîf ya da kıyastır”²³ cümlesi de bu noktaya kadar söylenenleri özetlemektedir.

Esasen ilim geleneğimiz de bu kabul üzerine bina edilmiştir. Nitekim sadece İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) bir cümlesinin aktarılması bile bu konuda kâfi gelebilir. *el-Fıkhu'l-Ekber*'de imlâ ettiği bu cümlesinde o, “din” teriminin, muhteva itibarıyla iman ve İslâm yanında bütünüyle amelî hükümleri de içerdiğini “ve-ş-şerâ'i küllihâ” ifadesiyle ortaya koymuş bulunuyor. Sözlerinin tamamı şöyledir:

“İslâm, Allah Teâlâ'nın emirlerine teslimiyet gösterip boyun eğmek demektir. Her ne kadar İslam ve iman kelimeleri dil bakımından birbirinden farklı tanımlansa da İslamsız iman ve imansız İslam olmaz. Bu ikisi etle tırnak gibidir. Buna göre din

²² Bk. Türcan, “Şeriat”.

²³ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs* (Riyad 1993), 103-104. إن لفظ القياس مشترك. فقد يفهم منه الرأي المحض الذي يقابل التوقيف حتى يقال: الشرع إما توقيف وإما قياس وهذا الذي نكروه وهو الذي يتعرض لتشنيع الظاهرية والتعليمية. أما إذا لم يُرد به هذا المعنى فلا نكروه. وهو أن يقال: الأحكام الشرعية تنقسم إلى تعبدات وتحكّمات جامدة لا تعقل معانيها - كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج - وإلى ما تُعقل معانيها ومقاصد الشرع منها كما يُعقل من استعمال الأحجار في الاستنجاء وأن المقصود منه تخفيف النجاسة وكما يُعقل من صرف المال إلى الفقراء إذ المقصود إزالة حاجاتهم وفاقاتهم وهذا توقيف كما أن الرمي في الحج توقيف ولكن ذلك توقيف مجرد لا يقترن به فهم مقصود الشرع من ذلك التوقيف وهذا يقترن به فهم مقصود معقول. وفيسمى هذا النوع وهو أحد نوعي التوقيف قياساً لما انقدح فيه من المعنى المعقول. bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 12. Gazzâlî'nin “er-re'yü'l-mahd/salt kişisel görüş” anlamındaki kıyasa karşı çıkıp taabbüdî/tahakkümî olmayan, dolayısıyla manası yani gerekçesi ve maksadı bilinebilen nasların mana ve maksadına dayanan kıyası “tevkîf” içinde değerlendirdiğine dikkat edilmelidir. Fakat “tevkîf” kelimesi Gazzâlî'nin yine aynı yerde işaret ettiği gibi literatürde, illeti anlaşılıp kavranamayan salt taabbüdî/tahakkümî hükümler için kullanılmıştır. İşte tahsise uğramış bu dar/özel anlamıyla kullanıldığında da “şeriat ya tevkiftir ya da kıyastır” yargısı yanlış olmayacaktır.

terimi de imanı, İslam'ı ve bütünüyle şer'î hükümleri kapsayan bir terimdir.”²⁴

Şer'î/dinî hükümün mahiyeti hususunda buraya kadar yaptığımız tespitleri, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) “Dinî Açıklamanın (Beyanın) Keyfiyeti” başlığı altında sevk ettiği şu cümleleri berrak bir biçimde özetlemektedir:

Yüce Allah'ın, yarattığı varlıkların kendisine kulluğu nasıl yerine getireceklerine dair açıklamaları şu yollardan birisi ile olur:

a. Abdest, namaz, zekât, hac ve orucu eda etmenin gerekliliği gibi temel yükümlülükler ile zina yapmak, içki içmek, leş ve domuz eti yemek gibi açık-gizli büyük günahlardan (cümelül-ferâiz) uzak kalınmasının gerekliliği örneklerinde görüldüğü üzere Kitab'ında nas olarak beyan eder.

b. Kitap'ta bildirdiği farzların nasıl yerine getirileceğini mesela namazların sayısı ve nasıl kılınacağını, zekâtın ne zaman ve nasıl ödeneceğini, gönderdiği peygambere havale ederek onun ağzından açıklar.

c. Kitap'ta hüküm bulunmayan konularda Allah Rasûlü'nün koyduğu sünnet ile hüküm açıklanır. Peygamberine itaati ve onun koyduğu hükme uymayı kendisine itaat olarak belirlediği için de onun sünnetine uyan Allah'ın farzına uymuş olur.

d. Beyanın bir şekli de Yüce Allah'ın kullarının (âlimlerin) gayret edip çabalayarak hüküm bulmalarını (ictihad) emretmesi suretiyle gerçekleşir. Onları diğer farzlarına uyup uymadıkları bakımından imtihana tabi tuttuğu gibi ictihad emrini yerine getirip getirmeme ve sonucunu uygulayıp uygulamama bakımından da imtihan eder.²⁵

²⁴ Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fikhu'l-Ekber* (İmârât 1999), 57: والاسلام هُوَ التَّسْلِيمُ وَالْإِنْقِيَادُ لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى فَمَنْ طَرِيقَ اللُّغَةِ فَفَرَّقَ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ وَلَكِنْ لَا يَكُونُ إِيْمَانٌ بِلَا إِسْلَامٍ وَلَا يُوجَدُ إِسْلَامٌ بِلَا إِيْمَانٍ وَهُمَا كَالظَّهْرِ مَعَ الْبَطْنِ. وَالَّذِينَ اسْمُ وَقَعَ عَلَى الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالشَّرَائِعِ كُلِّهَا.

²⁵ Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle* (Kahire 1940), 21-22: فَيَجْمَعُ مَا أَبَانَ اللَّهُ لَخَلْقِهِ فِي كِتَابِهِ، مِمَّا تَعَبَّدَهُمْ بِهِ، لَمَّا مَضَى مِنْ حُكْمِهِ جَلُّ ثَنَاؤُهُ مِنْ وَجْهِهِ فَمِنْهَا مَا أَبَانَهُ لَخَلْقِهِ نَصًّا. مِثْلُ جَمَلِ فَرَائِضِهِ، فِي أَنْ عَلَيْهِمْ صَلَاةٌ وَزَكَاةٌ وَحَجًّا وَصَوْمًا وَأَنَّهُ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ، مَا ظَهَرَ مِنْهَا، وَمَا بَطَنَ، وَنَهَى الزُّنَا وَالْخَمْرَ، وَأَكَلَ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ، وَلَحْمَ الْخَنْزِيرِ، وَبَيَّنَ لَهُمْ كَيْفَ فَرَضَ الْوُضُوءَ، مَعَ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا بَيَّنَّ نَصًّا. وَمِنْهُ: مَا أَحْكَمَ فَرَضَهُ بَكْتَابِهِ، وَبَيَّنَّ كَيْفَ هُوَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ؟ مِثْلُ عَدَدِ الصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَوَقْتِهَا، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ فَرَائِضِهِ الَّتِي أَنْزَلَ مِنْ كِتَابٍ وَمِنْهُ: مَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا لَيْسَ اللَّهُ فِيهِ نَصٌّ حَكْمًا، وَقَدْ فَرَضَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ طَاعَةَ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالِاتِّهَاءَ إِلَى حُكْمِهِ، فَمَنْ قَبِلَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ فَيَقْبَلُ اللَّهُ قَبْلَ وَمِنْهُ: مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ الْجَاهِدَ فِي طَلْبِهِ، وَابْتَلَى طَاعَتَهُمْ فِي الْجَاهِدِ، كَمَا ابْتَلَى طَاعَتَهُمْ فِي غَيْرِهِ مِمَّا فَرَضَ عَلَيْهِمْ.

Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve mezhebinin tedvin edici imamı Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) şu sözünü de benzer içeriği sebebiyle buraya kaydetmekte yarar vardır:

“İlim dört türdür:

- a. Allah'ın kitabında olan ile ona benzeyen.
- b. Rasûlullah'tan sağlam bir senetle nakledilen sünneti ile ona benzeyen.
- c. Rasûlullah'ın ashâbının icmâsıyla sabit olan ve ona benzeyen. Sahâbenin ihtilaf ettiği hükümler de bu gruptadır. Bunlar toptan terkedilmez; birisi tercih edilince buna benzeyeni de ona kıyas edilir.
- d. Müslüman fakihlerin çoğu tarafından iyi bulunmuş olanlarla bunlara benzeyenler. İlim, işte bu dört türün dışına taşmaz.”²⁶

2. Kat'î Nasa Dayalı Hükümlerde İctihad

Şimdiye kadar “Mevrid-i nasda ictihada mesâğ yoktur” kaidesi etrafında çok şey söylenmiştir. Bir cümleyle özetlenecek olursa bu müzakerelerin sonucunda “kat'î nassa dayalı hükümlerde ictihad yapılamaz”²⁷ kuralına ulaşılmıştır. Bu noktada ben “kat'î nassa dayalı hükümlerde ictihad yapılamaz” kuralının esneyebileceğini ve bu esnemenin üç noktada tebarüz edebileceğini düşünüyorum. Dolayısıyla “Kat'î nassa dayalı hükümde ictihad olur mu?” sorusuna vereceğim cevap, olumludur. Bu ictihad, onu bütünüyle devreden çıkarma ya da söylediğinin zıddını ortaya koyma yönünde olmaz. Bununla birlikte şu üç noktada bir ictihad imkânı doğabilir:

a. Kat'î nas bir hüküm ortaya koyuyor ve bunu bir illete dayandırıyor ise illeti bulunmayan durumlarda uygulanamaz olduğuna karar verme yetkisini de müctehide havale ediyor demektir. Dolayısıyla bu konuda bir ictihad imkânı doğmuş oluyor. Mesela zekâtın sarf yerlerinden birisi olan müellefe-i kulûba Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminden itibaren belirli aralıklarla zekâtın verilmemesi, ilgili

²⁶ İbn Abdilber, *Câmiu beyani'l-ilm ve fadlih* (Kahire 1982), 315: مَا كَانَ فِي الْعِلْمِ أَرْبَعَةٌ أَوْجُهٌ: مَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ النَّاطِقِ وَمَا أَشْبَهَهُ وَمَا كَانَ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَأْتُورَةَ وَمَا أَشْبَهَهَا وَمَا كَانَ فِيمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الضَّحَابَةُ وَمَا أَشْبَهَهُ وَكَذَلِكَ مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ لَا يُخْرَجُ عَنْ جَمِيعِهِ، فَإِذَا وَقَعَ الْاِخْتِيَارُ فِيهِ عَلَى قَوْلٍ فَهُوَ عِلْمٌ يُقَاسُ عَلَيْهِ مَا أَشْبَهَهُ وَمَا اسْتَحْسَنَهُ عَامَّةُ فَقَهَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَمَا أَشْبَهَهُ وَكَانَ نَظِيرًا لَهُ قَالَ وَلَا يُخْرَجُ الْعِلْمُ عَنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ الْأَرْبَعَةِ.

²⁷ *Mecelle*, md. 14; Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul 1330) 1/65-66.

âyetin²⁸ hilafına bir hüküm koyma işlemi değildir; gerekçesinin ortadan kalkması sebebiyle hükümün uygulanmaması bakımından bir durum tespitidir. Zira biz biliyoruz ki, hükümler varlık ve yokluk açısından illetlerine bağlıdırlar. Dolayısıyla illet daha sonra tekrar somut olarak varlık kazanırsa hüküm de buna bağlı olarak avdet edecektir. İşte bu bakış açısıyladır ki, Mâlikî âlim İbnü'l-Arabî (ö. 543/1147) müellefe-i kulûba bundan böyle artık zekât verilmeyeceği yönündeki görüşleri eleştirerek nasların hikmet, sebep ve ihtiyaç ile ta'lil edilmesi gerektiğini belirtmiş ve gerektiğinde müellefe-i kulûba zekât verilebileceğini kabul etmiştir.²⁹

b. Kat'î nasdaki ikinci icthad imkânı, mubah sahada geçici kısıtlamalar yapılabilmesi yönünde ortaya çıkabilir.³⁰ Nitekim "*Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir.*" meâlindeki âyet³¹, ehl-i kitap hanımlarla evlenme konusunda geniş bir cevaz alanı açmışken Hz. Ömer (r.a.) döneminde bunun kısıtlandığını; "yasaklama" tabirini kullanmak çok doğru olmaz ama kamuoyu nezdinde böyle algılanabilecek bir uygulamanın yapıldığını da biliyoruz.³² Bu uygulama, mubah sahada geçici kısıtlamalar yapabilme icthadının bir örneği olarak burada hatırlanabilir.³³

c. Kat'î nasdaki üçüncü icthad aşaması ise usûl geleneğimizde "mukadderât" diye isimlendirilen nicel ifadelerle ilavede bulunabilmesi şeklinde görülebilir. İçki içme suçunun cezası Hz. Peygamber (s.a.) döneminde aşağı yukarı kırk celde civarında iken buna daha sonra Hz. Ali'nin (r.a.) teklifi üzerine ilave yapılmış olması³⁴, keza deve fiyatlarının yükselmesine paralel olarak diyetin parasal karşılığının, dinar-dirhem

²⁸ et-Tevbe 9/60.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *Âridatü'l-ahvezî bi şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beyrut:Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/172: فوجب ان السبب والحاجة إذا ارتفعت أن يرتفع الحكم وإذا عادت ان يعود ذلك; ayrıca bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*(Kahire 1964), 8/181.

³⁰ İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-Şerîa* (Beyrut 1991) 1/130 vd.; Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-Furûk* (Beyrut:Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/33; ayrıca bk. 2/122-131.

³¹ el-Mâide 5/5.

³² Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut 1993),2/459; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut 2003), 7/280.

³³ Konunun ayrıntıları ve başka örnekler için bk. İbrahim Yılmaz, *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması* (Ankara 2020).

³⁴ bk. Buhârî, "Hudûd", 4; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 35-37; Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (İstanbul 1983), 24/30; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr* (Kahire 1971), 7/156-157.

üzerinden arttırılması, hatta dinar-dirhem paritesindeki 1'e 10 oranının zamanla bozulmasının sonucunda dirhem bazında 12000'e kadar çıkartılmış olması³⁵, mukadderât alanında bir ilavede bulunulabileceğini ve dolayısıyla bu alanda bir ictihad yapılabileceğini göstermektedir. Oysa mukadderât içeren naslar, sayıların hâs lafızlar grubunda bulunup delâletlerinin de kat'î olması³⁶ sebebiyle, kat'î nas hükmündedir.³⁷

3. Zannî Nassa Dayalı Hükümlerde İctihad

Nassın zannî olması halinde gündeme gelebilecek ictihadı, sübût ve delâlet zannîliği şeklinde iki aşamada ele almak yerinde olacaktır.

Sübûtta zannîlik yani ilgili nassın sonrakilere ulaşması safhalarında müctehidin sıhhat ölçütlerine göre bir şüphe varsa bu, bazı metodolojik tercihlerle o nassı dikkate almaması sonucunu doğurabilir. Buna karar vermek, tabiatıyla bir ictihaddır ve bu ictihad, o nassın hüküm kaynağı olarak alınmaması yönünde tebellür etmiş olabilir. Hâl böyle olunca sübûtu zannî olan nassın ortaya koyduğu hükümden önce bizzat o nassın kendisi kabul edilebilirlik ictihadına konu olur. Bu bağlamda, amel edebilmek için aradıkları şartları taşımayan haber-i vâhidler karşısındaki Hanefî ve Mâlikî tutumları hatırlanabilir.

Nassın zannî olması halinde gündeme gelebilecek ikinci ictihad ise *delâlette zannîlik* söz konusu olduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Bu durumda yine metodolojik tercihlerle farklı yorum imkânı bulunabilir ve o farklı yoruma bağlı olarak da delâlettteki zannîlik, farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olabilir. "*Mevrid-i nasda ictihada mesağ yoktur* kuralının genel olarak alınmamasının delili, aslında mevrîd-i nasda ictihadın hatta ihtilafın varlığıdır" sözü de³⁸ bu yargımı teyit edici bir tespit olarak hatırlanabilir. Nitekim Kevser suresindeki "إِنْحَرْ" emrinin³⁹ veya abdest ayetindeki "وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ" emrinin⁴⁰ sübûtları kat'î olmakla

³⁵ bk. Malik b. Enes, *Muvatta'*, "Ukûl", 1-2; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18, 20; İbn Mâce, "Diyât", 6; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 75 vd.; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VII, 68-70; Halil Sahillioğlu, "Dinar", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.04.2018); Ali Bardakoğlu, "Diyet", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.04.2018).

³⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî*, (yy., ts. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî), 1/ 80.

³⁷ bk. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul 1990), 135-139.

³⁸ Hayreddin Karaman, "Dinin Anlaşılması Meselesi: Sabiteler ve Değişkenler" konulu VIII. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı'nda (İstanbul 2018) verdiği açılış konferansı.

³⁹ el-Kevser 108/2.

⁴⁰ el-Mâide 5/6.

birlikte delâlet zannîliği dolayısıyla birden fazla hükme yol verdiğini;⁴¹ yine “*Fâtihatü'l-kitâb okunmadıkça hiçbir namaz sahih olmaz*” hadisinin⁴² sübût bakımından *meşhur* olarak nitelenmekle birlikte, delâletindeki zannîlik dolayısıyla farklı teklifi hükümlere⁴³ medar olduğu bilinmektedir.

“Zannî naslara dayalı alanda acaba icthad imkânımız bugün hâlâ devam ediyor mu?” diye bir soru tevcih edilse benim buna vereceğim “ilkesel” cevap, ehli olan fakihlerin bu konuda yetkili oldukları ve delâleti zannî naslar üzerinde yeni yorumlar yapabilecekleri yönündedir. Yani böyle bir icthad ilkesel olarak imkân dâhilindedir. Fakat acaba, bu zannî naslar üzerinde geçmişten bugüne söylenmedik bir şey kalmış olabilir mi? “*Mâ terake'l-evvelün li'l-âhirîn*” mi yoksa “*Kem terake'l-evvelün li'l-âhirîn*” mi? Araştırmalarımın ulaştığım sonuç o ki, yeni meselelerde icthadın veya tahrîcin gerekliliği ile eski icthadlar arasında tercihte bulunabilmenin imkânı ve bu yollarla fıkın hayatîyetini sürdürmesini sağlamak bakımından ikincisi yani öncekilerin sonrakilere yapılacak çok şey bıraktığı sözü isabetli olmakla birlikte; nasların anlaşılması noktasında birincisi yani sonrakilere bir şey bırakılmadığı sözü daha doğru gözükmektedir. Yani zannî nasların anlam çerçeveleri üzerinde söylenmedik bir şey kalmamıştır. Daha somut ifade etmem gerekirse mesela *وَلَا يُبَدِّلَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبَنَّ* *كَانَ يُصَيِّبُنَا ذَلِكَ فَنُؤْمَرُ* “âyet-i kerimesindeki⁴⁴ buyruklar ile *بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ* *وَلَا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ* hadis-i şerifindeki⁴⁵ “kazâ” kelimesi bugün yeni yeni anlamalara konu olamaz.

Buradan değişimle ilgili olarak bir başka noktaya, tarihsellik meselesine intikal edeceğim:

4. Kat'î Naslarda Tarihsellik

Kat'î naslar acaba belli bir toplumla ve zamanla kayıtlı mıdır? Üzerinde onu değiştirme yönünde herhangi bir tasarruf mümkün değil, bu tamam; ama acaba mevcut/aslı lafzıyla bir tarihe ait olarak kabul edip de lafzını o tarihte bırakıp ilkesel yönünü alıp bugüne taşıyıp o ilke doğrultusunda yeni hükümler tesis edilebilir mi?

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*, 20/219 vd.

⁴² Tirmizî, “*Mevâkît*”, 69, 115, 116; İbn Mâce, “*İkâme*”, 11.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/18-19; İbnü'l-Arabî, *Âridatü'l-ahvezî*, 2/46-48.

⁴⁴ en-Nisâ 4/34.

⁴⁵ Buhârî, “*Hayız*”, 20; Müslim, “*Hayız*”, 69; Ebû Dâvûd, “*Tahâret*”, 105.

Bu sorular karşısında benim kanaatim, kat'î naslara dayalı şer'î hükümlerin tarih ve toplum üstü olduğu yönündedir. Bunu duygusal ya da ideolojik bir yargı olarak dile getirmiyorum; aksine yine bu nasların sahibi olan Yüce Allah'ın beyanından hareketle bu kanaate sahip oluyorum. Şöyle ki;

Hz. Musa'ya (a.s.) Tevrat'ın inmesinden yaklaşık 2000 sene sonra Yüce Allah hâlâ *"İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu hâlde seni nasıl hakem tayin ediyorlar; bunun ardından da yüz çevirip gidiyorlar. Onlar asla inanmış değildirler."* Diyorsa;⁴⁶ Hz. İsa'ya (a.s.) İncil'in inmesinden yaklaşık 600 yıl sonra *"İncil ehli de Allah'ın onda indirdiği ile hükümsin. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler fâsıkların ta kendileridir."* diye buyuruyorsa⁴⁷, kutsal kitapların inmesinden şu kadar bin yıl sonra hepsini kuşatacak tarzda *"Kim Allah'ın indirdiği ile hüküm vermezse..."* diye uyarıp arkasından bazı müeyyideler getiriyorsa,⁴⁸ sonra *"İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren kitabı sana indirdik; öyleyse sakın hainlerden taraf olma!"*⁴⁹ ve *"Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, bu sebeple onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir."*⁵⁰ diyorsa bütün bunlardan, Şâriin/kanun koyucunun bizzat kendisinin, kendi indirdiği vahyi bir tarih ve coğrafya ile sınırlandırmadığı sonucu, kolayca ve tereddüde yer bırakmayacak açıklıkta çıkarılacaktır.

Bu nitelikte olmayıp aksine tarih ve coğrafya ile kayıtlı ve sınırlı olan kat'î naslar var mıdır, şeklinde bir soru tevcih edilirse, bunun cevabı olumludur: Evet tarihsel nitelik taşıyan naslar da vardır. Ben böyle nasların iki kümede toplanabileceğini öngörüyorum:

a. Bunlar ya doğrudan Hz. Peygamber (s.a.) ve ailesi ile ilgilidir; bu sebeple de kendiliğinden tarihsel bir hüviyet taşırlar. Bu kapsamda mesela *"Ey iman edenler! Peygamber ile özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin..."* meâlindeki *necvâ âyetini*⁵¹ ve *"...Rasûlullah'ı üzmeğe hakkınız yoktur, kendisinden sonra ebedî olarak eşleriyle de evlenemezsiniz, sizin bunu yapmanız Allah katında büyük bir günahdır."*⁵² meâlindeki âyetle konan Hz. Peygamber'in

⁴⁶ el-Mâide 5/43.

⁴⁷ el-Mâide 5/47.

⁴⁸ el-Mâide 5/44, 45, 47.

⁴⁹ en-Nisâ 4/105.

⁵⁰ el-Bakara 2/229.

⁵¹ el-Mücâdele, 58/12-13.

⁵² el-Ahzâb 33/53.

irtihalinden sonra “ümmehâtü'l-mü'minîn” ile evlenme yaşağını hatırlatabilirim.

b. Diğer taraftan bu naslar dönemsel imkân, tecrübe ve teknolojilere paralel bir hüküm koymuş olabilir. Mesela “Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın...”⁵³ meâlindeki âyette geçen “ribâtu'l hayl/savaş atları” örneğinde olduğu gibi. Yine mesela necaset bulaşmış bir kabin, yedi kere su ile yıkandıktan sonra sekizincisinde toprakla ovalamak suretiyle temizlenme usûlü⁵⁴ gibi ki, bunlar da sonuçta belki kat'î nas grubuna girecek bazı örneklerdir; ama biz biliyor ve hem aklen çok rahat bir şekilde tespit edebiliyor hem de ilim geleneğimizin böyle anlamış olmasından çıkarabiliyoruz ki, bunlar tarihseldir. Fakat bu kategorideki naslar son derece azdır ve bu iki alanla sınırlı gibi gözükmektedir.

5. Zannî Naslarda Tarihsellik

Bu kategorinin de sonuç itibariyle tarih ve toplum üstü olduğu kanaatini taşıyorum. Tabiatıyla yukarıda da ifade ettiğim gibi, zannî naslarda ictihad kapısının artık bütünüyle kapandığı gibi bir sonuca da elbette varmıyorum. Tekrar ifade edeyim, beyan ictihadı, kıyas ictihadı ve istislah ictihadı sonuna kadar kullanılabilir ve ehli tarafından zaten tarih boyunca da kullanılmıştır. Bunlar tarihsellik ile alakalı olan ve birbirlerini götüren hususlar değildir. Mesela *narh* yani *tes'îr* uygulamasında Hz. Peygamber (s.a.) olumsuz bir tavır takınmışken⁵⁵ vefatından sonra sahabe-i kiram (r.a.) başka bir uygulama yapmış; bir zekât masrafı olarak geniş bir açılıma sahip olan “fi sebîlillah” kavramı etrafında vaktiyle belli yorumlar yapılmışken tarih içerisinde eski yorumlardan hareketle buna başka bazı yorumlar ilave edilmiş⁵⁶;

⁵³ el-Enfâl 8/60.

⁵⁴ Buhârî, “Vudû”, 33; Müslim, “Tahâret”, 93. Necâsetten tahâretin ma'kûlü'l-ma'nâ (illeti akılla kavranabilir) olup olmayacağına dair tartışmalar için bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Kahire 1400), 2/911, 943; Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcû'l-furû ale'l-usûl* (Beyrut 1987), 38 vd.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Büyü” 49; Tirmizî, “Büyü” 73; İbn Mâce, “Ticârât” 27.

⁵⁶ “Cemâleddin el-Kâsımî, Mahmûd Şeltût, Haseneyn Muhammed Mahlûf ve Muhammed Hamîdullah gibi çağdaş İslâm âlimleri âyette geçen fi sebîlillah tabirini geniş anlamda Müslümanların yararına olan her türlü faaliyet olarak anlamışlardır.” Mehmet Erkal, “Zekât”, TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 12.04.2018). Bu noktada, âyetteki “fi sebîlillah” ifadesinin, Allah Teâlâ'nın emrine imtisâl ederek hac yolculuğuna çıkanlar, İslâm ve Müslümanlar uğruna cihad eden askerler ile ilim için yola çıkan talebe olmak üzere gerçek kişileri içerdiği yorumunu daha isabetli bulduğumu kaydetmeliyim.

Haşimoğulları'nın zekât alma yasağı bir süre sonra arkasındaki esas gerekçe kayb olduğu için başka bir hüviyet alabilmiştir.⁵⁷

Buraya da nokta koyup, değişim konusunda başka bir bahse, makâsîd-vesâil meselesine intikal ediyorum:

6. Naslardaki “Maksat ve Vesile” Türü Hükümlerde Değişim

Dinî-hukukî düzenlemelerin son tahlildeki maksadı/amacı, adalet idesini hâkim kılarak toplumsal düzeni tesis etmek ve kişilerin ruh-beden bütünlüğünü sağlamaktır. Bu hedefe ulaşmak için de birtakım vesileler öngörülür. İşte bu vesilelerin ilgili maksada ulaştırma kabiliyeti zamanla azalabilir ya da bütünüyle sona erebilir. Böyle durumlarda fikhî hükümlerin nasıl bir seyir izleyeceğini üç aşamada ele alabiliriz:

a. Gerek zannî gerek kat'î her iki çeşidiyle de naslar eğer *maksat* değil yani o hükmün konulmasındaki esas amaç ve gaye değil de o amacın elde edilmesi için bir *vesile* hükmü ortaya koyuyorsa, belirlenen işbu vesile ve sebepler etkinliklerini yitirince itibardan düşerler.⁵⁸ Bu durumda böyle vesilelerin yerine, hükmün maksadıyla uyumlu (mülâim, münasib) yeni vesileler ikame edilir. Dolayısıyla vesâilin yokluğu makâsîdın yokluğunu gerektirmez.

Böyle bir açılıma imkân bulunduğunu bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.) kendisi göstermiştir. Deccâl hadisi olarak da isimlendirilen uzun rivayette Hz. Peygamber, bir sene kadar uzun olacak günde sadece bir tek beş vakit namaz yeterli olacak mı, sorusuna “*Hayır, siz kendiniz vakit takdir edin!*” cevabını vererek, vakte mülâim bir yeni vesile ikame etmiştir. Zira namaz asıl gaye, vakit ise vesile sebeptir. Vakit oluşmayan yerde namazın da farz olmayacağı söylenemez.

b. Vesile hükümleri aynen yerine getirmek mümkün olmakla birlikte, bunlar belirlendiği sıradaki toplumsal şartlar değiştiği için ilgili olduğu maksad hükme artık yeterince ulaştırmıyorsa yerlerini, maksadı tam gerçekleştirecek yeni vesilelere bırakırlar. Mesela Hz. Peygamber (s.a.) nikâh akdinin alenîliğini temin ve tarafların haklarını isbat edip korumak amacıyla, Medine'nin dar muhitinde iki şahidin bulunmasını yeterli görmüştür.⁵⁹ Fakat günümüzün kalabalık toplumlarında, bir evlilik akdinin aleniyetini sadece iki şahide bağlamak, suistimalleri de beraberinde getirir. Hükmü koyarken hukuk düzeninin hedeflediği

⁵⁷ Fahrüddin Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulâk 1313), 1/303.

⁵⁸ bk. Karâfî, *el-Furûk*, 2/33,153; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/11.

⁵⁹ Buhârî, “*Nikah*” 36; Ebu Davud, “*Nikah*” 19; Tirmizî, “*Nikah*” 14; İbn Mâce, “*Nikah*” 15.

noktaya bugün, ilan ve tescil ile daha etkin bir biçimde ulaşılabacağından vesile de şahitlikle beraber ilan ve tescile dönüşür.⁶⁰

Şu örnekler de böyle bir imkânın varlığını teyit etmektedir:

Kasıt unsuru bulunmayan öldürme ve yaralama olaylarında söz konusu olan diyetin ödenmesinde devreye giren âkile, asr-ı saadet de dâhil olmak üzere ilk zamanlarda kişinin baba tarafından erkek akrabası (asabe) olarak anlaşılıyor ve diyet ödemeye bunlar katılıyordu. Fakat zamanla toplumsal ilişkiler değişip, divan teşkilatı gibi başka idarî kategoriler ve meslek grupları gibi başka toplumsal kümeleşmeler ortaya çıkınca, âkilenin de bu yeni durum karşısında yeniden değerlendirilmesi ve farklı kimselerden-kesimlerden oluşması düşünülmüştür. Nitekim Hanefiler böyle bir yorumla âkilenin, suçluyla aynı bölgede yaşayan ve kendisiyle aynı sanat veya mesleği icra eden kişiler olduğu sonucuna varmışlardır.⁶¹

Benzer şekilde, yolculuk sırasındaki borçlanmalarda, borcu teminat altına almak maksadı için vesile olarak Kur'ân-ı Kerim'de bir rehin kabzedilmesi önerilmektedir.⁶² Yolculuk sırasında rehnin kabz ve taşıma külfeti dolayısıyla bu vesilenin yerine mesela tescil işlemi ikame edilebilir.

c. Bazı durumlarda, yeni bilimsel gelişmeler daha etkin ve daha kolay uygulanabilir vesile hükümlerinin ihdasına imkân tanıyabilir. Böyle durumlarda eski vesile hükümleri, yerlerini bu yenilerine bırakabilirler. Hz.Peygamber'in (s.a.), köpek yalamış bir kabın temizliğini sağlamak için belirlediği yedi kere su ile yıkadıktan sonra sekizincisinde toprakla ovalamak vesilesi, yerini deterjana; istincâda temizliği sağlamak maksadı için kullanılması önerilen taş vesilesi yerini, bez, kâğıt vb. maddelere bırakabilir.⁶³

7. İcmâ ve Değişim

Bilinçli bir tercihle buradaki icmâdan kastım, daha az tartışmalı bir konu olduğu için sahâbe icmâsıdır. Zira bilindiği üzere Hz. Osman'ın (r.a.) hilafetinin ilk yıllarından sonra siyasî tartışmalar gündemi meşgul etmeye ve bu ihtilaflar bazı gerçekleri gölgelemeye başlayınca sahâbe-i

⁶⁰ bk. Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul 2018), 49.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/66, 110; 27/125; Alî b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî* (İstanbul 1986) 4/225. Geniş bilgi için bk. Kâşif Hamdi Okur, *İslâm Hukukunda Sosyal Sorumluluk: Âkile Örneği* (İstanbul 2017).

⁶² el-Bakara 2/283.

⁶³ bk. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut 1991) 3/19.

kirâm İslâm dünyasının değişik yerlerine göç etmişlerdi. Hâl böyle olunca artık icmânın işlevselliği ve imkânı da tartışılır hâle gelmişti.

Onun için mezkûr dönem ile kayıtlı olarak ifade ediyorum ki, sahâbe döneminde ihtilafların çıkmasından önce meydana gelmiş icmâ da değişmez. Çünkü bu icmâ, dinin şeâiri ile veya İmam Şâfiî'nin yukarıda geçen deyimiyle *cümelü'l-ferâiz*⁶⁴ ile ilgili yani dinin kimlik unsurları ve ana dinamiklerini oluşturan kesin emir ve yasaklar ile ilgili hükümleri ortaya koyuyordu. İşte bunlar kaldırılıp değiştirildiği zaman dinin aslî biçimiyle anlaşılmasa, bir adım sonra da dinin yanlış anlaşılması ve "tamamlanmış"⁶⁵ şeklinin ötesinde yeni yeni yorumlara kapı açacağı için sanki bugün ilk defa birileri tarafından "doğru" anlaşılıyormuş gibi bir durumla karşı karşıya kalınır. Tabiatıyla bu sonucun hem akıl ve tarih hem de ilim açılarından izah edilebilir bir yanı yoktur. O bakımdan sahâbe icmâsı değişime kapalıdır. Nitekim usûl-i fıkıh geleneğinde Hanefî âlim Fahrulislâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) kelimeleriyle şu hüküm benimsenmiştir: *Sahâbe icmâsı, tıpkı âyet ve mütevâtir haber gibidir.*⁶⁶

Mesela Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkek ile evlenememesi, teravîh namazının meşruiyeti (hükümünün ve rekât sayısının şöyle veya böyle oluşu değil böyle bir ibadetin var olduğu), yatsı namazı vaktinin fecr-i sâdika kadar uzaması, ezanın şu bilinen kelimelerden müteşekkil olması, âdet gören kadından namazın sâkıt olacağı ve tutmadığı oruçları sonra kaza edeceği, cinsel ilişki ile bozulan oruçta keffaretin gerekliliği gibi hükümler bu bağlamda örnek olarak hatırlanabilir.

Temel ilke konumundaki bu gerçeklik yanında şunu da belirtmeliyiz ki, müstenedi yani dayanağı maslahat veya örf olan bir icmâ, söz konusu maslahat veya örfün değişimine bağlı olarak değişime açık hale gelir. Böyle bir değişim imkânı, özellikle Hanefî usûlünde bilinen ve tekrarlanan bir husustur. Nitekim İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) öğrencisi İsbâ b. Ebân (ö. 221/836), klasik dönem usûl âlimi Fahrulislâm el-Pezdevî, Osmanlı dönemi usûl âlimleri Firişteoğlu İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra), Mustafa Hulûsî

⁶⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 21-22, 157, 213.

⁶⁵ el-Mâide 5/3.

⁶⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/261: إجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر.

Güzelhisârî (ö. 1253/1837) ve Mahmud Esad Seydişehirî (ö. 1917) bu konuyu ele almışlardır.⁶⁷

Bunları da arz ettikten sonra “dinî hükümde değişim” meselesinin son bahsine gelmiş bulunuyorum. Bu noktadan itibaren ictihad ve fetvada değişimin fikrî zeminine ve sebeplerine değineceğim.

8. İctihadda Değişim

İctihad beşerî bir faaliyettir. Dolayısıyla her beşerî faaliyet gibi ictihad da onu yapan müctehidin bilgi birikimi, yöntem anlayışı, çevresel faktörleri, toplumsallığı ve muhatap olduğu olgu ile hep iç içe ve bunlarla etkileşim hâlinde olan bir ilmî faaliyettir. Olgu, bilgi, imkân ve çevre, müctehidi doğrudan etkiler ve ictihadını belirler. Öyle olduğu için fıkıh doktrininde bulunan ictihadî çözümlerlerin ilâ nihâye değişmez, kıyamet sabahına kadar o konuda söylenebilecek tek şey ve yegâne gerçek olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Böyle bir iddia esasen makul olmadığı gibi gerçeklikle bağdaşan bir durum da değildir. Onun için ictihadlarda değişim imkânı vardır.

Peki, bu değişimin gerekçeleri nelerdir? Zamanın değişmesi, mekânın değişmesi, durumun değişmesi, örfün değişmesi, bilginin değişmesi, ihtiyacın değişmesi ve umûmü'l-belvâ gibi bazı gerekçeler, ictihadlar üzerinde bir değişiklik yapma imkânını ilim ehline ve ictihad sorumlularına vermiş durumdadır. Çok kısaca ve birer örnekle bunları arz edeceğim.⁶⁸

Fakihlerin ve fıkıh geleneğinin zamanın değişmesinden kastı, *fesâdü'z-zaman* denilen tezahürdür. Yani insanların ve anlayışlarının zaman içerisinde olumsuz değişimi, genel ahlakın bozulması, takva duygusunun zayıflaması ve adalet bilincinin kaybolmasıdır. İşte buna bağlı olarak da vaktiyle belli bir standartta olan adalet anlayışına ve vaktiyle yine belli bir nitelikte olan takva anlayışına göre konulmuş hükümler, bu adalet ve takva standartlarının olumsuz yönde nitelik kaybına, değişmesine ve bozulmasına bağlı olarak bir değişime tâbi olacaktır. Zaten tarih içerisinde böyle müdahaleler fakihler tarafından hep yapıla gelmiştir. Nitekim Hanefîlerde kurucu imamla sonrakiler arasındaki ihtilafın aslında bir delil-burhan ihtilafı olmadığı; bunun

⁶⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/176: وَيَتَصَوَّرُ أَنْ يَتَعَدَّ إِجْمَاعٌ لِمُضْلِحَةٍ ثُمَّ تَتَبَدَّلُ تِلْكَ الْمُضْلِحَةُ؛ Ibn Melek Firişteoğlu, *Şerhu Menâri'l-envâr* (İstanbul 1308), s. 245; Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'l'l-hakâik* (İstanbul 1303), 187; İsâ b. Ebân'ın görüşü için bk. Mahmud Esad Seydişehirî, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh* (İzmir 1313), 293.

⁶⁸ Ayrıntılar için bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul 2017), 199-226.

yerine bir zaman ihtilafı olduğu واختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان ifadesi⁶⁹ ile adeta şiirsel bir tarzda da dile getirilmiştir.

Mesela zanaatkârların sorumluluk ve emanet duygularının zayıflaması sebebiyle, bundan böyle kendilerine teslim edilen eşyayı tazminle sorumlu olduklarına karar verilmiş, adalet ve güven duygusunun eksilmesine bağlı olarak yakın akrabasının birbiri lehine şahitliği artık kabul edilmez olmuş, aynı anda verilen üç talâk, dinî duyguları zayıflayan erkekleri terbiye ve ıslah amacıyla üç sayılır olmuştur. Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) dediği gibi "insanların bozulması ölçüsünde hükümler de değişmiş ve çoğalmıştır".

Mekânın değişmesi de ictihadın değişiminde etkilidir. Çünkü kırsalın durumu şehirden, şehrin durumu kırsaldan farklıdır; sıcak bölge soğuk bölgeden farklıdır; Müslüman toplum başka, gayr-i müslim toplum başkadır. Öyleyse bir mekânın özelliği dolayısıyla konulan hüküm, mekân değiştiği zaman da değişime açık olabilecektir. Bunun herhâlde fıkıh tarihimizdeki en güzel örneklerinden bir tanesi İmam Şâfiî'nin Bağdat'tan Mısır'a intikalinden sonraki ictihad değişiklikleridir. Kuşkusuz bu değişikliklerde hocası İmam Mâlik'in daha önce üzerinde hissettiği gölgesinin kaybolması, yeni bilgi kaynaklarına muttali olması, keza metodolojisindeki gelişmeler elbette daha etkilidir; fakat Mısır'ın kendi tabii, çevresel, toplumsal özelliklerinin de bu değişimde kısmen etkili olduğunu göz ardı edemeyiz.⁷⁰

İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) mescitler ile ilgili bir fetvası da bu bağlamda gerçekten dikkati çekmektedir: Kûfe'de hocası Ebû Hanîfe'den sonra ders halkasının başındayken Ebû Yûsuf, bir yer mescid olarak belirlendiği zaman onun altını da üstünü de mescid hükmünde sayıyor ve oraların başka amaçlarla kullanılmasına cevaz vermiyordu. Fakat Bağdat'a göç edip de orada ilmî faaliyetleri yanında kâdî'l-kudatlığa başlayınca ve şehrin sıkışık ve dar imkânları içerisinde insanların bir yeri mescid yapıp altını üstünü başka şekilde kullanmalarına mecbur kaldıklarını görünce Kûfe'deki ictihadını değiştirmiştir.⁷¹

Durumun değişmesi; mesela darlık, bolluk, sefer, ikamet, hastalık, sağlık, korku, emniyet gibi durumlar da hükümlerin değişmesinde

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/178; 19/166; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/275; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/43; 3/185.

⁷⁰ Farklı bir yorum için bk. Nâcî Lemîn, "Kadiyyetu teessürî's-Şâfiî bi'l-bîeti'l-Mısriyye", *el-Vâdîha* / 1 (Rabat 1424/2003), 189-209.

⁷¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/19; Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Kahire 1970), 6/235; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 251-252.

etkilidir. Bilindiği üzere fıkıh geleneğimizde dârülharpte uzun süreli ikamet etmek, dârülharbe ait bir ülkenin vatandaşlığına geçmek ve o nitelikteki yerlere giderken beraberinde Mushaf'ı götürmek ile ilgili çok sıkı hükümler bulunmaktadır. Fakat günümüzde durumlar oldukça değişmiş ve eski dönemlerde konulan bu tür kısıtlayıcı hükümlerin arkasındaki esas gerekçeler artık kalmamış görünmektedir. Hâl böyle olunca eski hükümün devamı yönünde ısrarcı olmak, hayatın olağan akışı ile mücadele etmek ve onunla ters düşmek anlamına gelir ki, bu da çok makul bir tavır sayılmaz; aksine ince anlayış ve derin kavrayışa dayanan fıkıh düşüncesiyle çelişen bir davranış olur.

Örfe bağlı hükümlerin örfün değişmesiyle değişiyor olması çok açık bir gerçeklik olduğu için üzerinde ayrıca durmayacağım.⁷²

Bilginin değişmesi de böyledir. Vaktiyle o anın hâkim ve kabul edilmiş bilimsel bilgisine bağlı olarak konulan bir hüküm, söz konusu bilimsel bilginin yanlış olduğu ortaya çıkınca tabiatıyla yeni bilgi doğrultusunda değişecektir. Bundan daha doğal bir şey olamaz. Düşük yapan bir kadının lohusa olup olmayacağı ya da o düşüğün keyfiyetine göre ğurre gibi bir tazminatın söz konusu olup olmayacağı konusunda fakihlerimiz geçmişte kendi dönemlerdeki bilimsel bilgi müktebatına göre bir hüküm tesis ederek düşen varlığın, müstebînu'l-hılka (organlarının ve vücut parçalarının belirgin hâle gelmiş) olup olmamasını esas almışlardır. Bugünün bilimsel verilerine dayanarak biliyoruz ki, daha aşılmanın ilk anındaki zigot aşamasından itibaren bir canlı ile karşı karşıyayız. Dolayısıyla hamileliğin hangi aşamasında olursa olsun embriyo bir şekilde düştüğü ya da alındığı zaman lohusalık söz konusu olacaktır. Hamileliğin en uzun süresi, ceninin canlanma süresi, hilalin tespiti, başka bazı astronomik hesaplar, keza tıbbın bize verdiği imkânlarla bağlı olarak ölümün ne zaman gerçekleştiği, taşıyıcı annelik vb. konularda fakihler, eskiden bilinmeyen ya da farklı bilinen konularda yeni bilimsel bilgiye göre yeni hüküm tesis etme imkânına sahiplerdir.

İhtiyacın değişmesi de böyle bir etkiye sahiptir. Eskiden tahsîniyyât kabilinden olan şeyler artık belki hâciyyât hatta belirli yerlerde zaruriyyât bile sayılabilecektir. Tabiatıyla buna bağlı olarak fetvada da değişim kaçınılmaz olacaktır. Mesela buzdolabı, telefon, bilgisayar, sıcak bölgelerde klima, soğuk bölgelerde kalorifer tesisatı, zorunlu eğitim giderleri, sigorta, hırsızlığa karşı alınabilecek tedbirlere

⁷² Bu konuda İbn Âbidîn'in şu risalesi çok kıymetli metodolojik tahlillerin yanında pek çok örnek de içermektedir: "Neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-urf", *Mecmûatü'r-Resâil* (İstanbul 1320), 2/114-147.

dönük harcamalar artık zekât sorumluluğu konuşulurken *hâcet-i asliyye* çerçevesine dâhil edilebilecektir.

Umûmü'l-belvâ ve değişim, ele alacağım son gerekçeyi teşkil ediyor. “el-belvâ'l-âm” veya “umûmü'l-belvâ”, bilindiği üzere fıkıh geleneğinde, genel olarak herkesin müptela olduğu, kaçınılması zor olan ve herkesi bir şekilde bulan ve çokça vuku bulan şeyler olarak tanımlanmıştır. Bu tür gelişmeler de artık kendisinden kurtulma imkânı olmadığı zaman o doğrultuda hükmün değiştirilmesini gerekli hâle getirebilmektedir. Aksi hâlde hukuk sistemi, hayatın dışında kalma tehlikesiyle yüzleşmek durumunda kalabilecektir. Peki böyle bir tehlike anında insanlar ne yapar? Ya ikiyüzlü davranırlar ya da tabir yerinde bulunursa “hem ağlarım hem giderim” derler. Bu ikincisi olursa bütün zorluklar ve yoksunluklar da onların kucaklarına bırakılmış olur. Bu hâlin sürdürülebilir olması mümkün olamayacağından bir müddet sonra başka hukuk mecralarında çare aranmaya başlanır.

Umûmü'l-belvânın etkili olabilmesi için tabiatıyla bazı şartlar aranmaktadır. Öncelikle bu belvânın/bir şekilde herkesi ilgilendiren durumun mütevehhem değil de mütehakkık olması yani gerçekliğinin bulunması şarttır. Doğrudan bir nas ile çatışmaması, insanların gevşekliğinden değil de olayın bizzat kendi tabiatından kaynaklanması, aranacak diğer şartlardır. Acaba yerleşik hükümden kurtulmak amacıyla biraz da keyfi ve nefsi bir sâikle mi değişim aranıyor, kaygısı fakihler tarafından işbu şartların devreye alınmasını gerektirmiştir.

Belvâ konusuyla ilgili olarak yine klasik literatürümüzden bir örnek vererek sözlerimi bağlayacağım. İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/804) sığır pisliklerini hafif necasetlerden sayar ve bundan korunmanın mümkün olduğu öngörüsüyle elbisenin dörtte birinden fazlasına bulaşması hâlinde o elbiseyle namaz kılınamayacağını söylerken, bu kanaatini Rey şehrine yaptığı yolculuktan sonra değiştirmiştir. Çünkü Rey'de yaşayanların -muhtemelen çok bulunduğu ve onlarla iç içe yaşandığı için- kendilerini sığır pisliklerinden koruyamadıklarını ve bunun genel bir sorun olduğunu görmüştür. Bunun üzerine eski görüşünden vazgeçerek, İmam Mâlik'in fetvası gibi çok da olsa elbiseye bulaşan sığır pisliğinin namaza engel olmayacağını söylemiştir.⁷³

⁷³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/204; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 251.

Sonuç

Dinî hükümün yani fıkhnın değişiminin alan, imkân, gerekçe ve sınırlarını arz etmeye çalıştığım bu yazıda şu noktaların altı çizilmiştir:

“Şâriin, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı ile sabit olan şey yani bu hitabın sonucu” olarak tanımlanan dinî/şer’î hüküm, ya kat’î naslara, ya zannî naslara veya icmâya ya da ictihada dayalı olur. İctihad ve icmâ; her ikisi de vahye, onun anlaşılıp yorumlanmasına dayalı olduğu ve onun çizdiği çerçeve içerisinde kalan ameliyeler olduğu için sonuçta onların ortaya koyduğu hükümler de birer dinî-şer’î hükümdür.

“*Mevrid-i nasda ictihada mesâğ yoktur*” kuralı genellikle “*kat’î nassa* dayalı hükümlerde ictihad yapılamaz” şeklinde anlaşılrsa da kat’î nasların da illetinin mevcudiyetini ve buna bağlı olarak da hükümün devam edip etmediğini tespit, mubah sahada sınırlama yapabilme ve mukadderâta ilavelerde bulunma şeklinde üç açıdan ictihada açık olduğu görülmektedir.

Gerek kat’î gerekse zannî naslara dayalı şer’î hükümler, ilkesel olarak tarih ve toplum üstü bir niteliğe sahiptir.

Nas ile konulmakla birlikte işlevini artık yerine getiremeyen vesile hükmü değişime açıktır.

Sahâbe döneminde meydana gelmiş icmâ değişime kapalıdır. Fakat müstenedi maslahat veya örf olan icmâlar böyle değildir.

Müctehidlerin ictihadları ilkesel olarak değişime açıktır. Zamanın, mekânın, durumun, örfün, bilginin ve ihtiyacın değişmesi ile umûmü’l-belvâ gibi gerekçeler, bu değişimde etkilidir.

Ve nihayet, her şeyin en doğrusunu Yüce Allah bilir; muvaffak eden de odur.

Kaynakça*

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Bezdevî. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî*, ts.
- Ali Haydar Efendi, Arsebük. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul, 1330.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12.04.2018. <https://Islamansiklopedisi.org.tr/diyet>.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Kahire, 1400.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fikhu'l-Ekber*. İmârât, 1999.
- Emîr Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîru't-Tahrîr*. Kahire, 1351.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul, 1990.
- Erkal, Mehmet (ö. 2015). "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12.04.2018. <https://Islamansiklopedisi.org.tr/zekat#1>.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Esâsü'l-kıyâs*. Riyâd, 1993.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi. *Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmî'i'l-hakâik*. İstanbul, 1303.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh. *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlih*. Kahire, 1982.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. "Neşru'l-arf fî binâi ba'dı'l-ahkâm ale'l-urf". *Mecmûatü'r-Resâil*, 2/114-147. İstanbul, 1320.
- İbn Melek, Firişteoğlu. *Şerhu Menâri'l-envâr*. İstanbul, 1308.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *Âridatü'l-ahvezî bi şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. Kahire, 1970.
- İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut, 1991.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire, 1964.
- Lemîn, Nâci. "Kadiyyetu teessürî's-Şâfi bi'l-bîeti'l-Mısıriyye". *el-Vâdiha* 1 (1424/2003), 189-209.
- Merğînânî, Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul, 1986.
- Sahillioğlu, Halil. "Dinar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12.04.2018. <https://Islamansiklopedisi.org.tr/dinar>
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *en-Nevâzil (el-Fetâvâ)*. Süleymaniye, 2414.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. İstanbul, 1983.
- Seydişehirî, Mahmud Esad. *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*. İzmir, 1313.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Kahire, 1940.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî usûli's-şeria*. Beyrut, 1991.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr*. Kahire, 1971.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15.11.2020. <https://Islamansiklopedisi.org.tr/seriat#1>.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul, 2017.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul, 2018.
- Yaman, Ahmet. "İslâm Hukukunda Şer'îlik Kavramı Başlıklı Bildirinin Müzakeresi". 1. *İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, 269-275. Ankara, 2006.

* *Concordance'a* uygun baskıları kullanıldığı için *el-Kütübü't-Tis'a'ya* kaynakçada yer verilmemiştir.

- Zencânî, Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl*. Beyrut, 1987.
Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*.
Kahire/Ğardeka, 1992.
Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulâk, 1313.



Modernleşme Sürecinde Aile: Değişen Annelik ve Babalık

Araştırma
Research

Ali Bayer

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Sociology of Religion Konya, Turkey

 alibayer@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-1867-5236>

Yazar
Author

Bayer, Ali. "Modernleşme Sürecinde Aile: Annelik ve Babalık". *Tevilat* 1/1
(2020), 35-60.  <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414805>

Atıf
Cite as

Aile toplumu meydana getiren ve temsil eden en küçük birimdir. İnsanoğlunun yaşamını sürdürmesi için fiziksel, sosyal, duygusal ihtiyaçları bulunur ve bu ihtiyaçların giderilmesinde aile önemli rol oynar. Ailenin yapısında meydana gelen bir değişime aynı zamanda toplumdaki değişimi de yansıtmaktadır. Sanayileşme, modernleşme sürecinde kadının güç kazanması hem ailede hem de iş yerinde cinsiyet eşitliğine yol açmıştır. Geleneksel aile modelinde erkek evin geçimini sağlamak, kadın ise ev işleri ve çocuğun bakımından sorumludur. Kadının eğitim düzeyinde görülen yükselme ve ücretli bir işte çalışması, kadının toplumsal ve aile içindeki konumunu, sorumluluklarını ve rollerini etkilemiştir. Değişen bu durum karşısında babalar çocuklarıyla daha fazla ilgilenir duruma gelmişlerdir. Türkiye’de eğitim düzeyi yüksek kesimlerde aile içi roller ve sorumluluklar eşler arasında eşit paylaşılsa da diğer kesimlerde halen geleneksel annelik-babalık modelinin sürdüğü ifade edilmektedir. Çalışma deskriptif bir yöntemi esas almaktadır. Bu çalışmada annelik ve babalık olgusuna yüklenen yeni anlamlar, modernleşmenin aile içi statü ve rollere etkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Sosyal Değişme, Modernleşme, Annelik-Babalık, Rol Farklaşması, Eşit Rol Model

Özet

Family In Modernization: Motherhood And Fatherhood

Family is the smallest unit that constitutes and represents society. Human beings have needs such as physical, social and emotional in order to survive and family plays role in supply with these needs. A change in the structure of the family also reflects that change in society. In the process of industrialization and modernization, the empowerment of women has led to gender equality both family and business life. In the traditional family model, the man is responsible for the livelihood of the house, and the woman is responsible for the housework and taking care of the child. The rise in the education level of women and their employment in a paid job have affected the status, responsibilities and roles of women in the social and family. In the face of this changing situation, fathers have become more interested in their children. In our country, in high educated regions, roles and responsibilities within the family are shared equally between couples but in other segments, it is stated that the traditional mother-fathering model still continues. The study is based on a descriptive method. In this study, new meanings attributed to motherhood and fatherhood, and the effect of modernization on family status and roles will be discussed.

Keywords: Sociology, Social Change, Modernization, Motherhood-Fatherhood, Roles of Diversity, Equal Roles Model

Abstract

Giriş

Sosyal bilimler alanında özellikle sosyolojide anne-babalık konusunda yapılan çalışmaların sayısında son yıllarda büyük bir artış görülmektedir. Toplumsal değişme, değişen statü ve roller karşısında anne-babalıkla ilgili algıların, değerlerin, tutumların ve davranış kalıplarının da değiştiğini görmekteyiz. Geçmişte çocuktan beklenen ebeveyne “mutlak itaat”tir ve anne-baba mutlak otorite figürüdür. Ancak günümüzde bu otorite anlayışı ve ebeveyn tavrından vazgeçilmiştir. Çocuklarının “itaat” yerine “bağımsızlığı”nı yeğleyen ve ana-babalık üzerine daha çok düşünen, okuyan bilinçli bir kuşağın oluşmakta olduğu gözlenmektedir (Yavuzer-Demir, 2006, 13). Yaşanan değişmelere paralel olarak anne-babaların toplumsal konumu, değerleri, rol ve beklentilerinde de değişmeler olmuştur.

Çocuğun gelişiminde ailenin rolü ve önemi üzerinde durulurken genelde annenin çocuğun yaşamındaki etkisi anlatılmaktadır. Genel kabule göre bireyin doğum öncesinden başlayarak yaşamının özellikle ilk yıllarında çocuğun ihtiyaçlarının giderilmesinden anne sorumludur. Babanın çocukla iletişime geçmesi genel olarak bebeklikten sonraki döneme denk gelmektedir. Son yıllarda ortaya çıkan yeni babalık modeline göre bebekle baba iletişimindeki bu gecikme, çocuğun gelişmesinde ve bağlanmanın oluşmasında olumsuz yönde etkilidir. Bu

modele göre babalık bebeklik döneminin sonunda başlamaz; hamilelik döneminde anneye destek olarak başlar ve hayat boyu sürer (Yavuzer, 1998, 23; Tezel Şahin, 2007, 767).

Sanayileşme, modernleşme etkisiyle kadının çalışma yaşamına girmesi, ev, iş ve çocuk bakımıyla ilgili hususlarda dikkati baba üzerinde yoğunlaştırmaya başlamıştır. 1970'lerde yeni babalık modelinin ortaya çıkışı, 1980 ve 1990'lı yıllardan sonra babalıkla ilgili çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. Aile ve toplum içinde kadın ve çocuğa bakışın değişmesi, kadının iş hayatında istihdamının artışı, toplumsal hayatta daha aktif rol alması, statü ve rollerindeki değişmeler, eşit rol idealinin benimsenmesi gibi durumlar babalık ve babalıkla ilgili çalışmaların yapılmasında etkili faktörlerdir. Annelik konusuyla ilgili yapılan çalışmaların büyük bölümünün toplumsal cinsiyet ve cinsiyete ilişkin kalıpları ele alan, bunları yeniden üreten çalışmalar olduğu dikkati çekmektedir. Annelik davranışının öğrenilmesi üzerine çalışan araştırmacılar çoğunlukla annelik üzerine epistemolojik bir tartışmaya girmeden annelik süreci, annelik rolünün kazanımı, bu rolün kazanılmasında toplumun/eşin rolünü, ailenin diğer üyelerinin yaklaşımlarını inceleyen çalışmalar ortaya koymuşlardır.

Aile kurumunda meydana gelen değişmeler toplumsal yapıyı da etkilemektedir. Geleneksel geniş aileden çekirdek aileye geçiş, çocuk sayısında görülen azalma, ailenin fonksiyonlarında daralma, akrabalık ilişkilerinin sınırlı olması gibi değişimler yaşanmaktadır. Kadınların eğitim düzeylerinde görülen artış, zorunlu eğitimin etkisi ve evlenme yaşının yükselmesi gibi etkenler bireylerin evlenme ve anne-baba olma kararlarında etkili olmaktadır. Cinsiyet ideolojisinin değişmesi, kadının tam gün ücretli çalışması, öğrenim düzeyinin yükselmesi, sosyal-siyasi-hukuki alanda kadın erkek eşitlik düşüncesinin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak bireyler evliliğin getireceği sorumlulukları almaktan kaçındıkları için birlikte yaşama gibi yeni ve farklı ilişki biçimleri artmaktadır. Kitle iletişim teknolojilerinde görülen ilerlemeler kadın-erkek ilişkilerini derinden etkilemektedir. Bir zamanlar mahrem olduğu kabul edilen aile içi sorunların ekranlarda paylaşılması, tartışmaya açılması bireylerin evlilik ve aileye ilişkin bakışlarını da değiştirmektedir. İnternet kullanımı ve sosyal medya içeriklerinin değişmesine bağlı olarak anlık iletişim kurmakta, bir zamanlar erkeğin evin içine hapsettiğini düşündüğü kadın yeni iletişim biçimi fizikî mekândan bağımsız olduğu için günün her anında kısıtlama olmaksızın görüşmeler yapabilmektedir. Eşinin ilgisizliğinden veya eşiyile yaşamış olduğu küçük anlaşmazlıklar/tartışmalardan sonra ikâme ilişkiler kurulmakta, yuvalar yıkılmaktadır. Kitle iletişimde görülen bu

gelişmeler internet evliliklerinin hızla artmasına neden olmuş, gündüz kuşağı kadın programlarında marjinal anne-babaların toplum ve aile değerleri hilafına yaptıkları eylemleri günlük, sıradan ve alelâde bir durummuş gibi ele alınmaları yüce bir değer olan annelik ve babalığa ilişkin kuşklar yaratmıştır.

Aileyle ilgili yapılan son düzenlemeler, aldatma ve zina ile ilgili değişiklikler, toplumsal cinsiyet düzenlemesi gibi etkenler, kadın cinayetlerinin artmasına, aile içi şiddetin ve boşanma sonucu ailelerin parçalanmasının sıradanlaşmasına dolaylı da olsa katkıda bulunmuştur. Kadının statüsü ve ailenin korunmasına yönelik yapılan bu düzenlemelerin beklenen sonucu vermediği görülmektedir. Bu durum aile yapısını derinden sarsmaktadır. Özellikle son dönemlerde cinsiyet değiştiren kadın ve erkelerin artması, homoseksüel birlikteliklerin yaygınlaşması ve bu bireylerin aileye ilişkin karılık-kocalık kavramlarını kullanmaları toplumda yeni ve farklı bir aile modeli algısına yol açmıştır. Homoseksüel evlilikleri gerçekleştiren bireylerin çocuk sahibi olmaları veya olmak istemeleri, bir yandan yaptıkları cinsiyet tercihiyle geleneksel değerlerin karşısında yer alırken diğer yandan annelik ve babalığa ilişkin geleneksel değerleri benimsemeleri, aile kurmanın ve çocuk sahibi olmanın bireyler için vazgeçilmez olduğunu da göstermektedir.

Modernleşme ve Aile

Sanayileşmenin ortaya çıkışı ve örgütlü üretim tarzına geçişle birlikte çok sayıda iş gücüne ihtiyaç duyulmuştur. Söz konusu bu ihtiyacı öncelikle karşılamak sonraki aşamada daha az masrafla daha fazla ürün elde etme arayışına girilmiştir. Üretimdeki maliyeti azaltmak için ucuz işgücü arayışı kadınlar ve çocukların da üretime katılmalarını sağlamıştır. Ancak kadınların bu süreçte dâhil oldukları iş alanları genellikle uzmanlaşma gerektirmeyen vasıfsız iş kollarından oluşmaktaydı. Sanayileşmenin ortaya çıktığı İngiltere’de özellikle tekstil sektöründe nitelikli işgücüne ihtiyaç duyulmadığından kadın istihdamının daha fazla olduğu görülmektedir. Kadının geleneksel tarım toplumunun dışında sanayi iş kollarında çalışmaya başlaması aile içinde ve toplumsal alanda bir değişimin yaşanmasına neden olmuş ve kadının konumu da yeni oluşan bu durumdan etkilenmiştir. Diğer yandan sanayileşme süreciyle birlikte insanlar yeni iş umuduyla şehirlere yönelmişler, nüfusun şehirlerde birikmesiyle farklı bir yaşam tarzı ortaya çıkmaya başlamıştır. Modern kent hayatına doğru bu eğilim geleneksel toplumların sahip oldukları değerleri ve insanlar arası ilişkileri değiştirmeye; yardımlaşma ve paylaşım temelli ilişkiler yerini duygusal ilişkilerin olmadığı resmi ilişki temelli bir toplum yapısından

bireyciliğe doğru evirilmeye başlamışlardır. Bireyciliğin yaygın bir toplumsal olguya dönüştüğü modern toplumlarda, informel insan ilişkilerinden elde edilen kazanımlar gittikçe azalmaya başlamıştır. Modern bireyin yalnızlığını besleyen en önemli olgu ailenin dönüşerek küçülmesi ve rollerinin görece azalmasıdır. Modernliğin yarattığı yeni toplumsal durumlar, her ne kadar modern bireyin yalnızlığını beslemişse de modern bireye yeni şartlar ve imkânlar sunarak modern bireyin yalnızlığını aşmanın yollarını da sunmuştur (Yakupoglu, 1994). Bilimsel ve teknolojik gelişmeler bu yeni imkânların sunumunda önemli roller oynamıştır. Dijital teknoloji, bilgisayar, internet, kablo televizyon, uydu iletişimi, sanal dünya gibi kavramlar konuşma dilimize yerleşmiş ve gündelik hayatımızın geneline yayılmıştır. Toplumun her kesiminin belirli ölçüde kullandığı bu kavramlar önümüzdeki yüzyıla yön verecek hale gelmiştir (RTÜK, 2007, 47).

Günümüz toplumlarında kadınların iş yaşamına katılmalarındaki oranlar beklenen oranların altında olsa da geçmişe kıyasla artış içinde olduğu söylenebilir. Çalışma hayatına katılmasıyla geleneksel ev kadını imajı yerini 'meslek kadını'na bırakmıştır. Kadınlar artık evinde oturan, ev işleriyle meşgul olan, çocuk büyüten ve sadece anneliğiyle değil, toplumsal hayatın bütün katmalarında ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu süreçte bireylerin aile içi rol ve statülerinde değişimler meydana gelmiştir. Kadına karşı ayrımcılığı ortaya koyan faktörlerin giderilmesinde kat edilen mesafe toplumda erkeklerin üstünlüğünü giderek azaltmış; eşitlikçi politikaları gündeme getirmiştir. Aile içinde kadın ve erkeğin sorumlulukları "eşitlik" düzleminde paylaşmaları sonucu çocuklar baba ile daha fazla ilişki içine girmişlerdir. Yaşanan tüm bu değişimlere karşın kadının geleneksel aile içi rol ve sorumlulukları sürmektedir. Kadın, evde kendisinden beklenen işleri yapması ve dışarıda iş hayatında aktif çalışmasıyla "süper kadın" -ev hanımı, anne, çalışan, kariyer yapan, kazanan kadın vb.- haline gelmiştir. Sevgili, eş, meslektaş ve danışman olarak karşısına çıkan kadın kimliğindeki değişim karşısında erkek, mevcut güç dengesini sarsan bir durum karşısında değişime uyum sağlamakta zorlanmakta olsa da sonuç itibarıyla iyi bir kontrol sistemi ile gücünü korumaya çalıştığı ifade edilmektedir (Sayıl, 1994, 273).

19. yüzyılda öne çıkarılan normlar şunlardır: "Sosyal bir işlevi, anne ve kadınlık işlevleriyle tanımlanan, kadınların haklarını görevlerinin bir fonksiyonu olarak saptayan ve kadınları, rolleri ve davranışlarının standartlaştırılması ve dolayısıyla idealleştirilmesi gereken sosyal bir grup olarak tanımlayan kolektif normlardır". Yaşanan süreçte bu kapsamlı tasarımlar artık çözülmekte ve dişil kimlikler

çoğalmaktadır. Bazı kadınlar, bazen birbiriyle çelişen bu rollerden birçoğunu üstlenmiş ve böylece yirminci yüzyıl kadınlarına yabancı olmayan gerilimlere yol açmışlardır. Tek bir kadınlık rol modelinin egemenliği yerine kadınları eve kapatan kilitlerin kırılması, kamusal yaşama katılmayla ilgili tabuların ihlal edilmesi, kadınların siyasal faaliyetleriyle ilgili yasaklara meydan okunması durumlarını ortaya çıkarmıştır (Duby-Perrot, 2005, 16).

Aile içerisinde babalık kavramına yüklenen geleneksel rol ve anlam tarihsel süreçte değişime uğramaktadır. Batıda ilk nüveleri 1920'lerden sonra atılan ve 1970'lerde "yeni babalık" formunun ortaya çıktığı görülmüştür. Orta sınıfa mensup yeni baba işten eve geldikten sonra erkek çocuklarıyla oyun oynuyor, onlarla ilgileniyor, yakınlık kuruyor, hafta sonlarında onlarla birlikte zaman geçiriyor, erkeksi kabul edilen futbol gibi oyunları oynamayı öğretiyor. La Rossa'ya göre bu durum "paradoksal bir biçimde" evcillik erkeksileştirilirken aynı zamanda erkeklik evcilleştirilmektedir. Ancak burada "babanın evcilmenleşmesi'nin yüzeysel olduğu, vitrinin ötesine geçemediği vurgulanmaktadır. Babaların çocuklarıyla birlikte zaman geçirmeleri onlarla oyun oynayıp arkadaşça bir tavır sergilemeleriyle sınırlı kalmaktadır. Oysa bebekleri doyumak, altını değiştirmek, uyutmak, yıkamak, bakımını yapmak gibi işler yine annenin sorumluluğunda olduğu kabul edilmektedir (akt. Çabuklu, 2007, 105; Zeybekoğlu, 2013, 303).

İkinci Dünya Savaşı yıllarında erkeklerin/babaların askerde olmasının evde kalan erkek çocukların erkek/baba rol modelinden uzak kalması sonucunda erkek çocuklarının "efemine" tavır ve davranışta bulunabileceği düşüncesini akla getirmiştir. Bu süreçte baba figüründen yoksun yetişen çocukların "daha az erkeksi" olacakları düşünülmektedir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde Amerikan banliyölerinde babanın sorumlulukları söylemi güç kazanmıştır. 1950'lerde güler yüzlü, sıcakkanlı, sevecen babalık imajı güç kazanmaya başlamıştır.

1970'li yıllara gelindiğinde babalığa ilişkin evde eşiyile işbirliğine giren, ev işleriyle, çocuklarıyla daha fazla ilgilenen, eşiyile rol paylaşımında bulunan, "yeni baba" imajı ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu yeni baba imajının gelişiminde "ikinci dalga feminizmin" etkin mücadelelerinin yanında, post-fordist üretim biçimi kadınların iş hayatında artan istihdamını beraberinde getirmiştir. Bu süreç, babaya çocukların fiziksel bakımlarıyla daha fazla ilgilenmesi gerektiği yönünde bir baskıyı beraberinde getirmiştir (Düzce, 2020). Kadınların iş hayatına katılmaları babanın evin geçimini sağlayan tek kişi olma niteliğini

ortadan kaldırmıştır. Çalışma hayatına aktif olarak katılan kadınlar ev işleri ve çocukların bakımı gibi konularda eşlerinden daha fazla destek talebinde bulunmuşlardır.

Kadın açısından durum sanayileşme öncesinde ev içi işler, tarımsal uğraşlar, halı-kilim dokuma gibi faaliyetlerde bulunurken sanayi sonrası çalışma hayatına giren kadın ücretli, meslek sahibi, üretime ve ev geçimine katkıda bulunan birey durumuna dönüşmüştür. Başlangıçta toplumsal alanda kendisine yer bulmakta zorlanan kadın, iş gücüne yoğun ihtiyacın bulunduğu dönemlerde ucuz işgücünün sağlayıcısı olarak görülmüştür. Çalışma hayatında kadın-erkek ücret eşitsizliğinin nedeni olarak ekonomik krizler, kırsaldan kentlere doğru yoğun göç, savaşların olumsuz etkileri gibi faktörler ileri sürülmektedir. Burada yatan temel problem, kadının toplumsal alanda konumlandırılışı, iş hayatında erkeğe göre istihdamının yeterli düzeyde olmaması, olduğunda da düşük ücretli işlerde istihdamıdır. Bu sorunun aşılmasında kadınların eğitim seviyelerinin yükselmesinin eşit fırsatları gündeme getireceği ifade edilmektedir (Nergis-Tokmakçı, 2011, 4043).

Çalışma Hayatında Kadın/Anne

Kadının çalışma yaşamına girişi ailenin iş gücüne katılımında demografik açıdan değişime neden olmuştur. Aile içinde kadın ve erkeğe yönelik geleneksel roller terkedilmeye başlanmıştır. Erkeğin evin geçimi için çalıştığı, kadının da çocuk bakımı ve ev işlerini yerine getirdiği eşler arası ilişki biçimi yavaş yavaş terkedilmeye başlanmıştır. Batı toplumlarında ortaya çıkan ve diğer toplumlarda görülen ailede eşlerin her ikisinin de kariyer sahibi olduğu, ücretli bir işte çalıştığı aile tipine doğru bir değişim yaşanmaya başlamıştır (Wallis-Price, 2003, 26). Kadının eğitim düzeyinde görülen yükselmeye birlikte çift kariyerli ailelerin sayısının her geçen gün arttığı görülmektedir. Çift kariyerli ailelerde küçük çocukların bakımı, özellikle son yıllarda kadın-erkek iş gücü kalıplarındaki ve katılımlarındaki benzerliklerin artışı gibi oluşan yeni durumlar ailelerde daha önce görülmeyen yeni ve farklı problemleri de beraberinde getirmiştir.

Toplumsal alanda ve iş hayatında kadının çok daha fazla görülmesiyle egemenliğini kaybetme endişesiyle karşı karşıya gelen erkek, yaşanan değişime karşı uyum sağlamakta zorlanmaktadır. Bir yanda ev geçimini sağlama gibi babalığa ilişkin geleneksel rol ve anlamını sürdürmeye çalışan erkek babalıkla ilgili değerleri yeniden üretme ve toplumsal alanda yeni bir formda ortaya koymaya çalışırken, modern dönemin getirdiği eşitlikçi ve paylaşımcı değerlere ilişkin çocuk bakımı, ev işleri gibi geleneksel erkeklik/babalık değerlerine uymayan

davranışlar sergilemesi, hoşgörü, empati, uzlaşa gibi kadınlığa atfedilen tutum ve davranışlar içinde olması beklenmeye başlanmıştır (Jesse-Adamsons, 2018, 29). Bu beklenti erkeklik niteliğini üzerinde barındıran erkeğin kimliği ve benliği arasında yaşanan gerilimin davranışlara yansımaya yol açmıştır. Söz konusu bu gerilim gündelik yaşamda sorunlu, bunalımlı erkeklik biçimlerinin daha fazla görünür hale gelmesinin de gerekçesini oluşturduğu ifade edilmektedir (Oktan, 2008, 153).

Bu gerilimlerden birisi de rol çatışmasıdır. Rol çatışması, aynı anda iki veya daha fazla rolün bir birey için rekabetçi, çelişen veya uyumsuz beklentiler içine girildiği durum olarak tanımlanır (OESD, 2020). Rol çatışması bireyin aynı anda işgal ettiği farklı statüler için hangi statünün rolüne öncelik vereceği konusunda çelişki yaşaması söz konusu olduğunda, bireyin mevcut yetenek ve özellikleri ile rol gerekleri uyumsuz olduğunda, birey yerine getirmek zorunda olduğu rolü sevmez ya da benimsemezse, statünün değişmesine paralel olarak roller de değiştiğinde ortaya çıkmaktadır (Ertem Eray, 2017, 204). Geleneksel toplum yapısında eşler arasındaki iş bölümü cinsiyete dayalı olduğundan eşlerin yerine getirecekleri roller de açıktır ve çok belirgindir. İş bölümünün cinsiyete dayalı olduğu ailelerde rol çatışması günümüz ailelerine göre azdır. Çift kariyerli ailelerde karar alma sürecinde her eşin eşit haklara sahip olduğu düşüncesi hâkimdir ve iş bölümü cinsiyete dayalı olarak belirlenmediği için rol çatışmaları daha fazla görülmektedir. Kadınlar erkeklerden farklı olarak daha fazla rol çatışması yaşamaktadır. İş-aile çatışması çalışan kadınları iş ve meslek yaşamında en çok zorlayan durum olarak ifade edilmektedir. Bir anne olarak kadın için öncelik ailesidir. Çalışan kadınların öncelikleri eş-çocukları olduğu için tüm zamanını ve kararlarını ailesine uygun olacak biçimde almakta hatta kimi zaman kariyerlerinden de vazgeçebilmektedirler. Çalışan kadınların iş-aile alanlarında oynaması gereken roller erkeklere kıyasla daha fazladır (Nayır, 2008, 633). Hangi alanda olursa olsun her bir rol, kendisine zaman ayrılmasını ister. Sayı ve tür açısından zengin bir yelpaze oluşturan kadının rolleri, zamanın yetirilememesi durumlarında kadın üzerindeki baskılarını arttıracaktır. Bunların sonucunda, çatışmanın doğması ve süreklilik arz etmesi, kadının işte ya da evde ya da her ikisinde de bıkkınlık, mutsuzluk, başarısızlık vb. tükenmişlik göstergeleri ile karşı karşıya kalmasıyla sonuçlanabilecektir (Baydar vd., 2012, 96; Negiz-Tokmakçı, 2011).

Hayatının önemli dönüm noktasında annelik-kariyer ikilemi yaşayan kadın kararını annelikten yana kullanmaktadır. Genel olarak tüm toplumlarda kadının annelik rolü diğer tüm rollerinin önüne geçmiş

ve tercihe dahi konu yapılmadığı görülmüştür. Bu seçim kadının iş yaşamından belli bir süre ya da bazı işler için tamamen uzaklaşması anlamına gelmektedir. Bu uzaklaşma ile hem kadınlık sorumluluğunun hem de toplumun geleneksel anlayış kalıplarının beklentisini yerine getiren kadın; bağımlı bakımı dönemi son bulduktan sonra işine geri dönmektedir. Kadının iş yaşamında vermiş olduğu bu ara, işe geri döndükten sonra onun mesleki başarı ve kariyerine devam etmesi için yoğun çaba sarf etmesini gerektirmektedir (Negiz-Tokmakçı, 2011, 4050). Sonuç olarak kadının çalışma hayatı üzerine yapılan birçok araştırmada anneliğin ömür boyu süren bir meslek olduğu ifade edilmektedir (Nystrom-Öhring, 2003, 320). Bütün bunların yanında hem erkeklerde hem de kadınlarda ilk evlenme yaşının yükseldiğine şahit olunmaktadır. Burada bireylerin evliliği kariyer yapmak için engel olarak görmelerinin etkili olduğu ifade edilmiştir. (Bayer, 2019; İnandı vd, 2009).

Türkiye'de iş-aile dengesi konusundaki bir araştırma, annelerin iş yükünün doğrudan ve dolaylı olarak ana babalık davranışlarını önceden kestirebildiğini ortaya koymuştur. (Erder, 2010). İşyerinde problem yaşayan ve fazla iş yüküne maruz kalan annelerin, yaşanan sıkıntılara bağlı olarak çocuklarına karşı daha az anlayışlı, daha fazla kontrolcü ve daha az duyarlı oldukları belirtilmiştir. Buna ek olarak, işyerinde yaşanan problemlerin, annenin psikolojik sağlığı ile olumsuz ilişkisi nedeniyle ana babalık davranışlarına da yansıdığı tespit edilmiştir. Annenin iş çevresinden aldığı destek (maddi veya manevi) ve işyerinin özelliği (iş doyumunu veya iş yükü), onun ana babalık davranışlarını doğrudan ve dolaylı bir biçimde etkilemektedir. Annenin rutin olmayan ve problem çözmeyi destekleyici bir işte çalışıyor olması ve işinde karar verme yetkisine sahip olması, daha etkin ve olumlu ana babalık davranışları sergilemesine yol açmaktadır. Bu anneler, kontrolcü ve cezalandırıcı ana babalık davranışları yerine, çocuklarının kuralları içselleştirebileceği açıklayıcı bir yaklaşım benimsemektedirler. Aynı zamanda, stresli bir işyerinde çalışan ve iş ortamı nedeniyle öz değerini düşük olarak algılayan annelerin çocuklarına karşı daha az destekleyici, daha fazla kısıtlayıcı ve cezalandırıcı davrandıkları görülmüştür. (Kohn, 1977İ akt. Baydar vd., 2012, 96).

Yapılan bir çalışmaya göre, bireyler ailelerinin işlerini etkilemesinden daha çok, işlerinin ailelerini etkilediklerini hissetmektedirler. Diğer yandan kadınlarda yaş faktörünün iş ve iş harici konularla ilgili yaşam olaylarının iş-aile çatışmasını, çocuk sayısını, yöneticilik görevinin de aile-iş çatışmasına; erkeklerde ise

sadece işle ilgili yaşam olaylarının iş-aile çatışmasını pozitif yönde etkilediği ifade edilmektedir (Giray vd., 2006, 83). Kadınların icra ettikleri meslek ve rollerin değişimini inceleyen bir araştırmada mesleki değerlerin pozitif yönde anlamlı olarak değiştiği, kadınlığa ve anneliğe ilişkin ev içi rollerin değişmediği ifade edilmiştir. Mesleklere atfedilen değerlerde görülen artış aynı zamanda kadınların iş-aile çatışmasını artıran bir faktör olarak ifade edilmiştir. Japonya'da kadınların 30-34 yaşları arasında erken emekliliğe ayrılmasında en önemli nedenler, doğum ve çocuk bakımındır. Ev işleri ve çocuk bakımı kadının birincil görevleri arasındadır. Yapılan bir çalışmada da (Eyüboğlu vd. 2000), Türkiye'de kadınların çalışma hayatından uzak durmalarının ardında yatan temel nedenlerin, çocuk bakımının aksamaması, ev düzeninin bozulması ve işyerinde yabancı erkeklerle bir arada olmanın olumsuz algılanması olduğu belirlenmiştir (akt., Kuzgun, 2004, 16). Çalışan kadınların bir taraftan yoğun iş hayatı içinde aktif rol üstlenmesi, diğer taraftan da çocukların bakımı ve evin sorumluluğunun da büyük ölçüde kadınların omzuna yüklenmesi iş ve aile arasında kalan kadının hem bedensel açıdan hem de manevi açıdan yıpranmasına neden olmakta, sonuçta tükenmişlik hissiyle karşılaşma olasılığının yüksek olduğu ifade edilmektedir (Negiz-Tokmakçı, 2011, 4049). Aynı şekilde ailesine iyi bir yaşam sağlamak için çalışan kadın, tüm gün çalıştığı için ailesini ilgiden yoksun bıraktığını düşünerek kendini suçlu hissetmektedir (Bilir, 1990). Anlaşılan odur ki, kadına yüklenen geleneksel roller ile günümüzün modern değerleri arasına sıkışan kadına halen büyük sorumluluklar yüklenmektedir.

Ailede Yaşanan Değişim

Toplumsal değişimle birlikte aileye ilişkin değer kalıpları, tutumlar ve normlar değişmekte, annelik ve babalık rollerine yüklenen anlamlar farklılaşmakta, süreç içerisinde farklı anne-babalık modelleri ortaya konulmaktadır. Günümüzde geleneksel erkeklik ve babalık modelinin varlığı kabul edilmekle birlikte yeni babalık biçimlerinin de yaygınlaşmaya başladığı kabul edilmektedir. Buna rağmen bir biçimde toplumun genelinde egemen olan babalık modelinin ev geçindiren aile babası figürü olduğu görülmektedir. Son zamanlarda kadınların iş hayatına girmesi, eğitim ve gelir düzeyinde yükseliş ve çift kariyerli ailelerin ortaya çıkışı gibi gelişmelerle ev işleri, çocuk bakımı gibi konularda eşlerinin sorumluluğunu paylaşan babaların sayısı da her geçen gün artmaktadır (Zeybekoğlu, 2013, 313). Evlenme yaşı ve oranlarında düşüş, boşanmalar ve boşanmayı isteyen taraf olarak kadın, tek ebeveynli ailelerin yaygınlaşması, evlilik dışı birlikte yaşama biçiminin yaygınlaşması, evlilik dışı doğum oranlarında görülen artış

gibi gelişmeler hem aileyi hem de babalık kurumunu derinden sarsmaktadır. Bununla birlikte kısırılık (infertilite) yaşayan erkeklerin yeni üreme teknolojilerinin gelişmesiyle çocuk sahibi olmayla ilgili sorunların büyük ölçüde üstesinden geldiği, bu gelişmelere bağlı olarak biyolojik babalığın da bir olgu olarak zayıfladığı ifade edilmektedir (Bağlı-Sevim, 2007, 156-157).

Ailenin değişimiyle ilgili olarak kaydedilmesi gereken bir başka değişim, aile üyeleri arasındaki ilişki biçiminin "hiyerarşik ve asimetrik bir ilişkiden, eşitlikçi bir ilişkiye" doğru dönüşmesidir. Bu gelişmenin arkasında ataerkil büyük ailenin yıkılması kadar, kadının eğitim düzeyinin yükselmesi, çalışma yaşamına katılması ve dolayısıyla da ekonomik olarak bağımsızlaşması yatmaktadır. Ayrıca kadınların hukuksal güvenceler elde etmiş olması da önemli bir etkidir. Son yıllarda AB'ye uyum yasaları çerçevesinde Türk aile yapısında, "aile reisliği"nin kaldırılmış olması ve erkeğin-teorik olsa da- hâkimiyetinin sona ermiş olması, radikal bir değişim örneği olarak zikredilmektedir (Yıldırım, 2011, 156-157).

Ataca (2006), Türkiye'de nüfusun %70'inin kentlerde yaşamasına karşın geleneksel değerlerin ve uygulamaların sürdüğünü; toplumda önemli dönüşümler olmasına karşın geleneksel tutumların ve değerlerin aynı hızla değişmediğini, kültürün ataerkil ve yetkeci niteliğini hala koruduğunu saptamaktadır. Bu durumda Türk ailelerinin çocuk yetiştirme uygulamalarında hem süreklilik hem değişim görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Ana babaların otoriter/yetkeci denetiminin yanında gitgide artan ölçüde ödül ve ikna gibi tekniklerin de yer alması bunun tipik örneğidir. Aslında önemli olanın artık geleneksel ile modern arasındaki ikilemin farkında olunmasıdır. Ahioğlu'nun (2008), toplulukçu değerlere bağlı ana babaların disiplin yöntemi olarak korkuyu ve fiziksel cezayı kullanmakla birlikte, bu yöntemin etkili olmadığını, ancak alternatif yöntemler de bilmediklerini belirttiklerini saptaması çok anlamlıdır (akt., Onur, 2012).

Çocuk Eğitiminde Görülen Değişme

Aile, toplumsal açıdan çok önemli amaçlara hizmet eden bir kurumdur. Çocuğun fiziksel gelişiminin ve bakımının yanı sıra ailede, içinde yaşanılan toplumun sahip olduğu değerler, normlar, gelenek-görenek adetler ve çeşitli uygulamalar çocuğa aktarılır. Çocuklar becerileri, nasıl elbise giyileceğini, nasıl besleneceğini, nasıl konuşulacağını, kendilerini başkalarına nasıl anlatacaklarını, farklı yaş ve cinsiyetteki insanlarla nasıl ilişki kurulacağını, farklı huylardaki insanlarla nasıl geçinileceğini, farklı konumdaki insanların nasıl idare

edileceğini ailelerinden öğrenirler. Davranış kalıpları ilk çocukluk yıllarında öğrenilir, çocuklarda kalıcı değişimler meydana getirir ve bunların değiştirilmesi de ilerleyen yıllarda zorlaşır (Zeybekoğlu, 2013, 304).

Genel olarak çocuk ve çocuk eğitimindeki değişmeyi Stearn şu şekilde özetlemektedir:

“Çocukluğun modernleşmesinde Batı'daki Aydınlanma ve Romantizm akımları etkili olmuşsa da, asıl etken sanayileşme ve sanayinin eğitilmiş işgücü gereksinmesi nedeniyle-okullaşmadır. Okullaşma sayesinde çocuklar aile ekonomisine katkıda bulunma zorunluluğundan kurtuldular; ekonomik iyileşme doğum oranını azalttı; kadınların eğitim görmesi doğum sayısını sınırladı; düşük doğum oranı ve eğitilmiş ana babalık bebek ölüm oranını azalttı.”

Stearns' a göre, bu üç değişimin doğurguları da önemli olmuştur. Her şeyden önce okullaşma ailenin çocuk üzerindeki otoritesini azaltmıştır. Çocukluğun amacı iş olmaktan çıkınca ana babaların çocuklar için koyduğu standartlar da değişmiş, küçük çocukların zekâsını ölçmeye ve teşvik etmeye gösterilen ilgi artmıştır. Çocuklar arasında yapılan geleneksel cinsiyet ayrımı da bu gelişmeden etkilenmiştir. Kardeşlerin sayısındaki azalma, çocukların çocuk bakımında kullanılmasını da azaltmıştır (özellikle kardeşlerine bakmak zorunda kalan kız çocukları için); bu da ana baba ile küçük çocukların etkileşimini artırmış ya da çocuk bakıcılarına ve bakım merkezlerine daha fazla gereksinim duyulmasına yol açmıştır. Okullaşmanın artması ve kardeş ilişkilerinin azalması aileden olmayan yaşlılarla yeni ilişki ağlarının kurulmasını desteklemiştir. Sonuçta çocukluğun aile içindeki işlevinin yeniden tanımlanması gerekmiştir. Daha az sayıda ama daha uzun yaşayacak çocuklara sahip olmak duygusal beklentilerin ve ideallerin düzeyini yükseltmiştir; ama çocukları sorun olarak görme olasılığını da artırmıştır (akt. Onur, 2012, 27).

Ülkemizde çocuk eğitimi konusunda ailelerin, kısmi farklılıklar olsa da benzer tutum ve davranışlar içinde oldukları görülmektedir. Çocuğa karşı gösterilen maddi ilgi devam etmekle birlikte psiko-sosyal desteğin arttığı ifade edilmektedir. Ailenin çocuğun gelişimiyle ilgili gösterdikleri yaklaşım eğitim, gelir ve yaşanan muhit gibi faktörlere bağlı olarak değişmektedir. Eğitim seviyesi ve sosyo-ekonomik düzeyi yüksek ailelerde çocuk sayısının azlığı, çocuğu anne-babanın temel ilgi odağı haline getirmiştir. Çevreden merkeze doğru gidildikçe ailenin katı otoriter yapısı yerini demokratik aileye bırakmış, çocuk sayısı azalmaya başlamış, annenin öğrenim düzeyi yükselmiş, çocuklarla daha aktif zaman geçirilmeye başlanmıştır. Ters durumda büyüklere tam itaat

beklentisi ön plana geçmekte; cinsiyet rollerinde geleneksel atıflar, çocuğa maddi değer yükleme ve daha kısıtlı bir fiziki ve psikolojik çevre hazırlama eğilimleri güçlenmektedir. Annelerin erkek çocuk istekleri ve tercihlerinin hangi kesimde olursa olsun önemli ölçüde gerilediği görülmekle birlikte kız çocuklarının eğitimi konusunda da erkeklerle eşit düzeyde okutulmasından yana oldukları görülmüştür. Ancak bazı geleneksel değerlerin gücünü hala koruduğu da unutulmamalıdır. Çocuğun yetiştiği, eğitildiği ilk ve temel ortam olan ailenin kadın/anne tarafından temsil edilen kısmı, çağdaşlaşma yönünde ciddi bir değişim içindedir. Bu değişim anneleri geleneksel rollerden, değerlerden uzaklaşan ya da en azından uzaklaşmak isteyen, çağdaş rol ve değerlere yaklaşan tutum ve eğilimler ortaya koyma yönünde gelişmektedir (Zeybekoğlu, 2013, 304-305).

Günümüzde teknolojik gelişmelere bağlı olarak kitle iletişim araçlarının kullanımının yaygınlaştığı görülmektedir. Gelir düzeyi görece yüksek ailelerde çocukların bilinçli bir şekilde mobil teknolojileri kullanmasının sağlanması ilk etapta ailenin yardımı ile olacaktır. Bu açıdan ailelerin çocukları yönlendirebilmesi, çocuklarını bekleyen tehlikelerin farkında olması, olumsuz durumlarla başa çıkabilmesi son derece önemlidir. Ailenin çocuklarına bu konularda yardımcı olabilmesi ve ailelere de bu bilincin kazandırılabilmesi için çocuk ve ailelerin farkındalık düzeylerinin tespit edilmesi ilk ve temel adımlardan biridir. Çocuk çevresinde olup bitenleri dikkatli biçimde gözlemler, algılar ve kendi iç dünyasında onları anlamlandırır. Bu nedenle bir çocuk için öğrenme, gördüğünü taklit etmedir. Televizyon ise görüntülü mesajlarda bu duyu organına hitap etmesi, çocuk izleyicilerin çoğunlukta olduğu yayın saatlerinde mesajların özel bir denetimden geçirilerek çocuklar üzerinde olumsuz etkiler yaratabilecek öğelerden arındırılması gerekmektedir (Küçük Kurt, 1991, 399).

Çocuklar ev, aile, anne, eş, aldatma, sadakat, cömertlik, israf, cinsellik gibi konuları ekranlardan veya internette öğrenmeye başlamışlar, çevrelerinde meydana gelen olumsuz bir duruma karşılık umursamaz bir tutum içerisine girmişlerdir. Yaşanan gelişmelerden şikâyet ederek kaçmanın mümkün olmadığı görülmektedir. O zaman gençlerin ihtiyaçları göz önüne alınarak medyanın ve internet kaynaklarının yeniden gözden geçirilmesi, değerlerimizle uyumlu hale getirilmesi gerekmektedir. Tablet ve telefon kullanımının artık belli sürelerle sınırlandırılması da çocukların akademik başarılarında önemli rol oynayacaktır. Sağlıklı aile ve toplum idealine ulaşabilmek için çağın ihtiyaçlarına uygun olarak anne-babalara eğitimler verilmeli, iletişim

uzmanlarından yardım alarak onların ihtiyaçlarına uygun programlar düzenlenmelidir.

