

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



ISSN: 1303-9199

OCAK-NİSAN / CİLT 17 SAYI 1 / 2017

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Journal of Academic Researches in Religious Sciences

Sahibi
Genel Koordinatör/ General Coordinator

Yavuz Ünal

Editörler / Editor in Chief

Hasan Atsız

Yayın Koordinatörü/Correspondence Coordinator

Zübeyir Uçtaş / Mehmet Köklüdağ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdülkerim Osman Ali Osman	Nile Valley University
Ali Bolat	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ali Kumaş	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Alladein Mohammad Ahmad Adawi	The University of Jordan
Faruk Sancar	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Fayiz Arif el-Kuran	Yarmouk University
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Mansur Ali	Cardiff University
Muhtar Nasıra-Emir	Emir Abdelkader University
Nazmu'l-Hakk en-Nedvi	International Islamic University Chittagong
Salih Kesgin	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Sâlim ez-Zehrânî	Umm Al-Qura University
Süleyman Turan	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Yakup Çoştu	Hitit Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

db@dinbilimleri.com

ISSN: 1303-9199



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, hakemlidir.

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'nde yayınlanan yazıların, bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına, yayıncı hakları Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'ne aittir.

Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz.

*Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir, gönderilen yazılar iade edilmez. Raporlarıyla birlikte makale takip sisteminde muhafaza edilir. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* dört ayda bir www.dinbilimleri.com adresinde yayınlanır.*

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmet Cahid Haksever (Prof. Dr.), Ahmet Çakır (Doç. Dr.), Ahmet Çaycı (Prof. Dr.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Prof. Dr.), Ahmet Koç, Ahmet Öz (Yrd. Doç. Dr.), (Prof. Dr.), Aladdin Gültekin (Yrd. Doç. Dr.), Ali Ayten (Doç. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Ali Bulut (Prof. Dr.), Ali İhsan Yitik (Prof. Dr.), Ali Kumaş (Yrd. Doç. Dr.), Ali Rıza Aydın (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prfo. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Ayhan Ak (Yrd. Doç. Dr.), Ayşe Zişan Furat (Doç. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Berat Sarıkaya (Yrd. Doç. Dr.),Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Bünyamin Erul (Prof. Dr.), Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Cengiz Batuk (Doç. Dr.), Cüneyt Eren (Doç. Dr.), David Jasper (Prof. Dr.), David Thomas (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erdal Baykan (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Faruk Sancar (Yrd. Doç. Dr.), Faruk Özdemir (Yrd. Doç. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Frans Wijssen (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), H. Suphi Erdem (Doç. Dr.), Halil Apaydın (Doç. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Yrd. Doç. Dr.), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Yrd. Doç. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hüseyin Akgün (Doç. Dr.), Hüseyin Esen (Prof. Dr.), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Yrd. Doç. Dr.), İsmail Demirezen (Doç. Dr.), İsmail Güler (Prof. Dr.), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kamal Fattouh (Yrd. Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.), Mehmet Sami Bayraktar (Yrd. Doç. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Dursun Erdem (Prof. Dr.), Mehmet Emin Özafşar (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Muammer Erbaş (Prof. Dr.), Muhammed Aydın (Prof. Dr.), Muhsin Akbaş (Prof. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Köylü (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Yrd. Doç. Dr.), Mustafa Öztürk (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Yrd. Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşikoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Osman Aydın (Prof. Dr.), Ömer Faruk Yavuz (Prof. Dr.), Ömer Yılmaz (Prof. Dr.),Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Ramazan Biçer (Prof. Dr.), Recep Demir (Yrd. Doç. Dr.), Recep Gün (Prof. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Rıza Korkmazgöz (Yrd. Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Yrd. Doç. Dr.), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Sabri Yavuz (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Suliman Alomirat (Yrd. Doç. Dr.), Süleyman Turan (Yrd. Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Coştı (Doç. Dr.),Yaşar Düzenli (Prof. Dr.), Yaşar Kurt (Prof. Dr.), Yavuz Köktaş (Prof. Dr.), Yavuz Ünal (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.),

İÇİNDEKİLER

HAK DİNİ KUR'AN DİLİ TEFSİRİNDE ŞİİRLE İSTİŞHÂD Consultation with Poetry in the Tafsir of Hak Dini Kur'an Dili Mehmet KAYA	9-42
MÛSÂ KISSASINDA YER ALAN "ATEŞTE OLAN/OLANLAR"IN KİMLİĞİ ÜZERİNE TARTIŞMALAR Discussions on The Identity of "One/Those on Fire" Partaking in Mûsâ Parable İsmail BAYER	43-62
İBN KÂNİ' VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ İbn Kani' and His Place of Hadith Science Fuat İSTEMİ	63-82
İBN HACER'İN BUHÂRÎ RAVİLERİ SAVUNUSU: HEDYU'S-SÂRÎ ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME Ibn Hagar's Defence on Bukhari's Narrators: an Evaluation Specific to Hadyu Al-Sari Osman ORUÇHAN	83-125
NASİRÜDDİN TÛSİ'DE DAİRE VE MERKEZİ: BİR ERDEM OLARAK ADALET Circle and Its Center in Nasîrüddin Tûsi: Justice as A Virtue Yasemin GÜLEÇ	127-145
SLAM KÜLTÜRÜNDE ÇEVRE DUYARLILIĞININ ARTIRILMASINDA RESMİN ÖNEMİ The Importance of Painting in Islamic Culture for Increasing of the Environmental Awareness Tamer ASLAN / Cengiz BATUK	147-169

NEDEN BİR "İSLAMİ ULUSLARARASI İLİŞKİLER TEORİSİ" YOKTUR? Why is There No "an Islamic International Relations Theory"? Kasım TİMUR	171-195
İHL ÖĞRENCİLERİNİN MESLEK DERSLERİ VE MESLEK DERSİ ÖĞRET- MENLERİNE YÖNELİK TUTUM DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ The Investigation of Relationship Between Attitudes Towards The Vocational Courses and The Vocational Course Teachers of The Imam Hatip High School Students İbrahim AŞLAMACI	197-232
"MODERN DÜNYADA DİN" Güncellenen 5. Anlatıya Atrfla Translation of the Title "Religion in the Modern World" Text Meredith B. MCGUIRE / James V. SPICKARD Çev.: Filiz ORHAN	233-292
TANITIM ve ELEŞTİRİ YAZILARI	
Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi Dr. Ömer Müftüoğlu	293-297
el-Luğatu ve'l-Mecâz Beyne't-Tevhîd ve Vahdeti'l-Vücûd Abdülvehhab el-Mesîrî	299-302
Aydınlanma ve Kutsal Kitabın Kültürel Bir Metin Olarak Yeniden İnşası Jonathan Sheehan	303-308

EDİTÖRDEN

2017 yılının ilk sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



HAK DİNİ KUR'AN DİLİ TEFSİRİNDE ŞİİRLE İSTİŞHÂD

Mehmet KAYA*

Öz

Kur'an tefsirinde birbirinden farklı yöntemler kullanılmıştır. Bunlardan biri de şiirle istiṣhâd yöntemidir. Ayetlerin açıklanmasında hemen her müfessirin başvurduğu bu yöntemin geçmişi sahabe dönemine kadar dayanmaktadır. İlk dönemde ağırlıklı olarak Kur'an'daki garip kelimelerin anlaşılmasında başvurulan bu yöntemin kullanım sahası zamanla genişlemiş, özellikle Arapça tefsirlerde çeşitli vesilelerle şiirle istiṣhâd yöntemi sık ve yaygın biçimde kullanılır olmuştur. Türkçe tefsirlerde ise, bu yönteme daha az başvurulmakla birlikte, bu konuda en fazla örnek Cumhuriyet dönemi müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinde görülmektedir. Biz bu çalışmada Türk müfessir olarak Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili tefsirindeki şiirle istiṣhâd yöntemini ve bu yöntemdeki Türk kültürü ve dönemin etkisini incelemeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Şiir, şiirle istiṣhâd, tefsir, Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili.



Consultation with Poetry in the Tafsir of Hak Dini Kur'an Dili

Abstract

In Qur'an tafsir, different methods had been used. One of them is consultation with poetry. The history of this method which was referred almost by every mufassir in the explanation of the Quranic verses extends until the period of Sahabah. The usage area of this method, which was mainly used to understand the strange words in Qur'an in the first period, has widened in time, and has become to be used widely especially in Arabic tafsirs. Although this method has been less frequently used in Turkish tafsirs, the utmost examples are seen in the "Hak Dini Kur'an Dili (God Religion Qur'an's Language)" tafsir of Elmalılı Hamdi Yazır who was one of the mufassirs of the Republic period. In this study we aim to examine the method of consultation with poetry in Elmalılı Hamdi Yazır's Hak Dini Kur'an Dili tafsir as a Turkish mufassir and the influence of Turkish culture and the period in this method.

Keywords: Poetry, consultation with poetry, tafsir, Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili.

* Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kaya, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, mehmetkaya@aksaray.edu.tr

1. Giriş

İnsanın hislerine tercüman olma ve duygularını aktarmada önemli bir yeri bulunan şiir, birçok alanda kullanılmaktadır. İslami ilimler disiplini içerisinde özellikle tefsir sahasında kendine geniş yer bulan şiir, ayetlerin tefsirinde geçmişten günümüze uygulanan bir yöntemdir. Bu yönüyle Kur'an, şiirin önemli kaynaklarından biri olmasının yanı sıra Kur'an'ın anlaşılmasında da önemli rol oynamaktadır. Tefsirde şiir ile istişhâd gibi filolojik bir harekete daha sahabe döneminde başlanmıştır.¹ İbn Abbas'ın ayetlerin tefsirinde “Şiir Arab'ın dîvânıdır. Kur'ân'dan bir mana bize kapalı geldiğinde Arab'ın divanına müracaat ederiz. Siz de onu öğrenmeye gayret edin.” şeklindeki şiirle istişhâda teşviki² ile ayetleri yorumlarken bu yöntemden istifade etmeleri³ Kur'an yorumunda bu yöntemin kullanılmasına zemin hazırlamıştır.⁴ Sahabe döneminde ilk örneklerine rastladığımız bu uygulama zamanla bir tefsir yöntemi olmuş ve hemen her müfessir tarafından az ya da çok, ayetlerin tefsirinde şiirle istişhâd yöntemini başvurular olmuştur.⁵

10 | db

Bir konuda şiirle istişhâd edilebilmesi için şiiri söyleyeninin bilinmesi, şiirin güvenilir bir râvi tarafından rivayet edilmesi, şiirin, istişhâd edilen meseleye delâletinin kesin olması, ittifak edilen bir hususa aykırı olmaması, delil getirildiği konuda zaruret içermemesi gerektiği belirtilmiştir.⁶ Şiirle istişhâdın Araplar nezdinde yaygın kullanılmasından ötürü bu yöntemin çoğunlukla Arapça tefsirlerde kullanıldığı görülmektedir. Türkçe tefsirlerde bu yöntem Arapça tefsirler kadar olmamakla birlikte en fazla Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinde başvurulduğu görülmektedir.

* Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kaya, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, mehmetkaya@aksaray.edu.tr

¹ Bk. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (tahk.:) Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, I, 24; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. Ankara 2005, s. 214.

² Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-U'yûn -Tefsîru'l-Mâverdî*, (tahk.:) es-Seyyid b. Abdilmaksûr, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut ts. I, 38; Kurtubî, *el-Câmi' I*, 24; Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr, *el-İtkân fi 'Ulumi'l-Kur'an*, Merkezi Dirâsâti'l-Kur'âniyye, ts. s. 847

³ Örnekler için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, ss. 849-903.

⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 848.

⁵ Ali Eroğlu, “Şiirle İstişhâd ve İstişhâd Açısından Medarik”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, Erzurum 1995, s. 327.

⁶ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri II./VIII. Asır Çerçevesinde-*, İsam Yay. İstanbul 2010, ss. 120-129.