Yapılan bir araştırma Türkiye’de çalışan erkeklerin ev işleri ve çocuk bakımına ayırdıkları toplam sürenin günde ortalama 43 dakika, çalışan kadınların ev ve çocuklarıyla günde ortalama 4 saat 3 dakika ilgilendikleri ortaya konmuştur. Her iki eşin de çalıştığı çift kariyerli ailelerde kadının iş yerinde çalışmasının yanında ev işi yükünün de aslında eşler arasında eşit biçimde paylaşılmadığını göstermektedir. Kadının bir iş yerinde çalışıyor olsa da geleneksel rollerinden kaynaklı iş yükünün aslında değişmediğini, daha da arttığını göstermektedir. (Bakırcı, 2014, 86). Ev işleri ve çocukların bakımıyla ilgili sorumlulukların paylaşılmaması, ebeveynlik sorumluluğunu kadının tek başına yüklenmesine neden olmaktadır. Yaşanan bu durum kadınları depresyona, yetersizlik ve değersizlik hissine ve “rol yapmaya” itiyor. Erkeğe neredeyse sadece maddî bir sorumluluk yüklenirken kadından beklentiler o kadar yükseliyor ki, modern ve iyi anne olmak hayali, her gün biraz daha Kaf Dağı’nın ardındaki Anka’ya dönüşüyor. Bu Süper kadın olma yarışında anneler aynı zamanda hemcinsleriyle de yarışmak zorunda kalıyorlar (Sever, 2015, 79).

Çocuk eğitimiyle ilgili olarak ülkemizde anne-babaların iki güçlü eğiliminin günümüzde de geçerli olduğunu belirtmektedir: "Birincisi, bizim toplumdaki yaygın çocuk sevgisi; ikincisi de son yıllarda iyice yoğunlaşan '*çocuğunu iyi okutma*' tutkusu." Soysal (2007), bu iki eğilimin toplumca iyi değerlendirilmesi gerektiği kanısındadır. Devrim (2007), Türkiye’de çocuk okutmanın nasıl önemsendiğini, "Ailelerimizin çocuklarını iyi okutmak, ana babadan daha yukarı bir yerlere yerleştirmek için göze aldığı fedakârlıklar," diyerek açıklamaktadır. Ailenin geçmişten bu yana süren bu olumlu tutumunun cinsiyet ayrımcı öğeler içerdiği, sıra kız çocuklarına gelince aynı güçlü isteğin pek gösterilmediği saptanmaktadır (akt. Onur, 2012, 41). Ancak zorunlu öğrenim süresinin uzamasının çocuklar arasındaki bu cinsiyet ayrımcılığının engellenmesine katkıda bulunacağı görülmektedir.

Babalık: Değişen Algı ve Roller

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana bilindiği üzere aile toplumun temelidir. Bireylerin içinde doğduğu aile, bireyleri topluma hazırlar, değerleri ve normları aktararak onu toplumun bir parçası haline getirir. Anne-baba çocuklarının yetişmesinde, kimlik kazanmalarında önemli roller üstlenirler. Geleneksel toplumlarda çocukların bakım ve gelişmesinden birinci derecede sorumlu olan kişi anne iken günümüz modern toplumunda babanın da işin içine daha

fazla dâhil olduğu ifade edilmektedir. Yapılan araştırmalara bakıldığında çocuk yetiştirme olgusunun birinci elden annelik kavramının etrafında ele alındığı görülmektedir. Babalar genelde ev dışında geçim sağlayan kişi olarak görüldüğünden çalışmaların azlığı dolayısıyla babalık kavramının ne tür değişim gösterdiğinin anlaşılması oldukça zordur (Güngörmüş Özkardeş-Arkonacı: 1998, 254).

1980'lerden başlayarak günümüzde sayıları daha da artan tam gün dışarıda çalışan kadınların çocuğun doğumundan kısa süre sonra iş hayatına dönmesi, evde geçirdiği zamanın azalması gibi nedenler babaları deyim yerindeyse zorunlu olarak çocukların bakımıyla daha fazla meşgul olmaya yöneltmiştir. Değişen toplumsal şartların gereği olarak da olsa babalar artık çocuklarının gerek fiziksel gerekse duygusal gereksinimleriyle daha çok ilgilenir hale gelmişlerdir (Kuzucu, 2011, 79). Son zamanlara kadar çocuğun gelişiminde babanın rolü konusuna yeterince ilgi gösterilmemiştir. Çocuğun yetişmesinde babanın etkisi dolaylı olarak ele alınmış, anne merkezli olarak işlenmiştir. Annenin bebekle uzun süreli zaman geçirmesinin etkisiyle çocuğun beslenme ve bakımında olduğu gibi yetişmesi de annenin sorumluluğunda görülmüştür. İlk kez 1964'te Scheffer ve Emerson'un bebekte sosyal bağlanmanın gelişimi ve 1971'de Rutter'in anne yoksunluğuna ilişkin yayınlarından sonra babanın, çocuk yetiştirmeyi ele alan bilimsel çalışmalarda ne kadar yoksun bırakıldığı dillendirilmeye başlanmıştır. Yapılan araştırmalardan elde edilen bulgular, babaların da anneler kadar bebeklerine ilgi gösterdiklerini ve bu konuda anneden çok farklı olmadıklarını ortaya koymuştur. (Ergin-Özdilek, 2014, 4). Bebeğin ve çocuğun gelişiminde babanın etkilerini araştıran Lind ve arkadaşları bebeğin doğumundan sonraki ilk üç saat içerisinde bebekle göz teması kurmasını istedikleri babaların ilk üç ay süresince bebeğin bakımında daha çok rol aldıklarını ortaya koymuştur. (Alibeyoğlu, 2009, 33).

Beklenen düzeyde olmasa da babanın ailedeki eğitsel rolü de artmaktadır. Babanın ev içinde eşine ve çocuğuna yardımcı olması artık daha fazla söz konusudur. Çocuk bakımının annenin işi olduğu anlayışı değişmektedir. Geleneksel yetkeci babanın yerini gitgide eğitici, işbirlikçi baba almaktadır. Çocuğa daha çok zaman ayırmak, çocuğu önemsemek, düşüncesini sormak aile içi toplumsal ilişkilerdeki geleneksel kalıpları kırmıştır. Ancak değişimin değerlendirilmesinde genellemelerden kaçınılması, değişimin içeriğinin ve hızının her toplumsal çevrede aynı olmadığını bilinmesi gerekmektedir (Onur, 2012, 51). Baba aile içinde eşini destekleyerek ve sorumlulukları paylaşarak eşi ve çocuklarıyla uyumlu ve sağlıklı bir aile ortamı sağlayacaktır. Bu bakımdan günümüz aile babasının çocukları

üzerindeki etkisinin dolaylı olmadığı bilakis yapılan araştırmalara göre baba etkisinin çocuklar üzerinde çok önemli olduğu ifade edilmelidir. Babanın çocuğa karşı tutum ve davranışının onun kişiliğinin gelişmesine, gelecekte nasıl bir insan olacağına katkısı büyüktür (Erdoğan, 1995, 254). Özellikle erkek çocuğun cinsiyetine uygun davranışı kazanması açısından öneminin büyük olduğu araştırmacılar tarafından ortaya koyulmuştur (Yavuzer, 1998).

Okul öncesi dönemde çocuk anne ve babasını kendisine model olarak alır. Bu dönemde kız çocuk anneyi, erkek çocuk babayı taklit eder ve kendini onunla özdeş tutarak cinsel rollerini kazanır. Yalnız erkeklerin değil kız çocukların da etkileşimde bulunacakları bir baba figürüne gereksinimleri vardır. Alston ve Williams, babası olan 21 ve babası olmayan 14, düşük sosyo-ekonomik düzeydeki 9. sınıf öğrencileri ile çalışmışlardır. Sonuçta, babasız çocukların daha olumsuz bir benlik kavramına sahip olduklarını saptamışlardır. Carlson (1984) çalışmasında, baba ilgisinin yüksek olduğu ailelerdeki çocukların bağımsız, gelişmiş iç-denetim odağına sahip ve ebeveyn rollerine ilişkin daha olumlu görüşlere sahip olduklarını saptamıştır. Çocuğun zihinsel gelişiminde baba, çocuğuna uyarıcı bir çevre sağlaması nedeniyle önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü babalar annelere oranla çocuklarını daha bağımsız davranmaya ve çevreyi keşfetmesine cesaretlendiren bir tutum göstermektedir. Bu da çocuğun zekâsını olumlu yönde etkilemektedir (akt.,Tezel Şahin, 2007).

Türkiye’de baba-çocuk ilişkisine yönelik gerçekleştirilen üç temel çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Güngörmüş-Özkardeş, & Arkonaç (1998) tarafından yürütülmüştür. Çalışma kapsamında İstanbul’da yaşayan ilkökul ve yüksekokul mezunu olan iki grupta yapılan görüşmelerde babalara kendilerini nasıl bir baba olarak gördükleri, ideal bir babanın ve kendilerinden farklı bir babanın özelliklerini nasıl tanımladıkları sorulmuştur. Araştırma bulgularına göre babaların eğitim düzeyi arttıkça çocuğuyla ilgili işlere doğrudan katılmaya daha yatkın ve daha demokratik bir tutum benimsedikleri görülmüştür. Bununla birlikte ilkökul mezunu babalar kendileriyle ideal baba özellikleri arasında fark görmezken, üniversite mezunu babalar kendi özelliklerinden farklı olarak ideal babanın ailesine daha fazla zaman ayırmak, çocuğa güven vermek, onu desteklemek ve ona hoşgörülü yaklaşmak gibi özellikleri olduğunu belirtmişlerdir. Araştırmada varılan sonuca göre eğitim düzeyi yükseldikçe babalar çocuklarının yaşamında daha aktif olmaları gerektiğinin farkına varmakta ancak çeşitli sebeplerle bunu uygulayamamaktadırlar. İlkokul mezunu babalar evin ekmeğini kazanan, evin bütün gereksinimlerini

karşılaman ve çocuklarını dürüst ve terbiyeli yetiştirmeye çalışan kişiyken, yüksekokul mezunu babalar çocukların problemlerini paylaşan, onlara yakın olan, onların yarınlarını düşünen, onlar için çalışan ve eşine yardımcı olan kişilerdir (Zeybekoğlu, 2013, 311).

Yapılan araştırmalar sosyalleşme sürecinde babanın çocuk üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Baba yokluğu çocukların davranışlarını doğrudan etkilemekte, annenin çocuklarına karşı aşırı düşkün ve koruyucu bir tavır içine girmesine neden olmaktadır. Bu durumun özellikle erkek çocuk üzerinde daha etkili olduğu vurgulanmıştır. Baba yokluğunun cinsiyet kalıplarının gelişmesine etkisini ortaya koyan araştırmalarda aile içinde anneleri çok güçlü, etkin; babaları ise etkisiz ya da az olan erkek çocukların erkeklik kimliği geliştirmede güçlük çektikleri görülmüştür. Aile içinde babanın varlığı, çocuğuna ilgisi, sevgisi, onunla yakın ilişki kurması ile çocuğun akranlarıyla uyum içerisinde iyi ilişkiler kurabilmesine, olumlu kişilik geliştirmesine katkıda bulunması arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu görülmüştür.

Annelik: Değişen Algı ve Roller

Tarihi süreç içerisinde kadınlar annelikleriyle ön plana çıkmışlardır. Eğitim, miras, sosyal ve siyasal haklar, karşı cinsle ilişkiler gibi hususlar annelik kavramı etrafında tartışılmış, kadınlar anne oldukları veya olacakları öngörüsüyle ele alınmışlardır (Yılmaz, 2015, 81). Geleneksel olarak ev işleri ve çocuğun eğitiminden anneler sorumlu olarak görülmüş, babalar ise daha ziyade evin geçimini sağlama ve küçük tamir bakım gibi sorumlulukları yerine getiren kişi olarak görülmüştür. 17. ve 18. yüzyıllarda çocuğun eğitimi konusu ve eğitim felsefesi değiştiği için çocukluğun ele alınışı da değişmiştir. Shorter (1977) modern ailenin doğuşuna ilişkin eserinde çekirdek ailenin gelişimini, annenin fedakârlık rolünün ortaya çıkışını inceler; iyi anne olmanın içgüdüsel değil, kültürel olduğunu ortaya koyar. Çocuğa yönelik duyguların değişimi ailenin ve kadınların yaşamında çocukların gitgide daha fazla önem kazanmasından doğmaktadır. Böylece 18. yüzyılın ortalarında "iyi annelik" kavramı gelişmiş, çocuk yetiştirme uygulamaları değişmiştir. Shorter' a göre Batı kültüründe modern çocukluğun ortaya çıkışı anneliğin tarihsel gelişimiyle bağlantılıdır (akt. Onur, 2012, 22).

Toplumsal değişme sürecinde ailenin yapısında görülen değişme annelik kavramına yüklenen anlamları da değiştirmiştir. Günümüzde kadının iş hayatına geçmediği ailelerde kadının annelik olarak geleneksel rollerini koruduğunu söylemek gerekir. Geleneksel toplumda

anneliğin eğitim işlevi günümüzde okullar tarafından yerine getirilmiş olsa da annenin çocuğa değer aktarıcı rolü devam etmektedir. Kadın eğer iş hayatına girmişse çocuğun bakımını kreş/bakım evi ve/veya bakıcıyla paylaşmaktadır. Durum böyle olsa da çocuğa ilgi ve onu yetiştirme halen annelerin omuzlarındadır Aileyi oluşturan şeyin aslında geleneksel hiyerarşik yapıda olduğu gibi kocaya bağlı ve itaat eden kadın değil, analık olduğu, kadının hem cinsel beraberliği tamamlayan bir eş, hem de çocuğu doğuran ve bakımını sağlayan kişi olduğu ifade edilir. Aile fiziksel olarak üyelerin bir araya geldiği bir mekân değildir. Çiftleşme biyolojik, aile ise kültürel, gelenek-görenek ve yazılı-sözlü hukuki kurullarla temelleri atılan bir kurumdur (Akin, 1991, 110-112).

Modern yaşam döngüsü ve yaşam biçimleri bu kalıplaşmış var oluş biçimlerine farklı seçenekler eklemektedir. Çocuk sahibi olmamayı tamamen iradi olarak tercih etmeyen kişilere verilen “çocuksuz aile” (child-free) kavramı bu seçeneklerden biridir. Bir yandan farklı yaşam tercihleri belirginlik kazanırken diğer yandan geleneksel değer ve kalıp yargılar da yaşamaya devam etmektedir. Bir kadının yaşam ritmi, mesleki ve karakteristik koşullarına uygun olup olmadığı önemsenmeden anne olması gerektiği, anne olmayan kadınların ise mutlaka biyolojik bir sorunla yüz yüze kaldıkları gibi kalıp yargılar sürüp gitmektedir (Köşgeroğlu, 2009; Belkıs, 2016; Ateş, 2006). Kadınların rolü, bir bütün olarak bakıldığında erkeklerinkine göre ikincildir. Kadın çocuk doğurmak, beslemek ve büyütmek gibi ev-içi işlerle tanımlanmaktadır. Diğer taraftan erkeğin iktidarı, kadın üzerindeki denetimindeki başarısına doğrudan bağlanmaktadır (Tahincioğlu, 2009, 65).

Geleneksel annelikle kıyaslandığında modern anneliğin yükünün daha ağır olduğu, kendisinden beklentilerin de fazla olduğu görülür. Çünkü çalışan, kariyerli modern anne çocuk yetiştirme konusunda bilgili olmalı, fiziksel ve psikolojik ihtiyaçlarını profesyonelce karşılamalıdır beklentisi vardır. Modern anne, çocuğun içinde bulunduğu dönemin bilgi, beceri ve gelişmişlik düzeyine uygun gelişiminde destek olmalı, onların bilişsel, ahlaki gelişimlerini tamamlamalarında yanında olmalı bunları yaparken iş hayatında başarılı olmalı, kariyerini sürdürmeli, aynı zamanda sosyal çevresini ihmal etmemelidir. Bütün bu beklenti ve sorumlulukların muhatabı olan modern annenin çocuklarıyla yeterince ilgilenemediğine ilişkin şikâyetlerin de olduğu görülmektedir. Geleneksel annelik değerlerine işaret eden sorumlulukların altında gerçeklik sınırlarını da zorlayan bu beklentilerin sağlanabilmesi koca desteğini gerektirmektedir. Bu noktada aile içinde iş yükü babalarla

paylaşmadığında anneler gelir düzeyine göre ya ücret karşılığı birisinden yardım almak durumunda kalıyor ya da işiyle ilgili konularda daha az sorumluluk almak zorunda kalıyor. Bu durumda işinde yükselmekten, yöneticilik gibi görevlerden çekiniyor, böylece ev işlerine ayıracak “daha çok zaman”ı oluyor. Sonuçta bu durum kadının mesleğinde daha az gelir getirecek bir pozisyonda kalmasına sebep oluyor. Ayrıca, kadınların anne olması işe alınmada ve yükselmeye hep negatif bir etken olarak öne çıkıyor. Mesleki yeterlilikleri olmasına rağmen çocuklara karşı öncelikli sorumlunun anne olduğunu bilen işverenler, annenin çocuklarıyla ilgilenebilmek için işteki performansından çalacağını düşünür. Oysa “aile babası” olmak erkeklerin iş hayatı için kesinlikle pozitif bir etmendir; genel algıya göre çocuk sahibi olmak erkeğin sorumluluk sahibi, güvenilir ve ciddi biri olduğunu gösterirken bu durum annelerin kariyerlerinde düşüşe sebep olmaktadır (Sever 2015, 79).

Yapılan bir araştırmada okul çağındaki çocukların annelerinin yaklaşık %60’ının çalıştığı, bunların %63’ünün tam gün, %37’sinin yalın yarisinde en yarı zamanlı olarak çalıştığı ifade edilmektedir. Araştırmacıardan bazıları annelerin çocukları okula uyum sağlayıncaya kadar işe gitmeyi erteleyebileceklerini ileri sürmekte bazıları da annenin çalışmasının okul çağındaki çocuklar üzerinde olumsuz etkide bulunmadığını ifade etmektedirler. Hoffman’a göre, çalışan anneler evden uzakta geçen zamanda çocuklarıyla daha fazla zaman geçirme isteğiyle güdülenerek çalışmayan annelerden daha nitelikli zaman geçirebileceklerini öne sürmüştür. Buradan yola çıkarak varılan sonuç, çocuklarla zaman geçirmenin annelerin tam gün bir işte çalışması ile ilgili olmadığı, geçirilen zamanın kalitesiyle ilgili olduğudur (Gander-Gardiner, 2004, 395).

Akademisyen kadınlar üzerine yapılan bir araştırmada (Belkis, 2016) anne olma zamanı % 7’si doktora öncesi, % 21’i doktora yaparken, % 72’si doktora sonrasıdır. Kadınlar akademik çalışmalarına bir engel olarak gördükleri çocuk sahibi olma durumunu büyük çoğunlukla kariyerlerini tamamladıktan sonra aldıkları böylece çocuklarına daha çok zaman ayıracaklarını ifade etmişlerdir. Batinder’e göre günümüzün kadınlık ideali annelik modelini kapsamadığı için kadınlar kendilerini üçlü bir çelişkinin içinde bulurlar. Bunlardan birincisi toplumsal olanıdır. Geleneksel annelik taraftarları çalışan anneleri suçlar, şirketler ise birden çok anne olmalarına sıcak bakmaz. Anneliği, toplumsal açıdan tamamen değer kaybetmesi anlamına gelse de kendisini gerçekleştirmesinin en önemli adımı olarak görür. İkincisi eşle ilgidir. Çalışan kadının çocuk sahibi olması aşk hayatına uygun

değildir. Bir çocuğun varlığının dayattığı uykusuzluk ve mahremiyetin kalmaması gibi zorluklar çiftleri ayrılma noktasına getirebilir. Üçüncüsü ise annelerin çocuk sevgisiyle kişisel arzuları arasında –egoist olarak nitelenen birey ile çocuğunun iyiliğini isteyen birey-bocalamasıdır. Elisabeth Badinter’ın şu vurgusunu unutmamak gerekir:

“Her kültüre, dönemine göre değişebilen ideal bir annelik modeli hâkimdir. Bilerek ya da bilmeyerek bütün kadınlar bu modelden etkilenir. Onu olduğu gibi kabul edebilir ya da etrafında dolanabilirsiniz, müzakere edebilir ya da reddedebilirsiniz, ama son kertede kendinizi hep bu modele göre belirlersiniz” (Badinter, 2011).

Çocuğun Kimlik Gelişiminde Anne ve Baba

Çocuğun eğitimi denildiğinde ilk akla gelen annedir. Anne-çocuk üzerine uzun yıllar çalışmalar yapılmıştır. Yaşanan değişmelerle birlikte değişen babalık algısı ve buna bağlı olarak babanın çocuklar üzerindeki etkisini ele almak, bir bakıma çocuk yetiştirmenin her iki bireyin görev ve sorumluluğunda olduğunu vurgulamaya bir katkı olacaktır. Baba, çocuğun hayatında daha ziyade katılım, otoritenin ve kimi zaman da korkunun sembolü olarak kabul edilir. Bu nedenle, babanın gücünü ve otoritesini çocuklarına yansıtma derecesi ile çocuğun kişiliğinin gelişmesi arasında ilişki vardır. Genel olarak aile içinde erkek çocuk için baba, kız çocuk için de anne rol model olarak kişilik gelişimine katkıda bulunur (Özsan, 1991, 38). Güçlü bir baba modeliyle çocuğun kendini özdeşleştirmesi çocuk için güven kaynağı oluşturmaktadır (Yavuzer, 1998, 23).

Babayla özdeşleşme, erkek çocukların kimlik gelişiminde hayati bir önem taşımaktadır. Anneden farklı olarak baba dış dünyayı, gücü, rekabeti, iktidarı, macerayı, “erkek olmayı” ve “erkek gibi davranmayı” temsil etmektedir. Erkek çocuğun gelecekte bulunacağı dünyayı ve ortamı hazırlamak açısından baba figürü son derece önemlidir. Erkek çocuk babasıyla çatışarak, rekabet ederek kendini dış dünyaya ve gelecekteki rolüne hazırlamaktadır. Bu gibi çatışmaların, şefkat ve sevgi alışverişiyle dengelenerek yapılması, sağlıklı gelişmenin oldukça önemli bir parçasıdır. Ergenlik dönemindeki isyan ve kavgaları, erkek çocuğun kimlik geliştirme çabaları olarak görebilmek, bunlara izin verip sevgisini esirgememek, bir babanın çocuğuna gösterebileceği en büyük sevgi ve anlayış göstergesidir (Zeybekoğlu, 2013, 307; Saran, 1991, 138). Babanın kız çocuğuna karşı katı otoriter yaklaşımı, kız çocuğunda evliliğe karşı olumsuz bir algı yaratır ve gelecekte evlilik hayatını olumsuz yönde etkiler. Babanın olumlu destek ve yardımını alan

çocuğun hem ailesiyle hem de toplumun diğer bireyleriyle uyumlu ilişkiler sürdürmesi beklenir (Erdoğan, 1995, 256).

Çocukların içinde yetiştiği aile onların gelecekte kuracağı ilişki biçimini etkileyecektir. Anne baba arasındaki ilişkinin uyumlu olması, sıcak aile ortamında yetişen çocuğun sağlam, kararlı bir kişilik ve kimlik kazanımında önemli rol oynamaktadır. Aile içinde karı-koca arasında yaşanan çatışma ve şiddet olaylarının çocuğun kişiliğinde derin yaralar açtığı görülmektedir. Uygunsuz bir ortamda sürekli çatışmaların ve kavgaların yaşanmasına tanıklık eden çocuğun gelecekte sağlıklı ilişkiler geliştiremediği ifade edilmektedir. Yapılan araştırmalar, çocukluğunda anne-babanın şiddetine şahit olan bireylerin kendi evliliklerinde de şiddete daha çok başvurduğu sonucuna ulaşmıştır (Bayer, 2019). Normal aile fonksiyonunun kaybolduğu ortamlarda yetişen çocukların diğerlerine nazaran fazla alıngan, hayatta başarı sağlayamayan pasif veyahut tamamen aksi hırçın kişilikler geliştirdikleri tespit edilmiştir (Gökçe, 1991). Babanın varlığının, çocuğun anne ile fazla “yapışık” olmasını engellediği bireyselleşmesine katkı sağladığı ifade edilmektedir. Değişen dünya ile beraber “sorgulanmaz ve son sözü söyleyen baba” profili azalsa da baba otorite figürü olmaya devam etmekte, tutarlı ve destekleyici bir baba çocukların kurallara uyum sağlamasını kolaylaştırmaktadır (Elagöz, 2017).

55

Babanın aşırı korkutucu ve cezacı otoritesi kadar, bütünüyle yok olduğu durumlarda veya çocukla babanın aynı seviyeye inmesi de onun dengeli bir yapısı ve toplum düzenine uyumu için aynı derecede zararlı olduğu ifade edilmektedir. Onun içindir ki birçok çocukluk ve gençlik suçlarının artmasında, aile yapısındaki baba-anne rol değişmelerini ve baba otoritesinin silinmesini sorumlu bulurlar. Anlaşılan iki aşırı tip yerine, sevgi ve anlayışın beslediği bir baba otoritesi çocuğun sağlıklı bir kişilik geliştirmesi için faydalı ve gereklidir (Özsan, 1991, 38).

Sonuç ve Öneriler

Yapılan çalışmalar göstermektedir ki aile bütün zamanlarda toplum için merkezî kurumdur, ailenin önemi ve devamlılığı çok önemlidir. Dünya Değerler Araştırmasında (WVS, 2008) ülkemizde ailenin halen sağlamlığını koruduğuna olan inanç çok güçlüdür. Geleneksel toplumlarda anne çocuğun eğitiminden birinci derecede sorumlu tutulurken, babanın görevi ise daha çok ailenin nafakasını idame ettirmek olarak düşünülmüştür. Günümüz modern toplumlarında değişen şartlara bağlı olarak aile, dolayısıyla anne-babalık algılarında değişimler yaşanmıştır. Anneler evin bakımının yanında iş hayatına da girerek yeni ve farklı bir aile modelinin çıkmasına katkıda

bulunmuşlardır. Çift kariyerli aile olarak isimlendirilen, anne ve babanın ücretli olarak çalıştığı ailelerde, eşlerin rol ve statülerinde de bir takım değişimler meydana gelmiştir. Toplumda meydana gelen bu türden değişimlere karşı başarılı bir şekilde uyum gösterebilen ailelerde sağlıklı ilişkiler kurulabilirken uyum sağlamada güçlükler çeken ailelerde sağlıklı ilişki ağının kurulması zorlaşmaktadır.

Toplumsal değişim sürecinde toplumda meydana gelen değişimlerden bir kurum olarak aile oldukça etkilenmektedir. Değişime ayak uydurma noktasında ebeveynler olarak üzülenek belirtmek gerekir ki aile kurumu ve değişen fonksiyonları görmezden gelerek değişen roller ve statüler konusunda yenilenmekte gecikmeler yaşanmaktadır. Toplum değişiyorsa, aile değişiyorsa, çocuklarımız değişiyorsa bu durumda anne-babalığın da değişmesi, yenilenmesi kaçınılmaz bir durumdur. Hem ailenin hem de yeni neslin hayata hazırlanması için ebeveynler değişen rollere ilave olarak eğitim ve öğretim süreçlerinin sağlıklı yürütülebilmesi için içinde yaşanılan çağın gereklerine uygun az ya da çok teknolojik bilgilere sahip olmak zorundadır. Özellikle internetin bireysel kullanımı, neredeyse her bireyin akıllı cep telefonlarına sahip olması karşısında anne-babaların günümüz teknolojilerinden haberdar olmalarını zorunlu hale getirmiştir. Diğer yandan dijital teknolojilerin çocuklarımıza sağladığı bilgi, iletişim ve öğrenme faaliyetlerini düzenleme gibi olumlu yanları olduğu gibi yaş ve zihinsel gelişimine uygun olmayan çeşitli dijital oyunlar, cinsel içerikli materyaller, mahremiyetin ihlali gibi olumsuz içeriklere ulaşımını kolaylaştırmıştır. Aileler, çocukların telefon, tablet gibi araçlara erişimini yasaklayarak tehlikelerden uzaklaştıramayacaklarının farkında olmalıdır. İçinde bulunduğumuz salgın koşullarında her çocuğun elinde tablet ve internet imkânı var ise çocukları ve aileyi baskı ile korumanın artık geçersiz olduğu, demokratik aile yapısının günümüz koşullarına uygun olduğu bilinmektedir. Uyumlu, kararların birlikte alındığı demokratik bir aile ortamında ebeveynler kitle iletişim araçlarından nasıl yararlanılması gerektiği hususunda ortak hareket ederek çocukları sanal âlemin tehlikelerinden nasıl korumak gerektiğinin bilincinde olması gerekir. Böylece ebeveynler çocuklarına medya araçlarını daha iyi tanıtacak, daha iyi anlatacak ve buna uygun tedbirlerin alınmasında birlikte hareket ederek, olası zararları en aza indirmeye çalışacaklardır.

Annelik ile aile ve çocuk arasında özdeşim kurulması, aile denildiğinde annenin ön planda olması ilk başta anneler açısından olumlu görünebilir. Ancak günümüz şartlarında özellikle çalışan anneler açısından bu durum anne için dezavantaj meydana getirmekte, anneye

yüklenen sorumlulukların artmasına neden olmaktadır. Çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından sürdürülen aile eğitimi programlarının daha ziyade anne-çocuk eğitimini hedef aldığı görülmektedir. Değişen şartlar içerisinde anneler kadar, babaların da çocuklarla ilgilenmediği/ilgilenmesi gerektiği dikkate alınarak hem anne hem de babalara yönelik program ve eğitici materyallerin oluşturulması gerekmektedir. Erkeğin gelir getiren, çocukları ve eşi üzerinde otoriter olduğu hiyerarşik yapı değişmiş, kadınların da kariyer yaptığı, para kazandığı bir yapıya dönüşüm yaşanmıştır. Aile bir bütün olarak düşünüldüğünde ve babanın aile içerisindeki yeni konumu göz önüne alındığında, aslında babaların da en az anneler kadar eğitilmeleri gerektiği ortaya çıkmaktadır. Aile içinde rol paylaşımında anneye çocuk eğitiminde fazla rol düşmektedir. Ancak bu durum annenin çocuk yetiştirmekte yalnız kaldığı anlamına gelmemelidir. Babaların da yeni roller almaya hazır olması gerekmektedir.

Her iki eşin de ücretli olarak çalıştığı çift kariyerli aile sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Bu ailelere yönelik çalışma şartlarının yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Çünkü çalışan ailelerin doğum, çocuk bakımı, çalışma süreleri, ek görevlendirmeler vb. kadınları çalışma hayatından uzaklaşmalarına neden olmaktadır. Çalışma şartları ağır olduğunda kadınlar iş-aile çatışması yaşamakta ve tercihini kimi zaman ailesinden yana kullanmaktadır. Şayet çalışma hayatına bu açıdan bakarak yeni düzenlemeler gelirse, hem aile içi ilişkiler daha sağlıklı olacak hem de daha çok kadının, iş hayatında daha etkin olduğunu gözlemleyebileceğiz. Çünkü çocuklar sadece annenin değil, anne-babaların her ikisinin çocuklarıdır. Dolayısıyla aile ile ilgili yapılan her çalışma, hukuki ve sosyal düzenleme, anne ve babayı eşit düzeyde ilgilendirmektedir.

Son yıllarda artan boşanma oranlarının bir sonucu olarak tek ebeveynli ailelerinin artacağı iddia edilmektedir. Çünkü aile içinde bireylerin birbirlerine katlanma eşiği çok düşmüştür ve boşanma yönünde çok hızlı kararlar verilmektedir. Ailede yaşanan anlaşmazlıklarda daha önce aile büyüklerinin yaşanan problemi çözümü evliliklerin devamında önemli bir mekanizma iken günümüz ailesinde böyle bir arabuluculuk yok denecek kadar azdır. Bu sebeple yeni arabulucu mekanizma ve kurumlar devreye sokulmalıdır.

Kaynakça

- Alibayeoğlu, Taner, *Baba Destek Programının (Badep) Babaların Çocuk Yetiştirme Tutumları Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı. 2009.
- Badinter, Elisabeth. *Kadınlık mı Anelik mi?* . çev Ayşen Ekmekçi. İstanbul: İletişim, 2011.
- Bağlı, Mazhar - Sever Aysan. "Tabulaştırılan/Tabulaşan Kurumun (Ailenin) Kurbanlıklar Edinme Pratiği: Levirat ve Sororat". *Aile Toplum ve Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi* 2/7 (2005), 9-23.
- Baydar, Nazlı-Akçınar Berna-İmer Nagihan. *Çevre, Sosyoekonomik Bağlam ve Ana Babalık, Ana Babalık: Kuram ve Araştırma*. Drl. Melike Sayıl-Bilge Yağmurlu. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Bayer, Ali. *Eşlerarası Şiddet ve Din*. Konya: Çimke Yayınları, 2019.
- Belkis, Özlem. "Anneliğin Akademik Kariyer Gelişimine Etkileri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Eğitim Ve Öğretim Araştırmaları Dergisi Journal Of Research In Education And Teaching* 5/4 (2016), 250-263.
- Bilir, Nazmi. "Ailede Kadının Çalışması," *Türk Aile Ansiklopedisi 2*, Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları. 1990.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 17. Basım, 2008.
- Yılmaz Demirci, Tuba. "Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesinde Anelik Kurguları (1840-1950)", *Cogito*. 81 (2015), 66-91.
- Duby, Georges - Perrot Michelle. *Kadınların Tarihini Yazmak*. çev Ahmet Fehmi. Kadınların Tarihi Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı. (IV), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Düzce, Mesut. "Sivil Din ve Politik Din Kavramlarına Teorik Bir Bakış". *Bilimname*. 41 (2020), 385-41.
- Elagöz Yüksel, Mine. "Çocuğun Kişilik Gelişiminde Babanın Önemi Nedir?". <https://indigodergisi.com/2017/06/cocugun-kisilik-gelisiminde-babanin-onemi-nedir/>
- Erder, Gökçen. *Work-Family Conflict and Children's Externalizing and Internalizing Problems: The Mediating Role of Parenting*. İstanbul: Koç üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Erdoğan, Zekai. "Türk Ailesini Postmodern Çağa Hazırlamada Sosyolojik Bir Bakış Açısı. Değişim Sürecinde Aile; Toplumsal Katılım ve Demokratik Değerler." *Aile Kurultayı, 16-18 Kasım 1994*. 247-261. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları. 1995.
- Ergin, Ayla - Özdilek, Resmiye, "Değişen Babalık Rolü ve Erkek Sağlığına Etkileri". *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*. 11/1 (2014), 3-8.
- Ertem Eray, T. "Rol Çatışması, Rol Belirsizliği ve İş Tatmini Arasındaki İlişkiler: İletişim Fakültesi Dekanları Üzerine Bir Uygulama". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 27 (2017), 201-213.
- Field, Susan - Bramwell, Ross. "An Investigation into the Relationship between Caring Responsibilities and the Levels of Perceived Pressure Reported by Female Employees", *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, 71/2, (1998), 165-169.
- Fiorentine, Robert "Increasing Similarity in the Values and Life Plans of Male and Female College Students". *Evidence and Implications. Sex Roles*, 18/3-4, (1988), 143-157.
- Gander Marry J. - Gardiner Harry. W. *Çocuk ve Ergen Gelişimi* çev. Bekir Onur. Ankara. İmge Yayınları. 2004.

- Giray, M. Deniz. - Ergin, Canan "Çift-Kariyerli Ailelerde Bireylerin Yaşadıkları İş-Aile ve Aile-İş Çatışmalarının Kendini Kurgulama Davranışı ve Yaşam Olayları İle İlişkisi, *Türk Psikoloji Dergisi*. 21/57, (2006), 83-101.
- Gökçe, B. "Çocuk Kişiliğinin Gelişiminde Aile, Okul ve Dış Çevrenin Rolü", *Aile Yazıları III Birey Kişilik ve Toplum, Bilim Serisi 3/15-23*, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları. Ankara. 1991.
- Güngörmüş-Özkardeş, Oya. *Baba Olmak*, İstanbul: Remzi Kitabevi. 2010.
- Güngörmüş-Özkardeş, Oya - Arkonaç, Sibel. "İki Farklı Eğitim Düzeyinde Baba Olma Algısı". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*. 10, (1998), 253-263.
- İnanlı, Yusuf vd. "Kadın Öğretmenlerin Kariyer Geliştirme Engelleri", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2009), 77-96
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Kültür ve Ana Babalık: Kuram ve Uygulama Çıkarımları", *Ana Babalık: Kuram ve Araştırma*, 61-80. Dr. Melike Sayıl-Bilge Yağmurlu, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları. 2012.
- Kayıkcı, Deniz. "Türk Tekstil ve Konfeksiyon Sanayi Çalışma Alanında Gözlemlenen Başlıca Sorunlar". *İktisat Dergisi*, 47 (2002), 421- 428.
- Kılıçarslan, Suat. - Atıcı, Meral. "Çatışma Çözme Eğitim Programının İlköğretim 6. ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Çatışma Çözme Davranışları Üzerindeki Etkisi". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015), 137-158.
- Köşgeroğlu, Nedime vd. (ed.). *Şiddet Çıkmazında Kadın*. İstanbul, Anfora yayıncılık. 2009.
- Kuzgun, Yıldız. - Sevim, A. Seher. "Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. 37/1 (2004), 14-27.
- Kuzucu, Yaşar. The Changing Role of Fathers and its Impact on Child Development. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/35(2011), 79-89 .
- Küçük Kurt, Mehmet. (1991). "Televizyon ve Çocuk". *Aile Yazıları III. Birey Kişilik ve Toplum, Bilim Serisi*. 3, 399-405. Ankara. Aile Araştırma Kurumu Yayınları. 1991
- Marshall Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Orhan. Akınhay - Derya Kömürçü. Ankara. Bilim ve Sanat Yayınları. 1999.
- Nayır, Zamanlı Dilek. (2008). "İşi ve Ailesi Arasındaki Kadın: Tekstil ve Bilgi İşlem Girişimcilerinin Rol Çatışmasına Getirdikleri Çözüm Stratejileri", *Ege Akademik Bakış*, 8/2 (2008), 631-650.
- Negiz, Nilüfer - Tokmakçı, Emine. "Çalışma Yaşamında Kadının Tükenmişliği: Aile-İş-Sosyal Yaşam Açısından Tükenmişlik (Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği). *Journal of Yaşar University*. 24/6 (2011), 4041-4070.
- OESD, *Role Conflict (Social Role Conflict)*, *Open Education Sociology Dictionary*. <https://sociologydictionary.org/role-conflict/#definition-of-role-conflict>. 2020.
- Oktan, Ahmet. "Türk Sinemasında Hegemonik Erkeklikten Erkeklik Krizine: Yazı-Tura ve Erkeklik Bunalımının Sınırları". *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*. 5/2 (2008), 152-166.
- Onur, Bekir. (2012). "Çocukluğun ve Çocuk Yetiştirmenin Tarihi". *Ana Babalık: Kuram ve Araştırma*. 19-60. Dr. Melike Sayıl-Bilge Yağmurlu. İstanbul. Koç Üniversitesi Yayınları. 2012.
- Özsan Muharrem. (1991). "Çocuk Suçlarında Aile Ve Anne Baba İlişkilerinin Rolü". *Aile Yazıları III. Birey Kişilik Ve Toplum, Bilim Serisi 3/35-43*. Ankara. Aile Araştırma Kurumu Yayınları.1991.
- RTÜK, *İlköğretim Medya Okuryazarlığı Dersi Öğretmen El Kitabı*. 2007 <https://www.medyaokuryazarligi.gov.tr/userfiles/files/MEDYAKitabi.doc+&cd=1&hl=tr&ct=clnk&gl=tr>
- Saran, Neshap. "Aile Hayatı ve Toplum". *Aile Yazıları III. Birey Kişilik Ve Toplum. Bilim Serisi 3/35-43*. Aile Araştırma Kurumu Yayınları. Ankara 1991.


- Sayıl, Işıl. "Ruh Sağlığı Sorunu Olarak Şiddet". *Kriz Dergisi*. 2/2 (1994), 273-276.
- Sever, Merin. "Kadınlık, Annelik, Gönüllü Çocuksuzluk: Elisabeth Badinter'den Kadınlık mı Annelik mi? Tina Miller'dan Annelik Duygusu: Mitler Ve Deneyimler ve Corinne Maier'den no kid Üzerinden Bir Karşılaştırmalı Okuma Çalışması. *Fe Dergi*. 7/2 (2015), 72-86.
- Tahincioğlu, Nevin. Yıldız. *Namusun Halleri*. İstanbul. Postiga Yayınları. 2011.
- Tezel Şahin, Fatma. "Sosyal Değişim Sürecinde Değişen Baba Rolü". *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi 38. ICANAS. Ankara Türkiye, 2007*.
- VWS, WVS 2005-2008, "Corresponding to the Fifth Wave of the World Values Survey," 2008. <http://www.wvsevsdb.com/wvs/WVSanalyzeSample.jsp>
- Wallis, Taryn – Price, Linda, "Relationship Between Work-Family Conflict and Central Life Interests Amongst Single Working Mothers". *SA Journal of Industrial Psychology*, 29/1 (2003), 26-31.
- Yakupoğlu, M. Mukadder. (1996). "Erotizmde Şiddet ve Ahlak İlişkisi", *Cogito*, 6-7, (1996), 313-319.
- Yavuzer, Haluk. *Ana-Baba ve Çocuk*. İstanbul. Remzi Kitabevi. 1998.
- Yavuzer, Haluk. - Demir, İlkey. *Yeni Kuşak Anne-Babalar ve Çocukları*, İstanbul, Remzi Kitabevi. 2006
- Yıldırım, Ergün. "Toplumsal Değişme Sürecinde Aile, Aile Hakkında Kuramsal Perspektifler", 121-139, *Aile Sosyolojisi*. ed.. Kadir Canatan. İstanbul. Açılım Kitap. 2011.
- Yurtsever Kılıçgün, Müge - Kılıçkaya, Ayşe. "Geleneksel Annelik Ölçeği'nin Psikometrik Özellikleri: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 5/8 (2016), 2867-2881.
- Zeybekoğlu, Özge. "Günümüzde Erkeklerin Gözünden Babalık ve Aile", *Mediterranean Journal Of Humanities*, 3/2 (2013), 297-328.


İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim

Araştırma
Research

Ejder Okumuş


Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Department of Sociology of Religion
Ankara, Turkey

 ejder.okumus@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

Yazar
Author

Okumuş, Ejder. "İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim". *Tevilat* 1/1 (2020), 61-95.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414809>

Atıf
Cite as

İnsanlığın yazgısı olarak değişim, toplumsal planda din ile etkileşim halinde önemli bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda toplumsal değişim, toplumun yapısında, kurulu toplumsal sistemde köklü ve kalıcı değişiklikleri ifade eder. Din ise insanlar için bir inanç sistemi ve ona bağlı bir hayat tarzı olarak anlaşılabilir. İnsanın hayatı anlaması, anlamlandırması ve yaşaması konusunda inanç ve uygulama esasları getiren din, toplumsal hayatı tanzim etmeyi amaçlar. Bu amaç temelinde toplumu inanç, düşünce, zihniyet ve pratikte kurmaya, yapılandırmaya veya düzenlemeye, insanlara yol göstermeye çalışır; mevcut toplumsal düzen ve kültürle, istikrarla, ortaya çıkan yeni durumlar ve değişim gerçeğiyle etkileşime girerken onları kendi ilke ve inanç esaslarıyla yeniden tanımlama, inşa etme veya bizzat onların gerçekleşmesinde etken olma yoluna gider. Bu bağlamda din ile toplumsal değişim ilişkisi dini ve toplumsal hayatı anlama ve anlamlandırmada önemli bir konudur. Nitekim bu çalışmada İslam ve Müslümanlar örneğinde din-toplumsal değişim ilişkisi ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı, İslam dini ve Müslümanların toplumsal değişim boyutunu anlamak ve anlamlandırmaktır. Bu amaç çerçevesinde konuyla ilgili çalışmalar noktasında sosyal bilimlere katkıda bulunmak hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, İslam, Müslümanlar, Toplumsal Değişim.

Özet

Islam, Muslims, And Social Change

Change as the destiny of humanity, is an important reality to interact with religion in the social life. In this sense, social change refers to rooted and permanent changes in the structure of society and the established social system. Religion, on the other hand, can be considered as a belief system and a lifestyle connected to it for people. Religion, which brings the principles of belief and practice in understanding, significating and living life for human, aims at regulating and organizing social life. On the basis of this purpose, religion aims at establishing, structuring or organizing the society and guiding people in belief, thought, mindset and practice; and while interacting with the existing social order and culture, stability, emerging new situations and the reality of change, it redefines and reconstructs them or becomes a factor in their realization with its own principles and beliefs. In this context, the relationship between religion and social change is an important issue in understanding and significating religion and religious and social life. As a matter of fact, this study deals with the relationship between religion and social change in the case of Islam and Muslims. The aim of the study is to understand, explain and make sense of the dimension of social change in the Islamic religion and Muslims. Within the framework of this purpose, it is aimed, in terms of studies on the subject, to contribute to social sciences.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Islam, Muslims, Social Change.

Abstract

Giriş

Bu çalışma, başlığın da hemen anlaşılabilirliği üzere evrensel bir vahiy dini olarak İslam ile İslam dinine mensup olup Müslüman adını alan insanların toplumsal değişim gerçekliği ile ilgili boyutlarını konu edinmektedir. Araştırmanın konusu hem genel olarak toplumsal değişim bakımından, hem genel olarak din bakımından, hem de özel olarak İslam ve Müslümanlar örneğinde toplumsal değişim-din etkileşimi bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Toplumsal değişim gibi her toplumun ve dolayısıyla toplumsal bir varlık olarak her insanın alnyazısı olan bir olguyu dünyanın gerek demografik gerekse ailevî, ekonomik, eğitimsel, siyasî, hukukî, ahlakî vd. boyutlarda en büyük ve en etkili dinlerinden biri olan İslam dini bağlamında ele alıp incelemeye bugün her zamankinden daha çok ihtiyaç bulunmaktadır.

Toplumsal değişim çerçevesinde denilebilir ki İslam, zaman ve mekâna göre değişik durumlar arz etmekle birlikte ulaştığı her yerde köklü değişimlerin gerçekleşmesine sebep olmuştur. Bu gerçekliğin sadece tarihte olmadığı, bugün itibarıyla de farklı anlam, içerik, şekil ve görüntülerle ortaya çıktığından bahsedilebilir.

Gerçekten de sosyolojik olarak söylemek gerekirse, Müslümanların yaşadıkları, çeşitli sebeplerle buldukları toplumsal ortamlarda dikkat çekici zihnî, ailevî, toplumsal, siyasî, hukukî, ahlakî, kültürel, eğitimsel, ekonomik vd. değişiklikler, yani toplumsal değişim meydana gelmektedir.

Bu çok mühim ve ilginç bir durum olarak görülebilir; fakat Müslümanlar için daha da önem arz eden şey, buldukları ve yaşadıkları yerlerde toplumsal değişimle ilişkilerinin ne durumda olduğu, değişim ve yenilik gerçeği karşısında nasıl bir konum ve vaziyet aldıkları, değişimin öznesi olup olmadıkları gibi hususlardır. Açıkta ki bu durum, İslam dini ve Müslümanlar açısından en önemli problemlerdendir. Müslümanların zamanla ilgili durumlarından bahis açıldığında, gündeme ilk planda İslam ve değişim gelmektedir. “Acaba Müslümanlar değişime kapalı mıdır, bir tür atacılığa mı tâbi olurlar? Müslümanların kendi değişim plan ve stratejileri var mıdır?” gibi sorular ve bu tür sorular etrafında oluşan hususlar, İslam ve Müslümanlarla ilgili olarak sıklıkla ortaya atılmaktadır. Özellikle İslam ve Müslümanlar hakkında yeterince bilgisi olmayan insanlar, toplumlar, bilhassa Avrupalılar ve Amerikan toplumu, bazı politikacıların, Hollywood filmlerinin, medyanın ve oryantalistlerin de etkileriyle İslam’ın ve Müslümanların değişime kapalı, değişimin öznesi değil, nesnesi olduğu ve dolayısıyla Müslümanların değişim noktasında fail değil, meful oldukları yönünde yanlış bilgi ve algılara sahip olmaktadır.¹

Şüphesiz değişim gerçeği temelinde İslam ve Müslümanlar hakkında işaret edilen algılama ve algı oluşturmaların doğru olup olmadığı, İslam dininin ana kaynaklarına ve tarihte ve günümüzde Müslümanların değişimle etkileşimlerine bakarak doğru bir biçimde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu inceleme, böyle bir amaca da hizmet edecek boyutları haizdir.

Makalede genel olarak toplumsal değişim olgusu ile din olgusunun karşılıklı ilişkileri ele alındıktan sonra vahiy ve nübüvvet toplumsal değişim boyutunda anlaşılmaya çalışılmaktadır. Yine İslam’ın toplumsal değişim yaklaşımı temel unsur, kavram ve etkenler çerçevesinde incelenmektedir. Bu konuyla bağlantılı olarak Müslümanların kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim ile yine Müslümanların en son peygamber önderleri Hz. Muhammed’in (s.a.v) toplumsal değişim boyutları üzerinde durulmaktadır. Çalışmanın ele aldığı konular arasında Hicret de önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Hicret olayı, İslam’ın zaman ve değişim yönlerini anlamada ayrı bir yere sahiptir. Çalışmada son olarak Müslümanların genel anlamda tarihte ve günümüzde toplumsal değişim gerçekliğiyle etkileşim durumları anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Araştırma, Kur’an-ı Kerim, Hz. Peygamber’in sîret ve sünneti, konuyla ilgili tarih eserleri ve sosyoloji çalışmalarına başvurularak yürütülmüştür. Kaynaklar çerçevesinde yazarın daha önce yayınladığı

¹ Ejder Okumuş, “Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim”, *Yeni Bir Toplum İnşası*, Ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 9-10 vd.

konuyla ilgili çalışmalara² azami ölçüde başvurulmuştur. Şu da belirtilmelidir ki çalışmada İslam ve Müslümanların toplumsal değişimle etkileşimleri, *Toplumsal Değişme ve Din* kitabının³ yazarı Okumuş'un din-toplumsal değişim ilişkileri tipleştirmesindeki tiplere, başka bir ifadeyle din ile toplumsal değişim arasındaki karşılıklı ilişkiler gerçekliği modellenmesine dayanılarak anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu modellemede dinin toplumsal değişim ile karşılıklı münasebetleri esas itibarıyla iki tipte meydana gelmektedir. Bunlardan birincisi, din ile toplumsal değişim arasındaki münasebetlerde dinin etkili veya etken pozisyon aldığı durum; ikincisi ise dinin etkilendiği veya toplumsal değişimin din karşısında daha etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisi durumudur. *Din ile toplumsal değişim arasındaki karşılıklı ilişkilerde dinin etken pozisyon aldığı durum*, üç ayrı tipte gerçeklikte tezahür eder: (1) dinin, değişimi engelleyici veya yavaşlatıcı bir etken olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi; (2) değişimi destekleyici veya takviye edici bir etken olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi biçimi ve (3) dinin değişimde temel etken olarak pozisyon aldığı din-toplumsal değişim ilişkisi biçimi. *Dinin etkilendiği veya toplumsal değişimin din karşısında daha etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisi durumu* da aynı şekilde üç tipte ele alınabilir: (1) toplumsal değişimin dini yavaşlatıcı veya engelleyici olduğu, yani olumsuz yönde etken olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi biçimi; (2) değişimin dini desteklediği veya takviye ettiği, yani dini olumlu yönde etken olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi biçimi ve (3) değişimle birlikte dinin kendinde değişime gitmesi.

Giriş kısmında son olarak şunu da belirtmekte fayda vardır: Bu çalışmada İslam dininin toplumsal değişim boyutunu inceleme, bir bakış açısı ortaya koyma ve bir modelleme yapma amacına matuftur. Dolayısıyla aşağıda verilen her bir başlık altında temel bazı hususlara işaret edilmektedir; ayrıntılara girmek ve her bir konuyu geniş bir şekilde ele almak, bu çalışmanın sınırları dışındadır.

² Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 7. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020); Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, 5. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015); Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim", 99-116; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (Ark Kitapları: İstanbul, 2005).

³ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

1. Toplumsal Değişim, Vahiy ve Nübüvvet

1.1. Genel Olarak Din ve Toplumsal Değişim

Öncelikle genel olarak değişim, mevcut durumda meydana gelen başkalaşmayı ifade eder. Değişim, hayatın bir yasası, yazgısı ve geleneğidir. Çünkü zaman içinde her şey değişimden payına düşeni alır ve başkalaşır. İnsanda da bundan dolayı zaman içinde her şeyin değiştiği hissini varlığı söz konusudur. Yunan filozofu Herakleitos'un bir insanın aynı nehre iki kez giremeyeceğini söylemesi ve böylece her şeyin her zaman değiştiğini ifade etmesi, şüphesiz değişim gerçeğinin güzel bir ifadesidir. Değişimin insan anlayışı ve algısında anlam kazandığı düşünülmürse, değişim gerçeğinin de değişime uğradığı söylenebilir.

Değişim, toplum söz konusu olduğunda da zorunlu bir gerçekliği işaretler. Her toplum tabiatı gereği değişir, değişim halinde olur. Dolayısıyla değişmeyen veya içinde değişimin gerçekleşmediği bir toplum düşünülemez. Toplumun, toplumsal hayatın tabiatının bir gereği olan değişim, yani toplumsal değişim, İbn Haldun'un (1332-1406) da işaret ettiği gibi⁴ kaçınılmaz ve evrensel bir fenomendir. Kuşkusuz sosyolojik olarak toplumda meydana gelen bir değişime teknik anlamda toplumsal değişim diyebilmek için değişimin bir referans noktası esas alınarak belirlenebilir olması, yani bir zaman dilimine endeksli olması; kesintisiz olması ve kolektif olması, yani aile, cemaat, eğitim, ekonomi gibi kalıcı birliktelikleri ifade eden grup veya kurumlar temelinde etkili ve kalıcı bir şekilde ortaya çıkması gerekmektedir. Buna göre toplumsal değişim, toplumun yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağında ve bunları belirleyen toplumsal kurumlarda meydana gelen köklü değişiklikleri ifade eder.⁵ Toplumsal yapı, toplumdaki bütün kurum ve değerler sistemiyle toplumsal eylem ve ilişki kalıplarını kapsayan görece sabitlik durumunu işaretlerken, değişim oluşun başkalaşım ve dönüşümlere işaret eder. Bu demektir ki aslında toplumsal değişim, toplumun öz unsurlarıyla davranış ilkelerinin değişime bakarak sabit kalmasını, toplumun kültürünün, kültürel değerlerinin nesilden nesile intikalini, toplumun bir geleneğe sahip bulunmasını ve böylece değişimin gelenek içinde ve geleneğe dayanarak gerçekleşeceğini ifade eder.⁶

Toplumsal değişimin bir takım etkenlerle gerçeklik kazanır. Bu etkenler arasında iklim, zaman, coğrafya, mekân, demografya, din,

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Tah. Derviş el-Cüveydî, 2. baskı (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996).

⁵ Tom B. Bottomore, *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 2. baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 1984), 313.

⁶ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 21-22.

ekonomi, ideoloji, iktidar ilişkileri, muhalefet, rekabet, işbirliği, çatışma, barış, bütünleşme ve aile, siyaset, eğitim, göç, şehirleşme, kültür, hukuk, icat, keşif, sanayi ve teknoloji, karizmatik şahsiyetler ve toplumsal hareketler, gelenek, umut, akla gelen başlıca toplumsal değişim etkenleridir. Bu yazının sınırları içinde sadece isimlerini belirtmekle yetinilecek olan söz konusu etkenlerin birbirinden bağımsız bir şekilde toplumsal değişimde etkili olmadıkları ifade edilmelidir. Herbir etkenin bir diğeriyle çeşitli biçimlerde ilişkisi bulunabilmektedir. Hatta öyle ki bazen bir toplumsal değişim etkeninin arkasında başka bir etken yer alabilmektedir. Sözelimi çatışma etkeninin arkasında ekonomik etkenler olabileceği gibi ekonomik etkenlerin arkasında ise inanç, anlayış veya zihniyet de bulunabilir. Ayrıca söz konusu etkenlerden birçoğu, karşılıklı etkileşim halinde bulunarak toplumsal değişimde etken olabilirler.⁷

Toplumsal değişime genel bakıştan sonra şimdi dine ve din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkilere geçilebilir. Bu noktada evvelen belirtilebilir ki toplumsal değişim gibi din de insanların toplumsal anlamda yazgısıdır. Hatta denilebilir ki insanlara bir inanç dünyası ve hayat tarzı sunan dinin toplumsal hayatı düzenleyen güçlü bir sistem olduğu düşünülürse, insanların kaderinde toplumsal değişime göre daha etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda insanlık tarihinin, aynı zamanda din tarihi veya dinî olaylar serüveni olduğu ileri sürülebilir. Gerçekten de din, insan toplumlarının evrensel bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî inançlar, insan kaderinin en fiilî veya en tesirli etkenleridir.⁸

Din, toplumsal hayatın her boyutunda insanları etkiler. Dinlerde bulunan itikadi, amelî, tecrübî, entelektüel, ilmî ve ahlâkî esaslar insanların toplumsal eylemlerini güçlü bir biçimde etki altına alır ve böylece toplumsal sistem ve düzenin objektif yapısının belirlenmesinde önemli bir rol oynar.⁹ Anlaşıldığı kadarıyla din toplumsal boyutta çok

⁷ Toplumsal değişim etkenleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 26-35.

⁸ bk. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. Baskı (New York: The Macmillan Company, 1972), 41-49, 51 vd.; E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 29-83; David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay (Ankara: KBY. 1979), 5-6; Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (ABD: A Mentor Book, 1964), 182; Pitirim A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. M. Raşit Öymen (Ankara: KBY., 1994), 2: 185 vd.; Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. Battal İnandı (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat F. Yayınları, 1987), 17-30.

⁹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 61; Bertrand Russel, *Din İle Bilim*, Çev. Akşit Göktürk, 6. Baskı (İstanbul: Say Yayınları,

güçlü bir olgudur. Din toplumsal gerçeklikte tabiatı gereği meşrulaştırma,¹⁰ zihniyet kazandırma,¹¹ barıştırma, bütünleştirme,¹² çatıştırma, parçalama,¹³ organizasyon, yapılandırma ve düzenleme,¹⁴ sosyalleştirme ve toplumsal kontrol,¹⁵ kimlik kazandırma,¹⁶ kültürü koruma ve aktarma, değer koyma ve değerler hiyerarşisi sağlama, aracı kurumluk gibi çok önemli boyutlara sahiptir ve bu boyutlara bağlı olarak toplumda çok mühim işlevler görür.¹⁷

Toplumsal hayatta burada belirtilen ve belirtilmeyen pek çok boyuta ve bu boyutlarla bağlantılı olarak birçok işleve sahip bulunan din, toplumsal değişimle çok çeşitli ve karmaşık ilişki ve etkileşimler içerisine girer. Öncelikle bir toplumun dinî boyutunda kendini gösteren değişimler, toplumun norm bünyesinde, inanç dünyasında ve hayat

1994), 12; Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions* (New York: Columbia University Press, 1958), 27-143 vd.

¹⁰ bk. J. L. Adams-T. Mikelson, "Legitimation", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 3: 499-509; Luckmann, *The Invisible Religion*; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*; H. Paul Chalfant-Robert E. Beckley-C. Eddie Palmer, *Religion In Contemporary Society*, 2. baskı (California: Mayfield Publishing Company, 1987); Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy* (London - Boston: Routledge - Kegan Paul, 1974), 91, 94, 97, 102, vd.; Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (London: Allen Lane The Penguin Press, 1967), 111 vd.

¹¹ bk. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev. Zeynep Aruoba (İstanbul: Hil Yayınları, 1985); Sabri F. Ülgener, *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 2. baskı (İstanbul: Der Yayınları, 1981); Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı* (İstanbul: Der Yayınları, 1981); Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler* (Ankara: Mayaş Yayınları, 1983); Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 5. baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992); Hans Freyer, *Din Sosyolojisi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1964), 71.

¹² Irving M. Zeitlin, *Ideology and The Development of Sociological Theory* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc., ty.), 234; İbn Haldun, *Mukaddime*, 146-148 vd.

¹³ bk. Wach, *Din Sosyolojisi*, 316-319.

¹⁴ Peter L. Berger, "Dini Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları*, Çev. Adil Çiftçi (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 87.

¹⁵ M. McGuire, *Religion: The Social Context*, 2. Baskı (California: Wads Wordth Publishing Company, 1987), 195-196; Berger, "Dini Kurumlar", 85-86; Bryan Turner, "Confession and Social Structure", *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, (1977): 29-58.

¹⁶ bk. Martin Heidegger, *Identity and Difference*, İngilizce'ye Çev. Joan Stambaugh (New York, Evanston, London: Harper-Row, Publishers, 1969), 23-41 vd.; Joan Stambaugh, "Introduction", *Identity and Difference* (New York, Evanston, London: Harper-Row, Publishers, 1969), 7-18; Peter J. Burke "Identity Processes and Social Stres", *American Sociological Review*, 56/6 (1991): 836-850.

¹⁷ Dinin toplumsal boyut ve işlevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

tarzında köklü değişimler meydana getirir.¹⁸ Hiç şüphesiz toplumsal değişim de dinde ve inananların hayatında önemli değişikliklere yol açar. Her halükârda tipleştirme ve çözümleme perspektifinde dinin toplumsal değişimle ilişkilerine bakılırsa, bu ilişkilerin etkileşimsel ve diyalektik özellik, bir karşılıklılık arz ettiği görülür. Belirtilen karşılıklılık ve etkileşimsel özellik çerçevesinde din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerinin giriş kısmında söylendiği gibi temelde iki tipte gerçeklik kazandığı ileri sürülebilir. Bunlardan birincisi, dinin etken olarak vaziyet aldığı din-toplumsal değişim ilişkisi tipi; ikincisi ise dinin etkilendiği toplumsal değişim-din ilişkisi tipidir.

Dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkisinden kastedilen, toplumsal değişime göre dinin yavaşlatıcı, takviye edici ve temel etken olduğu durumlardır. Bu üç tipte de din, toplumsal değişimin gerçekleşmesinde, yönünün tayininde ve hızının şekillenmesinde etkili bir fenemendir. Dinin yavaşlatıcı olmasına Batı orta çağlarında kilisenin düşüncede, bilimde, teknolojiye, toplumsal ilişki biçimlerinde, ekonomide, siyasette vd. yeni yaklaşımlara ve değişim gerçeğine olumsuz, sınırlandırıcı, engelleyici veya yavaşlatıcı rol üstlenmesi örnek olarak verilebilir. Dinin takviye edici olduğu din-toplumsal değişim ilişkisine Hıristiyanlığın Protestan yorumunun Reform hareketi örnek getirilebilir. Dinin toplumsal değişimin temel etkeni olduğu ilişki biçimine ise Weberci bir perspektiften bakılırsa, Protestanlığın modern Batı kapitalizminin ortaya çıkışında oryandırdığı rol örnek verilebilir.

Dinin etkilendiği toplumsal değişim-din ilişkisinden kastedilene gelince; o da dine göre toplumsal değişimin engelleyici veya yavaşlatıcı, destekleyici ve temel etken olduğu durumlardır. Değişimin temel etken olduğu durum, toplumsal değişimle birlikte dinin kendini değiştirdiği durum olarak da düşünülebilir. Değişimin engelleyici veya yavaşlatıcı olmasına modernitenin dine karşı sekülerleşmeyi güçlü kıldığı durumları örnek olarak vermek mümkündür. Değişimin dini destekleyici olduğu durumlara örnek olarak da yine modernleşmenin ve teknolojik gelişmenin dine yönelime yol açması veya modernleşme ile sekülerleşmenin getirdiği bazı problemlerin dine yönelimi arttırması getirilebilir. Değişim gerçeği karşısında dinin kendini değiştirmesine ise Hıristiyanlığın modernitenin getirdiği yeni durumlar karşısında kendinde yaptığı değişiklikler örnek olarak verilebilir.

Belirtmek gerekir ki bütün bu din-toplumsal değişim ilişkileri durumları, tarihte ve günümüzde İslâm dini örneğinde de

¹⁸ Günter Kehrler, "Din Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, 2. baskı, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 100-101.

gözlemlenebilir. Bu makale boyunca ele alınan ve anlaşılmaya çalışılan da budur.

1.2. Toplumsal Değişimde Vahiy ve Nübüvete Genel Bir Bakış Denemesi

Vahiy ve ona bağlı olarak peygamberlik, hem bizzat kendisi toplumsal değişimin etkeni olarak, hem de değişimi tanımlamak, değişimin çerçevesini çizmek ve değişimin ilkelerini koymak suretiyle inananlara değişim ufku ve istikameti vererek toplumsal hayatın yazgısı olan değişim gerçekliği noktasında söz sahibi olarak kendini göstermektedir.

Vahiy, mevcut toplumsal yapı ve sistemi onarmak, iyileştirmek, aslına döndürmek veya düzeltmek adına toplum hayatında inanç ve düşünceden davranışlara kadar değişimi hedefler. Vahye muhatap olan peygamberler, vahiy bütününde verilen emir ve yasaklar, helal ve haramlar çerçevesinde toplumsal aktörlere hitap ederler. Toplumun inanç ve zihniyet dünyasını, kültür yapısını, anlayışını, dilini, kurumlarını, ahlakî yapısını, yapı, organizasyon ve sistemini, ilişkiler ağını, zaman, aile, eğitim, siyaset, ekonomi ve hukuk düzenini vahiyle istenen şekilde değiştirmeye, yeniden kurmaya veya inşa etmeye çalışır.

Vahiy ve dolayısıyla nübüvvet görevini üstlenen peygamberler, birey ve toplumda şirk ve şirke bağlı inanç ve davranışların, batıl, küfür, zulüm, kaos, fesat, bozgunculuk, yalan gibi kötülüklerin yerine tevhid inancını ve ona bağlı davranışları, hakkı, adaleti, düzeni, huzuru, dürüstlüğü, güveni, iyilikleri yerleştirmeyi amaçlar. Peygamberler bu amacın gerçekleşmesi için mücadele ederler. Bu amaç kapsamında anlaşılabilirliği üzere peygamberler toplumsal değişimi hedefler. Peygamberler vahye dayanarak toplumda yeni bir düzen kurulması için gerekli özgür irade kullanımına uygun ortamın hazırlanmasını sağlar. Peygamberler, ortaya koydukları tevhidi çizgiyle bireylerle bir bütün olarak toplumun olan ve olacaklar konusunda, şirk ve tevhidi kabul veya ret noktasında hür bir şekilde düşünmeleri, iradelerini özgürce ortaya koymaları için gerekli zemini sağlar. Bu da zaten büyük bir toplumsal değişim projesidir.

Vahiy ve peygamberlik bağlamında belirtilen hususları, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi vahiy dinlerinde, onların kutsal kitaplarında ve peygamberlerinde açıkça görmek mümkündür. Tevrat, İncil ve Kur'an'da ve başta Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere bütün peygamberlerde amaç köklü ve kalıcı değişimler gerçekleştirmektir. Toplumda, toplumsal hayatta gerçekleştirilecek değişimlerle istenen düzen, yapı ve sistemle huzur inşa edilecektir.

Peygamberlerin hayatından sonraki zamanlarda da bu amaç, vahiyde aynen devam eder. Vahiyle ortaya konulan dini inanç ve pratikler sistemi, vahye inananlar tarafından toplumda muhafaza edilmeye, yoksa yerleştirilmeye çalışılır. Dolayısıyla vahye dayalı dinlerde ve tabii ki aslında bütün dinlerde insanların yeni bir toplumsal düzende yaşamalarını sağlayacak bir toplumsal değişim gerçekleştirmek amaçtır. İslam örneğinde en son İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in vefatından sonrası için de Müslümanlar vahye, Kur'an-ı Kerim'e dayanarak ve Hz. Muhammed'in sünnetine tabi olarak tevhid inancı ve İslami hayat sistemini toplumda yerleştirmeye ve dolayısıyla toplumda değişim gerçekleştirmeye, toplum istikamet üzere ise, o durumu korumaya, yine ona uygun değişim stratejileri yapma ve izlemeye çalışırlar.

2. İslam'ın Toplumsal Değişim Dili

2.1. Toplumsal Değişime Yaklaşımın Temel Noktaları

İslam'da toplumsal değişim olgusuna yaklaşımda temel bazı noktalar bulunmaktadır. Bu noktada öncelikle bir din olarak İslam'ın başta Kur'an olmak üzere temel kaynaklarıyla birlikte kendine has bir dilinin ve kavramlar setinin olduğunu vurgulamak gerekir. İslam dininin toplumsal değişim olgusuna yaklaşımını bu esas üzere anlamaya çalışmak önemlidir.

Toplumsal değişim konusunun doğru ve tam olarak anlaşılabilmesi ve izah edilebilmesi çerçevesinde mesela insanın birey ve toplum olarak İslam'da nasıl ele alındığı çok önemli bir konu olarak önümüze gelmektedir. Müslümanların mukaddes kitabı Kur'an'ın toplumsal değişime yaklaşımında öncelikle şu tespiti yapmakta fayda vardır: Kur'an, insanlardan birey olarak da toplum olarak da fitratı, yaratılışı, özü kaybedecek bir değişime fırsat vermeden, tersine onu besleyip güçlendirecek bir değişim çerçevesinde hayat sürdürmelerini istemektedir. Bunun olması durumunda, Müslümanların önünün açılacağını, dünyada ve ahirette kazanacaklarını taahhüt etmektedir. Nitekim bu makalede Kur'an'da toplumsal değişim konusu ana hatlarıyla anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Bu noktada şu husus vurgulanmalıdır ki, Kur'an, okunduğunda kolayca anlaşılabilmesi üzere insanı, bireyi, toplumu, toplumsal olayları, toplumsal değişim fenomenini, toplumların gelişme, büyüme, gerileme ve çökme olgularını ve bunların nedenlerini kendine özgü terminolojisi ve ifade tarzı ile ele almaktadır. Binaenaleyh Kur'an'ın topluma ve toplumsal olaylara bakışını anlayabilmek için mezkur terminolojinin ve bu terminolojiyi ifade ediş biçiminin iyi çözümlenmesi gerekmektedir.

Bir başka önemli husus odur ki Kur'an'da bir taraftan bireyden, bireyin hayat ve ölümünden bahsedilirken, diğer taraftan da toplumlar için ortak bir geçmişten, ortak bir bilinç, anlayış ve tavırdan, ortak bir ecel ve kaderden bahsedilmektedir. Toplumların hem bu dünyada kolektif hayat ve ölümleri söz konusu, hem de hesap gününde ortak bir hesap defterleri söz konusudur.¹⁹ Anlaşıldığı kadarıyla bireyden farklı olarak bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan, fakat farklı bir bütünlük ve varlığa sahip olan bir toplum vakiasının olduğunu Kur'an teyid etmektedir. Kur'an, toplum diye bir vakıayı kabul etmekte, insanı toplumsal boyutu itibariyle de ele almakta ve sorumlu tutmaktadır. Lakin Kur'an ayetlerine bir bütün olarak bakıldığında, topluma bireyden bağımsız bir anlam yüklenmediği, onun bireylerden oluşmuş bir birlik olarak anlamlandırıldığı anlaşılır. Elbette toplum diye bir gerçeklik söz konusudur, toplumsal ruh ve bilinç diye bir şey vardır; fakat bu gerçekliğin içinde bireyin gerçekliği ortadan kalkmamaktadır.²⁰

İslam'da toplumsal değişime yaklaşımın temel noktalarından biri de tevhid ilkesi ve inancıdır. İslam'da ve Müslümanların inanç ve amel dünyalarında her şey tevhide dayanır. Buna bağlı olarak vahiy kitabı Kur'an-ı Kerim ve onun ilk muhatabı Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünneti, hayat tarzı, İslam'ı yaşama şekli Müslümanların her şeye olduğu gibi değişime yaklaşımlarında da temel kıstasların alınacağı iki temel kaynaktırlar. Bireysel ve toplumsal değişim projesi ve çabalarında insanlara nasıl yaklaşılabileceği, bu temel kaynaklardan hareketle belirlenir. Mesela insanlara insanca değer vermek, yumuşak bir şekilde davranmak, doğru bir kişilikle yaklaşmak, toplumda emin olmak, nazik, güzel, medeni bir üslupla konuşup eylemek, örnek bir şahsiyet olmak, aile bireylerine, eşlerine, çocuklarına, ebeveynine, yakınlarına, komşularına, velhasıl bütün herkese iyi davranmak, açık sözlü ve dürüst olmak, İslam'ın toplumsal değişim dili ve yaklaşımının olmazsa olmaz kriterleridir. Bu kriterler ise Kur'an'a ve yaşayan Kur'an olarak kabul edilen en son İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in İslami diline ve hayat tarzına dayanır.

İslam'ın toplumsal değişim yaklaşımında en önemli noktalardan biri de Müslümanların bütün çabalarında, salih amelle hareket etmeleri, Allah rızasını esas almaları ve tabiatıyla i'lâ-yı Kelimetullâh için gayret etmeleri gereğidir. Bu ilke, gaye ve amaçla Müslümanlar toplumda, toplumlararası ve uluslararası ilişkilerde emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker, yani iyiliği yayma ve kötülükten nehyetme ilkesini hayata geçirirler, İslam'ı tebliğ ederler, İslam'ın tevhid inancı ve hayat tarzına

¹⁹ bk. A'raf 7/34; Yunus 10/49; İbrahim 14/10; Hicr 15/5; İsrâ 17/71; Mü'minûn 23/43; Nahl 16/61, Casiye 45/28 vb.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*; Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, 66-68 vd.

davette bulunurlar. İslam'ın; Kur'an ve Sünnet'in belirlediği ve Müslümanların tarihte ve şimdi güzel örnek birikimlerinin gösterdiği ilke ve uygulamalara dayanarak iç dünyadan dış dünyaya kadar hayatın bütün boyutlarında cihad ederler.

İslam'ın temel kaynaklarından ve tarihi birikiminden anlaşıldığına göre toplumsal değişimde temel yaklaşım noktalarından biri de, zamanın değişimi ve yeni durumların ortaya çıkmasıyla yenilenme, yenileme, tecdid ve ictihad boyutlarını canlı tutmaktır. Buna göre mütemediyen Müslümanların kendi zamanlarını kendilerinin üretmeye çalışması ve dolayısıyla kendi değişim planlarını kendilerinin yapması, günün şartlarına göre İslam'ı canlı ve dinamik bir şekilde yaşayıp yaşatmaya çalışması gerekir. Kısaca Müslümanlar tecdid ve ihya kurumunu işler kılmalıdır.

Bunlara ek olarak kurumsallaşma, hürriyet, özgürlük, barış tesisi, medeniyet inşası, kardeşlik ve birlik bilincini toplumda egemen kılma, toplumda ve uluslararası ilişkilerde barışı esas alma, fakat İslam'a ve Müslümanlara saldırılması, İslam'ın yaşanmasının engellenmesi durumunda gerektiğinde savaşa başvurulması gibi hususlar da İslam'ın toplumsal değişim yaklaşımında temel noktalardan bazılarıdır.

Bütün bu ve buna benzer hususlar dikkate alındığında denilebilir ki İslam dininin toplumsal değişime yaklaşımında Müslümanların insan kazanma ve sağlam bir toplumsal sistem tesis etme istikametinde Kur'an ayetlerinin belirlediği ölçülerle ve Hz. Muhammed'in gösterdiği şekilde çaba harcamaları esastır. Bu esas muvacehesinde Müslümanlar söz konusu toplumu oluşturmak için toplumsal değişim planı yapmalı, toplumun iyiye gitmesi ve kötü yöne gitmemesi için mücadele etmelidirler.

2.2. Toplumsal Değişim Kavramlarına Bütüncül Yaklaşım

İslâm dininde toplumsal değişimin anlaşılması için, toplumsal değişimle ilgili kavramlara bir bütünlük içinde ve bütüncül bir yaklaşımla eğilmek gerekir. Bu çerçevede de öncelikle topluma ait kavramları ve onların mantığını kavramak önemlidir. Bu bakımdan Kur'ân toplumun temel yapı taşı olarak ehl (aile) kavramından tutun ümmet kavramına kadar bir dizi toplumsal kavramı devreye sokarak o kavramlar etrafında toplumsal bir dünya tasviri yapar ve kendine özgü bir toplum kurulmasını ister. Bu bağlamda ehl ve ümmetin dışında şa'b, kavm, kabîle, aşiret, ehl-i kitâb, şirzime, şia, raht, sube, kabîl, tâife, hizb, fevc, haşr, zürriyet, fasîle, kebkebe, kıt'a, âl, beşer, ma'şer, hulefâ, aşîr, ni'sâ, karye, karn, ashab, nâs, fırka, ferîk, medine, sülte, fie, zümre, usbe, mü'min, kâfir, müşrik, münafık, fasık, mustazaf, müstebkir, mele', müfret gibi

kavramlar,²¹ Kur'ân ve hadislerde sosyal grup ve kategoriler olarak zikredilir.

Bu kavramların anlam içerikleri noktasında ayetlere bütünlük içerisinde bakıldığında mesela ailenin Kur'an'a göre ilk ve en önemli sosyal birlik ve müessesese olduğu görülür. Zina etmeyi yasaklaması, evlilikte nikâhı emretmesi ve evlilikle ilgili bir çok düzenlemeler getirmesi,²² Kur'an'ın aileye verdiği önemi gösterir. İlk ve en önemli toplumsal birlik olan ailenin, değişik şekillerde sıralanışından, çeşitli toplumsal gruplar ve toplum doğmuştur. Aslında bu süreç evrenseldir; değişen detaylardır; geniş, çekirdek, çok eşli vb. olması ailenin toplumun temel ortak payda olma niteliğini değiştirmez. Aileyi ahlâk, onun normlaşmış biçimiyle hukuk, ekonomi, eğitim, nihayet siyaset izler.²³ Toplumsal kategori olarak da aile kavramını yukarıda belirtilen kavramlarla diğer kavramlar takip eder.

2.2.1. Tevhid, İslam ve İman

İslam'da toplumsal değişimde en temel kalkış noktası tevhid inancıdır. Müslümanlar, toplumsal hayatta şirke, zulme, adaletsizliğe, kötülöklere karşı tevhid inancını ve onun gereklerini yerleştirmek için çalışırlar. Toplumsal değişimi gerçekleştirme çabalarında da tevhid inancının gereklerine uygun olarak hareket ederler. Bu noktada da en önemli iki boyut İslam ve İman kavramlarıyla ve o ikisine bağlı olarak Müslim (Müslüman) ve Mü'min kavramlarıyla kendini gösterir. Kur'an, Sünnet ve hadislere dayanarak denilebilir ki İslam, onu din olarak benimseyen ve Müslüman olan insanların Allah'a teslimiyet içinde, vahiyle belirlenen ve Hz. Muhammed'in önderliği ve sünnetiyle en açık bir şekilde gösterilen ilkelere göre kendisiyle ve çevresiyle ilişkilerinde emin, yani güvenilir bir şekilde ve barış içinde yaşamalarına dayalı hayat tarzını ifade eder. Müslüman İslam dinini kabul ile müşerref olup Allah'a

²¹ Bu kavramların Kur'anî kullanımları hakkında bk. *Ehl kavramı* için Bakara 2/105, 109, 230, 232, 235; Al-i İmran 3/64, 65, 69, 121 vb.; İsra 17/32; Tevbe 9/101, 120; Nur 24/2, 3, 32; Yûsuf 12/25, 109; 20/Taha, 132 vb.; Nisa 4/20,22,25,127, 58; Feth 48/11, 12, 26 vb.; Hud 11/40, 45, 46, 83; Hicr 15/65; Mü'minûn 23/27; Zümer 39/15; Tahrim 66/6 vb.; Furkan 25/68; Mümtehine 60/12 vb. bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu'l- Furûk* (Trablus 1994), 309. *Kavm kavramı* için Hud 11/27, 28, 29, 30, 36, 38, 50, 61, 63 vb.; A'raf 7/47, 109, 147; Duhan 44/37; Kaf 50/14; Yûsuf 12/9; Saffat 37/30; Tevbe 9/11, 96. Kavrama dair izah ve yorumlar için bk. Elmalî'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul Eser Neşriyat, 1982), 6: 4468-4469; er-Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'an* (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1992), 693. *Ümmet kavramı* için Hud 11/8; Yûsuf 12/45; Nahl, 16/120; Zuhruf 43/22, 23; En'am 6/38; Bakara 2/128,143; Al-i İmran 3/104; Kasas 28/23 vb.; Kasas 28/23.

²² İsra 17/32; Nur 24/2, 3, 32; Furkan 25/68; Mümtehine 60/12 vb.

²³ bk. Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*.

teslim olan ve toplumsal hayatında tevhid esasları temelinde barışı esas alan insandır. İman, Allah'ın varlığına ve birliğine sağlam ve mutmain bir şekilde inanmayı ve toplumsal hayatta imanla, kendine ve çevresine özgüven ve güven içinde hareket etmeyi ifade eder. Mü'min insan ise, Allah'ın varlığına ve birliğine kesin bir şekilde inanan ve toplumsal hayatta imanla, kendine ve çevresine özgüvenle ve güvenilir bir kişilik olarak yaklaşan şahsiyettir. Müslümanlar, toplumsal değişimde söz konusu anlam içerikleriyle tevhid, İslam ve İman temelinde özne olur ve toplum sahnesinde doğru, dinamik ve etkili varlıklar gösterirler.

2.2.2. Sünnetullah ve Diğer Kavramlar

Çoğulu sünen olan sünnet kelimesinin sözlük anlamları²⁴ ve kullanıldığı ayetler dikkate alındığında, Kur'an'daki sünnetullah ve sünenullah kelimelerinin Allah'ın takip ettiği davranış tarzı, Allah'ın yasası, Allah'ın toplumların değişimiyle ilgili hüküm ve uygulaması gibi anlamlara geldiği görülebilir.²⁵ Ayetler bağlarıyla birlikte düşünüldüğü zaman kelimât-kelimâtullah, kelime-kelimetü rabbik, kelimetü'l-azab, kelimetü'l-fasl, kelimullah,²⁶ kavî,²⁷ mesel-meselü'l-evvelin-mesulat,²⁸ eyyâm-eyyâmullah²⁹ gibi kavramların da sünnetullah ile yakın anlam ilişkisi içerisinde olduğu söylenebilir.

Konu Kur'an ayetleri kapsamında ve sünnetin anlam alanı çerçevesinde ele alınıp anlaşılmasına çalışıldığında, sünnetullah kavramının tarihi ve sosyolojik bir içeriğinin olduğu, dolayısıyla toplumların olumlu veya olumsuz yönde değişimlerinin sünnetullah kavramında mündemiç olduğu anlaşılır.³⁰ Kur'an'da Allah'ın toplumsal kural veya yasalarından bahs edilmesinin en ehemmiyetli sebeplerinden

²⁴ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdır, 1990), 12: 220-229; el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'an*, 429; M. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm* (el-Menâr), 2. Baskı (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1973), 4: 140.

²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3930, 4000; 5: 3045; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Açıkgeç (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), 124-125; İbrahim b. Ali el-Vezir, *Dirâse li's-Süneni'l-İlahiyye ve'l-Müslimü'l-Muasır*, 4. Baskı (Kahire: Daru's-Şuruk, 1989), 7-12; Okumuş, , *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

²⁶ En'am 6/34, 115; Yunus 10/64, 82; Kehf 18/27 (kelimât-kelimâtullah); A'raf 7/137; Yunus 10/19, 33, 96; Hud 11/110; Taha 20/129; Fussilet 41/45; Şûrâ 42/14 (kelime-kelimetü rabbik); Zümmer 39/19, 71 (kelimetü'l-azab); Şûrâ 42/21 (kelimetü'l-fasl); Fetih 48/15 (kelimullah).

²⁷ 11/Hud, 40; 17/İsra, 16; 27/Neml, 85; 23/Mü'minûn, 27; 28/Kasas, 63

²⁸ Zuhuf 43/8, 56; Rad 13/6. Yorum için bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* (İstanbul: Daru'l-Kahraman, 1984), 7: 206; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2961; 6: 4266.

²⁹ Al-i İmran 3/140-141; Yunus 10/102; Casiye 45/14.

³⁰ Nisa 4/6; Yunus 10/19, 64; Al-i İmran 3/137; Enfal 8/38.

biri, insanların bu kural ve yasaları öğrenip geçmiş toplumların yok oluşundan dersler çıkarmalarını sağlamaktır. Ayrıca ayetlerden anlaşılmaktadır ki Allah'ın kural ve yasaları evrensel olup bütün zaman ve mekânları kuşatır; kâfir-mü'min ayrımı yapmadan bütün insan toplumları için geçerli olur.³¹ Bu durumda Allah'ın sünnetinde bir değişim ve dönüşüm olması düşünülemez.³²

İslam dininin değişim dilinin anlaşılması için Kur'an'da *ecel* kavramı da önemlidir. Kur'an'da bazı ayetlerde³³ toplum veya medeniyetler için bir *ecel*, tesbit edilmiş süre,³⁴ *ecel-i müsemma* terkihiyle *belirlenmiş ecelden*³⁵ bahsedilmektedir. Sünnetulahın işlemesinde insan iradesinin yerini anlamak için bu konuyu anlamak önemlidir. İbn Abbas'a (Ö. 687) ve müfessirlerin birçoğunun benimsediği görüşe göre ayetlerde işaret edilen toplumsal boyutlu *ecel*, ayetlerin siyak-sibakları, tabîî bağlamları içerisinde bireylerinki gibi ömür anlamında değil, azap ve helak *eceli* anlamına gelir.³⁶ "Her ümmetin bir *eceli* vardır" yasası, bireyleri salih iş yapan bir ümmetin, dünyanın sonuna kadar payidar olabilmesine engel değildir.³⁷ Yani bu hüküm, yıl, ay ve gün şeklinde sınırlanmış bir zaman biriminin sonunda derhal sırası gelmiş bir toplumun yok edilmesi anlamına gelmez. Fakat bu muteber bir toplum olarak gücünü göstermesi için her topluma verilmiş olan imkânların bir ahlâki sınırının bulunduğunu belirtir. Bu sınır, iyi ameller ile kötü amellerin oranına göre belirlenir. Allah bir topluluğa iyi işleri kötü işlerine oranla daha aşağı düzeye düşünceye kadar müsamaha gösterir. Fakat söz konusu sınır aşıldığında, o günahkâr ve kötü topluma artık mühlet verilmez.³⁸ Böylece ayetlerdeki *ecel* ile geçici zamanın kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda Allah peygamberleri yalanlayan her ümmete, her topluma belirli bir mühlet verir. Bu mühlet

³¹ Nisa 4/26; Al-i İmran 3/137; En'am 6/11; Hicr 15/13; Nahl 16/36; Neml 27/69; Rum 30/42 vb. Konuyla ilgili olarak bk. Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 186.

³² bk. Fetih 48/23; Fatır 35/43; Al-i İmran 3/137; En'am 6/34, 115; Enfal 8/38; Yunus 10/64; Hicr 15/13; İsrâ 17/77; Ahzab 33/62; Mü'min 40/85; Fetih 48/23

³³ A'raf 7/34. Ayrıca bk. Yunus 10/49; Hicr 15/4-5; Mü'minun 23/43 vb. Ayetlerin yorumu için bk. Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim*, 8: 402-403; Fahrud-Din er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, İstanbul: Daru't-Tabati'l-Âmire, 1307, 4: 298; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2155-2156.

³⁴ *Ecel* kelimesinin anlamı için bk. el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'an*, 65.

³⁵ 16/Nahl, 61; 20/Taha, 129; 29/Ankebut, 53; 35/Fatır, 45; 42/Şûrâ, 14 vb.

³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2155-2156.

³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2155-2156; Ebu'l-A'la el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. M. Han Kayani vd. (İstanbul İnsan Yay., İstanbul 1986, 2: 509.

³⁸ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 2: 29.

içinde de toplum iyi yönde bir değişim sergilemezse, Allah o toplumu helak eder. Şu halde³⁹ “*Biz kendisi için bilinen bir kitap olmaksızın hiç bir ülkeyi yıkıma uğratmadık*”⁴⁰ ayetini de aynı doğrultuda anlamak, Kur’an metninin kastettiğine ulaşmada önemli bir etken olacaktır.⁴¹

Anlaşılabileceği gibi İslam’a göre her olayın gerisinde Allah olmakla ve bütün olay ve olgular Allah’ın meşiet ve iradesi dahilinde gerçeklik elde etmekle birlikte konumuzla ilgili olarak, sosyal olaylarda, sosyal değişim ve çöküşlerde sorumlu olan, büsbütün insanlar ve toplumlardır;⁴² bu noktada insanların irade ve hürriyeti kısıtlanmamaktadır. Çünkü Allah, Kur’an’da apaçık bir şekilde insana büyük irade ve hürriyet verdiğini beyan etmektedir.⁴³

İslam’da toplumsal değişimle ilgili hususları anlayabilmek için sünnetullah ve ecel ile birlikte başka önemli kavramlara da bakmak ve onları da anlamak lazımdır. Bu çerçevede zaman;⁴⁴ bedel, tebdil, tebeddül ve istibdal;⁴⁵ tahvil;⁴⁶ cedîd, tecdîd ve teceddüd;⁴⁷ inkılâb;⁴⁸ bi’set; istikamet; istikrar; imar; eyyâmullah, müdâvele ve daire; irtidad, helak gibi kavramlar zikredilebilir. Bu kavramlar, bir bütünlük içinde ele alınırsa, İslam’ın toplumsal değişim yaklaşımı doğru bir şekilde anlaşılacaktır.⁴⁹

2.2.3. Kur’ân’da Toplumsal Değişimde İnsan İradesi

Kur’an’a göre Allahu Teala, toplumların değişim esasları ile yükseliş, düşüş ve çöküşlerini idare eden bir takım kural, yasa veya

³⁹ F.Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 4: 298.

⁴⁰ Hicr 15/4. Ayrıca bk. Hud 11/110; İsrâ 17/58; Kehf 18/58,59; Hac 22/47; Fussilet 41/45 vb.

⁴¹ Okumuş, *Kur’an’da Toplumsal Çöküş*.

⁴² bk. Al-i İmran 3/165; Yunus 10/13; Hud,11/101,117 vb.

⁴³ bk. Bakara 2/81; Enfal 8/53; Ra’d, 13/11, 39; Nahl 16/112; İsrâ 17/15, 18-20; Kehf 18/29; Ankebut 29/40; Rum 30/41; Fatır 35/43; Fussilet 41/46; Şûrâ 42/48; Casiye 45/15; Necm 53/38-39 vb. Konuyla ilgili olarak bk. Muhammed Aziz el-Habbabi, *eş-Şahsâniyyetü’l-İslamiyye*, 2. baskı (Kahire: Daru’l-Mearif, ty.), 128-140.

⁴⁴ Asr 103/1-3.

⁴⁵ Nisa 4/2, 20, 56; Ahzab 33/23, 52; Tahrim 66/5; Bakara 2/59, 61, 108, 181, 211; İbrahim 14/28; A’raf 7/95, 162; Furkan 25/70; Neml 27/11; Kalem 68/32; Yunus 10/15, 64; Fetih 48/15, 23; Mü’min 40/26; Nahl 16/101; Kehf 18/50, 81; Nur 24/55; Kaf 50/29; Tevbe 9/39; Muhammed 47/38; Vakıa 56/61; Mearic 70/40-41; İnsan 76/28; Vakıa 56/61.

⁴⁶ İsrâ 17/56, 77; Fatır 35/43.

⁴⁷ Ebû Davud, *Sünen*, Melâhim 1.

⁴⁸ Şuara 26/227; Bakara 2/143; Al-i İmran 3/127, 144, 174; Maide 5/21; A’raf 7/119, 125; Ankebut 29/21 vb.

⁴⁹ Bu kavramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Okumuş, *Kur’an’da Toplumsal Çöküş*.

hükümler koymuş olup bunları icra etmektedir.⁵⁰ Ancak bu toplumsal ve tarihi kural veya yasaların, insan bilinci ve iradesinden bağımsız işlediği anlamına gelmez. Elbette yasaları insanlar yaratamaz ve ortadan kaldıramazlar. Fakat onların işlemeleri için gerekli şartları oluşturabilir veya ortadan kaldıracırlar.⁵¹ Nitekim Kur'an'ın bu noktada önemle üzerinde durduğu husus, bozuk toplumun çöküşüyle sonuçlanan, insanî amaçlarla insanî eylemlerin kaynaklarının bozulmasına neden olan dinî, ahlâki ve toplumsal faktörlerdir.⁵²

Tarihte baskın olanın, sıkı nedensellik yasaları olduğu kabul edilirse, meydana gelen olayların tamamının kendiliğinden ve kaçınılmaz olduklarını, insan iradesinin dışında meydana geldiklerini kabul etmek zorunluluğu ortaya çıkar. Bu durumda olaylar mutlak deterministik anlamda geliyor demektir. Bu ise hiç kimsenin sorumluluğunun olmayacağı anlamına gelir. Oysa Kur'an'ın kendine özgü tarih anlayışı vardır. Kur'an ne tarihi determinizmi, ne de organizmacı ve evrimci tarih anlayışlarını kabul eder. Çünkü Kur'an, bir yandan evrende mutlak bir düzenin varlığından bahsederken, diğer taraftan bu düzenin mutlak bir mekanizm olmadığını belirtir. Evren belirli kanunlara göre işlemektedir, ancak asla Allah'tan bağımsız değildir; zira Allah'ın her şeye gücü yeter; dilediğinde mevcut düzeni bozma gücüne sahiptir.⁵³ Kur'an'ın kabul ettiği nedensellikte her olayın arkasındaki gerçek neden Allah'tır. Ancak bu demek değildir ki tarihin işleyişinde ve toplumların yaşayışlarında insanın irade ve hürriyeti söz konusu değildir. Her şeyden önce İlahî sünnetlerin kesinlik ve kaçınılmazlıkları, insanı baskı ve zorla belirli bir yaşayışa mahkûm etmek durumunda değildir. Aksine bu sünnetler, insanı kendi iradesiyle seçmiş olduğu yaşam biçiminin kesin ve kaçınılmaz sonuçlarıyla karşı karşıya bırakır.⁵⁴ Başka bir ifadeyle Kur'an'ın sünnetullah ile ilgili anlayışında deterministik bir yasa olarak sadece kötünün iyi, batılın hak, zararlının yararlı karşısında kalıcı olmadığı ilkesinin yer aldığı⁵⁵ söylenebilir.

⁵⁰ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 138.

⁵¹ Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 124-125.

⁵² Mazhuriddin Sıddıki, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, Çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1982), 195, 221.

⁵³ Maide 5/17; En'am 6/133; Furkan 25/45-46; Mülk 67/16-18.

⁵⁴ Muhammed Kutup, *Çağdaş Fikir Akımları*, c.2, Çev. M. Beşir Eryarsoy, 3. Baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 241-242; Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çev. Ahmet Zeki Ünal (Ankara: Fecr Yayınları, 1989), 264; Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, Çev. Ali Turgut, 2. baskı, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 155-167.

⁵⁵ İsra 17/81; Ra'd 13/17.

Kur'an, tarihte olaylar arasındaki determinist ilişkilere dikkat çekmekle kalmayıp bu determinasyonu sünnetullah'ın değişmezliği ilkesiyle desteklemiş olmasına rağmen, olayların akışı için önceden belirlenmiş bir seyir anlayışına yer vermez. Kur'an'ın desteklediği nokta; belli bir toplumsal değişim için gereken şartlar oluştuğunda, yani insanlar kendi iradeleriyle hareket edip bu şartların gerçekleşmesini sağladıklarında, bu oluşumun sonucu olan değişimin Allah dilediği zaman gerçekleşeceği'dir. Ama değişmeyi belirleyen nedenlerin faili, hür irade sahibi bireylerden oluşan toplum olduğu için ayetlerden toplumsal değişimlerin önceden belirlenmiş olmadığı anlaşılabilir. Nitekim Kur'an'da belirtilen tarihi ve toplumsal kuralların pek çoğu şartlı önermeler şeklinde sunulmuştur. Bu şartlı önermelerde toplumsal veya tarihi iki olayı birbirine bağlayan korelasyonlar vardır. Buna göre birinci olay, yani şart gerçekleştiğinde ikinci olayın, yani sonucun da gerçekleşeceği söylenebilir. Bu noktada tağyir kavramı hatırlanabilir. Tağyir ile ilgili ayetlerde⁵⁶ değişimde irade ve sorumluluk insana verilmektedir.

3. İslam'da Toplumsal Değişim Etkenleri

İslam'da genel olarak toplumsal değişim etkenlerine ek olarak bu değişim etkenleri üzerinde de etkili olan önemli faktörler vardır. İslam dininde Müslümanların bu faktörlerle toplumda değişimin gerçekleşmesinde etkili olmaları istenir. Bu çerçevede öncelikle *Kur'an-ı Kerim* ve *Hz. Muhammed*'i zikretmek gerek. Müslümanlar, bütün davranışlarında olduğu gibi toplumsal değişimde de Kur'an'a dayanarak ve Hz. Muhammed'in sünnetine tabi olarak hareket ederler. Müslümanların Kur'an ve Peygamber inancı, toplumda değişim projesi geliştirmede en temel etkidir. Kur'an'da belirlenen ilke ve hakikatları, yine o ilke ve hakikatlar doğrultusunda yaymak, İslam'ı Hz. Muhammed'in gösterdiği şekilde toplumda yerleştirmeye çalışmak, Müslümanlar için en temel noktadır.

İslam'da değişim etkenlerinden bir diğeri *insana verilen değer*dir. İslam'da insanın değeri çok yüksektir. Yine İslami anlamda toplumsal değişimde iman ve ona bağlı olarak salih amel ve güzel ahlâk, en önemli etkenler arasında görülmektedir. Müslümanların iman, salih amel ve güzel ahlakla mücehhez olmaları ve insanların içinde bu donanımla bulunmaları, değişimin gerçekleştirilmesinde hayati derecede önemlidir. Bunların yanında sabır, sebat, istikrar, istikamet, gayret, tebliğ, emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker, hak, hukuk, yeniliğe açık olma, dua, tevbe,

⁵⁶ Ra'd 13/11; Cin 72/16; Enfal 8/38, 53; İsra 17/16 vb; Nisa 4/119.

hicret gibi ilke ve davranışlar da İslam'da toplumsal değişimde çok etkili faktörlerdir.

4. Toplumsal Değişimde Kur'an ve Hz. Peygamber

4.1. Toplumsal Değişimde Kur'an-ı Kerim

Müslümanların kutsal kitabı ve inanç, tutum ve davranışlarında birincil kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, insanlık tarihinde birey ve toplumları nicel ve nitel düzlemlerde belki de en çok etkileyen, en çok motive eden kitaptır. Bu gerçek, toplumsal değişim noktasında da geçerlidir. Kur'an, Müslümanları konu edindiği tevhid inancı ile ona bağlı hususları dünyaya yayma ve İslam'ın istediği toplumsal değişimi gerçekleştirme yönünde birinci derecede etkili kutsal metindir.

Kur'an hiç şüphesiz değişimde tek tip ve tek düze bir etki boyutuna sahip değildir. İnsanların tutumuna göre ya toplumsal değişimin temel etkeni olur ya toplumsal değişimi destekleyen unsurlardan biri olur ya değişimi desteklemeyen bir etken olur ya da toplumsal değişimi dikkate alarak ona göre kendini ayarlayan bir etken olur. Bu dört tipi ayrı ayrı ele almak mümkündür.

4.1.1. Toplumsal Değişimin Temel Etkeni Olarak Kur'an

Kur'an kendi lafız ve mana bütünlüğü içinde kendisinden önceki şirk düzenini, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta geçerli olan birçok yasayı, helal ve haramı iptal ettiğini, yerine tevhid düzenini ve ona bağlı olarak yeni bir yasal düzenleme getirdiğini açıkça ilan eder.

Şüphesiz Kur'an en son İslam Peygamberi Hz. Muhamed'e nazil olan bir kitaptır. Hz. Muhammed peygamberliğinde ve değişimci önderliğinde meşruiyetini Kur'an'dan alarak Mekke'de risalet göreviyle İslam'ı tebliğ etmeye, toplumda yaymaya, Kur'an'ın söz konusu değişim mesajıyla yeni bir toplumsal düzen kurmaya çalıştı. Hz. Peygamber ve ona inanan nispeten az sayıdaki insanlar (Ashab, Sahabe), Kur'an'a inanıp dayanarak tevhid inancı doğrultusunda toplumda değişim gerçekleştirmek istediler. Fakat bu başlangıçta Mekke'de mümkün olmadı. Bundan dolayı Hz. Muhammed ve Ashabı Medine'ye Hicret ederek orayı yurt edinme, değişim projelerini orada hayata geçirme yolunu tercih ettiler. İşte Kur'an, Hz. Peygamber ve ona inananların değişim uygulamasında ve yeni toplumsal düzen kurlmalarında ana etken olarak rol oynamıştır.

Sadece Hz. Peygamber ve Ashabı değil bugüne kadar bütün Müslümanların değişim çabalarında Kur'an temel etkindir.

4.1.2. Toplumsal Değişimi Destekleyen Bir Etken Olarak Kur'an

Kur'an temel etken olarak kimi zaman farklı etkenlerin devreye girmesiyle gerçekleşen toplumsal değişimi takviye eder, destekler. Mesela Müslüman kadınların Medine İslam toplumunda kadınların toplumsal statülerinin daha fazla yükselmesi için ortaya koydukları değişim çabalarını destekler. Benzer bir şekilde Kur'an, kölelik düzeninin yerine insani, adil ve eşitlikçi bir toplumsal düzen getirmeyi destekler.

4.1.3. Toplumsal Değişimi Desteklemeyen Bir Etken Olarak Kur'an

Müslümanların birincil kaynağı ve inanç unsuru Kur'an-ı Kerim, mesajları; emir ve yasaklarıyla mevcut toplumsal değişimi desteklemeyen bir etken olabilir. Buna en açık örneklerden biri, ayetlerde çokça işlenen ve helak gibi kavramlarla tanımlanıp ortaya konulan toplumsal çöküş yönündeki değişime olumsuz bakması, destek olmaması, açıkçası karşı çıkmasıdır. Benzer bir şekilde geriye gitme, yani irtidad yönündeki değişime de destek olmadığı gibi öyle bir olumsuz değişimin olmaması için gerekli mesajları verir. Yine toplumun yabancılaşması; mesholması, kendi kimliğini kaybetmesi, maymunlaşması, domuzlaşması yönündeki toplumsal değişimi de desteklemez, engellemeye çalışır.⁵⁷

4.1.4. Toplumsal Değişimi Dikkate Alan Bir Kaynak Kitap Olarak Kur'an

Kur'an, her ne olursa olsun değişimi dikkate alan bir kitaptır. Bizzat değişimin temel etkeni olmasında, değişimi desteklemesinde, tersine desteklememesinde vd. hep değişimi dikkate alır. Bir vahiy kitabı olarak Kur'an-ı Kerim, Müslümanların inancına göre metin bakımından elbette değişimden etkilenip değişen bir kitap değildir; fakat iki noktada Kur'an'ın değişimi dikkate aldığı, birincisinde doğrudan vahyin kaynağı olan Allah'ın toplumun durumunu ve toplumsal değişimi dikkate alarak Kur'an'ı indirdiği, ikincisinde ise dolaylı olarak, yani Müslümanların ilim ehli uzmanları öncülüğünde toplumsal değişimi dikkate alarak veya ondan etkilenerek Kur'an âyetlerini kendi toplumsal şartları içinde anladıkları, yorumladıkları ve yaşama geçirdikleri söylenebilir. Bu yönü esasen Kur'an'ın evrenselliğinin bir hususiyetidir. Hz. Peygamber'den sonra Kur'an elbette lafzen ve metnen tekrar nazil olacak değildir; fakat mana itibarıyla yorum ve tefsir ile değişimi dikkate alan bir kitaptır.

⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, 79-87 vd.

4.2. Toplumsal Değişimde Temel Aktör ve Özne Olarak Hz. Muhammed

Hz. Muhammed, peygamber olarak görev aldığı ve peygamber sıfatıyla muhatap aldığı toplumunda, insanî-peygamberî model örnek kişiliği, değişimci kimliği, eylem adamlığı ve etkileyici rehberliği ve liderliğiyle insanlık tarihinde büyük sosyal, hukukî, siyasî, dinî, ekonomik, kültürel değişimlerin meydana gelmesinde temel aktör ve özne olmuştur. Ayrıca Hz. Muhammed, ahirete irtihalinden sonra da Müslümanların kendisini örnek aldıkları; Sünnet'ini, sözlerini, davranışlarını, takrirlerine göre hareket ettikleri bir insan-Peygamber olarak İslam toplumlarının dününde ve bugününde gerçeklik kazanan değişimlerde belirleyicilik vasfına sahip bulunmaktadır.

Hz. Muhammed keline özgü insanî-peygamberî liderliğiyle çok net adımlar atmış ve içinde bulunduğu toplumsal evrende yeni bir sosyal sistem tesis etmiş, mevcut sosyal düzen veya yapı ve sistemde köklü değişimler gerçekleştirmiştir.⁵⁸ Hz. Peygamber, özgün tecrübesiyle yerleşik tutum ve davranış kalıplarına itiraz etmiş, karşı koymuş ve yepyeni mesajının yaratıcılığıyla kendisine inananların toplumsal hayatında inkılabî değişiklikler gerçekleştirmiştir. İnsanlar üzerinde icra ettiği cazibe gücüyle Hz. Muhammed, insanlar, özellikle taraftarları katında oluşturuca, kurucu ve inşa edici bir zihniyeti devreye sokmuştur.

81

4.2.1. Toplumsal Değişimde Temel Etken ve Özne Olarak Hz. Muhammed

Bu boyutta Hz. Muhammed'in toplumsal değişimde ortaya koyduğu istikamet, *dinin etken olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi* tipi içinde üçüncü gerçeklik, yani toplumsal değişimin temel etkeni olarak din tipi altında incelenebilir. İslâm dini, büyük etkileyici bir peygamber ve etkili bir rehber olarak Hz. Muhammed'in 23 yıllık nübüvvet görevi süresi içinde ortaya koyduğu hareket ve bunun sonucu olarak Medine'de Ashabî ile birlikte kurduğu toplumsal yapıda değişimin temel etken öznesidir. Yesrib'in medeniyet merkezi Medine'ye dönüştürüldüğü ve Medine'de İslam toplumunun inşa edildiği dönem, yalnızca bir tebliğ devri değil, aynı zamanda Müslüman ümmetin ana bünyesi ile dokusunun meydana getirildiği bir ilk kuruluş dönemi olmuştur.

Belirtmek gerekir ki Hz. Muhammed'in önderliğinde gerçekleşen Hicret'i müteakip yeni dinin meydana getirdiği değişim, bir bakıma İslam'ın ve Müslümanların cahiliye dönemi olarak adlandırdığı bir devirden medeniyet devrine geçiş demektir. Diğer taraftan İslam'ın

⁵⁸ bk. Max Weber, *The Sociology of Religion*, İngilizce'ye Çev. Ephraim Fischhoff (Boston: Beacon Press, 1964), 46.

getirdiği değişim, sözlü kültüre dayalı kabile düzeninden kitabî kültüre dayalı ümmet yapısına ve şehir medeniyetine geçiş anlamına da gelir. Çünkü bir şehir atmosferinde ortaya çıkıp yayılan İslâm dini, bulunduğu ve yaşadığı yerlerde şehirleşmeyi de desteklemiş veya hızlandırmıştır.⁵⁹

İslam dini, Hz. Muhammed'in vefatını mütekaip ortaya çıkan Raşid Halifeler döneminde de toplumsal değişimin temel etkeni olmayı sürdürmüştür. Bu dönemde bazı mühim iç mücadele ve çatışmalar olsa da İslam toplumunun sınırları çok hızlı bir şekilde genişlemeye; İslam toplumları başka toplumlarla, Müslüman olsun olmasın yeni toplumsal muhitlerin kültürleriyle karşılaşmışlardır. Bu süreçte de İslam, farklı toplumlar için önemli toplumsal değişim etkeni olarak kendini göstermiştir.⁶⁰

4.2.2. Toplumsal Değişimi Destekleyen Bir Özne Olarak Hz. Muhammed

İslam'ın ve Müslümanların en son peygamberi Hz. Muhammed, değişimde özne bir etken olarak toplumsal değişimde temel etken olmayıp değişimi başka etkenlerle birlikte destekleyen bir etken olabilmüştür.

4.2.3. Toplumsal Değişimi Desteklemeyen Bir Özne Olarak Hz. Muhammed

Hz. Muhammed elbette değişimi desteklemeyebilir de. Değişimde fail ve özne olan Hz. Peygamber, toplumda çeşitli şekillerde ve farklı etkenlerle gerçekleşen değişimi desteklememe yönünde irade kullanabilmüştür.

4.2.4. Toplumsal Değişimi Dikkate Alan Bir Özne Olarak Hz. Muhammed

Toplumsal değişimi dikkate alan ve ona göre kendi durumunu yenileyen bir Peygamber ile de karşılaşmaktayız. Hz. Muhammed bazı durumlarda, esasen bütün durumlarda ortaya çıkan değişimlere bakarak kendini ayarlamış, rehberlik, liderlik ve önderliğini o planda yapmıştır.

⁵⁹ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, Çev. İ. Yiğit-S. Gümüş, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985), 1: 228-263.

⁶⁰ Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim".

4.2.5. Toplumsal Değişimin Engellediği Özne Olarak Hz. Muhammed

Hz. Muhammed, toplumsal değişimde öznedir, ama bazen değişim onu engeleyebilir veya yavaşlatabilir. Nitekim Mekke'de şirk çerçevesinde katı içe kapanma yönünde gerçekleşen değişim, Hz. Muhammed'i ve ona inananları engelemeye çalışmıştır. Bundan dolayı o ve arkadaşları da Hicret etmeye yönelmiştir.

4.2.6. Hz. Muhammed'de Değişme ve Süreklilik: Değişenler ve Değişmeyenler

Hz. Muhammed'in Sünnet'ine, hayat tarzına hakim olan toplumsal değişim anlayışı ve pratiğinin belli bir *sürekliliği* de kendi içinde barındıran bir değişim anlayışı ve pratiği olduğu söylenebilir. Belki de İslam'ın Hz. Peygamber ile başarısının en önemli yönlerinden biri, kendinden önceki geleneklerin bazı unsurlarıyla uyumudur.

Tarihçi Hamidullah'ın işaret ettiği üzere Hz. Peygamber, İslam'ın temel esaslarına göre değiştirilmesini veya neshedilmesini lüzumlu gördüğü hususların dışında Müslüman toplumda daha önceden uygulanagelinen eski âdet veya davranış kalıplarının, bazı geleneksel tutumların devam etmesine izin vermiştir. Bu izin yalnızca dinî olmayan mevzularda, mesela ticarete değil, aynı zamanda ceza kanunları, hatta Hac gibi bütünüyle dinî olan şeyler için de geçerlidir. Kısaca tüm gelenek ve adetler, Müslümanlar için sürekli bir mihenk taşı olan Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifler ve de sîret ile çatışmadıkları müddetçe müsamaha ile karşılanır.⁶¹ Kısaca Hz. Peygamber, toplumda köklü değişimler gerçekleştirmiştir, ancak bu demek değildir ki o, toplumunun kurumlarını, yaşam biçimini, zihniyetini vs. tamamen değiştirmiştir. Hukukta, ailede, ticari hayatta, siyasette vs. İslam'a aykırı kabul edilmeyen hususlar değiştirilmemiş ve onlara İslam'ın kendi evreni içinde yeni anlamlar da yüklenerek devam etmeleri sağlanmıştır.⁶²

4.2.7. Hz. Muhammed'in Toplumsal Değişim Modelinde İlkeler

Hz. Muhammed'in toplumsal değişim modeline bir bütün halinde bakıldığında, bazı ilkelerin geçerli olduğu anlaşılır. Bu çerçevede örneklik; orta yolu takip etme, vasat ümmet olma, ifrat ve tefritten uzak durma;⁶³ güzel ahlakî esaslara riayet; tedricilik; istikrar ve sebat; iradi

⁶¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, 5. baskı (İstanbul: İrfan Yayınları, 1990), 898.

⁶² Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim".

⁶³ Bakara 2/41, 91, 97, 101; Âl-i İmrân 3/50; Nisâ 4/47; En'âm 6/92.

değişimcilik; zulüm yapmama, tersine adil olma; planlı değişimcilik; toplumsal şartları dikkate alma; kolaylaştırma; sabır; kendine güven; emanet, güvenilir olma; barış ve birlik yanlısı olma gibi ilkeler zikredilebilir.⁶⁴

5. Toplumsal Değişimde Temel Etken Tarihi Olay Olarak Hicret

Hz. Muhamed ve Ashabının Mekke'den Medine'ye göçüne işaret eden Hicret, İslam tarihinde ve Müslümanların yeni bir dünya kurma girişimlerinde basit bir olay olmanın çok çok ötesinde bir anlama sahiptir. Hicret, Müslümanların İslami kimlikleriyle meydana getirip kurdukları yeni bir zaman tasavvuru ve dünyasını ifade eder. Hicret, tarihte büyük değişim hamlesinin adıdır. Hicret, Müslümanların tarih sahnesine çok güçlü bir şekilde, özne olarak, zamanın ve tarihin öznesi olarak çıkmalarını ifade eden büyük bir hadisedir. Hicret, Müslümanların Hz. Peygamber'in rehberliğinde ve Ashabın bu rehberliğe tabiiyetiyle büyük değişim dalgasını başlatmaları ve tarihte yeni bir temel etken dönemi inşa etmeleri olayıdır. Kısaca Hicret İslam'ın toplumsal değişim tasavvuru, projesi ve pratiğinde temel etken tarihi olay olarak tarihteki yerini almıştır.

Hicret, Kur'an ve Peygamber'in değişimin temel etkenleri olarak varlık sahnesine çıkmalarında belirleyici hadiselerdendir. Hicret ile birlikte Müslümanlar tarihin ve zamanın, dolayısıyla toplumsal değişimin öznesi olduklarını net bir şekilde ortaya koymuşlardır. Hicret'in, İslamî toplumsal değişimdeki önemi gerçekten büyüktür. Hz. Peygamber ve ashabının Medine'ye hicret etmeleriyle birlikte Medine'nin toplumsal hayatı çok büyük bir değişim yaşamıştır.⁶⁵

6. Müslümanlar ve Toplumsal Değişim

Müslümanlar, başka dinden toplumlar gibi tarihî süreçte yukarıda belirtilen toplumsal değişim etkenlerinin etkisiyle, ama kendi yapısal özellikleri temelinde bir toplumsal değişim serüvenine sahip olmuşlardır. Bugün için de aynı şey söylenebilir. Bu serüvende Müslümanlar, İslam'ın Hz. Muhammed'in Peygamberlik göreviyle İslam'ı ilk tebliğ etmeye başladığı andan bugüne kadar farklı zaman ve mekânlarda, çeşitli etken ve olayların müdahalesiyle, toplumsal değişimi kimi zaman iradî ve planlı, kimi zaman da gayr-i iradî ve plansız bir biçimde gerçekleştirmiş, tecrübe etmişlerdir. Özellikle bizzat İslâm dininin temel ilkeleri

⁶⁴ bk. Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim".

⁶⁵ Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981), 57, 158.

çerçevesinde, Kur'an'ın ortaya koyduğu toplumsal sünnetlere göre bir toplumsal hayat ortaya koyduklarında ve İslâm temel etkeniyle, vahye ve nebevî yola bağlılıkla bir toplum inşa ettiklerinde; toplumsal değişimin, sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal düzlemlerde ve de uluslararası ilişkilerde Müslümanların gelişmesi yönünde gerçekleştiği söylenebilir. Yani özlerini değiştirmeden, bozulma, yabancılaşıma ve geriye gitme anlamında olumsuz bir değişime meyletmeden bir değişim gerçekleştirdiklerinde, değişim Müslümanlar için gelişme, güçlenme ve adalet dağıtma biçim ve yönünde meydana gelmiştir. Ancak tersi durumlarda, yani plansız, gayr-i iradî, akıntıya teslim olarak, başka güç ve toplumların tasallutu altında veya durağan bir yapısallık içinde bir değişim söz konusu olduğunda Müslümanlar için toplumsal değişim olumsuz yönde bir değişim olmuştur. Her ikisinin veya daha farklı değişim biçimlerinin örneklerini tarihte ve günümüzde görmek mümkündür.⁶⁶

6.1. Toplumsal Değişimin Öznesi Olarak Müslümanlar

Müslümanların toplumsal değişim boyutlarında bütün İlahî vahye ve peygamberlerle birlikte Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e imanın önemi büyüktür. Müslümanlar bu imanla toplumsal değişimde özne olmaya, kendi inanç ve pratikleri için gerekiyorsa değişim gerçekleştirmeye, değişimde fail olmaya, gerekiyorsa değişimi yavaşlatmaya, engellemeye veya farklı şekillerde yönlendirmeye ve yönetmeye çalışmışlardır.

Toplumsal değişimin temel faktörü Müslümanlar, sadr-ı İslâm'dan, Hz. Muhammed ve Ashabı zamanlarından bugüne kadar birçok durumda buldukları coğrafya ve toplumlarda toplumsal sistem ve yapıda değişimin öznesi ve faili olarak rol üstlenmişlerdir. Müslümanlar kimi zaman mesela H. Peygamber'in liderliği ve peygamberliği altında toplumu site şehir devleti ve kabilecilik yapısından açık, medeni bir toplum yapısına, Yesrib'ten Medine'ye, yerellikten evrenselliğe evrilen bir toplumsal sisteme dönüştürürken daha sonraki zamanlarda örneğin Türklerin İslâm'ı kabul etmelerinden sonra Türk toplum yapısında köklü değişimlerin gerçekleşmesini sağlamışlardır. Son tahlilde İslâm, Arap toplumunun dinî, toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik, edebî, ahlakî vs. yönlerinin yapısal değişiminde temel bir faktör olarak rol oynamıştır.⁶⁷ Karizmatik bir lider olarak Hz. Muhammed'in vefatını mütekaip ortaya çıkan Raşid Halifeler döneminde de gerek kurulu Müslüman toplumun bünyesinde gerekse yeni Müslüman egemenliği altına girmiş yerlerde

⁶⁶ bk. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

⁶⁷ bk. Hasan, *İslâm Tarihi*, 1: 228-263.

Müslümanların, toplumsal değişimin temel etkeni olmayı sürdürdükleri gözlemlenmektedir.⁶⁸

Hilafet döneminden, yani ilk dört Raşid Halifeden sonra kurulan Emevi hilafet-saltanat⁶⁹ düzeniyle birlikte yeni bir siyasî vetire başlamış ve bu vetire Abbasiler döneminde de devam etmiştir. Bu dönemlerde de Müslümanlar kurumsallaşmada nispeten daha da yerleşik hale gelmekle; sabitleşme ve rutinizasyon sürecine girmekle birlikte İslâm, fetih hareketleriyle toplumun büyümesinde, kurumsal yapının oturmasında vb. önemli bir etken olmuştur.

Müslümanların değişimde özne kimlikleriyle temel etken oluşlarına elbette pek çok örnek getirilebilir, fakat konunun anlaşılması için bu kadarı kâfi görülebilir. Son çözümlemede denilebilir ki Müslümanlar, çeşitli olaylarda, değişik yer ve zamanlarda, çeşitli toplumların siyasal, sosyal, kültürel vb. değişimlerinde, tamamen olmadığı yerlerde de belli düzeylerde, değişimin temel etkeni ve faili olarak rol oynayabilmişlerdir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Müslümanlar tarihte ve günümüzde toplumsal değişimi yavaşlatan, engellemeye çalışan veya yönlendirme yönünde gayret eden konumunda oldukları gibi takviye eden, destekleyen konumda da olmuşlardır. Aynı şekilde vurgulandığı gibi değişimde temel etken olarak da pozisyon almışlardır. Kuşkusuz değişimin de Müslümanları çeşitli şekillerde etkilediği, İslâm'ı ve Müslümanları engellediği, olumsuzladığı, yavaşlattığı veya tersine takviye ettiği, desteklediği, olumlu katkılarla teyit ettiği durumlar da söz konusudur. Yine değişimin Müslümanlar ve İslâm dini için temel etken olduğu durumlar da olmuştur.

6.2. Toplumsal Değişimin Nesnesi Olarak Müslümanlar

Weber'in karizmanın rutinizasyonu teorisinden hareketle karizmatik bir lider olarak Hz. Muhammed ve O'na inanan Sahabe'nin değişimcilikleri, kendilerinden birkaç kuşak sonra rutinleşmiş, dinamikliğin ve değişimciliğin yerini nispeten sıkı bir kurumsallaşma ve gelenekselleşme almıştır. Bu durum da durağanlaşmaya yol açmıştır. Durağanlaşma sürecinde ise Müslümanların toplumsal değişimde etken ve özne değil, edilgen ve nesne haline geldikleri durumlar olmuştur. İslâm'ın tarihsel pratiğinde, en azından belli bir dönemden, belki de İslâm'ın ilk üç asrından itibaren Sünnîlik, bir yandan değişime, öte yandan da bu çerçevede kendilerini gösteren itizalî hareketlere karşı,

⁶⁸ Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, 128-129.

⁶⁹ Kavramsallaştırmayla ilgili olarak bk. Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 103-104 vd.

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ne bağlılık geleneğini temsil etmeyi esas almıştır. Zaman zaman yeniliğe ve değişime karşı direnç tutumları ortaya çıkabilmiş ve bu direnç, İslâm toplumlarında belli toplumsal grup ve aktörlerde ilk dönemlere nisbetle yeni olan her şeyi bid'at şeklinde damgalayarak reddetme eğilimini de erken dönemlerden itibaren ortaya çıkarmıştır. Zamanla bu durum, *ictihat kapısının kapanması* anlayışının gelişmesine yol vermiş gözükmektedir. Belirtilmelidir ki bu hususlar bir yandan da İslâm entelektüelleri ve uleması tarafından da her daim tartışılmış, müzakere edilmiştir.⁷⁰

6.3. Tecdîd, İhya ve Toplumsal Değişim

İslâm ve Müslümanlar söz konusunda olduğunda toplumsal değişimle ilgili olarak ilk akla gelen hususlardan biri yenilik ufkudur, ihya ve islahdır. Müslümanlardaki tecdîd kurumu ve geleneği bunun en önemli ispatıdır. Müslümanların içlerinden alim olanları, insanların şartların durumuna göre İslâm'ı anlaşılır bir şekilde ve bilinçli olarak yaşanır bir din halinde kabul edip kendi hayatlarında yaşamalarına imkan tanıyacak şekilde yorumlamaları, çok güçlü ve önemli bir temele sahiptir. Elbette bu, tevhid inancı merkezinde, İslâm'ın temel ilkeleri ekseninde yapılır. Böyle bir tecdid, yenileme, yenilenme, diriltme, düzeltme, öze dönme çabaları, Müslümanların en önemli boyutlarından olmuştur.

İslâm'ın tecdid, ictihad ve ihya geleneği Müslümanların kendi değişim projelerini kendilerinin geliştirmelerinde, uygulamalarında, daha geniş anlamda kendi zamanlarını kendilerinin üretmelerinde, zamanın ruhunu oluşturmalarında, ibnu'l-vakt ve ebu'l-vakt olup zamanın sahibi ve öznesi olmalarında, dolayısıyla zamanı ve değişimi doğru okuyup ona göre iradi olarak doğru stratejiler üretmelerinde çok etkili olmuştur. Müslümanlar, bu geleneğin dışına çıkıp tecdidi, içtihadı, ihyayı devreye sokmaz hale geldiklerinde durağanlaşmış, değişimin öznesi değil nesnesi olmuşlardır.

6.4. İslâm Mezhepleri ve Toplumsal Değişim

İslâm mezheplerini toplumsal değişim açısından iki boyutta ele almak mümkündür. Bunlardan biri mezheplerin doğuşuyla Müslümanların değişim durumları, ikincisi ise doğduktan sonra kurumsallaşmalarıyla Müslümanların değişim yönleridir. Mezheplerin ortaya çıkışı, çok geniş ve uzun bir birikimsel süreci ifade ettiği için şu kadarı belirtilebilir ki mezheplerin ortaya çıkışlarıyla Müslümanlar

⁷⁰ bk. Ünver Günay, "Toplumsal Değişme ve İslamiyet", *Çukorova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2001): 9-46; Ünver Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, 116-117 (1997): 80-89.

kendilerini toplumsal değişimde söz sahibi yapmış, özne olarak varlık sahnesine çıkarmışlardır. Fakat mezheplerin kurumsallaşması ve mensuplarının netleşmesinden itibaren Müslümanların değişim karşısında nispeten edilgen hale gelmelerine yol açacak dini ortamlar oluşmaya başladı. Şüphesiz mezheplerin kendi içinde de yenilenmeler, yeni yorumlamalarla toplumsal değişimde özne olma çabaları veya ortaya çıkan değişimlerde söz sahibi olma gayretleri söz konusudur. Fakat mezheplerin kimi zaman da kitleler tarafından katılaştırılarak aşırı rutinizasyonlara sebebiyet verdikleri gözden kaçmamaktadır.

6.5. Gelenek ve Toplumsal Değişim

Hız. Peygamber'den bugüne kadar süren İslâmî çizgi birikimi olarak İslâm geleneği, başka bir ifadeyle zaman içinde gelenek halini alan İslâmî düşünce ve pratikler bütünü, özellikle Emeviler döneminden, belki daha açık bir şekilde mezheplerin ortaya çıkışlarından itibaren Müslümanların değişim iradelerini göstermelerinde bazen engelleyici bazen de motive edici bir rol oynamıştır. Gelenek aşırı katılaştığında değişimi engelleyici, katılaşıp da esnek bir yapı olarak devam ettiğinde ise değişimi takviye edebilmiş, hatta değişimin temel etkeni olabilmiştir.

6.6. Modernlik ve Toplumsal Değişim

Batı merkezli modernlik, tabiatı gereği Batı dünyasının dışındaki toplumlar, özellikle de Müslümanlar için çok büyük düşünce ve hayat sorunlarına yol açmıştır. Modernitenin bütün boyutlarıyla çepeçevre kuşattığı Müslümanlar, söz konusu sorunlara çözümler üretmeye çalışırken bazen değişim projesi yapıp değişimin öznesi olmaya, modernleşme yönündeki değişimi kendi lehlerine çevirmeye, onun yol açtığı travma, yeni durum, yeni toplumsal ilişkiler ağı, yeni ailevi, eğitimsel, ekonomik, endüstriyel, dini, siyasî, hukukî, ahlaki vd. durumlara karşı kendi değişim stratejilerini geliştirmeye çalışmışlar, bazen de modernliğin belirlediği veya modernizasyon olarak kendini gösteren değişim serüvenine tabi olmuş; Batı modernliğinin belirlediği yönde değişime maruz kalmış ve mahkum olmuşlardır.

Küreselleşme sürecinde yüksek ve hızlı teknoloji, bilhassa internet, sanal dünya ve sosyal medyanın ezici kuşatması karşısında söz konusu sorunların farklı şekillerde hem krize yol açan hem de krizi fırsata çevirmeye imkân veren boyutlarıyla Müslümanlar değişim bakımından benzer durumlarını korumaktadırlar.

Kendi dışından gelen modernlik ve modernizm seline karşı Müslümanlar dünya çapında buldukları her yerde ya bu selin istediği değişime tabi olmakta ya da öyle bir değişime karşı kendi değişim projesini devreye sokmaya çalışmaktadır. Fakat son çözümlemede şunu

vurgulamak gerekir ki Müslümanlar entelektüel ve bilimsel düzlemde modernliğin getirdiği yıkıcı ve yıkıcı problemleri değişimci, tecdedi ve ictihadî bir yaklaşımla çözmeye çalışan birey ve grupları kendi içinde barındırmaktadırlar.

Bu noktada Müslümanların değişim boyutlarıyla ilgili olumsuz yaklaşımların varlığını hatırlamakta fayda vardır. Bugün geleneğe ve bugünkü duruma bakarak Müslümanların değişim karşısında nesne olduklarını ileri süren, Müslümanların genelde değişimci değil, değişim karşıtı olduklarını, durağan olduklarını iddia eden yaklaşımların olduğu bir gerçektir. Fakat bu önyargılı ve ideolojik bir yaklaşım mı yoksa bilimsel ve tarafsız bir yaklaşım mı, ona iyi bakmak gerekir. Aslında ana tarihi çizgiye ve gelenekle bugünün büyük bir kısmına bakıldığında, tarih, gelenek ve şimdi bağlamında İslâm ve müslüman toplumlar hakkında objektif bir inceleme, tarafsız bir gözlem yapıldığında, İslâm'ın, Müslüman liderlerin, İslâm âlimlerinin, Müslüman aydınların ve onlarla birlikte hareket eden Müslüman birey, grup ve toplumların genelde toplumsal değişimi engellemedikleri, tersine takviye ettikleri, destekledikleri, hatta birçok durumda değişimin temel etkeni oldukları gerçeği görülebilir. Emevîler, Abbasiler, Selçuklular ve diğer İslâm devlet ve toplumlarında, bir din olarak Müslümanların, mensubu oldukları İslâm dininin motivasyonu ile hayatın bütün alanlarında, ekonomide, eğitimde, siyasette, dini hayatta, hukukta, bilimde, düşüncede vs. değişimi takviye edici bir faktör olduğu görülebilmektedir.⁷¹

İslâmiyetin toplumsal değişim, gelişim ve ilerleme yanlısı olmayan, gelişimi ve kalkınmayı engelleyen veya desteklemeyen bir din olduğu, tersine mesela Hıristiyanlığın canlı ve değişimci bir din olduğu; yine İslâm'ın yoksul, az gelişmiş veya gelişmemiş toplumların dini iken Hıristiyanlığın gelişmiş, ileri, kalkınmış toplumların dini olduğu şeklinde görüşler⁷² olsa da tarafsız, bilimsel, objektif bir tarihi ve sosyolojik bakışla böyle bir görüşün yanlış olduğu, ideolojik, yanlı ve sübjektif olduğu, doğru olmadığı anlaşılır; İslâm'ın değişimi destekleyen, motive eden veya takviye eden, değişim noktasında etken pozisyon alan, hatta farklı toplumsal bağlamlarda değişimde esas faktör olan bir din olduğu görülür.

Kur'an, Sünnet, İslâm'ın tarihsel tecrübesi, günümüz müslüman toplumlarının hayat çizgileri, İslâm'ın, sahip kıldığı inanç ve kazandırdığı zihniyet ve pratiklerle, toplumun gelişmesinde, güç kazanmasında, maddî

⁷¹ bk. Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 38-40, 152-171 vd.

⁷² bk. Raymond Deniel, "Dinler ve Sosyal Değişmeler", Çev. İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Ed. İzzet Er, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 303

ve manevî huzura kavuşmasında, ekonomik kalkınmasında vs. takviye edici roller üstlendiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁷³

Denilebilir ki toplumsal ve tarihi gerçekliğe bilimsel olarak bakıldığında, Müslüman toplumların, dinin toplumsal, kültürel ve siyasî değişimlerde etkili roller üstlenmesi itibarıyla oldukça verimli toplumlara teşkil etmekte olduğu görülür. Gerçekten de çeşitli ekol, akım ve mezhepleriyle İslâm dini ve Müslümanların, toplumsal değişimin gerçeklik kazanmasında, değişimle birlikte gelen bir takım sosyal kriz, çözülme, çatışma ve çekişmelerle baş etmede çok ciddi roller ifa ettikleri gözlemlenmektedir. Dini istikrarla, sabitlikle izah etmeyi yeğleyenler, özellikle Müslümanlar söz konusu olduğunda İslâm dogmasından ve dolayısıyla bu dogmada mevcut düzenlemeleri koruyan, bütün değişimlere olumsuz yaklaşan, tüm ilerlemelere karşı duvar ören katılmış bir ideoloji formunu görmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. 19. asırda Renan'ın İslâm'ı irtica veya gericilikle denkleştiren, yenilenme ve değişime kapalı bir din olduğunu ileri süren yaklaşımı, 20. asırda da birçok taraftar bulmuştur. Öte yandan İslâmiyetin ve Müslümanların uyanışından bahsedenler ise çok tuhaf bir görünüm sergilemekte olup etnosantristik tutumlardan ve aşırı laikçiliklerinden mütevellit aldanmışa ve de gerçekte İslâmiyetle Müslümanların uykuya dalmadıklarını veya gerilemediklerini unutmışa benzemektedirler. Böyle bir yaklaşım içinde olanlara göre dün gerileme kaydetmiş veya gerilemeci olan İslâm, Müslümanların hareketlenmeleriyle şimdi de uyanışa geçmiştir. Aslına bakılırsa, İslâmî uyanışa vurgu yapma, sanki totaliter ve gericici bir dini ideolojinin yol açacağı karanlık karşısında duyulan paniği işaretlemektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Müslümanlarla mensubu oldukları İslâm'ın gelişim ve değişime uygun bir düşünce ve hayat tarzı olduğuna dair görüşler de son dönemlerde oryantalistlerin çalışmalarında dahi ortaya konulmaya başlamıştır. Müslüman entelektüel ve düşünürlerden de İslâmiyetin olumlu yönde değişim ve ilerleme dini olduğunu öne sürenler söz konusudur.⁷⁴

Sonuç

İslâm dini ve ona mensup olan Müslümanların toplumsal değişim boyutu, insanların yaklaşımlarına, kültüre ve toplumsal şartlara göre çeşitli şekillerde gerçeklik kazanmakla birlikte çoğunlukla güçlü, dinamik

⁷³ bk. İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslâm*, 3. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999).

⁷⁴ Nülüfer Narlı, "Urbanisation, Structural Changes and the Rise of Political Islam in Turkey", erişim: 24 Aralık 2020, <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/IAS/HP-e2/eventreports/Narli.html>; Nilüfer Narlı, "The Rise of Islamism Movement in Turkey", *Meria, Middle East Review of International Affairs*, 3/3 (1999).

ve etkilidir. Bunu tarihte de günümüzde de görmek mümkündür. Kur'an ve Hz. Muhammed, öncelikle insanların inanmaları, hidayete ermeleri ve yeni bir toplumsal dünya kurmaları itibariyle değişimin temel etkeni olarak varlık göstermektedirler. Saniyen Müslümanların tevhid inancının gereğini yerine getirmek üzere toplumsal değişimde özne iradesi göstermelerinde temel kaynaklar olması itibariyle değişimde temel etkenlerdir.

Kur'an ile Hz. Muhammed'in sünneti ve hadisleri bir yandan inanç dayanakları olarak toplumsal değişimde etkili olurken diğer yandan iyi yönde değişimi teşvik veya emreden mesajlarıyla toplumsal değişimde etkili faktörlerdir. Toplumsal değişime ilişkin genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, denilebilir ki Kur'an, Sünnetullah gereği toplumsal değişimde merkeze insanı koymakta ve tabiatıyla son tahlilde değişimin insan iradesiyle gerçekleşen bir hadise olduğunu belirtmektedir. Toplumsal değişime ilişkin ayetlerden anlaşıldığına göre gerçekten de insan, güçlü iradesiyle değişimin odak noktasında yer almakta ve değişimin yönünü tayin etmektedir.

Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e inanan Müslümanlar, ilk dönem İslâm toplumundan bugüne kadar değişim konusunda çeşitli konumlar almış olsalar ve değişim kendilerine karşı farklı pozisyonlarda bulunsalar bile hakim karakter olarak değişimde özne olmuşlardır. Özne kimlikleriyle kimi zaman toplumsal değişimin temel etkeni, kimi zaman değişimin destekleyicisi, kimi zaman da değişimle birlikte kendilerinde değişime gidenler olmuşlardır. Şüphesiz Müslümanlar, tarihin bazı dönemlerinde ve bazı coğrafyalarda da toplumsal değişimde özne değil nesne, etken değil, edilgen olmuşlardır.

Müslümanların ana kaynağı Kur'an, bir yandan bir dayanak noktası olarak Müslümanların değişimde özne olmalarında asıl unsur iken diğer yandan mesajları, tavsiyeleri, emir ve yasaklarıyla Müslümanların değişimde özne olmalarını ister. Kur'an'ın ilk muhatabı Hz. Muhammed de Müslümanların en son peygamber olarak kabul ettikleri ve rehberliğine tabi oldukları insan olarak Müslümanların değişimde özne olmalarını istemiştir. Hz. Muhammed, kendisi de değişimde özne olmuş ve sünnetiyle bunu insanlığa göstermiştir. Müslümanlar her zaman Kur'an ve Hz. Peygamber'in istediği şekilde değişimde özne olabilmişler midir? Bu her zaman mümkün olmamıştır. Fakat Müslümanların değişimdeki pozisyonları ve değişim karşısındaki durumlarına yakından bakılırsa, değişimde özne ve fail oldukları durumların çok fazla olduğu görülebilir.

Son tahlilde Müslümanların tarihte ve bugün değişimde söz sahibi olup olmadıklarını doğru anlamak, anlamlandırmak ve izah etmek için zamanı, mekânı, kültürü dikkate almak suretiyle önyargıdan uzak,

indirgemeciliğe düşmeden, bilimsel bir yaklaşımla incelemelerde bulunmak ve araştırmalar yapmak gerekir.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerîm

- ADAMS, James Luther-MİKELSON, Thomas. "Legitimation". *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. 8: 499-509. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- APPELBAUM, Richard P. *Toplumsal Değişim Kuramları*. Çev. Türker Alkan. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, ty.
- el-ASKERİ, Ebû Hilâl. *Kitâbu'l-Furûk*. Trablus: Cürus Bers, 1994.
- EL-BEHİY, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*. Çev. Ali Turgut. 2. baskı. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- BERGER, Peter L. "Dini Kurumlar". *Toplumbilimi Yazıları*. Çev. Adil Çiftçi. 71-136. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- BERGER, Peter L.-LUCKMANN, Thomas. *The Social Construction of Reality*. Great Britain: Allen Lane The Penguin Press, 1967.
- BOTTOMORE, Tom B. *Toplumbilim*. Çev. Ünsal Oskay. 2. Baskı. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1984.
- BURKE, Peter J. "Identity Processes and Social Stres". *American Sociological Review*. 56/6 (1991): 836-850.
- CHALFANT, H. Paul-BECKLEY, Robert E.-PALMER, C. Eddie. *Religion In Contemporary Society*. 2. Baskı. California: Mayfield Publishing Company, 1987.
- DENIEL, Raymond. "Dinler ve Sosyal Değişmeler". trc. İzzet Er. *Din Sosyolojisi*. Ed. İzzet Er. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- DURKHEİM, Emile. *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*. Çev. Hüseyin Câhid. 2 cilt. İstanbul: Tanin Matbaası, 1923.
- ER, İzzet. *Sosyal Gelişme ve İslâm*. 3. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- GARAUDY, Roger. *20. Yüzyıl Biyografisi*. Çev. Ahmet Zeki Ünal. Ankara: Fecr Yayınları, 1989.
- GELLNER, Ernest. *Legitimation of Belief*. London: Cambridge University Press, 1974.
- GÜNAY, Ünver. "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din". *Türk Yurdu*. 116-117 (1997): 80-89.
- GÜNAY, Ünver. "Toplumsal Değişme ve İslamiyet". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. 1/1 (2001): 9-46.
- HAMİDULLAH, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. 5. Baskı. İstanbul: İrfan Yayınları, 1990.
- HASAN, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. 6 cilt. Çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Identity and Difference*. İngilizce'ye Çev. Joan Stambaugh. New York-Evanston-London: Harper-Row, Publishers, 1969.
- İBN Haldun. *Mukaddime*. Thk. Derviş el-Cüveydî. 2. baskı, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996.
- İBN MANZUR. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- el-İSFEHANİ, Rağib. *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'an*. Dimâşk: Daru'l-Kalem, 1992.
- KARAMAN, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1985.

- KAZANCIGİL, Ali. "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm". *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*. Haz. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Y. Sarıbay. İstanbul: Der Yayınları, ty.
- KEHRER, Günter. "Din Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi*. Der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş. 17-118. 2. baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- KUTUP, Muhammed. *Çağdaş Fikir Akımları*. 3 cilt. Çev. M.Beşir Eryarsoy. 3.baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion*. 2. baskı, New York: The Macmillan Company. 1972.
- MARDİN, Şerif. *Din ve İdeoloji*. 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları. 1992.
- McGUIRE, Meredith. *Religion: The Social Context*. 2. baskı, California: Wads Worth Publishing Company, 1987.
- NARLI, Nilüfer. "Urbanisation, Structural Changes and the Rise of Political Islam in Turkey". Erişim: 24 Aralık 2020. <http://www.lu-tokyo.ac.jp/IAS/HP-e2/eventreports/Narli.html>.
- NARLI, Nilüfer. "The Rise of Islamist Movement in Turkey". *Middle East Review of International Affairs*. 3/3 (1999).
- OKUMUŞ, Ejder. *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- OKUMUŞ, Ejder. *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*. 5. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- OKUMUŞ, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları, 2005.
- OKUMUŞ, Ejder. "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim". *Yeni Bir Toplum İnşası*. Ed. Adnan Demircan. 99-116. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- OKUMUŞ, Ejder. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- OKUMUŞ, Ejder. *Din ve Toplumsal Çatışma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- OKUMUŞ, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. 7. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- RAHMAN, Fazlur *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
- RIZA, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim* (el-Menâr), 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1973.
- RUSSEL, Bertrand. *Din İle Bilim*. Çev. Akşit Göktürk. 6. baskı, İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- SAİD, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. Çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- SEZER, Baykan. *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- SİDDİKİ, Mazhuriddin. *Kur'an'da Tarih Kavramı*. Çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1982.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. ABD: A Mentor Book, 1964.
- SOROKİN, Pitirim A. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev. M. M. Raşit Öymen. Ankara: KBY, 1994.
- STAMBAUGH, Joan. "Introduction". *Identity and Difference*. İngilizce'den Çev. Joan Stambaugh. 7-18. New York, Evanston, London: Harper-Row, Publishers, 1969.
- TURNER, Bryan S. *Religion and Social Theory*. 2. baskı, London: Sage Publications 1991.
- TURNER, Bryan S. "Confession and Social Structure". *Annual Review of the Social Sciences of Religion*. 1 (1977): 29-58.

- ÜLGENER, Sabri F. *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. 2. baskı. İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- ÜLGENER, Sabri F. *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- ÜLGENER, Sabri F. *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*. Ankara: Mayaş Yayınları, 1983.
- ÜLGENER, Sabri F. *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*. Ankara: Mayaş Yayınları, 1984.
- EL-VEZİR, İbrahim b. Ali. *Dirâse li's-Süneni'l-İlahiyye ve'l-Müslimü'l-Muasır*. 4. baskı, Kahire: Daru's-Şüruk, 1989.
- WACH, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press, 1958.
- WACH, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çev. Ünver Günay. İstanbul: İfav Yayınları, 1995.
- WEBER, Max. *The Sociology of Religion*. İngilizce'ye Çev. Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press, 1964.
- YAZIR, Elmalı'lı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. byy.: Eser Neşriyat, ty.
- ZEITLIN, Irving M. *Ideology and The Development of Sociological Theory*. New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, ty.

Değişim ve Yenileşmede Fitrat Çizgisi

Araştırma
Research

İsmail Yalçın

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Selcuk Univ., Faculty of Islamic Sciences, Dept. Islamic Law
Konya, Turkey

✉ isyalcin@gmail.com

🆔 <https://orcid.org/0000-0001-8925-8398>

Yazar
Author

Yalçın, İsmail. "Değişim ve Yenileşmede Fitrat Çizgisi". *Tevilat* 1/1 (2020), 97-120.

📄 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414817>

Atıf
Cite as

Fitrat, İslâm literatüründe üzerine yoğun anlamlar yüklenen Kur'ân ve Sünnet kaynaklı bir kavramdır. Yaratılışın özünü, ilke ve esaslarını ifade etmek için fitrat kavramı kullanıldığı gibi her bir varlığın yaratılıştan getirdiği ortalama maddi ve manevi varlığını ifade etmek için de fitrat kavramı kullanılır. Müshade âlemimizdeki her bir varlığa Allah yaratılıştan maddi bir suret ve manevi kabiliyetler vermiştir. Varlıklar içinde insan, iradeye bağlı sorumluluk bilincini emanet olarak yüklenerek Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma vasfını kazanmıştır. Hayvanlar, bitkiler ve diğer cemâdât ise gayri iradî olarak fitrat üzere varlıklarını sürdürür. İnsanın sorumluluk bilinciyle iradesini fitrata uygun olarak kullanması, seçimlerinde iyiye, güzele ve hayra yönelmesini gerektirir. Üstelik bunu sadece kendisi için değil doğrudan ve dolaylı ilişkide olduğu bütün varlıklar için istemeli ve yapmalıdır. Allah gökteki ve yeryüzündeki varlıkları insanın hizmetine vermiştir. Bu varlıklardan faydalanırken onların fitratlarına saygı gösterilmesi ve onlarla ilişkilerde insanın kendi fitratı ile birlikte diğer varlıkların da fitratlarının gözetilmesi gerekir. Hakîm sıfatının sahibi olan Allah'ın yaratmasında ve yaratılıştan varlıkları belirli bir fitrat üzere var etmesinde anlaşılabilen hikmetler olduğu gibi herkesin kolayca anlayamayacağı hikmetler de bulunabilir. Bu sebeple ister insanla, ister hayvan, bitki ve diğer cansız varlıklarla ilgili bir değişiklik olsun, bir değiştirme düşünüldüğünde öncelikle Allah'ın yaratmasına ve koyduğu fitrata saygı göstermeli ve anlamaya çalışılmalıdır. Her türlü değişim ve yenilik, ilim ve hikmetle, yaratılış ve fitratı geliştirecek ve iyileştirecek tarzda yürütülmelidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fitrat, Değişim, Yenileşme, Bozulma.

Özet

The Fitra Line in Change and Innovation

Fitrah is a concept construed with intense meanings in Islamic literature that originates from the Quran and Sunnah. As fitrat is used as the essence, principles, and rules of creation, it is also used as a way of expressing the material and spiritual value that each entity has due to creation. Allah has given each entity in the world an innate image and spiritual abilities. Of all these entities, human-beings, by having willpower and responsibility, have undertaken the role Allah's khalifah on earth. Animals, plants, and other beings continue their existence without willpower based only on fitrat. use of human beings their willpower with the sense of responsibility in accordance with fitrat, results in their being directed towards decent, smart and good things. They should do this not only for themselves but also for all beings to whom they are directly or indirectly related. Allah has assigned everything in the sky and the earth to the service of human beings. When benefiting from these beings, it is important that humans respect their fitrat and while interacting with them they should consider the fitrat of other entities alongside their own. Just as there are wisdoms that can be understood in the way Allah, who has the attribute of hikmat, created entities with certain innate different fitrat, there are also wisdoms that cannot be easily understood by everyone. Therefore, whenever one considers a change on a being -whether it is a human, animal, plant, or something else- one should first respect and try to understand the fitrat that Allah has put into that entity. Any change and innovation should be based on science and wisdom and be made in a manner that will improve creation and fitrah.

Keywords: Islamic Law, Fitrah, Change, Innovation, Deterioration.

Abstract

98

Giriş: Fitrat Kavramı

Fitrat, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadis rivayetlerinde yer alan ve İslâm literatüründe üzerine yoğun anlamlar yüklenen önemli bir kavramdır. Kelimenin kökü olan fetara (فطر) yarmak, yaratmak, yoktan var etmek gibi anlamları taşır.¹ Bu kökten türemiş olan fitrat (فطرة) kelimesi, hilkat, yaratılış, öz, esas, bir şeyin aslî hali, tıynet, tabiat gibi genişleyen bir anlam alanına sahiptir ve konumuzla ilgili yakın anlam çevresinde kullanılan hilkat kelimesiyle yaratılış anlamında birleşmektedir.² Aynı kökten Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılan el-Fâtır (الفاطر) kelimesi ise

¹ bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994) "fetara".

² bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979) "fetara", "haleka".

örneksiz olarak yoktan var eden yaratıcı anlamında kullanılmaktadır.³ Genel olarak fitrat, yaratılan her bir varlığın yaratılıştan sahip olduğu özünü, ilkelerini, yaratılış amacını, istidat ve kabiliyetini ifade eder. Bu manada canlı cansız bütün varlıkların fitratından bahsedilebilir. İnsan fitratı denilince, insanın doğası, tabiatı, tıyneti, yaratılışından getirdiği kabiliyetleri, potansiyel olarak istidat ve yetenekleri ile genel tipolojisi kastedilmiş olur. Yaratılış anlamındaki hilkat kelimesi de hem naslarda hem de dinî literatürde fitrat kelimesiyle geçişli, iç içe veya yan yana kullanılmıştır. Toparlayıcı bir ifadeyle bir türün yaratılıştan sahip olduğu ortalama maddi ve manevi varlığı fitrat olarak ifade edilebilir.⁴

Fitrat kavramının anlam haritası Kur'ân-ı Kerîm'deki bir âyete ve Hz. Peygamber'e atfedilen iki grup rivayete dayandırılarak oluşturulmuştur. Rûm sûresi 30/30'uncu âyette:⁵ *"O halde sen bir hanîf olarak yüzünü dosdoğru bu dine çevir ve Allah'ın insanları üzerinde yarattığı temiz fitrat üzerinde sebat et. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz"*⁶ buyrulmuştur. Âyette yer alan fitrat kelimesi Allah'ın insanları üzerinde yarattığı öz, esas, temel yapı, kabiliyet, istidat, hak din ve tevhid akidesi gibi anlamlarla açıklanmış ve devamında yer alan *"Allah'ın yaratmasında veya yarattığında bir değişme, bozulma olmaz"* ifadesi ile fitrat ile halk/hilkat (yaratılış) kavramları ilişkilendirilmiştir.⁷ Bu âyet yaratılış ve değişim (tağyir) kelimeleriyle kurulan bağlantıyla, kınama bağlamında yer alan *"...Allah'ın yaratışını/yarattığını değiştirecekler"* ifadesinin yer aldığı Nisâ sûresi 4/119'uncu âyetle bağlantılı değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. Ayrıca "sünnetullah"ta değişme olmayacağını haber veren İsrâ 17/33, Ahzâb 33/62, Fâtır 35/43 ve Fetih 48/23 âyetlerinde sünnetullah çoğunlukla toplumsal yasalar ve daha ileri yorumla tabiat kanunları şeklinde anlaşılabilir bunlarda değişme olmayacağı yönüyle fitratla irtibatlandırılmıştır. Mezkûr âyetlerin yorum çerçevesi geniş olması sebebiyle aralarında

³ bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab "fetara", "haleka"*; Muhammed b. Muhammed Murtezâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tacu'l-'arûs min cevâhiri'l-kamûs* (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.) "fetara", "haleka".

⁴ bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab "fetara"*; Zebîdî, *Tacu'l-'arûs "fetara"*; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960), 6/3822.

⁵ er-Rûm 30/30 فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

⁶ Bu araştırmada âyet meallerinde faydalanılan eserler: Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: meal, tefsir*, trc. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996); Mahmut Kısa, *Kısa açıklama Kur'an-ı Kerim meali* (Konya: Armağan Kitaplar, 2013).

⁷ bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkâmî'l-Kur'ân (Tefsiru'l-Kurtubî)* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 14/ 27.

böyle bir irtibat kurmak mümkün olmakla birlikte “fitratullah”, “halkullah” ve “sünnetullah” kavramlarının her birinin kendi anlam çerçevesi içinde ayrı anlamlar ifade ettiğini savunmak da mümkündür.⁸ Bu kavramlar içinde özellikle fitrat kavramı âyetteki anlamının hadis rivayetlerinde ifade edilen anlam ile bütünleşmesiyle başlı başına geniş ve derinlikli bir kavram oluşturmuştur.

Fitrat ve değişim konusunu değerlendirirken, değişim konusunda yol gösterici olan Kur’ân-ı Kerîm’deki iki ifadeye daha dikkat çekmek uygun olacaktır. Bunlardan birincisi Bakara sûresi 106. âyette yer alan “*Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz*”⁹ ifadesidir. Bu ifadenin değişim mesajı, değişimin hep daha iyiye doğru veya en azından değiştirilen şeyin güncel bir dengi yönünde yapılmasıdır. Diğeri Ra’d sûresi 11’inci âyette geçen “*Bir toplum kendi özündeki nitelikleri değiştirmedikleri sürece, Allah onların durumunu değiştirmez*”¹⁰ ifadesidir. Bu ifadede değişimin içten, özden ve bireyden başladığı, insanların iç dünyalarındaki yönelimler doğrultusunda toplumların erdemli veya erdemsiz olabileceği, ilahi sebep sonuç yasalarına bağlı olarak sünnetullah gereği Allah’ın bu konuda müdahalede bulunmayacağı bildirilmiştir.¹¹

Hadislerde fitrat kavramı başlıca iki grup rivayette yer almaktadır. Bunların biri her çocuğun fitrat üzere doğacağını haber veren rivayetler, diğeri ise bazı davranışların fitrattan olduğunu veya fitrata uygun olduğunu haber veren rivayetlerdir. Rivayetlerin daha zayıf sayılan bir kısmında her çocuğun İslâm fitratı üzere doğacağı ifade edilirken,¹² daha yaygın nakledilen ve daha sağlam yolla gelen rivayetlerde İslam fitratı yerine sadece her doğan çocuğun fitrat üzere doğacağı beyan edilmiştir.¹³ Fitrattan olan veya fitrata uygun olan davranışları haber veren rivayetlerin bir kısmında sayı belirtilmeden birkaç davranışın fitrattan olduğu belirtilmiş diğer bir kısmında beş şeyin fitrattan olduğu

⁸ bk. Vejdi Bilgin, “Kur’an’dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı -Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri-”, *Eskiyeni* 22 (10 Ekim 2011), 35-43.

⁹ el-Bakara 2/106 مَا نُنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا.

¹⁰ er-Ra’d 13/11 إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ.

¹¹ Bk Esed, *Kur’an Mesajı*, Ra’d 13/11 yorumu 26 nolu dipnot.

¹² Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414), 1/342.

¹³ Abû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870) Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır(b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422), “Cenâiz”, 78; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî(Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1374), “Kader”, 22.

haber verilmiş¹⁴ bazı rivayetlerde ise on şeyin fitrattan olduğu beyan açıklanmıştır.¹⁵

Her doğan çocuğun fitrat üzere doğacağını bildiren rivayetlerle, İslâm fitratı üzere doğacağını bildiren rivayetlerin anlam muhtevası birbirine çok uzak değildir. Fitrat kelimesi birçok kaynakta İslâm ve tevhid ile açıklandığı için bu ilavenin bir tefsir gibi anlaşılması ve insanın fitraten İslâm'ı ve tevhidi kabul etme istidadı ile doğduğu şeklinde anlaşılması mümkündür. Bununla birlikte çocuğun İslâm fitratı üzerine doğması rivayetinin Müslüman olarak doğmak şeklinde anlaşılması, dinin bilinçli bir seçim olması ve bu seçimin ancak buluş çağından itibaren gerçekleştirilebileceği gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹⁶ İslâmî kabulde doğum ve çocukluk masumiyet ifade eder. Bu sebeple fitrat üzere doğma ve İslâm fitratı üzere doğma netice itibariyle aynı sonucu göstermektedir. Bu sonuca göre fitrat üzere yaratılma Allah'ın insanoglunu maddi yapısı itibariyle insan türünün standartlarına göre, manevi yapısı itibariyle de iyiye ve kötüye yönlendirilebilecek birçok kabiliyetle yarattığı, bu kabiliyetlerdeki iyilik veya kötülük vasıflarının aklî gelişim ile birlikte şekillendiği ve doğuştan hiç kimseye iyi veya kötü denilemeyeceği görüşünü ön plana çıkarmaktadır.¹⁷

Bazı davranışların fitrattan olduğunu haber veren rivayetlerde muhtemel râvi tasarruflarıyla, sayı vermeden birkaç madde belirtilerek, beş şey veya on şey diye sayı vererek fitrata uygun davranışlar sayılmış ve Hz. Peygamber'in bu davranışların fitrattan olduğunu haber verdiği bildirilmiştir.¹⁸ Bu rivayetlerde zikredilen davranışlar bir farklı örnek dışında ortaktır. On şeyin fitrattan olduğunu haber veren rivayette; bıyığı kısaltma, sakalı uzatma, misvak kullanma, buruna su çekip temizleme, tırnakları kesme, parmak aralarını ve boğumlarını yıkama,

¹⁴ Buhârî, "Libâs", 62, 63.

¹⁵ Müslim, "Tahâre", 56.

¹⁶ bk. Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd* (Mağrib: Vizaratu Umumi'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslamiyye, 1387), 18/69-70; Abdülkadir Evgin, "Hadislerde 'Fitrat' Kavramı ve 'İslam Fitratı' Söyleminin Tenkidi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2003), 103-108.

¹⁷ bk. İbrahim Kaplan, "Din, Fitrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (29 Aralık 2017), 72.

¹⁸ Buhârî, "Libâs", 62, 63; Müslim, "Tahâre", 49, 50, 56; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebül-Matbûâtü'l-İslamiyye, 1406/1986), "Ziye", 1; es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru'r-Risaletü'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Tahâre", 29; Muhammed b. İsa Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Edep", 14; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mace, *Sünenü İbn Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Tahâre", 18.

koltuk altı kıllarını alma, avret mahallindeki kılları giderme, su ile taharetlenme ve râvi tereddüdü ile birlikte onuncu olarak mazmaza sayılmıştır. Bu on maddenin dışında kalan sünnet olma beş şeyin fitrattan olduğunu haber veren rivayetlerde çoğunlukla ilk sırada sayılmıştır. Bu rivayetlerde fitrattan olduğu bildirilen hususlar, temizlik ortak paydasında birleşmekte ve temizliği fitratın bir parçası, selim insan fitratının gereği, insana ve Müslümana yaraşan hayat tarzı olarak sunmaktadır.

Yaratılışın özünü, esasını ve temelini teşkil eden fitrat, Allah'ın yaratılış kanunudur ve bu özelliği itibariyle değişken değildir. Yaratılmış her varlığın bir fitratı vardır ve bu fitrat o varlığın türüne ait maddi ve manevi ortak nitelikleri ifade eder. İnsanın fitratı da insanoğlunun fizikî ortak niteliklerini ve doğuştan özümüze yerleştirilen temel kabiliyetleri ifade eder. Mahlûkatta oluş ve yok oluş arasında dâimî bir deveran, değişim ve dönüşüm esastır. Buna mukabil yaratılış itibariyle fitratta sonsuz bir çeşitlilik içinde bir değişmezlik ve standart söz konusudur. Değişim sürekli olduğuna ve insanoğluna da hem kendini hem de diğer varlıkları değiştirme kabiliyeti verildiğine göre insan bu kabiliyetini kullanacak, maddi ve manevi varlığını fitratına uygun olarak iyi yönde geliştirerek değiştirecek, diğer varlıklar üzerinde yapacağı tasarruflarda da onların fitratlarını gözeterek bütünsel hayrı ve iyiliği hedefleyecektir. İmar, inşâ, değişim ve yenileşme kaçınılmazdır. Fıtrata uygun olan ve Müslümandan beklenen bütün değişim ve yenileşmelerde bireysel ve toplumsal iyiliği ve hayrı esas almasıdır.

Bu araştırmada fitrat kavramı sıkça yaratılış ve yaratılmış, değişim ve değiştirme kavramlarıyla birlikte kullanılacaktır. Yaratılış veya yaratma bir varlığın bu dünyada meydana gelme, ortaya çıkma ve teşekkül sürecidir. İnsan için yumurtanın döllenmesi, embriyonun anne karnında gelişmesi ve nihayet dünyaya gelmesidir. Yaratılmış veya mahlûk denildiğinde ise oluşum sürecini tamamlamış ve türünün bir örneği olarak müstakil bir varlığa sahip olan şeyler kast edilir. Öte yandan değişim, iç ve dış etkilerle kendiliğinden ortaya çıkıyormuş gibi görünen bir farklılaşma iken değiştirme kasıtlı veya bilinçli olarak gerçekleştirilen bir müdahaleyle meydana getirilen farklılaşmayı ifade eder.

1. Fıtrat Üzere Yaratılış

Fıtrat kelimesinin yaratılış kavramıyla ilişkisine işaret etmiştik. Fıtrat üzere yaratılış dediğimizde yaratılıştan var olan bir durumun kastedildiği anlaşılmaktadır. Girişte verdiğimiz Rûm sûresi 30/30. âyette her ne kadar insanların fitrat üzere yaratıldığı ifade edilmişse de

fitrat kelimesinin anlam kapsamı dâhilinde yaratılmış her varlığın, insan dışında hayvanların, bitkilerin ve cansız varlıkların da bir fitrat üzere yaratıldıkları söylenebilir. Bu manada başta insanlar ve diğer canlılar olmak üzere her varlık türünün yaratılıştan sahip olduğu temel bir yapısı, yaratılış amacı ve temel kabiliyetleri bulunmaktadır.¹⁹ Bu çerçevede fitrat üzere yaratılış işte bu her varlığın yaratılıştan sahip olduğu maddi ve manevi varlığını ifade etmektedir denilebilir.

İnsanın doğuştan sahip olduğu fitratın anlamı üzerinde İslâm âlimlerinin yorumlarını inceleyen bir araştırmada bu yaklaşımlar düalist, nötr ve pozitif şeklinde üç grupta incelenmiştir. Birinci görüşün savunucusu olarak belirtilen Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî'ye göre insanın doğuştan iman veya küfrü kabul etmeye hazır olduğu ve iyiliğe de kötülüğe de eşit mesafede bulunduğu sonradan vahye veya şeytana uyarak imanı ya da küfrü seçtiği ifade edilmiştir. Nötr yaklaşımın temsilcisi olarak sunulan İbn Abdilber'e göre insanın doğuştan iman veya küfre eğilimi yoktur. Aksine o doğuştan boş bir beyaz sayfa gibidir. Sonradan iyiliğe veya kötülüğe yönelerek bunlardan birini seçer.²⁰ Daha yaygın kabul gören pozitif görüşün temsilcileri olarak İbn Teymiye, İbn Kayyim, İmam Nevevî, Kurtubî, Şah Veliyyulah, Sâbûnî, Fârûkî, Nakîb al-Attas, Tantâvî Cevherî, Muhammed Esed ve Müftü Muhammed Şâfiî zikredilmiştir. Bunlara göre insan küfre potansiyeli olmakla birlikte imanla doğar. Doğuştan Allah'a inanmaya ve iyilik yapmaya meyillidir. Sonra şeytana uyup yanlış yola sapabileceği gibi vahye uyup fitratından gelen eğilimlerini de tamamlayabilir.²¹ İnsanın doğuştan günahsız ve temiz doğması, yaratıcıyı tanımaya meyyal olması ve kötülükleri genellikle çevreden öğrenmesi fitratta iyi yönün üstün olduğu şeklindeki pozitif görüşün öne çıkmasını sağlamıştır.

1.1. Yaratılıştaki Değişkenlik ve Değişmezlik

Fitrat ile yaratılış kavramlarının birlikte kullanıldığı Rûm sûresi 30/30. âyette insanların fitrat üzere yaratıldığı belirtildikten sonra "*Allah'ın yaratmasında/yarattığında bir tebdil(değişme) yoktur*" denilmiştir. Nisâ sûresi 4/119. âyette ise şeytana uyarak Allah'ın yaratmasını/yarattığını değiştirmek kınanmıştır. Bu âyette değişim fiili için "tağyir" kelimesi kullanılmıştır. Her iki âyette kullanılan "halkullah" tabiri Arapça dil ve gramer kuralları bakımından hem mastar olarak Allah'ın yaratması veya yaratışı anlamında hem de ismi mef'ûl gibi kabul

¹⁹ bk. Yaşar Kurt, "Kur'an'da Fitrat Kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 101-102.

²⁰ bk. İbn Abdilber, *et-Temhid*, 18/69-70.

²¹ bk. Yasien Mohamed, "The Interpretations of Fitrah", *Islamic Studies* 34/2 (1995), 130, 139-140.

edilerek yaratılmış veya mahlûkât anlamında anlaşılabilir. Bu durumda bu iki âyet birbirine zıt ifadeler mi içermektedir? Tebdil ile tağyir farklı şeyler midir? Yaratılışın veya yaratılmışın değişmesi veya değişmemesi ne demektir? Bu soruların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.²²

Nisâ sûresi 4/119. âyetinde Allah'ın yaratmasının veya yarattığının tağyirinden bahsedilirken Rûm Sûresi 30/30. âyetinde Allah'ın yaratmasının veya yarattığının tebdil edilemeyeceğinden bahsedilmesi bu iki âyetin farklı bağlamlarda farklı durumlara işaret ettiği yönünde açıklanmakla birlikte tağyir ve tebdil kelimelerinin anlam farkı ile de açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim bu hususu ele alan bir çalışmada tağyir kelimesinin hem özde hem de vasıfta gerçekleşen değişimi, tebdil kelimesinin ise sadece vasıfta meydana gelen değişimi ifade ettiği belirtilerek sorunun çözüldüğü varsayılmıştır.²³ Ancak tağyir ve tebdil kelimelerinin bu şekilde sabit anlamları olduğu veya bu anlamların âyetleri makul bir anlam çerçevesine oturttuğu yeterince desteklenememiştir. Bu durumda her iki âyet siyak ve sibakiyla yaratmanın veya yaratılmışların değişmeyen ve değişebilen yönlerine işaret etmektedir demek daha uygun görünmektedir.

Yaratmanın değişmeyen yönünün genel, kapsayıcı kavramı yaratılış kanunu olarak ifade edilebilir.²⁴ Allah başlangıçta varlığı vücuda getirmiş ve kâinatı yoktan var etmiş sonra kâinatta her varlık türü için ayrı ayrı oluşum ve meydana gelme kanunları koymuştur. Yaratılış kanunları diyebileceğimiz bu kanunlarda, mûcize olması dışında, bir değişme olmaz. Yaratılışın diğer bir değişmeyen tarafı her varlık türünün belli ölçülerde ve standartlarda yaratılmasıdır. Bununla kast edilen varlıkların prototip üzere, tek tip yaratılmaları değil, tür için ortak ve ortalama standartların bulunmasıdır. Nitekim bir bozukluk olması dışında mesela bütün insanlar iki gözlü, iki kulaklı ve on parmaklıdır.²⁵ Yaratılışın diğer bir değişmeyen tarafı ise her varlık türüne verilen genel anlamdaki kabiliyetlerdir. Mesela balık yüzebilir, kuş uçabilir, insan iki ayağı üzerinde durabilir, düşünebilir, medeniyet kurabilir. Bazı kabiliyetler ortak olsa da her türde potansiyel olarak var olan ortak ve değişmez kabiliyetler bulunmaktadır.

²² bk. İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/114; Adil Bor, "Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1297-1299.

²³ bk. Bor, "Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti", 1697-1700.

²⁴ er-Rûm30/30.

²⁵ bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/3822.

Yaratılışın değişken yüzü incelendiğinde insanlar, hayvanlar, bitkiler ve hatta cemâdât âleminde yaratılıştan büyük bir çeşitliliğin hâkim olduğu görülür. İnsanlar kendi içinde renklere, ırklara ve daha alt gruplara ayrılmakta, insan sayısı kadar maddi ve manevi yönüyle farklı insan ve farklı parmak ucu görülmektedir. Bu durumda netice olarak şunu söyleyebiliriz. Hayatın tabii akışı içinde varlıkların hayatiyetini devam ettirme kanunlarında, türe göre sahip oldukları ortak fizikî yapıda ve temel kabiliyetlerinde bir değişme beklenmez fakat ferdî planda âdeta varlık sayısı kadar farklılık ve çeşitlilik bulunmaktadır.

Yaratma aşaması sonrasında, yaratılmış olan mahlûkatta ise değişim ve değiştirme esastır. Çünkü dünya hayatında, hatta kâinatta daimî bir oluş ve yok oluş söz konusudur. Doğan her canlı ölür. İnsan, hayvan, bitki her biri hem anlık hem de kendi ömürleri çerçevesinde bir değişim ve dönüşüm içindedir. İnsan toprağa, toprak bitkiye, bitki hayvana ve tekrar toprağa dönüşmektedir. Her bir varlık, insan, hayvan, bitki, hayat mücadelesi içinde hem değişime uğramakta hem de kendisini, çevresini değiştirmekte ve geliştirmektedir. Yaratılmışlarda değişim esas olmakla beraber değişimin amacı ve yönü her zaman iyiye ve güzele olmamakta, bazen iyiye bazen de kötüye doğru bir değişim gerçekleşmekte veya gerçekleştirilmektedir.²⁶

1.2. Yaratılışı Değiştirme, Yaratılmışı Değiştirme ve Değişimin Yönü

Değişim ya kendiliğinden meydana gelir veya dış bir fâilin etkisiyle oluşur. Kendiliğinden meydana geldiği zannedilen bazı değişimlerde de insanın ve çevrenin etkisi bulunabilir. Sorumluluk açısından insan merkezli olarak değişim değerlendirildiğinde, hayatın tabii seyri içinde zamanın geçmesiyle meydana gelen yaşlanma, hiç bilinmeyen bir yerde lav patlaması veya fay çatlağı oluşması gibi durumlar dışındaki değişimlerde insanın doğrudan veya dolaylı olarak etkisi görülebilir. Çevresel etkiyle meydana geldiği düşünülen sel, dolu, kuraklık, depremde binanın yıkılması gibi durumlarda bireysel veya kitlesel olarak insanların sorumluluğu aranmalıdır. Bunların dışında insan, hayvan, bitki ve tabiat üzerinde insanın daha doğrudan etkin olduğu değişimler bulunmaktadır. Bu değişimler fitrata uygun olarak iyi yönde olabildiği gibi fitrata aykırı bir şekilde kötü yönde de olabilir. İnsanın özne olduğu değiştirmelerin iyi yönde olması fitrat üzere yaşamayı, kötü yönde olması ise fitratı bozmayı gündeme getirmektedir.

²⁶ bk. Sabri Hizmetli, "İslam ve Değişim", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (01 Ağustos 1997), 88-89.

2. Fitrat Üzere Yaşama

Kâinatın yaratıcısı ve âlemlerin Rabbi olan Allah, insanoğluna yol göstermek için dinler, peygamberler ve kitaplar göndermiş, bu yolla insanlara ulaştırdığı mesajlarıyla iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın bazı örneklerini göstermiş ve ipuçlarını vermiştir. Somut varlıklar arasında yegâne sorumlu varlık olan insan aslında Allah'ın kendisine yaratılıştan vermiş olduğu fitrî kabiliyetlerle iyiyi ve doğruyu bulma yeteneğine sahip olmakla beraber Allah geniş rahmet ve merhametiyle yine de insanlara yol göstermiştir. Allah'ın kitabında ve Rasûlullah'ın sünnetinde açıkça emredilen şeyler fitratımızın gereği, açıkça yasaklananlar ise fitratımıza aykırı davranışlardır. Bunun yanında vahyin ışığında makâsîdüş-şerî'a ve mesâlih'i-mürsele ilkeleri çerçevesinde alan uzmanlarının rehberliğinde içtihadî olarak emredilmesi gereken şeyler fitratımıza uygun, yine içtihadî olarak yasaklanması gereken şeyler de fitratımıza aykırıdır. Daha basit bir ifadeyle vahyin rehberliğinde aklın kılavuzluğu ile iyiyi ve güzeli tespit ederek o çerçevede bir hayat sürmek fitrat üzere yaşamaktır.

Fitrat üzere yaşamamanın ölçülerini tespit edebilmek için insan fitratına yön veren vahyin genel ilkeleriyle birlikte Hz. Peygambere atfedilen rivayetlerde fitrata uygun veya aykırı olduğu bildirilen ya da fitratı bozmakla ve yaratılışı değiştirmekle ilişkilendirilen davranışları incelemek uygun olacaktır. Bu çerçevede fitrata uygun olduğu bildirilen veya fitratı bozmak olarak nitelenen davranışların ortak özellikleri tespit edilebilir. Bu ortak nitelikler doğrultusunda fitratı iyi yönde veya kötü yönde değiştirmenin kavram çerçevesi çizilmiş olacaktır. Son aşamada ise fitratın korunması veya iyi yönde değiştirilmesi esaslarını ve kurallarını belirleyen objektif kriterler geliştirilmeye çalışılacaktır.

2.1. Fitrata Uygun Olduğu Bildirilen Davranışlar

Hadis kaynaklarında bazı davranışların fitrattan olduğunu bildiren rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmında sayı vermeden bazı davranışların fitrattan olduğu bildirilmiş, önemli bir kısmı beş şey fitrattandır diye başlayarak beş maddeyi saymış, diğer bir kısmında ise on şey fitrattandır denilmiş ve on madde sayılmıştır. On madde olarak sayılan liste sünnet olma dışında diğer listelerde sayılan hususları kapsamaktadır. Rivayetler hadis kaynaklarının büyük bölümünde yer alması ve birbiriyle uyumlu aktarımlarıyla bir asla işaret etmektedir. Biz burada bu rivayetlerin hepsini ayrı ayrı aktarmak veya sıhhatleri hakkında yapılan değerlendirmeleri zikretmek yerine bu rivayetlerde zikredilen maddelerin fitrattan sayılmasının fitrat ve değişim konusuyla ilişkisini açıklamaya çalışacağız.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi on şeyin fitrattan olduğunu bildiren rivayetlerde, bıyığı kısaltmak, sakalı bırakmak, diş temizlemek, burun temizlemek, tırnak kesmek, parmak aralarını yıkamak, koltuk altı yolmak, kasık tıraşı yapmak, su ile taharet yapmak sayılmış ve râvi onuncu maddeyi unuttuğunu ancak onun mazmaza olması gerektiğini söylemiştir.²⁷ Beş şeyin fitrattan olduğu bildirilen rivayetlerde ise, sünnet olma, kasık tıraşı, koltuk altı yolma, tırnak kesme ve bıyık kısaltma sayılmıştır.²⁸ Sünnet olma önceki grubu aktaran râvinin hatırlayamadığı madde değilse toplamda on bir madde zikredilmiştir. Bazı rivayetlerde bu maddelerden periyodik temizlenmesi gerekenler zikredilerek Hz. Peygamber'in bunların temizliği için kırk günlük bir süre belirlediği ve bu sürenin geçirilmemesini istediği aktarılmıştır.²⁹

Hadis rivayetlerinde fitrattan olduğu bildirilen hususların genellikle temizliği destekler nitelikte olduğu ve insanların beden temizliğini daha kolay ve daha etkin yapmalarına yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bıyıkların kısaltılması, diş temizliği, burun temizliği, tırnak kesme, parmak aralarını yıkama, koltuk altı ve kasık kıllarını temizleme, su ile taharet yapma ve ağız suyla çalkalama açıkça temizlik amaçlıdır. Bu işlemlerde vücudun aslî bir parçasına kalıcı bir işlem yapılmamakta, vücutta kirliliğe sebep olmasıyla atık sayılabilecek veya atığa dönüşebilecek kısımların vücuttan izalesi söz konusu olmaktadır. Bunlardan biraz farklı yönleri bulunan sünnet işleminde erkeğin cinsel organından kendisini yenilemeyen bir miktar canlı deri kesilerek vücudun yaratılıştan gelen aslî görünümünde değişiklik yapılmakta fakat buna rağmen bu işlem daha ziyade temizlikle ilişkilendirilerek caiz görülmekte hatta gerekli görülmektedir.³⁰ Bazı fakihler tarafından gerekli görülmüş olan ve günümüzde sert eleştirilere maruz kalan kadın sünnetinin temizlikle ilişkilendirilmesi zor görülmektedir.³¹ Bununla birlikte zikrettiğimiz on madde temizlik ortak paydasıyla, temizliğin fitrattan olduğunu ve temizlik amacıyla yapılan hatta yapılması gereken şeylerin fitrata uygun davranmak olacağını tayin ve tespit etmiştir.

²⁷ Müslim, "Tahâre", 56.

²⁸ Buhârî, "Libâs", 63.

²⁹ Müslim, "Tahâre", 51.

³⁰ bk. Nebi Bozkurt, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Aralık 2020); Hakan Hadi Kadioğlu vd., "Dinî ve Tıbbî Açıdan Sünnet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (30 Haziran 2006), 1-16; M. Cumhur İzgi, "Tedavi Amaçlı Olmayan Erkek Çocuk Sünnetinin Etik Değerlendirmesi", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 25 (2014), 2-3.

³¹ bk. M. İhsan Karaman, "Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet", *Anadolu Kliniği Tıp Bilimeri Dergisi* 22/2 (2017), 125-130; Bozkurt, "Sünnet".

Rivayetlerin bir kısmında bıyığı kısaltmanın ardından zikredilen sakalı bırakma konusunun diğer maddelerden bariz farklılığı nedeniyle ayrı bir açıklamaya ihtiyaç bulunmaktadır. Rivayetlerde sayılan sakal dışındaki maddelerin tamamı vücudun bir yerindeki kirliliğin veya kirliliğe sebep olan şeyin izalesini ifade ederken sakalı bırakma bir ibkâdır. Yani diğerlerinde bir müdahale ile değiştirme, sakalda ise müdahale etmeme esastır. Diğer bütün maddelerin temizlikle ilişkilendirilebilirken sakal için bu söz konusu edilmemiştir Beş şeyin fitrattan olduğunu haber veren rivayetlerde bıyığın kısaltılması sayılmış sakalın bırakılması zikredilmemiştir. Ana rivayette sakalın bırakılması için kullanılan (إِعْفَاءُ اللَّحْيَةِ) ifadesi sakalı uzatın anlamına gelebileceği gibi kelimenin etimolojisi itibariyle sakalı kesmekten muaf tutmak anlamına gelebilir. Sonuç aynı olmakla birlikte ikinci anlamda bıyık ve sakal birlikte değerlendirildiğinde temizlik için bıyığı kesmenin gerekli sakalı kesmenin ise gerekli olmadığı anlaşılabilir. Netice itibariyle sakalın bırakılmasının fitrata uygun görülmesi ya mahzuru yok anlamındadır veya erkeği kadından, Müslümanı gayrimüslimden ayıran bir alamet olarak sakallı olmak fitrâdır denilebilir.³²

2.2. Fıtrata Aykırı Olduğu Bildirilen Davranışlar

Fıtrata aykırı olan tutum ve davranışlar konusunda doğrudan bir nas ile açıklama yapılmamıştır. Ancak fitrat tanımı doğrultusunda ve nasların dolaylı işaretleriyle pek çok tutum ve davranışın fitrata aykırı olduğu zikredilmiştir. Naslarda yer alan fitrat terimi için karşılık olarak öngörülen Allah'ın dini veya tevhid anlamını esas alanlar, tevhide ve İslâm'a aykırı, küfür, şirk ve haramlar gibi her türlü tutum ve davranışı fitrata aykırı olarak görmüşlerdir. Fıtratı hilkat ve yaratılış olarak anlayanlar yaratılışın aslî sureti üzerinde değişiklik yapmayı, daha dakik olarak yaratılışı ve yaratılmışı bozmayı fitrata aykırı olarak görmüşlerdir. Bu çerçevede, insan, hayvan, bitki ve evrende öze veya surete yönelik değişim faaliyetleri zarar iddialarıyla birlikte potansiyel olarak fıtratı bozma kapsamında değerlendirilmiştir. Ancak dinî literatürde yaratılışı değiştirme veya fıtratı bozma gerekçesiyle haram veya caiz değil hükmü verilen tutum ve davranışlarda çoğunlukla objektif ve tutarlı kriterler sunulmamıştır.

³² Sakalla ilgili görüş ve değerlendirmeler için bk. İsmail Yalçın, "Sakal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Aralık 2020); Hüseyin Baysa, "Sakal Uzatma Ve Bıyık Kısaltmanın Hükmüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (19 Aralık 2017), 273-289.

Klasik kaynaklarda fitrata yüklenen İslâm ve tevhid manası ile hilkat/yaratılış manası birlikte değerlendirilerek yaratılışın özünü, kabiliyetlerini, yaratılış şeklini, yaratılmışın suretini, yaratılış amacını değiştirmek şeklinde birçok fitratı bozma örneği zikredilmiştir. Allah yeri ve göğü insanın hizmetine musahhar kıldığı halde güneşe, aya, yıldızlara, ateşe, taşa tapmak onların yaratılış amaçlarına aykırı davranmaktır.³³ Allah hayvanları etlerini yemek, binmek, yük taşımak ve başkaca faydalarından istifade etmek için yarattığı halde onları putlara adamak için kulaklarını çentiklemek ve bu yolla helal hayvanı haram hale getirmek onun fitratını bozmaktır.³⁴ İnsanın dış görünüşünü değiştiren davranışlardan dövme yaptırma, saç ekleme, kaşları yolma, dişleri törpüleme, erkeğin kadın gibi kadının erkek gibi davranması, hayvanların enenmesi veya kulaklarının kesilmesi fitratı bozmaya örnek verilen hususlardandır.³⁵ Bu örneklerin değerlendirmelerinde hükümlerin bağlanacağı ilkeler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hükümler konusunda farklılıklar bulunmaktadır.

Fitratı bozmanın klasik örnekleri kılavuzluğunda modern örneklerini tasavvur eden müellifler birçok yeni örnek zikretmişlerdir. Bunlar gruplar halinde düşünülürse, insan hayvan ve bitkinin genetik yapısına müdahale etmek, cinsiyet değiştirmek, insan vücuduna estetik müdahaleler, hayvan ve bitkilere tedavi amacı dışında hormon ve ilaçlar vermek, daha geniş anlamda çevrenin ve tabiatın düzenini ve dengesini bozmak gibi hususlar fitratı bozan davranışlar olarak belirtilmiştir.

2.3. Fitratı İyi veya Kötü Yönde Değiştirme

Mahlûkatta esas olanın değişim olduğunu, yaratılmış her şeyin bir sona doğru deverân ettiğini, bunlar içinde insanın da hem değişme hem de değiştirme çabaları içinde hayatını geçirdiğini biliyoruz. İnsanın değişim ve değiştirme süreçlerinin iyi veya kötü yönde olabileceğini, son iki başlık altında açıkladığımız hususlar göstermektedir. Bazı teorisyenlerin tanımladığı çerçevede fitrat sadece yaratılıştan sahip olunan temel kabiliyetler olarak kabul edilirse bu durumda sadece bu kabiliyetlerin eğitilmesi, geliştirilmesi veya kontrol altına alınmasından söz edilebilir. Fakat fitrat birçok yönü bulunan geniş bir kavram olarak ele alındığında onun iyi veya kötü yönde değiştirilmesinden söz edebilir

³³ bk. İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 2/114; Fahrettin Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhya'it-Turâsi'l-Arabî, 1420-1999), 11/223.

³⁴ bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/223; Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 5/205.

³⁵ bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/323; Kurtubî, *Tefsir*, 5/390-395.

ve iyi yönde değiştirmeye fitratın geliştirilmesi, kötü yönde değiştirmeye ise fitratın bozulması denilebilir.

İlâhi hitâbın muhâtabı olarak insan hem üzerinde değişimler yapılabilen hem de bizzat değişimleri yapan konumundadır. Bu değiştirmeler kendilerine, başka insanlara, hayvanlara, bitkilere ve diğer mahlûkata dönük olabilir. Değiştirmelerin bir kısmı ilk meydana geliş aşamasına diğer kısmı ise varlığın aslî unsurları teşekkül etikten sonraki aşamaya yöneliktir. İnsan, hayvan veya bitkinin meydana geliş aşamasındaki müdahale genetik yapıyı değiştirme, döllemeye destek olma ve aşılama çalışmaları şeklinde olabilir. İnsan, hayvan ve bitkinin aslî unsurları teşekkül ettikten sonra insan bedeni üzerinde estetik amaçlı cerrahi olan veya olmayan işlemler yapılmakta, hayvanların, enenmesi, kuyruklarının veya boynuzlarının kesilmesi söz konusu olmakta, bitkiler ise kimyasal gübrelere ve tarımsal ilaçlara maruz bırakılmaktadır. Ayrıca insanoğlu, yüksek binalar, barajlar, köprüler, yollar, fabrikalar ve enerji santralleri yapmaktadır. Her insanın kendi çapında müdahil olduğu bu yeryüzünü imar etme çabaları da tabiatın fitratına uygun veya aykırı yapılabilen ve imar faaliyeti tahrip faaliyetine dönüşebilmektedir. Böylece irade sahibi varlık olarak sadece insanın değişim ve değiştirmelerinin iyi veya kötü olduğundan söz edebiliriz.

Genetik bilim alanı, uzmanlığımız dışında olmakla birlikte alan uzmanlarının yazdıklarından anladığımız kadarıyla gen teknolojisinin geldiği aşamada insan, hayvan ve bitki genlerine müdahalede bulunmak ve gen yapısını değiştirmek mümkündür. Genetik kopyalama, dölleme öncesi cinsiyet seçimi, yardımcı üreme teknikleri kullanma, hayvanlarda ve bitkilerde ırk ıslahı ve GDO diye ifade edilen bitki tohumlarının genetik yapısının değiştirilmesi ve insan organlarının hayvanlarda geliştirilerek insanlara nakledilmesi gibi birçok biyoteknoloji uygulamalarından bahsedilmektedir.