Osmanlı'nın son dönem, Cumhuriyetin ise ilk dönem müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İslâmî ilimlerde temayüz etmiş bir âlim olmasının yanı sıra Batı felsefesi ile ilgilenmiş ayrıca hat sanatı ve şiirle de ürünler vermiş sanatkâr bir kişiliktir.⁷ Elmalılı'nın bu çok yönlülüğü eserlerine de yansımış, özellikle tefsir sahası başta olmak üzere İslami ilimlerin birçoğunda adından söz ettirdiği *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinde çeşitli amaçlarla sıkça şiirle istişhâd etmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması açısından Elmalılı Hamdi Yazır'ın hayatına kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

2. Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Şiirle İstişhâd

Şiir aynı zamanda kültürün aktarımı demek olduğundan içinde bir toplumun dini ve sosyal anlayış ve yaşamına dair öğeler de barındırmaktadır. Bu itibarla şiirle istişhâd edilen tefsirlerde bir yanda ayetler yorumlanırken bir yandan da müfessirin yaşamış olduğu kültür hakkında da aktarımlar yapılmaktadır. Arapça tefsirlerde belli şiirlerle istişhâd edildiği görülmekle birlikte Türkçe tefsirlerde bu yoğunluğun değiştiği, müfessirlerin kendi kültürüne ait Türkçe ve Farsça şiirlere de yer verdikleri görülmektedir.

Cumhuriyet dönemi Türk müfessirlerin tefsirleri ile daha sonra yazılan Türkçe tefsirlerin birçoğunda şiirle istişhâd edilse de bu yöntem Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirindeki kadar yoğun başvurulmamıştır. Tefsir ilmi başta olmak üzere, İslam ilim ve kültür tarihi açısından da kaynak eser hüviyetindeki *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde Arapça, Türkçe ve Farsça şiirlerden yapılan nakiller, müellifin ilmî ve sanatsal birikiminin yanı sıra, eserin edebî değerini göstermesi bakımından da önemlidir.⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde çeşitli amaçlarla şiirle istişhâda başvurulmakta, klasik istişhâd geleneğine bağlı olarak tefsirlerde kullanılan çoğu Arapça şiirlerin yanı sıra, Farsça ve Türkçe şiirlerle de istişhâd etmesi onu diğer müfessirlerden ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan Elmalılı, tefsirinin hâtimesin-

⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüsrev Subaşı, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu, 4-6 Eylül 1991, Diyanet İşleri Bşk. Yay. Ankara 1993, ss. 325-330; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirîn)*, Ravza Yay. İstanbul 2015, ss. 786-787.

⁸ Bk. Necdet Şengün, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirindeki Türkçe Şiirlerin Değerlendirilmesi", *İstem*, yıl: 5, sayı: 9, ss. 165-166.

de şiire yer veren ender müfessirlerden biridir. Müfessir, hatimede yazarının kendisi olduğu şu şiire yer verir:

*Geldim likâna ermek için iş bu menzile
Haşret erenlerinle beni eyleyip kerem
Bir ân imiş meâli kitâbı vücudumun
Ömrüm şu tercemânım olan şu satrı mürtesem
Levh-ı rızaya yazdır ilâhi bu satırımı
Her dem nevâ-yı hamdini kaydeylesin kalem⁹*

Elmalılı haricinde sadece İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1063/1652) ve Konyalı Vehbi Efendi (ö. 1368/1949)'nin tefsirlerinde rastladığımız bu yöntem, şiirle istişhâd metodu açısından sadece Türk müfessirlerin tefsirinde yer alması yönüyle de orijinallik taşımaktadır.

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde İslam öncesi dönemden müfessirin yaşadığı dönemi kapsayan cahiliyye, muhadram, İslâmiyyûn ve müvelled şairlerinin şiirleriyle istişhâd edilmektedir. Müfessir çoğunlukla şiirle istişhâd ederken şairin ismini belirtmekle birlikte yer yer şair ismi vermeden de şiir nakleder. Şairlik yönü de bulunan Elmalılı'nın bu türden naklettiği şiirlerin bir kısmı da kendisine aittir.¹⁰ Elmalılı, cahiliye döneminden el-Efveh el-Evdî (ö. 570 m.), Abdülmuttalip b. Hişâm (ö. 577 m.),¹¹ Antere b. Şeddâd (ö. 600 m.)¹², Nâbiğa ez-Zübyânî, (ö. 604 m.)¹³, A'şâ el-Kebîr (ö. 609 m.)¹⁴; Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609 m.)¹⁵, İmruü'l-Kays (ö. 25/645)¹⁶, muhadram şairlerden Ebu Talip (ö. 619 m.),¹⁷ Hansâ (ö. 25/645)¹⁸, Lebid b. Rebîa (ö. 41/661)¹⁹ Nâbiğa el-Ca'dî (50/670)²⁰, Hassân b.

12| db

⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad.:) İsmail Karaçam vd. Azim Dağıtım, İstanbul ts. X, 196; müfessir bu şiiri muhtasar olarak başka yerde de kullanır. Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 424.

¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 424, 925, 427; X, 196.

¹¹ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 464-465.

¹² Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 416.

¹³ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 65.

¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 389.

¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 390.

¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 385, 389; VIII, 417, 436.

¹⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 329.

¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 30.

¹⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 55, III, 279.

²⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 297.

Sâbit (ö. 54/674)²¹ Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88)²² gibi şairlerden, İslâm döneminde ise Hz. Peygamber²³, Hz. Ali (ö. 40/661),²⁴ Leylâ el-Ahyeliyye (ö. 80/700)²⁵, es-Simmet b. Abdillâh el-Kuşeyrî (ö. 95/714)²⁶ Kuseyyir 'Azze (ö. 105/723)²⁷ Zü'r-Rumme (ö. 117/735),²⁸ Ru'be b. el-'Accâc (ö. 145/762)²⁹ gibi çok sayıda şairin şiirleriyle istişhâd eder.

Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde yaşamış olması hasebiyle yaşadığı dönemin kültüründen etkilenen Elmalılı Arapça, Farsça ve Türkçe'nin harmanlanmasıyla oluşmuş dil yapısı sayesinde her üç kültüre vakıf olduğu gibi, şiirle istişhâd açısından da dönemin şairlerinden de istifade etmiştir. Bu durum müfessirin, şiirle istişhâd yöntemi açısından kültürünü tefsirine yansıttığını ve de bu alanda mevrûs kültürle yetinmeyip alana yenilik kattığını da göstermesi açısından da önemlidir. Arapça şiirlerin yanı sıra Türkçe ve Farsça şiirlere de yer verilen *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirini orijinal kılan yön de budur. Elmalılı, Ebu'l-Atâhiye (ö. 211/826)³⁰, Mütenebbî (ö. 354/965)³¹, Bedüzzamân el-Hemedânî (ö. 398/1008)³², Ebu'l-Feth el-Büstî (ö. 400/1010)³³, Ebu'l-A'lâ el-Marrî (ö. 449/1057)³⁴ İbn Fârid (ö. 632/1235)³⁵ gibi müvelled Arap şairlerin şiiriyle istişhâd etmesinin yanı sıra aynı grupta yer alan Fuzûlî (ö. 963/1556)'nin kiler başta olmak üzere³⁶ Sa'di Şîrâzî³⁷ (ö. 691/1292) ile şairi bilinmeyen Farsça şiirlerle³⁸ de istişhâd eder. Dîvan edebiyatına da hâkim olan Elmalılı yer yer Musa b. Ubeydullah Hakanî (ö. 325/937)³⁹, Süleyman Çelebi (ö. 825/1422)⁴⁰, Tarihçi Mustafa Ali

²¹ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 343; VIII, 13.

²² Elmalılı, *Hak Dini*, V, 184.

²³ Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 300, 315; VII, 192-194.

²⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 64.

²⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 417.

²⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 117.

²⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 390.

²⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 235.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 337; IX, 490.

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 308.

³¹ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 384-385; VIII, 494.

³² Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 25.

³³ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 147; VIII, 87; X, 175.

³⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, III, 269.

³⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 469; IX, 350.

³⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 4; IV, 146, VIII, 462.

³⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 387.

³⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 482; X, 194.

³⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 58.

(1008/1600)⁴¹, Bağdatlı Ruhî (ö. 1014/1605)⁴², Nâilî'yi kadîm (ö. 1077/1666?)⁴³, Ziya Paşa (ö. 1880)⁴⁴, Namık Kemal (ö. 1305/1888)⁴⁵ Mehmet Akif Ersoy (ö. 1936)⁴⁶ gibi şairlerin Türkçe şiirlerinin yanı sıra yazarı belli olmayan bazı Türkçe beyitlerle de⁴⁷ istişhâd eder.

Hak Dini tefsirindeki Türkçe şiirler yöntem açısından incelendiğinde Elmalılı'nın diğer tefsirlerde olduğu gibi bu şiirlerle çoğunlukla ayetin tefsirini desteklemek ya da yoruma zenginlik katmak amacıyla istişhâd ettiği görülür. Elmalılı'nın Türkçe şiirle istişhâd açısından tefsire kattığı yenilik ayetteki bir nükteye işaret etmek amacıyla bu yönetime başvurusu⁴⁸, Arapça tefsirlerde rastlanmayan şekilde eserin hâtimesinde şiirin dua maksatlı kullanılmasıdır.⁴⁹ Bunun yanı sıra Elmalılı'nın iki yerde tercümenin imkânsızlığını ifade etmek amacıyla Türkçe şiirle istişhâdda bulunması⁵⁰ müfessirin yaşadığı dönemdeki Türkçe Kur'an tartışmalarını ve kendisinin bu düşünce karşısında takındığı tavrı göstermesi açısından da önemlidir.

14| db

Elmalılı'nın üç nesilden naklettiği Arapça şiirlerin birçoğunda, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinden önce kaleme alınan birçok tefsirde de hemen aynı ayetlerde aynı amaçla istişhâd edildiği görülmektedir. Çoğu zaman diğer önceki tefsirlerin yönteminin takip edildiği eserde yer yer aynı şiirin farklı örnekler için kullanıldığı da görülmektedir. Müfessirin, şiirleri naklederken çoğunlukla eser ve şair ismi belirtmemesi, belirttiklerinin de önceki tefsirlerde ismi geçenler olması, özellikle Arapça şiirlerin birçoğunun Arapça tefsirlerde de kullanılmış olması⁵¹ ve de bazen bu şiirlerin tefsirlerden nakledilmiş olması müfessirin bu şiirleri şairlerin divanlarından ziyade tefsirlerden naklettiği düşüncesini güçlendirmektedir. Şiirle istişhâd yön-

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 280; IX, 388.

⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 461.

⁴² Elmalılı, *Hak Dini*, I, 10.

⁴³ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 276.

⁴⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 265.

⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 517.

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 119.

⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 3; IX, 387.

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 146-147.

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, X, 196

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 3,4.

⁵¹ Her ne kadar Elmalılı, şairlerin isimlerini zikretmese de Arapça tefsirlerde yer yer bu şiirlerin şairlerinin isimleriyle nakledilmektedir.

temi açısından bu yönüyle *Hak Dini* tefsiri orijinal sayılmasa da, bu durum bizleri eserde şiirle istişhâd konusunda Elmalılı'nın tamamen belli tefsirleri taklit ettiği düşüncesine de sevk etmemelidir. Aynı sureler açısından farklı tefsirlerle karşılaştırıldığında *Hak Dini* tefsirinde farklı şairlerin şiirlerinden yararlanıldığı, yer yer aynı şiirlerle farklı ayetler için istişhâd edildiği, bu itibarla müfessirin karma bir yöntem takip edildiği müşahede edilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Fatıha suresinin tefsirinde Elmalılı'nın Kur'an'ın tercümesinin mümkün olmadığını ifade için naklettiği şiiri⁵² Âlûsî'nin Nur suresi 35. ayetinde yaptığı işari bir yorumu desteklemek⁵³ ve Reşid Rıza'nın da Enam suresi 79. ayette sufilerin yorumlarını eleştirirken naklettiği görülmektedir.⁵⁴ Bununla birlikte müfessirin aynı ayette aynı konuda yaptığı istişhâdların sayısı da oldukça fazladır. Örneğin Mâide suresi 2. ayetin sebebini zikrederken istişhâd ettiği şiirle⁵⁵ aynı ayette ve aynı maksatla aralarında Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)⁵⁶ Taberî (ö. 310/923),⁵⁷ İbn Atiyye (ö. 541/1147)⁵⁸ de bulunduğu birçok müfessirin istişhâd ettiği görülmektedir.

db | 15

Elmalılı'nın aynı ayetin tefsirinde aynı mesajı vermek amacıyla bile farklı şiirlerden yararlandığı görülmektedir. Örneğin Kıyâme suresinin başındaki lâ'nın zaid olduğunu ifade ederken kullandığı şiir ile⁵⁹ aynı görüşü desteklemek için istişhâdda bulunan Şevkânî'nin⁶⁰ kullandığı şiirler farklıdır. Müfessirin yer yer aynı ayetin tefsirinde birden fazla şiirle istişhâd ettiği de görülmektedir.⁶¹ Az da olsa diğer tefsirlerde istişhâd edilemeyen şiirlere yer

⁵² Elmalılı, *Hak Dini*, I, 35.