İnsan bedeni üzerinde cerrahi olmayan estetik işlemler incelendiğinde, makyaj yapma; saç, sakal, bıyık, kaş ve vücuttaki diğer kıllara müdahale; derinin renginin açılması, koyulaştırılması veya derinin soyulması; göze renkli lens veya yapay kirpik takılması gibi hususlar karşımıza çıkmaktadır. Estetik cerrahi işlemler altında ise altı parmak ve tavşan dudak düzeltme; cilt germe; burun, çene, gülüş dizaynı; dövme, pirsing, lazer epilasyon yaptırma, cilt dolgusu (botoks); yağ aldırma (liposakşın); meme küçültme, büyütme, dikleştirme; vajina estetiği ve daha ötesinde cinsiyet değiştirme gibi her gün yenileri ile karşılaşılacak birçok işlem yapılmaktadır. Estetik cerrahi, yanık, yaralanma, ameliyat gibi bazı tedavilerin tamamlayıcısı olarak tamamen

tedavi kapsamında olabilir. Yaptırma amacı maddi veya manevi bir zararı gidermek olduğunda zararın derecesine göre tedavi kapsamına girebilir. Bazı işlemler ise tamamen hevâ ve heves peşinde koşma, moda kapılma, şeytana uyma olarak nitelenebilecek şekilde tamamen keyfî olarak yapılabilir. Öte yandan yapılan işlemlerin bir kısmı sağlığa zararlı, bir kısmı faydalı, bir kısmı da etkisiz olabilir. Bu hususlar dikkate alınarak genel bir cümleyle değerlendirdiğimizde insan bedeni üzerinde yapılan değişiklikler, maddi veya manevi bir zararı gideriyor ve meşru çerçevede daha iyi, daha güzel ve daha faydalı bir sonuca ulaştırıyorsa fitrata uygun değişiklik olarak görülmelidir.³⁶

Hayvanların fizikî bünyelerine yapılan müdahaleler de öteden beri fitrat ve hilkat değiştirmenin içinde mütalaa edilmiştir. Üreme kabiliyetlerinin sona erdirilmesi için hayvanların erkek üyelerinin enenmesi bunun en yaygın örneğidir. Enemeye büyük baş hayvanların uysallaşarak yük ve çeki hayvanı olarak kullanılması, küçükbaş hayvanların erkeklerinin yağlanması, kedi köpek gibi evcil hayvanların üremelerinin kontrol altına alınması amaçlanmaktadır. Bunun yanında et kalitesi için koyunların, temizlik için köpeklerin kuyruklarının; diğerlerine zarar vermesin diye bazı hayvanların boynuzlarının kesildiği görülmektedir. Bazı zamanlarda hayvanları işaretlemek için kulaklarının kesilmesi veya yarılması ya da derisinin dağlanarak damgalanması söz konusu olmuştur. Hayvanlar üzerinde yapılan işlemlerde hayvanlardan daha fazla faydalanma veya zararından korunma amacının ön plana çıktığı görülmektedir.³⁷

Bitkilere yapılan müdahaleler yukarıda işaret ettiğimiz gibi daha ziyade genetik yapısını değiştirerek bitkiye farklı özellikler kazandırma, gübre ve hormon vererek büyüme kontrolü sağlama ve ilaçlama yoluyla zararlılara karşı koruma şeklinde yapılmaktadır. Tohumların genetik yapılarının değiştirilmesinin fayda ve zararları tartışılmakta ve alanın uzmanı olmayan bir kişinin bu konuda bir kanaat geliştirmesi zor görünmektedir. Ancak farklı türler arasında gen transferi ve özellikle bitkiye hayvan geni eklenmesi gibi hususların tehlikeli sonuçlarının olabileceği ve çevre felaketlerine yol açabileceği iddia edilmektedir.

³⁶ Kritik değerlendirmeler için bk. Omar Hasan Kasule, "Integrated Medical Education Resources: 990821P - Nature of the Human (Tabiat Al Insaan)", *Integrated Medical Education Resources* (Erişim 21 Kasım 2020); Eymen Salih, "Tağyîru halkıllah ve cirâhatu't-tecmîl: ru'ye cedide" (Erişim 10 Ağustos 2015); Abdullah Monkabo, "Dirâse nakdiyye li'l-ebhâsi'l-fikhiyye fi mevdu'i 'ahkâmu'l-cirâhati't-tecmîliyye" (Erişim 10 Nisan 2015); İsmail Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2018), 49-112.

³⁷ Hayvanlardan faydalanma konusunda bk. Hüseyin Esen, *İslam Hukuku Açısından Hayvanlar* (İzmir, 2013), 113-170.

Ayrıca genetik yapısı değiştirilen (GDO), kimyasal gübre, hormon ve tarımsal ilaç kullanılan ürünlerin insan sağlığı üzerindeki etkileri tartışılmaktadır. Bu durumda bitkilere yapılan müdahaleleri, kişisel ve toplumsal açıdan yarar ve zarar dengesini, bugünü ve yarını hesaba katarak değerlendirmek ve bir karara varmak gerekir. Bu konuda görevli ulusal ve uluslararası kurumların görevi de budur. Fakat çıkar çatışmaları sebebiyle insanlık güven içinde değildir.³⁸

İnsanın yaşadığı çevre olan tabiatla ilişkilerinde de tabiatın fitratını bozucu eylemlerine şahit olunmaktadır. Mesela dere yatağına ev yapma, fay hattı üzerine veya deprem kuşağına olabilecek muhtemel depremi hesap etmeden bina yapma, dereleri ve denizleri içindeki canlıların yaşayamayacağı şekilde kirletme, ormanları yakma veya orantısız bir şekilde tüketme, şehirlerin havasını kirletme, sera gazı salınımıyla ozon tabakasını yok etme ve iklim değişikliğine yol açma bunlar arasındadır. İnsanın bencilliği, açgözlülüğü, azgınlığı gibi ahlaki zaaflarıyla birlikte dünyaya hâkim olan kapitalist zihniyet tabiatın fitratını bozmaktır. Tabiatın her bir biriminin üzerinde bozucu etkisi bulunan kişi ve toplumlar bu bozulmadaki katkıları oranında Allah'a ve insanlığa karşı sorumludur.

İnsanoğlunun hayatının bir rutini olan değişme ve değiştirme faaliyetleri şüphesiz burada zikredilenler gibi her zaman kötülüğe veya zarara dönük olmaz. İyileştirme, düzeltme, güzelleştirme, yerli yerinde ve yapması gerekeni yapma şeklinde de olabilir. Ancak burada fitratı bozucu tutum ve davranışların tespit edilmesi hedeflendiği için muhtemel fitratı bozma örnekleri zikredilmiştir. Bununla beraber bu örneklerdeki değişimlerin hepsinin fitratı bozucu olmayabileceği ve bu kararın verilebilmesi için her bir örneğin dakik bir incelemeye tabi tutulması gerektiği unutulmamalıdır.

2.4. Fitratın Korunmasında Öznel Örneklerden Nesnel Ölçütlere

Fitratın kavramlaştırılmasındaki yorum farkları bir kenara bırakılarak yaygın kabullere göre bir çerçeve çizilmeye çalışıldığında şu cümleleri sıralayabiliriz. Allah insanları fitrat üzere yaratmıştır. Fitrat hilkat, yaratılış ve yaratılıştan sahip olunan maddi ve manevi hasletlerdir. Yaratılıştaki bir değişme yoktur. Allah her varlık türüne has olarak o varlık türünün maddi yönünü ifade eden genel fiziksel özellikler ve manevi yönünü ifade eden yaratılış amaçları ve bu amaçları

³⁸ Bitkilere yapılan müdahalelerle ilgili değerlendirmeler için bk. Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılış Değiştirme Fitratı Bozma*, 137-151.

gerçekleştirebilecek kabiliyetler vermiştir. Bireysel farklılıklar bu ana çerçevenin içindedir. Allah'ın yaratma kanunlarında bir değişme yoktur. Dünya hayatında ise değişim esastır. İnsanın görevi yeryüzünü imar etmek hayır ve iyilik yolunda yarışmaktır. İnsan hayır ve iyilikten uzaklaşıp kötülüğe meylederse şeytanın emrine girmeye başlar. Şeytan insanı boş inançlar ve kuruntulara sürükler. İnsanın fitratı bozucu tutum ve davranışlara yönelmesi onun şeytanlaşması, şeytanın emrine girmesi veya manevi dünyasında kötü eğilimlerin iyi eğilimlere baskın gelmesi demektir.

Klasik eserlerin çoğunda yaratılışı değiştirme (tağyîr) yaratılışı veya fitratı bozma anlamında kullanılmıştır. Ancak ifsat kelimesi gibi açıkça bozma anlamına gelen bir kelime yerine değiştirme kelimesinin kullanılması bu kavramın kaygan bir zemine çekilmesine ve kavram kargaşasına yol açmıştır. Yerine göre değiştirmenin her türlüşünün yasak olduğu şeklinde yorumlar yapılırken³⁹ bazen de fakihte oluşan şer'i hükme paralel olarak sakıncalı görülen bir durum için "bunda yaratılışı değiştirme vardır", sakıncalı görünmeyen bir durum içinse "bu yaratılışı değiştirme değildir" ifadeleri kullanılmıştır.⁴⁰ Bu başlık altına giren her bir konuyla ilgili haram ile helal arasında dağılan görüşler bulmak mümkündür. Bu durumda hangi tutum ve davranışın hangi sebep ve gerekçeyle yaratılışı ve fitratı bozma sayılacağı veya sayılmayacağı ve ulaşılan sonuca göre haram, mekruh veya mubah görülmesi gerektiği örnekler üzerinden incelenmeli ve tutarlı ilkeler geliştirilmelidir.

Yaratılışın ilk aşamasında yeni meydana gelecek neslin genetik yapısını değiştirme veya genetik kopyasını üretme, günümüzde uygulanabilen en esaslı yaratılışı değiştirme ameliyesidir. Bu işlemlerin güvenilirliği, faydası ve uzun dönemli etkileri henüz yeterince test edilmiş değildir. Tıbbî, biyolojik, psikolojik ve sosyal birçok mahzurlarının ortaya çıkabileceğine işaret edilmiştir. Esasen bu müdahaleler dahi Allah'ın yaratmaya koyduğu kuralları tamamen değiştirme değildir. Allah'ın yaratmasındaki mükemmel uyum ve düzene mukabil bu düzene yapılacak her müdahale risklidir. Ancak bu müdahaleler yaratılışın şartları ve kuralları dâhilinde yaratılışa destek niteliğinde veya hâricî sebeplerle ortaya çıkabilecek bir olumsuzluğu engelleme mahiyetinde olursa bozucu olarak görülmemelidir. Bu konularda konunun mahiyetini belirleyecek birinci uzmanlık alanı tıp olmakla birlikte din, psikoloji,

³⁹ bk. Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân (Tefsîr)* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 9/223; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/423.

⁴⁰ bk. Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma*, 50 vd.

sosyoloji gibi alanların uzmanlarının değerlendirmede yardımlaşması gerekir.⁴¹

Yaratılmış canlı bir varlık üzerinde değişiklik yapmak, onun kolunu kesmek, gözünü kör etmek veya zehirlemek gibi bir organını veya bütün bedenini işlemez hale getirmek demektir. Bu şekildeki bir müdahalenin meşrûiyet sebepleri bellidir. Bunun dışındaki müdahaleler genellikle canlının vücut bütünlüğünü etkilemez ve bedeninin temel formunu değiştirmez. Bununla birlikte çeşitli gerekçelerle sınırları zorlayan, normal ve tabii beden hatlarını gerçek bir ihtiyaca, bir faydaya, bir iyiliğe matuf olmadan değiştirmeye yönelik uygulamalar bulunmaktadır. İhtiyaç, fayda ve iyilik tanımları veya algıları kısmen sübjektiftir ve kanaatimce bu konuda tam bir objektiflikten bahsedilemez. Buna rağmen konunun değerlendirilmesinde bu kıstaslar kullanılacaktır. Bir Müslüman zihniyetiyle hükme varılmaya çalışılırken her konuda olduğu gibi önce akılla vahiy anlaşılıp yorumlanacak, sonra vahiy rehberliğinde akıl yürütülerek hükme ulaşılabilecektir.

Doğuştan erkeklerin tenâsül organlarında sünnet derisi bulunmaktadır. El ve ayak tırnakları, saç, sakal, bıyık vücudun diğer yerlerindeki tüyler farklı hızlarda da olsa sürekli uzamaktadır. Başta deri hücrelerimiz olmak üzere vücudumuzun büyük bölümü sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde bulunmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerde sünnet olmak, tırnak kesmek, bıyık kesmek, koltuk altı ve kasık bölgesindeki tüyleri temizlemek fitrattan sayılmıştır. Bunlar içinde en köklü değişiklik sünnettir. Sünnet işlemi ile kendini yenilemeyen canlı kanlı bir deri parçası kesilip atılmaktadır. Yaratmanın hikmete dayalı olduğu esasına göre doğumda var olan bu parçanın doğumdan sonra kesilmesi ya doğum öncesi bir fonksiyon icra ediyor olmasıyla veya sıhî ve kültürel değerlerle açıklanabilir. Diğer uygulamaların ise sağlık ve temizlik amacıyla açıklanması ve anlaşılması gayet mâkuldür. İnsan bedeni üzerinde yapılması uygun görülen bu değişiklik örnekleri, bilinen bir zararı olmamak şartıyla faydalı olduğu umulan değişikliklerin caiz görülebileceğini göstermektedir.

Fitratın bir türün ortak fizikî özelliklerini ve temel kabiliyetlerini gösterdiğini söylemiştik. Bu manada insanın iki gözü, iki kulağı, beşer parmaklı iki eli bulunması, erkeklerin yüzünde sakal ve bıyık bulunurken, kadınlarda bulunmaması gibi ortak nitelikler fitratı yansıtır. Bir kimsenin altıparmaklı, üç kollu, iki kafalı doğması onun fitratıdır ve değiştirilemez demek isabetli değildir. Aynı şekilde bir

⁴¹ Bioteknoloji uygulamalarına yaklaşımlar için bk. Anke Iman Bouzenita, "Change of Creation or Harnessing Nature? The Reception of Biotechnology in the Islamic World", *Islamic Studies* 48/4 (2009), 505-521.

kadının sakallı ve bııklı olması fitrat değildir. Doğuştan veya sonradan insanda normal ölçülerin dışında bedeni ve hormonal bozukluklar olabilir. Bu tür bir bozukluğun giderilmesi, yerine göre tedavi, düzeltme ve fitrata uygun hale getirmez. Vücudunun herhangi bir yerinde erkek tipi kıllanmaya maruz kalan bir kadın bu durumu tedavi veya izale ederek fitratına uygun hale getirebilir. Aynı şekilde herhangi bir nedenle saçlarını kaybeden bir kişinin bu eksikliğini telafi etmesi de fitratı bozmak değildir. Bu örnekte evlenecek kişinin bir kusurunu gizleyerek bir tür aldatma yaptığının söylenmesi eksik bir organın telafi edilmesini fitrata aykırı hale getirmez. Aldatma sebebiyle ahlâkî kusur ve günaha sebep olur. Bu durumda insan vücudunda insana maddi veya manevi zarar veren, ortalamalara göre tabî ve normal sınırlarının dışında kalan bozuklukların düzeltilmesi fitratı bozmak değil aksine fitrata dönüş olarak değerlendirilmelidir.⁴²

İnsan bedeni üzerinde yapılan değişikliklerin bir kısmı güzellik amaçlıdır. Güzellik duygusu fitrîdir, insan güzele meyleder, çirkinden uzaklaşır. Dinî veriler de güzelliğe itibar edilmesi gerektiğini destekler⁴³ fakat asıl güzelliğin iç güzelliği olduğunu vurgulamaktan geri kalmaz.⁴⁴ Bu sebeple insan imkânları ölçüsünde temizliğe, elbisesinin ve dış görünüşünün güzelliğine önem vermeli fakat bedeni fetiş haline getirip saplantılı güzellik anlayışları peşinde koşmamalıdır. Mesela normal ölçülerde ve sınırlarda olduğu halde moda ve özentiyile bir organı belli bir şekle sokmaya çalışmak, vücudun bir kısmını cinsel cazibe odağı haline getirerek teşhir etmek, güzellik ve dikkat çekme ön planda gibi görünmekle birlikte bir takım sapkın grupların ve inançların sembollerini içeren dövmeler yaptırmak, fitrat sınırlarını aşmaktır. Normal ölçülerdeki bir organı beğenmeyerek estetik yaptırmak hem Allah'a karşı nankörlük hem de insandaki karakteristik yapıyı yok ederek onu sıradanlaştırmaktır. Bedeni cinsel cazibe odağı yapmak onu metalaştırmak, dövmeyle süslemek karakter ve inanç sapmasıdır. Bunların yanında güzellik uğruna Çin'de kadınların 1940'lara kadar bin yıl devam eden, ayak parmaklarının çocukluktan itibaren sıkıca ayağın altına bağlanmasıyla ortaya çıkan lotus ayaklar, Padaung kabilesi kadınlarının boyunlarını uzatmak için boyunlarına üst üste halkalar takması,⁴⁵ bazı Afrika kabilelerinde kadınların dudaklarına büyük halka

⁴² bk. Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma*, 69-75.

⁴³ Müslim, "İman", 147; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25.

⁴⁴ bk. Müslim, "Birr", 34.

⁴⁵ bk. Nalan Damla Yılmaz Usta, "Antik insanın sosyokültürel yaşamını yansıtan bazı diş ve iskelet sistemi anomalileri", 2015, 551-552.

veya tabak geçirmeleri,⁴⁶ güzellik anlayışının insana eziyete dönüştürdüğünü ve sağlığı tehdit eder boyutlara gelebildiğini göstermektedir. O halde insan fitratında bulunan güzellik duygusunun gereği olarak temiz, düzgün ve güzel görünüme önem verilmesi insanın saygınlığının gereğidir. Buna mukabil zararlı, aldatıcı, şirk unsurları içeren, cinsel teşhir amacı taşıyan ve insanın karakteristik görüntüsünü kalıcı olarak değiştiren uygulamalar fitratı bozucu nitelik taşımaktadır.

Bir insan veya hayvanın hadım edilmesi fitrî olan üreme kabiliyetin yok edilmesidir. Tıbbî bir zorunluluk olmadıkça insanın kısırlaştırılması fitratı bozmaktır. Fakat hayvanların kısırlaştırılması konusunda ihtilaf edilmiştir. Birçok müfessir ve fakih hayvanların enenmesini yasak olan yaratılışı değiştirmenin örneği olarak zikretmiş olsa da yaygın kabul gören içtihadı göre bu konuda insan ve hayvan farklı görülmüştür. Faydalarını artırmak veya zararlarından korunmak için hayvanların enenerek kısırlaştırılması, kuyruklarının veya boynuzlarının kesilmesi, kulaklarına veya sırtına işaret vurulması fitrata aykırı görülmemiştir.⁴⁷ Çünkü insanlara, neslini tüketmemek, gereksiz acı ve eziyet çektirmemek şartlarıyla hayvanlardan yararlanma izni verilmiştir.⁴⁸

İnsanın bitkilere, çevreye ve tabiata yönelik davranışlarda haddi aşması ve bitkinin, çevrenin ve tabiatın fitratını bozması, aslen insan için faydalı olan bir şeyi dünyevî hırslar yüzünden zararlı hale getirmesidir. İnsanların ucuz ve sağlıklı beslenebilmeleri amacıyla, üretimin kalitesini ve miktarını artırmak için yapılan çalışmalar fitrata uygun; zarar verecek şekilde ilaç ve hormon kullanmak fitratı bozucudur.⁴⁹ Bunun gibi taşkın önleyici bentler yapmak fitrî; dere yatağına ev yapmak ise derenin fitratına aykırıdır. İnsanoğlu şahsî menfaati için toplumun zararına sebep olursa, erken bir menfaat için gelecekteki büyük zararı göremezse, kısa vadeli kâr için uzun vadeli zararın farkına varamazsa cahillik, bencillik, aç gözlülük, acelecilik gibi kötü sıfatların sahibi olur. Hayatı fitrata uygun şekilde yönlendirebilmek için nefis terbiyesi ile

⁴⁶ bk. Arzu Evencen - Zeynep Kirkincioğlu, "Giysiyle Gelen Biçim-Sizlik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 69/1 (Mart 2020), 769.

⁴⁷ bk. İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 2/115 İbn Atiyye Nisa 4/119 bağlamında yaratılışı tağyir etme bağlamında hayvanların enenmesinin zikredildiğini oysa genel anlamda değiştirme faydalıysa mubah zararlıysa yaratılışı bozma olarak bu âyetin kapsamına gireceğini vurgulamıştır.

⁴⁸ Hayvanların enenmesi konusundaki fıkhi görüşler için bk. Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma*, 127-128.

⁴⁹ Bitkilere yapılan müdahaleler için bk. Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma*, 139-154.

kötü huyların zapturapt altına alınması, iyi huyların ise neşvünema bulması gereklidir.

Sonuç: Fitrata Uygun Değişim

İslâmî dünya görüşünde Allah merkezli bir evren ve Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak insan merkezli bir dünya söz konusudur. İnsanoğlu bu dünyada Allah'a kulluk görevinin bir parçası olarak yeryüzünü imar etmekle görevlidir. Halifelik ve imar görevi, akıl ve vahiy ışığında tespit edilebilecek tabiat kanunları ve eşyaya hâkim olan kurallara göre yapılır. Fâni dünyanın ölümlü bir parçası olan insan hem kendinde hem yaşadığı âlemdedeğişimin esas olduğunu görmektedir. Bu değişimin bir parçası olarak kulluk görevini hakkıyla yapmaya çalışan insanın Allah'ın yarattığı fitrat üzere yaşaması ve etrafında sebep olduğu değişimlerde fitratı gözetmesi gerekmektedir.

İnsanın fitratına bağlı kalarak bir hayat yaşayabilmesi ve yapacağı her değişim, dönüşüm ve yenileşmede fitrat çizgisinden şaşmaması için şu ilkeleri takip etmesi gerekir:

1. Tevhid ilkesi: Ulûhiyet sıfatları tek ve bir olan Allah'a özgülünmeli, açık ve kapalı şirkten uzak durulmalıdır. Bazı hayvanların putlara adanarak haram kılınması, şirk unsurları taşıyan inançların, sembollerle, takı olarak veya dövme olarak üstte taşınması tevhid ilkesini ve fitratı zedeler.
2. Doğruluk ilkesi: Yalan ve aldatma, insana olan güveni yok eden ve sonuçta insan onurunu zedeleyen hususlardır. Yapılan değişiklikle var olan bir şeyi yokmuş gibi veya yok olan bir şeyi varmış gibi göstermek, yalan ve aldatma içerdiği için fitratı bozan bir değişikliktir. Fakat değişiklik açıkça beyân edildiğinde ve hiç kimse için zararlı bir sonucu olmadığında bu ilke ihlal edilmiş olmaz.
3. Faydalılık ilkesi: İnsan fitratı aslında kendiliğinden faydalıya yönelmeyi ve zararlıdan uzak durmayı tercih eder. Fakat faydalıyı ve zararlıyı tespit etmek her zaman çok kolay olmayabilir. Maslahat kuralları çerçevesinde fayda ve zarar açıksa tercih kolay olacaktır. Çünkü ibtidâen zarar vermek veya zarara karşılık olarak zarar vermek haramdır. Ama bu durumda dahi insan, bile bile nefesine ve şeytana uyarak zararlıya yönelebilir. Fayda ve zararın çatışmasında bir denklik söz konusuysa zarara engel olmak öncelik kazanacaktır. İki zararlı durum dışında bir seçenek olmadığında zararın küçüğü veya hafif zarar işlenmek zorunda

kalınır. Eğer bir kişinin kişisel zararı ile toplumun, kamunun, devletin zararı çatışırsa kişisel zarara katlanılır ve kamu yararı korunur.

4. İyilik ilkesi: İyi ve güzelin belirlenmesinde aklın ve vahyin rolü konusunda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte vahyi de anlayan ve yorumlayan aklın, iyinin ve güzelin bilinmesinde ve anlaşılmasında etkin olması gerekir. Vahiy özellikle aklın kavramakta güçlük çektiği alanlarda akla rehberlik yaparak akıl ve vahiy arasındaki uyumu ve dengeyi sağlar. Temiz olan fitrat, iyi ve güzele yönelmeyi gerektir.
5. Sağlıklılık ilkesi: Bu ilke büyük ölçüde faydalılık ilkesine benzemekle birlikte günümüzde bir işin sağlığa uygunluğu veya aykırılığına o konuyla ilgili tıp uzmanları karar verebilir. Birçok konuda sağlık açısından da fayda ve zarar çatışması söz konusu olabilir. Bu durumda alan uzmanlarının yönlendirmelerine uymak fitrat çizgisi dâhilinde bir seçim olacaktır.
6. Ahlâkîlik ilkesi: Bu ilke geniş kapsamıyla yukarıdaki ilkeleri de içine alır, onları teyit eder ve o ilkelerle açıklanması zor olan hususlar için kriter oluşturur. Bu manada insan bedeninin metalaştırılması, cinsel teşhir aracı olarak kullanılması, aile ve nikâh mefhumlarını hiçe sayan cinsel sapkınlıklar fitrata aykırıdır. Güzel ahlak ise fitratın koruyucusudur.

Kaynakça

- Abdullah Monkabo. "Dirâse nakdiyye li'l-ebhâsi'l-fikhiyye fi mevdu'i 'ahkâmu'l-cirâhati't-tecmîliyye". Erişim 10 Nisan 2015. https://uqu.edu.sa/.../abdullah_monkabo.docx.
- Baysa, Hüseyin. "Sakal Uzatma Ve Bıyık Kısaltmanın Hükümüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (19 Aralık 2017), 273-289.
- Bilgin, Vejdi. "Kur'an'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı -Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri-". *Eskiyeni*. 22 (10 Ekim 2011), 35-43.
- Bor, Adil. "Din ile İlişkisi Bağlamında Fitratın Mahiyeti". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1671-1704. <https://doi.org/10.18505/cuid.296749>.
- Bouzenita, Anke Iman. "Change of Creation or Harnessing Nature? The Reception of Biotechnology in the Islamic World". *Islamic Studies* 48/4 (2009), 499-523.
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet". *Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnet--hitan#2-islamda>.
- Buhârî, Abû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Zühreyy b. Nasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnâvûd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı : meal, tefsir*. Trc. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Esen, Hüseyin. *İslam Hukuku Açısından Hayvanlar*. İzmir, 2013.
- Evenen, Arzu - Kirkincioglu, Zeynep. "Giysiyle Gelen Biçim-Sizlik". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 69/1 (Mart 2020), 761-774. <https://doi.org/10.17719/ijssr.2020.3995>.
- Evgin, Abdülkadir. "Hadislerde 'Fitrat' Kavramı ve 'İslam Fitratı' Söyleminin Tenkidi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2003), 93-110.
- Eymen Salih. "Tağyîru halkıllah ve cirâhatu't-tecmîl: ru'ye cedide". Erişim 10 Ağustos 2015. <http://www.feqhweb.com/vb/t10045.html>.
- Hizmetli, Sabri. "İslam ve Değişim". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (01 Ağustos 1997), 87-99. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000898.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh. *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mien'l-meânî ve'l-esânîd*. 24 Cilt. Mağrib: Vizaratu Umumi'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslamiyye, 1387.
- İbn Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî el-Kazvîni. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahihu İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnâvûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414.
- İbn Mace, Ebu Abdullâh Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mace*. Thk. Muhammed Fuâd Abdükbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru lhyai Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İzgi, M. Cumhur. "Tedavi Amaçlı Olmayan Erkek Çocuk Sünnetinin Etik Değerlendirmesi". *Türk Psikiyatri Dergisi*. 25 (2014), 1-8.

- Kadioğlu, Hakan Hadi - Aydın, İbrahim Hakkı - Bekiryazici, Eyüp. "Dinî ve Tıbbî Açından Sünnet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25 (30 Haziran 2006), 1-16.
- Kaplan, İbrahim. "Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (29 Aralık 2017), 61-84.
- Karaman, M. İhsan. "Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet". *Anadolu Klinigi Tıp Bilimeri Dergisi* 22/2 (2017), 125-130.
- Kasule, Omar Hasan. "Integrated Medical Education Resources: 990821P - Nature of the Human (Tabiat Al Insaan)". *Integrated Medical Education Resources*. Erişim 21 Kasım 2020. <https://omarkasule-tib.blogspot.com/2011/02/990821p-nature-of-human-tabiat-al.html>.
- Kısa, Mahmut. *Kısa açıklamalı Kur'an-ı Kerim meali*. Konya: Armağan Kitaplar, 2013.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'da Fıtrat Kavramı". *Dinbilimleri Akademik Arastırma Dergisi* 5/2 (2005), 71-104.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li-Ahkâmî'l-Kur'ân (Tefsiru'l-Kurtubî)*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964.
- Mohamed, Yasien. "The Interpretations of Fitrah". *Islamic Studies* 34/2 (1995), 129-151.
- Müslim, b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1374.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Râzî, Fahrettin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhya'it-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420-1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân (Tefsîr)*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizi*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Usta, Nalan Damla Yılmaz. "Antik insanın sosyokültürel yaşamını yansıtan bazı diş ve iskelet sistemi anomalileri". 2015. 13.
- Yalçın, İsmail. *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değıştirme Fıtratı Bozma*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2018.
- Yalçın, İsmail. "Sakal". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sakal> (09.12.2020).
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tacu'l-'arûs min cevâhiri'l-kamûs*. 40 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.

İslâm Hukuku ve Değişim: Sabiteler ve Değişkenler

Araştırma
Research

Mehmet Erdoğan

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı
Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
İstanbul, Turkey

[✉ merdogan@marmara.edu.tr](mailto:merdogan@marmara.edu.tr)

[ID http://orcid.org/0000-0003-3760-2972](http://orcid.org/0000-0003-3760-2972)

Yazar
Author

Erdoğan, Mehmet. "Dinî Hükümün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gerekçeleri".
Tevilat 1/1 (2020), 121-138. [doi https://doi.org/10.5281/zenodo.4414826](https://doi.org/10.5281/zenodo.4414826)

Atıf
Cite as

İslâm yedisinde ne ise yetmişinde de o olacak şekilde asla değişmeyen bir öze ve o özü ayakta tutacak birtakım şerî itikadî, amelî ve ahlâkî kurumlara ve onlarla ilgili ahkâma sahiptir. Ancak hayatîyetinin sürdürülebilmesi için de vücuttaki hücrelerin sürekli yenilenmesi gibi kurumların yenilenmeye (tecdid) ihtiyacı vardır. Bu iki özellik bir arada tutulamadığı zaman İslâm hukuku ya tamamen başkalaşır ve artık ona İslâm hukuku denemez ya da donuklaşır ve hayata koşut varlığını sürdürmez, hayatın dışına itilir ve işlevsiz kalır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ahkâmın Değişmesi, Nass-Olgü İlişkisi, Şerfa, Makâsîd, İstikrar, Tecdid.

Özet

Islamic Law and Change: Constants and Changeables

Islam has an unchanging essence in a very constant way and has some religious, creed, moral and ethical institutions that will keep that essence alive and the decrees about them. However, in order to maintain its vitality, institutions such as the continuous renewal of cells in the body need renewal (tajdid). When these two features cannot be kept together, Islamic law either completely transforms and it can no longer be called Islamic law or it becomes dull and cannot survive in parallel with life, it is pushed out of life and remains dysfunctional. The survival of the completed Islamic sharia until the doomsday will be by the ulema. What is expected from the scholars is to fulfill this responsibility personally.

Keywords: Islamic Law, Change of Judgments, Nass-Events Relationship, Shari'a, Maaâsîd, Stability, Tajdid.

Abstract

Giriş: Fıkıh ve Karakteristik Özelliği

İslâm Hukuku tabiri daha dar anlamda olsa da genelde fıkıh karşılığında kullanılmaktadır. Fıkıh ise şerîa'nın belli bir kültür kalıbı içine konulmuş ve sistematize edilmiş şeklidir. Fıkıh beşerî bir faaliyettir ve insanlara nispetle anılır. Şerîa da dinin bedenlenmiş şeklidir. Öyle ise bu kavramlar arasında ne aynılık ne de gayrılık ilişkisi vardır.

İslâm'da tevhid inancı esastır ve bunun özünü Halk'ın (yaratma) ve Emr'in (buyurma) Allah'a özgülenmesi oluşturur.

Allah'ın genelde din vaz'ına, özelde ahkâma dair düzenlemede bulunmasına bir süreç halinde "teşrî" denir ve bu yetki sadece Allah'a aittir. Allah'tan başka hiçbir kimsenin ya da kurumun teşrî' (din vaz'ı) yetkisi yoktur.

Yaratma ve donatma ise "tekvin" ile isimlendirilir. Tekvin doğası itibariyle teşrîden önce gelir. "Elâ lehu'l-halku ve'l-emru" âyetinde¹ ifade edilen halk'a tekvin, emr'e de teşrî' tekabül eder.

Her an bir şanda olan Allah, aşkın olduğu kadar içkindir de. Dolayısıyla her an yarattıklarına hem tekvin hem de teşrî' yoluyla müdahildir.

Teşrî' yoluyla Allah, katında olan mutlak gerçekliklerden bir hülâsayı, insanlığın ihtiyacına uygun düşecek bir biçimde "emrin bir

¹ el- A'râf 7/54.

ruhu” olarak indirir² ve onu “şerîa” olarak insanlığa mal eder³. Amaç, insanları heva ve heveslerine değil, el-emr’e tabi kılmaktır.

Ancak teşrîf tekviden bağımsız değildir; tekvinin üzerine oturtulur. Aralarındaki ilişki makine ve kullanma kılavuzu ilişkisi gibidir. Buna göre, tekvinde mütekabiliyeti olmayan teşrîf olmaz. Varsa, bir şekilde tevil edilmesi gerekir.

İnsanlığın tekvininde en temel esas, fitrattır. Bu düzlemde bütün insanlar eşittir. Fıtrat, insanlığın yetkinliği özünde mündemiç bulunan yatkınlığı demektir. Teşrîf’in bütün amacı, bilkuvve halindeki bu yatkınlığın bilfiil yetkinliğe dönüşmesini sağlamaktır.

Allah açısından teşrîf, makineye kullanım kılavuzu yazmak gibi olmasına mukabil, peygamber ve onun halefleri olan ulema açısından teşrîf ve insanlık, inşa edilmekte olan bir yapıya nispetle proje gibidir. Yapının istenilen şekilde ortaya çıkabilmesi için inşa sürecinde projeye uymak gerekir. Burada tadilat yetkisi, uygulayıcı açısından yoktur, ya da proje sahibinin verdiği izinle kayıtlı ve sınırlıdır.⁴

İslâm hukukunda değişimin bu esas ve denge üzerine oturtulması gereği vardır.

1. Fıkıh ve Değişim

Bu genel girişten sonra fıkıh ve değişim konusunda şu konuların ele alınması yerinde olur:

1. İslâm hukukunun kaynakları, tevhid ilkesinin de gereği olarak tektir/ teke irca olunur: Vahiy (Kitâb).

Sünnet Kur’ân’ın açılımıdır ve onu da mündemiç (içkin)tir. Bir başka ifade ile sünnet, belli bir kültür ve sosyal yapı içinde Kur’ân’ın ete kemiğe bürünmüş şeklidir. O yüzden ondan ayrı bir şey sayılmaz.

² وكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي (eş-Şûra 42/52).
(به مِنْ نَشَاءٍ مِنْ عِبَادِنَا وَأَنْتَ لَنْتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)

³ (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) el-Câsiye 45/18.

⁴ Tekvin ve teşrîf hk. bk. Mehmet Erdoğan vd., “Teşrîf’ ve Hz Peygamber’in / Sünnetin Dindeki Yeri”, *Kuran ve Sünnet İlişkisi Kur’an’da Risalet ve Sünnetin Teşrîf Değeri*, (İstanbul: Kuramer, 2020), 311; Mehmet Erdoğan, “İslâm Hukukuna Göre Şeriat Nedir Ne Değildir?”, *Şeriat Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 121.

İcmâ, vahyin nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyen ve İslâm'ın bu yolla ana gövdesini ve temel kurumlarını oluşturmayı ve korumayı amaçlayan bir tür koruyucu otoritedir.

Kıyas ise bizi hükmü nas ile bilinenden bilinmeyene götüren yöntemdir. Müsbet değil muhırdır. Var kılmaz, keşfeder.

Akıllı, her zaman için devrede olmakla birlikte bir kaynak değil, delillerin anlaşılmasını, yorumlanmasını ve uygulanmasını sağlamada en temel aygıttır. Ölçme ve değerlendirme aracıdır, ancak değer ve ölçütlerin kaynağı değildir.

Usul kitaplarında yazılan ve tali deliller olarak da anılan istihsan, istislah, sedd-i zer'â, örf, zaruret vb. şeyler ise, aslında birer kaynak olmaktan öte yöntem ya da ilkedirler. Söz gelimi maslaha ilkesi, delilliği muteber vasıtalarla ulaşacağımız sonuçların makâsıdı gerçekleştirip gerçekleştirmediğine dair başvurulmuş bir ilkedir. Yoksa maslaha bizzat bizi hükme (sonuca) götüren delil (vasıta) değildir.

2. İslâm fıkhı, kaynakları itibariyle ilahî olmakla birlikte, kurumlaşmış, sistematize edilmiş şekliyle beşer üründür. O yüzden bir süreç halinde ortaya çıkan fıkıh oluşumları, ilahî, nebevî (ya da Rabca, Allahca) değil Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî gibi yorum ekollerinin önde gelen imamlarının adları ile anılırlar.⁵

3. İslâm hukuku adaletin gerçekleştirilmesini amaçlar. Esasen hukuk bir sistem olarak bütünüyle adalete hâdim nizamın adıdır. Yani topyekûn sistemin kendisi esas itibariyle bir araçtır; amaç değildir. Bu itibarla nasların olduğu gibi uygulanması halinde adaletin gerçekleşmemesi durumunda, yeni arayışlara giderek yeni çözümler bulmak gerekli olacaktır. Bunun böyle olduğunun en açık örneği ilk kez Hz. Ömer tarafından uygulanan mirastaki avliye konusudur. Bazı hallerde bizzat miras âyetinde belirlenen payların verilmesi durumunda payların toplamı paydadandan fazla çıkabilmekte ve bu durumda içlerinden birine tam vermek, diğerinin payının azaltılması anlamına gelmektedir. İşte böyle bir durumda adalet, paylardaki tenkisin oransal olarak herkese yansıtılmasını gerektirmektedir ve yapılan da odur⁶. Keza yine miras

⁵ Bu arada İbn Teymiyye'nin münezzel şeriat, müevvel şeriat, mübeddel şeriat kavramlaştırması hatırlanabilir. bk. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Evlîyâu'r-Rahmân ve evliyâu's-şeytân* (Dımeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1985), 107. Ayrıca bk. a.mlf. *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecmeu Melik Fehd, 1995), 1/67, 109; 11/268, 507; 37/366. Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, (Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, ts.), 137.

⁶ Bu olay ilk kez Hz. Ömer zamanında vuku bulmuştur. Bir kadın ölmüş geriye kocasını ve iki kız kardeşini (öz) bırakmıştır. Kur'an'daki hem de delaleti kati olan hâss

ahkâmında adalet esası göz önünde bulundurularak yeni bir çözüme gitme ile ilgili Hımarîyye örneği de burada hatırlanabilir.⁷

4. İslâm hukukunu oluşturan ahkâm-ı şeriyye (furu-ı fıkıh), kahir ekseriyeti itibariyle zannî delillere dayanır. Zannî deliller ameli gerektirir, ancak itikadı gerekli kılmaz. Usûl-i fıkıh (fıkıhın temelleri anlamında) ise katîdir/ katî olmak zorundadır. Bu katiyet, Şatıbî'nin de (ilk üç mukaddimedede⁸) belirttiği üzere delillerin istikrâsı sonucu elde edilir. Bunlar zarurât-ı diniyye dediğimiz esaslardır: Namazın, orucun, zekâtın, haccın farziyeti, zinanın, ribanın haramlığı gibi. Bu genel esaslar kabul edildikten sonra bunların ayrıntıları ile ilgili bilgilerin çoğu zannî olduğu, dolayısıyla inkârının küfrü gerektirmediği görülür.

5. İslâm fıkıhının gene tevhid ilkesi gereği hayatı kucaklayan bir özelliği vardır. Mademki âlemler O'nundur, öyle ise âlemlere ilişkin buyruk da O'nun olacaktır. Hal böyle olunca İslâm hukukuna şümul açısından bir alan belirleme ve onu sınırlama imkânı yoktur. Başka bir ifade ile Mâlikü'l-mülk karşısında başka mülk sahibi yoktur. Köle ve kazancı olan malları tümüyle efendisine ait olduğu gibi kullar da, içinde yaşadıkları âlemlerle birlikte Allah'a aittir.

lafızlarla yapılan taksime göre kocaya nisf ½, kız kardeşlere de sülûsan 2/3 verilmesi gerekmektedir. Mesele altıdan yapılmakta, kocaya üç kız kardeşlere de 4 pay verilmesi lazım gelmektedir. Hz. Ömer karşılaşılan bu yeni durumla ilgili olarak: "Vallahi işin içinden çıkmadım. Önce kocaya farzını versem, kız kardeşlerinki eksik oluyor. Önce kız kardeşlerinkini versem kocaya eksik kalıyor!" demiştir. Bunun üzerine sahabeye danışmış, Hz. Abbas'ın "Bir adamın altı dirhemi olsa, birine üç diğerine de dört dirhem borcu olsa, nasıl ki altıyı yedi yaparak ödeme yapıyorsak burada da aynısını yapmalıyız" dedi ve böylece avliye uygulamasına karar verdiler. (Komisyon, "İrs", *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-kuveytiyye* (el-Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983), 3/37.

⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Malik Hayâtuhu ve Asruhû ve Ârâuhu'l-fikhiyye* (Mısır: Matbaatu'l-i'tisâm, ts.), 324. Bir kadın vefat etse, geride kocasını, annesini, anne bir iki erkek kardeşini ya da kız kardeşini ya da ana bir bir erkek bir de kız kardeşini, ayrıca da iki tane ana baba bir (öz) er kardeşini bırakacak olsa... Bu meseleye meseletü't-teşrik denilmektedir. Çünkü anne baba bir öz kardeşler, anne bir kardeşlerin âyet tarafından belirlenen üçte birlik paylarına ortak edilmektedirler. Bu meseleye ayrıca Hımarîyye, Haceriyye, Yemmiyye meselesi de denilmektedir. Buna sebep de şu olaydır: Hz. Ömer'e böyle bir miras meselesi getirildi. O da anne baba bir öz kardeşlerin anne bir kardeşlerin payına ortak edilemeyeceği doğrultusunda fetva verdi. Bunun üzerine anne baba bir kardeşler şöyle dediler: "Haydi farz et ki bizim babamız eşek idi!" Başka bir rivayette "denize atılmış bir taş idi. Hepimiz aynı anneden değil miyiz?" Bunun üzerine Hz. Ömer: "Doğru söylediniz!" dedi ve önceki görüşünden döndü ve üçte bire onların da ortak edilmesi fetvasını verdi.

⁸ Ebû İshak İbrahîm b. Mûsâ eş-Şatıbî, *el-Muvâfakât İslâmi İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 1/23.

Bu dünyevî işlerin ayrı bir elden, uhrevî işlerin ayrı bir elden idare edilmesi imkânına engel değildir. Burada aranan yegâne koşul, her iki otoritenin de aynı Kitab'a bağlı olmasıdır. Yani aynı şebekeden beslenmek kaydı ile havuzların farklı ve müteaddit olmasında tevhit açısından bir sakınca yoktur.

Hz. Muhammed'in peygamber olması yanında devlet başkanlığını da kendi üzerinde bulundurması, dinî açıdan bir zorunluluk değildir.

6. Bu genel kabul, fıkha göre hiçbir şekilde bir alan ayrımı olmadığı anlamına da gelmez. Mesela kulun Rabbine karşı olan sorumluluklarını yerine getirmede uyacağı kurallar daha belirgin iken, gündelik yaşantısı ile ilgili kurallar yeterince ayrıntılı ve belirgin değildir. İbâdet ve âdet (itiyat) ayrımı oldukça belirgindir.

7. Fıkhnın konusunu oluşturan mükellefin fiilleri, şerî hitap açısından hep aynı kategoride değildir. Talep (fiili talep/ terki talep) ve seçimli kılma şeklinde gelen hitab-ı Şâri', farz - vacib - mendub - mubah-tenzihen mekruh - tahrimen mekruh ve haram şeklinde yüz seksen derecelik bir yelpaze biçiminde derecelilik gösterir. Bu haliyle fıkhn, esnek bir yapı arz eder.

Diğer taraftan farz ya da haram nitelemesinde aynı olsalar da bütün hükümler aynı düzlemde değildir. Hükümler zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde sıralanan üç ayrı düzlemde ele alınır. Sözelimi namazda setr-i avret farzı, namazın beş vakitte kılınması farzı ve bizzat namazın kılınması farzı... Bunların hepsi de farz olmakla birlikte aynı düzlemde (güçte) değildir. O yüzden daha aşağı mertebede olan bir üst mertebede bulunan karşısında -tabii her ikisini de gerçekleştirme imkânının bulunmaması halinde- düşer.

Hükümlerin kendi içlerinde böyle bir sıradüzenine sahip olması, zaruret ve hacet hallerinde işin içinden sühuletle çıkılabilmesinin imkânını sağlar.

8. Fıkhn, şecere-i tayyibe⁹ benzetmesinden de mülhem olarak usûl (kökler), furû (dallar) ve semere (meyve)den oluşan görkemli, hoş bir ağaç gibidir. Buna göre fikhî hükümler sadece gerekli amelî kurallar

⁹ İbrâhîm 14/24-25 (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِأُذُنٍ رَبَّتَاهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ)

"Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir".

değildir. Onların mutlaka iman düzlemi üzerine oturtulması gerekir. Onlar nihaî olarak semereyi amaçlar. Önceleri dinde tefakkuh diye nitelendirilen bu ulu ağaç zamanla üç farklı boyutuna nispetle ekber fıkıh, zâhir fıkıh ve bâtin fıkıh diye isimlendirilmiş, ama giderek bunlar birbirlerinden ayrılarak ayrı ilimler halini almışlardır. Ancak zihinde varlığı mümkün olan bu ayrımın gerçekte de öyle imiş gibi algılanması, fıkıhın bütüncüllüğünün kaybedilmesine sebep olmuş, imânî temellerinin kaybedilmesi, ahlâkî semerelerinin amaçlanmaması onu hayat dolu görkemli hoş bir ağaç olmaktan çıkarmıştır. Bu fıkıhın hayatiyetini kaybetmesi demektir. İslâmî ilimlerin yeniden ihyası çabaları bu açıdan anlamlı olmaktadır.

9. Fıkıhın hayatiyeti için kendini sürekli yenileyebilme imkânının bulunması gerekir. Kendisini yenileyemeyen bütün canlı organizmalar gibi fıkıh da kendisini yenileyemediği zaman donuklaşır ve artık hayatla koşturarak ilerleyemez ve geride kalır, çağın dışına itilir. Oysa fıkıh, hâlihazırda yaşanan hayata dinden oluşturulması gereken bir cevap olmak durumundadır. Bunun olmaması halinde -hayat boşluk kabul etmeyeceğinden- fıkıhın yerini başka sistemlerin alması normal görülmelidir.

10. Bir başka açıdan fıkıhın biri diyanî diğeri de kazaî olmak üzere iki boyutu vardır. Diyanî boyutu fetva temsil eder. Müeyyidesi tamamen kişinin iltizamıdır. Diyânî, öznel dinî tecrübeyi ifade eder. Kazaî boyutunu ise “ülûlemin emrine iktiran eden hükümler” oluşturur. Mahkemelerde kadıların vermiş olduğu hükümlerle temsil edilir. İlzama yani harici yaptırım gücüne dayalı olarak yürürlük kazanır.

11. Müctehidlerin ictihadları, birbirine nispetle aynı değerdedir, birinin diğeri üstünlüğü yoktur. Bu rüchaniyet ancak iltizamla ve ilzamlarla sağlanır. Yani ben müctehitler arasından falancanın ictihadî görüşünü iltizam edersem, o artık benim dinim haline gelir ve benim onunla amel etmem gerekli olur. İltizam etmedikçe böyle bir bağlayıcılık olmaz, başka müftülere de sorma imkânım hep vardır. Ama bunun alternatifi hiçbir zaman kendi heva ve heveslerime uymak da değildir. Bir fetvanın alternatifi gene bir başka fetvadır.

Rüchaniyetin sağlanmasının ikinci yolu ilzamdır. Ülülemler (el-emr erkini elinde bulunduran halife/ zümre/ kurum) eşdeğerde olan bu içtihatlardan birini kamu maslahatına binaen öne çıkarır ve onunla amel edilme doğrultusunda siyasî iradeyi ortaya koyar, işte o görüş, artık sıradan bir içtihat olmaktan çıkar ve kamuyu ilzam eden hukuk kuralı halini alır. Geriye doğru baktığımızda İslâm dünyasında hukuk ihtiyacının zımnî ya da açık böyle bir irade ile adına mezhep denilen olgularla karşılanmış olduğunu görürüz. Şu halde mezhep vaktiyle bizim merî

hukukumuzdu. O yüzden, bir mezhepten diğerine geçmek zaman zaman tecziye edilmesi gereken, hukuk güvenliğini ve istikrarı zedeleyici, kaosa yol açıcı olumsuz bir davranış olarak görülmüştür.

Kanunlaştırma öncesinde yürürlükteki hukuk kuralları mezhep kitaplarında yazılı oluyordu ve erbabinca belli idi (Ukûdu resmî'l-müftî adıyla yazılmış eserler bu konuya tahsis edilmiş çalışmalardır). *Mecelle*'nin kanunumuz olması da başındaki Sultan Abdülaziz'e ait "Mûcebince amel olunsun" şeklindeki siyasî iradenin sonucudur. 1926 hukuk devrimi ile mezhepler (en azından Türkiye için) artık aynı zamanda hukuk olma özelliğini kaybetmiştir. Yani artık Türkiye Müslümanları açısından Hanefî mezhebi ilzama dayalı hukukumuz olmaktan çıkmış, tamamen iltizama dayalı diyanetimiz halini almıştır. Şeriyye vekâleti yerine "Diyanet İşleri Başkanlığı" kurulmuştur. Başkanlık, isminden de anlaşılacağı üzere İslâm'ın sadece diyanî boyutu ile ilgili yetkili kılınmıştır. Yani Diyanet, dinî hükümleri sadece imânî ve ahlâkî boyutu açısından açıklar, bunun ötesinde bu hükümlerin uygulanmasına yönelik bir davranış içerisine giremez.

Buna göre Türkiye açısından 1926 sonrasında mezheplerin ilzama dayalı olarak bağlayıcılığı ve hukukumuz olma özelliği kalmamıştır. İltizama dayalı boyutu itibariyle de bütün içtihatlar yeniden eşdeğer haldedir.

12. Son birkaç asırda duyulan değişim ihtiyacı *Mecelle* örneğinde olduğu gibi mezhep içinde kalma kaygısıyla zor karşılanmış, buna mukabil 1917 Aile Hukuku Kararnamesi, 1923 ve 1924 tasarıları örneklerinde olduğu gibi dört mezhebin de dışında başka müçtehitlerden de yararlanma ilkesinin benimsenmesi halinde oldukça esnek, geniş ve de zengin bir imkân bulunmuştur. Getirilen ve yenilik olarak takdim edilen düzenlemelerin dört mezhebin dışında olmakla birlikte nihayet İbn Şübrüme, Ebu Bekir el-Esam gibi vaktiyle yaşamış müçtehitlere ait olması, içtihatların eşitlenmesi halinde fıkıh mirasının ne denli zengin olduğunu da ortaya koymuştur.

Günümüzde bile tamamen çağdaş diyebileceğimiz sorunlara bazı âlimlerimizin müçtehitlerin içtihatları çerçevesinde cevaplar bulmaya kalkışmaları ve çoğu zaman da aradıklarını bulabilmeleri (!) bu tespiti doğrular mahiyettedir.

13. Fıkıhın kaynağı her ne kadar edille-i şer'iyeye desek de bu her zaman delilden hareketle hükme varıldığı anlamına gelmemektedir. Bazen müçtehit bizzat yaşadığı olay karşısında zihninde bir hüküm oluşturmakta ve ondan sonra zihninde çakan bu hükme/ görüşe uygun düşecek bir delil bulma çabası içine girmektedir. Söz gelimi Hz. Ömer, Irak

ve Suriye topraklarının fethi akabinde ne yapacağını düşünmüş, bulduğu çözümü aşıpla da istişare etmiş, onlar da çoğunluk itibariyle buna destek vermişlerdir. Ancak aralarında Zübeyr b. el-Avvâm ve Bilal b. Rebâh'ın da bulunduğu bir grup buna karşı çıkmış ve fethedilen Irak ve Suriye arazisinin tıpkı Hz. Peygamber'in Hayber arazisini taksim ettiği gibi, savaşçılar arasında taksim etmesi gerektiğini ısrarla talep etmişlerdi. Onların bu ısrarlı taleplerinden bunalan Hz. Ömer, iki ya da üç gün boyunca bu ısrara sebep kendi düşüncesini uygulamaya koyamamıştı. Sonra Hz. Ömer: "Emin olun ben onlara karşı bir delil buldum" demiş ve aslında Benî Nadîr ile ilgili olan şu âyeti kendisine delil olarak kullanmıştı:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

"Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir." (el-Haşr 59/6-7)¹⁰

Bu örnek uygulama açıkça gösteriyor ki, meselenin delili, hüküm benimsendikten sonra bulunmuştur. Hal böyle olunca fıkıh namına ortaya konulan bütün hükümlerin, sanki delillerin zorunlu sonuçları gibi değerlendirilmesi yanlış olabilir.

13. Hüküm olgu ilişkisi. Ahkâma medar olan nasların belli bir olgu üzerine nâzil ya da vârid olduğu hep akılda tutulmalıdır. Olgu içeriği ve hukuki sonuçları vb. itibariyle değişmişse o takdirde bu yeni olguya sırf aynı adı hala taşıması gibi sebeplerle eskisine ait hükümlerin korunmasında ısrarlı olunması doğru değildir. Söz gelimi fıkıh kitaplarında anlatıldığı şekliyle iki şahit huzurunda ehil olan tarafların icap ve kabulü ile akdedilen bir nikâh akdi -her ne kadar şekil şartlarını tam olarak içerse ve adı da aynı olsa da- hiçbir resmi hukuki sonuç doğurmayacağı için tamamen farklı bir olgu haline gelmiştir. Bu itibarla günümüzde böyle bir nikâhın hukuki sonuçlarının da olabilmesi için mutlaka tescil edilmesi gereği fikhen de benimsenmeli ve ancak bu şartla

¹⁰ bk. Ebû Yusuf Yakûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-harâc* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979), 116.

evliliğin sahih olabileceği söylenmeli (hiç olmazsa istihsanen bunun böyle olduğu belirtilmelidir!).

Fıkıh hakkında yapılacak değerlendirmeler elbette bunlarla sınırlı değildir. Ancak biz burada bu saydıklarımızla yetinmek ve özellikle değişim açısından hükümleri ele almak istiyoruz.

2. Değişim Açısından Hükümlerin Ele Alınması

2.1. Genel Değerlendirme: Makâsıd

Değişim açısından bakıldığı zaman hükümlerin hep aynı düzeyde olmadığı görülür. Tüm ahkâmın istikrâsı sonucu teşrîf’de gözetilen en genel maksadın “kulların dünya ve ahiret mesâlihinin gerçekleştirilmesi”¹¹ olduğu sonucuna varılır. Başka bir ifade ile “dünyada salâh ahirette felâh” dinin ve dolayısıyla ondan hareketle bir sistem haline getirilmiş olan fıkıhın nihai amacıdır. Salâh, onmak demektir. İnsan türünün hem bir canlı hem de nefs-i nâtıka sahibi saygın bir varlık olarak duyacağı her türlü ihtiyaçların giderilmesi amaç olmaktadır. Dinin amacı insanı korumaktır; onun fitraten yatkinliğini yetkinliğe evirmektir. Şâtıbî’nin ifadesiyle onu “zorunlu kulluktan gönüllü kulluğa”¹² yüceltmektir. İnsanın onması ancak bu şekilde olur. Dünyada onmuş olan da ahirette felâh bulur; yani korktuğundan emin umduğuna nail olur.

İnsanın ihtiyaçlarının (ihtirasları değil) karşılanabilmesi için dünya yeterince donatılmış ve her türlü imkân hazırlanmıştır. Bu imkânlar insanların faydalanması için sunulmuş ve karşılığında şükür beklenen birer nimet sayılmıştır. Ahkâmın istikrâsı sonucu nihai amacın beş temel esasın (el-külliyâtü’l-hams) korunması olduğu görülmüştür. Bunlar sırasıyla canın korunması, dinin korunması, neslin korunması, aklın korunması ve malın korunması esaslarıdır. Bunların tahsil ve îcâdı ile korunması için ikinci derecede hâciyyât ve üçüncü derecede tahsîniyyât diye adlandırılan küllîler de vardır. Ancak bunların her biri bir öncekinin tamamlayıcısı, işlevsel kılıcı ve koruyucusu mahiyetindedir.

Bütünüyle ahkâm önce bu küllî esaslara vücut vermek, varlık kazandırmak sonra da onları korumak üzere şekillenmiştir. Bunlardan kimi de kendi zati değeri itibariyle bizzat amaç (makâsıd) kimi de bunlara ulaşmayı sağlayan araç (vesâil) hükmündedir. Bu itibarla bunlar birbirleriyle karşı karşıya gelmez ve aralarında gerçek bir teâruz da oluşmaz. Araçlar maksatları gerçekleştirdiği, işlevselliğini sürdürdüğü

¹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, 2/36.

¹² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, 2/169.

sürece muteberdir, işlevini yitiren araçlar yerlerini aynı işlevi daha iyi sürdürebilecek yenilerine bırakırlar. Vakitlerin, güneş ve ayın hareketinin gözlenmesi (rü'yet) ya da hesaba (takdir) dayalı olarak belirlenmesi gibi.¹³

Bu küllî esaslar hiçbir millete/şeriata göre değişiklik de arz etmez.¹⁴ Bu itibarla her türlü ictihadî çalışmada İslâm'ın bu en genel amaçlarının korunup korunmadığının hep kıstas olarak kullanılmasının zarureti vardır.

Bu genel girişten sonra değişimle ilgili ahkâmda alan belirleme imkânına bakmamız gerekmektedir.

2.2. Değişimle İlgili Ahkâmda Alan Belirleme İmkânı

2.2.1. İbadetler

İbadetlerin, kaynaklarımızın ve fıkıh kitaplarımızın dörtte biri kadar bir yer işgal etmesi, bunlara fazlaca önem verildiğinin bir göstergesi olmalıdır. Destinın suyu tutması gibi, şeriat boyutunda özellikle de ibadetlerde özün korunabilmesi için mutlaka bir şeklin varlığına ihtiyaç vardır. Dinî tecrübenin, belli bir form içinde yaşanıyor olması şeriat açısından hayati derecede önemlidir. Aksi takdirde bedeni olmayan bir ruh gibi olur. İbadet tamamen öznel bir tecrübe olduğu için, fikhin nesnel olan şekil boyutu ile ilgilenmesi tabii olmalıdır. Ancak bu şekiller, ibadetlerin amacının en güzel şekilde gerçekleştirilmesini sağlamak içindir. İbadetler için belirlenen şekil şartının, bizzat o ibadetin kendisinin ortadan kalkmasına sebep olması gibi durumlarda, şekil önemli olmakla birlikte ondan vazgeçip yeni *ikameler* arayışı içine girmek de gerekebilir. Bu açıdan ayakları olmayan için abdestin farzı üçe düşer demekle, yatsı vaktinin oluşmadığı yerde beş vakit dörde düşer demek aynı değildir.

İbadetler alanında ihdas, bid'at olarak anılmakta ve merdud sayılmaktadır.

Buna mukabil “düzenleme” kabilinden farklı uygulamalar olagelmıştır. Hz. Ömer'in uygulama sonunda “Ne güzel bir yenilik oldu!” dediği teravîh namazının bir imam arkasında birlikte kılınmaya başlanması örneğinde olduğu gibi.

¹³ Makâsîd ve vesâil ayırımı ve neticeleri hakkında geniş bilgi ve kaynakları için bk. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 100 vd.

¹⁴ Şatîbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, 2/9.

2.2.2. Haram ve Helal Konuları

Haramlar sınır çizgileri (hudûdullah) olması hasebiyle önem arz etmektedir. Bu yüzden tatad edilerek (adları konularak ve sayılarak) belirlenmişlerdir. Bunların dışında başka haramın olmadığı tasrih edilmekte ve kimsenin haramı helal, helalı haram kılamayacağı açık ve net olarak ortaya konulmaktadır.

Bu konuda asıl olan, eşyada ibâhâlık ilkesidir. Bir nesnenin helalliği için değil, haramlığı için delile ihtiyaç duyulur.

Bir şeyin haram kılınması sadece belli bir yönden olur. Söz gelimi murdar ölmüş hayvanın haram olması, etinin yenilmesi itibariyledir. Derisinin alınıp tabaklanması gibi başka bir amaçla kullanımı helal olur. İçkinin haram olması içilmesine yöneliktir. İçkinin haram olmasını gerektiren içindeki etanol alkolün başka amaçla kullanımı¹⁵ helal olur.

Bu alanda çoğu sıkıntının kaynağı haram olan nesnelere için kullanılan “rics”, “fisk”, “necis” gibi ifadelerin, din dilindeki anlamından koparılıp hakikat anlamında alınması ve bunların dışkı gibi maddeden de pis olduğunun sanılması ve dolayısıyla bunların bir şekilde karıştığı her şeyin aynen dışkı karışmış şey gibi pis/necis kabul edilerek haramlığının söylenmesidir. Kanaatimizce “Helal gıda” sertifikası çalışmalarının ardında böyle bir anlayış gözükmektedir. Bir şeyin haram olması İslâm’ın en önemli konusudur. Ama bir şeyin pis ya da temiz olması her şeyden önce insanlığımızla ilgili bir şeydir.

2.2.3. Aile Hukuku ile İlgili Konular

Nikâh, talâk, zıhâr, îlâ, miras gibi aile hukuku ile ilgili konular, Kur’ân’ın ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu konular arasındadır. Ancak bu düzenlemeler içinde ilkesel düzeyde olanlar olduğu gibi kayd-ı ekserî yahut ittifakî diyebileceğimiz türden atıflar da vardır. Bu gibi konularda, somut kurallar türünden olanların ilkesel düzenlemeler doğrultusunda değerlendirilmesi gerekir. Söz gelimi, aile hukuku alanında “velehünne mislü’llezî aleyhinne bi’l-ma’rûf” şeklinde son derece genel ve esaslı bir ilke verilirken hemen arkasından erkekler için fazladan “bir derece”den bahsedilir¹⁶. Kavvâmlıkla ilgili âyette de bu derecenin iki şartın tahakkukuna bağlı olduğu ifade edilir. Buna göre

¹⁵ Endüstriyel alanda da oldukça çok kullanılan ve faydalı bir kimyasal madde olan bu organik bileşik, çözücü olarak diğer tüm organik kimyasalların sentez edilmesinde, otomotiv alanında, kozmetik alanında ve tıpta fazlasıyla kullanılmaktadır.

¹⁶ el-Bakara 2/228 (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

erkek, eğer o iki şartı tek başına gerçekleştiriyorsa bihakkın kavvâmdır ve te'dîb hakkı da dâhil olmak üzere riyaset derecesini haizdir.¹⁷ Evlilik umurunu üstlenmek ve aile nafakasını temin etmek olarak belirlenen bu iki şartın gerçekleştirilmesinde kadın da aynı şekilde katkıda bulunuyor ise, “velehünne mislül'ilezî aleyhinne bi'l-ma'rûf” ilkesi evliliğe riyaset etme, onunla ilgili yetki kullanma (velayet) konusunda onun da yetkili kılınmasını gerektirecektir.

2.2.4. Ceza Hukuku Alanında

Ceza hukuku alanında beraet-i zimmetin asıllığı, cezaların suçta denkliliği,¹⁸ (Nahl 16/126), hadlerin şüphe ile düşürülmesi (delillerin sanık lehine yorulması) gibi genel ilkeler yanında Kur'ân'da ayrıntılı düzenlemeler vardır. Özellikle had olarak belirlenmiş cezaların asla değiştirilemeyeceği yaygın olarak kabul edilir. Ancak bu konuda aşırı bir hassasiyetin olduğu söylenebilir. Hatta neredeyse kişinin müslümanlığının alameti el kesme gibi cezaları kabul edip etmediği şeklinde yaygın bir algı vardır.

Bu konuda uygulama ışık tutucu olabilir.

Osmanlı uygulamasında suçların şer'an sabit olması halinde söz gelimi el kesme cezasının verileceği belirtildikten sonra yahut denilerek şu kadar akça cürüm/para cezası verilebileceği de ifade edilmektedir.¹⁹

Ebu Hanife'nin hırâbe âyetinde²⁰ geçen “Ev yünfev mine'l-ard” = “yeryüzünden sürülme” ifadesini “Hapsetme” şeklinde tevil ettiği bilinir. Çünkü hapisanelerin mevcut olduğu bir ortamda hapis, sürgünden daha etkin bir sonuç verir.

Kadınların kendi aralarında işledikleri fuhuş irtikâbının cezası Kur'ân'da “evde hapsedilmeleri”²¹ olarak belirlenir. Bunun ıslah evlerinin

¹⁷ en-Nisa 4/34 (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْعَمُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ) قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْبُعْدِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فِعْظُهُنَّ وَاهْتِزَّوَهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْتِكُمْ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْبُعْدِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فِعْظُهُنَّ وَاهْتِزَّوَهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْتِكُمْ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْبُعْدِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا .)

¹⁸ en-Nahl 16/26

¹⁹ bk. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri 3. Kitap Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri* (İstanbul: FEY Vakfı Yayınları, 1991), 92.

²⁰ el-Mâide 5/3 (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَطَّعَ أَيْدِيهِمْ) (وَأَرْجُلُهُم مُّخْرَجٌ خِلَافَ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ .)

²¹ en-Nisâ 4/15 (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَمَسْكُوهِنَّ فِي الْبُيُوتِ) (حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا .)

ortaya çıkmasıyla, buralarda rehabilite edilmeleri şeklindeki uygulamasına pek itiraz olmaz.

Bu gibi düzenlemelerde öngörülen cezaların birer amaç gibi takdimi yanlış olur. Bunların ne kadar etkin de olsalar birer araç olduğunu kabul etmek gerekir. Eğer araçsalar, bütün araçlarda olduğu gibi, onların yanında veyahut yerinde yer alabilecek başka araçların ikamesi en azından nazari olarak mümkün olmalıdır. Ancak bu ikamelerin müslümanların maşerî vicdanında tutunabilmesi için, âyette belirlenmiş ve buna sebep imana mukarin olan araçtan daha etkin, daha yaygın, daha kolay, daha... üstün olduğunun bilimsel verilere, ortak tecrübeye dayanıyor ve bunun uygulama ile fiilen ispat edilmiş olması lazımdır. Bugünkü hukuk sistemlerinin en çok ihtiyaç hissettiği, kuralların hakkaniyetine, adaletine olan inanç aksi takdirde kaybedilir ve “şeriatın kestiği parmak” acımaya başlar.

2.2.5. Muamelat Alanı

Muamelat alanında serbesti esastır. Eşyada olduğu gibi fiillerimizde de asıl olan ibahadır. Bu alan tamamen ilkesel düzeyde düzenlenmiştir. Müdâylene âyetinde (Bakara 2/282) olduğu gibi ayrıntılı düzenlemeler de o ilkelerin örneklendirilmesi kabilindedir. İlkelerden bazıları şunlardır:

Adaletin emredilmesi ve her hakkın sahibine verilmesi.

Sözleşmelere riayet.

Ölçü ve tartıda hile yapmamak, aldatmamak.

Bir sömürü aracı olan riba yasağı.

Rüşvet ve haksız kazancın haramlığı.

İşlemlerde, tediyelerde kolaylık gösterilmesi.

Emanetlerin liyakat esasına göre dağıtılması...

Hukukta eşitlik, huzuzda²² ihtiyaç ilkesi.

Bu ve benzeri ilkeler yanında fıkıh kitaplarına baktığımızda alışverişten başlayarak her türlü muamelenin müstakil başlıklar altında ele alındığını görürüz. Burada ele alınan hükümlerin de aynı şekilde kitap,

²² “Huzûz”, hazz’ın çoğuludur. Babanın çocuklarına harçlık vermesi, devletin muhtaç olanlara maaş bağlaması gibi esas itibariyle bir hak etmişlik karşılığı olmaksızın baba ya da devlet olmanın bir gereği atıyye/ihsan kabilinden verilen şeyler demektir. Miras payları için de “hazz” tabiri kullanılır (bk.Nisâ 4/11).

sünnet, icmâ, kıyas (ya da makul) şeklinde belirlenen deliller dizisinden biri ya da birkaçı ile temellendirilmeye çalışıldığı da görülür.

Ukûd-ı müsemmât adı verilen bu muamelelerin kitaplarımızda varlığı, ortaya çıkan yeni akitlerin ne yapılacağı, nereye konulacağı sorununu ortaya çıkarmıştır.

Söz gelimi bu alanda ortaya konulan hükümler ve delillerinin bir anlamda istikrâsı “madûmun bey’i caiz değildir” gibi bir genel kurala (kıyas) götürmüştür. Sonra bu genel kuralı illâ ki yürürlükte tutma adına ya istihsan adı altında yahut bir başka yolla istisnalara gidilmiştir ya da caiz olmadığı gibi sonuçlara varmak zorunda kalınmıştır. Mesela sigorta akdinin caiz olup olmadığı sorusuna hayır diyenler, bu yeni akdi bu kural ışığında değerlendirmeye çalışmış olmaktadır. Keza garar, cehalet gibi kavramlar da böyledir. Malın belli bir şekilde tarif edilmesi, neyin mal sayılıp sayılmayacağı sorununu gündeme getirmiş ve menfaatlerin mal olamayacağı değerlendirmesiyle gasb ve itlafı halinde tazmin gerekmeceği gibi sonuçlara ulaşılmıştır. Bugün hâlâ telif hakları gibi hukuk-ı mücerredenin durumunu tartışmaktayız. Altın ve gümüşün hilkaten para olması esasından hareketle kâğıt paranın para olup olmadığına bile henüz karar verememişken, birbiri ardına çıkan ve yayılan dijital paralarla yüzleşmiş bulunuyoruz.

3. İstikrar ve İctihad Kapısı

Bu ve benzer örnekler gösteriyor ki, fikhın istikrarı ile birlikte iyice oturmuş kuralları ve kalıpları içinde kalmak, naslar karşısında esnek bir konumda olmak gibi değildir. Mezheplerin istikrarı -ki içtihad kapısının kapanması ya da kapatılması tezinin bu durumla sıkı ilgisi vardır-, hukuk güvenliğinin devamı için değişim, ancak mezhep içerisinde kalmak koşuluyla onaylanmıştır. Buna göre, içtihad kapısının kapatılması bir anlamda istikrarın bedeli olmuştur.

Bir mekânda henüz faaliyet başlamadan kapılar açık olur. Faaliyet başlayınca kapılar kapatılır, hatta bazen kapıya kimse girip çıkmasın diye nöbetçi dikilir. Faaliyet bitince de kapılar gene açılır.

4. Yeni İnşa Süreci

1926 sonrası kanaatimizce yeni bir inşa süreci yaşanmaktadır. Bu aşamada ortada henüz kapı yoktur ki onun kapalı ya da açık olması söz konusu olsun. Mezhep içinde kalınarak manevra yapmak gerekliliği de böylece sona ermiştir. Şu aşamada bizler, mevcut içtihatlar kadar yeniden naslarla da karşı karşıyayız. Yapılan fıkıh çalışmalarında da bu açıkça görülmektedir. Ancak bu çalışmaların büyük bir projenin mütemmim

cüzleri gibi olması henüz söz konusu değildir. Bir siyasî liderin benzetmesiyle üniversitelerde yapılan doktora çalışmaları bir araya gelse, bundan basit bir kulübe dahi çıkmaz, çünkü herkes kapı pencere yapmaktadır.²³ Bir proje ve onu gerçekleştirmeye yönelik planlı, sistemli çalışmalar ve gerekli iş bölümü henüz yoktur. Merhum Sabahattin Zaim hocanın bir sempozyumdaki ifadesiyle yapılan çalışmalar da kumaş dokuyabileceğimiz iplik mesabesinde değil, henüz hammadde şeklindedir.

Mezheplerin katı kalıplarından kurtulmak ve naslarla yeniden yüzleşmek yeni inşalar için yararlı hatta lüzumlu olabilir. Çünkü mevcut yapıların enkazından yeni yapıların inşası imkânsızdır. Bu itibarla naslara bakarak işi götürmek daha kolay olabilir. Hele nasların bir sistem değil de oluşturacağımız sistemlere kaynaklık etmesi gibi değerlendirilmesi halinde iş daha da kolaylaşacaktır. Çünkü Hz. Ali'nin dediği gibi Kur'ân orada durur ve onu insanlar konuşturur. Ona her başvuran da kendi ihtiyacı doğrultusunda cevap arar. O yüzden Hz. Ali, Haricilerle tartışmaya gönderdiği İbn Abbâs'a "Sakın onlara Kur'ân'dan delil getirmeye kalkışma, çünkü onlar senin getirdiğin delili, kendi lehlerine çevirebilirler. Sen daha çok onlara uygulamadan (sünnet) delil getir"²⁴ tembihinde bulunmuştur.

Bu yaklaşım kaosu beraberinde getirir. Bunun asgariye indirilmesi için nasların mutlakaştırılmaması, kendi bağlamları içinde ele alınması ve mutlaka makâsıdın kıstaslığına başvurulması zarureti vardır. Ayrıca özellikle bağlamın belirlenebilmesi, olguların değişim seyrinin izlenebilmesi için geleneğin göz ardı edilmeden bu faaliyetin sürdürülmesi gereği vardır. Kaldı ki bütün inşa süreçlerinde ister istemez kaos olur. Kimi kazar, kimi yapar, kimi bozar. Ama süreç sonunda yapı çıkar, şantiyeler sökülür, temizlik yapılır, nice cürüfat atılır ve temizlik yapılır. Orada yaşanabilme imkânı sağlanır. Bu imkânla birlikte oraya taşınma iradesi de sâdır olduğunda hayatın merkezi artık orası olur.

1926 sonrası nispeten ilk iki asırda olduğu gibi tam anlamıyla bir kaos ortamını doğurmuştur. Bu gibi ortamlarda herkesin istediğini söyleyebilmesinin imkânı vardır. Söyleyenin ehil olup olmaması, söylenenlerin kabul görüp görmemesi aranmaz. Çalışmalar, mevrîd-i

²³ Bu cümleler 04.01.1992 tarihinde İstanbul Berr Otel'de öğretim üyelerine yönelik olarak düzenlenen Adil Düzen Konferansı'nda Prof. Dr. Necmettin Erbakan tarafından sarf edilmiştir.

²⁴ Muhammed ibn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ (Mütemmimü's-sahâbe et-tabakatü'l-hâmise)*, thk. Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî (Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1414/1993), 1/181; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Dimeşk: Dârü İbn Kesîr-Beyrut: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 1414), 1/14.

nassla da sınırlı olmaz. Özellikle naslarla ilgili fehîm, yorum ve güncelleme içtihadına yeniden ihtiyaç vardır.

Fıkıhın tabiatına uygun olarak bir süreç halinde sürdürülecek bu faaliyetler karşısında başta olduğu gibi bugün de yarın da tarih işlevini görür, uçşan sözde içtihatları eleğinden geçirir, zırva tevil kabilinden olanların da üzerine sifonu çeker. Bu süreçte hayatta makes bulanlar bir şekilde varlıklarını sürdürürler. Bunların düne nispetle bidat gibi algılanması da önemli değildir. Esasen gelenekler, üretmiş olduğu kendi bidatleri ile varlıklarını sürdürürler. Bu, güneşin parlaklığını sürekli patlamalarla sürdürmesi gibi haddizatında gereklidir de.

Sonuç

Özetle söylenecek söz şudur: Bir din olarak İslâm yedisinde ne ise yetmişinde de o olacak şekilde asla değişmeyen bir öze ve o özü ayakta tutacak birtakım şerî, itikadî, amelî ve ahlâkî kurumlara ve onlarla ilgili ahkâma sahip olacaktır. Diğer taraftan hayatîyetinin sürdürülebilmesi için de vücuttaki hücrelerin sürekli yenilenmesi gibi yenilenmeye (reform değil tecdîd) ihtiyacı vardır. Bu iki özellik bir arada tutulamadığı zaman İslâm ve onun hukuku ya tamamen başkalaşır ve artık ona İslâm ve hukuku denemez ya da donuklaşır ve hayata koşut varlığını sürdüremez. Hayat alır başını gider, İslâm ve onun ahkâmını da hayatın dışına iter ve işlevsiz kılar.

Tamamlanmış İslâm şeriatının kıyamete kadar bekası ulema eliyle olacaktır. Ulemanın kendine ait olan bu yükü ifa yerine İslâm'a ve onun kaynaklarına evrensellik gibi içi boş sözde yüce payeler vererek meselenin kendiliğinden halledileceğini düşünmek ya da esasen hiçbir problemin olmadığını söylemek İsrailoğullarının Hz. Musa'ya "Sen ve rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız!"²⁵ demeleri gibi olacaktır. Oysa onlardan istenilen sorumluluğun alınması ve savaşın bizzat kendilerince verilmesiydi.

Güncellenme bir sorun ise bugünün sorunudur. Bunu düne ait verilmiş cevaplarla karşılamak mümkün değildir.

"Eski hal muhâl, ya yeni hâl, ya izmihlâl!"

²⁵ el-Maide 5/24 (قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنُذَخِّلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ). "İsrailoğulları, "Ey Mûsâ! Onlar orada bulundukları sürece biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız!" dediler".

Kaynakça


- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri 3. Kitap Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*. İstanbul: FEY Vakfı Yayınları, 1991.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhîm. *Kitâbu'l-harâc*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik hayâtuhu ve asâruhu ve âruâhu'l-fikhiyye*. Mısır: Matbaatu'l-İ'tisâm, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Erdoğan, Mehmet. "Teşrî ve Hz. Peygamber'in / Sünnetin Dindeki Yeri", *Kuran ve Sünnet İlişkisi Kur'an'da Risalet ve Sünnetin Teşrî Değeri*. İstanbul: Kuramer, 2020.
- Erdoğan, Mehmet. "İslâm Hukukuna Göre Şeriat Nedir Ne Değildir?". *Şeriat Nedir Ne Değildir*. ed. Adnan Demircan. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *et-Turuku'l-hükmiyye*. Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Abdullah. *et-Tabakâtü'l-kübrâ (Mütemmimü's-sahâbe et-tabakatü'l-hâmise)*. thk. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî. Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1. Baskı, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Evlîyâu'r-Rahmân ve evliyâu's-Şeytân*. Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1985.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu'l-fetâvâ*. Medine: Mecmeu Melik Fehd, 1995.
- Komisyon. "İrs". *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-kuveytiyye*. el-Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul, 5. Basım, 2015.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr-Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Baskı, 1414.


Modernliğe Geçiş Sürecinde Bir Yüksek Din Öğretim Kurumu Olarak İlâhiyatın Neliğine Dair

Araştırma
Research

Mehmet Paçacı


Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Professor, İbn Haldun University, Faculty of Islamic Studies, Department of Tafsir
İstanbul, Turkey

 mehmet.pacaci@ihu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4459-693X>

Yazar
Author

Paçacı, Mehmet. "Modernliğe Geçiş Sürecinde Bir Yüksek Din Öğretim Kurumu
Olarak İlâhiyatın Neliğine Dair". *Tevilat* 1/1 (2020), 139-154.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414828>

Atıf
Cite as

İslâm dinine ait bilginin sonraki nesillere aktarımına, Müslüman toplumunun daha ilk zamanlarından başlayan bilinçli bir çabası olmuştur. Kısa süre içinde kaynak metinler, bunların yorumuna dair yöntem ve bunları yorumlayan disiplinler oluştu. Uzun yüzyıllar boyunca İslâm dinini içeriklendiren temel disiplinlerin eğitim ve öğretimi, gelişkin bir medrese kurumu tarafından yapıldı. Bu kurumu işletenler ve İslâm dinine ait değerleri hayata aktaranlar ulemâ oldu. Ulemâ, ayrıca toplumsal yapıda da yönetim ile halk arasında anahtar bir konum işgal ediyordu. Modernliğin giderek egemen olduğu bir dünyada ise dinin sahip olduğu konum değişti ve onu öğrenmek, öğretmek ve uygulamakla yükümlü ulemâ da artık toplumsal yapı içinde görünmez oldu. Modernlik sürecindeki toplumsal değişime koşut olarak, din eğitim ve öğretimi ile dinî kurumlar, yeni duruma göre biçimlendi ve öncekinden farklı amaçlarla yetindi. Bu dönemde yüksek din öğretimiyle görevli ilâhiyat kurumunun içeriği de bu son duruma göre belirlendi.

Anahtar Kelimeler: Temel İslam Bilimleri, İlâhiyat, Medrese, Ulemâ, Modernite.

Özet

On The Nature of İlahiyat As a Higher Religious Education Institution in The Course of Transition to Modernity

There was a conscious effort of the Muslim community, which started from the very early days, to transfer the knowledge of the Islamic religion to the next generations. In a short time, there emerged source texts, methods for their interpretation and disciplines that interpret them. The education and training of the basic disciplines that constitute the content of the religion of Islam were carried out by an advanced madrasah institution for many centuries. Those who run those institutions and transfer the Islamic values into life was ulama. The ulama also undertook a key position in the social structure between the government and the people. In the world, where modernity has been increasingly dominant, the position of religion has changed and the ulama responsible for learning, teaching and applying it, are no longer visible in the social structure. Parallel to the social change in the process of modernity, religious education and training and institutions have been shaped according to the new situation and were contended with different purposes from earlier times. During this period, the content of the İlahiyat as a higher religious education institution has been determined according to this last situation.

Keywords: Basic Islamic Sciences, Teology, Madrasah, Ulama, Modernity.

Abstract

Giriş

140

İslâm geleneğinde eğitim öğretim tarihi, Rasûlullah'a kadar götürülür. O, İslâm'ı öğreten ilk kişidir. Müslümanların eğitimde ilk kurumsallaşması da Medine'de *şuffe* ile Rasûlullah tarafından başlatılmıştır. Ona indirilmiş âyetler, âyetlerin açıklaması ve yorumu olan sözleri ile onun ilk Müslüman olarak yaptıkları, buradaki öğrenimin konusunu oluşturmaktaydı. Böylece İslâm bilgisinin gelecek nesillere aktarılmasını sağlayacak ilk kurumsal örneklik de gerçekleşmiş oluyordu. İslâm geleneğinde toplumun bilgi gereksinimini ve İslâm'ı bilen, insanlara bu konuda önderlik edebilecek insan kaynağını, yani *âlim* ihtiyacını karşılamak amacıyla zamanla gelişen başka eğitim kurumları da oldu. İslâm dünyasında eğitim ilk yüzyıllarda camiler, mescitler, küttâblarda, âlimlerin evlerinde, vakıflarda ve hatta saraylarda gerçekleşiyordu. 10. yüzyıla gelindiğinde belirli bir müfredata ve öğretici kadrosuna sahip medreseler ortaya çıkmaya başladı. Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (öl. 485/1092) 11. yüzyılda kurduğu medrese başlı başına yeni bir eğitim kurumu olarak gelişti. İslâm dünyasının birçok yerinde açılan medreseler bu modeli esas alarak kuruldular. *Nizâmîye Medresesi* ilk olarak Bağdat'ta Şâfiî mezhebine göre eğitim yapan bir kurum olarak faaliyete başlamıştı.

Daha sonra Hanefî mezhebine göre eğitim yapan Nizâmîye Medreseleri de açılmıştı. Böylece artık ihtiyaca göre bilgi üretme ve geçmişten gelen bilgi birikimini yeni nesillere aktarma, toplumun eğitim, öğretim, idarî, hukukî ve dini hizmet ihtiyacını karşılama ve bu amaçla insan kaynağı yetiştirme, kurumsallaşmasını tamamlamış medrese tarafından karşılandı.

1. Kurucu Metinler ve Yöntem

Eğitim-öğretim kurumlarının gelişiminin yanı sıra, bu kurumlardaki eğitim ve öğretimin içeriğini ve amacını sağlayacak olan temel kaynak metin ve disiplinlerin oluşumu ve gelişimi de belli bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Temel metinlerin başında doğal olarak İslâm'a hayat veren Kur'ân-ı Kerîm gelmektedir. Allah'ın son ve kutlu elçisi Muhammed, Allah'tan 610-632 tarihleri arasında gelen vahyi muhataplarına olduğu gibi aktarmıştı. Bu söz önce Rasûlullah'ın ve daha sonra da ilk Müslümanların hafızasına kaydedilmişti. Âyetler eş-zamanlı olarak eldeki yazım gereçleriyle de ayrıca yazılı olarak kayda geçirildi. Bu işlem, Vahiy Kâtipliği ile kurumsal bir nitelik kazandı. Dağınık malzemeler üzerinde korunan Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Ebû Bekir döneminde önce iki kapak arasında bir *mushaf* şeklini aldı ve Hz. Osman döneminde de resmî bir metin oluştu ve çeşitli başkentler için çoğaltıldı. Zeyd b. Sabit'in (öl. 45/665) bu iki halife döneminde gerçekleşen çalışmalara başkanlık ettiğini de biliyoruz. Böylece *kitap* bir *mushaf* halinde kayda geçirilmiş ilâhî bir söz olarak sonraki Müslümanlara aktarıla geldi.

Rasûlullah'ın sözlerinin ve yaptıklarının rivayet halinde toplanması ve bunların sınıflandırılması da İslâm'ı oluşturan temel metinlerden birinin meydana gelmesi anlamına geliyordu. Rasûlullah'ın âyetleri hayatına aktarıp ilk Müslümanlara gösterdiği örneğin davranış halinde ve sözlü anlatımla sürdürülmesi, Kur'ân'ın inişine şahit olan sahabenin anlattıkları ve bunların hafızalara ve defterlere kaydedilmesi, İslâm'ın bilgisel temellerinden bir başkasının, *sünnetin* oluşmasını sağlamıştır. Müslümanlar da Kur'ân'ı sünnetin yorumsal belirleyiciliği üzerinden öğrenmişlerdir. Bu bakımdan rivayetlerin kaydedilmesi ve bunların özgünlük değerine göre sınıflandırılması, ilk dönem Müslümanlarının temel bilimsel çabalarından birisini oluşturmuştur. Müslümanlar Kur'ân'ın emirlerinin hayata geçirilmesini, mesela namazın kılışını Rasûlullah'tan öğrendiler. Bu bilgiler yine davranış ve anlatım olarak bir sonraki nesle aktarıldı ve hadis eserlerinde, siyer ve tarih kitaplarında yazılı birer kaynak halini aldı.

Allah'ın elçisinin ilk öğrencileri ashabın toplum olarak üzerinde tartışmasız oydaştığı inanç ve davranışlar, dinin başka bir kaynağını

olan *icmâ*nın ilk örneğini oluşturmuştur. İlk Müslümanlar Allah'ın kelamını ve onun Hz. Peygamber tarafından yapılmış yorumunu, kendi hayatına uygulamasını doğrudan ondan öğrenmişler ve bu bilgiyi hayatlarına aktarmışlardı. İlk Müslümanlar, toplum olarak İslâm'ın hayata aktarılmasına örneklik teşkil ettiler. Ashabın yaşantısı ve İslâm olarak onayladıkları anlayış ve davranışlar, sonraki Müslümanlar tarafından yine hep birlikte izlenmiş, geliştirilmiş ve İslâm'ın kaynaklarından *icmâ* tesis etmiştir. İşte kurucu toplum olarak ilk neslin bu anlayış ve davranışı da rivayetler olarak kaydedildi ve daha sonraki nesiller tarafından da topluca yaşatıldı.

Yazılı kaynakların sınırlı oluşu, Müslümanların önüne bir başka görev koyuyordu. Hayat, ilk günden itibaren Müslümanların her gün cevaplamasını gerektiren sayısız yeni durum ortaya çıkarıyordu. Kutlu elçi hayatta iken ve vahiy devam ediyorken bu yeni durumlara verilmesi gereken cevap ve tutulması gereken yolu, vahiyle veya onun hikmetiyle Müslümanlara bildiriyordu. Ancak Rasûlullah'ın dünyadan ayrılmasıyla vahiy bittikten sonra Müslümanlar bu yeni durumları nasıl karşılayacaklar ve cevaplayacaklardı? İşte vahyin yani *kitabın*, *sünnetin* ve ilk Müslümanların üzerinde oydaştığı anlayış ve davranışlarının ışığında yeni kararlar verilmesi için *kıyâs* yöntemi işletildi. Buna göre yazılı kaynaklar halinde aktarılan vahiyle ve ilk Müslümanların yaşantı örnekleriyle yeni olaylar arasındaki sebep benzerliğine dayanarak *kıyâs* yapılması sonucunda yeni hükümler üretildi. Böylece Müslümanlar ilk üç ana kaynak yani *kitap*, *sünnet* ve *icmâ* esasında dördüncü bir kaynak ve yöntem olarak ortaya çıkan yeni gelişmelere cevap için *ictihada* başvurdular.

Kitap ile birlikte *sünnet* ve *icmâ* kaynaklarının oluşturulması ve tanımlanması İslâm bilimlerinin önemli gelişim aşamalarını oluşturur. İslâm'ı teşkil eden bütün bilgi birikiminin kaydedilmesi, İslâm'ın, üzerine bina olduğu kanıtların *Kitap*, *sünnet*, *icmâ* ve *kıyâs-ı fukahâ* olarak belirlenmesi ve sıralanması, bunların birbirlerine göre değerlerinin ve birbirleriyle olan ilişkilerinin tanımlanması ve bu bilgilerin işlenerek hayata aktarılmasına ait yöntem, İslâm için hayati bir öneme sahip olmuştur. Bu süreçte uzun tartışmaların yapıldığını biliyoruz. Mesela, İmam Şâfiî'nin (ö.204/820) *er-Risâle* adlı eseri bu sırada yapılan tartışmalara dair önemli ipuçları vermektedir. Daha sonraki yüzyıllarda *usul-i fıkıh* disiplini söz konusu ettiğimiz işlemi ve uygulamayı en ince ayrıntısına kadar ele almış ve geliştirmiştir.

2. Temel İslâm Disiplinleri: Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Kelam

Kaynakların oluşması ve tanımlanmasına koşut olarak, bu kaynakların işlenmesini gerçekleştiren disiplinler de gelişti. Bu bilimler, kayda geçirilen, bir araya toplanan ve nihayet bilgisel değerine göre tasnif edilen İslâm'ın temel metinlerinin açıklanması, yorumlanması ve hayata uygulanmasını amaçlamışlardır.

İslâm'a dair bütün bilgiler, başka bir ifadeyle Rasûlullah'ın, ilk neslin ve sonraki neslin sahip olduğu bilgi bütünü sonraki nesillere rivayetler halinde aktarılmıştır. Buna Kur'ân-ı Kerîm de dâhildir. Çünkü Kur'ân, ilk kez Rasûlullah tarafından telaffuz edilmiş ve ilk neslin onu sonrakine hep birlikte ve üzerinde oydaşarak aktardığı metin halinde kaydedilmiş bir sözdür. Kur'ân'dan başlayarak bütün kaynak metinlerin bilgisel olarak değerlendirilmesi *hadis* disiplini tarafından yapılmıştır. Buna göre Kur'ân vahyi ilk nesil tarafından *mütevâtir* olarak nakledilmiştir. Bu özelliği ile Kur'ân İslâm'a dair birincil, en değerli ve güvenilir bilgi kaynağıdır. Mütevâtir olarak aktarılan Rasûlullah'ın sözleri ve davranışları da İslâm'da bilgisel olarak aynı değere sahiptir. İşte Rasûlullah'tan başlayarak, ashaptan ve sonraki iki nesilden İslâm'a dair bütün rivayetlerin bir araya toplanması ve bunların bilgi değerine göre sınıflandırılması *hadis* disiplini tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla zaman içerisinde oluşturulan hadis külliyyatı, Kur'ân ile birlikte en önemli kaynakları oluşturur. Bu özelliğiyle söz konusu kaynaklar, bütün İslâm bilim disiplinleri için kaynaklık teşkil eder.

Bir diğer disiplin olan ve Kur'ân âyetlerinin indiği anda ne kastettiğini daha sonraki nesillere bildirmeyi amaçlayan *tefsir* de öncelikle rivayetlere dayanmak durumundadır. Çünkü Hz. Peygamber ve onun arkadaşları âyetlerin inişinin tanığı olmuşlar ve onların ne için ve hangi ortamda, kimlere hitaben indiğini görmüşlerdi. Onlar 23 yıllık bir zaman diliminde âyetlerin inmesine sebep olan olayları, o zamanın şartlarını yaşamış, hatta onların birçoğunun inmesine neden olmuşlardı. İşte âyetlerin kastettikleri anlamların sonraki nesillerce doğru bilinmesini sağlamak için *tefsir*, mümkün olduğunca ilk nesle ulaşmaya ve onların âyetler hakkında aktardığı bilgileri edinmeye çalışır. Âyetlerin inişine sebep olan olaylar, bu sırada orada bulunan şahıslar, onların tepkileri ve âyetlerin onlar üzerindeki bıraktığı etkiler, âyetlerin doğru anlaşılmasında önemlidir. Bunlar da rivayetler halinde kaydedilmiştir. İşte *tefsir* disiplini Kur'ân'ı bu rivayetlerle indiği ortam ile buluşturmayı ve bu yolla âyetlerin indiği anda ilk muhataplarına kastettiği anlamları daha sonraki Müslümanlara sunmayı amaçlar. Bu bakımdan bizim için bu rivayetler, Kur'ân'ı doğru anlamamızda kaçınılmaz olarak belirleyici bir konumdadır. Tefsir aynı zamanda

Kureyş lehçesinde inen Kur'ân'ın anlaşılması için o zamanın dilini aktaran bilgileri, mesela bu bağlamda o zamanki Arap şiirini de bilgi kaynakları arasına katmıştır. Bu özelliği ile *tefsir* kendisinden hüküm üretmesi beklenmeyen, sadece âyetlerin indiği andaki anlamlarını ortaya koymayı amaçlayan tasvir edici (*descriptive*) bir disiplindir.

İslâm'ın bilgi kaynaklarının işlenerek İslâm'a ait bir yaşamışlığın oluşabilmesi için tefsirin yaptığıın ötesinde başka yorum çalışmalarının da yapılması gerekiyordu. Bunun için de uygulama noktasına kadar giden yorumlar *fıkıh* tarafından gerçekleştirildi. Müslüman kişinin yaşantısında yapması ve yapmaması gereken işler ve davranışlar fıkıh disiplini tarafından İslâm'ın yazılı deliller temelinde *ictihad* yöntemi ile belirlendi ve Müslüman'ın uyması gereken kuralsal (*normative*) bir bilgi olarak oluşturuldu. İbadet konusu dışında kalan alanlarda fıkıhın ortaya koyduğu çıkarımlar, bir yorum süreci sonucu elde edildiğinden, mütevâtir bilgi gibi kesin *kat'i* değildir. Kabul edilmiş kaynaklara ve yönteme uyduğu sürece İslâm içinde kabul edilmekle birlikte *zannî* bilgilerdir. Başka bir müctehid de meşru kaynak ve yollarla meşru ve zannî farklı bir sonuca ulaşabilir. Bu da aynı kaynaklara dayanan farklı, ancak meşru mezheplerin ve hatta aynı mezhep içindeki farklı ictihadların varlığını açıklamaktadır.

İslâm disiplinleri tarafından üretilen yorumların ve uygulamaların üzerinde Müslümanların etrafındaki dünyaya, öte dünyaya, insanlar ve yaratılmışlar arasındaki ilişkiye, diğer dini ve ahlâkî geleneklerden farklı olarak nasıl baktığını ortaya koyan bir dünya görüşü tanımına ihtiyaç bulunmaktaydı. İşte bu görev de *kelam* tarafından gerçekleştirilmiştir. Kelam bize bütün bu önemli konularda İslâm'ın temel bilgi kaynaklarını esas alarak inanç esaslarımız, yaratıcının özellikleri, yaratılışın başlangıcı, sonu, sonraki hayat *ahiret* ve Müslümanın diğer insanlara göre dünyadaki duruşunu ve onlara göre yerini tanımlayan bir disiplin olmuştur. Kelam da fıkıh gibi kuralsal *normative* bir disiplin olup kendi konu alanıyla ilgili Müslüman kişinin uyması ve kaçınması gerekenleri bir kurallar manzumesi şeklinde sunmuştur.

İşte İslâm olarak adlandırdığımız 1500 yıla yaklaşan dini geleneği, vahiyyle gelen bilgi, Rasûlullah'ın ve ilk neslin örnekliliği ile oluşan İslâm'ın asılları üzerinde Müslümanların geliştirip biçimlendirdiği inanç ve davranışların bütünü olarak tanımlayabiliriz. Başka bir deyişle İslâm, *kitap, sünnet, icmâ* ve *kıyâs-ı fukahâ* asılları üzerinde hadis, tefsir, kelam ve fıkıh gibi temel bilim disiplinleri yoluyla oluşturulan yaşam biçimidir. Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki, bu asılların herhangi biri tek başına İslâm'ı tüketmez. İslâm, söz konusu asılların tümünün bir bileşkesidir denilebilir. Bu bileşke, kaynak metinler esasında, *kıyâs-ı*

fukahâ tarafından sağlanmıştır. Mesela, İslâm'ın ortaya çıkışının sebebi olan Kur'ân vahyi, tek başına İslâm demek değildir. Çünkü yukarıda anlatmaya gayret ettiğimiz gibi, bir söz olan Kur'ân'ın kastettiklerinin doğru anlaşılabilmesi, Rasûlullah'ın ve ilk neslin yorumunu aktaran rivayet olmaksızın mümkün değildir. Bu bir dogma veya inanç konusu olmaktan öte bilimsel bir gerekliliktir. Çünkü belli bir zaman ve mekân içine inen ilâhî sözün doğru anlaşılabilmesi için onun söylendiği andaki ortama tanık olanların tanıklığı bir gerekliliktir. Bu ortama en yakın kişi her zaman Rasûlullah olmuştur. Bu yüzden de onun sözleri ve davranışıyla getirdiği yorumun, âyetlerin kastına en uygun yorum olacağı inkâr edilemez bilimsel bir gerçekliktir. Öyleyse İslâm sadece Kur'ân metni ile içeriklendirilemez. Sünneti dışarıda tutarak ve sadece Kur'ân metninden yola çıkarak İslâm oluşturma çabası, onu ilk ve doğru yorum örnekliğinden koparmak ve sonraki her okuyucunun yorumuna mahkûm etmekle sonuçlanacaktır. Aynı şekilde sünnet de tek başına İslâm'ı oluşturmaz. Sünnetin varlığı zaten Kur'ân olmadan temelsiz ve anlamsız kalacaktır. Ayrıca mesela *kıyâs-ı fukahâ* olmadan da İslâm'ın içeriği ve değerleri yeni durumlara taşınamayacaktır. İcmâ ise kaynaklar ve yorumları üzerinde Müslüman toplumun birliğini ve bütünlüğünü ifade etmektedir. Tarih içinde ve günümüzde bu asılların bir aradaki bütünlüğünü bozarak İslâm'ı oluşturma çabalarının esasen nasıl yanlış İslâm anlayışlarına yol açtığını biliyoruz. Öyleyse İslâm'ın bu asıllarının bir arada, birbirinden ayrılmaksızın doğru yöntemlerle yorumlanmaları sonucunda İslâm'ın bütünlüğüne ulaşılabilir.

3. Klasik Dönem, Sonrası ve Toplumsal Dönüşüm

Klasik Müslüman toplumlarda, yukarıda tanımlarını verdiğimiz ve tarihini özetlediğimiz İslâm'ın bilgi kaynakları ve bu kaynakların işlenmesini sağlayan disiplinler, bilgi üretmek ve bu bilginin çeşitli şekillerde hayata aktarılmasını üstlenen *ulemâ* tarafından çalışılmış, geliştirilmişti. Söz konusu kaynaklar ve disiplinler yine *ulemâ* tarafından *medresede* öğretilmiş, toplumun bilgi ihtiyacı karşılanmış ve yeni nesillere aktarılmıştı. *Ulemâ*, medresede edindiği donanımla klasik Müslüman toplumda başka birçok kurumun işlenmesini ve yürütülmesini de sağlamıştı. Bunların başında hukuk gelmektedir. Müslüman toplumlarda dinin asıllarının doğru yöntem ve farklı yorumlarıyla oluşan İslâm mezhepleri temel alınarak geliştirilen hukuk, teorisi ve uygulamasıyla *ulemânın* yürüttüğü sivil bir kurumdu. Bütün aşamalarıyla tamamlandığında genellikle on iki yıllık bir eğitim ve öğretim müfredatını uygulayan medreselerin öncelikli ve nihaî amacı bu sivil hukuk sisteminin işletilmesini sağlayan kadıların yetiştirilmesi ise

de¹ medreseler, *ulemâ* sınıfını oluşturan ve diğer insan kaynakları olan *müdürrisleri*, *müftü* ve din görevlilerini de yetiştirmiştir. Bu bakımdan kadılar olduğu kadar müdürrisler, müftüler ve camilerde görev alan imamlar ve vaizler de *ulemânın* bireyleriydi. *Ulemâ* aynı zamanda sosyal dayanışmanın, toplumda eğitim, hukuk ve din hizmeti gibi kurumların işletilmesinde ihtiyaç duyulan ekonomik desteğin sağlanmasını sağlayan vakıfları da idare ediyordu. Vakıfların kurulmasından, işletimi, gelirlerin oluşturulması ve toplanması, gelirlerin gerek duyulan alanlara harcanmasına dek birçok kalem iş de Müslüman toplumlarda *ulemânın* sorumluluğunda yürütülmekteydi. *Ulemânın* deruhte ettiği hizmet alanlarını özetleyecek olursak toplumsal yapıdaki dört önemli alan ile karşılaşırız. Bunlar hukuk, sosyal hizmetler, eğitim ve din hizmetleriydi.

Toplumun bütün kesimlerinden gelen *ulemâ*, bilgin olmalarından ötürü kazandıkları önemli konumuyla, aynı zamanda yöneticiler ile halk arasında iletişim sağlayan bir sınıftı.² *Ulemânın* toplumdaki yüksek konumu, yöneticiler tarafından da tanınmakta ve korunmaktaydı.³ *Kadı* ve *müftüler* devlet yönetimine de katılmaktaydı.⁴ Yöneticiler ülkeyi yönetirken *ulemânın* tavsiyelerine her zaman başvurmaktaydılar.⁵ *Ulemâ* bu konumuyla yöneticiler önünde yerel grupların önderliğini ve sözcülüğünü de yapabilmekteydi.⁶ Dolayısıyla *ulemâ* toplum ile yönetim arasında bir köprü oluyor hatta yeri geldiğinde yönetime karşı muhalefeti oluşturabiliyordu.⁷

Ulemâ, Müslüman ülke ve toplumlarda yüzyıllar boyunca koruduğu konumunu çağdaş dönemle birlikte giderek yitirecek ve hatta sonunda böyle bir kesim işlevsiz kalacaktır. Batı'da etkili olan ve temel anlayışlarda dönüşümlere neden olan Rönesans ve Reform hareketleri ve rasyonalizm, pozitivizm ve sekülerizm gibi akımların giderek Müslüman ülkelerin düşünce, kültür ve eğitim dünyasını değişime zorlamasıyla birlikte köklü toplumsal, zihinsel ve kültürel dönüşümler gerçekleşecektir. Dinin, hayatın merkezinden çıkarılması ve dinin ve

¹ Salih Zeki Zengin, *Medreseden DârülfünunaTürkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (Adana: Karahan Yayınevi, 2009), 10.

² Daphna Ephrat, "Religious Leadership and Associations in the Public Sphere of Seljuk Baghdad", *The Public Sphere in Early Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzion, (Albany: State University of New York Press, 2002), 32.

³ Afaf Loutfi El-Sayed, "The Role of 'ulamâ' in Egypt during the Early Nineteenth Century", *Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1968), 265.

⁴ Sayed, "The Role of 'ulamâ'", 265.

⁵ Ephrat, "Religious Leadership", 32.

⁶ Sayed, "The Role of 'ulamâ'", 265.

⁷ Sayed, "The Role of 'ulamâ'", 265.

dini kaynakları yorumlayan bilimlerin yeniden, ancak bu sefer bilimler arasında daha kenarda bir yerde konuşlandırılması, doğal olarak din kurumunu yürütenlerin ve dini disiplinleri çalışanların toplumsal konularında temel bir değişimin yaşanmasına neden oldu. Avrupa ile rekabet edebilmek için III. Selim (öl. 1223/1808) tarafından başlatılan ve II. Mahmud (öl. 1255/1839) ile sürdürülen reformlarla çağdaşlaşma, kültürde ve yönetim kurumlarında zamanla belli sonuçlar vermeye başladı. Ancak, yeniden yapılanma dönemi başladığında bile bir süre daha *ulemânın* yüksek konumu yönetim içerisinde korundu. Hatta üst sınıf ulemâ, orta sınıf ulemânın karşı duruşuna rağmen⁸ devletin rekabet kabiliyetini artırmak amacıyla devlet kurumlarında bazı *islahatın* gerçekleştirilmesi gerektiğini fark ederek birçok proje geliştirmiş ve sultanların iradesine bu yönde destek vermişti.⁹ Ancak, İstanbul'da ve Kahire'de çağdaşlaşma süreci hızlandığında ve toplumsal yeniden yapılanma zemini kazandığında geleneksel toplumsal yapı temelden dönüşecek ve *ulemâ* kaçınılmaz ve nihai olarak eğitim, hukuk ve yönetim alanlarından uzaklaşmış olacaktır. Onların yerini, yeni okullarda yetişen devlet memurları ve yönetici erkân alacaktır.

Klasik dönemde ulemânın elinde tuttuğu alanlar, giderek onun elinden çıkmaya, etkin ve işlevsel olduğu alanlar daralmaya başlıyordu. Osmanlı'da Tanzimat dönemine gelindiğinde ise devletin yüksek bürokrasisine, özellikle hukuk sistemine insan kaynağı sağlayan ulemânın bu işlevi, artan bir hızla zayıflamıştır. Hukuk alanında yeni şartlara ayak uydurma ve devlet bürokrasisi içinde kalma çabaları çok etkili de olamıyordu. Mesela medrese sonrası eğitim veren ve kadı yetiştirmeyi amaçlayan *Muallimhâne-i Nüvvâb*'ın ismi 1883'te yeni düzenlemelerle *Mekteb-i Nüvvâb* olarak değiştirilecekti. Bu kuruma *mekteb* isminin verilmesi, onun Tanzimat tarafından kurulan yeni eğitim kurumları arasına kabul edildiği anlamına geliyordu. Ancak bu dönemde yine de önceleri yönetimde de geniş yetki ve sorumlulukları bulunan kadıların görev alanı, sadece *Şer'î Mahkemeler* ile sınırlı kalacaktır. Zaten daha 1840'ta Fransız sisteminden alınan ceza ve ticaret hukuklarına göre davalara bakmak üzere seküler *Nizâmiye Mahkemeleri* kurulduğunda medresenin yetiştirdiği insan kaynağına olan ihtiyaç gerçekten azalmıştı.

⁸ Uriel Heyd, "The Ottoman 'Ulemâ and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", *Studies in Islamic History and Civilization: Scripta Hierosolymitana* (1961), 9 /72.

⁹ Heyd, "The Ottoman 'Ulemâ," 64.

4. Günümüz İlâhiyatına Doğru

Günümüz ilâhiyat fakültesinin ve müfredatının şekillenişinin ilk adımları, esasen çağdaşlaşma ve yenileşmenin gündemi oluşturduğu Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yüksek din öğretimine yeni bir kimlik kazandırma gayretleriyle ortaya çıkmıştı. II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) medreselerin ıslahı konusunda bir rapor hazırlayan Mehmed Es'ad Safvet Paşa, çalışmasında medreselerin asıl amacı olan Arapça ve bunun yanı sıra bazı ilimlerin öğretimini gerektiği gibi yerine getiremediğini belirtiyordu. 1884 yılında yazılan bir layihaya göre bugünkü ilâhiyat müfredatının büyük oranda ilk örneği olan bir fıkıh, usul-i fıkıh, tefsir, usul-i tefsir, hadis, usul-i hadis, kelim ve Arapça tercüme ve inşa müfredatıyla bir mektebin açılması öneriliyordu. Tanzimat'ın ilk yıllarında başlatılan eğitimde yenileşme hareketi sürecinde medreseden ayrı ve yeni anlayışla bir yükseköğretim kurumunun açılmasına daha 1846'da karar verilmişti. Ayrı binaların yapılması, yeni ders kitaplarının yazılması ve öğretim elemanlarının yetiştirilmesiyle 1863'te Dârülfünun açıldı. *Dârülfünun* bu durumda medresenin amaçlarından ayrı olarak toplumda ve devlet yapısında öngörülen dönüşüme uygun ve bu dönüşümün sürdürülmesini sağlayacak insan yetiştirme amaçlanan ilk üniversite olmuştu.¹⁰ Bu girişimde eğitim programında başka kurumlarca karşılandığı gerekçesiyle başlangıçta yüksek din eğitime yer verilmemişti. Çünkü din eğitimi çeşitli düzeylerdeki medreselerde zaten veriliyordu.¹¹ Ancak 1900 yılına, II. Abdülhamid'in tahta oturmasının 25. yıldönümüne gelindiğinde yeniden açılan *Dârülfünun*'da bu kez *Ulûm-i Aliye-i Diniye Şubesi* de bir fakülte olarak yer almıştı.¹² *Ulum-i Aliye-i Diniye Şubesi*'nin mezunları lise ve yüksekokul derecesindeki mekteplerde *muallim* olarak görevlendirilecekti.¹³ *Dârülfünun*'un *Ulûm-ı Aliye-i Diniye Şubesi*'nde okutulacak dersleri şunlardı: Tefsir, hadis, usul-i hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, ilm-i kelim, tarih-i din-i İslâm.¹⁴ *Dârülfünun*'un bundan sonraki programlarında mesela tefsir dersi ilk yıldan itibaren okutulan bir ders olacaktır. Oysa bu ders, medresede son yıllarda okutulan bir dersti.¹⁵ Önceden bütünüyle medrese sistemi içinde yapılan yüksek din eğitimi *Dârülfünun* girişimiyle birlikte artık çağdaş yükseköğretim programının

¹⁰ Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 16.

¹¹ Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 18.

¹² Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 21.

¹³ Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 40.

¹⁴ Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 45.

¹⁵ Salih Zeki Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi: 1876-1908* (Adana: Baki Kitabevi, 2003), 141.

içine girmiş oluyordu.¹⁶ 1913'de Emrullah Efendi tarafından yürürlüğe konan yeni yönetmeliğe göre, şubelerin isimleri şöyle belirleniyordu: Tefsir ve Hadis Bölümü, Kalam Bölümü, Felsefe Bölümü, Fıkıh Bölümü ve Ahlak-ı Şer'iyeye ve Siyer Bölümü. Takım adı verilen bu bölümlerden Tefsir ve Hadis Takımı'nın altındaki dersler şunlardı: Tefsir-i umumi, tefsir-i tatbiki, usul-i hadis, hadis-i şerif. Öğrenci *Ulûm-i Aliye-i Diniye Şubesi*'nden mezun olmak için bütün takımların derslerinden geçmeliydi. Ne var ki, *Ulum-i Aliye-i Diniye Şubesi* mektep ve medrese çekişmesinin bir sonucu olarak 1915 yılında, medresenin din eğitimi için gerekli personeli yetiştirdiği ve bunun için başka bir kuruma gerek olmadığı gerekçesiyle kapatılacaktır.¹⁷ Ancak bu çekişme, genel gidişin bir sonucu olarak tabii ki medresenin etki alanının giderek küçülmesi ve en sonunda kapanmasıyla sonuçlanacaktır.

Tanzimat sonrasında mektebin oluşumu ve geliştirilmesi yanında medresenin yeni duruma göre yeniden düzenlenmesine yönelik çalışmalar da sürüyordu. Medrese dışındaki eğitim reformları sürerken medreseler bir süre daha ulemânın başı olan Şeyhülislâma bağlı kurumlar olarak kalmaya devam etmiştir.¹⁸ 1914'te *Islah-ı Medâris Nizamnamesi* çıkarıldı. Bu gibi ıslah projelerinde sürekli olarak tekrarlanan ifade, medreselerdeki bilgilerin eskidiği ve buna çözüm bulunması gerektiği olmuştur.¹⁹ Bu yüzden bu gibi belgelerde medresenin yerine gelişmelere daha uygun olan bir *Ulûm-i Diniye Mektebi*'nin açılmasını tavsiye ediliyordu. Eğitimin klasik dönemdeki sivil olma özelliğini yitirmesine yol açacak bir kararla da bu mektep, Meşihat makamına değil merkezîyetçi bir anlayışla doğrudan Padişahın himayesine verilecektir.²⁰ Ayrıca yeterli eğitim öğretimi vermediği gerekçesiyle geliştirilen her medrese ıslahı projesinde medrese müfredatının mektep müfredatına daha da yaklaştırıldığı görülüyordu. Mesela 1917'de lisansüstü öğretim veren bir kurum olarak *Medresetu'l-Mütehassisîn* adıyla düzenlenen yeni bir program *Dârülfünun*'daki gibi bölümlenme anlayışıyla şekillendirilmişti. Programdaki üç bölümden birisi Tefsir ve Hadis Bölümü idi. Burada yoğun olarak tefsire ve hadise ilişkin dersler bulunuyordu. Diğer bölümler ise Fıkıh ve Usul-i Fıkıh Bölümü, Kalam, Tasavvuf ve Felsefe Bölümleri idi.

Tanzimat sonrasında olan şey, aslında din eğitim ve öğretimi veren eğitim kurumlarının yeniden şekillenmesinden ve bir müfredat

¹⁶ Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 16 .

¹⁷ Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 76.

¹⁸ Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 23.

¹⁹ Zengin, *II Abdülhamid Dönemi*, 141 vd.

²⁰ Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 34 vd.

çalışmasından öte bir durumdur. Osmanlı toplumu bu süreçte klasik Müslüman toplum yapılanmasından farklılaşıyor ve giderek çağın derin ve güçlü eğilimlerinin gereğini yerine getiriyordu. Osmanlı toplum yapısı bu süreçte daha çok bir ulus devletin toplumsal yapısına doğru evriliyordu. Bu süreç aslında daha büyük ölçekte İmparatorluk döneminin bitişi anlamına da geliyordu. Bu yüzden bugünkü ilâhiyat fakültelerinin ve müfredatının oluşum sürecini sadece eğitimde yeniden yapılanmanın bir sonucu olarak görmek, eksik bir bakış olacaktır. Günümüzdeki ilâhiyat müfredatını klasik bir Müslüman toplum yapılanmasına sahip ve bütün kurumları gibi eğitim kurumları da ona göre şekillenmiş Osmanlı'dan sonra çağdaş bir ulus devlet yapılanmasına göre yeniden şekillenen Türk toplumsal yapı değişikliğinin bir sonucu olarak bakmak gerekir. Osmanlı'da hukuk, eğitim, sosyal hizmetler ve din hizmeti, diğer Müslüman toplumlarda olduğu gibi büyük oranda sivil kalmayı başarabilmiş *ulemâ* tarafından görülürken bu görev alanları ulus devlet yapılanmasıyla birlikte sivil olmaktan çıkarılmış ve merkezî devlet yapılanmasının eline verilmiştir. Bundan sonra, hukuk, Adalet Bakanlığı, eğitim ise Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yürütülecektir. Bu sürecin başlarında mesela şer'î hukukun uygulama sahasında kalan aile hukuku alanında daha kaliteli insan yetiştirilmesi gündeme gelmiş ve Şeyhülislâm Meşrebzâde Arif Efendi zamanında, 1854 yılında Süleymaniye Camii civarında *Muallimhâne-i Nüvvâb* adıyla bir eğitim kurumu kurulmuştu. Ne var ki değişen hukuk sistemi dolayısıyla bu okul mezunlarının çalışma imkânları sınırlı kalmıştı.²¹ Sosyal yardımlaşma ve dayanışma hizmeti sunan ve ulemânın yürüttüğü diğer kurumlara gelirlerinden kaynak sağlayan vakıflar da bu süreçte yine önceleri Şeyhülislâmlık makamında bırakılmış iken en sonunda da Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün kurulmasıyla devletleştirilmiş bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün bu kurum hala bazı Müslüman ülkelerde din hizmeti veren ülke müftülükleri veya din bakanlıkları gibi kurumların bünyesinde yaşamaktadır. Din hizmetinin yürütülmesine yönelik olarak Diyanet İşleri Başkanlığı da bugün devlet bünyesinde bulunmaktadır.

Bu gelinen noktanın başka bir sonucu da artık *ulemâ* adında bir sınıfın olmayacak olmasıdır. Ulemâ tarafından işletilen medrese, yine ulemânın yeni bireylerini yetiştirmekteydi ve bu sınıfın toplumsal temelleri ve karşılıkları bulunmaktaydı. Ulemâ klasik Müslüman toplumsal yapısının önemli bir unsuruydu; ancak bu toplumsal yapıdan söz etmemiz artık mümkün değildir. Bugün bir an için *ulemâ* yetiştiren bir kurumun oluşturulabilmiş olduğunu düşünsek bile, bunun toplumsal

²¹ Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 25.

bir karşılığının olmadığını kabul etmemiz gerekir. Yine böyle bir kurumdan yetiştiği varsayılan ulemâ, tıpkı Tanzimat sonrasında olduğu gibi bugün de işlevsiz ve görevsiz olarak kalacaktır. Tanzimat sonrasında din bilimlerinin ehilleri olan *ulemâ*, sonunda öğrenip öğrettiği bilgi ile aynı akıbeti paylaşmış ve onların işlevlerini memurlar, avukatlar ve gazetecilerden oluşan yeni bir sınıf devralmıştı.²² Yönetici seçkinlerin yapısı değiştiğinde, seçkin ulemânın artık yönetim içinde yeri de olmayacaktı.²³ Son aşamada medreselerin kaldırılmasıyla, *Sebîlurreşâd*'da tespit edildiği şekliyle on altı bin kişilik bir ulemâ kurumu artık bir daha görülmek üzere varlık sahnesinden çekilecekti.²⁴

5. İlahiyat Fakültesi ve İşlevi

Bugün yüksek din öğretimi veren İlahiyat Fakültesinin işlevi nedir? Bu soruya verilecek cevap, İlahiyat Fakülteleri ulus devlet yapılanmasının kurumları olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ihtiyaç duyduğu din görevlisi ihtiyacını ve Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu temelinde Milli Eğitim Bakanlığı'nın yönettiği okullarda din derslerini okutmak için ihtiyaç duyulan öğretmen ihtiyacını karşılamak olacaktır. Başka bir ifadeyle İlahiyat Fakültesi müfredatı, günümüz toplumsal yapılanması gereği, geçmişteki gibi bütünüyle din, hukuk, eğitim ve sosyal dayanışma alanlarından sorumlu olan ulemânın yeni bireylerini yetiştirmek gibi bir amaç taşımamaktadır. Söz konusu istihdam hedeflerine sahip olarak yüksek ilâhiyat öğretimi, mezunlarına temel dini kaynakların hayata aktarılmasını amaçlayan bir donanım kazandırmaya yönelik olmaktan çok, kaynaklara ve temel İslâm disiplinlerine dair bilgi vermekle sınırlı kalan bir müfredata sahiptir. Bu yüzden ilâhiyat müfredatında mümkün olduğunca bu disiplinlerin tarihi birikimine yer yerilmektedir. İlahiyat müfredatının bu özelliğini daha Osmanlı İmparatorluğunun son on yıllarında medreseden ayrı, çağdaş bir yüksek din öğretimi kurumu oluşturma çalışmaları sırasında kazandığı söylenebilir. Diğer yandan Felsefe, Psikoloji ve Sosyoloji dersleri de öğrenciyi günümüz beşerî disiplinlerinin genel olarak dini ilgilendiren boyutuyla bilgi sahibi yapmayı amaçlar. Buna göre İlahiyat Fakültesi mezunlarının istihdamı din hizmeti ve din bilgisi öğretmenliği alanlarında yoğunlaşmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde bu mezunlar din görevliliğinden başlayarak, vâiz, müftü, Din İşleri Yüksek Kurul Üyesi ve nihayet Diyanet

²² Sayed, "The Role of 'ulamâ'", 265, 278.

²³ Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism*, Justin Wintle (series ed.) (London: Paladin Grafton Books, 1988), 46.

²⁴ Falih Rıfki, "Ocak Söndürmek de Meziyet İmiş", *Sebîlurreşâd* (9 Teşrin-i Evvel 1340)24:620 (1925), 348.

İşleri Başkanı olabilirler. Ayrıca bu mezunlar son on yıllarda, yurtdışında yaşayan toplumumuza, akraba topluluklara ve Müslüman azınlıklara din hizmeti sunmak amacıyla din görevliliği ve diplomatik bir yönü de bulunan ataşelik ve müşavirlik görevleri de üstlenebilmektedirler. Bu görevlere son yıllarda dini rehberlik ve danışmanlık gibi görevler de eklenmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak da din dersi öğretmenliği ve yine Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü bünyesinde İmam-Hatip Liselerinde meslek dersi öğretmenliği yapabilirler. Yüksek Din Öğretimi alanında ise Yüksek Öğretim Kurumu'nun işleyişine tabi olarak bir ilâhiyat mezunu araştırma görevliliğinden başlayıp, akademik unvanları kazanarak en üst düzey akademisyenlik olan profesörlüğe kadar yükselebilmektedirler. Ayrıca doğal olarak bu akademisyenler, buldukları fakültenin ve bağlı oldukları üniversitenin yönetiminde görev alabilmektedirler. Bunun dışında İlâhiyat Fakültesi mezunları dört yıllık üniversite mezunu olduklarından, diğer dört yıllık yükseköğretim mezunları gibi, birçok başka memuriyet alanlarında görev alabilmektedirler.

Bir öğretim kurumu için her zaman sorulan şu soru ilâhiyat fakültesi için de sorulmalıdır: İlâhiyat fakültesi müfredatı ve izlenen öğretim yöntemleri bugün gereksinim duyulan özelliklerde insan kaynağı yetiştirebilmekte midir? Başka bir ifadeyle istihdam alanları dikkate alındığında mezunlar, iş alanlarındaki görevlerin gerektirdiği bilgi ve beceri donanımıyla mezun olmakta mıdır? Bugün İlâhiyat Fakültelerinin farklı düzeylerde din dersi öğretmeni yetiştiren bir kurum olarak yeterliliği çok tartışma konusu edilmezken, din adamı ve akademik kariyer yapanları yetiştiren bir kurum olarak yeterliliği her zaman tartışılmalıdır. Din hizmeti alanında, öncelikle uygulama ve beceri isteyen konularda eksiklik, şikâyet konusudur. Kur'ân-ı Kerîm'in tilaveti ve cami içi ve dışı din hizmeti ve dini bilgilere kaynağından ulaşmak ve incelemek amacıyla gerekli olan Arapça bilgisinin yetersizliği de her zaman dile getirilen bir başka noktadır. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli kademelerinde görev alan ilâhiyat fakültesi mezunlarının söz konusu görevler gereği, liderlik özelliklerine sahip olmaları beklenmektedir. Camide dini toplumsal bir görev yerine getirdikleri göz önüne alındığında, camilerin dini ve toplumsal mekânlar olarak bakım ve yönetimi konuları, görevlinin kişisel yeteneklerine bırakılmaktadır. Yurt içinde ve dışında yapılan görevin ilerleyen yıllarındaysa görevliden daha yüksek ölçekte kanaat önderliği özelliklerine sahip olması beklenmektedir. Bu yüzden Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesine kattığı İlâhiyat Fakültesi mezunlarını kendi ihtiyaçlarına uygun hizmet vermelerini sağlamak amacıyla uzun süreleri

bulan eğitimlere almaktadır. İlâhiyat öğretiminde bu sorunların giderilmesi için yapılan yeni müfredat geliştirme çabalarıysa Tanzimat'tan bu yana kazandığı şekli büyük ölçüde koruyan ilâhiyat müfredatında ve eğitim öğretim yöntemlerinde gerekli gelişmenin gerçekleşmesini sağlayamamış görünmektedir. Bu çabalar çoğu zaman bir dersin sayısını artırmak veya dersin verildiği sınıfı veya yarıyılı değiştirmekle sınırlı kalmış, sınırlı ve yüzeysel sayılabilecek iyileştirmelerin ötesinde köklü bir değişiklik gerçekleşmemiştir. Zaman zaman müfredata daha çok dini ilimler karakteri katmak amacıyla temel İslâm bilimleri lehine, kimi başka dersleri müfredattan çıkarmak ve hatta kimi fakültelerde bunu kurumun ismine yansıtarak 'İlâhiyat' yerine *İslâmi İlimler* şeklinde isimlendirmek gibi girişimler de görülmektedir. Bu çabalar, ilâhiyat müfredatının esasen İslâm bilimlerinin tarihi süreçte ürettiği bilgi birikimini aktarmak esasına dayanan ve bunu da belli bir düzeyde sağlayabilen karakterini değiştirememiştir. Sonuç olarak, bugünkü ilâhiyat müfredatının en temelde içinde yaşadığımız toplumsal yapılanmaya koşut olarak şekillendiği ve müfredatta ve onun amaçlarında şu ya da bu yöndeki köklü değişikliklerin yine toplumsal yapılanmaya koşut olarak gerçekleşebileceği hatırdan çıkarılmaması gereken önemli noktadır.

Kaynakça


- Ephrat, Daphna. "Religious Leadership and Associations in the Public Sphere of Seljuk Baghdad". *The Public Sphere in Early Muslim Societies*. ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzio. 31-48. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Heyd, Uriel. "The Ottoman 'Ulemā and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II" *Studies in Islamic History and Civilization: Scripta Hierosolymitana* IX/63-96. (1961),
- Hiro, Dilip. *Islamic Fundamentalism*, Justin Wintle (series ed.). London: Paladin Grafton Books, 1988.
- Rıfki, Falih. "Ocak Söndürmek de Meziyet İmiş" *Sebülreşād*24/620 (Ekim 1925), , 348-349.
- Sayed, Afaf Loutfi. "The Role of 'ulamā' in Egypt during the Early Nineteenth Century" *Political and Social Change in Modern Egypt* ed. P. M. Holt, 264 -280. London: Oxford University Press, 1968.
- Zengin, Salih Zeki. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi: 1876-1908*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Zengin, Salih Zeki. *Medreseden Dârülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. Adana: Karahan Yayınevi, 2009.

Üç Nesilde Dinî ve Kültürel Değişim

Araştırma
Research

Mustafa Bakırcı


Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Associate Professor, Giresun Univ., Faculty of Arts and Sciences, Dept. Sociology
Giresun, Turkey

 mubakirci@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-3645-5480>

Yazar
Author

Bakırcı, Mustafa. "Üç Nesilde Dinî ve Kültürel Değişim". *Tevilat* 1/1 (2020), 155-186.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414832>

Atıf
Cite as

Bu çalışma, günümüzün değişen sosyokültürel ortamında, nesiller arasında dinî ve kültürel değerlerde nasıl bir tutum farklılığının ortaya çıktığını araştırmaya yönelik yapılan bir saha araştırmasıdır. Araştırmanın evrenini, Giresun il merkezinde ikamet edip, doğma-büyüme Giresunlu olan 18 yaş üstü bireyler oluşturmaktadır. Bu araştırma, 2008 yılı Ocak-Haziran ayları arasında evrenden, "kolay ulaşılabilir durum örnekleme" yöntemiyle elde edilen bilgi ve verilere dayanmaktadır. Toplamda 62 mülakat ve 538 anket uygulaması yapılmıştır. Bu yönüyle çalışmada nitel ve nicel veri toplama teknikleri birlikte kullanılmıştır. Giresun ilinin geçirdiği tarihsel sürecin, sahip olduğu toplumsal yapının ve yaşadığı sosyal değişimin, Türkiye'nin modernleşme süreci ve dinamikleriyle birçok açıdan benzerlik gösterdiğini düşünmekteyiz. Dolayısıyla bu araştırmanın, nesiller arasındaki değer farklılaşmasına yönelik bölgesel bir yönelimi göstereceği düşüncesinin ötesinde, Türkiye geneline yönelik de birtakım yorumlar ve değerlendirmeler yapmaya da imkân vereceğini düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, Değerler, Sosyal Değişme, Giresun, Nesil.

Özet

Religious and Cultural Change within Three Generations

This study is a field research which aims to investigate the formation of the differences of attitude assumed by generations towards religious and cultural values in today's changing socio-cultural environment. The population of the study consisted of individuals aged over 18 who are originally from Giresun and live there. This research is based on information and data obtained from the universe between January and June 2008, using the method of "easily accessible situation sampling". A total of 62 interviews and 538 questionnaires were conducted. In this respect, qualitative and quantitative data collection techniques were used together in the study. We think that the historical process the Province of Giresun has undergone, the social structure it has and the social transformation it has experienced are similar to the modernization process and dynamics of Turkey in many ways. We, therefore, think that apart from the fact that this study will indicate a regional tendency to value-differentiation between generations, it will also enable those concerned to make comments and evaluations on Turkey in general.

Keywords: Sociology of Religion, Religion, Values, Social Change, Giresun, Generation.

Abstract

Giriş

Genel olarak "dinî ve kültürel hayat", "dinî ve kültürel değerler", bu alanlardaki değişim ve bu değişimin nesillerde nasıl tezahür ettiği gibi birçok konu akademisyen ve araştırmacıların ilgisine mazhar olmakta; eserler ortaya koyulmaktadır.¹ Haklı ve zorunlu olarak sosyoloji bilimi de toplum içinde meydana gelen olgu ve olayları, toplumsal kurumları, organizasyonları, toplumsal yapı, kültür ve değişme gibi konuları bilimsel yöntemlerle sistematik bir şekilde inceleme iddiası olan bir bilim olarak, dinî-kültürel değerler ve bunlarla ilişkili olarak ortaya çıkan dinî ve kültürel hayat konusuna ilgi duymaktadır. Sosyoloji bilimi içerisinde, dinî ve kültürel değerlerin toplumsal formları, toplumsal yapıya ve değişime olan etkilerine yönelik mevcut literatürün tatmin edici bir noktada olmadığı genel bir kabul olarak karşımıza çıksa da son dönem sosyoloji çalışmaları içerisinde dinî, ahlâkî ve genel olarak toplumsal değerlere ve hayata olan ilgiyle beraber alan çalışmalarında da dikkat çekici bir artışın olduğu söylenebilir. Bu makalede de Türkiye geneline ait değerlendirmelerde temsil gücünün yüksek olduğuna inandığımız

156

¹ Wade Clark Roof, "Generations and Religion", *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion (Oxford Handbooks in Religion and Theology)*, ed. Peter Clarke (Oxford University Press, 2009), 616-634.

Giresun ilindeki üç neslin dinî ve kültürel değerlere yönelik tutum ve davranışları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Günümüz insanı, sanayi devrimi ile başlayan ve her alanda kendini gösteren hızlı bir değişimin toplumsal ve ruhsal düzeyde yarattığı bunalımların köklü bir rahatsızlığa dönüştüğü bir ortamda yaşamaktadır. Her alanda yaşanan bu hızlı değişim, toplumsal kurumlarda, örgütlenme biçimlerinde, kültürel yapıda ve bunlara bağlı olarak değerler sisteminde temel değişim ve dönüşümlere yol açmıştır.² Avrupa'nın tarihsel tecrübesi içinde ortaya çıkan ve kendine has bir toplumsal anlayış, yaşam ve örgütlenme biçimi ortaya koyan bu değişim ve dönüşüm, günümüzde neredeyse dünyadaki bütün toplumsal yapı ve kurumları derinden etkilemiştir.³

Özellikle son yüzyıl içinde yaşanan bu hızlı ve köklü değişimler, toplumsal yapılarda ciddi dönüşümlere neden olmuş, birçok kurumu etkilemiş ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sıkıntıları anlamak ve çözüm oluşturmak için, mevcut bilim alanlarında gösterilen çabanın yanında, yeni alanların ihdas edilmesi de söz konusu olmuştur. Sosyoloji bilimi böyle bir sürecin sonucunda, bir bakıma "bir krizin çocuğu" olarak sosyal bilim dünyasına dâhil olmuş, kendisini ortaya çıkararak süreci anlamaya ve açıklamaya yönelik yoğun bir çabanın içine girmiştir. Bu yüzden sosyolojinin kurucu isimleri başta olmak üzere birçok sosyolog, toplumların içinde buldukları bunalımların temelinde yatan nedenleri açığa çıkarmaya çalışmış; insanların tutum ve davranışlarını yönlendiren ve belirleyen "değerlere" ciddi atıflar yapmıştır.⁴ Bu yüzden ki değerler her zaman sosyologların dikkatini çekmiş ancak daha yoğun bir şekilde son zamanlarda ve özellikle Batı toplumlarında ilgi gösterilen bir çalışma alanına dönüşmüştür.⁵

Değer, hayatın anlamının ve günlük yaşamın biçimlendirilmesi konusunda insanlara yol gösteren soyut veya somut ilke, inanç veya varlıklardan her biri için kullanılan bir kavramdır.⁶ Bu bakımdan değerler, davranışlarımızı yargılamak ve hayattaki amacımızı seçerken başvurduğumuz; toplumsal olarak paylaşılan, amaçlarımızı ve

² Barlas Tolan, *Sosyoloji* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2005), 281.

³ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994); Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995); Shmuel Noah Eisenstadt, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun (Ankara: Doğu Batı yayınları, 2007).

⁴ Tolan, *Sosyoloji*, 281, 282.

⁵ David R Karp, "Values Theory and Research", *Encyclopedia of Sociology*, Second Edition, ed. Edgar F. Borgatta, Rhonda J. V. Montgomery (New York: Macmillan, 2000), 5/3224.

⁶ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 57.

davranışlarımızı belirlemede bize neyin doğru, neyin yanlış olduğunu söyleyen standartlardır. Başka bir deyişle değerler, toplum ya da sosyal bir grup tarafından önemli görülen idealler ve inançlardır.⁷ Buna göre değer, insanın ihtiyaç duyan, isteyen, amaç edinen bir varlık olarak eşyayla gerçekleştirdiği bağlantıda ortaya çıkan veya beliren bir olgudur.⁸

Değerler çalışması birçok disiplin için ortak bir ilgi alanı durumundadır. Bu yüzden birçok disiplin değerlerle ilgili farklı tanımlar ve düşünceler ortaya koymuştur. Antropolojide ve özellikle Kluckhohn ve Strodbeck tarafından yapılan değerlendirmelerde değerler, temel varoluş sorularını cevaplayan, insanların hayatlarını anlamlandırmalarına imkân sağlayan unsurlardır.⁹ Felsefe alanında değerlerin niteliği, aralarındaki hiyerarşi ve eleştiri üzerinde durulurken, sosyoloji alanında ise değerlerin betimlenmesi, ortaya çıkış yolları, toplumsal olgu, kurum ve süreçlerle olan etkileşimleri, tipleri, toplumsal hayat içindeki önemi, işlevleri ve etkileri ele alınmaktadır.¹⁰ Bunun için Smith ve Schwartz, değerlerin inanç ve amaç barındıran, hayatın tümünü kapsayıcı, rehberlik özelliği olan ve nesilden nesle aktarılan özelliklerini dile getirmişlerdir.¹¹ Fichter ise değerlerin, kişilerin ve birlikteliklerin sosyal değerinin yargılanmasında hazır birer araç olarak kullanıldığını; kişilerin sosyal rollerini seçmesinde ve gerçekleştirmesinde rehberlik ettiklerini; sosyal kontrol ve baskının araçları olduklarını; aynı zamanda dayanışma araçları olarak kullanıldıklarına dikkat çekmiştir.¹²

Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren toplumsal değer araştırmalarında önemli bir artış ortaya çıkmış; Rokeach, Schwartz, Bilsky, Inglehart, Flanagan, Allport, Vernon, Williams, Kluckhohn, Braithwaite, Law gibi birçok isim, "insanları ve olayları değerlendirmek, eylemlerini seçmek ve meşrulaştırmak için kullandıkları ölçütler" olarak tanımlanan değerlerle ilgili olarak; Ne tür değerler insanı harekete geçirir? Hangileri önceliklidir? Değerler toplumdan topluma, kültürden kültüre nasıl bir farklılık gösterir? Değerler davranışları motive eder mi? Kişilerin değerlere olan bağlılıkları nasıl güçlenmekte ve nasıl zayıflamaktadır? Toplumlarda değerleri nasıl değişir? Değerler; kişiler,

⁷ Gönc Şavran, "Toplum, Bilim ve Yöntem", *Sosyolojiye Giriş*, ed. Nadir Suğur (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2009), 8.

⁸ İsmail Kılhoğlu, "Değer", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 1: 305.

⁹ Karp, "Values Theory and Research", 5/3212.

¹⁰ İsmail Doğan, *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*, 6. Baskı (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2004), 236; Ertan Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 229.

¹¹ Karp, "Values Theory and Research", 5/3213.

¹² Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Atilla Kitabevi, 1996), 150, 151.

toplumlar ve kültürler arasındaki çatışmaları nasıl etkilemektedir? Bireylerin değer öncelikleri onların toplumsal davranışlarını nasıl etkilemektedir? Bireylerin toplumsal yapıdaki ortaklaşa konumları (eğitimi, yaşları, cinsiyetleri, meslekleri vb.) ve sahip oldukları ortak tecrübe değer önceliklerini nasıl etkilemektedir? Bireylerin biricik yaşantıları (travmalar, aile içi ilişkiler, göç vb.) değer önceliklerini değiştirmekte midir? Bireylerin değer öncelikleri davranışlarını ve tercihlerini nasıl etkilemektedir? Bireylerin değer öncelikleri politik, dinî, ideolojik tutum ve davranışlarını nasıl etkilemektedir? Değer önceliklerindeki uluslararası ve kültürler arası farklılıklar nelerdir; sebep ve sorunları nasıl tanımlanabilir? gibi sorulara cevaplar aramışlardır.¹³

Rokeach, Williams ve Kluckhohn'un değer kavramını insan davranışını anlamada merkeze alan yaklaşımını benimseyen Schwartz'a göre değerler, insanların kendileri de dâhil olmak üzere insanları ve olayları değerlendirmek, eylemlerini seçmek ve meşrulaştırmak için kullandıkları ölçütlerdir. Schwartz, değerlerin önemi ve merkezî konumunu şu sorular etrafında değerlendirmektedir: Bireylerin değer öncelikleri onların toplumsal davranışlarını nasıl etkilemektedir? Bireylerin toplumsal yapıdaki ortaklaşa konumları (eğitimi, yaşları, cinsiyetleri, meslekleri vb.) ve sahip oldukları ortak tecrübe değer önceliklerini nasıl etkilemektedir? Bireylerin biricik yaşantıları (travmalar, aile içi ilişkiler, göç vb.) değer önceliklerini değiştirmekte midir? Bireylerin değer öncelikleri davranışlarını ve tercihlerini nasıl etkilemektedir? Bireylerin değer öncelikleri politik, dinî, ideolojik tutum ve davranışlarını nasıl etkilemektedir? Değer önceliklerindeki uluslararası ve kültürler arası farklılıklar nelerdir; sebep ve sorunları nasıl tanımlanabilir?¹⁴

Değerler eskiden beri sosyologların ilgi alanında olmasına rağmen, pozitivist anlayışın etkisiyle, uzun yıllar salt bireysel gerçekliği ifade ettiği ve öznel bir karaktere sahip olduğu gerekçesi ile sosyolojik incelemelerin kapsamı dışında tutulmaya çalışılmıştır. "Bilimsel" pozitivist perspektifin sunduğu değerlerin nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığı ve ancak öznel bir yaklaşımla ele alınabileceği anlayışı, sosyal bilimcilerin uzun süre değerlerle ilgili araştırmalara mesafeli olmalarına neden olmuştur.¹⁵

¹³ Karp, "Values Theory and Research", 5/3224; Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies* (Princeton University Press, 1997); Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", 222, 223.

¹⁴ Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (Free Press, 1973); Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", 223.

¹⁵ Doğan Özlem, "Açış Konuşması", *Bilgi ve Değer*, ed. Şahabettin Yalçın (Ankara: Vadi Yayınları, 2002); Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", 218, 219.

Konu ve Problem

Değerler ve dini hayat alanında yapılan araştırmaların genel olarak şu sorular etrafında şekillendiğini görmekteyiz: Ne tür değerler insanı harekete geçirir? Hangileri önceliklidir? Değerler toplumdaki topluma, kültürden kültüre nasıl bir farklılık gösterir? Değerler davranışları motive eder mi? Kişilerin değerlere olan bağlılıkları nasıl güçlenmekte ve nasıl zayıflamaktadır? Toplumların değerleri nasıl değişir? Değerler; kişiler, toplumlar ve kültürler arasındaki çatışmaları nasıl etkilemektedir? Dinin toplumla temas noktaları nelerdir? Dinin toplum hayatındaki rolü ve fonksiyonları nelerdir? Toplumsal değişimlerin, din anlayışı üzerindeki etkileri nelerdir?¹⁶

Her millet ve toplum, kendi benliğini ve kimliğini oluşturan değerlerin bir sonraki nesle aktarılması için çaba gösterir. Ancak toplumların sahip olduğu değerlerin hiç değişmeksizin nesilden nesle aktarıldığını/aktarılabildiğini söylemek neredeyse imkânsızdır. Zaman içerisinde her toplum, sahip olduğu değer yönelimleri açısından az veya çok değişim ve farklılaşma yaşamaktadır. Bu durum elbette Türk toplumu için de geçerlidir. Dolayısıyla, Türk toplumunda, dinî ve kültürel değerlerde nesiller arasında nasıl bir değişimin olduğunu ampirik veriler ışığında anlamaya ve açıklamaya çalışmak, Türk toplum yapısındaki değişme dinamiklerini anlayabilmek açısından önem arz etmektedir.

Türk toplumunun, özellikle Islahat ve Tanzimat hareketleriyle birlikte hızlı bir değişim sürecinin (Batılılaşma) içerisine girdiği ve bu durumun dinî ve kültürel değerler üzerinde ciddi etkiler oluşturduğu bilinen bir husustur. Ancak ne var ki, Tanzimat'tan günümüze kadar yaşanan bu hızlı değişimin özellikle nesiller bağlamında oluşturduğu etki, akademik çalışmalara gerektiği kadar konu olmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın konusu, Giresun il merkezinde yaşayan üç neslin (büyükanne/büyükbaba-oğul/kız-torun) dinî ve kültürel değerlere ve hayata yönelik tutum ve davranışlarıdır. Araştırmanın evrenini, Giresun il merkezinde ikamet eden 18 yaş üstü Giresunlu bireyler oluşturmaktadır. Araştırma, 2008 yılı Ocak-Haziran aylarında arasında evrenden, "kolay ulaşılabilir durum örnekleme" yöntemiyle elde edilen bilgi ve verilere dayanmaktadır. Toplamda 62 mülakat ve 538 anket uygulaması yapılmıştır. Bu yönüyle çalışmada nitel ve nicel veri toplama teknikleri birlikte kullanılmıştır. Çalışma, 2010 yılında, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, "Dinî ve Kültürel Değerlerin Taşıyıcısı Olarak Üç Nesil (Giresun Örneği)" başlıklı doktora tezi olarak

¹⁶ Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, 4. Baskı (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 41.

kabul edilmiştir.¹⁷ Bu tezin belirli bir kısmı, *Üç Nesil Üç Hayat (Dinî ve Kültürel Değişim)* başlığıyla kitap olarak basılmıştır.¹⁸ Bu makale söz konusu tezin, nesil değişkeni ile ilgili verileri esas alınarak hazırlanmıştır. Tezde yer alan cinsiyet, eğitim, ekonomi, medeni durum gibi değişkenlere ve tablolara yer verilmemiş; nesil değişkeniyle ilgili veriler sadece yüzdeler olarak yer almış ve P (Probability; Olasılık) değeri de parantez içinde verilmiştir.¹⁹

“Giresun’da yaşayan üç neslin dinî-kültürel değerlere ve hayata yönelik tutum ve davranışlarında bir farklılık söz konusu mudur?” temel sorusuna cevap arayan bu çalışmada nesillerin eş seçimindeki tercihleri; evlilik biçiminde ve aileye bakıştaki farklılıkları; meslek hayatında kadın-erkek eşitliği, kızların eğitimi, doğum kontrolü, miras paylaşımında kadın-erkek eşitliği, genç kız ve erkeklerin arkadaşlık yapmaları (flört) ve evlilik öncesi cinsel birliktelik konularındaki tutum farklılıkları; televizyon ve teknolojik imkânların dinî ve kültürel değerler üzerindeki etkisine, toplumsal değerlere, millî kültür ve kimliğe ait konulara yönelik görüş farklılıkları; Allah inancı, “özel dindarlık algısı” ve dinî ibadetleri yerine getirme sıklığı; bunun yanında içki ve küfürlü ifade kullanımı gibi dinî yasaklardaki tutum ve davranış farklılıkları ele alınmaya çalışılmıştır.

Yöntem

Araştırmanın kavramsal çerçevesinin belirlenmesi ve verilerin değerlendirilmesinde sosyolojinin hâkim paradigmalarından biri olan yapısal işlevselci yaklaşımın genel ilkeleri göz önünde bulundurulmuş; dinî-kültürel değerlerin ve hayatın diğer toplumsal yapı unsurlarıyla karşılıklı ilişki içerisinde olduğu öngörülmüştür.

Bu makale içerisinde nesil dışındaki değişkenlere yer verilmemekle birlikte, okuyucunun ankete ve mülakata katılan kişilerle ilgili daha geniş bir bilgi sahibi olma isteği göz önünde bulundurularak katılımcıların cinsiyet, eğitim, medenî ve ekonomik durum, iş ve meslek hayatı, siyasî-fikri görüşlerine ait bilgilere de yüzdeler olarak verilmiştir. Nesil yaş

¹⁷ Mustafa Bakırcı, *Dini ve Kültürel Değerlerin Taşıyıcısı Olarak Üç Nesil (Giresun Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

¹⁸ Mustafa Bakırcı, *Üç Nesil Üç Hayat (Dinî ve Kültürel Değişim)* (İstanbul: Bir yayıncılık, 2019).

¹⁹ P (Probability: Olasılık) değeri, istatistiksel anlamlılığın (statistical significance) varlığının ve varsa da var olan farklılığın kanıtının düzeyinin belirlenmesi amacı ile kullanılan bir değerdir. Dolayısıyla bu makaleye kaynaklık eden tezin içinde yer alan istatistikî analizlerin altında da P değerine yer verilmiştir. İlgili hipotez testi sonucunda anlamlı bir farkın olup olmadığını anlamamıza yardımcı olan bu P değeri “0,05” olarak kabul edilmiştir.

aralıklarının belirlenmesinde TÜİK'in altılı tasnifine dayalı olarak üç nesle ait yaş aralıkları oluşturulmuştur. Buna göre çalışmada birinci nesli oluşturan kişiler 55 yaş ve üstü, ikinci nesil 35-54 arası, üçüncü nesil ise 18-34 yaş aralığındaki bireylerdir. Çalışma kapsamında, 538 kişiyle anket, 62 kişiyle mülakat yapılmıştır. Ankete katılan 538 kişiden %30,7'si birinci nesil, %38,3'ü ikinci nesil, %31'i ise üçüncü nesildir. Mülakat yapılan kişilerin birinci nesildeki oranı %29, ikinci nesildeki oranı %32,3; üçüncü nesildeki oranı ise %38,7'dir. Ankete katılanların %49,4'ü erkek, %50,6'sı kadındır. Mülakat yapılanların %54,8'i erkek, %45,2'si de kadındır. Ankete katılanların %20,8'i bekâr, %69,8'i evli, %8,8'i dul, %0,6'sı ise boşanmamış ayrı yaşayan kişilerden oluşmaktadır. Birinci nesilden evli olanların oranı %74,5, dul olanların oranı ise %23,6'dır. İkinci neslin %92,2'si evli, %3,9'u ise duldur. Üçüncü nesilde bekâr katılımcıların oranı %63, evli olanların oranı ise %36,4'dür. Üçüncü nesilde dul katılımcı bulunmamaktadır. Mülakat yapılanların %32,3'ü bekâr, %53,2'si evli, %14,5'i ise duldur. Birinci nesilde bekâr bulunmamaktadır. Birinci nesildeki evlilerin oranı %61,1; dul olanların oranı ise %38,9'dur. İkinci nesildeki bekârların oranı %15, evlilerin oranı %75, dul olanların oranı ise %10'dur. Üçüncü nesilde ise bekâr olanların oranı %70,8; evli olanların oranı %29,2'dir. Bu grup içerisinde dul kişi bulunmamaktadır. Mülakata katılan erkelerin %29,4'ü bekâr, %58,8'i evli, %11,8'i ise duldur. Bekâr kadınların oranı %35,7 evlilerin %46,4, dul olanların ise %17,9'dur. Dul olanların erkekler içindeki oranı %2,7 iken bu oran kadınlar arasında %14,8'dir. Ankete katılanların %29,2'si ev hanımı, %9,3'ü öğrenci, %8,7'si işçi, %8'i öğretmen, %7,6'sı esnaf, %6,7'si memur, %5,2'si çiftçidir. Mülakata katılanların mesleki dağılımındaki yoğunluğu, serbest meslek sahibi (%17,7), ev hanımı (%16,1), öğrenci (%12,9) ve esnaf oluşturmaktadır (%14,5). Ankete cevap veren 479 kişi içerisinde %27,3'ünün aylık gelir durumunun 1.000 TL'nin üzerinde, %34'ünün de 500-1.000 TL arası bir gelire sahip olduğu anlaşılmaktadır. Mülakata katılanların %43,5'i aylık 1.000 TL'nin üzerinde gelire sahip kişilerdir. Aylık geliri 500-1.000 TL arasında olanların oranı ise %33,9'dur.

Siyasi veya ideolojik çerçevede ele alınabilecek, “düşünce bakımından kendinizi nasıl tanımlarsınız?” sorusuna 500 kişi cevap vermiştir. Bu kişilerden kendisini “muhafazakâr” olarak tanımlayanların oranı %17,4, “milliyetçi” olarak tanımlayanların oranı %31,8, “İslamcı” olarak tanımlayanların oranı %25,2, “sosyal demokrat” olarak tanımlayanların oranı %18,6 ve liberal düşünceye sahip olduğunu söyleyenlerin oranı ise %2'dir. Bunların dışındaki oran ise %5'tir. Konuyu nesil bağlamında değerlendirdiğimizde, birinci nesilde “muhafazakâr” oranı %21, “milliyetçi” oranı %28, “İslamcı” oranı %30,

“sosyal demokrat” oranı %14 ve “liberal” oranı ise %0,6’dır. İkinci nesilde “muhafazakâr” oranı %17,1, “milliyetçi” oranı %32,6, “İslamcı” oranı %24,4, “sosyal demokrat” oranı %19,7 ve “liberal” oranı ise %2,1’dır. Üçüncü nesilde ise “muhafazakâr” oranı %18, “milliyetçi” oranı %34,7, “İslamcı” oranı %20,7, “sosyal demokrat” oranı %18 ve “liberal” oranı ise %3,3’dür.

Üç Nesilde Dinî-Kültürel Değerler ve Hayat

Araştırmanın bulgularının yer aldığı bu bölümde, eş seçimi ve evlenme şekli; aile yapısı, kadın hak ve özgürlükleri (iş ve meslek hayatı, miras paylaşımı, flört, cinsellik, doğum kontrolü); nesiller arası ilişkiler; medya ve teknoloji; toplumsal değerler; Türkçe’nin korunması; dinî inanç, dindarlık, ibadet ve dinî yasaklar konuları nesillere göre ele alınmaktadır.

1. Nesillerin Eş Seçimine Yönelik Tutumları

Nesillerin eş seçimindeki tercihleri konusu, zenginlik, güzellik (yakışıklılık), ahlâklılık, dindarlık, meslek ve soy-sop sahibi olma alt başlıkları altında ele alınmıştır. Eş seçimi konusuyla ilgili olarak, mülakat formunda bir soruya, anket formunda ise beş soruya yer verilmiştir. Evlenilecek kişinin zengin, güzel (yakışıklı), ahlâklı, dindar, meslek ve soy-sop sahibi olmasına yönelik anket soruları yanında; “Evlenilecek kişide bulunması gereken özelliklerle ilgili düşünceniz nedir?” şeklinde sorulan mülakat sorusuyla mesele anlaşılmaya çalışılmıştır.

Türk toplumunda, evlenilecek erkeğin varlıklı olmasının kadınlar tarafından bir tercih sebebi olduğuna yönelik genel bir kanaatin olduğu söylenebilir. Bu durum hem müstakbel gelinin hem de ailesinin dikkate aldığı bir husustur. Evlenecek kız, eşinin evinde maddî açıdan bir sıkıntı yaşamayı istemediği gibi kızın ailesi de kızlarının maddî sıkıntı çekmesini istememektedir. Katılımcıların yarısı evlenilecek kişinin zengin ve varlıklı olmasının önemli olduğunu düşünmektedir. Evlenilecek kişinin zengin ve varlıklı olması isteğine yönelik olarak nesiller arasında belirgin bir tutum farklılığı görülmemekle birlikte, birinci neslin verdiği önem derecesi ikinci ve üçüncü nesilden daha fazladır. Üçüncü nesilde %47,3 olan oran önemli olma oranı, ikinci nesilde %48,3’e, birinci nesilde ise %55,5’e çıkmaktadır (P=0,260). Mülakatlardan elde edilen verilerde de birinci neslin, evlilikte ekonomik durumun önemli olduğuna yönelik kanaatinin daha yüksek olduğu görülmüştür. Birinci nesli oluşturan bireylerin birçoğunun sonradan Giresun merkeze yerleşip, şehirde tutunmak için çok çaba harcamış kişiler olduğu düşünüldüğünde, eş seçiminde maddî durumun iyi olmasına yönelik tercihleri daha anlaşılır olmaktadır.

Katılımcıların yarısı eş seçiminde güzellik veya yakışıklılığın önemli olduğu kanaatindedir. Eş seçiminde, evlenilecek kişinin güzel veya yakışıklı olmasına yönelik nesiller arasında dikkat çekici tutum farklılığı görülmemekle birlikte, önem verme derecesinin birinci nesilden üçüncü nesle doğru arttığı görülmektedir. Birinci nesilde %45,7 olan oran, ikinci nesilde %52'ye, üçüncü nesilde ise %55,1'e çıkmaktadır (P=0,222). Katılımcıların neredeyse tamamı, evlenilecek kişinin ahlâklı ve güzel huylu olması gerektiği yönünde kanaat bildirmiştir. Bu konuda nesiller açısından bir tutum farklılığı söz konusu değildir (P=0,355). Mülakatlarda ise ahlâk ve huy güzelliği, evlenilecek kişide bulunması gereken en önemli özellik olarak dile getirilmiştir. Hemen her nesilden kişilerin öncelikli olarak dile getirdikleri bu özelliklerle ilgili olarak, birinci ve ikinci nesilden kişiler, genellikle gençlerin evliliklerinde fizikî güzelliğe önem verdiklerini ancak ahlâk ve huy güzelliğine yeterince dikkat etmediklerini belirtmişlerdir. Onların kanaatine göre insanlar, huy güzelliğinin ne kadar önemli olduğunu ancak evlendikten sonra, ilerleyen yaşlarında anlayabilmektedir. Katılımcıların %91,6'sı evlenilecek kişinin dindar olmasının önemli olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Birinci neslin %93,9'u evlenilecek kişinin dindar olmasını "önemli" bulmuştur. Bu oran ikinci nesilde %95,6, üçüncü nesilde ise %84,3'tür (P=0,000). Dolayısıyla üçüncü nesildeki "dindarlık" tercihi dikkat çekici bir azalma göstermektedir. Bu durum, üçüncü nesilde eş seçiminde "dindarlık" çerçevesinde değerlendirilebilecek referansları dikkate almada azalma olduğu şeklinde anlaşılabilir. Katılımcıların %86,4'ü evlenilecek kişinin meslek sahibi olması gerektiği yönünde görüş bildirmiştir. Eş seçiminde, evlenilecek kişinin meslek sahibi olmasına verdikleri önem bakımından nesiller arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Birinci ve ikinci neslin sahip olduğu önem verme oranı %87 iken bu oran üçüncü nesilde az bir düşüşle %84,5 olmuştur (P=0,712). Ankete katılanların %72,6'sı evlenilecek kişinin soy-sop sahibi olması gerektiğini düşünürken, katılımcıların %27,4'ü soy-sop sahibi olmanın önemli olmadığı yönünde kanaat bildirmiştir. Eş seçiminde, evlenilecek kişinin soy-sop sahibi olmasına verdikleri önem derecesi bakımından nesiller arasında belirgin bir tutum farklılığı görülmemektedir. Ancak birinci nesilde %69,3 olan önem verme oranının ikinci nesilde %76'ya yükselmesi ve bu oranın üçüncü nesilde %71,7 olması yine de dikkat çekicidir (P=0,346). Bu durum, toplumda hâlâ, evlenilecek kişinin ailesinin ve sülalesinin önemli olduğu ve mutlaka araştırılması gerektiği yönündeki tutumun devam ettiği ve bu tutumun yeni nesillere aktarıldığını göstermektedir. Mülakatlarda birinci ve ikinci neslin evliliklerde aile ve sülalenin önemine vurgu yaptıkları ve özellikle "kötü" bir sülaleden kız almanın, aileye zarar vereceği yönünde kanaat bildirdikleri görülmüştür. Ancak üçüncü nesille

yapılan mülakatlar, eş seçiminde soy-sop sahibi olmanın önemli olduğu yönündeki %71,7 oranını desteklememiştir. Üçüncü neslin evlilik tercihinde soy-sop ve sülale konusunu çok fazla dikkate almadığı görülmüştür.

2. Nesillerin Evlenme, Nikâh ve Düğün Şekli

Her toplumda evlenme, bağlı bulunulan kültürün kural ve kalıplarına uyularak gerçekleştirilen bir olaydır. Zamanla değişen kültürel kodlara, değişen toplumsal şartlara bağlı olarak evlilik biçimlerinde de değişimler meydana gelmektedir. Nesiller arasında bu değişimi daha net görmek mümkündür. Bu başlık altında ele alınan konu, Giresun toplumunda nesiller arasında evlenme şekli bakımından bir farklılığın olup olmadığıdır.

Evli katılımcıların, evlilik usullerine yönelik verdikleri cevapların %49,8'i "tanışıp anlaşıp ve ailemizin uygun görmesiyle" seçeneğine, %42,1'i "görücü usulüyle" seçeneğine aittir. Kaçırmaq (kaçmaq) suretiyle evlilik yaptıklarını söyleyen katılımcıların oranı %6,1'iken bu oran ailesinin karşı çıkmasına rağmen evlendiğini ifade edenlerde %1,4'tür. Evlenme şekli açısından nesiller arasında anlamlı bir farklılık vardır (P=0,000). Görücü usulüyle evlilik seçeneğini işaretleyenlerin birinci nesildeki oranı %58,4, ikinci nesildeki oranı %36,9, üçüncü nesildeki oranı ise %18,8'dir. Görücü usulü yapılan evliliklerde birinci nesilden üçüncü nesle doğru dikkat çekici bir azalma görülmektedir. Kişilerin kendi tercihleri ve ailelerin de onayıyla yapılan evlilik oranları ise birinci nesilde %32,3, ikinci nesilde %57,1 ve üçüncü nesilde %69,6'dır. Buna göre evliliklerde kişilerin kendi tercihlerine göre evlilik yapma oranı birinci nesilden ikinci nesle doğru çok ciddi bir artış göstermektedir. Birinci nesille ikinci nesil arasındaki fark oldukça dikkat çekicidir. Kaçırmaq/kaçmaq suretiyle yapılan evlilik şekli ise yüksek bir orana tekabül etmemekle birlikte, birinci nesilden üçüncü nesle doğru azalma göstermektedir. Bunun yanında ailesinin karşı çıkmasına rağmen evlenen kişi oranı çok düşük olmasına karşın yine de birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir artış görülmektedir.

"Görücü usulü evlilik" Giresun toplumunda, evlenecek kişilerin birbirlerini görmeden evlenmeleri anlamına gelmemektedir. Esasen bu evlilik türü Türkiye'nin birçok yöresinde, büyüklerin, ailenin ileri gelenlerinin veya eş, dost ya da akrabanın gençleri birbirine uygun görmesiyle atılan bir adımın neticesinde oluşan bir evlilik biçimini ifade etmektedir. Bu durum Giresun için de böyledir. Gençlerin birbirlerine uygun oldukları yönündeki kanaatin ardından son söz yine evlenecek kişilere bırakılmaktadır. Mülakatlardan da anlaşımıştır ki, evlilik

konusunda ailelerin gençler ve özellikle kızlar üzerinde herhangi bir baskısı söz konusu değildir.

Türk toplumundaki evlilik usulüyle ilgili olarak kavramsallaştırılan yeni tipolojilerde “görücü usulü” ve “tanışarak eş seçme” tipolojilerinin yanında, ara bir form olarak “yumuşatılmış görücü usulü” olarak yeni bir tipolojiden bahsedilmektedir.²⁰ Görücü usulünün büyük oranda terk edildiği Türk toplumunda, tanışarak eş seçme pratiklerinin yaygınlaşmasına rağmen, ailelerin eş seçme ve evlilikler üzerindeki etkisi hâlâ devam etmektedir. Dolayısıyla, “yumuşatılmış görücü usulü” evlilik tipolojisi ortaya çıkmıştır. Bu durum, Giresun’daki eş seçimi ve evlilik usulüyle ilgili olarak bu çalışmanın bulgularıyla örtüşmektedir.

Anket verilerinde, görücü usulü evlilik olarak tanımladığımız, gelin adayının aile fertleri veya yakın çevre tarafından damat adayına tavsiye edilmesi şeklinde gerçekleşen evliliklerin birinci nesilden üçüncü nesle doğru azaldığı ve bunun yerine tanışıp-anlaşarak gerçekleşen evliliklerin arttığı görülmektedir. Mülakatlarda da birinci neslin büyük çoğunluğunun bu şekilde evlendiği görülmüştür. Birbirlerini ancak düğünden sonra görebilen, ailelerinin kendilerine sormadan evlenmelerine karar verdiğini söyleyen katılımcı olmamıştır. Ancak mülakatlarda birinci nesilden az sayıda kadın, eşini ancak söz kesiminden sonra gördüğünü ifade etmiştir. Bu tür evliliklerde erkeğin gelini daha önceden görüp-tanıdığı anlaşılmaktadır. Mülakatlarda ise, ikinci neslin evlenme usulünde de görücü usulü evliliğin yaygın olduğu anlaşılmıştır. Hatta üniversite mezunu olan, öğretmen olan kişilerden bile, “eşimi bir yakınım veya bir öğretmen arkadaş tavsiye etti, bizi birbirimize uygun görmüşler” şeklinde ifadeler kullananlar olmuştur. Mülakata katılan birçok kişi, “çevrenin uygun görmesi” şeklinde özetlenebilecek, aile fertlerinin veya yakın akraba ve eş-dostun, belli tecrübeler yaşamış, görmüş-geçirmiş insanlar olarak iki insanı birbirine uygun görmesinin dikkate alınmaya değer bir düşünce olduğunu ifade etmiştir. Mülakatlarda birçok kişi, ailenin karşı çıkmasıyla gerçekleşen evliliklerin kötü sonuçlarıyla ilgili tecrübelerini aktarmıştır.

Ankete katılanların, ailelerin çocuklarının evlilik tercihlerine karışıp-karışmamaları yönündeki tutumları da ölçülmüştür. Büyüklerin çocuklarının evlilik tercihlerine karışmamaları gerektiğine yönelik tutum ele alındığında, birinci nesildeki oranın %57,6, ikinci nesildeki oranın %41,3, üçüncü nesildeki oranın ise %60,2 olduğu görülmektedir (P=0,000). Dolayısıyla birinci ve üçüncü nesildeki oranlar yakınlık

²⁰ İhsan Sezal, “Toplum ve Aile”, *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Sezal (Ankara: Martı Yayınevi, 2003), 150, 151.

göstermektedir. Üçüncü nesildeki oran, genç neslin birçok konuda olduğu gibi evlilik tercihinde de “özgürlükçü” bir tutum sergilemesiyle ilişkilendirilebilir. Birinci neslin çocuk evlendirme oranı %88,9’dur. Bu oran ikinci nesilde %24,4’tür. Dolayısıyla birinci neslin çocuk evlendirme noktasındaki tecrübesi oldukça fazladır. Mülakatlarda, birinci nesle mensup katılımcılardan çocuklarının evlilik tercihlerine karışmış olup pişmanlıklarını dile getirenler olmuş, “şimdiki aklım olsa hiç karışmazdım, kim ne yaparsa yapsın, en iyisi kendisi bulsun ve karar versin, yoksa iyi olursa kendinden, kötü olursa bizden biliyor” şeklinde ifadeler ortaya koymuşlardır. Çocuklarının evlilik tercihlerine karışanlardan bir kısmı da tercih nedenleri ve karşılaştıkları sonuçlarla ilgili olarak “tanıdık, bildik, bize bakar, el gibi olmaz dedik ama tahmin ettiğimiz gibi çıkmadı” gibi ifadeler kullanmışlardır.

Ankete katılan kişilerin 115’i nikah şekilleri ile ilgili soruya cevap vermemiştir. Zaten katılımcıların 111’i bekârdır. Evli katılımcıların çoğunun hem resmî hem de dinî nikâh yaptığı anlaşılmaktadır. Ancak sadece “resmî nikâh” seçeneğini işaretleyen birçok kişi aynı zamanda dinî nikâh da yaptırmıştır. Cevaplanan anketleri katılımcıların yanında kontrol etme imkânı bulduğumuzda, sadece “resmî nikâh” seçeneğini işaretleyen kişilere “dinî nikâh yaptırmadınız mı?” diye sorulduğunda yaptırdıklarını söylemişlerdir. Dolayısıyla sadece bu şıkkı işaretleyenlerin çoğunun “resmî nikâh” seçeneğinden sonra gelen “hem resmî hem de dinî nikâh yaptırdık” seçeneğini fark etmedikleri ya da bu şıkkı işaretlemeyi yeterli gördükleri anlaşılmaktadır. Mülakatlarda da Giresun halkının hem resmî hem de dinî nikâha karşı duyarlılık gösterdiği açıkça görülmüştür. Nikâh şekli bakımından nesiller arasında anlamlı bir fark görülmemektedir.

Düğün yapma şekline gelince, ankete katılan kişilerden %53,8’i “çalgılı”, %19,7’si “çalgısız ve içkisiz”, %14’ü “çalgılı-ıçkili”, %5,2’si de düğün merasimlerini “dinî törenle” yaptıklarını ifade etmişlerdir. Çalgılı ve içkili düğün yapma oranına nesiller üzerinden bakıldığında, “çalgılı-ıçkili” seçeneğini işaretleyenlerin birinci nesildeki oranın %15,8, ikinci nesildeki oranın %10,2 ve üçüncü nesildeki oranın ise %20,9 olduğu görülmektedir (P=0,024). Birinci ve üçüncü nesildeki yüksek oran dikkat çekmektedir. Nesillerin çocuklarının düğün törenlerini yapma şekline bakıldığında ise, birinci neslin %63,6’sı çocuklarını evlendirirken çalgılı bir düğün töreni tercih ederken, bu oran ikinci nesilde %14,7’ye düşmüştür (P=0,000). “Çalgılı-ıçkili” düğün seçeneğinde de birinci nesilden ikinci nesle doğru ciddi bir azalma görülmektedir. Mülakatlarda insanlar düğün törenlerinde çalgının olması yönünde bir tutum göstermiş, “cenazede ağlanır, düğünde oynanır” gibi ifadelere yer

vermişlerdir. Ancak düğünlerde içki içilmesine yönelik genel tutumun olumsuz olduğu görülmüştür. Bu olumsuz tutumun nedeninin dinî gerekçelerden çok, içki içilen düğünlerde meydana gelen kavga ya da tartışma gibi huzursuzluklardan duyulan rahatsızlık olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca geleneksel köy tipi yemekli düğünlerin yerini salon tipi düğün merasimlerinin alması da düğünlerdeki içki içme alışkanlığının azalmasında etkili olmuştur

3. Aile Yapısı, Kadın-Erkek İlişkileri, Kadın Hak ve Özgürlükleri

Aile yapısı, kadın-erkek ilişkileri, kadın hak ve özgürlüklerine yönelik tutumlarının incelenmesi altı başlık altında ele alınmıştır. Giresun'daki aile yapısına yönelik genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmış, sonrasında, modern hayatın en belirleyici göstergelerinden biri olarak kabul edilen, kadınların iş ve meslek hayatında yer almaları ve bu konuda erkeklerle aynı haklara ve fırsat eşitliğine sahip olmalarına yönelik tutum nesiller açısından değerlendirilmiştir. Üçüncü konu başlığı miras paylaşımında kadın-erkek eşitliğine yönelik tutumdur. Dördüncü konu başlığı ise, genç kız ve erkeklerin arkadaşlık yapmaları yani flört; beşinci konu başlığı evlilik öncesi veya evlilik dışı cinsel beraberlik; altıncı konu başlığı ise doğum kontrolüne yönelik tutumdur.

3.1. Aile Yapısı

Aile kurumu, sosyolojinin en temel ilgi alanlarından birini oluşturur. Çünkü her insan bir aileye mensuptur ve bu mensubiyet, kan bağına dayalı bir ilişkiler örüntüsü oluşturur. Aile, kan bağılılığı, evlilik ve yasal yollardan aralarında akrabalık ilişkisi bulunan ve genellikle aynı evde yaşayan bireylerden oluşan, bireylerin cinsel, psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarının karşılandığı, toplumsal uyum ve katılımlarının sağlandığı ve düzenlendiği temel bir toplumsal birimdir.²¹ Mülakatlarda da üç nesilden görüşmeciler, çocuğun yetişmesinde ailenin çok önemli bir yeri ve sorumluluğu olduğuna vurgu yapmıştır. Toplumun genelinin evlilik kurumunun kutsallığı, korunması ve devam ettirilmesi yönünde çok güçlü bir tutuma sahip olduğu söylenebilir.

Aile yapısı konusunda ele alınan konulardan biri kadınların aile içindeki konumlarıdır. Mülakatlarda, öngörülen durumun tersine kadınların aile içindeki rollerinin yaşlarının ilerlemesine bağlı olarak arttığı gözlemlenmiştir. Özellikle aile büyüklerinin vefatı, çocukların büyümesi ve eşin orta yaşa ulaşmasından sonra kadının aile içindeki rolü ve etkinliği artmaktadır. Çocukların evlilik tercihleri başta olmak üzere,

²¹ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 16

ev alımı gibi birçok konuda kadınların tercihlerinin etkili olduğu yönündeki mülakat verileri de kadınların orta yaştan itibaren aile içindeki etkilerinin arttığını doğrulamaktadır. Ancak bu durumdan, kadınların “görünür” ve “çevreden hissedilir” bir etkinliği arzu ettikleri anlaşılmamalıdır. Mülakatlardan elde edilen verilerde, kadınların, eşlerinin, çevrelerinde “sözü geçen” birisi olmasını istedikleri ve dolayısıyla bu duruma ters düşecek tutum ve davranışlardan uzak durmaya çalıştıkları; eşine ve çocuklarına “söz geçiremeyen” bir tipolojinin oluşmasına fırsat vermek istemedikleri anlaşılmaktadır. Bu durumda kadınların aile içindeki meselelerde etkin bir rol aldıkları ancak eşlerinin “aile reisi” olma vasfına zarar gelmemesi yönünde bir tutum ve davranış içerisinde oldukları söylenebilir.

Giresun’daki aile yapısı değerlendirilirken ele alınması gereken konulardan biri de çocuk yetiştirme pratikleridir. Araştırmada üçüncü neslin 18-34 yaş aralığı olarak belirlendiği ifade edilmişti. Ancak araştırma sürecinde, genel olarak “delikanlılık dönemi” olarak nitelendirebileceğimiz, erkek çocukların/gençlerin 15-20 yaş aralığına ayrıca dikkat edilmiş; erkek çocuk ve gençlerin yetiştirilmesine yönelik tutum ve davranışlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yaş grubuna ait gözlemlerimizde dikkat çeken ilk husus, erkek çocukların/gençlerin “aşırı özgürlük” içerisinde yetiştirildikleridir. Birçok kişi, erkeklerin delikanlılık/gençlik dönemindeki aşırılıklarını, “gençlikte olur böyle şeyler, delikanlı adam yapar” gibi ifadelerle değerlendirmiştir. Ebeveynlerin ve özellikle de babaların bu tavrının gençlerin sorumluluk sahibi bireyler olarak yetişmelerine olumsuz etki yaptığı söylenebilir. Mülakat yaptığımız gençlerin bir kısmı, içki ve küfür gibi alışkanlıklarının büyükler tarafından tepkiyle karşılanmadığını, hatta büyüklerin, çocuklukları döneminde kendilerine küfürlü (sövme) ifadeler kullandıklarını belirtmişlerdir. Bu konu birinci ve ikinci nesilden kişilerle de müzakere edilmiş ve birçoğu eğlence maksadıyla küçük çocukların küfürlü ifade kullanmaya yönlendirildiğini belirtmiştir. Yine mülakat yaptığımız üçüncü nesilden gençlerin bir kısmı, 17-18 yaşından sonra içki kullanmalarına babaları ve diğer aile büyükleri tarafından ses çıkarılmadığını ve babalarının yanında da içki kullandıklarını ifade etmişlerdir. Özellikle babanın ve aile büyüklerinin içki kullanma alışkanlığı olan ailelerde genç neslin içki kullanımına yönelik bir hoşgörünün olduğu ve bu durumun “erkek adam ara-sıra içer” tarzında bir yaklaşımla ifade edildiği görülmüştür.

Gençlerin büyüklerine, özellikle annelerine karşı olan davranışlarında “sert/kaba” bir tavır gözlenmiş; gençlerin anne-babalarıyla zaman zaman sürtüşmeler yaşadığı birçok kişi tarafından dile getirilmiştir. Gençlerde bu tür olumsuz davranışların gelişmesinde

elbette önceki nesilleri taklit etmelerinin büyük etkisi vardır. Gençler arasında “kabadayı tavırlar, sataşmaya hazır olmak, arkadaş grubuyla çevrenin rahatsız olabileceğini hesap etmeden kamuya açık yerlerde yüksek sesle konuşmak, küfürlü ve argo ifadeleri yaygın olarak kullanmak” gibi davranışların yaygın olduğu görülmektedir. Genç neslin çevreden ve özellikle akran gruplarından öğrendiği bu tür tutum, tavır ve davranışların yaygınlaşmasında yine çevrenin ve ailenin de “sessiz kalmasının” etkisinin büyük olduğunu ifade etmek gerekir. Dolayısıyla Doğu Karadeniz’de çocuk yetiştirme pratikleri ve özellikle de trafikten eğitime kadar birçok alanda “rahatsızlık” oluşturmakta sakınca görmeyen “agresif, şımarık delikanlılık” üzerine çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu konuya elbette başta aileler olmak üzere, “rahatsızlık hissetmeyen” kurumsal yapıların ve “toplumsal müsamahanın” da dahil edilmesi gerekmektedir. Çünkü toplumda özellikle erkek çocukların “sorumluluk bilincinden” uzak ve dikkat çekici bir şekilde “agresif” tutum ve davranışlara sahip olduğu gözlenmektedir. Bu durumun büyük oranda ailelerin çocuklarına karşı gösterdikleri “toleranslı” yaklaşımdan kaynaklandığı; bölgedeki şiddet olgusundan küfürlü ifadelerin yaygın kullanımına, davranış bozukluklarından alkol tüketimine kadar, sosyokültürel ve dinî hayatı ilgilendiren birçok problemin yetiştirme pratikleriyle irtibatlı olduğu söylenebilir. Bölgedeki erkeklerin “delikanlılık” döneminde içki içmenin bir “mârifet” olarak algılandığı, zaman zaman “kabadayılık” olarak nitelendirilebilecek davranışların “delikanlılığın şîârından” görüldüğü ve kısaca; “erkek adam yapar”, “erkek adam içer”, “erkek adam söver” şeklindeki yaklaşımlar çerçevesinde ifade edilebilecek tutum ve davranışlara sıkça rastlandığı görülmektedir.

Çocukların evlendikten sonra anne-babalarıyla birlikte oturmalarına yönelik tutumun genel olarak olumsuz olduğu söylenebilir. Katılımcıların %60,5’i genç çiftin aileleriyle beraber oturmamalarının daha uygun olacağı yönünde kanaat bildirirken, beraber oturmayı daha uygun bulanların oranı %39,5’dir. Çocukların evlendikten sonra ailelerinin yanında kalmamalarını daha uygun görenlerin oranı birinci nesilde %53,7’dir. Bu oran ikinci nesilde %68,4, üçüncü nesilde ise %57,5’tir (P=0,010). Buna göre en fazla ikinci neslin beraber oturmaya yönelik olumsuz tutum sergilediği görülmektedir. İkinci nesildeki oran düşüklüğü hem beraber oturmayla ilgili olumsuz tecrübelerle sahip olmaları hem de bakıma muhtaç olmamalarından kaynaklı olarak değerlendirilebilir. Mülakatlarda beraber oturma durumunda birtakım anlaşmazlıkların ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Birinci ve ikinci nesil kadınların çoğunluğu, “elim-ayağım tutuyor, zaten şimdi birçok işi makine yapıyor, göç göç üstünde zor oluyor, bizim kendimize göre bir

düzenimiz var, gelenimiz-gidenimiz oluyor, onlar bizimle rahat edemezler, gençler kendi evlerinde daha rahat ederler” gibi ifadelerle ayrı oturmalarının hem kendileri hem de çocukları açısından daha isabetli olacağı yönünde kanaat bildirmişlerdir. Bunun yanında, beraber oturmayı deneyip huzursuzluk yaşadığı için ayrılmak zorunda kaldıklarını söyleyen kişiler de olmuştur. Üçüncü nesilden beraber oturmaya olumlu bakanların konuyu daha çok çocuklarının (torunların) bakımı ve ekonomik birikim sağlama üzerinden değerlendirdiği söylenebilir. Diğer taraftan günümüz toplumunda yaşlı insanların ev işlerini kolaylaştırıcı birçok teknolojik imkân mevcuttur. Yaşlı insanların gündelik hayatını kolaylaştıran teknolojik imkanların yanında, sahip oldukları sosyal güvenceler, Ulaşım vasıtalarının yaygınlaşmasından, alışveriş kolaylığına ve evlerin konforuna varıncaya kadar birçok imkân, yaşlı neslin genç nesle olan bağımlılığını azaltmıştır denilebilir.

3.2. İş ve Meslek Hayatı

Kentleşme, eğitim seviyesinin yükselmesi gibi faktörlerle birlikte kadınlar ücretli çalışma yaşamına daha fazla katılım göstermeye ve erkeklerle eşit haklara sahip olmaya başlamışlardır. Katılımcıların yaklaşık %90'ı kadınların iş ve meslek hayatında erkeklerle aynı haklara sahip olmasına olumlu bakmaktadır. Nesiller bakımından da kadınların iş ve meslek hayatında erkeklerle aynı haklara sahip olmalarına yönelik bir tutum farklılığı tespit edilmemiştir ($P=0,639$). Mülakat yaptığımız birinci ve ikinci nesilden kişiler, kadınların çalışmasına daha çok aile bütçesine katkı sağlama açısından bakmaktadır. Genellikle, “tek kişinin çalışmasıyla ev geçindirmek zor, kadın da çalışırsa en azından geçim kolaylaşır” şeklinde ifadeler kullanmışlardır. Üçüncü neslin, kadınların çalışmasına yönelik tutumları ise ekonomik nedenlerin yanında, “modern/çağdaş kadının bir mesleği olmalı, kendi ayaklarının üzerinde durabilmeli” gibi ifadelerle desteklenmektedir. Kadınların başkasına muhtaç olmadan geçimini sağlayabilecek bir işe/mesleğe sahip olması gerektiğine dair kanaat, birinci ve ikinci nesildeki kadınların çoğunluğunun da dile getirdiği bir görüş olmuştur.

Katılımcıların neredeyse tamamı, kız çocuklarının ilköğretimden sonra okumaları gerektiğini düşünmektedir. Nesiller arasında bu tutuma yönelik olarak herhangi bir anlayış farklılığı görülmemektedir. Kadınların okuması ve iş hayatında yer almalarına yönelik olumlu yaklaşım mülakatlarda da desteklenmiştir.

3.3. Miras Paylaşımı

Miras paylaşımında kadın-erkek eşitliği konusu sık bir şekilde gündeme gelen konulardan biridir. Ankete katılanların %89,6'sı miras

paylaşımında kadın ve erkeğin eşit olması gerektiği yönünde kanaat bildirmiştir. Miras paylaşımında kadın-erkek eşitliğine katılmayanların oranı ise %10,4'tür. Nesiller bakımından miras paylaşımında kadın-erkek eşitliğine yönelik bir anlayış farklılığı görülmemektedir ($P=0,829$). Yaptığımız mülakatlarda birinci nesil erkeklerin çoğunluğu ve ikinci nesilden erkeklerin bir kısmı, kadın-erkek arasındaki miras paylaşımının eşit olması gerektiği yönünde görüş bildirmesine rağmen, bu eşitlikten yarı yarıya bir bölüşümü kastetmedikleri anlaşılmıştır. Eşitlik ile kastettikleri, kadınların mirastan mahrum bırakılmamaları ve dışlanmamalarıdır. Miras paylaşımında kadınların mahrum bırakılmaması ve mağdur edilmemesi gerektiğine yönelik bir kanaat olmasına rağmen, özellikle erkeklerin, baba ocağını devam ettirecek ve babanın geriye kalan malına sahip çıkacak/sahip çıkması gereken evlat olarak erkek çocuklarını gördükleri anlaşılmaktadır.

3.4. Flört

Genç kız ve erkeklerin sevgili olma durumuna işaret eden flört, gençler arasında "çıkma" olarak tabir edilmektedir. Genç kız ve erkek arasındaki bu ilişki türüne yönelik katılımcıların tutumları bakıldığında, katılımcıların %59,1'i genç kız ve erkeklerin arkadaşlık yapmalarında bir sakınca görmemiştir. Sakınca görenlerin oranı ise %40,9'dur. Duruma nesiller açısından baktığımızda, genç kız ve erkeklerin arkadaşlık yapmalarında bir sakınca görmeyenlerin birinci ve ikinci nesildeki oranı %50 civarında iken bu oran üçüncü nesilde %70'i geçmektedir ($P=0,000$). Dolayısıyla evlilik öncesi karşı cins ile tanışma, görüşme, arkadaşlık gibi ilişki türlerinin genç nesil tarafından normal karşılandığını ortaya koymakta ve bu nesilde, "erkek arkadaş/boyfriend" ve "kız arkadaş/girlfriend" arkadaşlık kalıbının yerleştiği ve büyük oranda çevre tarafından da kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Birinci ve ikinci nesil, karşı cins gençler arasındaki arkadaşlıkta bir sakınca görmediklerini ifade etmenin yanında, gençlerin bu tür arkadaşlıklarının kontrol altında olması, çocuklara ve özellikle de kız çocuklarına bu tür arkadaşlıklarla ilgili nasihatle bulunması gerektiği şeklinde ilâve görüşler ortaya koymuşlardır. Bu tür arkadaşlıklara fazla olumlu bakmayan kişiler bile, bugünkü eğitim sistemi ve sosyal hayat içerisinde bu tür arkadaşlıkların artık önlenemez olduğu; karşı çıkmanın pratikte bir anlamının olmadığı, "bu devirde herkesin kız/erkek arkadaşı var; ne yapacaksın" şeklinde yaklaşımlarda bulunmuşlar; yapılması gerekenin çocukları "başboş bırakmamak" ve "kontrol altında tutmak" olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak üçüncü nesille yapılan mülakatlarda, karşı cinsle olan arkadaşlık formlarına yönelik farklılıklar görülmüştür.

3.5. Cinsellik

Hemen hemen bütün dinî anlayışlarda bireylerin cinsel hayatını düzenlemeye yönelik emir ve yasakların olduğu; cinsel hayata yönelik bir çerçeve sunulduğu söylenebilir. Genel anlamda dinlerin cinselliğe dair olarak ortaya koydukları çerçevede, evliliğin teşviki ve cinselliğin meşrû bir zeminde yaşanması; nikâhsız ve eşcinsel ilişkinin yasak olması gibi konularının yer aldığı görülmektedir.²² Araştırmada genç kız ve erkeklerin arkadaşlık yapmalarında sakınca görmeyen katılımcıların oranı %60 civarında olmasına rağmen, evlilik öncesi cinsel ilişki konusunda katılımcıların %93,2'si olumsuz tutum ortaya koymuşlardır. Bu tür bir ilişkiyi onaylayanların oranı ise %6,7'dir. Evlilik öncesi cinsel birliktelikte sakınca görmeme oranı birinci nesilden üçüncü nesle doğru ciddi bir artış göstermektedir. Birinci nesilde sakınca görmeyenlerin oranı %1,8 iken bu oran ikinci nesilde %4,3; üçüncü nesilde ise %15'e çıkmaktadır (P=0,000). Özellikle birinci nesille yaptığımız mülakatlarda, babalarının ve dedelerinin nesliyle ilgili bahsettikleri konuların başında, kadınlı-ıçkili eğlenceler, güzel ve dul kadınların zaman zaman rahatsız edildikleri gibi konular dile getirilmiştir. Üçüncü nesille yaptığımız mülakatlarda, evlilik öncesi cinsel birliktelik hakkında daha kişisel ve özel bir yaklaşım sergiledikleri görülmüştür. Üçüncü nesil bekâr kadınlardan evlilik öncesi cinselliğe yönelik olumsuz kanaat bildirenlere, "kız arkadaşımın bu tür bir ilişkiye yönelik olumlu bir tutumu veya buna yönelik bir davranışı olsa bundan rahatsız olur musunuz; bu durum arkadaşınıza ve arkadaşlığınıza karşı olumsuz tavır almanıza neden olur mu?" sorusu yöneltilmiş ve kadınlar bu soruya büyük oranda "hayır, bu onun tercihi" şeklinde cevap vermişlerdir. Özellikle ikinci ve üçüncü nesil erkeklerde, evlilik öncesi, evlilik dışı veya evli kişilerin başka kişilerle cinsel yaşamlarının tahmin edilenden daha yüksek bir orana sahip olduğuna yönelik yaygın bir kanaatin olduğu tespit edilmiştir. Ancak mülakat yapılan kişilerin genellikle bu konuyu dile getirirken, "duyuyoruz, görüyoruz, diyorlar, hep söyleniyor, bir arkadaşım anlattı, bir yerde konuşuyorlardı" şeklinde ifadeler kullandıkları görülmüştür.