⁵³ Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, (tahk.:) Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty. XXV, 137.

⁵⁴ Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru-Kur'âni'l-Hakîm*, (*Tefsîu'l-menâr*), Dâru'l-Menâr, Kahire 1947, VII, 573.

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, III, 147.

⁵⁶ Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (tahk.:) Abdullah Muhammed Şehhâte, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1423, I, 450.

⁵⁷ Taberî, Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, (tahk.:) Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, IX, 473.

⁵⁸ İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (tahk.:) Abdüsselâm Abdü's Şâfi Muhammed, Beyrut, 1422, II, 147.

⁵⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 436.

⁶⁰ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414, VII, 361.

⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 389-390; VIII, 69; IX, 424-427, 482-484.

verilen eserde⁶² Arapça şiirle istiṣhâd noktasında Elmalılı'nın alanı genişlettiği görülmektedir. Bu itibarla Elmalılı'nın tefsirde şiirle istiṣhâda yeni bir soluk getirmeye çalıştığı söylenebilir. Elmalılı'nın bu noktada tefsire kattığı yenilik eserinde tefsir usulüne ilişkin bilgi vermek amaçlı Arapça şiirle istiṣhâdda bulunmasıdır.⁶³ Arapça tefsirlerde rastlamadığımız bu yöneme ilk defa Elmalılı'nın başvurduğu görülmektedir.

Elmalılı, tefsirinde çok sayıda şiire yer vermekle birlikte, bu çalışmada biz müfessirin, istiṣhâd yöntemini ele alacağımız için, seçtiğimiz belli şiirler üzerinden konuyu ele almaya çalışacağız. Bu bilgilerin ardından kendinden önceki müfessirler gibi çeşitli amaçlarla şiirle istiṣhâd eden Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirindeki şiirle istiṣhâd yöntemi ile ilgili örneklere geçebiliriz.

2.1. Kelime Anlamını Açıklamak

Tarihi süreci sahabe döneminde kadar uzanan şiirle istiṣhâd yönteminin Kur'an tefsirindeki ilk ve en geniş kullanım alanı ayetlerdeki garip kelimelerin izahı olmuştur. Elmalılı da aynı amaçla şiire sıkça başvurmaktadır. Örneğin Tevbe suresi 114. ayetteki **أَوَاهُ** kelimesinin “çok ah eden” anlamında mübalağa kalıbında bir kelime olduğu ve bu durumun kişinin şiddetli bir acı sonucu ağızdan çıkan “ah” ifadesiyle alakalı olduğunu belirttikten sonra çok ah çekmenin aşka ya da Allah korkusuna delalet ettiği şeklindeki yorumunu desteklemek için şu şiirle istiṣhâd eder.

أه من العشق وحالاته

أحرق قلبى بحرارة

“Aşk ve halleri sebebiyle “ah”

Hararetiyle kalbimi yaktı.”⁶⁴

Bir diğer örnekte ise Elmalılı, Yusuf suresi 100. ayetteki **الْبُدُو** kelimesinin bazı müfessirlere göre iki anlamı bulunduğunu, birinci manaya göre bu kelimenin **بدا-يبدو-بدوا** kelimesinin mastarı olup ismi

⁶² Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 389.

⁶³ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 232; X, 129.

⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 415; Bu şiir sadece Keçecizade Muhammed İzzet'e nispet edilen divanda geçmektedir. Keçecizade Muhammed İzzet, *Divan-ı İzzet Bey*, yy. ts. s. 24; Müzhirî aynı şiiri Necm suresi 17. ayetteki yorumu desteklemek için istiṣhâd eder. Bk. Müzhirî, Muhammed Senâullah, *et-Tefsîru'l-muzhîrî*, (tahk.:) Gulam Nebî et-Tûnusî, Mektebetü'r-Rüşdiyye, Tunus 1412, IX, 113.

mekân anlamında kullanıldığını ve “açık yer, düzlük” anlamında olduğunu belirtir. İbn Abbas’tan rivayet olunan ikinci manaya göre ise bu kelime bir mekâna ait özel bir isimdir ki, ” ... filan Şi’b ile Bedâ arasındadır” ifadesi kullanılmaktadır. Müfessir bu ifadelerin ardından son anlamı teyit için Küseyyir⁶⁵e ait şu dizeleri nakleder:

وَأَنْتِ الَّتِي حَبَبْتَ شَعْبًا إِلَى بَدَا

إِلَى وَ أَوْطَانِي بِلَادِ سَوَاهِمَا⁶⁶

“*Sen, o sevgilisin ki bana Bedâ’ya kadar Şi’b’i sevdirdin*

Hâlbuki benim yurtlarım bu ikisinden de başka beldelerdi.”

Müfessir, ikinci yoruma göre Hz. Yakup ve ailesinin bedevî olmadığı ve aslen hazarî olduğu sonucuna ulaşılacağını belirttiikten sonra birinci anlamda da aynen Hz. Yusuf’a olan ikramı gibi, Allah’ın Hz. Yakup ve ailesine de ihsan ettiği anlamına ulaşılacağını belirtir.⁶⁷ Görüldüğü üzere bu örnekte Elmalılı her iki anlamı telif etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte ayetin siyakına bakıldığında Allah’ın Hz. Yusuf ve ailesine olan ihsanını daha iyi ifade etmesi açısından ve Hz. Yusuf’un ailesinin hayvancılıkla uğraşması sebebiyle birinci mananın daha uygun olduğunu ifade etmek mümkündür.⁶⁸ Elmalılı’nın ikinci yorumda Hz. Yusuf ve ailesini yüceltme gayesi sezilmektedir.

Elmalılı, Rahmân suresi *مُنْكَبِينَ عَلَى رُفْرَفٍ خُضِرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ* 76. ayet-teki *عَبْقَرِيٍّ* kelimesinin anlamı hakkında şiire başvurur. Şiirle istişhâd açısından diğer tefsirlere nispetle ayeti daha geniş ele alan Elmalılı, bu kelimenin “Abkar’a mensup anlamına geldiğini belirttiikten sonra diğer müfessirlerin bu kelimenin Çin beldelerinden birinin ismi olduğuna dair yorumu zikreder. Ardından bu ismin “buluttan inmiş donmuş su” anlamına da değinen müfessir, son olarak bu kelimenin “cinlerin yaşadığı yer anlamını belirttiikten sonra bu son anlamı üç farklı şiirle destekler. “Merrâr-ı Adevi⁶⁹” (ö. 100/718)’den şöyle denilmiştir:” ifadesiyle

⁶⁵ Küseyyir Azze, *Dîvânu Küseyyir Azze*, şerh: Mecîd Tarâd, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1993, s. 204.

⁶⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 98-99.

⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 99.

⁶⁸ Bk. Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed, *Mehâsinü’t-te’vîl*, (tahk.:) Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sûd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1418, VI, 221.

⁶⁹ ed-Dabbî, Ebu’l-Abbas Mufaddal Muhammed, *Dîvânu’l-mufaddaliyyât*, şerh: Ebu’l-Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî, Beyrut 1920, s. 153.

أ عرفت الدار أم أنكرتها بين تيراك فشمسى عبقر

“Tibrâk ile Abkar’ın Şessa vadisi arasındaki yurdu tanıdın mı tanımadın mı?”⁷⁰

beytini nakleder. Ardından A’şâ’dan⁷¹,

كُهُولًا و شُبَّانًا لجنَّة عبقر

“Olgunlar ve gençler olarak Abkar’ın cinleri gibidirler.”⁷²

İmru’l-Kays⁷³’tan

كان صليل المرو حين تطيره صليل زيوف ينتقدن بعقرًا

“Kum taneciklerinin uçuşmaları esnasında çıkardıkları ses, Abkar’da sayılan bozuk paraların çıkardığı ses gibidir.”⁷⁴

Elmalılı, kuyumcuları ve nakışlı kumaşlarıyla meşhur olduktan sonra harap olması yönüyle buraya bu ismin verilmesinin muhtemel olduğunu belirttikten sonra, bu kelimenin Yemâme’de bir yer adı olduğunu belirtir ve cin bölgesine nispet edilmesiyle alakalı Zühreyr’den şu şiiri⁷⁵ nakleder:

بَحِيلٍ عَلَيْهَا جَنَّةٌ عَبْقَرِيَّةٌ جَدِيرُونَ يَوْمًا أَنْ يَنَالُوا فَيَسْتَعْلُوا

“Üzerinde Abkar cinleriyle bir atla onlar, bir gün istediklerini elde ederlerse yücelmeye layıktırlar.”⁷⁶

Elmalılı bu ihtimaller arasında –diğer müfessirler gibi- kesin bir tercih belirtmese de İbn Atiyye (ö. 541/1147) gibi⁷⁷ en son ihtimale meylettiği anlaşılmaktadır. Ayette cennet hayatına ait bir olgudan

⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 389.

⁷¹ Bu şiir Lebîd’in divanında geçmektedir. Bk. Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, Dâru’s-Sadr, Beyrut ts. s. 70.

⁷² Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 389; Bu şiir Lebîd’e de nispet edilmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi*, XVII, 297; Şevkânî, *Fethü’l-kadîr*, V, 172.

⁷³ İmru’l-Kays b. Hucr, *Dîvânu İmru’l-Kays*, (tahk.:) Abdurrahman el-Mustâvî, Dâru’l-Marife, Kahire 2004, s. 96.

⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 389; Bu şiirle Ebû Hayyân da istişhâd etmiştir. Ebû Hayyân Endelûsî, *el-Bahru’l muhit*, (tahk.:) Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1420, X, 53.

⁷⁵ Zühreyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânu Zühreyr b. Ebî Sülmâ*, (tahk.:) Ali Hasan Fâûr, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 84.

⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 390; Bu şiirle yapılan istişhâd örnekleri için bk. Zeccâc, Ebû İshâk b. İbrahim, *Me’ani’l-Kur’ân ve İrâbu’l*, (tahk.:) Abdülcelîl Abduh Şibî, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1988, V, 105; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l muhit*, V, 498; Şevkânî, *el-Fethu’l-kadîr*, V, 15.

⁷⁷ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, V, 237.

bahsedilmesi ve de Râzî (ö. 606/1210)'nin belirttiği gibi bu ifadenin elbisenin güzelliğini ifade etmek amacıyla mecazen cinlerin mekânına nispet edilmesi⁷⁸ Elmalılı'nın da meylettiği bu son ihtimali daha güçlü kılmaktadır.

Elmalılı, Târik suresi **الرَّجْعِ** 11. ayetteki **الرَّجْعِ** kelimesinin anlamı hakkında da iki şiirle istişhâd etmektedir. Müfessir, bu kelimenin dönmek anlamının yanı sıra İbn Abbas'tan “yağmurlu bulut” anlamının da rivayet edildiğini belirttikten sonra, ikinci anlam için iki farklı şairin şiiriyle istişhâd eder. Birincisi Hansâ'ya ait olan⁷⁹ şu şiirdir:

يوم الوادع ترى دموعًا جارية كالرجع في المدجنة الساوية

“Ayrılık günü öyle akan gözyaşları görürsün ki,

Geceleyn gelip kaplayan ve devamlı yağdıran kara buluttan yağın yağmura benzer.”⁸⁰

İkinci şiir ise Hüzeli'ye⁸¹ aittir:

أبيض كالرجع رسوب إذا ما ناح في محتفل يختلى

“Bembeyaz yağmur suyu gibi berrak bir keskin kılış ki,

Her ne zaman bir toplanma yerinde öterse biçer.”⁸²

Bu ve bir önceki örnekte Elmalılı'nın, kelimenin sözlük anlamının meşhur olması sebebiyle şiirle destekleme ihtiyacı hissetmediği, kelimeye sonradan yüklenen ve az bilinen anlamı öne çıkarmak farklı müfessirlerin tefsirlerinde yer verdiği şiirleri bir araya getirerek naklettiği ve ayetin anlamına yeni bir bakış açısı kazandırmadığı görülmektedir.

Bu konuda son olarak Elmalılı'nın, **الماعون** kelimesinin anlamına yönelik istişhâdını örnek verebiliriz. Müfessir kelimenin, zekât, atıyye, ihsan, az çok menfaati bulunan herhangi bir şey ile komşuya

⁷⁸ Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, XXIX, 119.

⁷⁹ Şiirin orijinali şu şekildedir: **عطافه أبيض ذو رونق كالرجع في المدجنة السارية** bk. el-Hansâ, *Dîvânu'l-Hansâ*, şerh: Hamdû Tammâs, Dâru'l-Marife, Beyrut 2004, s. 122.

⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 130; bu şiirle Zemahşerî de istişhâd etmiştir bk. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil ve u'yûni'l-ekâvil fi vü-cûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1407, IV, 736.

⁸¹ *Dîvânu'l-Hüzeliyyîn*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1965, II, 12.

⁸² Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 130; bu şiirle istişhâd örnekleri için bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 312; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, X, 453; Şevkânî, *Fethu'l-kadır*, V, 510, v.d.

ödünç verilmesi adet olan ev eşyası ve alet edevat anlamlarına geldiğini belirttiikten sonra kelimenin zekât anlamı için Râî en-Numeyrî'nin⁸³ şu şiiri ile istişhâd eder:

عربٌ نرى الله من أموالنا حق الزكاة منزلاً تنزيلاً
قومٌ على الإسلام لما يمنعون ماعونهم ويضيعون التهليلاً

“Biz Arab’ız, malımızdan Allah için zekât hakkını yerli yerine konulmuş olarak görüyoruz.

Onlar, zekâtlarını vermeyip tehliili zayi ettikleri zaman biz İslâm üzere bulunan bir kavimiz.”⁸⁴

Elmalılı'nın, bu kelime için sadece zekât manası esas olarak şiirle istişhâdda bulunduğu görülmektedir. Başka tefsirlerde bu kelimenin diğer anlamlarına ilişkin şiirle istişhâda başvurulmuş olmasının⁸⁵ yanısıra Taberî'nin bu şiiri kelimenin “tâat” anlamı için de delil göstermesi⁸⁶ müfessirin bu kelimenin anlamına ilişkin sadece tercih ettiği anlamı öne çıkarma gayreti içerisinde olduğunu göstermektedir.

20 | db

Örneklere görüldüğü gibi Elmalılı'nın şiire başvurmadaki temel hedefi kelimenin anlamını izah etmek olsa da bu anlamlardan sadece tercih ettiği anlam için bu yöntemle başvurmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır.

2.2. Kelimenin Kullanımı Hakkında Bilgi Vermek

Elmalılı yer yer ayetteki bazı kelimelerin kullanımına ilişkin de şiire başvurur. Örneğin, Kıyâme suresi 1. ayetteki لا أفسيمُ ifadesindeki لا ‘nın “yemin etmem” anlamında olumsuzluk için değil, لا والله, vallahî; yok, vallahî değil, vallahî anlamında tekit ifade ettiğini belirttikten sonra İmriü'l-Kays⁸⁷’in şu beyitiyle istişhâd eder:

لا و أبیک ابنت العامر لا يدعى القوم أنى أفر

⁸³ Râî Numeyrî, *Dîvânü'r-Râî en-Numeyrî*, (tahk.:) Reinhard Weipert, Beyrut 1980, ss. 229-230.

⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 500; bu şiirle istişhâd örnekleri için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 462; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, X, 554; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/214, v.d.

⁸⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 462; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, VIII, 67.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIV, 635.

⁸⁷ İmriü'l-Kays, *Dîvân*, s. 105.

“Hayır, baban hakkı için ey Âmir’in kızı, kavim benim kaçacağı-mı iddia edemez.”⁸⁸

Elmalılı, قریش kelimesinin toplanma, ticaret ve kazanma ile teftiş anlamlarına geldiğine değindikten sonra bu kelimenin ism-i tasğîr sigasında olmakla birlikte tazim anlamında kullanıldığını belirtir ve Lebîd b. Rebî'aya ait⁸⁹ şu beyit ile istişhâd eder:

وكلُّ أناسٍ سوف تدخل بينهم دُوَيْهِيَّةٌ تصفر منها الأناملُ

“İnsanların hepsinin herhalde arasına girecek bir dâhiyecik (mu-sibetçik) ki, ondan parmakların uçları sararır.”⁹⁰

Ebû Hayyân (ö. 745/1344)⁹¹ ve Âlûsî (ö. 1270/1854)'nin⁹² أناسٌ kelimesinin kullanımı konusunda istişhâd ettikleri bu şiiri Elmalılı قریش kelimesinin kullanımı konusunda istişhâd eder. Müfessir bu beyitte geçen “düveyhiye” kelimesinin ölüm anlamına geldiğini, ismi tasğîr kalıbında kullanılan bu kelimenin, ölümün en küçüğünün bile büyüklüğünü ve dehşetini ifade etmek için zıddıyla kinaye edildiğini, dolayısıyla “Kureyş” kelimesinin de bu kullanımın esas olduğunu belirtir.⁹³

db | 21

Bir diğer örnek olarak Elmalılı İhlâs suresi 1. ayetteki أَحَدٌ kelimesinin aslının وَحَدٌ olduğunu, bununla birlikte birincisinin sadece Allah için, diğerinin de başkaları için kullanıldığını belirttikten sonra Nâbiğâ ez-Zübyânî'den⁹⁴ şu şiirle istişhâd eder:

كأنَّ رحلى وقد زال النهار بنا بذي الجليل على مستانسٍ وحَدٍ

“Kıraç bir yerde gündüz, bizi geçip gidince,

Sanki benim göçüm bir dostun yanındadır.”⁹⁵

Ebû Hayyân'ın Bakara suresi 27. ayetteki تَسْتَأْسُوا kelimesinin anlamını açıklarken kullandığı bu şiiri⁹⁶ Elmalılı'nın, İhlâs suresindeki أَحَدٌ kelimesinin aslını izah etmek için kullanmasından hareket-

⁸⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 436; krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 658.

⁸⁹ Lebîd, *Dîvân*, s. 132.

⁹⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 490.

⁹¹ Ebû Hayyân *el-Bahru'l muhît*, I, 305.

⁹² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 336.

⁹³ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 491

⁹⁴ Nâbiğâ ez-Zübyânî, *Dîvânü Nâbiğâ ez-Zübyânî*, şerh, Abbâs Abdüssâtir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 10.

⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 65.

⁹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'lmuhît*, VIII,

le, müfessirin aynı şiiri aynı konuda farklı örnekler için kullandığını söylemek mümkündür.

Müfessir aynı suredeki **الصمد** kelimesinin kullanımı için de aynı yöntemle başvurur. Taberî (ö. 310/923)'den nakille⁹⁷ Araplar nezdinde bu kelimenin önemli işlerde kendisine başvuru, kendisinden daha üstün kimse bulunmayan seyyid anlamında kullanılmakla birlikte ileri gelen kimseler için de kullanıldığını ifade etmek için şairini belirtmediği⁹⁸ şu beyit ile istişhâd eder:

أَلَا بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرِي بَنِي أُسْدٍ بَعْمَرِ وَبِنِ مَسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ

“Esed oğullarının en hayırlı iki kişisi Amr b. Mesud’un ve sıkıntılı zamanlarda kendisine başvurdukları efendilerinin ölüm haberini veren haberci acele etti.”⁹⁹

Elmalılı bu dizelerin ardından bu anlamı desteklemek için Zibrikan lakaplı sahabî Hüseyin b. Bedr¹⁰⁰’in şu beytiyle de istişhâd eder:

وَلَا رَهِيْنَةَ إِلَّا سَيِّدُ صَمَدٍ

“Sadece kendisine dayanılacak efendi haricinde rehin bırakılabilecek kimse yok.”¹⁰¹

Son üç şiirle aynı amaçla Kurtubî (ö. 671/1273)’nin de istişhâd etmiş olması¹⁰², Elmalılı’nın şiirle istişhâd konusunda kendinden önceki tefsirlerden büyük oranda yararlandığını göstermesi açısından önemlidir.

Müfessir bazen Kur’an’da bazı kelimelerin birbirilerinin yerine kullanıldığını ifade etmek için de şiirle istişhâd eder. Örneğin, Ğâşiye suresi 15. ayetteki “yastık” anlamındaki **نَمَارِقُ** kelimesi ile bir sonraki ayetteki “döşeme” anlamındaki **زَّرَابِي** kelimesinin Araplar

⁹⁷ Krş. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXIV, 692.

⁹⁸ Bu şiiri İbn Hişam Hind b. Mabeđ Nadla’ya, Cevherî ise Sebri b. Amr el-Esedî’ye nispet etmektedir. Bk. İbn Hişam, Abdülmelik *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, (tahk.:) Taha Abdurraûf Sa’d, Şeriketü’t-Tıbbâa, ts. II, 158; Cevherî, Ebû Nasr İsmail, *es-Sihâh Tâcu’l-Lüġa ve Sihâhu’l-Arabîyye*, (tahk.:) Ahmed Abdülġafûr Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1987, II, 652.

⁹⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 89; Bu şiirle istişhâd için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, X, 570.

¹⁰⁰ Zibkân b. Bedr, *Şi’ru Zibkân b. Bedr*, (tahk.:) Suûd Mahmûd Abdülcâbir, Muessestü’r-Risâle, Beyrut 1984, s. 38.

¹⁰¹ Bu şiirle istişhâd için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XIV, 736.

¹⁰² Kurtubî, *el-Câmi*, 20/245.

tarafından birbirilerinin yerinde kullanıldıklarını ifade için Mâverdi'nin طارق kelimesinin anlamını açıklamak için istişhâd ettiği¹⁰³ Hind b. Utbe'nin¹⁰⁴ şu şiiriyle istişhâd eder:

نحن بنات طارق نمشى على النمارق

“Biz Târik'in kızlarıyız.

Döşemeler üzerinde yürürüz.”

Ardından Elmalılı bu şiirde, adet itibariyle yastık üzerinde yürünmediği için نَمَارِقُ kelimesinin رَبَابِي anlamında kullanıldığını belirterek,¹⁰⁵ ayetteki bu kullanıma dikkat çeker.

2.3. Ayetin Tefsirini Desteklemek

Elmalılı bazen de ayetin tefsirini yaptıktan sonra bu anlamı desteklemek için sıkça şiire yer vermektedir. Bu itibarla müfessirin şiirle istişhâd konusunda en çok başvurduğu amacın bu olduğu söylenebilir. Örneğin Mâide suresi لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمْ 63. ayette din açısından âlimlere büyük sorumluluğun düştüğünü ifade ettikten sonra Abdullah b. Mübarek'in¹⁰⁶ bu ayetin içeriğini aktardığını belirttiği şu beytini nakleder:

و هل أفسد الدين إلا الملو ك وأحبار سوء ورهبانها

“Dini en çok bozanla melikler, kötü bilginler (hahamlar) ve din adamları (papazlar)'dır.”¹⁰⁷

Elmalılı, Hadîd suresi 7. ayetteki وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ ifadesinin hakikatte mülkün asıl sahibinin Allah olduğunu, insanların kendilerine verilen salahiyetle yeryüzünde halife sıfatıyla bu nimetlerden istifade ettiğini, dolayısıyla ayetten, bu nimetlerde asil değil vekil olduğunun bilinmesi ve hak yolunda infak edilmesi gerektiği-

¹⁰³ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 404.

¹⁰⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 507.

¹⁰⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 173-174, 395; Bu şiirle farklı ayetlerdeki istişhâdlar için bk. Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, (tahk.:. Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, III, 174; Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhît*, VIII, 479, Kurtubî, *el-Câmi*, II, 20 v.d.

¹⁰⁶ Tefsirdeki افسد kelimesi divanda بفسل şeklinde. Bk. Abdullah b. Mübarek, *Divanu'l-İmâmi'l-Mücâhid b. Mübarek*, (cem ve tahk.:. Mücahid Mustafa Behcet, Riyad 1432, s.115.

¹⁰⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, III, 276.

nin anlaşıldığını ifade ettikten sonra bu anlamı desteklemek için küçük değişiklikle¹⁰⁸ Lebîd b. Rebîa'ya ait şu şiiri nakleder:

وما المال والأهلون إلا ودائع ولا بُدَّ يوماً أن تردَّ الودائع

*Mal ve iyâl birer emanetten başka değil, bir gün olup da emanetlerin geri verilmesi gereklidir.*¹⁰⁹

Elmalılı aynı amaçla Türkçe şiirlerle de istişhâd eder. Örneğin Araf suresi 130. ayette insanların, Hakk'ın ayetlerini tanınması ve tecrübelerden ibret alınması gerektiğinin ifade edildiğini, bununla birlikte kalplerinin mühürlenmiş olduğu belirtilen kişilerin ibret ve uyanıklık kabiliyetlerinin yok olduğunu ifade ettikten sonra merhum Âkif'in şu dizelerine yer verir:

Geçmişten adam ibret almış ne masal şey...