3.6. Doğum Kontrolü

Anket uygulamasında doğum kontrolünün çağımızda gerekli olduğunu düşünenlerin oranı %90,5 olarak tespit edilmiştir. Birinci nesilden üçüncü nesle doğru birkaç puanlık artış olsa bile, her üç neslin de doğum kontrolünün %90 civarında gerekli olduğunu dile getirmiştir (P=0,339). Mülakat yapılan kişilerin büyük çoğunluğu, aile için çocuk

²² Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din (Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık)* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 69.

sahibi olmanın çok önemli olduğunu, ancak çağımızda doğum kontrolünün bir zorunluluk olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda nesiller ve cinsiyetler arasında dikkat çekici bir tutum farklılığı görülmemekle birlikte, özellikle birinci ve ikinci neslin tek çocuk sahibi olmayı yeterli görmediği ve 2-3 çocuğun olmasını tercih ettiği; üçüncü neslin ise bir veya iki çocuğu yeterli bulduğu görülmüştür. Mülakatlarda doğum kontrolünün gerekliliği düşüncesinin daha çok ekonomik gerekçelere dayandığı söylenebilir. İnsanların bakabilecekleri ve gerekli maddi imkânları sağlayabilecekleri kadar çocuk sahibi olmaları gerektiği yönünde görüşler bildirilmiştir. Bunun yanında “mütedeyyin”, “muhafazakâr” olarak nitelendirilebilecek kişilerin bir kısmı bu gerekçelere “ahlâkî” kaygıları da ilave etmiştir. Ekonomik ve ahlâkî açıdan yeterli imkân sunulamayacaksa çok çocuk sahibi olmanın gerekli olmadığını ifade etmişlerdir. Hatta mülakat yapılan birinci nesilden birkaç kişi, “aslında peygamberimizin çoğalmamızla ilgili tavsiyeleri var ama bugün zaman kötü, bu devirde hem maddî hem mânevî olarak çocuk yetiştirebilmek çok zor” şeklinde ifadeler kullanmışlardır.

4. Nesiller Arası İlişkiler

Nesiller arasındaki ilişkinin nasıl olduğu veya nesil çatışmalarına yönelik bilgiler çoğu sosyal bilimcinin dikkatini çekmektedir.²³ Katılımcıların %77,3'ü nesiller arasında yeterli iletişimin olmadığı kanaatindedir. Bu kanaati paylaşmayanların oranı ise %22,7'dir. Üç nesil de büyük oranda (%70) nesiller arasında yeterli iletişim olmadığını düşünmektedir. Bu oran %80,9'la ikinci nesilde en yüksektir. Üçüncü nesilde oran %78,3; birinci nesilde ise %72'dir (P=0,118). Nesiller arasındaki uyumsuzluk ve çatışmanın arttığını düşünenlerin oranı ise %67 olup aksi yönde kanaat sahibi olanların oranı %33'tür. Her üç nesil de %70'e yakın bir oranda nesiller arasında uyumsuzluk ve çatışmanın arttığı kanaatindedir (P=0,490). Konu ile ilgili olarak nesiller arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmamıştır.

5. Medya ve Teknolojinin Dinî ve Kültürel Değerlere Yönelik Etkisi

Araştırmada, medya, televizyon, internet ve genel olarak iletişim ve teknolojik imkânların, dinî ve kültürel değerler üzerindeki etkisine

²³ Mahmut Tezcan, *Kuşaklar Çatışması Kuşaklararası İlişkiler Eğitimi ve Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017); M. Zeki Duman, *Kuşak Çatışması X ve Z Kuşağı Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019); Aydın Aktay, *Yeni Türkiye'de Yeni Kuşaklar* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2019); *Sosyoloji Divanı 13. Sayı Dosya: Kuşaklar Sosyolojisi* (13) (Konya: Çizgi Yayınevi, 2019).

yönelik olarak nesillerin tutumu değerlendirilmiştir. Katılımcıların %74'ü televizyon yayınlarının dinî, ahlâkî ve kültürel değerler üzerinde olumsuz etki yaptığını düşünmektedir. Katılımcıların %26'sı ise bu kanaati paylaşmamaktadır. Konu hakkında nesil arasında anlamlı bir farklılık görülmemektedir ($P=0,388$). Teknolojik alet ve imkânların dinî ve kültürel hayat üzerinde olumsuz etkisinin olduğunu düşünenlerin oranı ise %46'dır. Olumsuz bir etkinin olmadığını düşünenlerin oranı %53,7'dir. Nesil ile teknolojiye yönelik tutum arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır ($P=0,529$).

6. Toplumsal Değerler

Toplumun bireyleri tarafından içselleştirilmiş davranış örüntüleri olarak tanımlayabileceğimiz toplumsal değerler, zamandan zamana ve toplumdan topluma değişmektedir. Giresun'da nesillerin toplumsal değerlere yönelik tutumları ölçülmeye çalışılmıştır. Araştırmada, gençlerin, toplum tarafından benimsenen değerlere her geçen gün daha kayıtsız kaldıklarını düşünenlerin oranı %78,5; katılmayanların oranı ise %21,5'dir. Nesillerin görüşleri ise birbirleriyle yakınlık göstermektedir. Gençlerin toplumsal değerlere kayıtsız olduğuna dair kanaat birinci nesilde %78,2 iken bu oran ikinci nesilde %76,4'dür. Dikkat çekici olan ise, düşük olması beklenen oranın genç nesilde %81,3 olmasıdır ($P=0,510$). Bu durumda üçüncü nesil olan genç nesil, kendilerinin toplumsal değerler karşısında gittikçe kayıtsız kaldıkları yönündeki kanaati desteklemektedir. Toplum tarafından benimsenen değerlerin kendisini ilgilendirmediklerini söyleyenlerin oranı %23,5'tir. Diğer taraftan çoğunluğun toplum tarafından benimsenen değerleri dikkate aldığı anlaşılmaktadır. "Beni ilgilendirmiyor" diyenlerin birinci nesildeki oranı %19,5, ikinci nesilde %21,3, üçüncü nesilde ise %30,3 olarak ortaya çıkmaktadır ($P=0,047$). Dolayısıyla toplum tarafından benimsenen değerleri dikkate alma noktasında birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir azalma söz konusudur, ancak nesiller arasında anlamlı bir farklılıktan bahsetmek mümkün değildir. Üçüncü neslin dinî ve ahlâkî değerlere yönelik kabullerinde dikkat çekici bir karşıtlık görülmezken, birinci nesle ait bazı kültürel değerleri sorguladıkları veya bazı tutum ve davranışları anlamakta zorluk çektikleri tespit edilmiştir. Bu durum üçüncü nesilde bir takım dinî ve kültürel değerlere yönelik ilgisizlik ve kabullenmezlik olarak anlaşılabilir gibi, bir kısım âdet ve geleneklere mesafeli olmak şeklinde de değerlendirilebilir. Nitekim genç neslin geleneksel tutumlarla ilgili eleştirel ve sorgulayıcı bir tutum içerisinde olması çoğu zaman beklenen bir durumdur.

7. Türkçe'nin Korunması ve Yabancı İsim Kullanımı

Millî değerler arasında yer alan önemli konulardan biri de milletin kendi dilini koruması ve geliştirmesidir. Bir değer olarak Türkçe'nin korunup geliştirilmesinin gerekliliği ile ilgili olarak katılımcıların neredeyse tamamı, Türkçenin korunup geliştirilmesinin Türk milletinin geleceği için çok önemli olduğu düşüncesine katılmaktadır. Bu konuda nesiller arasında bir tutum farklılığı mevcut değildir. İşyerleri ve birçok nesnenin isimlerinin yabancı dilde olmasının doğru olmadığına yönelik tutum birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir miktar azalma gösterse de nesiller arasında konu ile ilgili olarak dikkat çekici bir tutum farklılığı görülmemektedir ($P=0,378$). Mülakatlarda, yabancı isim kullanımına yönelik olumsuz tepki her üç nesil tarafından da ifade edilmekle birlikte, birinci ve ikinci neslin tepkisinin daha fazla olduğu görülmüştür. Birinci neslin, iş yerlerinde ve çeşitli ürünlerde kullanılan yabancı isimlerin doğru olmadığı yönündeki kanaatlerinde dinî ve millî duygular ön plana çıkarken ikinci neslin karşı çıkışında daha çok siyasî ve kültürel unsurların etkili olduğu söylenebilir.

Türkçe'nin korunup geliştirilmesine yönelik tutumun ölçülmesi yanında, nesillerin, modaaya uygun giyinmeyi ve modaayı takip etmeyi medeni olmakla ilişkilendirme konusu da ele alınmıştır. Modaaya uygun giyinmeyi ve modaayı takip etmeyi medeni olmakla ilişkilendirme oranı %36,3'tür. Aksi yönde kanaat bildirenlerin oranı ise %63,7'dir. Modaaya uygun giyinmeyi medeni olmakla ilişkilendirenlerin birinci nesildeki oranı %28,9; ikinci nesildeki oranı %38,6; üçüncü nesildeki oranı ise %40,7'dir ($P=0,055$). Modayla medeni olmak arasında ilişki kuranların oranı birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir artış göstermektedir. Mülakata katılan kişiler, düzgün ve temiz giyinmenin önemli olduğunu ifade etmişler ancak modaaya uygun giyinmeyi medenî olmakla ilişkilendirmemişlerdir. Giresun'da insanların giyime önem verdikleri ve genellikle modaanın takip edildiği, ancak toplumun bu durumu medenî olmakla ilişkilendirmediği anlaşılmaktadır.

8. Dinî Değerlere Yönelik Tutum ve Davranışlar

Giresun'da nesillerin inanç, ibadet ve dinî yasaklara yönelik tutumu; inanç, öznel dindarlık algısı ve dindarlık; ibadet alışkanlıkları ve dini yasaklara karşı tutum ve davranışları ölçülmeye ve elde edilen verilerden hareketle katılımcıların ve genel olarak Giresun halkının dindarlıkla ilgili nasıl bir anlayışa sahip olduğu ve dindarlığı ne tür kriterlerle ilişkilendirdiği konusu anlaşılmaya çalışılmıştır. "Dinî ibadet ve uygulamalar" la ilgili kısımda ise, namaz, oruç, hac, kurban, zekât gibi İslam dinindeki temel ibadetlere yönelik tutumlarla ilgili

değerlendirmeler yer almıştır. “Dinî yasaklar” la ilgili bölümde ise içki ve küfürlü ifade kullanımına (sövme) yönelik değerlendirmeler bulunmaktadır.

8.1. İnanç, Öznel Dindarlık Algısı ve Dindarlık

Katılımcıların Allah’a inanç durumları anket uygulamasında, “Allah'a inanır mısınız?” şeklindeki bir soruyla tespit edilmeye çalışılmış; mülakat formunda Allah inancıyla ilgili bir soruya yer verilmemiştir. Ankete katılanların %99,6’sı Allah’a inandıklarını belirtmiştir. Bu durumda Allah inancı bakımından nesiller arasında bir farklılık söz konusu değildir (P=0,108). Dolayısıyla hem genel anlamda hem de nesiller özelinde Allah inancının çok yüksek olduğu görülmektedir.

İnsanların dinî yaşayışlarını genel çizgiler içerisinde belirlemeye ve buradan hareketle dindarlık tiyolojileri ortaya çıkarmaya çalışmak kolay bir iş değildir. Zira böyle bir girişimde, dindarlık tiyolemelerinin hangi kriterlere göre oluşturulacağı, çok çeşitli dinî yaşayış şekillerine sahip olan dindarların belirli tiplerde nasıl toparlanabileceği gibi meselelerle karşılaşmaktadır. Bununla birlikte araştırmacılar insanların dinî hayatlarında çok çeşitli şekillerde tezahür eden farklılıkları ve benzerlikleri gösterebilmek için birtakım tiyolojiler geliştirmeye çalışmışlardır.²⁴ Öznel dindarlık algısı bakımından ise, ankete katılanların %80,1’i kendisini “dindar” olarak tanımlamıştır. Kendisini “çok dindar” olarak gören katılımcıların oranı ise %10,9’dur. Katılımcıların %9’u ise kendisini “dinle az ilgili” görmektedir. Öznel dindarlık algısı bakımından üç nesil arasında anlamlı bir ilişki mevcuttur (P=0,000). Birinci neslin %19,5’i kendisini “çok dindar” olarak tanımlarken, bu oran ikinci nesilde %7,8’e, üçüncü nesilde ise %6’ya düşmektedir. Buna rağmen kendini “dindar” olarak tanımlayanların oranı birinci nesilde %73,2, ikinci nesilde %86,8, üçüncü nesilde ise %78,9’dur. Kendisini “dinle az ilgili” görenlerin oranı ise birinci nesilde %7,3 ikinci nesilde %5,4, üçüncü nesilde ise %15,1’dir. Kendisini dinle az ilgili görenlerin oranı birinci ve ikinci nesilde aynıyken, üçüncü nesilde ciddi bir artış göstermektedir. Dolayısıyla birinci nesilde “çok dindar” seçeneğinin oranı dikkat çekerken

²⁴ Ahmet Onay, “Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001): 439-449; Subaşı, Necdet. “Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002): 17-40; Celalettin Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslâmîyat Dergisi* 8/2 (2005): 71-90; Ünver Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay & Celalettin Çelik (Adana: Karahan Yayınları, 2006), 1-59; Hasan Kayıklık, “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay & Celalettin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 157-174.

üçüncü nesilde “dinle az ilgili” seçeneğinin oranı dikkat çekmektedir. Anne-babalarının dindarlık durumuyla ilgili soruya cevap veren katılımcıların %15’i anne-babalarının “çok dindar” olduğunu söylemiştir. Anne-babalarının “dindar” olduğunu söyleyenlerin oranı ise %76,8’dir. Ebeveynlerinin “dinle az ilgili” olduğunu belirtenlerin oranı ise sadece %5,6’dır. Birinci neslin %27,4’ü anne-babalarının çok dindar olduğunu belirtirken, ikinci neslin %12,8’i, üçüncü neslin ise %5,4’ü anne-babalarının çok dindar olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla katılımcıların anne-baba dindarlıklarında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmaktadır (P=0,000).

Giresun toplumundaki “dindarlık” algısının daha çok “inanç” boyutu esas alınarak oluşturulmuş bir dindarlık tipi olduğu söylenebilir. Ancak mülakat yaptığımız kişiler anne-babalarının dindarlık durumlarıyla ilgili değerlendirmede bulunurken daha çok dinin “ibadet” boyutuna vurgu yapmışlardır. Katılımcıların cevap verirken, beş vakit namaz kılma, oruç tutma ve hacca gitme gibi ritüelleri esas aldıkları görülmüştür. Onun için anne-baba veya herhangi biri için “dindardı” ifadesini kullandığında, “beş vakit namazını kılar(dı)”, “hacılığa gitti” ifadeleri yaygın olarak kullanılmaktadır. Toplumun geneli, günlük beş vakit namaz kılan, hacca gitmiş, kadınlarda ise bunların yanında tesettüre uygun bir giyim tarzı benimsemiş kişileri “çok dindar” olarak algıladığı görülmektedir. Bir anlamda bu kişilerin kendi dindarlıklarını pekiştirdikleri ve bunu da bir hayat tarzı olarak topluma “deklare” ettikleri, “görünür” hale getirdikleri kabul edilmektedir. Toplumun böyle insanların tutum ve davranışlarının “dine uygunluğu” konusunda daha fazla bir beklenti içinde olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla toplumda birçok insan, insanların genelinin yaptığı bazı olumsuz söz ve davranışları “çok dindar” insanlar yaptıklarında tepki göstermekte ve eleştirmektedir.

8.2. Dinî Eğitim

Katılımcıların dinî eğitimlerini kimlerden veya hangi kurumlardan aldıklarına dair verilerde aile, cami ve Kur’an kursları dikkat çekmektedir. Ailede din eğitimi alma oranı birinci nesilden üçüncü nesle doğru düşüş göstermektedir. Buradan hareketle ailenin çocuğun din eğitimi üzerindeki etkisinin azaldığı söylenebilir. Mülakatlarda, birinci neslin genellikle çocuklarını camiye gönderdikleri anlaşılmıştır. Kendilerinin camiye ve Kur’an kursuna gitme imkânı bulamadıklarını ifade eden birinci nesilden kişiler, dua, sûre ve ibadetlerle ilgili bilgileri daha ziyade ailelerinin yaşlı fertlerinden (dede ve nine gibi) öğrendiklerini ifade etmişlerdir. Anket sonuçlarında da birinci neslin din eğitimi ailede alma oranı diğer nesillerden daha yüksek çıkmıştır

(%35,8). Birinci neslin genel eğitim kurumlarında din eğitimi alma oranı da oldukça düşüktür (%1,8). İkinci nesille yapılan mülakatlarda, din eğitimi alma noktasında caminin önemli bir yer tuttuğu anlaşılmış ve bu durum anket verilerine de %27,5 olarak yansımıştır. Bu neslin ifadelerinde, kendi çocukluklarında okulların kapanmasıyla birlikte hemen herkesin camilerdeki kurslara gittiği ifade edilmiştir. İkinci neslin yetiştiği dönemde caminin din eğitimi verme noktasında önemli bir fonksiyon icra ettiği anlaşılmaktadır. Bu neslin din eğitimi almasına ailenin de %20 oranında önemli bir teşviki olduğu görülmektedir. Ayrıca ikinci nesille birlikte örgün eğitim kurumlarının din eğitimindeki katkısı da artmıştır. Birinci nesilde %23 olan Kur'an kursu oranı, ikinci nesilde %28,5'e çıkmaktadır. Üçüncü nesilde ise aile (%19,6) ve caminin (%19,6) etkisi azalmış, ancak örgün eğitim kurumlarının etkisi artmıştır (%11,7). Bu nesil içerisinde imam-hatip liselerinde eğitim gören ve ayrıca camilerdeki kurslarda din eğitimi alanların sayısının fazla olduğu görülmektedir. Din eğitimini camide alanlar içinde en yüksek oran ikinci nesle aittir (%27,5). Birinci nesildeki oran %23, üçüncü nesilde ise %19,6'dır. Buna göre nesillerin dinî eğitim aldıkları kurumlar bakımından anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir (P=0,002)

8.3. Helâl Kazanç

179

Başkalarının hakkına el uzatmadan, emeğinin karşılığında kazanılan kazanç olarak tanımlanabilecek "helâl kazanç", hem dinî hem de toplumsal olarak beklenen bir davranıştır. Katılımcıların nerdeyse tamamı kazançta helâl ve harama dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Nesil bakımından bir farklılık görülmemektedir (P=0,629). Mülakatlarda haksız kazanç, hırsızlık gibi konularla ilgili olarak hem aynı nesil içerisinde hem de farklı nesiller arasında değişik görüşlerle karşılaşmıştır. Sadece bireysel mallara (ev ve dükkân eşyası, mahsul gibi) yönelik hırsızlığın yaygın olmadığı yönünde genel bir kanaatin olduğu; mülakatlarda birçok kişinin, bireysel malların çalınmasına yönelik çok fazla olayla karşılaşmadıkları ifade edilmiştir. Ancak aynı hassasiyetin devlet malına karşı söz konusu olmadığı birçok kişi tarafından dile getirilmiştir. Birçok katılımcı, durumu iyi olan (hali vakti yerinde) kişilerin, devletin gelir durumu düşük insanlar için oluşturduğu fonlardan, sağlık hizmetinden (yeşil kart uygulaması gibi), yakacak dağıtımdan istifade etmesinde sakınca görmediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla toplumda bireysel mallara el uzatmamaya karşı bir hassasiyet mevcutken, devlet malı (fakirler için oluşturulan aynî ve nakdî yardımlar, ihale komisyonları gibi) söz konusu olduğu zaman bu hassasiyetin kaybolduğu, bunun bir "hırsızlık" ve "haksız kazanç" olarak değerlendirilmediği; "bu tür işlerin sadece kendisi tarafından değil

toplumdaki birçok kişi tarafından yapıldığı” şeklinde bir mazerete sığınıldığı görülmüştür. Genel olarak da Türk toplumunda “devletin malı deniz, yemeyen keriz” şeklindeki ifadelerin de sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir.

8.4. Dua ve Besmele

Bir işe başlarken besmele çekmek ve dua etmek Müslüman toplumlarda sık karşılaşılan bir durumdur. Bir işe başlarken “her zaman” besmele çekenlerin oranı %43,2, “ara-sıra” çekenlerin oranı %55,7, “hiçbir zaman” seçeneğini işaretleyenlerin oranı ise %1,1’dir. Nesillerin bir işe başlarken besmele çekme alışkanlıkları “her zaman” seçeneğine verilen cevaplar açısından değerlendirildiğinde; birinci neslin oranının %59,4, ikinci neslin oranının %47,1, üçüncü neslin oranının ise %22,3 olduğunu görülmektedir. Buna göre, bir işe başlarken besmele çekme alışkanlığında birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir azalma olup, anlamlı bir farklılık söz konusudur (P=0,000). Katılımcılardan “her zaman” dua ettiğini söyleyenlerin oranı %55,5, “ara-sıra” cevabını verenlerin oranı ise %43,9’dur. Buna göre katılımcıların nerdeyse tamamının dua etme alışkanlığı olduğu anlaşılmaktadır. Nesillerin dua etme alışkanlıkları “her zaman” seçeneğine verdikleri cevaplar açısından değerlendirildiğinde; birinci neslin dua etme alışkanlığının %65,5, ikinci nesilde bu oranın %58,7, üçüncü nesildeki oranın ise %40,7 olduğu görülmektedir. Buna göre dua etme alışkanlığında da birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir azalma söz konusu olup anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir (P=0,000).

8.5. İbadetler

Günlük beş vakit namaz ve cuma namazı kılma durumu, dindarlık çalışmalarında ve ölçümlerinde en önemli kriterlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada, katılımcıların beş vakit kılma sıklığı, cinsiyet, eğitim durumu ve nesil değişkenlerine göre ölçülmeye çalışılmıştır. Cuma namazı kılma sıklığı ise erkek katılımcıları kapsamaktadır. Beş vakit namazı sürekli kıldığını söyleyen katılımcıların oranı %43,6, “ara-sıra” kıldığını söyleyenlerin oranı ise %44,1’dir. Nesillere göre bakıldığında ise, beş vakit namazı sürekli kıldığını söyleyenlerin birinci nesildeki oranı %67,3, ikinci nesildeki oranı %45,4, üçüncü nesildeki oranı ise %18’dir. Nesillerin beş vakit namaz kılma alışkanlıklarına “her zaman” ve “çoğu zaman” şıklarına verdikleri cevapların toplamı açısından bakıldığında ise birinci nesildeki oran %77, ikinci nesildeki oran %57,6, üçüncü nesildeki oran ise %30,6’dır. Buna göre beş vakit namaz kılma alışkanlığı birinci nesilden üçüncü nesle doğru dikkat çekici bir azalma görülmektedir. Bu bakımdan nesil ile beş

vakit namaz kılma alışkanlığı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir ($P=0,000$). Mülakatlarda ise, “her zaman” namaz kıldığını söyleyen kişilerin mümkün olduğu kadar namazlarını geçirmemeye çalışan kimseler olduğu, “çoğu zaman” namaz kıldıklarını ifade edenlerin ise günlük namazlarında birkaç vakti aksattığı anlaşılmaktadır. Genellikle işlerin yoğun olduğu saatler veya fındık hasat mevsimi gibi iş yoğunluğunun olduğu zamanlarda bu tür aksaklıkların daha fazla olduğu ifade edilmiştir. “Ara-sıra” namaz kılanları ise daha çok cuma ve bayram namazlarını kılmaya gayret gösterenler oluşturmaktadır.

Cuma namazı kılma alışkanlığıyla ilgili genel değerlendirmede, katılımcıların (erkek) %57,8’inin Cuma namazını sürekli kıldığı, “ara sıra” kılanların oranının ise %37,6 olduğu görülmektedir. Nesil ile cuma namazı kılma alışkanlığı arasında anlamlı bir ilişki söz konusudur. Birinci nesilde “her zaman” cuma namazı kılanların oranı %75 iken bu oran ikinci nesilde %61,9’a, üçüncü nesilde ise %34,6’ya düşmektedir ($P=0,000$). Buna göre cuma namazı kılma sıklığı birinci ve ikinci nesilde yakın oranlara sahipken, üçüncü nesilde azalma göstermektedir. Mülakatlardan ve gözlemlerimizden de anlaşılmıştır ki erkeklerin cuma ve bayram namazlarına iştirak etme oranı yüksektir. “Hiçbir zaman” namaz kılmadığını söyleyenlerle, “ara sıra” kıldığını ifade edenler değerlendirme dışı bırakıldığında, katılımcıların cuma namazı kılma oranının %80 civarında olduğu söylenebilir. Bu oran, beş vakit namazı “her zaman”, “çoğu zaman” ve “ara sıra” kılan erkek katılımcıların oranıyla benzerlik göstermektedir.

Müslümanların Ramazan ayında tutmaları farz olan oruç ibadeti, İslâm dininin temel ibadetlerinden biridir. Katılımcıların %90’ından fazlası Ramazan orucunu tuttıklarını belirtmiştir. Oruç tutma alışkanlığı ile nesil arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Nesillerin oruç tutma alışkanlıkları “her zaman” ve “çoğu zaman” seçeneklerine verdikleri cevaplar birleştirilerek değerlendirildiğinde, birinci neslin oruç tutma alışkanlığının %93,9, ikinci neslin %96,6, üçüncü neslin ise %88,6 olduğu görülmektedir ($P=0,000$). Birinci neslin oruç tutma alışkanlığının ikinci nesilden daha düşük olmasının nedeninin birinci nesildeki sağlık problemleri olduğu söylenebilir.

Müslümanların ekonomik durumlarına bağlı olarak, Kurban Bayramı olarak belirtilen belirli bir zaman diliminde, belli şartları taşıyan hayvanların yine belli usullere bağlı olarak kesilmesi bir ibadettir. Kurban ibadetini sürekli yerine getirdiğini söyleyen katılımcıların oranı %42,7’dir. “ara sıra” kurban kestiğini ifade edenlerin oranı %41,9, “hiçbir zaman” kurban kesmediğini ifade edenlerin oranı ise %15,4’dür. Kurban ibadetinde birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir azalma görülmekte

olup nesil ile kurban ibadetini yerine getirme davranışı arasında anlamlı bir ilişki mevcuttur ($P=0,000$). Mülakatlardan da anlaşılmıştır ki kurban ibadeti, dindarlığın inşasında önemli bir yere sahiptir. Ancak Kurban kesmek, ekonomik imkânı gerektirdiği için, oranların birinci nesilden üçüncü nesle doğru düşmesi beklenen bir durumdur.

Maddî yardımda bulunmak da ve ihtiyacı olan insanların yardımına koşmanın da dindarlık içinde önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Katılımcıların hemen hepsinin, sürekli olmasa da maddî yardımda bulunmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Nesiller, “her zaman” seçeneğine verdikleri cevaplar açısından değerlendirildiğinde, birinci neslin %37,8, ikinci neslin %25,1, üçüncü neslin de %18,1 oranına sahip olduğu görülmektedir ($P=0,000$). Buna göre, “her zaman” yardımda bulunduğunu söyleyen kişilerin sayısı birinci nesilden üçüncü nesle doğru dikkat çekici bir biçimde azalmaktadır. Dolayısıyla nesil bakımından anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Mülakatlarda üçüncü neslin, diğer nesillere oranla, “ihtiyaç sahibi insanlara devlet sahip çıkmalı” şeklinde bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Devletin sahip çıkması gerektiği düşüncesine birinci ve ikinci nesilden de katılanlar olmakla birlikte, bu nesiller, “her şeyi devletten beklememek gerekir”, “devlet hangi birine yetişsin”, “devlet yapar, o ayrı, ama bizim de Müslüman olarak elimizden geleni yapmamız lazım, neticede sevap” şeklinde cevaplar verdiği görülmüştür. Birinci ve ikinci nesilde, başına gelen bir sıkıntıyı çok zarar görmeden atlatan kişilerle ilgili, “verilmiş sadakası varmış” şeklindeki ifadenin yaygın olarak kullanıldığı görülmüştür. Bu anlayışta, yapılan yardımların (sadaka), yapan insanı belâ ve musibetlerden koruduğu inancının güçlü olduğu görülmüştür.

8.6. Dinî Yasaklar

Dinî yasaklar konusunda sadece küfürlü ifade (sövme) ve alkollü içki kullanma oranları tespit edilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların %60’a yakını konuşmalarında küfürlü ifadeler kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. Konuşmalarında sürekli küfürlü ifadeler kullandıklarını belirtenlerin oranı ise %6 civarındadır. “Her zaman” küfürlü ifadeler kullandığını söyleyenlerin birinci nesildeki oranı %9,7; ikinci nesildeki oranı %3,4; üçüncü nesildeki oranı ise %5,4’tür. Dolayısıyla nesil ile küfürlü ifade kullanımı arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır ($P=0,005$). Mülakatlarda, “toplumumuzda küfürlü ifadeler kullanımının yaygın olduğunu düşünüyor musunuz?” şeklinde yönelttiğimiz soruya birçok katılımcı “evet” cevabı vermiştir. Gözlemler de bu durumu doğrulamaktadır. Ancak bu ifadeleri kullandığını belirten birçok katılımcı, söz konusu ifadelerin birçok insan için bir ağız alışkanlığından yani “sövmeden” ibaret olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden birçok kişinin

kaba, argo ve küfürlü ifadeleri farkında olmadan kullandığı görülmektedir. Katılımcıların çoğunluğu küfürlü ifade kullanımını, karşıdaki insana kızarak ve gerçek bir husumet içerisinde, bilerek hakaret etme isteğiyle sarf edilen kötü söz anlamında anladığını ifade etmiştir. Bir kısmına göre ise küfürlü ifadelerden kasıt, karşı tarafın namusuna dil uzatmaktır.

Alkol tüketimi oranlarına gelince, katılımcıların %78,6'sı "hiçbir zaman" içki kullanmadığını ifade edenlerken, "her zaman" içki kullandığını ifade edenlerin oranı %4,7, "ara sıra" diyenlerin oranı ise %16,7'dir. Nesillerin içki kullanma sıklığı "çoğu zaman" seçeneği üzerinde değerlendirildiğinde, birinci nesildeki oranın %6,1, ikinci nesildeki oranın %2,9, üçüncü nesildeki oranın ise %5,5 olduğu görülmektedir (P=0,063).

Sonuç

Evlenilecek kişinin zengin ve varlıklı olması, güzel veya yakışıklı olması, ahlâklı ve huyunun güzel olması, soy-sop sahibi olması ve meslek sahibi olması ile nesil arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Ancak evlenilecek kişinin "dindar" olması konusunda nesiller arasında anlamlı bir farklılık mevcut olup, evlenilecek kişinin "dindar" olmasına yönelik tercih üçüncü nesilde düşmektedir. Evlenme şekli bakımından görücü usulü evliliklerde birinci nesilden üçüncü nesle doğru dikkat çekici bir azalma görülürken, kişilerin kendi tercihleri ve ailelerin onayıyla yapılan evlilik oranlarında ise birinci nesilden üçüncü nesle doğru güçlü bir artış söz konusudur. En fazla artış birinci ve ikinci nesil arasındadır. Yakın akraba evliliklerinde birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir azalma görülürken, Giresun dışından yapılan evlilik sayılarında ise birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir artış söz konusudur. Giresun toplumunun hem resmî hem de dinî nikâhın yapılmasına yönelik bir hassasiyetinin olduğu görülmektedir. Nikâh şekli bakımından nesiller arasında bir tutum farklılığı yoktur. Çalgılı ve içkili düğün yapma oranı birinci ve üçüncü nesilde yüksek çıkmaktadır. Mülakatlarda, her üç neslin de aile kurumunun kutsallığı ve korunması gerektiğine dair olumlu bir tutum içerisinde olduğu görülmüştür. Birçok görüşmeci toplumsal problemlerin büyük oranda aileden kaynaklandığını söylemiş ve dolayısıyla toplumun düzelmesinin aile kurumunun düzelmesine bağlı olduğu yönünde görüş bildirmiştir.

Katılımcıların neredeyse tamamı kadınların iş ve meslek hayatında erkeklerle aynı haklara sahip olmasına; kızların okumasına yönelik olumlu bir tutum ortaya koymuştur. Nesiller bakımından da kadınların çalışma hayatında erkeklerle aynı haklara sahip olmaları ve kızların

eğitim görmeleri konusunda bir tutum farklılığı görülmemiştir. Yine katılımcıların çoğunluğunun doğum kontrolünün çağımızda gerekli olduğunu düşündüğü ve bu konuda nesiller arası bir tutum farklılığı olmadığı görülmüştür. Anket verilerinde miras paylaşımında kadın ve erkeğin eşit olmasına yönelik nesiller arasında dikkat çekici bir tutum farklılığı görülmezken, mülakatlarda birinci nesil erkeklerin çoğunun ve ikinci nesilden erkeklerin bir kısmının, kadın-erkek arasındaki miras paylaşımının eşit olması gerektiği yönündeki kanaati paylaşmadığı, eşitlikten yarı yarıya bir bölüşümü değil, kadının mirastan mahrum edilmemesini anladığı anlaşılmıştır. Genç kız ve erkeklerin arkadaşlık yapmalarında herhangi bir sakınca görmeyenlerin birinci ve ikinci nesildeki oranı yarı yarıya iken, bu oran üçüncü nesilde artmaktadır. Katılımcıların çoğu evlilik öncesi cinsel birlikteliğe yönelik olumsuz tutum bildirmiştir. Nesillerde evlilik öncesi cinsel birliktelikte sakınca görmeme oranı birinci ve ikinci nesilde birbirine yakınken, üçüncü nesilde artmaktadır.

Katılımcıların çoğu televizyon yayınlarının dinî, ahlâkî ve kültürel değerler üzerinde olumsuz etkisi olduğunu düşünmektedir. Nesiller bakımından anket verilerinde belirgin bir tutum farklılığı görülmezken, mülakatlarda televizyon yayınlarının olumsuz etkisine yönelik tutumda birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir azalma söz konusudur. Teknolojik alet ve imkânların dinî ve kültürel hayat üzerinde olumsuz etkisinin olduğunu düşünen katılımcıların oranı yarı yarıyadır. Teknolojik alet ve imkânların dinî ve kültürel değerler üzerinde olumsuz etki yaptığını dair kanaat her üç nesilde de benzerlik göstermektedir. Ancak yapılan mülakatlarda konuya dair olumsuz bakışın birinci nesilden üçüncü nesle doğru azaldığı görülmüştür.

Katılımcıların büyük bir kısmının toplum tarafından benimsenen değerleri dikkate aldığı görülmektedir. Bu değerlerin kendisini ilgilendirmediğini söyleyenlerin oranı birinci nesilden üçüncü nesle doğru artmaktadır. Genç neslin toplum tarafından benimsenen değerlere gittikçe kayıtsız kaldığını düşünenlerin oranı ise her üç nesilde ve özellikle üçüncü nesilde oldukça yüksektir. Dolayısıyla bu konuda üçüncü neslin de kendisiyle ilgili olumsuz bir tutuma sahip olduğu görülmektedir.

İşyerleri ve birçok nesnenin isimlerinin yabancı dilde olmasının doğru olmadığına dair yargı birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir miktar azalma gösterse de nesiller arasında dikkat çekici bir farklılık görülmemektedir. Katılımcıların neredeyse tamamı, Türkçenin korunup geliştirilmesinin Türk milletinin geleceği için çok önemli olduğunu düşünmektedir. Bu konuda nesiller arasında bir tutum farklılığı mevcut

değildir. Modaya uygun giyinmeyi medeni olmakla ilişkilendirenlerin oranı birinci nesilden üçüncü nesle doğru artış göstermektedir.

Katılımcıların nerdeyse tamamı Allah'a inandıklarını belirtmiştir. Bu konuda nesiller arasında bir farklılık söz konusu değildir. Katılımcıların çoğunun kendisini “dindar” olarak tanımladığı, “çok dindar” ve “dinle az ilgili” seçeneklerinin ise aynı düşük orana sahip olduğu görülmektedir. Allah inancı bakımından nesiller arasında bir tutum farklılığı olmadığı ancak öznel dindarlık algısı ve dinî ibadetler konusunda nesiller arasında tutum farklılığının olduğu görülmektedir. Bu konuda birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir azalma söz konusudur.

Her üç nesil de kazançta helâl ve harama dikkat edilmesi gerektiği yönünde kanaat bildirmiştir. Bir işe başlarken besmele çekme ve dua etme alışkanlığında birinci nesilden üçüncü nesle doğru bir azalma görülmektedir. Beş vakit namaz kılma alışkanlığında birinci nesilden üçüncü nesle doğru dikkat çekici bir azalma görülmektedir. Erkek katılımcıların çoğunun cuma namazını kıldığı; nesiller bakımından ise, birinci ve ikinci nesilde cuma namazı kılma oranının birbirine yakın olduğu ancak bu oranın üçüncü nesilde ciddi bir düşüş gösterdiği görülmektedir. Katılımcıların çoğu Ramazan orucunu tuttuğunu ifade etmiştir.

185

Katılımcıların yarısından fazlası konuşmalarında küfürlü sözler kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. Ancak mülakatlarda birçok kişi toplumda küfürlü ifade kullanımının yaygın olduğu yönünde kanaat bildirmiştir. Yaptığımız gözlemler de bunu doğrulamıştır. Ancak küfürlü ifade kullanan birçok insan, bu tür ifadeleri gerçekten küfretmek için değil, ağız alışkanlığı olarak kullanıldığını belirtmiştir. Bu yüzden birçok kişinin gündelik konuşmaları içerisinde bile bu tür kaba ve küfürlü ifadeleri farkında olmadan kullandığı görülebilmektedir. Nesillerin küfürlü ifadeler kullanma sıklığında birinci nesilden ikinci nesle doğru bir azalma, fakat ikinci nesilden üçüncü nesle doğru tekrar bir artış olduğu göze çarpmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu içki kullanmadığını ifade etmiştir. Bu konuda da birinci nesilden ikinci nesle doğru bir düşüş görülmekle birlikte, ikinci nesilden üçüncü nesle doğru tekrar bir artış olduğu da dikkat çekmektedir. Anket verilerinde içki içme ve küfürlü ifade kullanımı düşük çıkmakla birlikte, mülakatlarda içki ve küfürlü ifade kullanımının her üç nesilde de yaygın olduğuna yönelik bir kanaat ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Aktay, Aydın. *Yeni Türkiye'de Yeni Kuşaklar*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2019.
- Akyüz, Niyazi & Çapçoğlu, İhsan (ed.). *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. 4. Baskı. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Bakırcı, Mustafa. *Dini ve Kültürel Değerlerin Taşıyıcısı Olarak Üç Nesil (Giresun Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Bakırcı, Mustafa. *Üç Nesil Üç Hayat (Dini ve Kültürel Değişim)*. İstanbul: Bir yayıncılık, 2019.
- Çelik, Celalettin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslâmîyat Dergisi* 8/2 (2005): 71-90.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Baskı, 2004.
- Duman, M. Zeki. *Kuşak Çatışması X ve Z Kuşağı Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*. çev. Ufuk Coşkun. Ankara: Doğu Batı yayınları, 2007.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Atilla Kitabevi, 1996.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Günay, Ünver. "Dindarlığın Sosyolojisi", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay & Celalettin Çelik. 1-59. Adana: Karahan Yayınları, 2006.
- Inglehart, Ronald. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. Princeton University Press, 1997.
- Karp, David R. "Values Theory and Research". *Encyclopedia of Sociology*. Second Edition. Ed. Edgar F. Borgatta & Rhonda J. V. Montgomery. 5/3212-3226. Macmillan, 2000.
- Kayıklık, Hasan. "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik. 157-174. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Kılıoğlu, İsmail. "Değer". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 1/305-310. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001): 439-449.
- Özensel, Ertan. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 217-240.
- Özlem, Doğan. "Açış Konuşması". *Bilgi ve Değer*. Ed. Şahabettin Yalçın. 11-14. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. Free Press, 1973.
- Roof, Wade Clark. "Generations and Religion". *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion (Oxford Handbooks in Religion and Theology)*. Ed. Peter Clarke. 616-634. Oxford University Press, 2009.
- Sezal, İhsan. "Toplum ve Aile". *Sosyolojiye Giriş*. Ed. İhsan Sezal. 5: 134-165. Ankara: Martı Yayınevi, 2. Baskı, 2003.
- Sosyoloji Divanı 13. Sayı Dosya: Kuşaklar Sosyolojisi*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2019.
- Subaşı, Necdet. "Türkiye Dindarlığı, Yeni Tipolojiler". *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002): 17-40.
- Şavran, Gönc. "Toplum, Bilim ve Yöntem". *Sosyolojiye Giriş*. Ed. Nadir Suğur. 2-34. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. Çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Tezcan, Mahmut. *Kuşaklar Çatışması Kuşaklararası İlişkiler Eğitimi ve Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Tolan, Barlas. *Sosyoloji*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2005.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din (Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

İslâm-Sosyal Değişim İlişkisinin Değerlendirilmesi

Araştırma
Research

Talip Özdeş

Prof. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Professor, Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Yozgat, Turkey

✉ talip.ozdes@yobu.edu.tr

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6989-1900>

Yazar
Author

Özdeş, Talip. "İslâm-Sosyal Değişim İlişkisinin Değerlendirilmesi". *Tevilat* 1/1 (2020), 187-207.

DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414834>

Atıf
Cite as

İmtihan edilmesi için Allah tarafından kendisine akıl nimeti verilerek yeryüzünde halife kılınan insan, aynı zamanda yeryüzünde bozgunculuk yapabilecek, kötülük işleyebilecek bir potansiyelle yaratılmıştır. Bu bakımdan insan, Yaratıcı tarafından kendisine yol gösterilmesine muhtaç bir varlıktır. Allah tarafından vahyedilen din, insan ve topluma üzerinde yürüyecekleri doğru yolu göstererek dünya ve ahiret hayatında onların mutluluğunu amaçlamaktadır. Dolayısı ile insan din için değil, din insan içindir. İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân'a göre, tarih boyunca insanlığa gönderilen bütün peygamberler bu amaca matuf olarak İslâm üzerine gönderilmişlerdir. Hz. Muhammed, Allah tarafından İslâm üzerine gönderilen peygamberlerin sonuncusudur. İslâm, inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk alanında getirdiği prensip ve hükümlerle insan ve toplum hayatını bütün boyutlarıyla kuşatarak düzenlemektedir. Miladi yedinci yüzyılda vahyedilen Kur'ân'daki prensip ve hükümler sabit olduğu halde, o hükümlere muhatap olan toplum, dinamik yapısıyla sosyal değişime konudur. Dinin yaşanır hale gelerek hayata intikal etmesi, muhatap aldığı toplumu kuşatması, onunla canlı diyalog kurarak sosyal değişimi yönlendirmesiyle mümkündür. Bu noktada sabit olanla değişken olan arasındaki ilişkinin doğru anlaşılması mihverine oturtulması gerekmektedir. Bu makalede, sosyal değişimle İslâmî hükümler arasındaki ilişki ele alınarak zihin karışıklıklarının giderilmesi amaçlanmıştır. Makalenin hazırlanmasında konu etrafında yapılan çalışmalardan, yazılan eserlerden istifade edilmiştir. Makale ve kitap şeklinde istifade edilen çalışma ve eserler kaynakçada gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Din, Kur'ân, Ahkâm, Nesh, Tarihsellik, Sosyal Değişim.

Özet

Evaluation of the Relationship between Islam and Social Change

Human, who has been made the caliph on earth thanks to the mind bestowed to him to be tested by Allah, was created with the potential to commit mischief and evil. In this respect, human is in need of guidance by the Creator. The religion revealed by Allah aims at their happiness in the world and the hereafter by showing the people and the society the right way on which they will walk. Therefore, man is not for religion, but religion is for man. According to the Quran, the main source of Islam, all the prophets sent to humanity throughout history were sent on Islam to fulfil this purpose. Prophet Muḥammad is the last prophet sent by Allah on Islam. With its principles and decrees in the fields of faith, worship, morality and law, Islam regulates human and social life by encompassing all its dimensions. Although the principles and provisions in the Qur'an, revealed in the 7th century AD, are fixed, the society that is collocutor to those provisions is subject to social change with its dynamic structure. Religion's becoming liveable and its coming to life is only possible through besieging the society and directing social change by establishing a lively dialogue with it. At this point, the relationship between the fixed and the variable should be correctly understood and placed on its pivot. In this article, it is aimed to eliminate the confusion by considering the relationship between social change and Islamic rulings. In preparing this article, the studies and works written on the subject were used. The studies and works utilized in the form of articles and books are shown in the bibliography

Keywords: Tafsir, Religion, Quran, Judgments, Naskh, Historicity, Social Change.

Abstract

188

Giriş

Temel kaynağını başta Kur'ân'ın ve onun Hz. Peygamber'in örnek yaşantısında somutlaştığı sünnetin oluşturduğu İslâm dini, on dört yüzyıldır ilkeleri, hükümleri ve değerleriyle Müslüman toplumların manevi dünyasını, kültürünü ve medeniyet anlayışını belirli derecede ve tonlarda şekillendirmektedir. Diğer taraftan birçok faktörün birbiriyle karşılıklı etkileşim içerisinde devreye girmesiyle meydana gelen sosyal değişim vakıası da kendi yoluna devam etmektedir. İnsanlık hayatı devamlı olarak değişmektedir. İnsanın mağaralarda yerleşip oturduğu devirlerden uzaya uydu gönderdiği günümüze kadar beşeriyet tarihine göz atıp geçmişle günümüzü mukayese ettiğimizde, değişimin çapını daha iyi görebiliriz. Özellikle son tek bir yüzyıllık zaman içinde yaklaşık olarak hayatın bütün vasıtaları değişmiş, şekillerinden birçoğu da farklılaşmıştır. Bilim ve teknolojideki devasa gelişmeler küreselleşmenin de devreye girmesiyle sınır tanımaksızın bütün

insanlığı etkileyip hayatı kolaylaştırırken; yeni ihtiyaçlar, talepler ve problemler ortaya çıkarmaktadır. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle dinin ve metafiziğin zayıflayacağı, bilimin din ve metafiziğin yerini alacağı şeklindeki Pozitivist kehanetler, din ve bilimin kendi mecralarında varlıklarını devam ettirmekte olduğu günümüzün dünyasında artık fazla bir şey ifade etmiyor. Ancak, bilim ve teknolojideki gelişmeler diğer bazı faktörlerin ve dinamiklerin de devreye girmesiyle sosyal değişimi tetiklerken, sosyal değişim de belirli derecede dinî hayatı etkilemekte; ortaya çıkan yeni durumlar, talepler, ihtiyaçlar ve problemler karşısında dinî nassların bir şekilde yeniden yorumlanması gündeme gelmektedir.

Çağdaş gelişmeler ve değişim karşısında dinin birey ve toplum hayatında kendisi için bir alan yaratması, nass-olgu ilişkisi üzerinden yürütülen yorum faaliyetleriyle gerçekleşmektedir. Bu olgunun dinde yenilenme, dinde reform vb. söylemlerle isimlendirilmesi veya birilerinin muhafazakâr bir duruş sergileyerek buna karşı çıkması için özünü değiştirmemektedir. Geçmişte ve günümüzde Kur'ân'a nesh nazariyesi veya tarihsellik üzerinden yapılan yaklaşımlar bu bağlamda değerlendirilmelidir. Dinin birey ve toplumu kuşatması, sosyal olgular ve değişim karşısında dinamik bir mahiyete sahip olmasıyla ve değişimi kendi ilke ve değerleri doğrultusunda yönlendirmesiyle mümkündür. Kur'ân başta olmak üzere İslâm dininin temel kaynakları ve hükümleri sabit kalırken, sosyolojik anlamda dinamik olgular dünyasının değişime konu olması; diğer bir deyişle sabit olanla değişken arasındaki ilişkinin mahiyeti ve bu ilişkinin ne şekilde kurulacağı, problemin odak noktasını oluşturmaktadır. İslâm açısından iki boyutlu bu ilişkinin dengeli bir şekilde mihverine oturtulması, her iki boyutun da mahiyetlerinin ne olduğuna dair yapılacak doğru tespitleri ve değerlendirmeleri gerektirmektedir.

1. Sosyal Değişimin Mahiyeti: İnsan ve Toplum Hayatında Değişenler ve Değişmeyenler

Tarih, tarihsel-kültürel varlıkların dinamiği ile belirlenir.¹ Adına “sosyal değişim” denilen hadise, toplumun tabîî dinamikleri içerisinde

¹ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1981), 69.

meydana gelen bir olgudur. Böylece değişme üretim, mülkiyet, teknoloji, toplumsal yapılanma, inanç ve ideolojiler, dil, kültür ve gelenekler alanında ortaya çıkar. Sosyal değişim mutlaka bir ilerleme hadisesi olmayıp, daha önceki belirli bir durumdan farklılaşmayı ifade eder.² Sosyal değişmeye etki eden faktörler çok ve çeşitlidir. Ekonomik, bilimsel ve teknolojik faktörler, demografik ve kültürel faktörler, ideolojik ve politik faktörler, eğitim faktörü, fizikî, coğrafi ve biyolojik faktörler bunların başlıcasıdır.³ Ancak sosyal değişimi doğru anlama noktasında şu soruların cevaplarının verilmesi gerekir: Beşeriyetin hayatında söz konusu sosyal değişimle beraber sabit olan bir şeyler de var mıdır? Şayet beşeriyetin hayatında bir kısmı değişmeyip sabit kalan, diğer bir kısmı ise değişen şeyler var ise, sabit olanla değişen arasındaki ilgi nedir? Yoksa aralarında bir bağlantı yok da her biri ayrı bir yönde mi yürümektedir?

Tarihi sadece sosyal değişimle açıklamak, insan ve toplum gerçeğinin yeterince kavranmamış olmasının bir ifadesidir. Çünkü beşeriyetin hayatında değişenler olduğu kadar kalıcı olan şeyler de vardır. Ünlü filozof Heraklitus'un "Bir nehirde iki defa yıkanılmaz" sözü değişmeye vurgu yaparken, Parmenides gibi "Değişme görünüşten ibarettir, asıl olan değişmemedir" diyerek sürekliliğe vurgu yapan düşünürler de olmuştur. Nehirde bir noktadan geçen su akışın etkisiyle aynı kalmamaktadır, ancak yine de o nehre karakterini kazandıran aslı unsurlardaki sürekliliğin mevcudiyeti de bir vâkiadır. Değişim olgusunun yanında toplumların var olmalarını mümkün kılan, toplumun idâmesini sağlayan süreklilik olgusu görülmelidir. Süreklilik olgusu, on altıncı yüzyıla dair bir yazıda İngiltere'yi bize tanıtırken, bizim yirminci yüzyılda da bu ülkeyi İngiltere olarak teşhis etmemizi sağlamaktadır. Değişim olgusu yanında süreklilik, geçen belirli bir zaman süreci içerisinde ve belirli bir toplum yapısında mikro ve makro düzeyde birçok değişiklikler meydana gelmesine rağmen, söz konusu toplumsal yapıya bir bütün olarak bakmamızı sağlayan, başkalaşım ile beraber aynılığı koruyan şeydir.⁴

² Fazıl Yozgat, *Sosyal Değişme Faktörleri* (Ankara: 1997), 1.

³ Geniş değerlendirme için bk. Yozgat, *Sosyal Değişme Faktörleri*, 42-56.

⁴ bk. Nur Vergin, "Değişim ve Süreklilik", *Türkiye Günlüğü*, 25 (Kış-1993), 6.

Tarihin izahında sürekliliği devre dışı bırakarak toplum gerçeğini sadece değişim vakiasına indirgeyen yaklaşımlar olduğu gibi; değişimi evrimci, yapısal fonksiyonel veya diyalektik kuramlara indirgeyen yaklaşım modelleri de vardır. Hatta sosyal değişmeye diyalektik kuramlar çerçevesi içerisinde yaklaşan modeller de birbirinin aynı değildir. Sosyal değişimi açıklamak üzere ortaya atılan teorilerden hiçbiri (evrimci, diyalektik, döngüsel, çift kutuplu salınma veya dalgalanma teorileri yahut biyolojik analogiler üzerine temellendirilmiş nazariyeler) genel bir kabule erişmemiştir.⁵ Tarih boyunca farklı durumlarla tezahür ederek çok karışık bir görünüm arz eden toplumsal değişim olgusunu açıklamada söz konusu yaklaşımların bir değeri olmakla beraber, sosyal değişim olgusunun tek bir yöne ve çizgiye bağlı olarak açıklanamayacak kadar çok yönlü olduğu ve birbiri ile etkileşim içerisinde bulunan süreçler içerisinde meydana geldiği anlaşılmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın sosyologları, değişme ile terakkîyi birbirine karıştırmışlar; bilim, sanayi ve teknolojiye kaydedilen devasa gelişmelerden hareketle sosyal değişimin de doğrusal bir çizgi üzerinde bir tekâmül halinde devam edeceğini ileri sürmüşlerdir. Sosyal değişmeyi gelişen düz bir çizgi olarak ele alan ve bu yönüyle psiko-sosyal olgulara tarihselci yaklaşımı güçlendiren evrimci modelin, aslında sosyal bilimciler tarafından fazla rağbet görmediğini söylemek yanlış olmaz. Sosyal değişmeyi etkileyen sosyal kuvvetlerin aynı doğrultuda bir değişme modelini yaratacağı belli bir süre kabul edilebilir; ama bunun medeniyet tarihi ile paralel gideceği beklenemez.⁶

Evrimsel teorinin hâkimiyeti, sosyal ve tarihî değişmelerin özelliklerinin görülmesine uzun süre engel olmuştur. Dikkatlerini tek yönlü gelişmeyi sağlayan etkenleri ve eğilimleri araştırmaya çeviren bilim adamları, sosyal ve tarihî olaylarda kolayca gözlenebilen tekerrür, ritm ve devrîlikleri gözden kaçırmışlardır. Yirminci yüzyılda ise sosyal bilimlerin değişmelere dikkat çekmeleri, olaylar ve olgular hakkında yeterli bilgiler sağlamaları ve geçmişteki uygarlıkların daha fazla keşfedilmesi sonucu, tarihî ve sosyal olaylardaki devir, ritm ve tekerrür

⁵ bk. Ünver Günay, "Toplumsal Değişme ve İslâmîyet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2001), 9.

⁶ Yozgat, *Sosyal Değişme Faktörleri*, 23-24.

özellikleri dikkat çekmeye başlamıştır.⁷ Meselâ Sorokin, ‘Social and Cultural Dynamics’ adlı eserinde çizgisel süreci tanımakla birlikte, dikkatini toplumlarda ortaya çıkan ritmik süreçlere çevirmiştir. Ritimden kasıt, eşit süreli olmaksızın toplumlarda aynı karakterlerde ortaya çıkan olaylar serisidir. Ona göre tarih, büyük bir artist gibi tekdüze değil, fakat yaratıcı varyasyonlar yaratır.⁸

Buradan hareketle, bilim ve teknolojideki toplam ilerlemelerin yanında, psiko-sosyal olguların, sosyo-kültürel süreçlerin birtakım değişikliklerle tekrarlanabileceği sonucuna ulaşılabilir. Sosyal değişmeyi bilim ve teknolojik sahada olduğu gibi, ileri doğru tek yönlü gelişen bir çizgi olarak algılamak suretiyle yaşanan olayları tarihin belli bir dönemine hapsederek söz konusu olguların bir daha yaşanmayacağını ve kendisini tekrarlayamayacağını iddia etmek tutarlı gözükmemektedir. Söz konusu sosyokültürel olguların değişmeye tâbi olmaları, onlara aslî ve fitrî karakterlerini veren değerlerin de tamamen değişeceği, geçmişle hiçbir irtibatlarının kalmayacağı anlamına gelmez. İnsanın insan olarak bilinen tarihi nazar-ı dikkate alındığında, onun temel güdülerinde değişimin olmadığı gözlemlenebilir. Nitekim küllî olarak değerlendirildiğinde, insanın yaşamaya olan sevgi ve hırsında bir değişim gözüküyor. Yine insanın karşı cinse olan eğiliminde, mülk edinmeye, hükmetmeye ve iktidara olan rağbetinde de değişen bir şey yok! Yine onun diğer insanlarla bir araya gelip toplanmaya ve soyunu devam ettirmeye olan rağbetinde bir değişim olmadığı gibi; evreni tanımaya, hayatını güzelleştirip süslemek için evrenin enerjisini kendi hizmetine sokmaya, dünya nimetlerinin daha fazla artırılmasına yönelik rağbetinde de bir değişim gözüküyor.⁹ Nitekim aşağıdaki âyet bu gerçeğe işaret etmektedir:

*“İnsanlara, kadınlar, oğullar, altın ve gümüşten
istiflenmiş yığınlar, yaylıma salınmış güzel atlar
davarlar ve ekinlerden yana nefsin isteklerine
muhabbet süslenip bezendi. Fakat bunlar, dünya*

⁷ Yozgat, *Sosyal Değişme Faktörleri*, 30-31; ayrıca bk. Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 117-121.

⁸ bk. Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics With a New Introduction by Michel P. Richard* (U.S.A.: 1991), 10/59-61.

⁹ Geniş değerlendirme için bk. Muhammed Kutub, *İslâmî Açından Tarihe Bakışımız*, çev. Talip Özdeş (İstanbul: Risale Yayınları, 2007), 225-240.

hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır. ”¹⁰

Değişme denilen hadise, sadece insanın güdülerini tatmin etmesinin; yönelimlerini, rağbet ve isteklerini yerine getirmesinin şekil ve yöntemlerindedir. Savaş eskiden ok, mızrak, kılıç vb. aletlerle, araç ve gereçlerle yürütülüyordu. Bugün bunların yerini uçaklar, füzeler, tanklar, zırhlı araçlar, biyolojik silahlar ve nükleer bombalar almıştır. Araç ve aletler değiştiğinde, insanın savaşma güdüsü de değişmiş olmuyor! Meselâ Kur'ân'ın anlatım üslûbu içerisinde sunulan Âdem peygamberin iki oğlunun kıssası¹¹ sadece hikâye kabilinden anlatılan bir şey olmanın ötesinde, aslında iki kardeşin şahsında iki ayrı inanç, kültür ve medeniyet dünyasının nüvesine atıfta bulunmaktadır. Gelenekte isimleri Hâbil ve Kâbil olarak bilinen bu iki kardeşin kıssası, farklı zamanlarda ve mekânlarda değişik şekiller altında tekerrür etmektedir. Olayın formu ve kullanılan teknikler değişmekte, ama insanın fitratı ve karakteriyle bağlantılı özü değişmemektedir. Sonuç olarak İnsan fitratı değişime konu olmadığı gibi, insan fitratına hükmeden sabit değerler de değişmezler. Sosyal değişim karşısında İslâm'ın nerede durduğu ve onunla nasıl dinamik bir ilişkiye girdiği konusunun değerlendirilmesi, bu noktayla doğrudan bağlantılıdır.

2. Sosyal Değişim Karşısında İslâm'ın Konumu

2.1. İlâhî Vahyin Sosyal Değişimi Yönlendirmesi

Temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm olan İslâm, hayatı süreklilik ve değişkenlik boyutlarıyla bir bütün olarak kavrayan, insan ve toplum için süreklilik arz eden umumî prensipleri hâvî, insan aklına ve tefekkürüne yol gösterip hedef tayin eden bir dindir. Bu din, müspet olana doğru kendini yenileyip geliştirme konusunda insana ve topluma belirli sorumluluklar yüklemektedir. M. Said Hatiboğlu'nun da işaret ettiği gibi, Kur'ân'a göre ahirete hazırlanma noktasında Müslümanın dünyevi sorumluluğu Yaratıcıya karşı, kendi nefesine karşı, kendi dışındaki insanlara ve çevreye karşı olmak üzere üç ana sınıfta toplanabilir. Müslümanın kendi dışındakilere olan görevi, onun dünyevi hayatının en

¹⁰ Âl-i İmrân 3/14.

¹¹ el-Mâide 5/27-32.

şumullü safhasını teşkil ederek beşerî ilişkilerin her dalını içerisine almaktadır. İslâmiyet bu ilişkilerin siyâsî, hukûkî ve iktisâdî boyutlarını da düzenlemeye mâtuf temel prensipler vazetmiştir. İslâm'ın siyâsî bir din görünümü kazanması ve hükümlerinin değişime konu olması bu boyutlarla ilgilidir.¹² İslâm ve sosyal değişim arasındaki ilişkinin mihverine oturtulması, tarihî bir perspektifle din olarak İslâm'ın ne ifade ettiğinin doğru anlaşılıp değerlendirilmesiyle ilgilidir.

İslâm, Kur'ân'a göre Allah'ın tarih boyunca bütün peygamberlere vahyettiği dindir. Kur'ân'da zikredildiği gibi Allah katındaki dinin İslâm olmasından¹³ ve İslâm'dan başka dinin Allah katında kabul edilmeyeceğinden¹⁴ anlaşılması gereken budur. Nitekim Kur'ân, bütün peygamberleri ve onların çağrısına uyarak şirk koşmaksızın Allah'a iman eden mü'minleri "Müslümanlar" olarak isimlendirmektedir. Kur'ân'da ifade edildiği şekliyle Nuh peygamber kavmine "*Ben Müslümanlardan olmakla emrolundum*" demiştir.¹⁵ Allah, İbrahim peygambere "*Müslüman ol!*" diye emredince, "*Âlemlerin Rabbine teslim oldum*" demiş,¹⁶ oğlu İsmail'le beraber yapmakta oldukları Kâbe'yi inşa ederken yaptıkları duada, "*Ey Rabbimiz! Bizi sana teslim (olup Müslüman) olanlardan kıl ve neslimizden de sana teslim olan (Müslüman) bir ümmet çıkar.*" şeklinde niyazda bulunmuşlardır.¹⁷ Mûsâ peygamber kavmine, "*Eğer Müslümanlardan iseniz sadece Allah'a tevekkül edin*" demiştir.¹⁸ Havariler de İsâ peygambere: "*Biz Allah'a iman ettik, şahit ol biz Müslümanlardanız*" demişlerdir.¹⁹ Yani Kur'ân'a göre bütün peygamberler İslâm üzerine gönderilmiş tek bir ümmettir. Onların Allah'tan getirdikleri kitapların özü birdir. Tarih, kültür ve sosyal şartlardan kaynaklanan teferruatlarda birtakım farklılıklar olsa da başta tevhit ilkesi olmak üzere iman, ibadet, ahlâk ve hukuk konularında Allah'tan getirdikleri temel prensipler ve hükümler açısından aralarında bir fark yoktur. Sonra gelen öncekini neshetmeyip tasdik etmektedir.

¹² bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 2* (Ankara: Otto Yayınları, 2009), 91-97.

¹³ Âl-i İmrân 3/19.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/85.

¹⁵ Yûnus 10/72.

¹⁶ el-Bakara 2/131.

¹⁷ el-Bakara 2/127-128.

¹⁸ Yûnus 10/80.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/52.

Kur'ân'da ifade edildiği gibi Allah, Tevrat ve İncil'i tasdik edici olarak Kur'ân'ı gönderdiği gibi, İncil'i de Tevrat'ı tasdik edici olarak göndermiştir.²⁰ Allah'ın gönderdiği kitapların birbirini tasdik etmesi, şüphesiz onların beşer eliyle tahrif edilmemiş orijinaleri üzerindedir.

Her biri farklı toplumlara ve coğrafyalara İslâm üzerine gönderilen peygamberlerin misyonu, gönderildikleri toplumu şirkten tevhide, batıldan hakka, yanlıştan doğruya, zulümden adalete, karanlıktan aydınlığa, dalaletten hidayete doğru dönüştürüp değiştirmektir. Peygamberler bu misyonu icra ederken, aslında ilâhî vahyin ışığında toplumsal değişimi yönlendiren bir konumda bulunmaktadırlar. Bu noktada peygamberlerin sonuncusu olarak gönderilen Hz. Peygamberin misyonu da dini, âdetleri, töreleri ve kurumlarıyla yanlışlık ve çarpıklıkların girdabındaki toplumsal yapıya teslim olmak değil, kendisine vahyedilen Kur'ân'ın prensip ve hükümleri doğrultusunda ona yön verip içerik kazandırmak olmuştur. Bu misyonu yerine getirirken kendisinden Kur'ân dışında başka bir kitap getirmesini isteyen müşriklerin itiraz ve taleplerine karşı indirilen *"Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman (öldükten sonra) bize kavuşmayı beklemeyenler: Ya bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir! dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam. Çünkü Rabbime isyan edersem elbette büyük günün azabından korkarım."*²¹ meâlindeki âyet, Kur'ân'ın müşrik Arapların akıl ve zihniyetlerine uydurulamayacağını açıkça ifade etmektedir.

Peygamberin örneğinde ve rehberliğinde gerçekleşen bu değiştirme hadisesi, tebliğe muhatap olan toplumun yaşamakta olduğu sosyo-kültürel gerçekleri göz ardı ederek değil; toplumun inanç, din ve kültür dünyasıyla bağlantılı kavramlarının, töre ve geleneklerinin içeriklerinin ilâhî vahyin prensipleri doğrultusunda dönüştürülmesiyle gerçekleşmiştir. Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'e yaşanmakta olan durumlar ve olgularla bağlantılı olarak yaklaşık yirmi üç yılda indirilmiş olması, ilâhî vahyin toplumsal değişimi kuşatıp yönlendirmesiyle ilişkilidir. Kur'ân'ın semantik yapısı, bu değişimin mahiyetine dair bizlere bir tablo sunmaktadır. *Allah* kavramı başta olmak üzere *taqvâ*, *kerâmet*, *birr*,

²⁰ İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/3-4; el-Mâide 5/46; es-Saf 61/6.

²¹ Yûnus 10/15.

cesâret, cehâlet, vefâ, sabır, isrâf, küfr, şirk vb. Câhiliye dönemi Araplarınca kullanılan kavramlar, Kur'ân semantiği içerisinde kök anlamlarından koparılmaksızın İslâmî değerler doğrultusunda içerikleri değişmiş, dînî boyutta yeni ve zengin anlamlar kazanmışlardır.²² Böylece Câhiliye Araplarının kavram dünyası değiştirilip şirke ve putperestliğe dayalı zihniyeti tevhit doğrultusunda dönüştürülmüştür. Diğer taraftan İslâm, pratik hayatı da kuşatmış; Câhiliye döneminin evlenme, boşanma, vasiyet, miras, ticaret, kölelik gibi âdet ve uygulamaları Hz. Peygamber'in ve sahabenin örneğinde içeriden dönüştürülmüştür. Bu dönüştürme işinde İslâmî prensip ve değerlere uygun olanlar tasdik edilmiş, bir kısmı tashih edilmiş, söz konusu prensip ve değerlere uygun olmayanlar ise tasfiye edilmiştir.

Bu süreçte söz konusu prensip ve değerlerin, norm hükümlerin Câhiliye döneminin zihniyetleri, töreleri, âdet ve uygulamaları karşısında mensuh veya tarihsel kabul edilerek feda edilmesi söz konusu olmamıştır. Hz. Ömer (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 67/687), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 44/665), Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. Âişe (ö. 58/678) gibi Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olan müctehid sahabiler, vahyi düz bir metin olarak değil, yaşanan durumlar ve olgularla canlı ilişkisi bulunan ilâhî bir kelâm olarak idrak etmişlerdir. Hz. Peygamberin vefatını izleyen dönemde Kur'ân'ın ve sahih sünnetin ruhundan, dinin genel ilke ve amaçlarından, hükümlerin dayandığı illetler ve hikmetlerden hareketle etraflarında meydana gelen olaylara müdahale etmişler, ortaya çıkan problemleri çözmeye çalışmışlardır. Yaptıkları içtihatlar, ilâhî vahye dayalı hükümlerin ne zaman ve ne şekilde uygulanacağı ile ilgilidir. Onların âyetler üzerinde icthâdî tasarruflar yaparken kendi aralarında neshin mahiyetini tartıştıklarını, teorik değerlendirmeler yaptıklarını gösteren haberlere ve örneklerle sahip değiliz.²³

²² bk. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2002), 36-41; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 46-150, 165-237.

²³ Talip Özdeş, "Kavramdan Teoriye Nesh Problemi", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş – Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 162.

2.2. Ahkâmın Değişmesinin Nesh Üzerinden Tartışılması

Kur'ân, yirmi üç yıl boyunca tedricen indirilirken, barış ve savaş gibi farklı ortamlara göre uygun ahkâmın vazedilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Her bir farklı durum ve olay için farklı bir hükmün olması işin tabiatı gereğidir. Yine örneğin iddet bekleme gibi aralarında benzerlik olan durumların farklı boyutları için de farklı hükümler vazedilmiştir. Kocaları vefat eden kadınların iddetleriyle, eşlerinden boşanan kadınların iddet bekleme müddetleri aynı değildir. Yine kocaları vefat eden kadınların iddet bekleme ile aynı konumda olan kadınların vefat eden kocalarının evlerinden bir yıl boyunca çıkarılmaksızın nafaka ve iskânlarının temin edilmesine yönelik hüküm mahiyet olarak birbirinden farklıdır. Farklı boyutlar için farklı hükümlerin vazedilmiş olması veya hükümlerin tadrîcî olarak indirilmesi birbiriyle çelişen, birinin varlığının diğerinin neshini gerektiren bir durum değildir. Kur'ân açısından ahkâmın değişimi bu zeminde anlaşılmalıdır. Ancak nesh nazariyesi açısından bakıldığında, birbiriyle çelişmeyen, biri diğerinin alternatifi olmayan Kur'ânî hükümlerin birbirine alternatif kılınıp karşı karşıya getirildiğine, birinin diğerine tercih edilip diğerinin ebediyen geçersiz kılındığına şahit olunmaktadır.

Lügatte *iptal etti, ilga etti, izale etti, ortadan kaldırdı* anlamlarına gelen nesh kelimesi²⁴, Bakara suresinin 106. âyetinde “ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ ” *نُنسِئَهَا* (Biz hangi âyeti nesheder veya unutturursak) şeklinde muzârî siygada kullanılmıştır. Problem, “nesh” kavramının lâfzı ile değil, onun içeriğinin ne şekilde doldurulup anlaşılacağı ile ilgilidir. Söz konusu kavramın nasıl algılandığı kişiden kişiye, dönemden döneme farklılıklar arz etmiştir. Ne Kur'ân'da, ne Hz. Peygamber'in sözlerinde ve ne de sahabeden gelen rivayetlerde kavram olarak neshin ne anlama geldiği ve tarifi ile ilgili bize ulaşan bir açıklama mevcuttur. Sahabeden gelen bazı rivayetler, nesh konusunun ilk dönemden itibaren Müslümanların gündemine girdiğini göstermektedir. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde nesh kavramıyla ilgili farklı algıların olduğu bilinmektedir. Bu

²⁴ bk. Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/61; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, (Mısır: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1961), 490; Cubrân Mes'ûd, *er-Râid*, (Beyrut: 1981), 2/1498.

dönemlerde mutlakın takyîdine, umûmun tahsîsine, mücmelin tebyînine, istisnaya da nesh denildiği, Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688) ve Abdullah b. Mes'ûd'un müteşâbih âyetleri mensûh, muhkem âyetleri ise nâsîh olarak isimlendirdikleri ifade edilmektedir. Yine gayri müslimlerle ilişkiler konusunda barış ve savaş gibi farklı durum ve konumlara dair bilgilendirme ve yönlendirmeler yapıp hüküm koyan âyetler de nesh içerisinde mütâlaa edilmiştir. Yine bazılarına göre nesh, yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'ân'ın levh-i mahfûzdan indirilmesi veya bazı âyetlerin Hz. Peygamber'e unutturulması şeklinde de algılanmıştır.²⁵

Neshin “şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir hükümle kaldırılması” şeklindeki tarifi, özellikle İmam Şâfi'î (ö. 204/820)'den sonra İslâm hukukçularının öne çıkarıp yaygınlaştırdığı bir tarif olmuştur. Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinde neshi açıklarken: “Nesh, farz (hüküm)ın terkidir... Diğer bir “farz” (hüküm) onun yerine yerleştirilmeden asla bir hüküm neshedilemez...” şeklinde neshe getirdiği tanımın²⁶ farklı üsluplarla ifade edilmesinde, önceleri “nass”tan kastedilen şey bizatihi Kur'ân âyetleri iken; yani, nesh aynı konuda daha önce gelen bir âyetin hükmünün daha sonra gelen diğer bir âyetle iptal edilip yürürlükten kaldırılması iken; ilerleyen zaman içerisinde neshin tanımının “şer'î bir hükmün müddetinin daha sonra gelen şer'î bir beyanla/delille sona erdirilmesi (şer'î bir hükmün daha sonraki şer'î bir delille ortadan kaldırılması)” şeklinde geliştirilip dönüştürülmesiyle, sünnetin (daha özelde hadisin) de Kur'ân âyetlerini nesh edebileceğine kapı aralanmıştır.²⁷ Mustafa Zeyd, Şâtîbî'ye (ö. 790/1388) dayanarak Şâfi'î'ye gelinceye kadar neshin sahâbe ve tâbiûn döneminde olduğu gibi anlaşılmaya devam ettiğini, daha sonra Şâfi'î'nin onu umumun tahsisi, mutlakın takyidi ve beyanın bir çeşidi olmaktan çıkardığını, neshe sabit olduktan sonra nassın hükmünün kaldırılması anlamını verdiğini ifade etmektedir.²⁸

²⁵ bk. Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muammer Fu'âd Abdu'l-Bâkî (Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957), 1 (Mukaddime)/33; Özdeş, “Kavramdan Teoriye Nesh Problemi”, 161.

²⁶ bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: ts.), 106-109.

²⁷ bk. Özdeş, “Kavramdan Teoriye Nesh Problemi”, 165.

²⁸ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (1987), 1/74-75.

Kur'ân'da bir âyetin başka bir âyet tarafından neshedildiğine, hükmünün izâle edilip iptal edildiğine veya unutturulduğuna dair herhangi bir âyet olmadığı gibi, bu konuda Hz. Peygamber'den de "şu âyet şu âyetle neshedildi" şeklinde sahih bir rivayet gelmemektedir. Allah'ın, yaşanan sosyal durumlar, olaylar ve gelişmeler karşısında âyetlerini bir zaman sonra hükümsüz kılmak için indiriyor olması veya onları Hz. Peygamber'e unutturması, her şeyden önce Kur'ân'ın şekillendirdiği Allah ve Kur'ân tasavvuru ile bağdaşamaz. Böyle bir anlayış, Kur'ân'ın muhkem ve hakîm olarak indirilmiş olduğunu, önünden ve arkasından bâtilin gelemeyeceğini, içerisinde herhangi bir tutarsızlığın olmadığını açıkça beyân eden âyetlerle de tam bir zıtlık oluşturmaktadır. Kur'ân'ın nüzul asrından sonra uzun bir zaman sürecinde eklektik olarak şekillenen nesh nazariyesi üzerinden Kur'ân'da mensuh âyetlerin olduğu iddiaları, tamamen sübjektif değerlendirmelere dayanmakta olup üzerinde en fazla ihtilafların olduğu bir konudur. Her ne kadar söz konusu nazariyeye göre neshin Allah tarafından yapıldığı iddia edilse de ulemâ arasında mensuh kabul edilen âyetlerin sayısı ve nesh çeşitleri üzerindeki büyük ihtilaflar, konunun ictihâdî olduğunun en açık göstergesidir.²⁹ İlâhî vahyin karşısında adına tefsir, te'vîl ne denirse densin, beşer tarafından getirilen bütün açıklama ve yorumlar, ortaya konulan teoriler mahiyet olarak izâfî (rölatif) konumdadır. Epistemolojik yönden izâfî konumdaki beşerî yorumların, faraziye ve teorilerin Allah'ın keliması olması hasebiyle mutlak konumdaki Kur'ân'ın hükümlerini neshedip geçersiz kılması mümkün değildir. Bir teorinin belirli bir dönemde geniş bir çevrede kabul görmesi, onun mutlaka doğru olduğunu göstermez. Bilim tarihi, yaygınlaşarak kabul gören nice teorilerin zamanla yanlışlanıp terk edildiğinin örnekleriyle doludur.

2.3. Ahkâmın Değişmesinin Tarihsellik Üzerinden Tartışılması

Hz. Peygamber döneminden sonra yeni gelişmeler ve ortaya çıkan farklı durumlar ve problemler karşısında Kur'ân'daki hükümlerin değişmeye konu olup olmadığı meselesi, Batı dünyasında kutsal kitap ve

²⁹ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Özdeş, "Kavramdan Teoriye Nesh Problemi", 166-167; Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi-Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 31-117.

İnciller üzerine yapılan çalışma ve yorumların İslâm dünyasını etkilemesi sonucunda tarihsellik üzerinden de tartışılır olmuştur.

“Türkiye’de son dönem ilahiyat alanında tanık olunan tarihselcilik tartışmaları, Fazlurrahman’dan (1988) yapılan çeviriler ekseninde gerçekleşmiştir. Bu bakımdan Fazlurrahman, Türkiye’de Kur’ân’ın tarihselliği fikrinin yahut çağdaş modernist yaklaşımın öncüsü olarak tanınmıştır. Ancak tarihselci yaklaşımlar Fazlurrahman’dan çok daha önce Osmanlı ilim ve kültür hayatında gündeme gelmiş ve kendine sıkı savunucular bulmuştur. Geleneksel usûl ve yöntemlere bağlı kalarak yenilenme öngören yaklaşımlara karşılık, usûlde ve uygulamada köklü değişimler talep eden ve bu meyanda değişik argümanlar kullanan görüşler bu kapsamda değerlendirilebilir.”³⁰

Konu, Hz. Peygamber sonrasında vahiy alan kaynağın artık mevcut olmadığı bir devirde beşerî iradenin vahye müdahil olup olmayacağı, müdahil olacaksa bunun şeklinin ve boyutlarının nasıl olacağı noktasında yoğunlaşmaktadır. Müslümanların çoğunluğu Kur’ân hükümlerinin Hz. Peygamber sonrasında artık değişmezlik kazandığını ileri sürerken, az sayıdakiler bu değişimin hukukî sahada geçerli olduğu görüşüne gitmişlerdir. İlâhî vahye beşerî müdahaleyi kabul edenler, ilâhî mesajın insanların zararına olamayacağı düşüncesinden hareket etmektedirler.³¹ Ancak bu düşüncede olanların, İslâm teolojisi açısından zararı tayin eden merciin Allah mı, beşer mi olduğunu cevaplamaları gerekmektedir. Bu konuda cevaplanması gereken ikinci soru, Kur’ân’ın beşerî akla tâbî olmak için mi, yoksa o akli dönüştürmek için mi indirilmiş olduğudur. Kur’ân’ın sosyal hayat, muâmelât ve hukukla ilgili hükümlerinin tarihsel olup artık günümüze hitap etmediği görüşüne gidenler, görüşlerine mesnet bulma noktasında nesh teorisine atıfta bulunarak neshin mevcudiyetinin Kur’ânî bir gerçek olduğunu iddia etmektedirler.³² Hâlbuki tamamen sübjektif bir zemine istinat eden nesh nazariyesinin yukarıda da ifade edildiği gibi üzerinde ihtilafların en fazla yoğunlaştığı karmaşık bir konu olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Kaldı ki nazariyeyi kabul edenler, neshin ancak Allah tarafından

³⁰ Recep Orhan Özel, “Dil ve Üslup Açısından Ahkâm Âyetlerinin Bağlayıcılığı ve Tarihselciliğin İmkânı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2017/1), 27.

³¹ Hatiboğlu, *İslâm’ın Aktüel Değeri Üzerine* 2, 93.

³² bk. Hatiboğlu, *İslâm’ın Aktüel Değeri Üzerine* 2, 93.

yapılabileceğini iddia ederken; tarihsellik görüşüne gidenler, bu müdahale yetkisini birçok nefsi zaafarla malûl, üzerinde yaygın zihniyetlerin, âdet ve geleneklerin, siyasî, mezhebî ve ideolojik kanaatlerin etkin olduğu beşere vererek Kur'ân'ı beşerin otoritesine tâbî kılmaktadırlar. Bu görüş sahipleri, sahabenin tatbikatını da görüşlerine delil getirmektedirler. Hâlbuki Kur'ân hükümlerinin uygulanması noktasında Hz. Ömer başta olmak üzere sahabenin icraatları, mahiyet olarak tarihsellik zeminine oturtulamaz.

Örneğin Hz. Ömer'in silah kullanılarak fethedilen Irak arazisinin gelirlerini ganimet âyetinin³³ zahirine uygun olarak harbe katılan gaziler arasında dağıtmayıp haraç arazisi olarak eski sahiplerinin elinde bırakması, ganimetlerin sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir nimet olmaması konusunda hüküm içeren Kur'ân'ın diğer bir âyetine³⁴ istinaden yapılmıştır. Çünkü Kur'ân'ın âyetleri birbirini beyan eden bir mahiyete sahiptir. Hz. Ömer, gelecek nesilleri düşünerek yine Kur'ân'dan hareketle böyle bir içtihatla bulunmuştur.³⁵ Hz. Ömer'in bu tasarrufunda Kur'ân'ı bütünlük içerisinde merkeze alarak nass-olgu ilişkisinden, dinin ana hedef ve gayelerinden, maslahatlardan hareket ettiğini anlıyoruz. Müctehid sahâbîlerin yaptığı tasarruflardan, onların sosyal değişimin dinamiğine vâkıf olduklarını, Kur'ânî hükümlerin uygulanmasında illet ve hikmetlerden hareketle olgular ve olaylar üzerine yoğunlaştıklarını anlıyoruz. Sahabenin, savaş şartları ve ortamında cürüm işleyenlerin düşman saflarına katılmalarına yol açmamak için Hz. Peygamberin de direktifi doğrultusunda onlara ceza (hadd) uygulanmasını tehir etmesi³⁶ söz konusu yaklaşıma bir örnektir. Yine Hz. Ömer'in, sahibi tarafından aç bırakılan bir kölenin eşek hırsızlığı yapması üzerine ona hadd uygulamayıp çalınan eşyanın bedelini onu aç bıraktığından dolayı sahibine ödetmesi de böyle bir yaklaşımın sonucudur.³⁷ Orada yapılan şey, hırsıza uygulanacak müeyyide konusunda Allah'ın kitabındaki bir hükmün neshedilip iptal edilmesi veya da tarihsel kabul edilip artık geçersiz kılınması değil, ilâhî hükmün üzerine dayandığı illetin, hükümden gözetilen amaç ve

³³ el-Enfâl 8/41.

³⁴ el-Haşr 59/6-8.

³⁵ bk. Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'îlu'l-ahkâm* (Mısır: 1947), 48-55.

³⁶ bk. Şelebî, *Ta'îlu'l-ahkâm*, 36.

³⁷ bk. Şelebî, *Ta'îlu'l-ahkâm*, 62-63.

hikmetin nazar-ı itibara alınarak şartlara ve durumlara göre uygulanmasıdır. “Âdetlere dayalı her şeriat hükmü, âdetin değişmesi durumunda, yeni âdetin gerektirdiği şekilde uygulanır” ifadesi,³⁸ o âdetle ilgili aslî hükmün iptal edilip ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. İlâhî hükmün uygulanması, onu uygulamayı gerektiren durum olgusal olarak mevcudiyetine bağlıdır. Hükmün uygulanmasını gerektiren durum olgusal zeminde mevcut değilse; yani realitede hükmün karşılığı yoksa o hüküm elbette ki uygulanmaz. Bunun böyle olması, o konudaki aslî hükmün neshedildiği veya tarihsel olduğu için artık bir daha uygulanamayacağı anlamına gelmez. Olgunun zuhurunda, aslî hükmün mevcut şartlara göre uygulanması tekrar devreye girer.

Allah Resulü'nün vefatından sonra Hz. Ebubekir'in hilâfeti döneminde Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb (kalpleri İslâm'a ısındırılanlar) olarak bilinen bazı kimselere zekât gelirlerinden hisse vermemesi,³⁹ Kur'ân'daki bir hükmün içtihatla nesh (iptal) edildiği şeklinde nesh ve tarihsellik zemininde yapılan yorum ve değerlendirmelere konu olmuştur.⁴⁰ Klasik nesh nazariyesinden hareketle, Hz. Ömer'in bu uygulamasının zekâtın sekiz sınıf insana verilebileceğine dair Allah'ın kitabında vazettiği bir hükmün⁴¹ artık tarihsel olduğu için nesh (iptal) edilip ortadan kaldırdığı şeklindeki bir yaklaşım doğru değildir. Çünkü Hz. Ömer'in bu uygulaması, hükmün uygulanmasını gerektiren illetin ortadan kalkmış olmasıyla ilgilidir. Yani Hz. Ömer, kendisine gelerek zekât gelirlerinden müellefe-i kulûb hissesi isteyen bu kimseleri artık müellefe-i kulûb olarak görmediği için geri çevirmiş, konunun istismar edilmesine müsaade etmemiştir. Kaldı ki ilgili âyete göre zekâtın sekiz eşit hisseye bölünerek dağıtılması da gerekmiyor. Zekât, âyette zikredilen sekiz sınıf insana eşit hisseler şeklinde dağıtılabileceği gibi, ülü'l-emr gerekli gördüğü takdirde durum ve şartlara göre bunlardan bir kısmına, hatta sadece bir sınıfa bile verilebilir. İmam Maturîdî'nin, “Te'vilâtu'l-Kur'ân” adlı eserinde Hz. Ömer'in bu uygulamasını “hükmün uygulanmasını gerektiren mananın (illetin) ortadan kalkmasından

³⁸ Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 1* (Ankara: Otto Yayınları, 2009), 133.

³⁹ bk. Şelebî, *Ta'îlû'l-ahkâm*, 37-38.

⁴⁰ Örneğin bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 1*, 133.

⁴¹ et-Tevbe 9/60.

dolayı ictihatla nesh” olarak isimlendirmesi⁴² de bu zemine dayanmakta olup klasik nesh yaklaşımına dâhil edilemez. Mâtürîdî'nin nesh konusuna yaklaşımı, sahâbe, tâbiûn ve ilk dönem Hanefilerin yaklaşımı ile örtüşmektedir.⁴³

İslâm'da ahkâmın değişmesi meselesi, din-şariat ayrımı üzerinden yapılan değerlendirilmelere de konu olmaktadır.⁴⁴ Konuya ilişkin çalışmalarda dinin sabit, şariatların ise değişken olduğuna dair görüşler Katâde (ö. 118/739), Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 221/836), Ebû Hanîfe (ö. 150/767)⁴⁵, İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)⁴⁶, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1238/1823) gibi kimselere atfedilmektedir. Söz konusu görüşlerde din konusu, Allah'ın birliğine imanla beraber ibadetin yalnız O'na tahsis edilerek ihlasla yapılmasına tahsis edilirken, dinin ameli boyutu ve ahkâmı şariat olarak ifade edilmekte ve bunların değişken olduğuna işaret edilmektedir. Diğer bir ifade ile dinden, o dinin temelini oluşturan asıllar kastedilirken, şariattan kastın o dinin furûatı olduğu ifade edilmektedir. Konu, “O, dinden Nûh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya tavsiye ettiğimizi size de şeri'at (hukuk düzeni) yaptı. Şöyle ki: Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin. Fakat kendilerini çağırdığın (bu) esas, Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allâh dilediğini kendisine seçer ve iyi niyetle yöneleni kendisine iletir.”⁴⁷ “Sana da daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'ân'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma. (Ey ümmetler!) Her birinize bir şer'at ve bir yol verdik. Allah dileyseydi sizleri bir tek ümmet yapardı;

⁴² Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (İstanbul: Selimağa Kütüphanesi, No. 40), 307 b.

⁴³ Konunun geniş değerlendirilmesi için bk. Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 235-237; Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi-Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*, 85-87.

⁴⁴ Örneğin bk. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şariat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 9-37; Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 1*, 127-134.

⁴⁵ Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin açıklamaları için bk. Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-mute'allim”, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1981), 12-13.

⁴⁶ Mâtürîdî'nin din-şariat farklılığına dair açıklama ve görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. Talip Özdeş, “Mâtürîdî'nin Din ve Şariat Anlayışı”, *Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009 İstanbul (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2012), 123-137.

⁴⁷ eş-Şûrâ 42/13.

fakat size verdiğinde (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı). Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Artık size, üzerinde ayrılığa düştüğünüz şeylerin (gerçek tarafını) O haber verecektir.”⁴⁸ meâlindeki âyetlerin çerçevesinde şekillenmektedir. Konuya yaklaşımlar benzer noktalar üzerinden yapılırsa da din ve şeriatın ne anlaşıldığı, bu kavramların neleri içerdiği ve boyutlarının ne olduğu konusu oldukça karmaşık olup konu etrafında yapılan açıklama ve yorumlarda sübjektiflik hissedilmektedir. Yine bu değişimin her bir peygambere vazedilen hükümlerin tarihi ve sosyo-kültürel zemin farklılığından dolayı bir peygamberden diğerine farklı olmasını mı, yoksa aynı peygamberin Allah'tan getirdiği kitaptaki hükümlerin birbiri arasında mı gerçekleştiği; yani aynı kitaptaki hükümlerin birbirlerini nesh edip etmediği konusu sorgulanmaya, analiz edilip incelenmeye konudur. Ayrıca, ilk dönemlerde ve sonraları yukarıda isimlerine işaret edilen tefsir, fıkıh ve kelam alanında temayüz etmiş kimseler tarafından konuya ilişkin yapılan açıklamaların hermenötik yönden günümüzdeki tarihsellik yorumlarıyla özdeşleştirilmesinin ne derece doğru olup olmayacağı ayrı bir değerlendirme konusudur. Bu noktalara ilişkin değerlendirmeler bu makalenin fizikî boyutunu bir hayli aşacağı için, konunun daha sonra hazırlanacak ayrı bir makalede ele alınıp değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Sonuç

Beşer hayatında değişmeyen şeylerle beraber, birtakım faktörlerin etkisiyle değişenler, fizikî, biyolojik ve psiko-sosyal gerçekliğin birbirine bağlı, birbirinden bağımsız olmayan iki boyutunu oluşturmaktadır. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler geçmişin tecrübeleriyle birleşerek doğrusal bir şekilde ilerlerken, İnsan fitratından kaynaklanan durumlar, tarihin her döneminde birtakım değişmelerle beraber birbirine benzer veya farklı şekillerde dönüşümlü olarak kendisini tekrarlamaktadır. Tarih boyunca insanın cins olarak fitrî özelliklerinde, aslî temayüllerinde ve zaafalarında bir değişiklik yoktur. Renkler, şekiller, aktörler ve sahneler değişse de insanın insan olarak esas serüveninde bir değişiklik gözükmemektedir. Allah tarafından şeriat kılınan dinin insan ve toplum üzerinde etkinlik kurarak

⁴⁸ el-Mâide 5/48.

yaşanır hale gelmesi, insan ve toplumu fitrat üzerinden kavrayarak inşa etmeyi hedeflediği değerler, ilkeler ve hükümler doğrultusunda sosyal değişimi yönlendirmesiyle gerçekleşmektedir. İman, ibadet, ahlâk ve hukuk boyutlarında köklü bir değişimi hedefleyen bir hareket, böylesine bir değişimi, ancak muhatapı olan toplumla canlı bir diyalog zemininde yapabildi. Tarih boyunca İslâm üzerine insanlığa gönderilen bütün peygamberler sünnetullah gereği bu misyonu yerine getirmeye çalışmışlardır. Hâtemu'l-Enbiyâ olarak Kur'ân'ın kendisine vahyedildiği Hz. Muhammed de bu sünnet üzerine gönderilerek misyonunu icra etmiştir.

Allah'ın insan ve toplumlar için seçtiği dinin (İslâm'ın) en temel özelliği, insan fitratına uygunluğudur. Fitrat kendisini farklı zamanlar ve ortamlar içerisinde farklı şekillerde ifade ederken, onun aslî özelliklerinde bir değişim olmamaktadır. Allah tarafından fitrat esas alınarak farklı diller üzerinden vazedilen prensip ve hükümler, itikat, ibadet, ahlâk ve hukuk alanlarında kalıcı değerleri inşa ve ihyaya yöneliktir. Fıtrata konulan bu değerler, ilâhî vahiyle teyit edilmektedir. Bu asli prensip ve hükümlerin uygulanıp yaşanır hale gelmesi, toplum tarafından benimsenip içselleştirilmesiyle mümkün olabilir. Sosyolojik şartların, tarihi ve kültürel faktörlerin, beşerî yorum ve içtihatların devreye girmesiyle asli hükümlerin farklı şekiller ve yöntemler altında uygulanması, onların asıllarının değiştiği veya iptal edildiği anlamına gelmez. Şeriattaki değişme hükmün aslında ve özünde değil; zaman, durum ve şartlara göre onun yönteminde ve uygulama şekillerinde gerçekleşmektedir. Allah tarafından hidayet için değer inşasına yönelik olarak vahye muhatap olan toplumun diliyle vazedilen ilke ve hükümlerle o toplumun kültürü, yaşam şartları, gelenek, görenek ve kabullenişleri arasında anlamlı bir ilişkinin olması, ilahî mesaj ve yönlendirmelerin o toplumun yapısına göre şekillenmesi anlamına gelmektedir. Kur'ân'ın insana ve topluma hitabı, onda vazedilen hükümler tarihin içerisinde olmakla beraber, bağlayıcılık noktasında tarihsel değerdir.