Üç bin senelik kışa yarım hisse mi verdi?

Tarihi tekerrür diye tarif ediyorlar

*Hiç ibret alınsaydı tekerrür mü ederdi?*¹¹⁰

Elmalılı, Münâfikûn suresi 4. ayetteki *هم العدو فأحذرهم* ifadesinin tefsirinde düşmanın en tehlikelisinin gülerek sokulan ve yürekte patlayan olduğunu belirttikten sonra bu manayı desteklemek için isim belirtmeden birincisi Ziya Paşa'ya ait¹¹¹ şu iki farklı beyitle istişhâd eder:

Yaktı nice canlar o nezaketle tebessüm

Şîrin dahi kastetmesi cana gülerektir.

*“O nezaketle gösterilen tebessüm nice canları yaktı. Aslan bile cana gülererek kastetmektedir.”*¹¹²

Müfessir ardından isim belirtmeden şairi belli olmayan şu dizeye yer verir:

¹⁰⁸ Divandaki *ودیعة* kelimesi tefsirde *ودائع* şeklinde çoğul verilmiştir. Bk. Lebîd, *Dîvân*, s. 89.

¹⁰⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 420.

¹¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 119; Tefsirdeki “kaparmış” ifadesi Safahat'ta “alırılmış” şeklindedir. Bk. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz.: Rıdvanoğlu, Erhan Yay. İstanbul, ts. s. 543.

¹¹¹ Ziya Paşa, *Tercîi Bend ve Terkîbi Bend*, Ahmed Kâmil ve Şerîki Matbaası, 1928, s. 12.

¹¹² Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 69.

Âfâtı batiniyyedir aslı musibetin

“Musibetin aslı, gizli belalardır.”¹¹³

Elmalılı, İnsan suresi 5. ayetten itibaren cennet nimetlerinin anlatıldığı ayetlere gelince birden şevke gelerek cennette cismani zevkten ruhani zevke, geçici olandan kalıcı olana ve de sonsuz sevgiliye kavuşma neşesi olduğunu, bu sebeple dünya ve candan geçilebileceğini ifade eder ve bu anlamı desteklemek için Fuzûlî'nin¹¹⁴ şu beyitlerine yer verir:

Canı canan dilemiş vermemek olmaz ey dil!

Ne niza eyleyelim, ol ne senindir ne benim.”¹¹⁵

Elmalılı bazen de kelimenin Araplar nezdindeki kullanımına işaret ettikten ve bunu şiirle destekledikten sonra ayeti tefsir eder. Örneğin Nebe' suresi 7. ayetteki dağların kazık olması hususunu önce Efveh el-Evdî'nin¹¹⁶

والبيت لا يبتى إلا له عمدٌ ولا عمادٌ إذا لم تُرسْ أوتادٌ

“Direksiz ev yapılmaz

Kazıklar sağlam çakılmayınca direk de olmaz.”

beyti ile açıkladıktan sonra kendi yorumuna yer verir. Elmalılı, şiire yer verdikten sonra ayette dağların döşek haline getirilmiş yeryüzünün durumunu sabitleştirmek için çakılmış kazıklar gibi faydaları bulunduğu, dağların kaldırılması durumunda da o döşek üzerinde kalmamın mümkün olmadığına ve dünyanın da yok olacağına işaret edildiğini belirtir.¹¹⁷

Elmalılı bazen de ayetin yorumunu desteklemek için istişhâd ettiği şiiri bir tefsirden nakleder. Örneğin Duhân suresi 29. ayetteki *فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ* ifadesini yorumlarken, anlamsal açıdan çeşitli ihtimallere değinen müfessir, bu ayetin tefsiri sadedinde Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin “Herhangi bir Mümin ağlayıcıları bulunmayan bir gurbette ölürse herhalde ona yer ve gök ağlar.” şeklinde

¹¹³ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 69.

¹¹⁴ Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, haz.: Ali Nihat Tarlan, Akçağ Yay. ts. s. 457.

¹¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 462.

¹¹⁶ Âlûsî bu şiiri bir yerde A'sâ'ya nispet eder. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXII, 163.

¹¹⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 490; bu şiirle yapılan istişhâdlar için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 75; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, IX, 140.

naklettiği hadisin¹¹⁸ ardından tasarrufla Zemahşerî'nin de naklettiği¹¹⁹ şu şiire yer verir:

الشمس طالعة ليست بكاسفة

تبكي عليك نجوم الليل والقمر

“Güneş doğmaktadır, tutulmuş değil,

Sana gecenin yıldızlarıyla ay ağlıyor.”¹²⁰

Elmalılı'nın aynı konudaki istişhâd örnekleri için bile farklı yön-temlere başvurması, bunu yaparken de farklı şairlere ait Arapça ve Türkçe şiirlerden istifade etmesi Elmalılı'nın şiire vukufiyetini göstermesi açısından yeterlidir.

2.4. Ayetteki Muhtemel Anlamalara Değinmek

Elmalılı bazen, ayetteki muhtemel iki manadan birini desteklemek için şiirle istişhâd etmektedir. Müfessir, tercih ettiği anlamları her zaman açıktan belirtmez. Onun şiirle desteklediği anlamın, tercih ettiği anlam olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Müddessir suresi 4. ayetteki فَطَهْرٌ وَثِيَابِكُ ifadesinin hakikatin yanı sıra, kişinin iffetli ve ahlakının temizliğinden kinaye olarak da kullanıldığını belirttikten sonra Gaylân b. Seleme¹²¹ den şu şiiri nakleder:

فانى بحمد الله لا ثوب فاجرٍ لبست ولا من عذرة أتقن

“Allah'a hamd olsun ben ne ahlaksız elbisesi giydim, ne de bir özür ile maskelenirim.”¹²²

Ardından bu kelimenin “nefis”ten (beden) kinaye olarak kullanıldığını ifade için Antere¹²³'nin şu şiirini nakleder:

فشككتُ بالرمح الطويل ثيابه ليس الكريم على القنا بمحرم

¹¹⁸ Hadis için bk. Beyhaki, Ahmed b. el-Hüseyn *Şuabu'l-îman*, (tahk.:) Muhammed es-Saîd Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410, VII, 172.

¹¹⁹ Şiir ikinci mısrasıyla aynen *el-Keşşâf*'ta geçmektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 276; Bu şiir Cerîr b. Atiyye'nin divanında geçmektedir. Eserde beytin baş tarafı الشمس كاسفة şeklinde dir. Elmalılı طالعة كاسفة ile كاسفة kelimelerinde takdim tehir yapmıştır. Bk. Cerîr b. Atiyye, *Dîvânu Cerîr*, Dâru Beyrût, Beyrut 1986, s. 235.

¹²⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 73; Bu şiirle aynı ayette aynı amaçla yapılan istişhâdlar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII, 211; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, IX, 403.

¹²¹ Bu şiirle aynı ayette aynı amaçla yapılan istişhâdlar için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 64; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 394, v.d.

¹²² Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 416

¹²³ Tefsirdeki الطويل kelimesi divanda الأصم şeklinde geçmektedir. Bk. Antere b. Şeddâd, *Dîvânu Antere b. Şeddâd*, şerh: Hamdû Tammâs, Dâru'l-Marife, Beyrut 2004, s. 17.

“Uzun mızrakla giysisini parçaladım. Kerim kişi mızrağa yabancı değildir.”¹²⁴

Elmalılı, bu şiirin ardından bu kelimenin kalpten kinaye olarak kullanıldığını belirtmek amacıyla İmriü'l-Kays¹²⁵'tan da şu şiiri nakleder:

فإن تك قد ساءتِك مِنِّي خَلِيقَةٌ فَسَلِّ ثِيَابِي مِن ثِيَابِكَ تَسْلَى

“Eğer benim bir huyum sana kötü geldiyse benim giysilerimi kendi giysilerinden sıyrırver, kurtulursun.”¹²⁶

Bu kelime hakkında son olarak Elmalılı, bu kelimenin bir şeyi yakından bürüyen, kuşatan şeyden ve zarftan kinaye anlamında da kullanıldığını belirtmek için Leylâ el-Ahyeliyye¹²⁷'den şu şiirle istişhâd eder:

رموها بأثواب خفاف فلا نرى لها شيها إلا النعم المنقرا

Ona hafif elbiseler attılar

Şimdi onun, ürkütülmüş deve kuşundan başka bir benzerini göremeyiz.¹²⁸

db | 27

Cumhurun yorumlardan¹²⁹ etkilenmiş gibi görünen Elmalılı'nın ayetin hakikat manasına kısaca değinip mecaz anlamı için dört şiirle istişhâd etmesi onun mecaz anlamı tercih ettiğini göstermektedir. Her ne kadar Arap dili açısından bu anlam uygun düşse de ayetin hakikat anlamının terk edilip mecaz anlamın tercih edilmesine dair bir karine olmaması¹³⁰ ve lafzın zahirine daha uygun olması sebe-

¹²⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 416; Bu şiirle yapılan istişhâdlar için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, X, 326; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 131; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 389 v.d.

¹²⁵ Tefsirdeki *تسلى* kelimesi divanda *تسل* şeklinde yer almaktadır. İmriü'l-Kays, *Dîvân*, s. 33.

¹²⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 417; Bu şiirle yapılan istişhâdlar için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 69; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, X, 325; Şevkânî, *el-Fethu'l-kadîr*, V, 389 v.d.

¹²⁷ Tefsirdeki *نرى* kelimesi divanda *ترى* şeklindedir. Bk. Leylâ el-Ahyeliyye, *Dîvânu Leylâ el-Ahyeliyye*, (cem ve tahk.) Halil İbrahim el-Atiyye v.d. yy. ts. s. 70.

¹²⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 417; Bu şiirle yapılan istişhâdlar için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, X, 326; Âlûsî, XV, 131 v.d.

¹²⁹ Tefsirlerde yetin mecaz anlamında ilişkin yorumlara daha fazla ağırlık verildiği görülmektedir ve bu yorumlar cumhurun görüşü olarak ifade edilmektedir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, X, 325.

¹³⁰ Bk. Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, IX, 351.

biyle Elmalılı'nın üstün körü zikrettiği hakikat anlamının ayet için daha münasip olduğu kanaatindeyiz.

Elmalılı, tefsirinde yer yer kelimenin irab açısından muhtemel anlamlarını izah ederken de şiire başvurur. Örneğin, Araf suresi **وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ** 130. ayetteki **السِّنِينَ** kelimesinin sene ya da şiddetli kuraklık yılı anlamında olabileceğine değindikten sonra bu kelimenin irab açısından iki veçhinin bulunduğu belirtir. Birinci vecihte bu kelimenin cemi müzekker salim gibi irap alacağını ve bu izafet durumunda da nûn'un düşeceğini ifade eden Elmalılı ayetteki kelimenin bu iraba sahip olduğunu belirtir. İkinci ihtimalde ise **النجم** ve **الدبران** kelimeleri gibi çok kullanılan bir isim olması sebebiyle nûn'un izafette kalacağını belirtir. Elmalılı, bu durumu da isim belirtmeden es-Simme b. Abdillâh el-Kuşeyrî'nin¹³¹ şu şiiri ile açıklar:

دعاني من نجد فإن سنينه

لعين بنا شيباً وشيبنا مرداً

28 | db

“Beni Necd'den çağırdı; çünkü onun kuraklık(la) dolu yılı

*İhtiyar halimizde bizimle oyun oynuyor ve gençken bizi yaşlandırıyor.*¹³²

Elmalılı'nın, alışlagelen yönteminden farklı olarak bu örnekte şiire başvurmadığı ilk anlamı tercih ettiğini görmekteyiz. Elmalılı'nın irab açısından ayeti Zemahşerî (ö. 538/1144) ile aynı doğrultuda yorumladığı görülmektedir.¹³³

2.5. Ayetin Tefsirine Zenginlik Katmak

Elmalılı ayetle doğrudan ilişkili olmasa da sıkça ayetin anlamına zenginlik katmak için şiiri kullanır. Tefsirinde naklettiği şiirlerin çoğundaki amaç da budur. Müfessirin bu bağlamda çoğunlukla Türkçe şiirlere yer vermesi ve bu şiirlerin bir kısmının şairinin bilinmemesi¹³⁴ dikkat çekicidir. Örneğin müfessir, Bakara suresi 31. ayetteki **وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**

¹³¹ Tefsirdeki **دعاني** ifadesi divanda **دعوني** şeklindedir. *es-Simme b. Abdillâh el-Kuşeyrî hayâtuhû ve şîruhû*, (tahk. :) Hâlid Abdurraûf el-Cebr, Dâru'l-Menâhic, Ürdün ts. s. 78.

¹³² Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 117; Bu şiirle istişhâdlar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 343; Âlûsî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 318; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* V, 31 v.d.

¹³³ Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 144.

¹³⁴ Bu durum şiirlerin Elmalılı'ya ait olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

“hasene” kelimesine değinmiş, hasen, hasene ve hüsnâ kelimeleri arasındaki farkı belirttikten sonra ayette, önceki insanlar gibi sadece dünyada hasene istemenin yanlışlığının belirtildiğini ifade ettikten sonra basiret sahibine yakışan tavrın her iki dünyada da istemek olduğunu belirtir ve isim belirtmeden şairi bilinmeyen şu şiiri nakleder:

Ehl-i Hakk'ın hâli lezzet, kâli lezzettir bütün.

Böyle bir hüsnün peşinden koş da mağmum olma hiç.¹³⁵

Elmalılı, Bakara suresi 274. ayetin tefsirinde *الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ* infakin önemine ve harcamalarda dengeli davranılması gerektiğine değindikten sonra, bazı insanların infakta cimri davranırken, kumar masasında ve lüks sofralarda hesapsızca para kaybettiğini ve akrabasına bir lokma vermediğini ve bu durumun toplumun çökmesi anlamına geldiğini belirttikten sonra şairi bilinmeyen şu şiiri nakleder:

Evet, kuvvet nedir bilmezsin ey mağrur-i nahvet sen

Ezer bir müşt-i kudret beynini yevm-i mesarinde.

“Evet, kuvvet nedir bilmezsin ey gurura aldanan sen!

Ezer bir kudret tokadı beynini sevinç gününde”¹³⁶

Müfessir, Nisâ suresi *الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ* 76. ayetin tefsirinde bazı farklılıklarla Tevfik Fikret'e ait¹³⁷ şu dizelere yer verir:

Zulmün topu var, dehşeti var, savleti varsa

Hakkın da bükülmez kolu var, kuvveti vardır.¹³⁸

Elmalılı, Sebe' suresi 12. ayetteki *وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غَدُوها شَهْرًا وَرَوَّاحَهَا* *شَهْرًا* ifadesini tefsir ederken şiire başvurur. Müfessir, ayette gidişi dokuz yüz gelişi de dokuz yüz kilometre olmak üzere Hz. Süleyman'ın günde bin sekiz yüz kilometre yol gidebildiğine işaret dildiğini, bu mesafeyi balon gibi bir vasıta ya da vasıtasız mı gittiği hu-

¹³⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 59.

¹³⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 233.

¹³⁷ Şiirin orijinali şu şekildedir: *Zulmün topu var, güllesi var, kal'ası varsa Hakkın da bükülmez kolu dönmez yüzü vardır.* Bk. Sabiha Sertel, *Tevfik Fikret İzahlı Şiirler*, Narodna Prosueta 1968, s. 12.

¹³⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, III, 29.

susunu sadece Allah'ın bileceğini belirttiikten sonra şu Ziya Paşa'ya ait¹³⁹ şu beyitlere yer verir:

Seyretti heva üzere denir taht-ı Süleyman

*Ol saltanatın yeller eser şimdi yerinde.*¹⁴⁰

Elmalılı Tûr suresi *يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأَسَا لَا لَعُوَ فِيهَا وَلَا تَأْتِيْمٌ* 23. ayetinin tefsirinin tefsiriyle ilgili olarak, “Cennetteki kadehlerden içtikten sonra saçma sapan söz söylemek ve o kadehlerin günaha sokması da yoktur” şeklindeki yorumun ardından şairi bilinmeyen şu şiire yer verir:

Hûn-i ciğerle memlû câm-ı zer olmadansa

Bî inkisârı hatır şikeste sâgar olsun.

“Ciğer kanı ile dolu altın bir kadeh gibi olmaksansa

*Gönlü hoş, kırık bir kadeh gibi olmak daha iyidir.”*¹⁴¹

30 | db

Elmalılı, Tîn suresi *لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ* 4. ayette insanın, ilahi sırların mana ve güzelliklerini toplayıp açıklayan bir varlık olduğunun anlatıldığını belirttiikten sonra Hz. Ali'ye atfedildiğini belirttiği¹⁴² şu şiirle istişhâd eder:

دواؤك فيك ولا تشعر دواؤك منك وما تبصر

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

“İlacın sende de farkında değilsin, derdin de sendedir görmezsin,

*Sanırsın ki sen sadece küçük bir cisimsin, oysa sende dürülmüş en büyük âlem.”*¹⁴³

Bir diğer örnekte Elmalılı, Nâs suresinde kendisinden sığınılması gereken varlıklar hakkında açıklama yaparken insanın en büyük afetinin kendi içindeki fenalık, bozukluk, imansızlık, fena temayülü, şüphencilik vesvesencilik gibi kötü huylar olduğu, bu kötü huyların

¹³⁹ Ziya Paşa, *Tercîi Bend*, s. 7.

¹⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 355.

¹⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 276.

¹⁴² Divan'da, *تزع* yerine *تسب* fiili geçmektedir. bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Dîvânu emîri'l-müminîn Ali b. Ebî Tâlib*, (haz.:) Abdülaziz el-Kerem, yy. 1988, s. 45.

¹⁴³ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 312; bu şiirle istişhâd örnekleri için bk. Bursevî, İsmail Hakkı *Tefsîru rûhi'l-beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts. VIII, 241; Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şirketü Mektebe, Mısır 1946, XXIII, 146, v.d.

insan için son derece zararlı olduğunu ifade etmek için şairi bilinmeyen¹⁴⁴ şu şiirle istişhâd eder:

Mecrûhu sanma cerh-i mücerreddir öldüren,

Âfât-ı bâtinîyyedir aslı musibetin.

“Yaralıyı, yalnız yaranın öldürdüğünü zannetme.

Musibetin aslı, batınî afetlerdir.”¹⁴⁵

Elmalılı, yer yer tasavvufî yorumlara kaynaklık teşkil etmesi yönüyle de şiirle istişhâd eder. Müfessir, Hâkka suresi 16. ve 17. ayetlerde zikredilen arş ve onu taşıyan sekiz melek ile ilgili olarak tasavvufî bir açılım olması gayesiyle Muhyiddin Arabî (ö. 638/1240)'nin *Fütuhât-ı Mekkiyye* adlı eserinden¹⁴⁶ naklettiğini belirttiği ve tercümesini yaptığı uzun bir şiirin yanı sıra¹⁴⁷ özellikle şu örnek müfessirin tasavvufî bakış açısını yansıtmaya açısından ilginçtir. Elmalılı, Kadir suresinin tefsirinde, Âlûsî'den¹⁴⁸ nakille mutasavvıfların ıstılahında Kadir gecesinin Allah yolunu tutan kişinin tecelliye ereceği gece olduğu şeklindeki yoruma yer verdikten sonra İbn Fârid'in¹⁴⁹,

وكلُّ الليالي ليلة القدر إن دنث كما كلُّ أيام اللقا يوم الجمعة

Eğer o sevgili yaklaşırsa bütün geceler Kadir gecesidir,

Nasıl ki bütün kavuşma günleri Cuma günüdür.”

dizelerine yer verir. Müfessirin bu şiirin ardından “Şeyhin bu beytinde Cuma gününün Kadir gecesinden daha faziletli olduğu görüşüne de işaret vardır.”¹⁵⁰ ifadesine yer vermesi, surede Kadir gecesinin bin yıldan hayırlı olduğu belirtilmesine rağmen ve de ancak nakille bilinecek bir hususta şiirden dayanak göstermesi ilginçtir.

¹⁴⁴ Şengün, “Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirindeki Türkçe Şiirlerin Değerlendirilmesi”, s. 181, (118. dipnot).

¹⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, X, 187.

¹⁴⁶ Bk. İbn Arabî, Ebubekr Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, (tahk.:) Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. ss. 225-226.

¹⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 309-310.

¹⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 423.

¹⁴⁹ İbn Fârid, Ebû Hafs Ömer, *Dîvânu İbni'l-Fârid*, Dâru's-Sadr, Beyrut ts. s. 80.

¹⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 350; ayr. bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VIII, 241.

Örnekler incelendiğinde Elmalılı'nın toplumsal ve ahlâkî mesaj vermek istediği ya da işârî olarak yorumladığı ayetlerin tefsirinde zenginlik katmak amacıyla şiire başvurduğu görülmektedir.

2.6. Ayetteki Nükteye İşaret Etmek

Hak Dini tefsirinden önce sadece Âlûsî'nin tefsirinde rastladığımız bir metot olarak Elmalılı'nın ayetteki bir inceliğe işaret etmek için şiire de başvurduğu görülmektedir. Örneğin Araf suresi 157. ayetteki *الَّذِينَ يَشْعُرُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ* ifadesinde Rasulullah'ın ümmî vasfının ön plana çıkarılmasında nükte bulunduğunu belirten müfessir, ayetteki bu ifadenin "O, risaleti ve nübüvveti açık olan mucize sahibi bir peygamber" demekten daha açık ve seçik belagat örneği sergilediğini ifade eder. Bu vasfın her türlü şüpheyi ortadan kaldırmak ve doğrudan Allah tarafından gönderildiğini ifade etmek için kullanıldığını ifade eden Elmalılı bu nükteyi Fuzûlî'nin beyitlerini takdim tehir yaptığı şu şiiriyle¹⁵¹ destekler:

Bâki mucizeler ne hacet vâsf-ı hak ispatına,

*Cahil iken el, senin ilmin yeter burhan sana.*¹⁵²

Müfessir, Ra'd suresi 28. ayette *أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ* belirtilen kalplerle bir sonraki ayette *الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* ifadesi arasında iki nükte bulunduğunu, ilk olarak ayette insanın aslen kalpten müteşekkil bir varlık olduğuna işaret edildiğini belirtir ve bu anlamı Ebu'l-Feth el-Bustî'nin¹⁵³ şu şiiriyle destekler:

أقبل عل النفس واستكمل فضائلها

فأنت بالروح لا بالجسم إنسان

Nefsine dikkat et ve faziletlerini ikmal et.

*Çünkü sen ruh ile insansın cisim ile değil.*¹⁵⁴

Elmalılı, ikinci olarak ayetler arasındaki münasebetten, özellikleri iman ve salih amel olan temiz kalpli insanların bütün toplumla-

¹⁵¹ Fuzûlî, *Dîvan*, ss.32-33; Şiirin orijinali şöyledir: *Câhil iken il kemâl-i ilm bes bürhan sanaBâki-i Mu'ciz ne hâcet dîn-i Hak isbâtına*

¹⁵² Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 146.

¹⁵³ Ebu'l-Feth el-Bustî, *Dîvânü Ebi'l-Feth el-Bustî*, (tahk.:) Veriyye el-Hatîb v.d. Dimeşk 1989, s. 183.

¹⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 147; müfessirin tefsirde bu şiirle aynı amaçla yaptığı diğer istişhâd için bk. Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 87. Elmalılı'nın aynı şiirle istiazenin önemini vurgulamak için istişhâd ettiği görülmektedir. Elmalılı, *Hak Dini*, X, 175.

rın ve kâinatın kalbi sayıldıklarını ifade ederek dair işari bir yorum yapar¹⁵⁵

Müfessir bazen hurufî yorumları desteklemek için de şiire başvurur. Örneğin tekrarsız sayıldığında Fatiha ve Nâs surelerinin harflerinin sayısının yirmi iki olduğu ve bu sayının Kur'an'ın toplam nüzul sürecine işaret ettiği şeklindeki Âlûsî'nin yorumuna¹⁵⁶ bîgâne kalamayan Elmalılı, bu tarz tesadüflerde kesin bir bilgi ifade etmese de bir hikmet ve mananın bulunduğunu, müteşabihat sayılan bu gibi nüktelerin, muhkemlerin tersine yorumlanması durumunda Hurufilik yoluyla Batınîliğe düşme tehlikesine dikkat çektikten sonra Kur'an'da bu gibi ehline malum parıltı ve ışıltıların olacağını belirtir. Ardından Kur'an'ın başının (Besmeledeki) bâ, sonunun ise sîn ile bitmesinden hareketle bâ harfinin Farsça'da "yeter" anlamındaki "bes", sîn harfinin ise "kâfi" anlamını akla getirdiğini ve bu anlamı Enâm suresi 38. ile Ankebût suresi 51. ayetin desteklediği şeklindeki yorumun hoş olduğunu belirttikten sonra tercümesini de yaptığı aşağıdaki Farsça beytin bu anlam için söylendiğini ifade eder:

أَوَّلُ وَاخِرُ قُرْآنٍ زَجَّةٌ آمِدٌ بِاسِينٍ يَعْنِي اَنْدَرُ دُو جِهَانِ رَهْبِرِ مَا قُرْآنِ بِس

"Evvel-ü âhir-i Kur'an niye bâ sîn geldi?