Günümüzde Müslüman toplumların iç ve dış birtakım faktörlerin etkisi altında değer kaybına uğrayarak pasif konuma düşmeleri, ilâhî vahyin ilkeleri doğrultusunda kendilerini yenileyemeyip küresel projelerin inisiyatif kurup yönlendirdiği değişime teslim olmaları, Allah

tarafından Kur'ân'da fitratı esas alarak vazedilen ilke ve hükümlerin uygulanmaması, onların tarihsel olduğu ve bir daha uygulanamayacağı anlamına gelmez. Sosyal değişimin temel dinamiği insandır. İlâhî vahiy doğrultusunda gerçekleşen değişim, insanın fitratına, hür iradesine, imanına, vahyi içselleştirmesine ve özgün tercihine dayalı olarak bireyden topluma ve kurumsal yapılara doğru gelişen bir değişimdir. Yoksa ideolojik hale gelerek siyasallaşan, tepeden inme ve baskıcı bir yöntem üzerinden kendisini dayatan bir değişim değildir! Çünkü Kur'ân'da da ifade edildiği gibi, bir toplum kendisini değiştirmeden Allah onları değiştirmez. Günümüzde Müslümanların sosyal olgular, durumlar ve önemli derecede küresel aktörler tarafından yönlendirilen sosyal değişim hadisesi karşısında teslimiyetçi bir tavır sergileyerek edilgen bir konumda olmaları, dinin kendisine ve Kur'ân'ın hükümlerine mal edilemez.

Kaynakça

- Ebû Hanîfe. "el-Âlim ve'l-mute'allim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 1981.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Günay, Ünver. "Toplumsal Değişme ve İslâmiyet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2001), 9-46.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 1*. Ankara: Otto Yayınları, 2009.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 2*. Ankara: Otto Yayınları, 2009.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1961.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinu't-te'vil*. thk. Muammer Fu'âd Abdu'l-Bâkî. 17 cilt. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1981.
- Kutub, Muhammed. *İslâmî Açından Tarihe Bakışımız*. çev. Talip Özdeş. İstanbul: Risale Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. Selimağa Kütüphanesi. No. 40.
- Mes'ûd, Cubrân. *er-Râid*, 2 cilt, Beyrut: 4. Basım, 1981.
- Özdeş, Talip. "Mâturîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı". *Büyük Türk Bilgini Mâturîdî ve Mâturîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009 İstanbul. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2012, 123-137.
- Özdeş, Talip. "Kavramdan Teoriye Nesh Problemi", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş – Yunus Emre Gördük. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi-Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Özdeş, Talip. *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özel, Recep Orhan. "Dil ve Üslup Açısından Ahkâm Âyetlerinin Bağlayıcılığı ve Tarihselciliğin İmkânı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2017/I), 25-56.
- Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics With a New Introduction by Michel P. Richard*. U.S.A.: 2. Printing, 1991.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: ts.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'îlu'l-ahkâm*. Mısır: 1947.
- Vergin, Nur. "Değişim ve Süreklilik". *Türkiye Günlüğü*, 25 (Kış-1993), 5-7.
- Yozgat, Fazıl. *Sosyal Değişme Faktörleri*. Ankara: 1997.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 cilt. 1987.

Yüksel Kanar, Abbasî Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme*

Kitap
Tanıtımı

Ömer Faruk Akpınar

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Selcuk University Faculty of Islamic Sciences, Dept. Hadith
Konya, Turkey

✉ ofaruka@gmail.com

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-2038-4948>

Yazar

Akpınar, Ömer Faruk. "Yüksel Kanar, Abbasî Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme".
Tevilat 1/1 (2020), 209-216. [DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.4414836](https://doi.org/10.5281/zenodo.4414836)

Atıf

Emevîlerin siyaset sahnesinden kaldırılıp Abbâsîlerin iktidara geldiği ihtilal ile yaşanan değişim, İslâm tarihine önemli etkiler bırakmıştır. Devlet merkezinin Suriye'den Irak'a taşınması başta olmak üzere idârî ve siyâsî alanda yapılan devrimlerin yanında, gerek İslâm coğrafyasının üzerinde kurulduğu iki kadim medeniyetin dilleriyle kaleme alınmış önemli eserlerin tercüme edilerek İslâm kültürüne dâhil edilmesini daha sistematik bir kisveye bürüyen, gerekse birikim ve tecrübeye dayalı ilmî araştırmaların yapıldığı Beytülhikme gibi bir

* Yüksel Kanar. *Abbasî Devrimi, Bağdat ve Beytü'l-Hikme*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2017, 109s.

kurumun ikame edilmesi, ilim ve kültür alanında da büyük bir değişime önyak olmuştur. Bu önemli yapının mahiyeti ve işlevi hakkında birçok araştırma hazırlanmış, konu muhtelif yönleriyle ve farklı bakış açılarıyla tartışılmıştır. Son dönemde bu alanda yapılan çalışmalardan birisi de Yüksel Kanar'ın *Abbâsî Devrimi, Bağdat ve Beytül-Hikme* adlı kitabıdır.

Yazar, çalışmasını, kendi ifadesiyle “Müslüman olmayan bir İslâm bilimi profesörü” olan George Saliba'nın vurguladığı bilimsel üretimin oluşmasında önemli bir yeri bulunan ancak siyasi ve dini tarihlerin gölgesinde kalan sosyal, ekonomik ve entelektüel şartları ön plana alan tarih okuması çağrısını Müslüman Türk okuyucusuna ulaştırarak tarih, felsefe, kültür ve medeniyet üzerine düşünenlerin dikkatini çekme ve bu alanda bilimsel çalışmalar yapılmasını teşvik amacına matuf olarak kaleme almıştır (s. 8-9). Çünkü yazara göre İslâm toplumunun oluşum yıllarıyla ilgili son yıllarda oldukça fazla çalışma yapılmasına rağmen bunlar genelde oryantalist metotlarla gerçekleştirilmiş, bu da tarihteki bazı unsurların gerektiği düzeyde ve doğru bir düzlemde incelenmesini engellemiştir. Bunun en bariz örneğini tarihsel, kültürel ve siyasi anlamda büyük önemi bulunan, devlet yönetimiyle ilgili geniş bir yapı olan Beytülhikme'nin, her ne kadar büyüklüğüne dikkat çekilse de parçalarından sadece birini teşkil eden bir kütüphane mesabesine indirilmesi oluşturmaktadır (s. 8).

Yazar, Dimitri Gutas'ın dillendirdiği, George Saliba'nın ayrıntılarını ortaya koyduğu bu iddiayı ele almak için eserin ilk bölümünü İslâm tarihinde olağanüstü bir öneme sahip olan ve büyük bir devrim niteliği taşıyan Abbâsî ihtilaline ayırmış, ikinci bölümde ise değişimin merkezi konumunda yer alan Abbâsî başkenti Bağdat'ı konu edinmiştir. Yazarın, ilk Arap fetihleri ve Abbasi ihtilali gibi iki tarihsel olayla temeli atılmış bir gelişmenin ürünü (s. 11) olarak takdim ettiği ve eserin temel iddiasını oluşturan Beytülhikme ise üçüncü ve son bölümde ele alınmıştır.

“Abbâsî Devrimi” başlığını taşıyan ilk bölümde (s. 11-29) yazar, Abbâsî devrimini hazırlayan şartlar ve ihtilalin getirdiği bazı yenilikler üzerinde durmuştur. Devrimin siyasî arka planını Hz. Osmân dönemine kadar geri götüren yazarın, şartların Hz. Osman'ı etrafında güvendiği insanlardan oluşan bir yönetici ekip toplamaya yönelttiği, bunların da çoğunu Ümeyyeoğulları'nın oluşturduğu şeklindeki ifadeleri (s. 13) bu konuda süregelen hatalı ve eksik tespiti benimsediğini göstermektedir. Oysa Hz. Osman'ın görevlendirdiği idareciler incelendiğinde 16 validen sadece 4'ünün Benî Ümeyye'den olduğu, bunlardan ikisinin ise Hz. Ömer tarafından görevlendirildiği görülecektir. Yazarın, Ümeyyeoğulları'nın konumlarına dair alıntı olarak paylaştığı “İslâm davetini önleme faaliyetini Emevîler'le Mahzûmoğulları'nın yönlendirdiği”

“Müslümanlarla müşrikler arasında cereyan eden savaşlarda müşriklerin kumandanlığını Emevî liderlerin yaptığı” “Emevîler’in büyük çoğunluğunun fetih esnasında İslâm’ı kabul ettikleri” (s. 15) şeklindeki tespitlerin derinlemesine inceleme ve objektif bir değerlendirme gerektirdiği açıktır. Zira İslâm’ı kabul edenleri engelleme faaliyeti her kabiledede bulunmaktaydı. Hâşimî olan Ebû Leheb’in Hz. Peygamberle birlikte ona mâni olmak için dolaşması meşhurdur. Ümeyye b. Halef, Übey b. Halef, Nadr b. el-Hâris, el-Âs b. Vâil gibi İslâm’ın azılı düşmanları ve Mekke’nin ileri gelenleri de Ümeyyeoğulları’ndan değil idiler. Ebû Cehil ve Velîd b. el-Muğîre gibi önemli iki isim ise Mahzûmlu idi. Bu isimler ile Ümeyyeoğulları’nın önde gelenlerinden Utbe b. Rebîa, kardeşi Şeybe, oğlu Velid ve Ukbe b. Ebî Muayt Bedir’de öldürülünce Mekke’nin idaresi Ebû Süfyân’a kalmış, dolayısıyla sonraki savaşları da o komuta etmiştir. Ayrıca ilk inananlar arasında Hz. Osmân’ın yanı sıra Ebû Huzeyfe, Ümmü Habîbe gibi isimlerin Ümeyyeoğulları’na mensup olduğu da hatırlanmalıdır. Hatta bir araştırmada Habeş muhacirleri arasında Benî Ümeyye’den 7-8 ismin bulunduğu belirtilmiştir.¹ Mekke’nin fethinde ise Ümeyyeoğulları kadar Kureys’in diğer kollarına mensup kimseler de İslâm’ı kabul etmiştir. Ne var ki yaptıkları ticaret ile Mekke ekonomisinde oldukça etkin rol oynayan Ümeyyeoğulları’nın, bu konuları sebebiyle daha ön planda görüldükleri belirtilebilir. Hal böyle olunca yazarın, Ponting’den naklettiği “Emeviler, Arap elitlerinin birçoğu tarafından dine geç girmiş fırsatçılar olarak görülüyordu” ifadesinin (s. 15-16) de delillendirilmesinin lüzumu ortaya çıkmaktadır.

Bu bölümde üzerinde durulan bir diğer önemli husus, Hz. Ömer döneminde kaydı tutulmaya başlayan ve sonraki süreçte de devam ettirilen dîvânlardır. Başlangıçta bir müddet Yunan/Grek ve Fars dilleri ile yazılan dîvânların, Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân’ın girişimleri ile Arapça tutulmaya başlandığı bilinmektedir. Ancak bu çalışmada divan kayıtlarının ve yazışmaların Emevîler dönemi sonuna kadar Yunanca tutulduğu zikredilmiş (s. 27), Abbasîler’den bahsedilirken divan kâtiplerinin çoğunun divan dili Arapçaya dönüştürülene kadar İranlı mevâlî veya gayr-i müslim olduğu belirtilmiştir (s. 28). Oysa dîvân dilinin Arapçaya dönüşmesi Emevîler devrinde büyük ölçüde tamamlanmış olmalıdır. Ne var ki yazar, Bizanslılar’ın Yunanca kitaplara karşı besledikleri düşmanlığın yanı sıra Emevîler devrinde çeviri desteği sağlayacak güçlü bir idari yapının olmamasını gerekçe göstererek Yunancadan çeviri faaliyetlerinin daha çok Abbâsî devriminden sonraya kaldığına (s. 22), ayrıca Gutas’ın “Abbâsî hanedanı iktidara gelmemiş ve

¹ Apak, Adem. “Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar”. *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2, 2017, s. 35.

Bağdat'ı başkent yapmamış olsaydı, Şam'da Yunanca-Arapça çeviri hareketi diye bir şey ortaya çıkmazdı" şeklindeki tespitinin haklılığına (s. 34) işaret etmiştir. Oysa doğrudan Emevîler döneminde tercüme faaliyetlerini konu edinen bir yüksek lisans çalışmasına göre bu dönemde de gerek Farsça'dan gerekse Yunanca'dan/Grek dilinden hatırı sayılır tercümenin varlığı müşahede edilmektedir.² Yazarın da ilerleyen sayfalarda Abdülmelik b. Mervân'ın (s. 47) ve Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin (s. 59-60) bu alandaki gayretlerine teması ve Arapçalaştırmanın Abbâsîler'den önce başlayıp Me'mûn devri ile zirveye ulaştığı şeklindeki itirafı (s. 61) önceki zikrettiği bilgiyi kısmen nakzetmiş olmaktadır.

Abbâsî Devrimi ile gelen en önemli yeniliklerin başında devlet merkezinin Suriye'den Irak'a nakledilmesini zikreden yazar, ikinci bölümü Bağdat'a ayırmış ve başkent değişikliğinin bir zorunluluktan kaynaklanmaktan ziyade "bilinçli" ve "önceden planlanmış" bir anlayış, zihniyet yapısı ve dünya görüşü değişikliği olduğunu ileri sürmüştür (s. 12). Onun s. 32'de yer verdiği "Tarihte, bir imparatorlukla bir şehrin, Abbasilerle Bağdat kadar birbirine yakıştığı ve kader birliği ettiği bir başka örnek göstermek mümkün değildir." ifadesinin de oldukça iddialı olduğunu belirtmek gerekir. Zira Roma İmparatorluğu'nun yönetim merkezi Roma, Bizans'ın başkenti Konstantinapol şehirleri yanında Endülüs Emevîler'i – Kurtuba, Osmanlı İmparatorluğu – İstanbul gibi bunun başka pek çok örneğini sunmak mümkündür. Ayrıca aynı yerde Bağdat'ın başkentlik yaptığı sürenin hesaplanmasında ufak bir matematik hatası yapıldığı da hatırlatılabilir.

Bu bölümde bilim ve felsefenin tek kaynağının Yunanlılar olduğu yönündeki tezin, medeniyetin temeline kendi geçmişini oturtmak isteyen Batı merkezci anlatının hatalı bir ön kabulü olduğuna haklı olarak dikkat çeken yazar (s. 43), bilginin tarihte bilinen en eski medeniyet olan Sümerlerden bu yana tevarüs edildiğini vurgulamıştır. Bu durum İslâmiyet'ten önce kudretli devlet kuran iki büyük millet olarak Fars ve Rum medeniyetlerini sayan İbn Haldun'un, kadim medeniyetleri dikkate almadığını elbette ki göstermez, zira o, Hz. Peygamber döneminde dünyada var olan ve İslâm'ın yayıldığı coğrafya üzerinde etkin olan iki büyük medeniyete dikkatleri çekmek istemiş olmalıdır. Nitekim yazar da kadim medeniyetleri sıraladığı listede Mezopotamya merkezli devletleri vermekle yetinmiştir. Bununla birlikte bilginin tevarüsü konusunda farklı

² Samet Şenel. *Emevîler Döneminde Tercüme Faaliyetleri*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

coğrafyalardaki medeniyetlerin de katkılarının olduğu izahtan vareste sayılmalıdır.

Ayrıca Abbasîler'in, devlet yönetiminde Sâsânî kültürüyle yetişmiş İranlıların istihdamını tercih ettiği vurgulanırken sarf edilen "İslâmiyet'i kabul edip etmediklerine bakmaksızın" (s. 40) ara cümlesi zaid görünmektedir. Zira yazarın ileri sürdüğü bu iddiayı temellendirmek için örnek verdiği iki aile Bermekîler ve Nevbahtîler, büyük ölçüde İslâm'ı kabul etmişlerdi. Ayrıca yazarın, büyük ölçüde Gutas ve Saliba'dan naklen verdiği Emevîler'den Abbâsîler'e geçiş sürecinde idârî reformlarda Sâsânî geleneğinin etkisinin somut örneklerle ayrıntılı bir şekilde işlenmesi yahut lisansüstü araştırmalara konu olması yönünde yönlendirmeler yapması beklenirdi.

Bağdat'ın kuruluşundan Irak'ın başkenti olana kadar geçirdiği süreç ve şehrin stratejik öneminden kısaca bahsedilen bu bölümde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* "Bağdat" maddesinden yapılan uzun alıntıdan (s. 35-36) önceki kısmın da aynı maddeden alındığı anlaşılmaktadır. Üstelik söz konusu alıntıda Bağdat şehrinde Basra kapısının güneybatı, Kûfe kapısının güneydoğuya açıldığı yönündeki hatalı tespit olduğu gibi nakledilmiştir. Halbuki eserde yer verilen şehrin krokisine dikkatli bakan birisi Basra kapısının güneydoğuya açıldığını kolaylıkla fark edecektir. Yazarın, son dönemdeki Amerikan işgalinin şehirde bıraktığı büyük yıkıma da ayrıca dikkat çekmesi (s. 36) önemlidir.

Çalışmanın belkemiğini oluşturan üçüncü bölümde Beytülhikme'nin, Abbâsî toplumunun çok yönlü ihtiyaçları ve eğilimleri gereği ortaya çıkan faaliyetlerin bir sonucu olduğu, bu sebeple burada yapılan çeviri faaliyetlerinin sadece tarih, felsefe ve bilim tarihinden bir açıdan ele alınmasının yetersiz kaldığı vurgulanmakta, çeviri faaliyetlerinin halifeler tarafından sahiplenilmesi, çevrilecek kitapların özenle seçilmesi, kitaplardaki eksik ve yanlışların tamamlanması, çevirmenlerin hem idare hem de farklı halk kesimleri tarafından desteklenmesi gibi hususiyetlere dikkat çekilmekte, bunun kişisel çıkarlar üzerine kurulu basit bir çeviri faaliyetinden öte önceki medeniyetlerden tevarüs edilen bilgi birikimini daha ileriye taşıma adına gerçekleştirilen ve pratik hayata doğrudan katkı sağlaması da gözetilen kolektif bir çaba olduğu üzerinde durulmaktadır. Yazarın, Abbasîler'in kuruluşuyla birlikte çeviri faaliyetlerinin hızlanmasını, bölgede daha önce var olan geleneğin devam ettirilmesi ve toplumun temel ihtiyaçlarının kalıcı bir şekilde karşılanmasına bağlaması dikkat çekicidir (s. 75).

Yazar, Beytülhikme'nin sadece bir tercüme evi veya kütüphane olmadığı, aksine bunları da içeren daha geniş bir yapıya işaret ettiği yönündeki iddiasını, kelimenin etimolojisi üzerine yaptığı analizlerin

yanı sıra bu kurumun fiziki yapısı ve işlevlerine temas ederek delillendirir. Beytülhikme'yi bir tercüme bürosu veya kütüphane olarak gösteren, onu Cündişapur ve İskenderiye kütüphaneleriyle mukayeseye kalkışan oryantalist yöntemi eleştiren yazar, bu bakış açısının kurumun asıl yüzünü perdelediğini ve bulanıklaştırdığını ifade eder (s. 77-78). Öyle ki Beytülhikme'yi bir kütüphaneden fazlası olarak tavsif ederek nispeten hakkını veren Hunke, Anawati, Yıldız gibi bazı araştırmacıların görüşleri geri planda kalmıştır (s. 79-80). Yazar, burada *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde "Beytülhikme" maddesini yazan Mahmut Kaya'ya saymayı unutmuş olmalıdır. Böylesi bir çalışmada Beytülhikme'yi "Orta çağ İslâm ilim ve kültür tarihinde tercüme ve yüksek seviyedeki ilmî araştırmaların yapıldığı merkezlere verilen ad"³ şeklinde oldukça kapsamlı tanımlayan Kaya'nın yazısına -her ne kadar kaynakçada yer verilmiş olsa da- hiçbir atıfta bulunulmaması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Yunanca eserlerin Arapçaya çevrilmesini konu alan belgeler arasında bu yapıdan söz eden bir belgenin dahi olmayışı ve üçüncü hicrî asrın önemli isimlerinin bu kurumdan hiç bahsetmeyişlerine olan hayretini başka araştırmacıların sözleriyle ortaya koyan yazarın (s. 76-78), Beytülhikme'ye dair klasik anlatının eleştirisini Saliba'nın tespitlerinden ve onun da dikkat çektiği Nedîm'in İslâm kültür tarihine dair tasnif ettiği *el-Fihrist* adlı eserindeki ipuçlarından hareketle yaptığı (s. 86-87) belirtilebilir.

Yazar, Beytülhikme'nin bir kütüphane olarak kurulduğu ve zamanla genişleyerek daha fonksiyonel hale geldiği iddiasını da doğru bulmaz, çünkü burası, daha önceki medeniyetlerdeki örneğe dayanılarak kurulmuş bir yapıdır ve bünyesinde devlet memurlarının yanı sıra sivil kişi ve aileler de çalışmaktadır (s. 80). Benzer şekilde Abbasîler'in ilk yıllarından itibaren yapılan çeviriler döneminin "altın çağ" veya "İslâm Rönesansı" kavramlarıyla ifade edilmesi de hatalıdır ve arkasında medeniyet birikimini Yunan kültürüne dayandırma çabası (s. 82) ve bilimsel ve felsefî araştırmaların Mu'tezile mensupları tarafından yönlendirildiği vurgulanarak Ehl-i Sünnet'in duruşunu anlayışsız gösterme gayreti yatmaktadır (s. 86). Bu hususa dikkat çeken yazar, bu yakıştırmayı ilk kimin yaptığını ise belirtmemiştir.

Yazarın üçüncü bölümde dikkat çektiği bir diğer husus, İslâmî ilimler dışındaki ilimlerin birikimsel özellikte olması hasebiyle İslâm biliminin temelini çeviriler yoluyla atılmasının normal karşılanması gerektiği, nitekim bu ilimlere vukûfiyet arttıkça çevirilerin yerini teliflerin aldığı

³ Mahmut Kaya, "Beytül-hikme", *DİA*, 6/88.

vurgusudur. Hatta hicrî 4. asrın sonuna gelindiğinde toplumun ilgi ve beklentisine cevap verecek Yunanca eser kalmaması ve bilimsel eser telif edecek yetkinlikte bilginlerin varlığı sebebiyle çeviri hareketi durma noktasına gelmiştir (s. 92-95). Yazar, bu olgunun, sağlam bir toplum yapısının doğal ilerleme seyrine işaret ettiğinin altını çizmektedir.

Muhtevası kısaca bu şekilde olan kitapla ilgili birkaç hususa daha temas etmek uygun olacaktır: Bunlardan ilki yazarın kullandığı kaynaklarla ilgilidir. Gerek İslâmî kaynakların gerekse batılı araştırmacıların çalışmalarının kullanıldığı çalışmada yazarın, kaynakların asılları yerine tercümelerini kullanması ele aldığı konunun önemine gölge düşürmektedir. s.17’de verilen Muâviye’nin sözleri, s. 18’de Ömer b. Abdülazîz ve Mansûr’un sözleri için temel kaynaklara inilmemiştir. Nedîm’in (s. 52, 58-59, 68) ve Hârizmî’nin (s. 91-92) ifadelerinin de Saliba’dan nakledildiği görülmektedir. *Târîhu Bağdat*’ta yer aldığı belirtilen bir bilginin İbn Haldun’dan kaynak verilmesi (s. 33-34) de aynı şekilde ilginçtir. Üstelik yazarın dikkat çekmek istediği husus konusunda *Târîhu Bağdat*’taki yerde daha geniş malumat bulunmaktadır.⁴ Yazarın aslı kaynaklara inmeyip eserleri nakledenlerin çevirilerinden kullanması bazı hatalara ve anlam kargaşasına da yol açmaktadır. Sözgelimi Saliba’dan nakledilen Nedîm’in ifadelerinde geçen “Benû Temîm’in müşterisi Sâlih b. Abdirrahmân idi.” (s. 52) cümlesi hem konuyla ilgisiz hem de anlaşılmasız gözükmektedir. İfade *el-Fihrist*’den kontrol edildiğinde “müşteri” olarak çevrilen kelimenin “mevlâ” sözcüğü olduğu görülmüş, ifadenin devamında yer alan Sâlih’in babasının Sicistan esirlerinden olduğu bilgisinin de “Ebû” lafzı gözden kaçırılarak Sâlih’in kendisinin esir olduğu şeklinde tercüme edilmiştir.⁵ “Hazâinü’l-kütüb” terkininin kütüphane yerine “Kitap Hazinesi” (s. 60) olarak verilmesi de uygun olmasa gerektir. Yazarın Gutas, Hitti, İbn Haldûn, Mâverdi, Hodgson, gibi isimlerden uzun nakillerde bulunmak (bk. s.14, 17, 18-19, 21, 24, 25, 26, 29, 36, 40, 42, 48, 49-51, 52, 53-54, 54-56, 57, 61, 66, 67, 70, 71, 75, 79, 85, 92, 93, 94, 95), üstelik nakilleri tercüme eserlerden olduğu gibi almak yerine referans göstermek suretiyle konuyu kendi ifadeleri ile işlemesi daha yerinde olurdu.

Yazar, eserin birçok yerinde kendilerinden alıntıda bulunduğu Gutas ve Saliba’dan oldukça etkilenmiş gibidir. Öyle ki pek çok yerde onların ifadelerini hiçbir tenkit süzgecinden geçirmeden nakleder. Gutas’tan naklen verdiği “Mansur zamanında İranlılar’ın çoğu hala Zerdüş’t’e inanırdı” (s. 66) iddiasına dair bir değerlendirmede bulunmayışı buna işaret etmektedir. Benzer şekilde o, Saliba’dan aktardığı çeviri faaliyetleri

⁴ bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/117.

⁵ Krş. en-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 303.

ve bilimlerin gelişmesi sonucu mîkât ve ferâiz gibi yeni alanların ortaya çıktığı yönündeki iddiayı (s. 92) notlandırmaya gerek duymamıştır. Oysa namaz vakitlerinin belirlenmesini ele alan mîkât ilmi ile miras hukukunu konu edinen ferâiz ilmi önceden beri uygulanagelmekteydi. Belki Saliba'nın ifade etmeye çalıştığı husus, bu gibi ilimlerin çeviri hareketleri ile iyiden iyiye gelişen astronomi, cebir ve heyet ilmi ile daha sistematik hale gelmesidir.

Aynı zamanda bir kültür tarihi araştırmacısı olan Fuat Sezgin'in kitap çeviri faaliyetine dair tespitlerinin ana metin yerine dipnotta verilmesi ise oldukça gariptir. Yazarın, onun tespitlerini tasvip edip etmediğine dair herhangi bir not paylaşmaması da bu garabeti artırmaktadır. Ayrıca Abbâsîler'in kuruluşundan bahsedilirken ilk halife Ebu'l-Abbâs'ın lakabı olan Seffâh kelimesine dair dipnotta Hitti'den yapılan alıntının (s. 31), yersiz, ilgisiz, müdellel olmayan gereksiz bir iddia olarak sırtıttığını belirtmek gerekir. Benzer şekilde Kubbetu's-sahrâ'ya dair çoğu alıntı bilgilerin sunulduğu uzun dipnotun da doğrudan konuyla alakası bulunmamaktadır (s. 55).

Eserde imla hatasının yok denecek düzeyde olmasını da artı bir özellik olarak belirtmek gerekir. Ne var ki pek çok kimsenin "sahabeler" şeklindeki hatalı kullanımına yazarın da düştüğü görülmektedir (s. 26). Ayrıca s. 49'da "Sercûn" olarak verilen isim s.57'de "Sergios"; s.52'deki "Zâdân Ferrûh" ismi s. 56'da "Zâdenferruh" olarak kaydedilmiştir. Meşhur fihrist yazarının ismi ise "Nedim" "el-Nedim" "İbn Nedim" "İbnü'n-Nedim" gibi muhtelif şekillerde verilmiştir. Üstelik yazar, eserinde birçok görüşünü benimsediği Saliba'nın "Nedîm" kullanımını tercih etmemiştir (s. 67). Dipnotların genelde metin içinde verildiği eserde s.91'de geçen 5 numaralı dipnotun farklı verilmesi de göze batmaktadır. Bu aykırılıklar çalışmanın son okumasının maalesef hakkıyla yapılmadığını ortaya koymaktadır. Şayet yapılmış olsaydı Vâkidî'nin vefat tarihinin 130/747 olarak zikredilmesi (s. 78), s.72'de İbn Kuteybe'den aktarılan bilginin kaynağının gösterilmemesi gibi basit kusurlar gözden kaçmazdı. Son olarak Yüksel Kanar'ın belli bir hedefe odaklanmış bu hacmi küçük eserinin, ele aldığı konuya dair genel ve önemli bir bakış açısı kazandırdığı, bununla birlikte daha derinlemesine inceleme ve analizlerle geliştirilmeye müsait olduğu ifade edilebilir.

Clifford Geertz, İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya'da Dinî Değişim*

Kitap
Tanıtımı

Burhan Başarslan


Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı

Research Assistant, Selcuk University Faculty of Islamic Sciences, Department of
Philosophy and Religious Studies, Konya, Turkey

 burhan.basarslan@selcuk.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0001-9459-373X>

Yazar

Başarslan, Burhan. "Clifford Geertz, İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya'da
Dinî Değişim". *Tevilat* 1/1 (2020), 217-222.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4412028>

Atıf

Toplumların dinî yaşantılarının incelenmesi, dinin toplumsal boyutunun kültürle olan ilişkisinin anlaşılmasına dönük bir çabayı büyük oranda içinde barındırır. Nitekim kimi toplum bilimciler ve antropologlar dinin kökenine dönük problemler üzerine araştırma yapmak yerine toplumda yaşayan dinin olgusal durumuna yönelmişlerdir. Bunun üzerine din bilimleri alanında dinin toplumsal

* Clifford Geertz, *İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya'da Dinî Değişim*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

yapı ve fenomenler üzerinden incelenmesi ampirik çalışmalar ile desteklenmiştir. Kabile dinlerinin yaşanış biçimlerinin incelenmesi ile başlayan sosyo-antropolojik incelemelerin toplumsal yapı içerisinde dinin anlaşılmasına dönük çabalar olduğunu görüyoruz. Bu gibi çalışmaların ileriki aşamalarında modern toplumun dinî yaşantısı, yeni bir araştırma sahası olarak, 20. yüzyılın din sosyolojisi çalışmalarında geniş bir literatürün odağını oluşturmuştur.

İnsanın toplumsal varlığının din ile olan boyutunun belli oranda kültürel tevarüs ile şekillendiğini görmekteyiz. Geertz'in insan ve toplum düşüncesinin genel hatlarını kültürün içine doğan insanın iki yönü belirler. Bu iki yön insanın apriorileri diyebileceğimiz tabiatına ait içe dönük yönü ile topluma ve onun çeşitlilik, farklılık arz eden yapısına dönük yönüdür. Dolayısıyla Geertz insanın değişmeyen evrensel yanını, farklılık ile beraber görmeyi amaçlamaktadır.¹ Bu açıklamalarla birlikte Geertz'in sosyo-antropolojik kültür anlayışının saha araştırmaları ile şekillendiğini ve desteklendiğini söyleyebiliriz. Geertz'in tanıtımını yaptığımız eseri, kültür ve insan anlayışı ile olgusal gerçekliğin kesiştiği ampirik incelemeler arasında yer almaktadır.

Kitap ilk olarak *Yale University Press* tarafından *Islam Observed* adıyla 1968 yılında Londra'da yayımlanmıştır. Kitap Clifford Geertz'in 1967'de Yale Üniversitesi'nde verdiği *Terry Lectures*'e dayanmaktadır. Geertz antropolog kimliği ile karşılaştırmalı din incelemelerine teorik ve uygulamalı bir katkı sunmayı amaçladığı çalışmasında, İslam'ın farklı ve hatta Geertz'in tabiriyle birbirine zıt iki medeniyette nasıl geliştiğini göstermeyi denemiştir.

İslâm'ın Fas ve Endonezya'daki gelişimi, alan çalışmalarına dayanarak ortaya konmaya çalışılmış, iki farklı dinî ve toplumsal hayat tarzı karşılaştırılmıştır. Eserin en genel anlamda insanın dinî ve toplumsal hayatının anlaşılmasına katkı sunmayı hedeflediğini Geertz ön sözde zikretmiştir.

Geertz, dinin toplumsal boyutta incelenmesinde asıl problemin dinî inançların hangi durumlarda nasıl desteklendiğini keşfetmek olması gerektiğini söyler. Bu keşif için Geertz'in belirlediği örnekleme ilk amacı kültürel olarak birbirinden büyük farklarla ayrılan iki ülkenin dinî ve kültürel dinamiklerini serimlemektir. Geertz'in bakışı Fas ve Endonezya'da İslâm'ın yaşanış biçimlerini mukayese ederek farklılıkların arka planına yönelmektedir. İki kültürün tarihsel olarak devraldıkları birtakım dinî ve toplumsal yapılar ile düşünceler bu iki

¹ Behram Hasanov, "Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 83.

farklı İslâm yaşayışının sebebi olarak tespit edilir. Bu iki coğrafya, millet ve kültür birbirinden farklı ve hatta zıt iki İslâm yaşantısına sahip olmuştur.

Fas'taki dinî yaşantının arkasında kabilevî (*tribal*) taassupla beraber şekillenmiş katı bir dışlayıcı tavır yer alırken, Endonezya Hint düşüncelerinde yer alan aşkın hakikat öğretileri ile senkretik ve kapsayıcı bir İslâmî tavır sergilenmektedir. İki ülkede de bu iki tavırla birlikte oluşturulan dinî toplumsal gerçeklikler “ne”ye inanıldığı yönünden farklılaşmazken, “nasıl” inanıldığı yönünden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla her iki ülkenin inananları aynı şeye inanmakta fakat kültürel ve toplumsal düzeyde inanılan şeyle nasıl ve ne şekilde ilişki kurdukları farklılaşmaktadır. İnanılan şeyin toplumsallığı veya bir yaşantı haline gelmesi ancak nesneleşmesi ile mümkündür. Yalnızca zihinde bir tasavvur olarak kalan inanç nesnesi yaşantıya bu yolla dönüşebilmektedir. Fas ve Endonezya'da inanç nesnesi aynı olmakla birlikte bu inanç nesnesinin toplum ve yaşantı düzeyindeki olgusal karşılığı, kültürel boyutu ve bu nesne ile nasıl ilişki kurulduğu farklılaşmaktadır. Bu farkın sosyal davranış ve kültürel yapı açısından izdüşümleri takip edildiğinde iki farklı ilişki biçiminde karşılık bulunduğu görülmektedir. Fas'taki İslâm'ın daha mutaassıp ve normatif oluşu ile Endonezya'daki İslâm'ın senkretik ve düşünceye dayanan yapısı bu “nasıllık” ilişkisinin iki farklı örneğini teşkil eder.

Kitabın ilk bölümü Fas ve Endonezya'daki İslâmî yaşantının farklılaşmasına sebep olan kültürel arka planlar, dinî inanç yönünden mukayese edilerek şekillendirilmiştir. Fas'ta dinin idealize edilerek realitenin çoğulcu etkisinden korunmaya çalışıldığı görülüyorken Endonezya'da dinin her duruma uyarlanabilecek derecede soyutlaştırılarak her türlü dinî tecrübeyi kapsayacak şekilde genişletildiği görülmektedir. Bu bölümde Geertz'in ulaştığı sonuç “toplumsal davranışın olgusal düzleminde belirleyici olan ve kolektif yaşamın şekillendirdiği bir din-toplum ilişkisi vardır” şeklinde özetlenebilir.

Kitabın ikinci bölümünde ise Endonezya ve Fas'ın İslâmlaşma süreçleri incelenmiştir. Endonezya'da Java'nın İslâmlaşmasında etkin rol oynayan figür olarak Sunan Kalidjaga (1460-1513)'nin karşısına Fas'ta Ebû Ali Hasan b. Mes'ûd el-Yusûfî (Sidi Lahsen Lyusi, 1631-1691) getirilir. Bu iki dinî lider üzerinden iki farklı dinî kültürel yaşantının oluşumu mukayese edilir. Bu mukayese esnasında Geertz tarikat, inzivâ, velî gibi kavramları Fas'taki olgusal karşılıkları ile incelemiştir. Buna mukabil olarak incelemeyi Endonezya'da “örnek merkez (*the Exemplary Center*)”, “kademeli mânevîyat (*Graded Spirituality*)”, teatrel devlet (*the Theater*)”

State)” kavramlaştırmaları ile sürdürür. Bu iki kültürel incelemede Geertz’in sonuç olarak vardığı önerme “bu iki halkın dinî yaşantısının arka planında yer alan aynı kavramlar farklı anlamlara gelmektedir” şeklinde özetlenebilir. Örneğin “iman” kavramı bu iki toplumun dinî yaşantısının arka planında yer alan bir kavram olarak *aynıdır* fakat nesneleştiği ve toplumsal olarak karşılık bulduğu olgusal zeminde *farklı* anlamlara gelmektedir.

Üçüncü bölüme geçildiğinde Geertz, Fas ve Endonezya’daki iki ana figür üzerinden önceki bölümde incelediği yapıların, modern zamana gelindiğinde ne gibi değişikliklere uğradığının izlerini sürmeye çalışır. Bu değişimin başında 16. ve 17. yüzyıllardaki dinî düşüncenin, 20. yüzyıla gelindiğinde otoritesinin azalması yer almaktadır. Buna ek olarak zamanın değiştirici gücü ile dinî düşünce kendini dayatmaktan çok kendini savunan bir pozisyona evrilmiştir. Bu sorun modern nesiller nezdinde geleneksel dinî yaşantının güncelliğini yitirdiği şeklinde yorumlanmaya müsaittir. İkinci bölümde ortaya konan dinî hayat, modern zaman Fas ve Endonezyalıları için benzer bir tepkiyle karşılanmıştır. Tevarüs edilen bu iki dinî gelenek Faslılar ve Endonezyalıları için çekici gelmekle birlikte içinde barındırdığı kesinlik iddiaları dolayısıyla da eleştiriye tabi tutulmak durumundadır. Geertz bu bölümde “ne”lik yönünden ayrılaşan iki farklı din algısını tevarüs eden iki farklı milletin tarihsel süreçte kesiştiği bir noktayı çözümlenmek gerektiğini söyler. İki milleti de bu noktaya getiren sürecin bileşenleri ise kitâbî (*scripturalist*) din yorumundan beslenen gelenek eleştirisi üzerinden dini, birinci kaynaklardan edinme düşüncesidir. Buna ilaveten iki milletin de Avrupa müstemlekesi olarak geçirdikleri süreçler dinî duygularının güçlenmesine sebep olmuştur. Zira dilleri, giyinişleri vb. bütün nitelikleri değişse bile dinleri değişmemiş ve hatta benlikleri ve ayırıcı nitelikleri dine sıkıca bağlanmıştır. Sömürgeciliğin bu iki millette açığa çıkardığı dinî bağlılık bir gelenek eleştirisi üzerine oturmuştur. Endonezya ve Fas modern zamanda kitâbî İslâm anlayışı ile ideolojikleşen bir din düşüncesine evrilmiştir. Kitâbî İslâm iki ülkede de milliyetçilik akımlarının doğmasına sebep olmuştur. Geertz, Fas ve Endonezya’daki siyasi süreçleri, din ile olan ilişkileri üzerinden 1960’lara kadar takip eder ve İslâm’ın bu iki ülkedeki siyasal ve toplumsal konumunun ne yönde evrileceğine dair tahminlere yer verir.

Dördüncü bölüm genel olarak teorik bir içeriğe sahiptir. Geertz Antropolojinin cevaplamaya giriştiği dinin ne olduğuna ilişkin soru yerine, bir “dünyaya bakma biçimi olarak din”i çözümlenmeye çalışmıştır. Geertz’e göre dinî dünya görüşünün altında yatan şey aşkın kutsallık bağlantılarından çok, insanın eşya ile olan kopmaz bağlantısıdır. Aslına

bakılırsa Geertz'in bu tespiti üzerine düşünüldüğünde "düzen/kozmos/nizam" gibi bir kavramın tam da bu bağlantı üzerinde anlaşılır olduğu görülmektedir. Evrendeki düzenlilik asla insanın eylemsel varlığından kopuk olarak düşünülmemiştir. Hatta insan çoğu zaman dünyadaki nizamın sebebi olarak kendini görerek siyasî kimliğini yaratmıştır. Geçmişte bu kimlik görüldüğü üzere dine dayanan bir siyaset düşüncesini doğurmuştur.

Dördüncü bölümde dikkat çekici bir nokta olarak kitâbî İslâm düşüncesinin iki türü olan bilimselci kitâbîlik ve bilim ile dini ayıran kitâbîlik ele alınmıştır. Endonezya'da açığa çıkan kitâbîlik daha çok bilimin dinin kapsamı içine dahil edildiği bir nitelik arz ederken Fas'ta ise kitâbîlik bilimden ve yaşantıdan koparılan bir dinî epistemoloji görüşüne dayanır.

Her ne kadar Geertz araştırmasında dinî yaşantının modern zamandaki değişimini birkaç sebebe bağlamış olsa da dinî düşüncenin bu değişimdeki rolünün yeterince belirlenmediği izlenimi oluşmaktadır. Bununla birlikte Geertz'in din düşüncesi Saussure'ün dil düşüncesine benzemektedir. İki düşünür için de incelenen şey aşkın boyutlara sahip olmayan salt olgusal karşılıkları üzerinden inceleme nesnesi yapılabilecek bir nesne olarak düşünülür. Dolayısıyla Geertz'i din felsefesi açısından bir *gayri-hakikiyeci* olarak nitelemek mümkündür. Bununla birlikte Geertz'in geliştirmeye çalıştığı metod din sosyolojisi açısından birtakım çıkmazlardan kurtulmaya çalıştığını göstermektedir. Nitekim sosyal teoriler ve araştırma yöntemlerinin pratik alanda karşılaştığı ampirik sorunları da Geertz son bölümde zikretmiştir. Buna ek olarak Geertz'in teolojik bir inceleme yapmadığının altını çizerek şunları söylemek yerinde olacaktır: İncelemede bahsi geçen kitâbîlik, senkretik İslâm, siyasal İslâm gibi dinî yaşayış biçimleri düşünsel arka planda farklılaşan kavramlara dayanmaktadır. Geertz'in "ne"liğinin aynı olduğunu düşündüğü İslâm dininin temel kavramlarında dahi bir farklılaşma olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Fas ve Endonezya'da açığa çıkan din düşüncelerinin, dinî yaşantıya etkilerinin yanı sıra kavramsal arka planları da incelenmeye muhtaçtır. Geertz'in ampirik çalışmasını teşkil eden örneklemenin tarihsel zeminde bu kavramlardaki farklılıklarla ayrıştığını göz ardı etmemek gerekmektedir.

Eserin, 1967'de neşredildiği düşünüldüğünde, bugünün okurundan adeta geriye doğru bir sıçrama yapması istediğini söyleyebiliriz. Nitekim Geertz'in 1967'ye kadar çizmiş olduğu iki ülkenin dinî-siyasal yaşantısı bugün bizler için karşı kıyıya bakmak gibidir. Fakat aradaki denizi aşmaya dönük bir çabaya yani 20. yüzyılın ortası ile 21.

yüzyıla kadarki Fas ve Endonezya'nın dinî-siyasi toplumsal yaşantısını ortaya koymaya ihtiyaç vardır.

İki Kültürde İslam başlığıyla yayınlanan eser tercümenin gerektirdiği birtakım açmazlara sahiptir. Bunun başında Geertz'in kendi kavramsallaştırmalarının Türkçeleştirilmesi sorunu gelmektedir. Örneğin ikinci bölümde zikredilen “kademeli maneviyat, örnek merkez, teatrel devlet” kavramları Geertz'in açıklayıcı ifadelerine rağmen şerh edilmeye muhtaçtır. Nitekim Geertz bu kavramların her biri için birer paragraf açıklama eklemiştir. Fakat açıklamalar ve pratikten hareketle oluşturulan kavramlar geniş bir harita üzerinde yoğunlaşarak ancak yerli yerine oturtulabilmektedir. Bu sorunun sebebi ise Geertz'in kullandığı dilin tercümede açığa çıkardığı ifade güclüğü gibi durmaktadır. Bazı paragrafların kavramlarla şekillenmiş uzun cümlelerden oluşması da okur açısından okuma güclüğüne sebebiyet vermektedir.


İki Kültürde İslam adlı eserin din sosyolojisi çalışmalarına sağladığı ampirik katkıya ilaveten teorik katkı sunduğunu da söylemek gerekir. Geertz'in toplumsal olay, olgu ve kurumları anlamaya dönük teorik çabası günümüz saha araştırmaları açısından çok şey ifade etmektedir. Bu bağlamda Geertz'in de ifade ettiği üzere ampirik çalışmalarda en genel gaye toplumsal yaşantının anlaşılmasıdır. Bu gayeye mâtuf çağdaş ve gelecekteki çalışmalarda Geertz'in eserini hem araştırma zemini hem teorik zemin yönünden kayda değer yönlendirici bir örnek olarak görmek yerinde olacaktır.


Thomas Bauer, Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*

Kitap
Tanıtımı
Book
Review

Cemal Kalkan


Arş. Gör. Dr. Selçuk Üniv., İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Research Assistant, Selcuk Univ. Faculty of Islamic Sciences, Dept. Islamic Law
Konya, Turkey

 kalkancemal@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0616-5303>

Yazar
Author

Kalkan, Cemal. "Thomas Bauer, Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması". *Tevilat* 1/1 (2020), 223-228.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414842>

Atıf
Cite as

Thomas Bauer tarafından 2011 yılında Almanca yayımlanan, 2019 yılında ise "*Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*" ismiyle Türkçemize kazandırılan eserin kısa zaman içerisinde pek çok baskı yapması, akademik camianın ilgisini çekmiş ve bu eser, bazı akademik çalışmalara da konu olmuştur. Mevzubahis çalışmaların bir

* Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2020

kısmı eseri yüzeysel olarak tanıtmakla yetinirken bazıları da ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu değerlendirme yazısında ise daha çok müellifin fikhî konulara yaklaşımı ele alınacaktır.

Bauer'ın eseri on bölümden oluşmaktadır: “Giriş”, “Kültürel Müphemlik”, “Tanrı Çeşitlemeli Konuşur mu?”, “Tanrı Çokanlamlı Konuşur mu?”, “Rahmet Olarak Görüş Farklılıkları”, “İslâm'ın İslâmîleştirilmesi”, “Sözün Ciddiyeti ve Söz Oyunu”, “Zevkin Müphemliği”, “Dünyaya Sakin Bakış” ve “Kesinliği Ararken”. Bu anlamda yazar, İslâm düşüncesini, bazı tarihsel kesitler, kişiler ve eserler üzerinden birbiriyle uyumlu bir kurgu halinde anlatmakta ve “kurucu biçimlenme”, “klasik İslâm” ve “modern dönem” şeklinde İslâm tarihini yeni bir dönemlendirmeye tâbi tutmaktadır.

Eserin temel konusu, isminden de anlaşılacağı üzere “müphemlik” kavramıdır. Yazar, klasik İslâm döneminde ileri seviyede bir müphemlik kültürünün olduğunu iddia ederek müphemliğin İslâm kültürüne yabancı bir kavram olmadığını dile getirmiş ve müphemliği şu cümlelerle açıklar:

Eğer bir kavrama, bir eylem biçimine veya bir nesneye uzunca bir süre boyunca aynı anda iki zıt veya birbirinden belirgin biçimde farklılaşan en azından iki rakip anlam atfedilebiliyorsa, eğer bir toplumsal grup, tekil hayat alanlarına dair normlarını ve anlamlandırmaları aynı anda zıt veya birbirinden kuvvetli biçimde farklılaşan söylemlerden devşirebiliyor veya eğer bir grup içerisinde bir olgunun farklı yorumları benimseyebiliyor ve bu yorumların hiçbirisi tek başına geçerlilik iddiasında bulunamıyorsa, orada bir kültürel müphemlik olgusuyla karşı karşıyayız demektir (s. 24).

Bauer, bu tanımdan sonra kültürel müphemlik hoşgörüsü ile hoşgörünün karıştırılmamasına dikkat çeker. Ona göre, “hoşgörü: genel olarak her türlü farklı var olma veya farklı eylem biçiminin dokunulmazlığını tanıyarak mevcudiyetine rıza gösterme kabiliyetidir.” Böylece hoşgörü, daima kendisi ile öteki arasında açık seçik bir ayrımı var sayar ve kesin bir duruma dayanır. Bununla birlikte yazar, müphemliğin ise herhangi bir muayyen sabitesinin olmadığını ileri sürer. Müellife göre Batı'nın yolu çok anlamlılığı bertaraf etmek, klasik İslâm'ın yolu ise çok anlamlılığı ehliştirmektir. Fakat daha sonra Batı'da modernlikle birlikte ortaya çıkan “müphemlik karşıtlığı”, “kesinlik takıntısı” ve “evrensellik hırsı” İslâm dünyasına da sirayet etmiş ve böylece Klasik İslâm dönemine hâkim olan müphemlik sevgisi ve hoşgörüsü modern dönemde kaybedilmiştir.

İslâm'da kültürel mühphemlik biçimlerini; "söylemlerin çoğulluğunun kabulü", "farklı yorumların kabulü", "mühphem metinler, eylemler ve yerler" ve "mühphemlik üzerine tefekkür ve mühphemlik idmanı" olmak üzere dört ana fikirde ele alan yazara göre klasik İslâm'ın bütün önemli sahaları, birbiri ile çatışan, birbirlerine başlangıçta düşmanca tutum alan söylemlerin bir uzlaşmasının sonucudur. Ayrıca yazar, klasik İslâm metinlerinde var olduğuna inandığı çelişkilerin, bilinçli olarak çözülmediğini düşünmektedir. Çünkü ona göre İslâm toplumu, birbirleriyle bağdaştırılması zor olan normların ve değerlerin yan yana durabildiği bir toplumdur. Yine İslâm'daki görüş farklılığının, kaçınılması gereken bir musibet değil de sistemin kurucu bir unsuru olduğunu belirtir.

Bauer, Kur'ân metninin tarihini, mühphemlik krizinden doğan ve mühphemliği *ehlileştirme* sürecinin ideal bir örneği olarak dile getirir. Bu düşüncesini kıraat âlimi İbnü'l Cezerî (ö. 833/1429) üzerinden açıklar ve onun Kur'ân okuma tarzları üzerine bir "üretici teori" geliştirdiğini ileri sürer. Çünkü İbnü'l Cezerî'ye göre okuma tarzları yorum imkânları açısından oldukça çoğulcudur, ancak her ne tarzda olursa olsun daima birbirleriyle telif edilebilir niteliktedir. Bauer, onun bu kavrayışını, postmodern bir anlayış olarak tanımlar. Yazara göre İbnü'l Cezerî, kabul edilen Kur'ân okuma tarzlarının sayısını yediye indirgeme teşebbüslerine karşı mücadele veriyorken günümüzde birden fazla Kur'ân okuma tarzı olması sorgulanır. Müellif, klasik İslâm döneminde var olan çeşitlilikten günümüze yalnızca; "marjinalleştirilmiş, çok defa yanlış anlaşılmuş bir gelenek ve büyük bir hoşnutsuzluk" kaldığını düşünür.

Yazar, İslâm hukukunun, genellikle *dinsel* hukuk hatta *tanrısal* hukuk olarak tanımlandığını ifade eder. Lakin böyle bir tanımın aslında yanıltıcı olduğunu çünkü bu tanımın İslâm hukukunun tek bir veçhesini, dinsel veçhesini mutlaklaştırdığını söyler (s. 152). Yazara göre fakih, hüküm verirken insan yapımı hukuk metinlerine başvurur. Bu metinler ise beşer üründür, yanılmaya açıktır ve asla kutsal bir mahiyeti yoktur. Fıkhî hükümlerin beşerî yönünü dikkate alan müellif fıkhın "seküler" yönünün ön plana çıkartılması gerektiğine inanır.

Esasen klasik kaynaklarımızda da fıkhın beşer ürünü olduğuna dair benzer ifadeleri bulmak mümkündür. Fakat bu kabul, hiçbir zaman fıkhî ahkâmın şerî niteliğine bir halel getirmemiştir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), fıkhın kaynakları ve yöntemine dair kaleme aldığı eserini "*İlâmü'l-muvakkî'n 'an rabbi'l-âlemîn: Müftülerin Allah adına bildirimde bulunması*" şeklinde adlandırarak fıkhî hükümlerin şerî boyutuna vurgulu bir şekilde dikkat çekmiştir. Çünkü beşer ürünü

olmakla birlikte yapılan içtihatlar, nihayetinde Şarî Teâlâ'nın ilgili meselede muradının ne olduğuna dair bir açıklama olarak kabul edilmiştir. Bu doğrultuda içtihad, hem fıkıh alimlerinin nazarında hem de *mükellefin* nazarında Allah'ın hükmü mesabesinde görülmüştür.

Bauer, eserinin tamamında İslâm kültürünün, diğer kültürlerden beslendiğini vurgulamakta ve bu bağlamda Roma Hukuku'ndan Hanefî fihhına bir şeyler intikal ettiğini fakat bunun somut kanıtlarını göstermenin kolay olmadığını söylemektedir (s. 154). Maalesef yazar, herhangi bir argüman sunamamasına rağmen telif ettiği eserdeki kurgusunu bunun üzerinden temellendirmekte ve Hanefî fihhının buradan beslendiğini iddia etmektedir.

Müellif, İslâm hukukunda müphemlik kültürünü temellendirmek için Mâlikî fakih İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) *Takrîb* isimli usûl eserinden hareketle bazı çıkarımlarda bulunur. Yazara göre, mevzubahis usûl eserinin en önemli kısmı dil bilimsel temellere ilişkin olan ikinci bölümdür. Çünkü İbn Cüzey, bu kısımda düşüncelerini bir dilsel iletişim modeline dayandırmış ve bir ifadenin anlamını üç farklı bakış açısından incelemiştir: Birincisi lügat anlamı bakımından (*vaz'*) ikincisi konuşanın kelimeyi hangi anlamda kullandığı bakımından (*isti'mal*), üçüncüsü de dinleyenin ifadeye atfettiği anlamdır (*Haml*). Böylece İbn Cüzey, yanlış anlama ihtimalini açıkça hesaba katmıştır. Bu nedenle fakihin dil bilimlerinde ayrıntılı bilgilere sahip olması gerekir ki, Kur'an'daki veya bir hadisteki belirli bir ifadeyi nasıl yorumlamanın muhtemelen en doğrusu olacağına dair hüküm verebilsin (s. 158). Fıkıh usûlü sahasında temsil kabiliyeti yüksek birçok metin bulunmasına rağmen yazarın ana akım fıkıh eserleri dışında kalan bir esere başvurması çok anlaşılabilir bir durum değildir.

Yazar, fihhın çeşitliliğini ifade etmek için tabaklanmış deri örneği üzerinde durur; bu konu hakkındaki farklı görüşleri ileri sürerek fukahanın da bunu anlayışla karşıladığını söyler. Böylece klasik dönemde hoşgörü ve çeşitliliğin çok doğal bir durum olduğunu dile getirir. Yazara göre İslâm bir "kesinlikler" dünyası değil "muhtemellikler" dünyasıdır. Bu bağlamda hukukçuların nadiren kesinlik iddiasında bulunduğunu ve kendilerini daha ziyade müphemlikler dünyasını ehlileştirip yaşanabilir kılmakla vazifeli gördüklerini ifade etmektedir.

Eserin İslâm hukukunun sâbitelerine vurgu yapmaması manidardır. Yazar, eserin genelinde İslâm kültürünün sahip olduğu sâbiteleri göz ardı etmektedir. Her ne kadar fıkıh düşüncesinde "muhtemellikler" alanı nicelik olarak çok daha büyük bir alanı ifade etse de bazı fikhî hükümler kesinlikler alanına yani sabitelere dayanmak

durumundadır. Bu bağlamda yazarın bahsettiği “muhtemelliklerin”; tevâtür, icmâ vb. kesinliklere dair sabiteler düşüncesi temeline dayanması gerekmektedir. Ayrıca İslâm’ın kesinliklerinin bariz bir şekilde görüldüğü kelâm ilmi hakkında ise yazar bilgisinin olmadığını ileri sürerek âdetâ bu konuyu ele almak istememektedir. Oysa Bauer, eserinde İslâm kültürünün hemen hemen bütün alanlarına dair yargıda bulunmaktadır. Söz konusu alanlardan bazılarına dair birikimsiz olduğunu ifade etmezken zarurât-i diniyyenin ele alındığı kelâm ilmini kasıtlı olarak göz ardı etmektedir. Bununla birlikte kitabının genelinde İslâm’ın sâbitelerine yönelik ciddi bir ilgisizlik sezilmektedir. Bu tavır, okuyucuyu yanıltmaya yönelik bir teşebbüs olarak yorumlanabilir.

Yazarın İslâm fetihleri hakkındaki düşünceleri de vâkıyla çelişmektedir. Ona göre, “İslâm’ı benimsemekle Araplar kendilerine ait, Arapça bir kutsal metne ve modern bir dine sahip oldular. Bu din ne Yahudi diniydi ne de birbiriyle rekabet halindeki muhtelif Hristiyanlık yönelimleri ile örtüşüyordu. Şimdi Araplar için bir yandan dini temelli eski sadakat bağlarını feshedip İslâm bayrağı altında müşterek bir Arap davası güderek eski büyük güçlerin karşısına müstakilen dikilmek mümkündü artık... Demek İslâm dini fetih seferlerinin sebebi değildir onları mümkün kılmıştır sadece.” (s. 217) Böylece Bauer, klasik İslâm olarak adlandırdığı dönemde, tebliğ azminin hayli düşük olduğunu ve yapılan savaşların da ilâ-i kelimetullah için yapılmadığını iddia etmektedir.

Yine benzer şekilde yazar, İslâm tarihi boyunca, “ruhani otorite” ile “politik otoritenin” açık seçik bir şekilde ayrılmış olduğunu ifade eder. Söz konusu fikrini temellendirmek için İbn Nübâte’nin (ö. 768/1366) eserine başvuran Bauer, bu kitapta onun Hz. Peygamber (a.s.) ve sahabe dönemindeki tarihi örneklere yer vermediğini söyler. Aynı şekilde emire sunulan bir eylem düsturunun hiçbir zaman Kur’an’dan ve sünnetten üretilmediğini ve hiçbir zaman İslâm hukukundan bir norm çıkartılmadığını ayrıca dinin hiçbir yerde norm kaynağı olmadığını belirtir. Böylece Nübâte’nin politika ile dini birbirinden ayırdığını iddia eder. Daha sonra yazar, söz konusu eserlerde dile getirilen hususların fakihler tarafından eleştirilmediğini öne sürerek İslâm’da seküler bir yapının varlığına dair iddiasına bir temel bulmaya çalışır. Kanaatimizce yazarın din ile devlet işlerinin birbirinden net bir şekilde ayrıldığını iddia etmesi, tarihi gerçeklerle açıkça çelişmektedir. Yalnızca Osmanlı Devleti’nin uygulamalarına bakmak söz konusu iddiaların ne kadar temelsiz olduğunu gözler önüne serecektir.

Diğer yandan yazar eserinde, hoşlanmadığı bazı âlimlere karşı nezaketsiz bir dil kullanmakta ve hakaret etmektedir. Mesela, kendine göre uygunsuz bir tutum içinde olduğu için İbn Kesir'i (ö. 774/1373) "İslâm fikir tarihinin en dar kafalı softalarından" (s. 205) biri olarak değerlendirir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) için de "onun hırslı Hanbelî radikalizmi, toplumsal barışı tehlikeye düşürdüğü" (s. 128) şeklinde bir betimleme yapmaktadır. Yine selefi âlim İbn Useymin'i eleştirirken onun "utanmazca" (s. 73) tarihi çarpıttığını söyler. Thomas Bauer'in mazur görülebilir hiçbir yanı olmayan bir başka hakareti de Suyûtî'ye (ö. 911/1505) yöneliktir. Onun için "fazlasıyla küstah ve dediğim dedik bir büyük âlim" (s. 41) yakıştırmasında bulunur. Esasen söz konusu ifadeleri, bir bilim adamının eserinde görmek alışık olduğumuz bir durum değildir.

Sonuç olarak Thomas Bauer, eserinde tezlerine ve iddialarına ilişkin güçlü ve ikna edici bir anlatı sunarak okuyucuyu düşünmeye ve sorgulamaya zorlamıştır. Kitabı bu yönüyle başarılı kabul etmek mümkündür. Ancak yazarın İslam kültürünü temsil etme yönü son derece zayıf belirli tikel örnekler üzerinden genellemeler yapması, eserin bu başarısına gölge düşürmüştür. Ayrıca yazarın tespit ettiği bazı doğrular üzerine pek çok yanlış fikir inşa ederek hatalı sonuçlara ulaştığını söyleyebiliriz.

Prof. Dr. Hayrettin Karaman
Prof. Dr. Halit Çalış
Prof. Dr. Kâşif Hamdi Okur
Prof. Dr. Soner Duman
Prof. Dr. Metin Yiğit

Soruşturma
Inquiry

1. Kur'ân ve Sünnet tarafından belirlenen değer, ilke ve hükümlerin zamanla değişmesinden söz edilebilir mi?
2. Değişim söz konusu olduğunda bunun sınırları nasıl belirlenmelidir? Bu hususta ölçüt ya da ölçütler nelerdir?
3. Değişim gerçekleşirken “nasları, moderne/olguya tabi kılma” şeklinde endişe ve eleştiriler gündeme gelmektedir. Mesela kat'î nasla sabit olan bir hükmün değişmesi, nassı olguya feda etme anlamına gelir mi? Sizce bu endişe ve eleştirilerin haklılık payı bulunmakta mıdır?
4. İnternet ve sosyal medyanın hayatımızı çepeçevre kuşattığı bir çağda yaşıyoruz. Aileden uluslararası ilişkilere, temel hak ve hürriyetlerden küresel ticarete, fitrat ve nesep meselelerinden gen teknolojisine kadar çok boyutlu ve karmaşık bir hal almış bulunan gelişmelerle karşı karşıyayız. Bu şartlar karşısında değişimin nasıl yönetileceği ile ilgili neler söylersiniz?
5. Klasik usul birikimimizin modern insanın iktisadî hayatı yahut aile hayatıyla ilgili ihtiyaçları karşılamada yeterli olduğu söylenebilir mi? İki somut örnekle soruyu biraz daha açalım: Sözelimi modern ailede eşlerin sorumluluk ve hakları (boşama yetkisi, nafaka, mal rejimleri vb.) yeniden değerlendirilmeli midir? Günümüz ticaret anlayışı çerçevesinde yeni bir faiz tanımına ihtiyaç var mıdır?

Din ve Değişim

Hayrettin Karaman

Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Professor, Retired Faculty Member, Marmara Univ. Faculty of Theology

Soruşturma
Inquiry

Karaman, Hayrettin. "Din ve Değişim" (Mülâkat: Süleyman Şahin). *Tevilat* 1/1 (2020), 231-238.

Atıf
Cite as

1. Kur'ân ve Sünnet tarafından belirlenen değer, ilke ve hükümlerin zamanla değişmesinden söz edilebilir mi?

Kur'ân-ı Kerîm'de biri uyulması, tamamlanması ve devam ettirilmesi istenen peygamberler geleneği (İslâm), diğeri terkedilmesi ve değiştirilmesi istenen (atalar geleneği (âsâr, ümmet) olmak üzere iki geleneğe atıfta bulunulur. Buradan hareketle kitabın bozulan veya baştan bozuk olan gelenekten, sahih geleneğe, başka bir deyişle şirkten tevhide doğru bir değişmeyi öngördüğü söylenebilir. Tevhid bütün boyutlarıyla beşer hâfızasına son defa kazandıktan sonra artık inananların vazifesi, tevhid geleneğini korumak ve hayata geçirmek olacaktır. Tevhid geleneğinin; yani peygamberler yolunun İslâm'ın ibadet ve hukukla ilgili bölümü Kur'ân-ı Kerîm'de -aksine bir ihtiyaç bulunmadıkça- çerçeve hükümler, ilkeler ve amaçlar şeklinde verilmiştir. Adalet, ihsan, barış, mâruf, münker, akidlerde rızâya bağlılık, doğrudan veya misilleme yoluyla zarar vermenin câiz olmaması, israfın haram olması, Allah'ın güçlüğü değil, kolaylığı istemesi, şûra, bey'at, velâyet, hilâfet, suçun ve cezanın şahsiliği gibi hususlar çerçeve hüküm

örnekleridir. İhtiyaca binaen açıklanan (vazedilen) cüz'î/fer'î (parça) bilgiler ve hükümler de ikiye ayrılır:

a) Vazedilen parça hükümlerin çoğunu teşkil eden bu kısım, zarûret dışında değişmeyen, her zaman ve mekânda, her durum ve şartta devam edecek olan hükümlerdir: Zina kavramı ve bunun haram olması, faiz kavramı ve bunun haram olması, faiz ve bâtılın içinde bulunmadığı akidlere dayalı hukûkî işlemlerin geçerliliği, zekât, namaz, oruç, nikâh, talâk gibi fiiller bu çerçeveye giren örneklerdir.

b) Bu nevi hükümlerin azını teşkil eden kısımda ise örfe, mesâlihe (fayda) binaen düzenlenmiş fer'î hükümler vardır. Örf ve İslâmî ölçülere göre menfâat değiştiği zaman bu hüküm ve düzenlemeler de değişebilir. Savaş taktiği ve araçları, zekâtın sarf yerlerinde öncelik ve tahsis, evlere giriş ve çıkışla ilgili tâlimat, hacca gitmenin aracı, gayrimenkul rehni ve ipotek yerine menkul rehni, savaş gücü olarak at, zekâtın sarf yerlerinden bazıları da bu kısmın örnekleridir.

Sünnetin, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan fıkıh hükümlerini teyit eden kısmı olduğu gibi âyetleri açıklayan, belirlenmemiş olanları belirleyen, boş bırakılan bazı alanları dolduran kısımları ve çeşitleri de vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.) risâlet, nübüvvet ve örneklik vasfı, Kur'ân-ı Kerîm'in ona itaati emretmesi ve kendisine açıklama vazifesinin verildiğini bildirmesi sünnetin, yukarıda ifade edilen otoritesinin ve işlevlerinin ilâhî dayanaklarıdır. Resûlullah (s.a.) sünnetin gelenekleşeceğini ve bu geleneğin devamlılık kazanacağını bildiği için gelişme yönünde ve mahiyetinde olan değişimin yolunu tıkamasını şu tedbirlerle önlemiştir:

a) Açıklamadığı bir hükmün sorulmasını istememiş, böylece ictihada bırakılan alanın geniş kalmasını sağlamıştır.

b) Tasarruflarının bağlayıcı olanları ile olmayanlarını birbirinden ayırabilmemiz için bazı işaretlerde bulunmuştur.

c) İctihada izin vermiş, sahâbeyi buna alıştırmış, zaman zaman danışmalar (şûra) yapmış, ictihadın hatasına bile ecir verileceğini bildirmiştir.

Kur'ân ve Sünnet'in değişim karşısındaki durumu ile ilgili söyleyebileceklerimiz genel hatlarıyla bu şekildedir.

2. Değişim söz konusu olduğunda bunun sınırları nasıl belirlenmelidir? Bu hususta ölçüt ya da ölçütler nelerdir?

Dinin hükmü nihaî olarak vahye dayanmak durumundadır, doğrudan veya istidlâl yoluyla vahiyden kaynaklanmayan hüküm bütün ümmete

ait olsa bile dinî hüküm sayılamaz. İcmâa bu kaide çerçevesinde bakıldığında onun da dayanağı (senedi) ya nass, yahut da maslahattır. Değişme bakımından nassın durumunu önceki soruda dile getirdik. Kıyas ve maslahata dayalı fıkıhın değişme kabiliyetine ise birazdan değinelim. Sonuç olarak fıkıhın, örf, maslahat ve ictihada dayanan geniş alanında icmâın değişmeye engel olmadığını söylemek ve bunu örnek devirlerin fıkıhından misallendirmek mümkündür:

Hız. Osman ve Hız. Ali'nin halifelik yıllarında "haydutluk ve hırsızlık yapan fakat yakalanamayan bir müslüman sonradan tövbe eder, ıslah olur ve yakalanırsa kendisine ceza uygulanmaz" denilmiş, bu konuda icmâ hâsıl olmuş (kimse itiraz etmemiş), uygulama da böyle olmuştur, ancak Urve b. Zübeyr kamu düzeni, can, mal güvenliğinin sağlanması bakımından cezanın uygulanması gerekir diyerek bu hükme muhalefet etmiştir.

Pazara arzedilen malların fiyatlarının belirlenmesi (tes'îr) menedildiği ve sahâbe de bu yasağa ittifakla (icmâen) uydukları halde tâbiîn fukahâsından Saîd b. Müseyyeb ve yedi Medine fakihinin geri kalanları bu hükme muhalefet etmiş, fayda ilkesinden hareketle fiyat belirlemeyi câiz görmüşlerdir.

Hırsızlık yapan sarhoşun cezalandırılmasını, ayık iken aynı suçu işleyip işlemediğine bağlama konusunda Kasım b. Muhammed'in muhalefeti, gayri müslimleri İslâm'a kazanmak için Ömer b. Abdülazîz'in zekâtтан hisse vererek dedesinin zamanındaki uygulamaya aykırı davranması, aralarında akrabalık bağı bulunan kimselerin birbirine şahitlik etmeleri sahâbe ve tâbiîn devirlerinde câiz görülürken daha sonra kabul edilmemesi, Hâşimî olan aile fertlerine zekât verilmemesi konusunda ittifak bulunduğu halde sonradan İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin, ihtiyaca binaen bunu câiz görmeleri, Harem bölgesinde hayvan otlatmanın yasak olduğunda ittifak edilmişken Ebû Yûsuf'un ihtiyaç sebebiyle buna cevaz vermesi daha birçok örnekten bazılarıdır.

Sünnî fıkıhçıların büyük ekseriyetinin bir hüküm çıkarma metodu olarak kabul ettikleri kıyas, "ya aslın (makisun aleyhin) hükmüne mesned (dayanak, alâmet, saik) teşkil eden bir niteliğe (illete, mânâya) , yahut da asıl ile fer'i (asla kıyas edileni, makisi) arasındaki hükmü taşıyacak ölçülere varan benzerliğe (şibh, müşâbehet)" dayanmaktadır. Aslın hükmünün dayandığı illetin nas veya icmâ ile açıklanmış olduğu durumlar nâdir olduğu için müctehidler önce illeti ortaya çıkarma (tahrîcü'l-menât) ictihadı yaparlar, sonra da bu illete dayanarak kıyas ictihadını uyguluyorlar. Kıyasın temelini teşkil eden illet veya benzerliğin tespiti ictihada dayandığında hem ihtilâf, hem de değişme ve yenileşme kaçınılmazdır. Bu sebepledir ki, kadîm müctehidler arasında hem

kıyasın dayanağı, hem de kıyas ile varılan hükümler bakımından geniş ölçüde ihtilâflar meydana gelmiştir.

3. Değişim gerçekleşirken “nasları, moderne/olguya tabi kılma” şeklinde endişe ve eleştiriler gündeme gelmektedir. Mesela kat’î nasla sabit olan bir hükmün değişmesi, nassı olguya feda etme anlamına gelir mi? Sizce bu endişe ve eleştirilerin haklılık payı bulunmakta mıdır?

Maslâhat, ibadetler ile sayılı, sınırlı düzenlemeler (miktarlar, sayılar, hadler) dışında kalan ve kısaca “muâmelât” diye ifade edilen fıkıh bölümünün temel gerekçesidir (teşrî hikmetidir); Allah Teâlâ yaratıp belli bir amacı, kendi hür iradeleriyle gerçekleştirenler diye kendilerine dünya hayatını takdir ettiği kulları için vahyettiği hukuk kurallarında onların ihtiyaç ve menfaatlerini gözetmiş, sıkıntı ve engele uğramadan dünya hayatlarını geçirmelerini istemiştir. Üzerine hüküm bina edilecek olan bir faydalı nesnenin, ilişkinin, işin Allah’a göre de faydalı ve dolayısıyla meşrû olup olmadığını bilmek önemlidir.

Bazı durumlarda dinin maslahatları reddettiğine veya kabul ettiğine dair nas, icmâ veya münasebet cinsinden bir delil bulunamaz. Bu maslâhatlara “el-mesâlihu’l-mürsele” denilmektedir. Fıkıh usulü ve tarihî kaynaklarında bu tür maslâhatlara da hüküm bina edilebileceği düşüncesi İmam Mâlik’e ait gösterilmekle beraber yapılan incelemeler, adı konulmadan da olsa bu ilkenin, diğer imamlar tarafından da kullanıldığını ortaya koymuştur.

Burada önemli olan bir kavram da, “dinin reddettiği” ifadesine aittir.

Bu ifadeyi dar mânâda şöyle yorumlayanlar olmuştur: Hakkında nas veya icmâ bulunan bir hüküm, maslâhat gerekçesiyle değiştirilemez; çünkü nas, bu maslâhatın muteber olmadığını, reddedildiğini göstermektedir. Diğer taraftan daha geniş bir çerçevede şöyle de yorumlanmıştır: Maslâhat sebebiyle belli bir nassın hükmünü değiştirmek, ona aykırı görünen bir hükmü benimsemek her zaman dinin reddettiği bir maslâhatı benimsemek mânâsına gelmez; böyle durumlarda üzerine hüküm bina edilen maslâhatın dince makbul olup olmadığına başka naslar açısından ve dinin umûmî maksatları (Kitap ve Sünnet’in umûmâtı, birden fazla âyet ve hadîsin ortaya koyduğu ilkeler) açısından da bakmak gerekir. Eğer bir maslâhat, bir âyet veya hadîse aykırı olduğu (göründüğü) halde bir veya birçok başka âyet ve hadîse uygun ise bu maslâhat dince muteberdir ve bu noktada ilâhî iradeyi şöyle anlamak gerekir: “Şu şartlarda bu maslâhattır, şu şartlarda ise şu maslâhattır.”

Müctehidlerin bir kısmının, reddedildiğine delil bulunmamakla beraber muteber olduğuna da bir delâlet bulunmayan maslâhatı hükme gerekçe kılma konusundaki tereddütlerinin ve bir nassa aykırı gözüken maslâhatı kabul karşısında çekingen davranmalarının sebebi dinin özünü kaybetmesi, beşerî (insan eseri) hale gelmesi, insan aklının, insan nefesine uyararak zararlıyı faydalı görmesi, meşrû olmayı meşrûlaştırması tehlikesidir. Bu tehlike vârit olmakla ve adına seddü'z-zerfâ denilen ve "harama düşmemek için bazı mubahları ve şüpheli şeyleri yasaklama ve terk etme" mânâsına gelen bir başka metodolojik ilke ile ilgili bulunmakla beraber aşırı gidildiğinde dinin maksadına aykırı düşme tehlikesi de vardır. Bu sebeple şûra ictihadına yer verilmek ve ilmi ile âmil, öz İslâm aklı ile düşünebilen âlimlerin denetiminden geçirilmek suretiyle maslâhata hüküm bina etmek tedbir olarak yeterli olacak, bu tedbir tehlikeyi bertaraf ettiği gibi faydayı da hâsıl edecektir.

Fıkıhın yenileşmesi ve ümmetin her çağda ve şartta ihtiyacına cevap verebilmesi bakımından mesâlih (istislâh) ilkesinin büyük bir önemi haiz olduğu mezheplerin yaklaşımlarını ortaya koyan şu örneklerden anlaşılabilir:

Hanefiler'e göre;

235

Savaşta ganimet elde eden, fakat bunu taşıma imkânı bulamayan İslâm ordusu ganimeti tekrar düşmanın eline geçmesin diye imha ve itlâf eder; bu itlâf israf ile ilgili naslara aykırıdır.

Hazineden maaşları verilmediği takdirde Hâşimî soyundan gelenlere zekât vermek câiz görülmüştür; halbuki onlara zekât verilmeyeceğine dair nas vardır.

İhtiyaç bulunduğu Harem bölgesinde hacılar hayvanlarını otlatabilirler.

Pazara mal getirenleri yolda karşılayarak mallarını satın almak, pazarı olumsuz etkilemez ise câiz olur. Gerektiğinde pazara arzedilen malların fiyatları belirlenebilir, narh konulabilir; bu konularda da mezkûr hükümlere aykırı gözüken naslar vardır.

Vazifeler aksarsa imamlık, müezzinlik ve din dersi gibi hizmetlerden ücret alınabilir.

Örf ve ihtiyaca binaen ağırlıkları farklı da olsa dirhemler sayılarak mübadele edilebilir.

Borcu, mal varlığını aşan borçlunun vakfı hükümsüzdür.

Mâlikîler'e göre;

Adet halinde iken boşanan sonra da -âdet göreceğ yaşta olduğı halde-uzun süre âdet görmeyen bir kadın dokuz ay hamilelik müddeti, bundan sonra da üç ay iddet bekler ve serbest hale gelir (âyete göre üç kere âdet görmeden serbest hale gelemezdi).

Hırsızlık ile suçlanan şahsa, suçunu itiraf etmesi için eziyet edilebilir (hadîse göre suçlayan, delil bulup ispat etmelidir).

Çocuklar şahitlik ehliyeti taşımadıkları halde, başka şahit yoksa yaralama suçlarında şahitlikleri kabul edilir.

Allah üzerine yeminden çekinmeyen, fakat meselâ Kur'an, bir yatır, talâk üzerine yemin etmekten çekinen kimselere, bunlar üzerine yemin ettirilebilir. İslâm'da yemin Allah üzerine yapılır. Ancak yukarıdaki durumda yeminden maksat ancak öyle bir yeminle gerçekleşebildiğı için "maslâhata binaen" buna cevaz vermişlerdir.

Şâfiîler'e göre;

Savaş gerektirdiğı takdirde düşmanın ekinini, otunu, ağacını ve hayvanlarını itlâf etmek câizdir.

Hacılar Harem bölgesinde hayvanlarını otlatabilirler.

Kapıların gümüşle kaplanması, gümüş kılıf geçirilmesi ihtiyaç sebebiyle câizdir. (Bu üç konuda da yasaklayan hadisler vardır.)

Savaş alanında (dârülharp) ganimeti yemek ve kullanmak ihtiyaç sebebiyle câizdir (halbuki taksim edilmeden ganimetin yenmesi yasaklanmıştır).

Bir ülkede helâl nesne bulunamayacak kadar haram yaygın hale gelse müslümanlar, yalnızca yaşayacak kadar değil, güçlerini kaybetmeyecek kadar haramdan yerler ve istifade ederler.

Hanbelîler'e göre;

Kusurları bilinmese dahi zanaatkârlar, zayi ettikleri müşteri mallarını öderler.

Naslar bir ayırım gözetmediğı halde bir şahıs, meşrû bir sebeple çocuklarına, malından farklı miktarlarda bağışta bulunabilir.

Çiftleştirmek üzere boğa ve aygır kiralanabilir.

İhtikâr her malda ve her durumda gerçekleşemez (hadîsler ayırım yapmamıştır).

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ortaya çıkan sonuç, müctehidlerin fıkıh hükmüne ulaşmada istislahı (mesâlihi, fayda-zarar ilkesini) geniş

ölçüde kullandıkları vâkıasıdır. Mesâlihe bina edilen hükümler de fıkhıta gelenekleşmiş olabilir, ancak ictihad kapısı açık tutulduğunda her asrın müctehidleri, kendi zamanlarında ve coğrafyalarında ortaya çıkan ve değişen ihtiyaca ve fayda-zarar dengesine göre bu çeşit hükümleri değiştirip yenileştirebilirler.

4. İnternet ve sosyal medyanın hayatımızı çepeçevre kuşattığı bir çağda yaşıyoruz. Aileden uluslararası ilişkilere, temel hak ve hürriyetlerden küresel ticarete, fitrat ve nesep meselelerinden gen teknolojisine kadar çok boyutlu ve karmaşık bir hal almış bulunan gelişmelerle karşı karşıyayız. Bu şartlar karşısında değişimin nasıl yönetileceği ile ilgili neler söylersiniz?

Bu şartlar karşısında da klasik usul en geniş çerçevesiyle uygulanır. Genellikle değişmez dediğimiz hükümler, zaruret bulunursa- zaruret devam ettiği sürece ve zaruretin gerektirdiği kadar- imhâl edilir (askıya alınır, uygulanmaz, zaruretin gereği yapılır). Topluma, devlete ait zaruretlere, ilgili bilim dalları ve yöneticilerin içinde bulunduğu heyetler tarafından tespit edilip açıklanır. İslam âlimleri heyetleri de bu açıklamalara göre müzakere edip karar vererek “zaruret fıkhını” devreye sokarlar. Böyle olunca çözümsüz hiçbir mesele kalmaz.

237

İctihada bırakılmış ve değişime açık hükümlere gelince:

Yeni durumlara göre, eski ictihadlarda kullanılan farklı deliller veya yorumlar ile yeni ictihadlar yapılır.

5. Klasik usul birikimimizin modern insanın iktisadî hayatı yahut aile hayatıyla ilgili ihtiyaçları karşılamada yeterli olduğu söylenebilir mi? İki somut örnekle soruyu biraz daha açalım: Sözelimi modern ailede eşlerin sorumluluk ve hakları (boşama yetkisi, nafaka, mal rejimleri vb.) yeniden değerlendirilmeli midir?

Günümüz ticaret anlayışı çerçevesinde yeni bir faiz tanımına ihtiyaç var mıdır? (Mesela TOKİ fetvasındaki enflasyon farkı gibi, katılım bankalarının işlemleri, altın ve gümüşün modern iktisatta para olmaktan çıkarak meta olarak kabul edilmesi gibi konular.)

Klasik usul birikimimizin modern insanın iktisadi hayatı yahut aile hayatı ile ilgili ihtiyaçları karşılamada nasıl yeterli olacağını yukarıda ifade ettim.

İslâm'ı canlı bir vücuda benzetirsek, normal veya zaruret fıkhı uygulaması o vücudu öldürmeyecektir, o vücut değişmez vazifesini ifa

edecek formunu koruyacaktır. Bir başka dine, bir başka medeniyete, bir başka (İslâm'ın kabul edemeyeceği) siyasi, ekonomik, sosyal vb. yapı ve sisteme devamlı geçiş demek o bünyeyi öldürmek demektir. İşte bu kırmızıçizgi ve hassasiyet korunarak klasik usul ile modern ihtiyaçlara bakılır. Bu ihtiyaçlar hastalanmış bünyede ortaya çıkan ihtiyaçlar ise hastalığı devamlı hale getiren bir değişim değil, bir yandan zaruri ilaçları veren öte yandan sağlıklı bünyeye avdet etmesini sağlayan çalışmalar yapılır.

Misallere gelelim:

Müslümanın ailesi “modern aile” olmaz, İslâm ailesi olur. Ona modern aile virüsü bulaşırsa tedavi edilir. Boşanma yetkisi, mal rejimi ve nafaka konusu hayli zaman önce ele alınmış ve çeşitli çözümler önerilmiştir. Mutazarrır olan kadının zaten boşanma hakkı vardır. Boşanmış ve iddeti dolmuş kadına, eski kocadan gelir bağlamak adil değildir, bu kadını aç ve açık bırakmayacak İslâmi kurallar ve kurumlar vardır, ihya edilmelidir. Ailede eşlerin sorumlulukları hakkında Peygamberimizin (s.a.) Hz. Fâtıma'ya söyledikleri vardır; fukaha bunu müzakere etmiş ve Rasûlullah'ın sözlerinin mevcut şartlarda yapılmış bir tavsiye olduğunu dolayısıyla değişmeye açık bulunduğunu ifade etmiştir.

Diğer örneğinizle ilgili ise şunu söyleyebilirim:

238


Faiz, kâğıt para yok iken tanımlanmıştır. Altın ve gümüş arasındaki değer oranı değişince ödemelerde bunun devreye sokulması bir kısım Hanefî fukahasınınca kabul edilmiştir ve buna dayanılarak enflasyondan arındırılmış fazlalığın (reel faizin) faiz olduğu da genellikle kabul görmüştür. Gümüşün meta haline geldiği ictihadı mevcuttur. Altının ise hala para özelliği taşıdığı güçlü delillere ve gerçeklere dayanmaktadır.

Mecelle diyor ki:

“**Bir iş diyk [yani dar] oldukda müttesi' olur.**” (Madde 18). (إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ). (أَتَسَّعَ). Meâlen şöyle açıklayabilirim: Müslümanların işi dara düşer, çıkmaza girerse onu genişletecek kurallar vardır, onlara başvurulur ve sıkıntı giderilir.

Din ve Değişim

Halit Çalış

Prof. Dr., N. Erbakan Üniv., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Professor, Necmettin Erbakan Univ., Faculty of Theology, Dept. Islamic Law
✉ halitcalis@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-1897-4247>

Soruşturma
Inquiry

Çalış, Halit. "Din ve Değişim" (Mülâkat: Cemal Kalkan). *Tevilat* 1/1 (2020), 239-249.

Atıf
Cite as

1. Kur'ân ve Sünnet tarafından belirlenen değer, ilke ve hükümlerin zamanla değişmesinden söz edilebilir mi?

Değer ve ilkelerin değişmesinden söz edilemeyeceği açıktır. İffet, mahremiyet, şecaat, adalet, merhamet gibi değerler, insan fitratında mündemiç sabit değerlerdir. Bunların zamana ve coğrafyaya bağlı olarak değişmesi söz konusu değildir.

Bireysel sorumluluk, kanun önünde eşitlik, rızâilik, maslahatın gözetilmesi, suç-ceza dengesi gibi ilkeler de, dinin ve hukukun, insan ve toplum tasavvurunun temel belirleyenleri olması itibarıyla değişime kapalıdır.

Hükümlere gelince, kural olarak itikadî ve ahlakî hükümlerin değişime kapalı, hukukî hükümlerin ise değişim açısından değerlendirmeye açık

olduğunu belirtmek gerekir. Bununla birlikte hukukî hükümlerin tamamı değişim açısından eşit düzeyde değildir. Meseleyi, nassın kat'îliği-zannîliği, hükmün gerekçelendirilebilirliği (ta'lîl) ve maslahat/makâsîd açısından ele almak mümkündür.

Kural olarak, sübût ve delâleti kat'î nasla sabit olan hükümler ictihada ve değişime kapalı, zannî nassa dayananlar ise yoruma açıktır. Yine aynı şekilde akılla idrak edilmesi mümkün bir gerekçeye (illet) dayanmayan taabbüdî hükümlerde değişim söz konusu değilken, gerekçelendirilebilir olanlar değişime açıktır. Buna göre ibâdetler, keffâretler ve mukadderâtta değişim olmaz. Mukadderât dışında kalan muâmelât hükümleri ise değişime açıktır.

Bu genel çerçevede nas kaynaklı hükümler bakımından bazı hususlara dikkat çekmek isterim. Sübût ve delâleti kat'î nasla sabit hükümlerin kural olarak değişime kapalı olduğunu söylemiştik. Ancak bu hususta, nassın tespit ettiği hükmün, gerekçesi ve maksadı da göz önünde bulundurulmak suretiyle, belli bir dönemde uygulama ortamının/zemininin bulunmaması halinde, hükmün geçici olarak askıya alınmasından söz etmek mümkündür. Nitekim Hz. Ebubekir'in halifeliği döneminde Hz. Ömer'in de teklif ve teyidiyle müellefe-i kulûba zekât verilmesi uygulaması durdurulmuştur. Aynı şekilde Hz. Ömer, toplumda yaygınlık kazanacağı ve arzulanmayan olumsuzluklara sebep olabileceği endişesiyle, Ehl-i kitap kadınlarla evliliği yasaklamıştır. Oysa iki hüküm de kat'î nasla sabittir. Buradan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür. İslâm ahkâmının uygulandığı bir toplumda meşru yönetici, hükmün gerekçesinin ve uygulama imkânının bulunmaması veya toplumsal fesada ve zarara yol açabileceği gibi öngörülerle, mubah hususlarda düzenleme yetkisine dayanarak ve ehil ilim adamlarının görüşünü de alarak farklı bir uygulamayı hayata geçirebilir. Burada söz konusu olan, nassın hükmünü iptal etmek değil –ki buna kimse yetkili değildir ve bu durum asla meşrû görülemez- şer'î ahkâmın genel maksatları ve maslahat-mefsedet itibarıyla nassın amacına daha uygun bir düzenlemenin hayata geçirilmesidir. Buna gerek kalmadığında elbette nassın belirlediği hüküm uygulanmaya devam edilecektir.

Kur'ân ve Sünnet tarafından tespit edilen hükümlerin zamanla değişip değişmeyeceği konusunda bir de, zannî naslara dayanan hükümler ve değişim durumundan söz etmek gerekir. Kurbanla ilgili olmak üzere "inhâr" emri, abdestin bozulması çerçevesinde "lânese", boşama iddetiyle ilgili "kurû", namazın sıhhati bakımından "Fatihâ" okumanın yeri gibi bazı hükümler, sübût veya delâlet açısından zannî naslara dayanmaktadır. Nitekim bu hususlarda ashâb-ı kirâmdan itibaren farklı ictihadlar oluşmuştur. Bu türden zannî naslarla sabit hükümlerin

zamana bağlı olarak değişiminden söz etmek mümkün değildir. Zira ilk muhatapları itibariyle bu kelimelerin anlamları bellidir/bilinmektedir; onlar da bazı gerekçelerle bu anlamlardan birisini tercih etmişlerdir. Saadet asrı anlam çerçevesinin dışına çıkarak nassa, nâzil-vârid olduğu dönemde bilinmeyen bir anlam yüklemesinde bulunmak, ahkâmın güncellenmesi değil, nassın tahrifi olur. Bu tavır aynı zamanda dinin tamamlanmadığı îmâsını taşır. Bu arada yeni bir durumun, nassın kapsamına girip girmediğine ilişkin değerlendirmeler -ehliyet ve metodoloji çerçevesinde- her zaman mümkündür. Bunun, sabit anlamın değiştirilmesi değil, somut halin, anlam çerçevesine dâhil olup olmadığıyla ilgili bir yorum faaliyeti olduğuna dikkat edilmelidir.

Bütün bunların sonucu olarak, “mevrid-i nasda ictihada mesâğ yoktur”, küllî prensibini, sübût ve delâlet bakımından kat’î nasla sabit hususlarda hiçbir şekilde; bir açıdan da olsa zannî nassa dayananlarda ise, nassın anlamını yok sayar tarzda ictihadda bulunulamaz, şeklinde anlamak isabetli olacaktır.

2. Değişim söz konusu olduğunda bunun sınırları nasıl belirlenmelidir? Bu hususta ölçüt ya da ölçütler nelerdir?

241

İlk soruyla ilgili açıklamalar, bu soru için de zemin oluşturmaktadır. Tekrara düşmemeye özen göstererek şunları ifade edebiliriz:

Değişimin sınırlarını belirleyen ölçütler tespit etmek gerekli hatta zorunlu olsa da, bunun önemli zorluklar taşıdığını kabul etmek gerekir. Zira belirlenecek her bir ölçüt, bazı açılardan kuşatıcı olmaktan uzak kalacaktır. Bu itibarla önerilen ölçütlerde ittifak sağlamak da fevkalade güçtür. Bununla birlikte, taabbüd-ta’lîl, hikmet-illet, makâsîd-vesâil, nassa dayalı-nas dışı delillere dayalı, icmâ-ihtilaf ölçütlerinden hareket etmek mümkündür.

Taabbüd alanı, ayrıntıya ilişkin bazı istisnai durumlar dışında değişime kapalıdır. Bu kapsama giren hükümler, aklî gerekçe olmaksızın teslimiyet gösterilerek verilen imtihan alanını oluşturur. İbadet ve şîâr mahiyetine sahip hususlarda değişim değil, uygulama kolaylıklarından söz edilebilir (tavafla ilgili kolaylıklar gibi). Öte yandan muâmelât konularında olabildiğince ta’lîle yönelmek ve taabbüdî oluşu, başka çare kalmadığında gündeme getirmek gerekir.