Yani rehber iki âlemde bize Kur'an bes."

"Kur'an'ın ilk harfi bâ, son harfi neden bâ geldi?

Her iki âlemde bize Kur'an'ın yeterli olduğunu belirtmek için."¹⁵⁷

Örneklerde de görüldüğü üzere Elmalılı'nın "nükte" olarak nitelediği yorumlar daha çok ayetin kesinlik ifade etmeyen belâğî, işârî ve hurufî teviline karşılık gelmektedir. İki Osmanlı dönemi müfessiri Âlûsî ile Elmalılı'nın tefsirlerinde bu tarz yorumların yer alması Osmanlı tefsir kültürünü yansıtmaya açıktır.

2.7. Bir Mezhebin Görüşünü Desteklemek

Ehli Sünnet anlayışına uygun bir tefsir yazdığını belirten Elmalılı'nın¹⁵⁸ eserinde sünnî bakış açısını ön plana çıkarmak gayretin-

¹⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 147.

¹⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 527.

¹⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, X, 194; bu şiirle Âlûsî de istişhâd eder. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 527.

¹⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 12.

dedir.¹⁵⁹ Bunun için bazen şiirden de istifade eder. Örneğin Araf suresi 54. ayetteki *على العرش ثم استوى* ifadesini açıklarken bu konuda selef ve müteahhirün âlimlerinin farklı düşündüğünü, selef ulemasının bu ifadeyi Allah'ın zaman ve mekândan münezzehe olduğunu kabul etmekle birlikte bu sıfatın tafsilatına dalarak tevil etmediğini, nefislerine uymakla itham ettiği müteahhirun ulemasının ise selefin hilafına bu ayeti Allah hakkında teccîm ve ittihat şüphesi oluşturmak amacıyla tevil ettiğini belirtir. Bu konuda selefin metodunun doğru olduğunu, Ehlisünnetin de bu görüşte olduğunu belirttikten sonra isim belirtmeden şu şiiri nakleder:

و رب العرش فوق العرش لكن بلا وصف التمكن يا ابن خالى

“Ey dayım oğlu, Arş'ın Rabbi Arş'ın üstündedir, fakat yerleşme vasfı olmadan.”¹⁶⁰

Elmalılı'nın mezhep görüşünü desteklemek için bir şiir ile istiḥād etmesi, onun da kendinden önceki bazı müfessirler gibi¹⁶¹ tefsirde mezhebi tutumlarından sıyrılmadığını göstermektedir.

34 | db

2.8. Yanlış Bulduğu Bir Yorumu Eleştirmek

Elmalılı, yer yer yanlış bulduğu bir yorumu eleştirmek için şiiri kullanır. Örneğin İsrâ suresi 1. ayette bahsi geçen Hz. Peygamberin isrâsını bazı müfessirlerin gökcisimlerinin hareketlerindeki süratlerinden yola çıkarak bilimsel açıdan akla yakınlaştırma gayretinde olduklarını, Allah'ın mucizesi olan bu olayın bilimsel olarak açıklanmasının mümkün olmadığını ifade etmek için şairlerinin ismini vermeden ilki Kâzım el-Ezrî el-Bağdâdî'ye ait¹⁶² ikincisi de Bîdil Dihlevî (ö. 1721)ye ait olduğu anlaşılan¹⁶³ Arapça ve Farsça iki şiir nakleder.

جز بحزوى فتمَّ عالمٌ لطيف

من بقايا أجداسه الأرواح

Huzvâ'yı geç orada latîf bir âlem vardır ki

¹⁵⁹ Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, I, 165, 196; III, 171; IV, 101; VII, 302-304; VIII, 179-180.

¹⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 54.

¹⁶¹ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 156; Ebû Hayyân, *el-Bahrul-muhît*, V, 444; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, V, 181.

¹⁶² Abdülkadir Bayam, “Hak Dini Kuran Dilindeki Arapça Şiirlerin Temel Kaynaklarla Mukayesesi (I)”, *Bilimname*, XVIII, 2010/I, s. 151.

¹⁶³ Şiirdeki “Bî-dil” ifadesinden Bîdil ed-Dihlevî'ye ait olduğu anlaşılan şiire, şairin eserinde rastlayamadık.

Ruhlar onun cesetlerinin kalıntılarıdır.”

قصه بیرنک معراج ازمین بی دل مپرس
قطره دریاگشت و پیغمبر نمیدانم چه شد

“Renk âleminden soyut olan Mirac kıssasını ben bî-dile; yani aşka dalmış, bayılmış olan bana sorma,

Damla deniz oldu, yani ben bir damla iken deniz oldum. Bilmem ki Peygamber ne oldu?”¹⁶⁴

Elmalılı, Fil suresinde Muhammed Abduh’un ebabil kuşlarının, mikrop taşıyan sinekler olabileceği şeklindeki yorumunu¹⁶⁵ Kur’an’ın indiği dönemde Arapların bu anlamı bilmemeleri sebebiyle yanlış bulur ve Abduh’un bu yorumla eserindeki faydalı bilgileri kıymetten düşürmesi sebebiyle kendisine acıdığını belirtir ve ayeti bu şekilde tevil edenleri şairi belli olmayan şu şiirle eleştirir:

Düşman kadar olsun siper et suret-i hakkı,
Ey dost Hüseyin olmaz isen bari Yezid ol!¹⁶⁶

db | 35

Elmalılı yer yer gereksiz bulduğu tartışmaları eleştirmek için de şiire başvurur. Asr suresinin tefsirinde felsefeci ve kelamcılarının zamanın varlığı, yokluğu ve mahiyeti ile ilgiler tartışmaları gereksiz bularak üstü örtük biçimde kendisine ait olan¹⁶⁷ şu şiirle eleştirir:

Mâzî hayal, manzarı âtî henüz adem,
Hal oynatır şuurumu bilmem nedir bu dem?
Bir an imiş meâli kitâbı vücudumun
Ömrüm şu gamgüârım olan satrı mürtesem
Müfessir ardından şairi bilinmeyen şu şiiri nakleder:
وأرى الزمان سفينة تجري بنا نحو المنون ولا نرى حركاته
Zamanı bir gibi görüyorum, bizimle ölüme doğru
Akıp gidiyor, fakat hareketlerini göremiyoruz.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, V, 281.

¹⁶⁵ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme*, Matbaatu Mısır, 1341, s. 158.

¹⁶⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 482.

¹⁶⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 787.

¹⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 424.

Bu örneklere bakıldığında tefsirinde yer yer ayetlerin bilimsel yorumlara yer veren Elmalılı'nın¹⁶⁹, mucizelerin aklileştirilmesi konusuna sıcak bakmadığı¹⁷⁰ bu tarz yorumlarla, tefsirdeki gereksiz tartışmaları hem ilmî hem de edebî yöntemlerle eleştirdiği görülmektedir.

2.9. Ayet Hakkında Akla İlk Gelen Anlamın Yanlışlığını Belirtmek

Elmalılı yer yer ayetteki bir kelimeye ilişkin akla ilk gelen anlamın değil, farklı bir anlamın kastedildiğini belirtmek amacıyla da şiirle istiḥâd etmektedir. Örneğin Mülk suresi 15. ayetteki **هُوَ ذَلُولًا** ifadesindeki **ذَلُولًا** kelimesiyle hakaret ve zorluk anlamının değil kolaylık, yumuşaklık, uygunluk ve uysallık manasının kastedildiğini, bir şeyin zelül olmakla birlikte şerefli olabileceğini, dolayısıyla tevazuun aynı zamanda bir şeref olduğunu belirttikten sonra bu anlamı desteklemek için isim vermeden Bağdatlı Rûhî'ye ait¹⁷¹ şu beyitleri nakleder:

36| db

Hâk ol ki Hudâ mertebeni eyleye âli.

Tâc-ı ser-i âlemdir o kim hâk-i kademdir.

“Toprak ol ki Allah dereceni yükseltsin,

*Kim ayağın tozu olursa o âlemin baş tacıdır.”*¹⁷²

Bu örnek Elmalılı'nın ayetlerdeki kelimelerin anlamına ilişkin inceliklere ve şiire olan vukufiyetini bir kez daha göstermektedir.

2.10. Tefsir Usulüne İlişkin Bir Konuda Bilgi Vermek

Elmalılı ayetlerin anlaşılmasına ilişkin şiire başvurduğu gibi yer yer tefsir usulüne ilişkin konularda bilgi vermek amaçlı da şiirle istiḥâd eder. Şiirle istiḥâd açısından Elmalılı'yı kendinden önceki müfessirlerden ayıran bir diğer husus da budur. Müfessir, Kur'an'ın harfi tercümenin mümkün olmadığını ifade etmek için nesir olarak tercüme ettiği de Fuzûlî'nin¹⁷³ şu şiiri ile istiḥâd eder:

تبت يدا كاتب لو لاه ما خربت

¹⁶⁹ Elmalılı'nın bilimsel tefsir örnekleri için bk. Mesut Okumuş, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 51, sayı: 3, 2015, ss. 93-101.

¹⁷⁰ Ayr. bk. Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 469-471.

¹⁷¹ Bağdatlı Ruhi, *Külliyât-ı eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul, 1287, s. 75.

¹⁷² Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 232.

¹⁷³ Fuzûlî, *Külliyâtı divâni'l-Fuzûlî*, Hurşid Matbaası, ts. 14, s. 7.

معمورت أسست بالعلم والأدب
أردى من الخمر فى إفساد نسخته
تستظهر العيب تغييراً من العنب

“Elleri kurusun o kâtibin ki, eğer o olmasaydı ilim ve edebiyatla kurulan hiçbir mamur yer harap olmazdı.”

Yazdığını bozmakta şaraptan daha kötüdür. **عنب** (Üzüm) kelimesinde bir değiştirme yaparak **عيب** (kusur) ortaya çıkarmak ister.”

Elmalılı ardından es-Sâhib b. Abbâd'ın¹⁷⁴ şu beytini nakleder:

رقت الزجاج و رقت الخمر فتشابهها و تشاكل الأمر¹⁷⁵

“Kadeh de şarap da inceldi

Sonunda birbirilerine o kadar benzediler ki iş karıştı.”

Elmalılı, ardından şiirin tercümesinin de ebedî olduğunu ancak; manayı ifade etme seviyesi bakımından şairinin tercümesinde bile anlam derinliğinin kaybolduğunu belirterek Kur'an'ın birebir tercümesinin yapılamayacağını anlatmaya çalışır.¹⁷⁶ Kur'an'ın tercümesinin imkânsızlığı ile korunmuşluğunu ifade etmek için şairi bilinmeyen şu şiir ile de istişhâd eder:

Bıkr-i fikri kâinatın çâk çâk oldu; fakat

Perde-i ismette kaldı mânii Kur'an henüz.¹⁷⁷

“Kâinatın bâkir fikirleri parça parça oldu; fakat

Kur'an'ın manaları koruma perdesinde kalmaya devam etmekte.”

Elmalılı'nın Kur'an'ın tercüme edilmesinin mümkün olmadığı hususunda Türkçe ve Arapça üç şiirle istişhâd etmesi hem yaşadığı dönemdeki Türkçe Kur'an tartışmalarını hem de Elmalılı'nın bu tartışmalar karşısındaki tavrını yansıtmaya bakımından önemlidir.

Bir diğer örnek olarak Elmalılı, Muavvizeteyn olarak da isimlendirilen Felâk ve Nâs surelerinin Mekkîliği ve Medenîliğini tespit etmek amacıyla şiire başvurur. Müfessir, bu iki surenin nerede indi-

¹⁷⁴ Sahib b. Abbâd, *Divanu's-Sahib b. Abbâd*, şerh: İbrahim Şemseddin, Beyrut 2001, s. 110.

¹⁷⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 35.

¹⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, I, ss. 4-5.

¹⁷⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 64.