Şer’î ahkâmın değişimi söz konusu olduğunda genellikle gündeme gelen hususlardan birisi, hikmetle ta’lîl konusudur. Burada, şer’î hükümlerin, çağın insanının aklına ve idrakine sunulmasında hikmetin önemli işlev görebileceği düşüncesinin etkili olduğu görülür. Fakat bu durum,

hukukun ve hükmün nesnel karakteriyle örtüşmemektedir. Dahası buna gerek de yoktur, zira hükmün gerekçesini oluşturan özelliğin (illet), münâsip yani hikmeti mündemiç olması gerekmektedir. Bu şartın gerçekleşip gerçekleşmemesi, fakihlerin bakış açısına ve yöntemine göre değişkenlik arz edebileceği gibi, eksik tespit de söz konusu olabilir. Bu noktaya ilişkin değerlendirmelerin, ta'âlde hikmetin göz önünde bulundurulmamasıyla ilgisi yoktur, bazı önemli hususların ihmal edilmiş olmasıyla ilgilidir.

Öte yandan hikmetle ta'île kapı aralandığında, modern dönem insanının genel özelliğini oluşturan, otoriteden bağımsız bireysel din anlayışı ve yorumu şeklindeki tavırdan hareketle, açık ve kesin haramların helal sayılması gibi yaklaşımların sonu alınamaz. Söz gelimi faizin hikmetini yani gerçekleştirilmek istenen nihaî amacını oluşturan zulüm ve haksızlığın önlenmesi illet olarak belirlendiğinde, mahiyet itibarıyla faiz dolayısıyla haram olduğunda ittifak bulunan birçok uygulama rahatlıkla faiz olmaktan çıkarılabilir. Başta suç ve cezayla ilgili normlar olmak üzere can, akıl, mal gibi temel küllî maksatların korunmasına dönük hükümlerin birçoğu için de benzer durum söz konusu olacaktır.

Maksat hüküm-vesile hüküm ayırımı, ahkâmın değişimi konusunun en dinamik yönünü oluşturur. Maksat hükümler sabit ve sürekli, vesile hükümler ise değişken ve geçicidir; amacı gerçekleştirme noktasında daha uygun/etkin vesilelerin zuhur etmesi durumunda işlevlerini yitirirler.

Savaş atları bulundurma, biniciliğin ve atıcılığın teşvik edilmesi, necâsetlerin temizlenmesinde toprak kullanımı, evlilik beyanına iki kişinin şahitlik etmesi gibi hükümler, belli amaçların gerçekleştirilmesine mâtuf hükümlerdir; akıl bunu kolaylıkla idrak edebilmektedir. Günümüzde bu hükümlerin her birisiyle ilgili daha etkin vesilelere kavuşulduğundan, sırf naslarda böyle geçtiği için bu hükümlerde ısrar etmek mâkul değildir. Sözelimi sahih bir nikâh akdi için, tarafların evlilik beyanına iki kişinin şahitlik etmesi şartının aranması, bu akdi gizli olmaktan çıkarıp açıklığı/toplumsal bilinirliği sağlamayı amaçlamaktadır. Esasen nikâhla ilgili bir dizi hüküm ve tavsiye içeren naslarda bu amaç açıkça görülmektedir. Buna bir de, ihtiyaç halinde ispat delili fonksiyonunu eklemek gerekmektedir. Nüfusun fevkalade arttığı ve hayatın büyük oranda şehirlerde yaşandığı gerçeği karşısında, sırf iki şahit huzurunda akdedilen nikâhın, bu amaçları gerçekleştirmekten ne kadar uzak olduğu açıktır. Günümüz toplumsal gerçekliği dikkate alınarak iki şahit şartının, evliliğin resmîyet kazanması şeklinde yorumlanması, şahit şartıyla gerçekleştirilmek istenilen maksatların tahakkuku bakımından daha işlevsel olacaktır.

Müstenedini nassın oluşturduğu sahâbe icmâi ile sabit hükümler, dinin neliği ve nasıllığını tespit edip sabitleyen özelliği sebebiyle, ictihada dolayısıyla değişime kapalıdır.

Değişimle ilgili temel ölçütler çerçevesinde, ezan, kurban gibi İslâm'ı ve Müslüman kimliğini sembolize eden şîâr niteliğindeki hükümlerin de değişiminden söz edilemeyeceğini belirtmeliyiz.

3. Değişim gerçekleşirken “nasları, moderne/olguya tabi kılma” şeklinde endişe ve eleştiriler gündeme gelmektedir. Mesela kat'i nasla sabit olan bir hükmün değişmesi, nassı olguya feda etme anlamına gelir mi? Sizce bu endişe ve eleştirilerin haklılık payı bulunmakta mıdır?

Belli gerekçelere dayanarak ehli marifetiyle ve usûle bağlı kalınmak suretiyle değişim her zaman mümkündür. Hayat şartları da bunu gerekli hatta zorunlu kılmaktadır. Ancak insanların, geleneklerinden kısmen de olsa kopup değişimi benimsemeleri pek kolay bir hal değildir; önemli ölçüde zamana da ihtiyaç vardır.

Nasları moderne/olguya tabi kılma endişesi, değerlerine bağlı kalarak var olma, yozlaşmadan korunma hassasiyeti bakımından önemli ve saygın bir endişedir. Bizim toplumumuz için böyle bir endişeyi besleyen birçok faktör de söz konusudur. Bir asır önce hayata geçirilen medeniyet değiştirme projesi ve buna bağlı olarak gerçekleştirilen, değişim ve yenilenmeden ziyade adeta din değiştirme, Hıristiyanlık tarihi için söz konusu olduğu şekliyle İslâm'ı yeni bir forma büründürme (reform) niteliğindeki uygulamalar, insanımızın hafızasında tazeliğini korumaktadır. Dolayısıyla toplumun önemli bir kesimi için hâlâ değişimin çağrışimleri müspet değildir.

Kapsamlı dinî tahsil süreçlerinden geçmemiş ya da fıkıh ilminde uzmanlığı bulunmayan kişilerin tesettür, faiz gibi konularda ölçsüz, hesapsız beyanlarda bulunması, değişime tamamen kapalı olan hükümlerin yer yer tartışmaya açılması (anadilde ibadet gibi) da değişim söylemiyle statükonun tahkimi arasında bağ kurulmasında etkili olmuştur. Selefe karşı saygısız tavır, mezhep karşıtlığı, tarihselcilik, Sünnet'i paranteze alma şeklindeki yaklaşımlar, Kur'an'ın güvenilirliğini sorgulama biçimindeki tavır ve söylemler de, ahkâmın değişmesiyle ilgili öneriler karşısında muhafazakâr bir tutum takınmasında önemli etkiye sahiptir. Bu arada, yeni baş gösteren veya farklılaşan şartlar sebebiyle yeniden ele alınması gereken konularda, ehli tarafından ve usûle bağlı kalınarak verilen bazı fetvaları, kendi din anlayışları bakımından isabetli bulmayan kimi dinî oluşumların, bu

fetvaları, bir önceki cümlede ifade edilen aşırı tutumlarla birleştirilerek manipüle etmelerinin, ahkâmın değişimi bakımından olumsuz etkisine de dikkat çekmek gerekir.

Değişimin, bu ve daha başka zorlukların farkında olarak yönetilmesi gerekmektedir. Bu noktada değişimin sağlıklı yönetilebilmesi için söylem ve içerikle ilgili olmak üzere bazı hususların büyük önem arz ettiğini düşünüyorum.

- a. Asırlardır Müslümanların dinî hayatını meşruiyet bakımından çerçeveleyen fıkıh müktesebâtını ve üretimini, kurumlarıyla birlikte tarihî uygulamaları, sorunlu ve problem kaynağı gibi gören; buna mukabil modern paradigmalara ve laik hukuk mevzuatına esaslı hiçbir eleştiride bulunmayan tavır ve söylemlerden uzak durulmalıdır. Hatta fıkıh mirasına yönelik eleştirilerin daha fazlası, pozitif hukuk mevzuatına ve uygulamalarına yöneltilmelidir. Bu yapılmadığında, değişim söylemleri ve teşebbüsleri, fıkıh hükümlerinin vakiya feda edilmesi şeklinde algılanmakta ve değişime karşı güçlü bir direnç oluşmaktadır.
- b. *“Yirminci asrın başlarında fıkıhın önü kesilmiş, kökleriyle bağı koparılmış, yaşamasına, kendisini geliştirmesine ve yeni durumları bünyesine dâhil ederek çözümler geliştirmesine müsaade edilmemiştir. Bu şekilde fıkıhın önü kesilmemiş olsaydı, tabii seyri içerisinde kendisini yenileyerek gelişecek ve muhtemelen, faiz, gayri mütekevvim mal telakkisi, zinanın haram oluşu, sütkardeşle evlilik yasağı gibi nassa dayalı bazı yasaklar dışında, bugünkü hukuk telakki ve düzenlemeleriyle örtüşecekti.”* Moderne teslim olma dışında bir sonuç vermesi mümkün olmayan bu tür söylemler, değişim ve yönetiminin önündeki en büyük engellerdendir. *“Fıkıhın tabii seyri içerisinde zaten geleceği nokta burasıydı; biz sadece bunu ifade etmiş oluyoruz, anlamına gelen söylemlerin”,* her şeyden önce meşruiyetinden söz etmek mümkün değildir.
- c. Hukuk, bir bütündür ve sistem işidir. Hukukun her bir meselesi, bütün ile sıkı bağ içerisinde. Adalet de, bütün itibarıyla kurulan denge ile sağlanır. Dolayısıyla mirasçılarının terikedeki hakları sosyal sorumluluklarıyla, erkeğin boşama yetkisi nafaka, mehir gibi yükümlülükleriyle, zekâtla ilgili muafiyetler sosyal refah ve dayanışmaya sunulan katkıyla ve daha birçok hükümle doğrudan ilgilidir. Hal böyle olunca, hukukî bütünlükle olan ilişkisini ihmal edip, sorun olarak gözüken bir meseleyle ilgili

radikal değişim teklifinde bulunmak, ister istemez nassı ve ahkâmı moderne/olguya tâbi kılmak olarak algılanmaktadır.

- d. Fikrî tutarlılık sağlanmalı ve korunmalıdır. Söz gelimi tarihselciliğe karşı olup, aynı kapıya çıkan öneriler sunulursa, inandırıcılıktan ve güvenilirlikten söz etmek mümkün olmaz. Nas-olgu ya da değer hükmü-olgusal hüküm gibi ifadeler yerine, hükmün sosyokültürel zemini vb. söylemlerde bulunarak, tanımdan başlamak üzere bir hukuk alanına ilişkin hükümleri yeniden tanzim etme gibi teklifler, elbette statükoyu tahkim etme ve laik hukuk mevzuatına teslim olma şeklinde anlaşılacaktır.

4. İnternet ve sosyal medyanın hayatımızı çepeçevre kuşattığı bir çağda yaşıyoruz. Aileden uluslararası ilişkilere, temel hak ve hürriyetlerden küresel ticarete, fitrat ve nesep meselelerinden gen teknolojisine kadar çok boyutlu ve karmaşık bir hal almış bulunan gelişmelerle karşı karşıyayız. Bu şartlar karşısında değişimin nasıl yönetileceği ile ilgili neler söylersiniz?

Bugünün dünyasında, hayatı bilişim teknolojisinin hatta yer yer tek başına sosyal medyanın yönettiği, yaygın söylemiyle hız ve haz çağında yaşadığımız gerçeğini dikkate almadan hiçbir meselede yol almak maalesef mümkün değildir. Hemen her şeyin oldukça ince ve ayrıntılı ağlarla birbirine bağlı hale geldiği, bilimin ve teknolojik gelişmelerin baş döndürücü hızla ilerlediği bir ortamda, olup bitenleri doğru kavramadan, değişimin yönetilmesinden söz edilemeyeceği aşikârdır.

Bir vakiya ilişkin tasavvur hatalı veya eksik olursa, yargının yanlış olması kaçınılmazdır. Yerinde ve doğru müdahale için hem durum tespitinin isabetli olması hem de hızlı hareket etmek gerekir. Öyle ki, siz daha bir gelişmeyi tüm boyutlarıyla kavrayıp hükmünü ortaya koymadan, o husus gündemden düşüp yerini yeni ve daha kompleks gelişmelere bırakabilir.

Böyle bir tablo karşısında fıkıh ve değişim konusunu tek başına fıkıh bilginlerinin yönetmesi, mümkün olmadığı gibi doğru/yeterli de değildir. Zira özel uzmanlık gerektiren hususlarda uzman bilgisine başvurmak Kur'ân'ın açık emridir. Bununla birlikte değişimin yönetiminde temel belirleyici hükmün niteliği konusunda ise tek yetkili fıkıh bilginleridir, öyle olmak zorundadır. Çünkü şer'î hüküm, özel ilmî liyakat gerektirmektedir. Buna göre fakih öncelikle, ilgili alan uzmanına müracaat ederek meselenin mahiyeti hususunda doğru bilgi sahibi olacak, bilahare meselenin şer'î hükmünü açıklayacak, mevcut hükümde

değişim gerekliyse bunu beyan edecektir. Değişim süreci bu hassasiyetlerle yönetilmelidir. Esasen günümüzde yapılmaya çalışılan da budur.

5. Klasik usûl birikimimizin modern insanın iktisadî hayatı yahut aile hayatıyla ilgili ihtiyaçları karşılamada yeterli olduğu söylenebilir mi? İki somut örnekle soruyu biraz daha açalım: Sözelimi modern ailede eşlerin sorumluluk ve hakları (boşama yetkisi, nafaka, mal rejimleri vb.) yeniden değerlendirilmeli midir?

Günümüz ticaret anlayışı çerçevesinde yeni bir faiz tanımına ihtiyaç var mıdır? (Toki fetvasındaki enflasyon farkı gibi, katılım bankalarının işlemleri, altın ve gümüşün modern iktisatta para olmaktan çıkarak metâ olarak kabul edilmesi gibi konular.)

Klasik usûl birikimi ifadesini, fıkıh usûlü ve mezhep/tahrîc/fetva usûlü olmak üzere iki açıdan değerlendirmekte fayda var.

Temel karakteri itibariyle fıkıh usûlü, Peygamber Efendimizin ahirete irtihaliyle başlayan ve müctehid imamlar döneminde büyük oranda şekillenmiş/tamamlanmış bulunan, dinin bütününe ilişkin nas kaynaklı temel hükümleri zabtu rabt altına alan, nas dışı hükümler itibariyle ise yol gösterici bir işleve sahiptir. Zaman içerisinde kurucu müctehidlerin ictihadları ekseninde şekillenen mezhep olgusuyla birlikte, mezhep/tahrîc/fetva usûlüne ihtiyaç duyulmuş, yeni durumlara bu prensipler çerçevesinde çözümler ortaya konulmuştur. Çağdaş döneme gelindiğinde, birçok sebebe bağlı olarak mezhep disiplininin belli ölçüde kopuşlar yaşanmış ve fıkıh problemlerine çözüm arayışlarında klasik fıkıh birikiminin tamamından yararlanılma şeklinde bir yaklaşım benimsenmiştir.

Bu noktada benimsenen ya da önerilen yaklaşımları, müspet ve menfi yönleri itibariyle tahlil etmek, bu soruşturmanın kapsamını ve amacını aşacağından, sadece şunu ifade etmekle yetinelim: Eklektik, seçmeci, "biraz şundan, biraz bundan" şeklindeki yaklaşımlar, ilmî tutarlılık ve dürüstlük bakımından mâkul ve meşrû görülmeyebilir. Bu eleştiri teorik olarak isabetlidir de. Ancak teori ile hayat gerçeklerinin her zaman uyumlu seyretmediği de bir vakiadır. Buna bağlı olarak, teorik doğru hayatla karşılaştığında, ulemayı farklı bir tercih ve tavır benimsemek zorunda bırakabilir. Dolayısıyla bu durumu çok yadırgamamak gerekir. Dahası yer yer bunun zorunluluk halini almasından da söz edilebilir. Şu halde fıkıh ve değişim söz konusu olduğunda, ehliinden sâdır mahalline masrûf bütün ictihadları masada bulundurmamak, bunlardan istifade ölçütlerine yoğunlaşmak gerekmektedir. Şunu hatırdan çıkarmamakta

fayda var: Âlimlerin başta gelen sorumluluğu, ideal haliyle olmasa bile, bir şekilde toplumu dinî meşrûiyet dairesinde tutmak, toplumun dinle bağının kopmamasını sağlamaktır. Meşrûiyet arayışı ve hassasiyeti kaybolduğunda geriye hiçbir şey kalmaz.

Aile hukuku özelinde dikkate sunulan hususlara daha önce temas etmiş, nassa dayalı hükümlerin göz önünde bulundurulması zaruretine ve sistematik bütünlüğün korunması gereğine işaret etmiştim. Faiz örneğini de göz önünde bulundurarak burada önemli bir hususa dikkat çekmeyi gerekli görüyorum:

Değişim açısından ele alınması gerekli görülen meselelerin yoğunlaştığı alanlar olması itibariyle başta aile ve borçlar hukuku olmak üzere, farklılaşan şartlar sebebiyle sorun oluşturan hususlarda, zaman zaman yeni tanım teklifinde bulunmaktadır. Bu öneriye göre klasik birikimde yer alan mevcut tanımlar, sosyokültürel ve sosyopolitik şartların ürünüdür. Böyle olması makul ve gereklidir. Bu tanımları muhafaza ederek, köklü değişimlerin meydana geldiği sosyal şartların fikhını ortaya koymak, sorunlara tutarlı çözüm önerileri sunmak mümkün değildir. Dolayısıyla söz gelimi nikâhın yeniden tanımlanması gerekir.

Bu tür tekliflerin oldukça ağır faturası olur. Zira yeni tanım yapmak, sistemi baştan aşağı yeniden düzenlemek demektir. Tabi burada cevaplandırılması gereken bir dizi soru da vardır. Bir tanımın sosyokültürel şartların ürünü olup olmadığını belirleyen ölçüt nedir? Bütün tanımlar böyle midir? İlgili terimin, Kur'ân ve Sünnet tarafından kullanılması ve bu iki kaynağın yüklediği anlamların tanımda etkisi olmuş mudur, olmuşsa hangi düzeydedir? Söz gelimi nikâh, ribâ, hırsızlık gibi konularla ilgili naslarda belirtilen hükümler ne ölçüde tanımın sosyal-kültürel-siyasi bağlamıyla ilgilidir? Esasen nikâhın, ribânın, hırsızlığın neye karşılık geldiği, hitabın ilk muhatapları tarafından bilinmiyor muydu? Bilinmediğini söylemek, anlamın tamamlanmadığı; bilindiğini fakat tanımın farklı yapıldığını iddia etmek, anlamın tahrif edildiğini iddia etmek değil midir? Yeni tarifler ortaya koyma önerisinin, tarihselcilikten farkı nedir?

Bir kere daha ifade etmeliyim ki, yeni tanımlara ihtiyaç duyulduğu şeklindeki önerilerin meşrûiyet ve maliyet hesabı iyi yapılmalıdır. Kanaatimce bugün ihtiyaç duyulan şey, yeni tanımlar değil, yeni yorumlardır.

6. Ekleme istediğiniz hususlar varsa belirtebilir misiniz?

Maddeler halinde bazı düşüncelerimi ifade etmek isterim:


- a. Değişim ihtiyacını göz ardı etmemekle birlikte, değişimin efsununa kapılmamak gerekir. Aksi takdirde kat'î nasla ve icmâ ile sabit dinin temel ve sabit hükümlerinin, şîârların bile değişime tabi tutulması gerektiğini öneren savruluşlarla karşı karşıya kalınabilir.
- b. Değişimi asıl, sürekliliği istisna kabul eden bir yaklaşım isabetli olmaz. Tam tersine sürekliliği sabit, değişkenliği ise, ihtiyaca bağlı ve istisna gören bir tavır benimsenmelidir. Nitekim bir hukuk sistemini diğerlerinden ayırtıran özellik, sabiteleridir. Buna bağlı olarak değişime alan açılırken, işlevsellik ölçütünden hareket etmek gerekir.
- c. Değişim insanda değil, dış dünyada gerçekleşir. Diğer bir anlatımla insanın fitratında değişim olmaz, onun dış dünya ile kurduğu ilişki biçimlerinde ve nesnelere farklılaşma olur. Dolayısıyla fitrat değerlerine dayanan ve onunla sıkı irtibat halinde bulunan hükümleri yorumlarken daha dikkatli ve titiz olmak gerekir. Aksi takdirde ahkâmın fitratla bağlantısı kopar, ontolojik meşrûiyet yara alır.
- d. Sosyokültürel ve sosyopolitik ortama bağlı hükümlerin zamanla değişimi söz konusu olabilir. Ancak bunun için öncelikle böyle bir etkiye bağlı olan ve olmayan hükümlerin nasıl ayırt edileceği hususunda bir ölçüt belirlenmeli, değişimi zorunlu kılan sebepler tüm boyutlarıyla ortaya konulmalıdır. Tabir yerindeyse "değişim usûlü" diyebileceğimiz metodolojik tespitlere ve çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.
- e. Hakkaniyet, adalet, eşitlik, hürriyet gibi üst değer ve amaçlara vurgu yapan söylemlerle değişimi yönetmek mümkün değildir. Zira önemli olan, bunların bizzat kendisi veya benimsenmesi değil, nasıl somutlaştırılacağıdır. Soyut-genellemeci retorik, fayda sağlamak bir yana, her amaç için kullanılmaya uygun yapısıyla, arzulanmayan sonuçlara zemin oluşturmaktadır.
- f. Dinî normların tamamı birbiriyle sıkı irtibat halindedir. Dolayısıyla bütünlük oluşturan bir sistematik yapı söz konusudur. Bunun yanında her norm alanı da kendi içerisinde de bütüncül bir yapı oluşturur. Hal böyle olunca bütünden kopararak bir normatif düzenlemede değişime gitmek, çözüm gibi görünürse de, daha büyük sorunlar doğurur.
- g. Bazı ibadetler de dâhil olmak üzere dinî hükümlerin önemli bir kısmı, gerektiği gibi toplumsal hayata yansiyabilmesi için idarî düzenleme ve denetim gerektirmektedir. İşbu noktada, pozitif hukuk mevzuatının şekillenmesinde İslâm hukuku normlarına alan açılmasını sağlamaya dönük teklif ve teşebbüsler önem arz

etmektedir. Fıkıh hükümlerinin değişimine harcanan emek kadar hatta daha fazla devletin ve merî hukuk mevzuatının, toplumun genetik kodlarıyla uyumlu hale getirilmesi ihtiyacı üzerinde de durmak gerekmektedir.

- h. Değişim adına modern hayatı ve kabullerini verili bir durum, akli da mutlak ve yegâne norm belirleyen olarak kabul etmek, bu kabul üzerinden nasları ve geleneği okumak şüphesiz bir değişim doğurur; fakat bu asla İslâm dini dairesinde meşru bir değişim olmaz. Dolayısıyla zihniyete yön veren temel kabuller, değişimin yönünü ve meşrûyetini de belirler.

Din ve Değişim

Kaşif Hamdi Okur

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Professor, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
✉ kasifhamdiokur@hitit.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-3705-3849>

Soruşturma
Inquiry

Okur, Kaşif Hamdi. "Din ve Değişim" (Mülakat: Abdullah Karaca). *Tevilat* 1/1 (2020), 251-259.

Atıf
Cite as

1. Kuran ve Sünnet tarafından belirlenen değer, ilke ve hükümlerin zamanla değişmesinden söz edilebilir mi?

Değişim dediğimizde, belki insan soyunun tarih sahnesine çıkışından beri yaşadığı bir olgudan bahsediyoruz. Ancak değer ve ilkeler söz konusu olduğunda, vahiy geleneği, Hz. Âdem'den itibaren o konuda sabit ölçüler getirmiştir. Bunu ifade etmek için İslâm âlimleri bazı kavramlar kullanmışlardır. Mesela Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *Huccetullâhi'l-Bâliğa* isimli eserine bu açıdan yaklaştığımızda şu iki kavramın öne çıkarıldığını görüyoruz: "Aslü'd-dîn", "şir'a ve minhâc". Aslü'd-dîn ne demektir? Değişmez değerler ve ilkeler dediğimiz hususlar bu *aslü'd-dîn* kavramı içerisinde yer alıyor. İman esaslarında herhangi bir değişme söz konusu değildir. Aynı şekilde, temel ahlâkî esaslarda da herhangi bir değişme söz konusu değildir. Dolayısıyla bütün peygamberler Allah Teâlâ'nın varlığını ve birliğini, peygamberlik müessesesini, vahyi, melekleri, kitapları, ahiret ve hesap dediğimiz olguyu tebliğ etmişlerdir.

Aynı şekilde, Allah'a ibadet etmenin gerekli olduğu, haksız yere adam öldürmenin haram olduğu, zinanın haram olduğu gibi hususlar, bunlar değişmeden, her peygamberin, tebliğ ile görevlendirildiğinde yenilenmiş olan hususlardır. Ancak ikinci alan "şir'a ve minhâc" dediğimiz alan. İşte bu "temel ahlâkî ilkeler" nasıl hayata geçirilir? Bu noktada birtakım değişimler olmuştur. Örnek vermek gerekir ise: Hz. Musa'nın şeriatı ile Hz. Muhammed'in şeriatında adam öldürme olarak tabir ettiğimiz cana kıyma suçunun müeyyideleri farklıdır. Hz. Musa'nın şeriatında ana müeyyide kısastır. Mesela kasıtsız öldürmelerde dahi, gönüllü sürgün gibi bir müeyyide getirilmiştir. Fakat bizim şeriatımızda, biliyoruz ki, kısasın yanında diyet dediğimiz uygulama için içerisine sokulmuş ve kasıtlı olmayan can kaybı veya vücut bütünlüğünün zedelenmesi gibi durumlarda bu tazminatı ödemek üzere, o haksız fiil failine yardımcı olan bir *âkile* uygulaması geliştirilmiştir. Yani, bu değişimler de o toplulukların, o ümmetlerin sosyal yapılarına göre şekillenmiştir. *Nesh* dediğimiz olgunun arka planında da bu vardır. Ancak, Efendimiz Hz. Muhammed'in son peygamber olması, dolayısıyla ondan sonra bir peygamberin gelmeyecek olması, bu türden bir değişime izin vermez. Burada, bundan sonra yaşanan hadise, onun getirdiği hükümlerin illetleri ve gerçekleştirmek istediği hedefleri, hikmetleri esas alarak, ulemanın yaptığı *ictihada* kalmıştır. Dolayısıyla onların bu illet ve hikmetlerden hareketle hükümleri farklı şartlara ve farklı zaman dilimlerine uygulama konusundaki *ictihadları* söz konusudur. Bu anlamda bir değişmeden bahsedebiliriz.

2. Değişim söz konusu olduğunda bunun sınırları nasıl belirlenmelidir? Bu hususta ölçüt ya da ölçütler nelerdir?

Değişim dediğimiz hadisenin, önceden kurallarını belirleme teşebbüsleri yapılmış ise de hayatta birbirinin aynı olan iki olay yoktur. Dolayısıyla her meselenin kendisine göre özel şartları vardır ve o özel şartlar ayrı ayrı değerlendirilmeye muhtaçtır. İşte, fıkhıta, mesela ileri derecede bir fıkıh mantığını temsil eden *istihsan* dediğimiz düşüncenin arka planında da bu var. Yani, normalde bu meseleyle alakalı uygulanması gereken kural buydu; ama bununla ilgili şu, şu, şu özel durumlar olduğu için burada onun yerine şöyle bir çözüme gidiliyor diye. Peki, bunlar önceden görülüp maddelere bağlanabilir mi? Gayet tabii bu teşebbüsler yapılabilir; ama her zaman öngörülemeyen değişik bir durum yaşanabilir. Bundan dolayı, önceden bunun sınırlarını belirlemeye yönelik çabalar şuna matuftur: Acaba bir istismara vesile olur mu? Ama yaşanabilecek özel durumların hepsini önceden öngörmek mümkün değildir. İşte burada ne yapacaksınız? İyi yetişmiş olan özneye, yani fıkıh

tabiriyle konuşacak olursak, şâriin makâsıdını kavramış, nasların özümsemiş olan müctehide güven duyacaksınız. Dolayısıyla onun orada vereceği kararda bu çerçevenin dışına çıkmayacağı, yani şâriin maksadına aykırı hareket etmeyeceği, aynı şekilde nasslara da keyfi bir şekilde muhalefet etmeyeceğine duyduğunuz güvenden daha sağlam bir sınır burada pek söz konusu değildir.

Bu bağlamda bahsettiğimiz meseleye bir diğer yaklaşım şekli de şudur: Nasslar (âyetler ve hadisler), sanki bugün oldukça yaygın olan yaklaşıma göre birer kanun metni gibi ele alınıyor. Halbuki bir konuda bir hüküm belirlenirken, o âyetler ve hadisler etrafında diğer deliller de Hz. Peygamber'in ve onu gören sahabe neslinin tatbikatı da dikkate alınır ve bunları fikhî hüküm kalıbına fukahâ döker. Ve fukahânın artık bir hüküm biçimine koyduğu kuralların da farklı şartlarda uygulanmasıyla ilgili, daha farklı ictehadlar yapılabilir. Yani bu, âyetlere, hadislere kanun maddesi gibi bakıp da fikhî devreden çıkararak doğrudan onlara yönelme anlayışı, birtakım yanlış düşünelere yol açar. Bu sefer, bir anlamda, "çağdaş batınlık" dediğimiz, âyetlere ve hadislere geleneği dikkate almadan sırf dil imkânlarına göre anlam yükleyip onlardan netice çıkarmaya çalışanlar var. Bu yaklaşımlar da hatalı olan yaklaşımlardır.

253

Mesela, bu konuda sahabenin bize çok zengin örnekler sunduğunu görüyoruz. İmam Malik'in *Muvatta'*ında geçen bir hadise vardır: Hâtıb b. Ebû Beltea'nın köleleri Müzeyne kabilesinden birinin devesini çalıp kesip yiyorlar. Bunlara doğrudan doğruya *السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما* âyetini uygulayacak olsanız ellerinin kesilmesi gerekir. Ama, Hz. Ömer bu kölelerin sahibinin onları aç bıraktığını, ondan dolayı bu işe tevessül ettiklerini öğrenince, devenin piyasa değerinin iki katını sahibine ödetmek suretiyle onu cezalandırmıştır, o fiili yapanları değil... İşte "ızdırar durumu" dediğimiz, zorda kalma durumunu dikkate almıştır. Burada da âyete muhalefet söz konusu değil; belki âyetin gerçekleştirmek istediği hedefi esas almak suretiyle o meseleye bir çözüm bulma söz konusu. İşte bunların hepsi ictehad sahasında olan hususlardır. Haliyle, bazı vesâilden olan hükümlerde de "etkin vesile" anlayışı dikkate alınır. Mesela İslâm dünyasında her zaman tartışılan meselelerden bir tanesi Ramazan ayının başlangıcının tespiti meselesidir. Hadîs-i şeriflerde de bilindiği üzere, Efendimiz'in istediği nedir ümmetten? *صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته* yani, "Hilali gördüğünüz zaman ona göre oruca başlayın, hilali gördüğünüz zaman ona göre orucu bırakın bayram yapın". Bazı rivayetlerde gerekçeyi de açıklıyor: "Biz hesap kitap bilmeyen bir toplumuz, ay ya 29 gündür ya 30". Dolayısıyla Efendimiz orada, o günün şartlarında uygulanması mümkün olan, kâbil-i

tatbik olan en isabetli ölçüyü vermiştir. Ama zamanla, astronomi ilmi gelişince Müslümanlar şu soruyu kendilerine sormaya başladılar: Acaba bunun yanında hesap da esas alınabilir mi? İlk dönemlerde hesabın ortaya koyduğu verilerin bu kadar kesin olmaması veya o disiplinlere bu kadar güven duyulmaması sebebiyle bazı âlimler bu meseleye çekinceli yaklaşmışlardır. Ama zamanla şunu da ifade eden olmuştur: Eğer astronomi ilminin verileri rü'yetin imkân dahilinde olmadığını söylüyor ise -Şâfiî ulemasından İmam es-Sübkî'nin bu konuda müstakil risalesi de vardır, fetvalarında da dile getirmiştir- buna rağmen bu ortamda hilâli gördüğünü iddia edenler olursa, bu şahitlik iddiasına itibar edilmez; çünkü şahitlik nerede olur? Mümkün olan şeyler için söz konusu olur. Ama görülmesi mümkün olmayan muhal bir yerde şahitlik iddiası varsa, iki ihtimal vardır. Ya göz yanılması söz konusudur veya hilâf-i hakikat beyan söz konusudur. Ve bugün artık hilalin ne zaman, nerede, hangi tarihte görüleceği tespit edilebiliyor. Ve hesaplar yapılırken de *imkâniyyetü'r-rü'ye* denilen bir kavram gündeme getiriliyor yani rü'yetin olabileme imkânı. Yani atmosfer şartları müsait olduğunda görülebilme imkânı tahakkuk ettiğinde -ki Türkiye'nin uygulaması da böyledir-görölmüş kabul ediliyor. Yani bu gibi meselelerde ister istemez şâriin maksadını gerçekleştirecek, bugün dünya üzerindeki Müslümanların aynı tarihte oruca başlamasını, aynı tarihte bayram yapmasını tespit edecek vesile neyse onun uygulamak, esasta Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ anlamına gelecektir.

3. Değişim gerçekleşirken “nasları, moderne/olguya tabi kılma” şeklinde endişe ve eleştiriler gündeme gelmektedir. Mesela kat'î nasla sabit olan bir hükmün değişmesi, nassı olguya feda etme anlamına gelir mi? Sizce bu endişe ve eleştirilerin haklılık payı bulunmakta mıdır?

Modern dönemde, Müslümanlar ciddi bir travmayla karşı karşıya kaldılar. Bir sosyal bilimcimizin yerinde bir ifadesi ile, hayatı yapanlar ile hukuku yapanların aynı özneler olduğu zaman diliminde Müslümanlar bir hukuk buhranı yaşamadılar. Ve o dönemde yapılan ictihadlar da meşruiyet açısından sorgulanmadı. Mesela sahabe döneminde... Bunların çoğunun merkezinde Hz. Ömer vardır; çünkü büyük çapta değişimler ilk defa onun döneminde ortaya çıkıyor. Müellefe-i kulûba zekât uygulamasının sona erdirilmesi, aynı şekilde diyet miktarının fiyatlarına göre ayarlanması gibi gelişmeler onun döneminde yaşanıyor. Bunun gibi benzer örnekler de söz konusu. Ama modern dönemdeki gelişmelerde Müslümanlar edilgen konumda oldukları için, değişen hayatı kontrol edemedikleri için, acaba buna

yönelik olarak yapılacak fikhî ameliyelerde o şartları dikkate alma durumunda, sanki “mevcut durumu meşrulaştırıyor muyuz?” gibi bir endişe taşımışlardır. Bunun çok değişik versiyonlarına rastlamak mümkün. Mesela, bizim coğrafyamızdan örnek verecek olursak, bazı müelliflerin Meşrutiyet döneminde ictihadla ilgili yazdıklarıyla, Cumhuriyet döneminde yazdıklarını karşılaştırsanız; veya Meşrutiyet döneminde rivayetlerin kabulü için metin tenkidinin ne kadar önemli olduğu hususuna vurgu yapan müelliflerin Cumhuriyetin ilk yıllarında sanki “sünnet malzemesine bir güvensizlik mi söz konusu?” endişesiyle, metin tenkidinin tamamen önünü kapatmaya çalışan satırlar kaleme aldığını gördüğümüz zaman, bu endişenin yansıması olduğunu fark ediyoruz. Dolayısıyla fıkıh sahasında Müslümanların çalışmalarında iki zihniyet olmuştur. Bir tanesi biraz daha cesaretle yaklaşmıştır, demiştir ki sahabenin uyguladığı, tâbiînin uyguladığı, müctehid imamların uyguladığı metot hükümlerin illetleri ve hikmetleri gerçekleştirecek şekilde ele alınması, yorumlanması, meselelere bu şekilde yaklaşıp fetva verilmesi tarzında olmuştur. Bu yaklaşımın en karakteristik örneği olarak, Muhammed Mustafa Şelebi'nin *Ta'îlü'l-Ahkâm* kitabını örnek verebiliriz. Ama bunun karşısında da endişelerden kaynaklanan maslahat dediğimiz olgunun, ‘eğer birtakım kriterlere tabi tutulmadığı takdirde bunu nasları ihmale giden bir kapı açılacağı endişesini taşıyan bakış açısıyla da yazılmış eserler vardır. Bu çalışmaların temsil gücü yüksek bir örneği olarak da, Said Ramazan el-Bûtî'nin *Davâbitu'l-Maslaha* çalışmasını örnek verebiliriz. Yani 20. yüzyılda fıkıh alanında yapılan çalışmalar bu eserlerden ya biriyle ya diğeriyle ister istemez paralel düşmüştür.

Ama Müslümanların güçlü olduğu dönemde hayatı yapanlarla hukuku yapanların aynı özneler olduğunu ifade etmiştik, o dönemdeki yaklaşım tarzına bakarsak, *müellefe-i kulûbla* alakalı hüküm Kur'ân-ı Kerîm âyetinde yer almakla birlikte sahabe-i kirâm bunu uygulamamıştır. Hz. Ömer'in bu konuda o hükmün bir gerekçeye bağlı olduğuna ilişkin ifadeleri çok nettir. Ve Hanefî fıkıh âlimleri, o meseleyi fıkıh mantığına göre açıklamaya çalışırken, *Hidâye* şerhlerinde, Kâsânî'nin *Bedâ'î*'sinde birkaç fikhî ilke üzerinde durmuşlardır. Bu ilkeleri son dönem Osmanlı fıkıh âlimlerinden Seyyid Bey şu şekilde formüle etmiştir: “*Bir illet-i gâiyeye mübtenî olan bir hüküm o illetin intifâsıyla muntefî olur*”, yani bir hüküm bir illeti, bir amacı gerçekleştirmek için vaz edilmişse, zamanla o illet ve o amaç ortadan kalkmışsa o hükmün uygulanması da sona erer. Bir diğeri de şudur: “*Bir fâide-i matlûbenin istihsâli için meşru kılınan bir hüküm, icrası halinde onun zıddını istilzâm ederse batıl olur*”, yani bir amacı gerçekleştirmeyi hedefleyen bir hüküm uygulandığı zaman konuluş amacının tam tersi bir sonuç veriyor ise, onun o şekilde

uygulanması geçerliliğini yitirir. Ve fıkıh âlimleri de pek çok meselede bunu uygulamışlardır. Mesela biraz evvel atıfta bulunduğumuz *âkile* Hz. Peygamber döneminde kişinin kabilesi olup *asabe* idi. Ama Hz. Ömer döneminde “divan” dediğimiz bir olgu ortaya çıkıp da sosyal yapı buna göre bir değişiklik yaşayınca Hanefî ve Mâlikî fıkıh âlimleri dediler ki artık günümüzde *âkile divandır*, divan üyesi olmayanlar için ancak, kabilenin veya *asabenin* âkileliği söz konusu olur. Ve İmam Serahsî *el-Mebsût*'ta bunu izah ederken şöyle bir soru gündeme getiriyor: Rasûlullah zamanındaki bir uygulamanın zıddı bir uygulamaya nasıl müsaade edebilirsiniz? Böyle bir şey *nesh* anlamına gelmez mi? Yine İmam Serahsî şöyle cevap verir: Bu *nesh* değildir; çünkü Rasûlullah zamanındaki uygulamanın gerekçesi, dayanışmayı ortaya koyan sosyal grubu tespit etmektir. Hz. Ömer döneminde bu sosyal grup değiştiği için, bu uygulama oraya aktarılmıştır. Dolayısıyla, burada muhalefet değil aksine, Rasûlullah zamanındaki uygulamanın gerçekleştirmek istediği hedef esas alınmak suretiyle sürdürülmesi vardır. Yani fıkıhın bakış açısının bu şekilde olması gerekir. Zaten pek çok meseleyi fıkıh mantığıyla bakıldığında, bugün çok büyük problemmiş gibi görülen hususların bu mantık içerisinde o kadar da zor cevapları olmadığı anlaşılabacaktır.

4. İnternet ve sosyal medyanın hayatımızı çepeçevre kuşattığı bir çağda yaşıyoruz. Aileden uluslararası ilişkilere, temel hak ve hürriyetlerden küresel ticarete, fitrat ve nesep meselelerinden gen teknolojisine kadar çok boyutlu ve karmaşık bir hal almış bulunan gelişmelerle karşı karşıyayız. Bu şartlar karşısında değişimin nasıl yönetileceği ile ilgili neler söylersiniz?

Fıkıh hayata cevap vermek, hayatın talepleri ile iç içe olmak durumundadır. Eğer biz vakiayı takdirde isabetli davranamaz isek insanlara çözüm sunamayız. Bu bağlamda en çok değişen branşlardan, alanlardan bir tanesi, ekonomik ilişkileri belirleyen ticari hayattır. Bizim bu hayatı düzenleyen, tanzim eden fikhî hükümlerimizin şekillendiği dönemde ağırlıklı olarak trampa dediğimiz bir sistem vardı, malın malla mübadelesi söz konusuydu. Müslümanlar ilk parayı Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân zamanında bastılar. Mesela, Rasûlullah zamanında “mal-para” dediğimiz bir sistem vardı. Dolayısıyla, altın ve gümüş üzerinde yazan değer üzerinden değil ağırlıkları itibarıyla bir alım gücüne sahipti. Ondan sonra mâdenî para dediğimiz sisteme geçildi. Sonra kâğıt para dediğimiz sisteme geçildi. Günümüzde kaydî para dediğimiz özellik var. Ve şu anda dijital paraya geçme teşebbüslerinden bahsediliyor. Şimdi bu kadar gelişmeyi biz hala

o trampa ekonomisinin “mal-para” sistemine göre teşekkül etmiş kuralları çerçevesinde tutmaya kalkarsak bunun hayatta bir karşılığı olmaz. Karşılığı olmadığı takdirde kâbil-i tatbik olmayan şeyler söylediğiniz için o söylediğinizin bir ciddiyeti de kalmaz. Tamamen hayatın dışında kalan, kendisine sanal bir dünya oluşturan, hem o dünyayı korumaya çalışan hem de kendisi o dünyanın korumasına sığınan insanlar olmak gibi zihinsel ve davranış bakımından çok sıkıntılı bir sürece gireriz. Bundan dolayı mesela günümüzdeki paranın şu anda icra ettiği fonksiyonları kavrayamadan biz buna göre fikhî hükümler vaz edemeyiz. Dolayısıyla, bu gibi alanlarda değişimi tespit etmek için gerektiği takdirde işin uzmanlarından bilgi almak gerekir. Tıp sahasında yeni tedavi teknikleri söz konusu, gıda sahasında yeni üretim teknikleri söz konusu... Bunların her birisinin ortaya çıkardığı cevap bekleyen sorular var. İşte bu soruların hem şâriin maksatlarına uygun hem de günümüz insanının ihtiyaçlarını tatmin eden cevaplarının verilebilmesi için, dediğim gibi, öncelikle vâkıanın iyi tespit edilmesi ve ondan sonra da bu mevcut durumun makâsıd-ı şâri’ açısından, yani şâriin maksatları açısından çok iyi tahlili gerekiyor. Bunu yapamadığımız takdirde, dediğim gibi, arkaik kalan birtakım görüşlerle fetvaları tekrar etmek suretiyle sınırlı sayıda bir insana hitap ederiz ki herhalde fıkıh ilminin iddiası da bu değildir.

5. Klasik usul birikimimizin modern insanın iktisadî hayatı yahut aile hayatıyla ilgili ihtiyaçları karşılama yeterliliği yeterli olduğu söylenebilir mi? İki somut örnekle soruyu biraz daha açalım: Sözelimi modern ailede eşlerin sorumluluk ve hakları (boşama yetkisi, nafaka, mal rejimleri vb.) yeniden değerlendirilmeli midir?

Günümüz ticaret anlayışı çerçevesinde yeni bir faiz tanımına ihtiyaç var mıdır? (Toki fetvasındaki enflasyon farkı gibi, katılım bankalarının işlemleri, altın ve gümüşün modern iktisatta para olmaktan çıkarak meta olarak kabul edilmesi gibi konular.)


Şimdi şunu ifade edelim, ister istemez fıkıh normal seyri süreci içerisinde toplumdaki gelişimleri dikkate almıştır. Yani, *nevâzil* dediğimiz eserleri, onlardaki fetvaları incelediğiniz zaman, özellikle bu bahsettiğimiz alanlarda da bir dönemler fetvaya esas alınmayan görüşlerin, şartlar gereği *müftâ bih* hale geldiğinin örnekleri vardır. Dolayısıyla aile hukukunda, aileyi tanzim eden hükümlerde de şöyle bir gelişim söz konusudur: Mesela, klasik ailedeki ekonomik ilişkiler, evin geçimini sağlama vb. hususlarda pek çok değişiklikler meydana gelmiştir. İster istemez bu noktada, günümüzde ortaya çıkan meselelere cevap verirken bunları dikkate almak durumundasınız. Mesela düşünün,

o dönemde muvazzaf bir görevde bulunmak, çalışmak gibi bir şey söz konusu değildi. Peki, iddet döneminde diyelim ki kadının çalışma zarureti ortaya çıktı. Normal şartlarda fıkıh âlimlerinin çoğunun yaklaşımına göre iddet aile konutunda beklenmesi gereken bir durumdur. Ama şunu ifade edenler var: Vefat iddetinde kadın, mirastan payı olduğundan dolayı, ayrıca nafaka almaz. Bundan dolayı da gündüz maişetini temin etmek amacıyla evinden çıkararak çalışmasına fukahâ müsaade etmiştir. Kişi *bâin* talâkla boşandığı taktirde, normal şartlara göre nafaka alması gerekir; fakat eşiyle nafaka almamak üzere anlaşma yaptığı taktirde acaba bu da maişetini temin etmek için gündüz dışarıya çıkabilir mi? Mesela bazı âlimler çıkabileceği görüşünü ileri sürmüştür. Burada ne görüyoruz? Burada mevcut şartlara göre o duruma bir çözüm üretme refleksini görüyoruz. Benim verdiğim bu örnek klasik dönemle alakalı. Ama günümüzde, bu çalışma ilişkilerinin tamamen değiştiğini görüyoruz. Şimdi kadın eğer çalışmak isterse, eşinden izin almak durumunda mıdır? Eşi izin verdiği taktirde eşinin karısının ihtiyaçlarını temin etmek -bizim klasik fıkihtaki tabiriyle nafaka- yükümlülüğü devam eder mi, etmez mi? İşte bunların hepsi cevap bekleyen sorulardır ve bunlara sağlıklı cevap verebilmek için de ailedeki ekonomik ilişkilerin, rollerin, bunların yaşadığı değişimin tamamen dikkate alınması gerekir. Bunları dikkate almadığımız taktirde, bazen öyle bir durumda kalıyoruz ki sırf bir problemi çözme adına belki sistemin tamamıyla uyum sağlamayan görüşler ortaya atılıyor. Bu -biraz benzetme yapmak gerekirse, eskiden şamyelli lastikler vardı ve onlarda da bir problem olduğunda yama yapılırdı- yamalı bohçaya dönüyor verilen cevaplar. Yani bundan dolayı daha geniş kapsamlı cevaplara ihtiyaç var. Aynı şekilde, ekonomik alanla alakalı hususları ifade ettik. Şimdi ribâ konusunun haramlığında kat'î olarak ittifak vardır. Ve Kur'ân-ı Kerîm'de kastedilen ribânın ne olduğunu da sahâbe-i kirâm gayet iyi biliyordu. Ondan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de ribânın tarifi yer almaz. Ama Hz. Peygamber, hadis-i şeriflerle *ribe'l-fadl* dediğimiz ikinci bir ribâ kısmının daha hükümlerini ortaya koydu. İslâm alimleri de bu "altı eşya hadisi" adıyla bilinen o meşhur hadisten hareketle ne yaptılar, bu hükümlerin illetini tespit etmeye çalıştılar. Tabi farklı yaklaşımlar ortaya çıktı. Bunların neticesinde de, mesela belli hususlar bir mezhebe göre ribâ sayılırken diğerine göre ribâ sayılmıyor. Böylece ictihada çok geniş bir alan ortaya kondu. Ama mesela, İslâm âlimleri orada ortaya konan ilkelerin bugünkü para dediğimiz hadiseye de uygulanabildiğini düşündüler (cins ve miktar birliği). Ve günümüzdeki para hareketlerini de o kriterlere göre çözmeye çalışıyorlar. Ama dediğim gibi, günümüzde parayla alakalı hususların, paranın fonksiyonunun ve buradaki değişimlerin dikkate alınarak, ister istemez bu konunun yeniden ele

alınması gerekiyor. Çünkü böyle yapmadığımız zaman, her türlü istismarı önlemeye yönelik bir yaklaşım içerisine geliyor fakahâ ama öbür taraftan da bakıyorsunuz, *teverruk* gibi, muâmele-i şer'iyeye gibi ihtiyaçların ortaya çıkardığı başka meselelerle de karşılaşyoruz. Yani, o bakımdan, her meselenin ilgili şartlarının, mevcut ekonomik çerçevede ne anlama geldiği tespit edilmelidir ki, onunla ilgili fihhi hüküm buna göre verilsin.

Din ve Değişim

Soner Duman

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Professor, Sakarya University, Faculty of Theology, Dept. Islamic Law
✉ duman@sakarya.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-7232-9660>

Soruşturma
Inquiry

Duman, Soner. "Din ve Değişim" (Mülâkat: Dr. M. Raşit Akpınar). *Tevilat* 1/1 (2020), 261-270.

Atıf
Cite as

1. Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenen değer, ilke ve hükümlerin zamanla değişmesinden söz edilebilir mi?

Öncelikle soruda belirtilen "değer", "ilke" ve "hüküm" ile ne anladığımı ortaya koymak, sonra da bu anlayış doğrultusunda soruya cevap vermek isterim.

Günlük dilde "değer" sözcüğü "bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet" anlamlarında kullanılmaktadır.¹ Şu halde "değer", varlıkların ve olayların önemli olup olmadığını, önem derecesini ortaya koyan ölçülerdir. Varlık ve olaylar hakkındaki değerlendirmeler o değerlendirmeyi yapan kimselerin bilgi, algı, idrak düzeyleri, dünya görüşlerine göre değişiklik gösterir. Cenab-ı Hakk ezeli bilgisıyla bütün varlık ve olayları kuşatmış olduğundan O'nun herhangi bir varlık ya da olay hakkında ortaya koyduğu değer

¹ Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, "Değer" maddesi.

hükümlerinin değişmesi söz konusu olamaz. Allah Resûlü'nün (s.a.v.) vahye dayalı olarak ortaya koyduğu değerler için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Kur'an'ın ve sünnetin bir varlık, olay, davranış tarzı hakkında "iyi-doğru-güzel-âdil-uygun" şeklinde yaptığı belirlemeler zaman üstü olup değişmesi söz konusu olamaz. Söz gelimi Kur'an nazarında melekler üstün ve değerli varlıklar, şeytan ve yardımcıları ise alçaltılmış, kovulmuş, değersiz ve zararlı varlıklardır. Yine Kur'an'a göre insanî eylemler içinde iman, tevhid, adalet, ilim, merhamet, vefa gibi huy ve davranışlar iyi, üstün, sevilen davranışlardır. Buna karşılık inkâr, şirk, zulüm, cehalet, gaddarlık, hıyanet gibi huy ve davranışlar kötü, düşük ve yerilen davranışlardır. Kur'an ve Sünnetin tüm bu konularda ortaya koyduğu değerlerde zamanla bir değişimden söz etmek mümkün değildir.

Günlük dilde "ilke" sözcüğü "temel düşünce, temel inanç, umde, prensip" anlamlarında kullanılmaktadır.² Kur'an ve Sünnet açısından bu tanımı esas aldığımızda Kur'an'ın ortaya koyduğu temel düşünce, inanç ve prensiplerin zaman üstü olduğu anlaşılır. Çünkü Kur'an ve sünnette yer alan temel düşünce, inanç ve prensipler hak ve hakikatin bilgisine dayalı olarak Rabbimiz tarafından belirlenmiştir. Hak ve hakikatin bilgisinde bir değişiklik olmayacağına göre ilkelerde de bir değişiklik olması söz konusu olamaz.

Kur'an ve Sünnetteki değer ve ilkelerin zaman üstü ve değişmez oluşu, Kur'an'ın değişimin olmadığını açıkça ve defalarca vurguladığı sünnetullahaya dayanmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim tarih boyunca gönderilmiş peygamberler silsilesinin Kur'an'da yer alan ortak ifade ve beyanları, insanlık tarihi boyunca değişmeyen değer ve ilkelerin bulunduğunu açık bir biçimde ifade etmektedir.

Günlük dilde "hüküm" sözcüğü kimi zaman "değer" sözcüğü ile eş anlamlı kullanılırken kimi zaman da "yargı", "egemenlik", "hâkimiyet" anlamlarında kullanılır. Kur'an ve Sünnet'te yer alan hükümler içinden inanç ve ahlakla ilgili olanlar yukarıda bahsi geçen değerlerle ve ilkelerle doğrudan ilişkili olduğundan bu hükümlerin değişmesinden söz edilemez. Amele ilişkin hükümlere gelecek olursak; kişinin Allah'a karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu kulluk vazifeleri anlamındaki ibadetlere ilişkin hükümler, Allah-kul arasındaki ilişkinin zaman üstü ve değişime kapalı olması sebebiyle değişime kapalıdır. İnsanlar arası ilişkilerde söz konusu olan hükümlere gelecek olursak; bu hükümler içinden "ilke" ve "değer" anlamı taşıyanların değişmesi söz konusu olamaz. Söz gelimi Kur'an, yaşlılık zamanında bulunan ana-babaya karşı

² Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, "ilke" maddesi.

“öf” bile denilmemesini, onlara karşı yumuşak söz söylenmesini emretmektedir. Bu hüküm, ana-babaya yönelik Kur’an’ın atfettiği değer yargısıyla doğrudan ilgili olup zamanın değişmesine bağlı bir hüküm değildir. Buna karşılık Kur’an’daki bir hükmün dayandığı ilke ve değer ile hüküm arasında zorunlu bir bağlantı bulunmuyorsa, bir başka deyişle Kur’an’da yer alan bir hüküm, o hükmün ardında yatan ilke ve değerlerin tatbiki konusunda tek çözüm yolu değilse burada zamanın değişimine bağlı olarak hükmün değişmesinden söz edilebilir. Söz gelimi vadeli borçlanmalarda alacak-verecek meselesinin yazılı bir biçimde kaydedilip şahit tutulması meselesinin ardında “insanlar arası anlaşmazlıkları önlemek”, “haksızlığın önüne geçmek”, “açıklık ve şeffaflığı sağlamak” gibi ilkeler yatmaktadır. Şayet şahit tutmak ve senet düzenlemek dışında bir yolla da bu ilke hayata geçirilebiliyorsa o zaman bu hükmün zamana bağlı olarak değişime açık olduğu söylenebilir. Aynı şeyi düşmana karşı savaş atı beslemeyi emreden âyet için de söylemek mümkündür. Bu emrin altında yatan ilke “Müslümanların güçlü olması”, “düşmana karşı caydırıcı güce sahip olması”dır. Vahyin nüzul ortamında bu ilkeyi hayata geçirmek âyetteki hükme konu olan “at besleme” ile mümkün olduğundan ilk Müslümanlara bu emredilmiştir. Ancak günümüzde hepimiz bunun Müslümanların güçlü görülmesi konusunda çok düşük bir etkiye sahip olduğunu, caydırıcılığın başka yollarla temin edildiğini biliyoruz. Bu durumda söz konusu ilkeyi hayata geçirmek âyette emre konu olan hükümden farklı yollarla mümkün olacağından hükmün de değişebileceğini söyleyebiliriz.

Burada Kur’an’ın muamelata ilişkin kimi hükümlerinde değişimden söz ederken “tarihselcilik” adı verilen ve Kur’an’ın muamelata ilişkin hükümlerini bir bütün olarak veya çoğunlukla tarihsel olarak gören düşünce sistemini kastetmediğimizi vurgulamamız gerekir. Tarihselci düşünce tek bir yapı teşkil etmeyip farklı tarihselciliklerden söz etmek mümkünse de tümünde ortak olan husus “Kur’an’da yer alan amelî hükümlerin belirli toplumsal, sosyal şartlar altında konulduğu ve bu şartların değişimiyle birlikte hükümlerin de değişmesi gerektiği” fikridir. Bu görüş sahiplerine göre tarih ve toplumsal şartlar vahiyle sabit hükümler üzerinde “tayin edici” bir rol oynamıştır. Bu düşünce tarzı, ilahî iradenin toplumu şekillendirmesinden çok, toplumsal yapının ilahî iradeye yön tayin ettiği düşüncesini îma etmesi bakımından problemlidir. Kur’an ve sünnet elbette ilk olarak insanlarla buluştukları ortamın şartlarını dikkate almışlar ancak o şartlar içerisinde bir değişim ve dönüşümü gerçekleştirmişler, o şartlara teslim olmamışlardır. Şu halde tarihsel ve toplumsal şartlar Kur’an ve Sünnet için “belirleyici” yönde bir etkiye sahip olmaktan çok “dikkate alınan bir durum” olması

bakımından önemlidir. Tarihselci düşünce kapsamında dile getirilen “vahyin mâhiyeti” meselesi ise bir başka temel problem alanıdır.

2. Değişim söz konusu olduğunda bunun sınırları nasıl belirlenmelidir? Bu hususta ölçüt ya da ölçütler nelerdir?

Değişim konusunda birine zıt ve aşırı olarak nitelenebilecek iki yaklaşım ve bir de itidal olarak nitelenebilecek bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür.

İfrat olarak niteleyebileceğimiz bir yaklaşıma göre inanç ve ahlaka ilişkin hükümler alanı da dâhil olmak üzere dinde değişime tâbi olmayan hiçbir konu bulunmamaktadır. Bu görüşte olanlar Kur’an ve Sünnette vahiyle sabit olan hükümleri, fıkıh mezheplerinin ictihadla ortaya koyduğu çözümlerle aynı düzlemde görmeleri, diğer bir deyişle vahye ictihad muamelesi yapıyor olmaları bakımından sorunlu yaklaşımlardır. Bu yaklaşım tarzı açısından dinde “değişime kapalı”, “kırmızıçizgileri bulunan” bir alan söz konusu değildir.

Tefrit olarak niteleyebileceğimiz diğer bir yaklaşıma göre ise muamelat alanı da dâhil olmak üzere dinde değişime açık olan hiçbir konu bulunmamaktadır. Dahası bu görüş sahiplerinin bir kısmı fıkıh mezheplerinin ictihad yoluyla ortaya koydukları görüşlerde bile değişime sıcak bakmamakta, bu mezheplerin ortaya koyduğu çözümlerin kıyamete kadar gelecek bütün Müslümanların her türden problemini çözebileceğini savunmaktadırlar. Bu yaklaşım tarzı her ne kadar ilk yaklaşım tarzının tam zıddı olarak nitelense de her iki yaklaşım tarzı vahiy ile ictihadı eşitleme noktasında buluşmaktadır. Bu yaklaşım tarzı ictihada vahiy muamelesi yapmakta olup dinde “değişime açık”, “serbest ve esnek bir alan” bulunmadığını kabul etmektedir.

Mutedil olarak niteleyebileceğimiz yaklaşım tarzı vahiy ile ictihadı birbirinden ayıran, ictihadın beşerliliği, zaman ve mekâna bağlılığını kabul ve ikrar eden yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşım tarzı vahiyle sabit hükümler içerisinde değer ve ilke mahiyetinde olan inanç, ahlak ve amelî hükümlerin değişmeyeceğini ancak değer ve ilkelerle zorunlu bir eşitliğe sahip olmayan ve bunlardan ayırıştırılması mümkün olan muamelata ilişkin hükümlerin kendilerinde değil ancak uygulamalarında zamana bağlı olarak değişebileceğini kabul eder. Fıkıh ve usul geleneğimizde “nassa dayalı hükümler – ictihada dayalı hükümler”, “icmanın söz konusu olduğu hükümler – ihtilafa açık olan hükümler”, “taabbudî hükümler – ta’lilî hükümler” şeklindeki ayrımlar, fıkıh ve usul geleneğinde bu itidal yaklaşımın benimsendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

“Hükmün kendisinde değil uygulamasında değişim” meselesine İmam Ebu Yusuf’un şu icthadını örnek gösterebiliriz: Faizle ilgili altı madde hadisinde yer alan altın ve gümüş Hz. Peygamber döneminde veznî idi. Buna karşılık buğday, arpa, hurma ve tuz ise keylî yani hacim ölçüsüyle ölçülen mallardan idi. Dolayısıyla hadisin vârid olduğu zamanda bu türden malların değişiminde eşitliğin olup olmadığı, o gün bu malların ölçüm şekli dikkate alınarak belirleniyordu. Ancak söz gelimi günümüzde buğday hacim ölçüsüyle değil tartı ile tartılarak satılmaktadır. Böyle bir durumda değişimin eşit olup olmadığını anlamak için yine Hz. Peygamber dönemindeki ölçü mü yoksa günümüzdeki örfte yerleşmiş olan tartı ölçüsü mü esas alınacaktır? Ebu Yusuf bu hükmün uygulanışının örfte bağlı olarak değişeceğini söylemiştir. Dikkat edilirse burada “buğday ile buğday eşit değişmelidir” hükmünün kendisi değil bu eşitliğin nasıl sağlanacağı konusundaki uygulama değişmiştir.

Fıkıh geleneğimizde “ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz” şeklindeki genel kural Kur’an ve Sünnet naslarındaki hükümler için değil icthadla sabit hükümler için söz konusu edilmiştir. Nitekim “mevrid-i nassta icthada mesağ yoktur” kuralı değişime ilişkin yukarıdaki kuralın mutlak bir biçimde anlaşılamayacağını ortaya koyması bakımından önemlidir.

265

Hükmün kendisine dayandırıldığı vasfın / vasıfların ve hükmün mükelleflere sağladığı maslahat ve onlardan def ettiği mefsetlerin bilinebildiği hükümler ta’lîfî hükümler olarak nitelenmekte buna karşılık bunların bilinemediği hükümler ise taabbudî olarak nitelenmektedir. Dinde kıyası hüccet olarak kabul etmeyen ve bütün hükümleri taabbudî olarak değerlendiren Zâhirîlik bir kenara bırakılırsa ehl-i sünnet mezheplerinin tamamı hükümler alanında bu iki kategorinin varlığını kabul etmişlerdir. Tek tek meselelerin hangi kategoride yer aldığı meselesine gelince bu konuda üzerinde ittifak edilen hükümler söz konusu olduğu gibi üzerinde ihtilafın olduğu hükümler de bulunmaktadır. Söz gelimi riba ve şarap içme yasağı ile ilgili nasların ta’lîle açık olduğunu, buna karşılık domuz eti yemenin haramlığı hükmünün taabbudî olduğunu dört sünî fıkıh mezhebi ittifakla kabul etmektedir. Buna karşılık mesela abdesti bozan şeyin ne olduğu konusunda ta’lîl mi yoksa taabbüdün mü geçerli olduğu konusunda Hanefîler ile Şâfiîler arasında ihtilaf söz konusudur. Bu tür konularda icthad ehli âlimlerin icthadda bulunarak görüş ortaya koymaları caizdir. Tarih boyunca da böyle olmuştur.

Ehl-i sünnete mensup fakih ve usulcülerin büyük çoğunluğu hükmün talinde genellikle hikmeti de barındıran zâhir ve munzabıt vasıfların

esas alınması gerektiğini kabul etmişlerdir. Buna karşılık bazı fakih ve usulcüler mutlak olarak veya belirli şartlarla hikmetle ta'lilin de yapılabileceğini kabul etmişlerdir. Hikmetle ta'lil tartışmaların odağında bunun kabul edilmesi halinde fikhî hükümlerin belirlenmesinde bir keyfîlik ve istikrarsızlığın oluşup oluşmaması, naslarla sabit hükümlerin devre dışı bırakılıp bırakılmaması gibi endişeler bulunmaktadır.

İctihadla sabit hükümlerde illetin ortadan kalkmasının hükmün ortadan kalkması sonucunu intaç edeceği genel kabule mazhar olduğu halde nasslarla sabit hükümler içerisinde illeti ortadan kalkan hükümlerin değişime açık olup olmayacağı meselesi farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Genel olarak söylemek gerekirse ibadetler alanında illetin ortadan kalkması hükmün ortadan kalkmasına sebep olarak görülmemektedir. Söz gelimi tavafta "ıztıba" yapmak ilk olarak Umretül-kaza esnasında müşriklere karşı güç gösterisinde bulunmak amacıyla teşvik edilmişti. Sonradan Mekke'nin fethiyle birlikte bu gerekçe ortadan kalktığı halde ıztıba uygulaması sünnet olarak görülmeye devam etmiştir. Muamelat alanında illetin ortadan kalkması durumunda hükmün de ortadan kalkıp kalkmayacağı konusunda iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bir grup âlim, Hz. Ömer başta olmak üzere bazı sahabî uygulamalarını da delil göstererek illeti ortadan kalktığında hükmün de ortadan kalkacağını kabul etmektedir. Buna örnek olarak Hz. Ömer'in savaş sonucu ele geçirilen Irak / sevad arazilerini gaziler arasında taksim etmemesi, Müslüman erkeklerin ehli kitap kadınlarla evlenmesini yasaklaması, ecîr-i müştereki tazminle yükümlü tutması gibi uygulamalar zikredilmektedir. Fıkıh mezhepleri içinde Hanefîler ve Mâlikîler'in bu tür hükümlerin değişime açık görülmesi konusunda diğer mezheplere göre daha kabule meyyal bir yaklaşım sergiledikleri görülür. Şâfiîlerin bu konuda nispeten daha olumsuz bir yaklaşım içinde oldukları, Zâhirîler'in ise değişimi hiçbir şekilde kabul etmedikleri söylenebilir. Hanbelîler bu taksimde iki grubun ortasında görülmektedir.

3. Değişim gerçekleşirken "nasları, moderne/olguya tabi kılma" şeklinde endişe ve eleştiriler gündeme gelmektedir. Mesela kat'î nasla sabit olan bir hükmün değişmesi, nassı olguya feda etme anlamına gelir mi? Sizce bu endişe ve eleştirilerin haklılık payı bulunmakta mıdır?

Bu soruya cevap vermeden önce "modern olgu" konusunda nasıl bir yaklaşım içinde bulunmamız gerektiğini netleştirmemiz gerekir. Hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da ifrat ve tefrit iki yaklaşımın ve tabi bir de orta yolu bulmaya çalışan mutedil bir yaklaşımın varlığından söz etmek mümkündür.

İfrat yaklaşım modern olguya “mutlak anlamda olması gereken” anlamında değer yükleyen ve olgu lehine hadisler söz konusu olduğunda nassları tenkid eden, âyetler söz konusu olduğunda bu olgu lehine âyetleri tevil (ve tahrif) eden bir yaklaşımdır. Modern olgu “varılması / ulaşılması gereken ideal” olarak belirlenince bunun önünde engel olarak görülen durumların bertaraf edilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Söz gelimi fıkıh geleneği, mezhepler buna engel ise bu engelin aşılması gerekir. Rivayet malzemesi buna engel teşkil ediyorsa bu malzemenin sağlamlığı konusunda ciddi kuşkular ortaya konulması gerekir. Âyetlerin tarih boyunca anlaşıldığı mevcut anlam buna engel teşkil ediyorsa bu anlamın tahrif edilmesi pahasına tevil edilmesi gerekir. Bu yaklaşım dini bir oyun hamuru kıvamında görüp ona modern olan lehine şekil vermeye çalışan sorunlu bir yaklaşımdır.

Tefrit yaklaşım ise modern olguyu yok sayan, görmezden gelen, onu “mutlak anlamda dışlanması gereken” olarak niteleyen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım sahipleri kendi misyonlarını “modern olana karşı geleneksel olanı savunmak, korumak” olarak görürler. Bu yaklaşım sahiplerine göre modern olana geçit vermemek adına gerektiğinde fıkıh mezheplerinin yüzlerce yıl önce ortaya koyduğu çözümler aynen devam ettirilmeli, yeniliğe, farklı yoruma hiçbir şekilde yeşil ışık yakılmamalıdır.

267

Mutedil olarak niteleyebileceğimiz yaklaşımı şu şekilde belirleyebiliriz: Vahiy karşısında gerek geleneksel gerekse modern olan tüm olgular birer olgu olması hasebiyle dikkate alınmayı hak etmektedir. Nitekim vahiy bile nâzil olduğu câhiliye toplumunun olgusunu yok saymadı, onu dikkate aldı. İslam’ın câhiliye örf, âdet ve uygulamaları konusunda üç farklı yaklaşım ortaya koyduğunu görüyoruz. Kimi uygulamaları iptal ve ilga etti (şirk, zina, içki, kumar, insanlar arasında anlaşmazlık doğuran garara dayalı satımlar, evlatlık vb.), kimi uygulamaları ıslah etti, kimi uygulamaları ise aynen ibka etti. Modern olgu, modern zamanda yaşayan Müslümanın “mahkûm fih”idir. Yani bu çağda yaşayan bir Müslümanın karşılaştığı bir sorunun fikhî çözümü bu çağdaki olgu dikkate alınarak verilecektir. Şu halde bu çağda doğru bir hükme ulaşmak bu çağı ve olguyu iyi tanımaya, ondan alınması gereken ile atılması gerekenleri tahlil etmeye dayanmalıdır. Modern olguya sırf Müslüman zihin tarafından üretilmediği için karşı çıkmak yanlış olduğu gibi, modern olguya maddî bir takım başarılarını dikkate alarak değer atfetmek, onu idealize etmek, bu uğurda nassların içini boşaltmak da aynı şekilde yanlıştır.

İslamî değerleri benimsemiş, İslam’ın dünya görüşü ile varlık ve olaylara bakan bir müçtehidin modern olgu karşısında ortaya koyacağı tavra

güvenmemiz gerekir. Mutlak kabul ve mutlak red arasında belirli bir takım ölçüler dâhilinde modern olgu ile ilişki biçimimizi belirlememiz, ondan istifade etmemiz, ıslah edilecek taraflarını ıslah etmemiz mümkündür. Bu anlamda mesela kamerî ayların tespitinde çıplak gözle gözlem yapmak yerine uydu verilerinden istifade etmek; suçun ispatında sadece klasik dönemde var olan şahitlik, ikrar vb. unsurlarla yetinmeyip parmak izi, kamera kaydı vb. modern vasıtalardan yararlanmak mümkündür. Bütün bu durumlarda “modern olgu” İslamî hükümlerin uygulanması için bir hedef veya ideal değil yalnızca birer vasıta olarak görülmekte, böylece modern olanın İslamî bilinci şekillendirmesi değil, İslamî bilincin modern olguyu kendi ideali için bir vasıta olarak kullanması söz konusu olmaktadır.

4. İnternet ve sosyal medyanın hayatımızı çepeçevre kuşattığı bir çağda yaşıyoruz. Aileden uluslararası ilişkilere, temel hak ve hürriyetlerden küresel ticarete, fitrat ve nesep meselelerinden gen teknolojisine kadar çok boyutlu ve karmaşık bir hal almış bulunan gelişmelerle karşı karşıyayız. Bu şartlar karşısında değişimin nasıl yönetileceği ile ilgili neler söylersiniz?

Hayatın topyekün bir değişime uğradığı çağımızda değişim olgusunu yönetmek bireysel çabalarla üstesinden gelinebilecek bir durum değildir. Dahası bu, İslamî ilimlerin herhangi bir alt branşında faaliyet gösterenlerin birlikte üstesinden gelebileceği bir durum da değildir. Zira hayatın bütün alanlarında tezahürlerine şahit olduğumuz değişimin sebepleri, birey ve topluma etkileri, gelecekteki muhtemel sonuçları ve gidişatı hakkında bir fikir sahibi olmaksızın meselelere anlık ve günübirlik çözümler üretmek sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Kaldı ki değişimin sadece nesnesi değil öznesi olmak, değişime karşı nasıl tavır alacağımız değil değişime nasıl yön vereceğimiz ile ilgili de çalışmalara ihtiyacımız vardır. Bu bakımdan değişim konusunda sosyoloji, psikoloji, felsefe, tarih, edebiyat, hukuk gibi sosyal bilimlere; fizik, kimya, biyoloji, astronomi, tıp gibi fen bilimlerine ihtiyacımız bulunmaktadır. Bir kimsenin tüm bu alanlarda uzman olması mümkün olmayacağına göre bu alanların uzmanlarıyla sürekli ve koordineli bir biçimde değişim olgusu ele alınmalı, yönlendirilmelidir. Değişimi yönetirken ve yönlendirebilirken değişebilir hükümlerin hayata nasıl intibak ettirileceği kadar önemli olan diğer husus ise sabit olan değer ve ilkelerimizin nasıl korunacağı meselesidir. Akıntının bizi sürüklememesi için nasıl bir direnç noktası oluşturacağımız önemlidir. Zira akarsuyun üzerindeki barajın enerji üretimine katkısı olduğu gibi değişen bir hayatta değişmeyen unsurların, sabitelerimizin, ilke ve değerlerimizin bulunması da bizim enerji kaynağımız olacaktır.

5. Klasik usul birikimimizin modern insanın iktisadî hayatı yahut aile hayatıyla ilgili ihtiyaçları karşılama yeterliliği mi? İki somut örnekle soruyu biraz daha açalım: Sözelimi modern ailede eşlerin sorumluluk ve hakları (boşama yetkisi, nafaka, mal rejimleri vb.) yeniden değerlendirilmeli midir?

Günümüz ticaret anlayışı çerçevesinde yeni bir faiz tanımına ihtiyaç var mıdır? (Toki fetvasındaki enflasyon farkı gibi, katılım bankalarının işlemleri, altın ve gümüşün modern iktisatta para olmaktan çıkarak meta olarak kabul edilmesi gibi konular.)

Klasik usul birikimimiz de tıpkı fûru fıkıh birikimimiz gibi vahiy mahsulü olmayıp beşerî görüş ve icthadlardan oluşan bir yapıdır. Ancak bu yapı tarihin elek ve süzgecinden geçmiş, zaman içinde binlerce âlimin katkılarıyla gelişmiştir. Usulün biri geçmişe dönük diğeri de geleceğe dönük olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Geçmişe dönük yönüyle usul, fûruun temellendirilmesidir. Daha açık bir ifadeyle belirli bir mezhebin fûru alanındaki görüşlerinin hangi zihinsel arka plana dayalı olduğunu göstermektedir. Geleceğe dönük yönü ile usul, yeni icthad ve fetvaların bir düzen içerisinde yürütülmesi, gelişigüzel ya da keyfi hüküm vermenin önüne geçilmesi, din alanında görüş belirtmenin bir prosedüre bağlanması bakımından önemlidir. Bu yönüyle bakıldığında klasik usulümüz yeni meselelerin çözümünde gerekli olmakla birlikte zenginleştirilmeye muhtaçtır. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi bugünün meselelerinin fikhî açıdan değerlendirilmesinde usul işin teknik yönünü karşılama bile mahkûm fihin tanınması noktasında günümüzdeki sosyal ve fen bilimlerine ihtiyacımız bulunmaktadır. Bu bakış açısından hakeketle soruda zikri geçen iki mesele üzerine şunları söylemek mümkündür:

Günümüzde modern ailede eşlerin sorumluluk ve hakları yeniden değerlendirilebilir. Bunu yaparken modern olguya değer atfetmeden, onu bir realite ve veri kabul edilerek bu yapılabilir. Tek evliliğin esas olduğu, aileye ilişkin sorumlulukların büyük oranda devlet tarafından düzenlendiği günümüzde boşama yetkisinin münhasıran kocanın elinde olmasının maslahat ve mefsedetleri birlikte değerlendirilebilir. Mevcut şartlar bir veri olarak kabul edilmek suretiyle bu konuda farklı değerlendirmeler yapılabilir. Hz. Ömer'in (r.a.) Müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlarla evlenmesini yasaklaması örneğini burada hatırlayabiliriz. Kur'an tarafından belirli bir amaca yönelik olarak tanınmış bu ruhsatın amacının aksine sonuçlar ürettiği bir ortamda Hz. Ömer, Kur'an'ın izin verdiği bir şeye geçici süreyle de olsa yasak koymuştur. Yine klasik dönem fıkıh kitaplarında nafaka yükümlülüğüne ilişkin asabenin sorumlulukları günümüz toplumlarındaki mevcut

akraba ilişkileri dikkate alındığında yeniden değerlendirilebilir. Bu ille de hükmün değiştirilmesi anlamında değil sadece yeniden değerlendirmenin gerekliliğini vurgulama anlamındadır.

Faizin yeniden tanımlanması meselesine gelecek olursak; eğer yeniden yapacağımız bu tanım tarih boyunca tüm Müslümanların üzerinde ittifak ve icma ettikleri tanımı delmiyorsa bunda bir sakınca yoktur. Zira hepimizin bildiği üzere Kur'an ve Sünnet faizi (ribayı) en büyük günahlardan kabul etmekle birlikte bir faiz tanımı koymamıştır. Fıkıh mezhepleri kendi anlayışları doğrultusunda ilgili nassları ta'lil ederek faiz konusunda tanımlar geliştirmişlerdir. Günümüzde iktisat biliminin verilerinden de yararlanmak suretiyle fikhimizdeki mevcut faiz tanımı geliştirilebilir, faizin illetine karşı yeni görüşlerin ortaya konmasına engel bir durum yoktur. Nitekim günümüzde iktisadî pek çok meselede kimi zaman fıkıh geleneğimizdeki fetvalardan hareketle, kimi zamanda da modern iktisat biliminin verileri doğrultusunda görüşler ortaya koyan bireysel veya toplu icthadlara rastlanmaktadır. Söz gelimi İslami Finansal Kurumlar için Muhasebe ve Denetim Kurulu (AAOIFI) katılım bankacılığı, tekâfül sigortacılığı vb. konularda iktisat, maliye, muhasebe gibi uzmanların da görüşlerini almak suretiyle standartlar yayınlamakta, gerektiğinde klasik fıkıh birikiminde var olan icthadlardan farklı yeni görüşler ortaya koyabilmektedir. Her şeyin en doğrusunu Allah bilir.

Din ve Değişim

Metin Yiğit

Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Professor, Dicle University, Faculty of Theology, Dept. Islamic Law
✉ metinyigit21@hotmail.com

Soruşturma
Inquiry

Yiğit, Metin. "Din ve Değişim" (Mülâkat: Dr. M. Raşit Akpınar). *Tevilat* 1/1 (2020), 271-276.

Atıf
Cite as

1. Kur'ân ve Sünnet tarafından belirlenen değer, ilke ve hükümlerin zamanla değişmesinden söz edilebilir mi?

Şer'î ilimler bağlamında "değer" denince benim aklıma iki kavram gelmektedir: Makasıd-ı Kur'aniyye ve makasidu's-şeria. Makasıd-ı Kur'aniyye tabiri tefsircilere, makasidu's-şeria kavramı ise usulcülere ait bir kavramdır. Makasıd-ı Kur'aniyye; tevhid, nübüvvet, haşır ve adaleti ifade ederken; makasidu's-şeria ise dinin korumayı hedeflediği din, can, nesil, akıl ve neslin korunmasını anlatmaktadır. Bu ilkeler, nasların incelenmesi sonucu tümevarım yoluyla elde edildikleri için zamanla değişime uğramaları düşünülemez. Zaten bunların sabiteliği noktasında insanlar arasında ciddi bir ihtilaf da söz konusu değildir. Mesela adalet her zaman arzulanan ve istenen bir şey olarak telakki edilegelmiştir. Ancak adaletin somut olarak neyle gerçekleşeceği konusunda farklılıklar ortaya çıkmaktadır. İnsanların vahye ve ilahi hidayete ihtiyaçları da bu

noktada belirlemektedir. Bir Müslüman için adalet Kur'an ve Sünnette yer alan tikel çözümlerle mümkündür. Biraz daha somutlaştırarak söyleyelim. Mesela miras hukukunda adil taksimat nedir, ceza hukukunda en adil ceza hangisidir, muamelata ilişkin anlaşmazlıklarda en adil çözüm nedir sorularının cevabı benim açımdan naslarda yer alan somut ve tikel çözümlerdir. Aksi takdirde ilahi vahyin en temel özelliği olan "hidayet/kılavuzluk" vasfı ortadan kalkar.

Hükme gelince, hükmün değişeni olduğu gibi değişmeyi de vardır. Ana hatlarıyla söyleyecek olursak değişken bir gerekçeye bina edilen hükümler değişir. Bunun haricindekiler ise değişmez.

2. Değişim söz konusu olduğunda bunun sınırları nasıl belirlenmelidir? Bu hususta ölçüt ya da ölçütler nelerdir?

Değişimle muhtemelen ahkâmın değişimi kastedilmektedir. Uç yaklaşımları bir tarafa bırakırsak geçmişten günümüze ulema nasların istikrasından şu sonuca ulaşmıştır: Hükümler zâhir, munzabıt ve münâsib vasıflara yani illetlere bina edilir. İletinin değişmesi halinde hüküm değişir. Bunun haricinde bizim çıkarsadığımız subjektif gerekçelere bağlı olarak bir değişim olamaz. Meşhur örnek üzerinden meramımızı anlatalım: Yolculukta namazlar kasredilir. Bu hükmün illeti somut ve açık olan "sefer"dir. Hikmeti ise "sıkıntıyı gidermek"tir. Hikmetler genelde zahir ve munzabıt olma özelliği taşımazlar. Bu nedenle Hz. Peygamber ve sahabe tatbikatında hükmün zahir ve munzabıt olmayan hikmete bağlı olarak değiştirildiğine dair hiçbir örnek yoktur. Aksi takdirde konforlu yolculuk yapan birinin namazı kasr edememesi veya ikamet halinde sıkıntıya maruz kalanların namazı kasr edebilmesi gerekirdi. Ancak bu doğrultuda herhangi bir uygulama ve açıklama aktarılmış değildir. Bu yaklaşım ibadet alanıyla sınırlı olmayıp muamelat alanı için de geçerlidir: Mesela müşterek bir maldan bir hissenin satılması halinde eski ortaklara şuf'a, yani "ön alım hakkı" tanınmıştır. Bu hükmün yegâne illeti, şuf'a talebinde bulunanların ortaklığıdır. Hikmeti ise eski sahipleri, yeni ortakdan doğabilecek zararlara karşı korumaktır. Yeni ortağın son derece zararsız biri olma halinde de hüküm değişmez. Ne Hz. Peygamber ne de sahabe ve müctehid imamlardan bu konuda aykırı bir nakil bulunmaktadır.

İşte bu ve benzer uygulamalardan hareketle müçtehitler şu formülü ortaya koymuşlardır: Hükümler hikmete değil, illetlere bağlıdır. Tabii şunu da belirtmek gerekir. “Hikmetle talil yapılmaz” derken zahir ve munzabıt olmayan hikmetleri kastediyoruz. Dolayısıyla zahir ve munzabıt olan ve dayandığı “asl”ı devre dışı bırakmayacak şekilde hikmetle talil yapılabilir. Örneğin içki yasağının hikmeti, içkinin “öfke ve düşmanlık sebebi” oluşudur. Aynı özelliği taşıyan oyun ve etkinlikler de içkinin hükmüne tabidir. Ancak «düşmanlık yapmadan içki içebiliriz» denilmez.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Nas ile konulmakla birlikte işlevini artık yerine getiremeyen “onlar (düşman) için kuvvet ve besili atlar hazırlayın” emri ya da misvak kullanmak gibi vesile hükümler hakkında ne söylenebilir?

Ayetteki “besili atlar” bir fariza olarak bize sunulmamıştır. Konunun örneklenmesi bağlamında verilmiştir. Arapçanın üslup ve özelliklerine aşina ortalama bir okuyucu Kur’an’ı dikkatle incelediğinde Kur’an’da birçok yerde “zikru’l-hass ba’de’l-âmm” dediğimiz “genel ifadeden sonra özel örneklerin zikri” hususuyla karşılaşır. Mesela Asr suresinde bütün insanların hüsranda olduğu ifade edildikten sonra “iman ve salih amel ehli olan, hakkı ve sabrı tavsiye edenler” istisna edilmektedir. “Hakkı ve sabrı tavsiye” aslında “salih amel” kapsamında olduğu halde “salih amelden” sonra tekrar zikredilmiştir. Şimdi bu üsluptan: “Salih amel”in sadece “hakkı ve sabrı tavsiyeden ibaret olduğu” anlaşılmadığı gibi “düşmana karşı kuvvet ve besili atlar hazırlayın” ayetinin zahiri delaletinden de “kuvvet”in “besili atlar”a münhasır olduğu da anlaşılmamalıdır. Besili atlar ifadesi genel bir ifade olan “kuvvet”in akabinde örnek olarak zikredilmiştir. Genel geçer olan şey, örnek değil, örnekten önce zikredilen “kuvvet hazırlamak”tır. Benzer bir kullanım “melekler ver ruh iner” mealindeki ayette de söz konusudur.

Misvak örneğine gelince, misvak konusu maalesef yanlış anlaşılmaktadır. Doğrusu ne “misvak” belli bir ağaçtan elde edilen meşhur cismin ismidir, ne de hadiste geçen “sivak” o cisimle yapılan temizliğin adıdır. Halk arasında meşhur olan ağacın kaynaklardaki adı, misvak değil, “el-erâk”tır. Hadislerde geçen “sivak” ise genel manada “ağız ve diş temizliği”ni ifade etmektedir.

3. Değişim gerçekleşirken “nasları, moderne/olguya tabi kılma” şeklinde endişe ve eleştiriler gündeme gelmektedir. Mesela kat’î nasla sabit olan bir hükmün değişmesi, nassı olguya feda etme anlamına gelir mi? Sizce bu endişe ve eleştirilerin haklılık payı bulunmakta mıdır?

Modern dönemde genelde yapılan şey kelimenin tam manasıyla sübjektif hikmetlerle talidir. Yani okuyucu kendi verili dünyasından hareketle Kur’an’daki hükümlerin bazı hikmetlerini tespit etmeğe çalışmaktadır. Buradan, Kur’an’da yer alan somut ve tikel çözümlerle karşılaştığı sorunların çözülemeyeceğini düşündüğünden nastaki tikel hükümlerin değişmesi gerektiği sonucuna gitmektedir. Mesela Kur’an’da yer alan mirasa ilişkin açıklamalardan maksadın adil taksimat olduğunu, günümüzde adil taksimatın söz konusu tikel çözümle gerçekleşemeyeceğini dolayısıyla farklı bir taksime gitmek gerektiğini savunur. Tabii ki bunu “Kur’anda yer alan oranların ilahi sınırlar olduğu” uyarılarına rağmen yapar. Ceza ve muamelata ilişkin konularda da benzer şekilde hareket eder.

Bu mantıkla hareket edildiğinde Kur’an ve Sünnette yer alan birçok sabiteyi zedelemekle karşı karşıya kalırız.

Bu yaklaşımın gerekçesi olarak ileri sürülen Hz. Ömer uygulamalarının konuyla alakası yoktur. Hz. Ömer bütün içtihatlarında -sanıldığının aksine- nassları hakkıyla anlayıp gerektiği gibi tatbik etmiştir. Bazen değişen illete bağlı olarak uygulamayı değiştirmiş, bazen mübah bir ameli doğuracağı olumsuz sonuçlardan dolayı askıya almış -usuli bir ifadeyle belirtmek gerekirse- seddi zeriaya başvurmuş, bazen de cezayı uygulama şartları tahakkuk etmediği için hükmü uygulamamıştır. Bunların hiçbiri nassa rağmen içtihat olarak görülemez.

4. İnternet ve sosyal medyanın hayatımızı çepeçevre kuşattığı bir çağda yaşıyoruz. Aileden uluslararası ilişkilere, temel hak ve hürriyetlerden küresel ticarete, fitrat ve nesep meselelerinden gen teknolojisine kadar çok boyutlu ve karmaşık bir hal almış bulunan gelişmelerle karşı karşıyayız. Bu şartlar karşısında değişimin nasıl yönetileceği ile ilgili neler söylersiniz?

Önceki sorulara verdiğimiz cevap bu soruya da yaklaşımımızı netleştirir kanaatindeyim. Değişim insanın hayatının bir gerçeğidir. Değişim sürecini şu şekilde karşılayabiliriz:

- Öncelikle dünyanın şu anki halinin mümkün olan yegâne durum olmayıp aşılabileceğini bilmeliyiz. Sadece olumsuzluklara bakmamalı buna karşın sahip olduğumuz imkânların da farkında olmalıyız. Bilgi ve değerler noktasında sahip olduğumuz zenginlikleri idrak edip özümsemeliyiz.
- İçinde yaşadığımız çağı ve bizi etkileyen düşünce akımlarını ve kurumları tanımalıyız. “Hüküm vermek, tasavvur etmekten sonra gelir” prensibi gereği yaşadığımız zamanı ve zemini kavramak zorundayız.
- Sahip olduğumuz imkânları ve içinde yaşadığımız gerçekliği kavradıktan sonra tevarüs ettiğimiz zenginlikleri hem söylem hem de eylem planında aktüel hale getirebiliriz.
- Aktüelleştirmeyi yapan ve değişimi yönetmeye talip fert ve kurumların dinin zaruriyatına sadık kimseler olması ve içerden konuşan kimseler olmasına dikkat etmeliyiz. Bu noktada kollektif akılla hareket etmenin faydası ve bereketi inkâr edilemez.
- Değişimde sabite ile değişken ayırımına dikkat edilmelidir. İfrat ve tefrite düşmeden bir taraftan sabitelerimizi muhafaza etmeli diğer yandan zamanımızı tanıyarak gereken yenilikleri gerçekleştirmeliyiz.
- Bu söylediklerimiz kısa zamanda ve hazır formüllerle gerçekleşecek şeyler değil. Bilgi ve basiretle, sabır ve teenniyle çalışmalı. Su akar mecrasını bulur inşallah.

5. Klasik usûl birikimimizin modern insanın iktisadî hayatı yahut aile hayatıyla ilgili ihtiyaçları karşılamada yeterli olduğu söylenebilir mi? İki somut örnekle soruyu biraz daha açalım: Sözelimi modern ailede eşlerin sorumluluk ve hakları (boşama yetkisi, nafaka, mal rejimleri vb.) yeniden değerlendirilmeli midir?

Günümüz ticaret anlayışı çerçevesinde yeni bir faiz tanımına ihtiyaç var mıdır? (Toki fetvasındaki enflasyon farkı gibi, katılım

bankalarının işlemleri, altın ve gümüşün modern iktisatta para olmaktan çıkararak meta olarak kabul edilmesi gibi konular.)

Furu için söylediğimiz şeyi klasik usûl için de söyleriz. Usûlun de kendi içerisinde sabitesi ve değişkenleri vardır. Değişkenden maksadım, içtihat ürünü olan bahisler ve prensiplerdir. İctihadî olanlar geçmişte müzakere ve münakaşa edildiği gibi günümüzde de müzakereye açıktır. Usule aşına olanlar, makbul ve gayri makbul bütün ihtimallerin, usulde enine-boyuna tartışılıp değerlendirildiğini bilirler. Vasat bir usul okuyucusu olarak şunu rahatlıkla söyleyebilirim: “Tarihsellik” dâhil modern dönemlerde usule dair ileri sürülen ve tartışılan hemen hemen her teori usul kaynaklarımızda da konuşulmuş ve tartışılmıştır. İsim ve etiketlere takılmadan bakabilenler bunu rahatlıkla görür.

Saniyen merhum M. Said Ramazan el-Butî'nin dediği gibi usul kurgununun değil, keşfin konusudur. Harici varlığa sahip ve hakikat özelliği taşıyan şeyleri biz ancak keşfedebiliriz. Usûlcünün görevi, Nebevî beyanda ve lisanın yapısında var olan harici hakikati keşfedip ortaya koymaktır. Modern dönemdeki alternatif usul eserlerinde böyle bir bakışın eksikliği açıkça hissedilmektedir.

Sonuç olarak şunu söylemek isterim: Özü itibariyle Kur'an'a ve Sünnet'e dayanan, sahabe ve müctehid imamlar tarafından sistematize edilen yerleşik usul vaki ve gayri vaki bütün problemleri çözebilecek bir potansiyele sahiptir. Tarihten günümüze karşılaşılan ancak usuli mekanizmalar çerçevesinde çözülemeyen hiçbir mesele olmamıştır. Günümüzde fıkıh konseylerinin devasa birikimleri ortadadır. Bankacılıktan gen teknolojisine kadar ortaya çıkan her mesele usul sistemi içerisinde ihtilafı ya da ittifaklı bir şekilde çözüme bağlanmaktadır.

Bunca mesaiye rağmen yaşanan olumsuzlukları hala usulün yetersizliğinde arayanların göz ardı ettiği bir şey var: Ne kadar mükemmel olursa olsun, hiçbir sistem kendisine riayet edilmediği sürece istenen sonuçları vermez. Mesela trafik sistemi mükemmeldir ancak buna rağmen trafik sorunları bitmek bilmiyor. İnsan unsuru tezkiye süzgecinden geçip arınmadıkça ya da asgari düzeyde de olsa bu doğrultuda belli bir mesafe kat edilmedikçe yapılan yeni tanımlamalar ve düzenlemeler hiçbir şeyi değiştirmeyecektir.