ği konusunun ihtilaflı olduğunu belirtmek amacıyla Suyûtî (ö. 911/1505)'den nakille¹⁷⁸ Ebu'l-Hasen b. Hassar'ın şiiriyle istişhâd eder. Şiirde önce nerede indikleri kesin olan surelere, daha sonra da ihtilaflı olanlarına yer verilmiştir. Bu iki sure de ihtilaflı sureler arasında sayılmıştır. Biz bu şiirin sadece konumuzla ilgili bölümüne yer vereceğiz.

وَعَوْنَتَانِ تَرُدُّ الْبَأْسَ بِالْقَدْرِ

وَذَا الَّذِي اِخْتَلَفَتْ فِيهِ الرِّوَاةُ

“Muavvizeteyn (Felâk ve Nâs sureleri) Allah'ın takdiriyle sıkıntıları def eder.

İşte bunlar ravilerin hakkında ihtilaf ettikleri surelerdir.”¹⁷⁹

Şiirin ardından Elmalılı, Suyûtî'den bu iki surenin Medenî olduğu görüşünün tercih edildiğini bilgisini nakletmekle birlikte bu rivayetlerin haberi vâhid olduğuna değinir ve bir tercihte bulunmaz. Müfessir, surelerin nerede indiğine ilişkin farklı rivayetleri değerlendirirken şiire başvurmasıyla bu alana yeni bir ufuk getirmiştir.

3. Sonuç

Kur'an tefsirinde başvurulan yöntemden birisi olarak şiirle istişhâdın geçmişi sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Başlangıçta Kur'an'daki garip kelimelerin izahında başvurulan bu yöntem, Abdullah b. Abbas'ın konuya ilişkin tavsiye ve uygulamaları sonrasında tefsirlerde farklı amaçlarla başvurulmakla birlikte, yaygın olarak Arapça tefsirlerde rastlanılmaktadır.

Türkçe tefsirlerde şiirle istişhâda rastlanılmakla birlikte bu yöntem Arapça tefsirler kadar başvurulmadığı görülmektedir. Türk müfessirler arasında şiirle istişhâda en çok Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet döneminde yaşamış bir müfessir olan Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde başvurulduğu görülmektedir.

İslami ilimlerin birçoğunda olduğu gibi şiir konusunda da birikime sahip olan Elmalılı, kendinden önceki müfessirler gibi, ayetlerdeki kelimenin kullanımını hakkında bilgi vermek, ayetin tefsirini

¹⁷⁸ Şiir için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, ss. 58-59.

¹⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, X, 129.

desteklemek, ayetin muhtemel anlamlarına değinmek, tefsire zenginlik katmak, bir mezhebin görüşünü desteklemek, yanlış bulduğu yorumu eleştirmek için başvurmakla birlikte en çok garip kelimele-
rin izahında ve yapılan yorumu desteklemek amacıyla şiire başvuru-
rur. Bununla birlikte şiirleri toplumsal ve ahlaki mesajlar vermek
amacıyla kullandığı da görülmektedir.

Hak Dini tefsirindeki Türkçe şiirler yöntem açısından incelendi-
ğinde Elmalılı'nın diğer tefsirlerde olduğu gibi bu şiirlerle çoğunluk-
la ayetin tefsirini desteklemek ya da yoruma zenginlik katmak ama-
cıyla istişhâd ettiği görülür. Elmalılı'nın Türkçe şiirle istişhâd açı-
sından tefsire kattığı yenilik ayetteki bir nükteye işaret etmek ama-
cıyla bu yöneme başvurması, Arapça tefsirlerde rastlanmayan şe-
kilde eserin hâtimesinde şiirin dua maksatlı kullanılmasıdır.¹⁸⁰ El-
malılı'nın "nükte" olarak nitelediği ve ayetlerin belâğî, işârî ve
hurûfî teviline yönelik yorumlarında Âlûsî ile aynı çizgiyi takip et-
mesi Osmanlı tefsir kültürünün şiirle istişhâda olan etkisini yansı-
ması açısından da önemlidir. Bunun yanı sıra Elmalılı'nın birkaç
defa tercümenin imkânsızlığını ifade etmek amacıyla Türkçe şiirle
istişhâdda bulunması müfessirin yaşadığı dönemdeki Türkçe Kur'an
tartışmalarını ve kendisinin bu düşünce karşısında takındığı tavrı
göstermesi açısından da önemlidir.

Müfessir eserinde ağırlıklı olarak Arapça şiirlerle istişhâd et-
mekle birlikte mensup olduğu kültürdeki Arapça, Farsça ve Türk-
çe'nin harmanlanmasıyla oluşmuş dil yapısı sayesinde tefsirinde bu
üç dilde yazılmış şiire yer vermiştir. Elmalılı, Osmanlı şairlerinden
Fuzûlî, Süleyman Çelebi, Bağdatlı Ruhî, Nâilî'yi kadîm gibi şairlerin
şiirlerinin yanı sıra aynı dönemde yaşadığı Ziya Paşa, Mehmet Âkif
Ersoy, Namık Kemal gibi Türk şairlerin şiirleriyle de istişhâd ederek
Türk kültürünü tefsirine yansıtması açısından önemli bir yeniliğe
imza atmıştır.

Cahiliye döneminden yaşadığı döneme uzanan geniş bir süreçte
çok sayıda şairin şiirinden istifade eden Elmalılı yer yer isim belirt-
meden kendi şiirleriyle de istişhâdda bulunur. Müfessirin tefsirinde
bazı şiirlerle birden fazla yerde istişhâd etmesinin yanı sıra bazı
şiirlerin metinleri üzerinde de tasarrufta bulunduğu ve de bazı
Arapça şiirleri de Türkçeye aktardığı görülmektedir. Müfessirin
istişhâd ettiği bazı şiirlerin şairleri ise tespit edilememiştir.

¹⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, X, 196

Elmalılı'nın, şiirleri nakledeken çoğunlukla eser ve şair ismi belirtmemesi, belirttiklerinin de önceki tefsirlerde ismi geçenler olması, özellikle Arapça şiirlerin birçoğunun Arapça tefsirlerde de kullanılmış olması ve de bazen bu şiirlerin tefsirlerden nakledilmiş olması onun bu şiirleri şairlerin divanlarından ziyade tefsirlerden naklettiği düşüncesini güçlendirmektedir. Eserde az da olsa ilk defa *Hak Dini* tefsirinde istişâh edilen şiirler bulunsa da bu şiirlerin sayısı istişâh edilen Arapça şiirler yönüyle *Hak Dini* tefsirini orijinal kılmaya yetmez. Bu durum bizleri eserde Elmalılı'nın tamamen kendinden önceki tefsirleri taklit ettiği düşüncesine de sevk etmemelidir. Aynı sureler açısından farklı tefsirlerle karşılaştırıldığında *Hak Dini* tefsirinde farklı şairlerin şiirlerinden yararlandığı, yer yer aynı şiirlerle farklı ayetler için farklı amaçlarla istişâh edildiği görülmektedir. Eserde az da olsa tefsir usulü ve tasavvuf eserlerinden de şiirler nakledilmiş olması müfessirin şiirle istişâh konusunda karma bir yöntem takip ettiğini göstermektedir.

40 | db Ayetleri yorumlarken yer yer şiiri esas kabul ederek, naklî bir delile dayanmaksızın Kur'an'da açıkça belirtilen bir konunun hilafına işârî anlamlar çıkarması, ayetin siyakına dikkat etmemesi, önceki görüşlerin etkisinde kalmasının etkisiyle bir karine olmadan hakiki anlamı terk edip mecazi anlama odaklanması, kelimenin sadece bir anlamını ön plana çıkarma gayreti içerisine girmesi Elmalılı'nın şiirdeki uzmanlığına gölge düşürmektedir.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübarek, *Divanu'l-İmâmi'l-Mücâhid b. Mübarek*, (cem ve tahk. :) Mücahid Mustafa Behcet, Riyad 1432.
- Ali b. Ebî Tâlib, *Divânu emîri'l-müminîn Ali b. Ebî Tâlib*, (haz. :) Abdülaziz el-Kerem, yy. 1988.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, (tahk. :) Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty. Antere b. Şeddâd, *Divânu Antere b. Şeddâd*, şerh: Hamdû Tammâs, Dâru'l-Marife, Beyrut 2004.
- Bağdathî Ruhi, *Külliyât-ı eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul 1287.
- Bayam, Abdülkadir, "Hak Dini Kuran Dilindeki Arapça Şiirlerin Temel Kaynaklarla Mukayesesi (I)", *Bilimname*, XVIII, 2010/1, ss. 133-165.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirîn)*, Ravza Yay. İstanbul 2015.
- Bursevî, İsmail Hakî *Tefsîru rûhi'l-beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. Ankara 2005.
- Cerîr b. Atiyye, *Divânu Cerîr*, Dâru Beyrût, Beyrut 1986.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmail, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (tahk.:) Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm il'î-Melâyin, Beyrut 1987.
- ed-Dabbî, Ebu'l-Abbas Mufaddal Muhammed, *Dîvânu'l-mufaddaliyyât*, şerh: Ebu'l-Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî, Beyrut 1920.
- Dîvânu'l-Hüzeliyyîn*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1965.
- Ebu'l-Feth el-Bustî, *Dîvânu Ebi'l-Feth el-Bustî*, (tahk.:) Veriyye el-Hatîb v.d. Dimeşk 1989.
- Ebû Hayyân Endelûsî, *el-Bahru'l muhît*, (tahk.:) Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad.:) İsmail Karaçam v.d. Azim Dağıtım, İstanbul ts.
- Eroğlu, Ali, "Şiirle İstişhâd ve İstişhâd Açısından Medarik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, Erzurum 1995, ss. 326-358.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, (haz.:) Rıdvanoğlu, Erhan Yay. İstanbul, ts.
- Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, (haz.:) Ali Nihat Tarlan, Akçağ Yay. ts.
- _____ *Külliyâtı dîvânî'l-Fuzûlî*, Hurşid Matbaası, ts.
- el-Hansâ, *Dîvânu'l-Hansâ*, şerh: Hamdû Tammâs, Dâru'l-Marife, Beyrut 2004.
- İbn Arabî, Ebubekr Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, (tahk.:) Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Fând, Ebû Hafs Ömer, *Dîvânu İbni'l-Fârid*, Dâru's-Sadr, Beyrut ts.
- İbn Hişam, Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (tahk.:) Taha Abdurraûf Sa'd, Şirketü't-Tibâa, ts.
- İmriü'l-Kays b. Huçr, *Dîvânu İmriü'l-Kays*, (tahk.:) Abdurrahman el-Mustâvî, Dâru'l-Marife, Kahire 2004.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed, Mehâsinü't-te'vîl, (tahk.:) Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1418.
- Keçecizade Muhammed İzzet, *Divan-ı İzzet Bey*, yy. ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (tahk.:) Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- Küseyyir Azze, *Dîvânu Küseyyir Azze*, şerh: Mecîd Tarâd, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993.
- Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, Dâru's-Sadr, Beyrut ts.
- Leylâ el-Ahyeliyye, *Dîvânu Leylâ el-Ahyeliyye*, (cem ve tahk.:) Halil İbrahim el-Atiyye vd. yy. ts.
- Mâverdü, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-u'yûn -Tefsîru'l-Mâverdü-*, (tahk.:) es-Seyyid b. Abdilmaksûr, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Mesut Okumuş, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 51, sayı: 3, 2015, ss. 79-103.
- Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme*, Matbaatu Mısır, 1341.
- Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şirketü Mektebe, Mısır 1946.
- Muzhirî, Muhammed Senâullah, *et-Tefsîru'l-muzhirî*, (tahk.:) Gulam Nebî et-Tûnusî, Mektebetü'r-Rüşdiyye, Tunus 1412.
- Nâbiğâ ez-Zübyânî, *Dîvânu Nâbiğâ ez-Zübyânî*, şerh, Abbâs Abdüssâtir, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Öğmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri -II./VIII. Asır Çerçevesinde-*, İsam Yay. İstanbul 2010.
- Râî Numeyrî, *Dîvânu'r-Râî en-Numeyrî*, (tahk.:) Reinhard Weipert, Beyrut 1980.
- Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer, Mefâtihu'l-ğayb, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru-Kur'ânî'l-Hakîm*, (Tefsîu'l-menâr), Dâru'l-Menâr, Kahire 1947.
- Sahib b. Abbâd, *Divanu's-Sahib b. Abbâd*, şerh: İbrahim Şemseddin, Beyrut, 2001.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, (tahk.:) Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Sertel, Sabiha, *Tevfik Fikret İzahlı Şiirler*, Narodna Prosueta 1968.
- es-Summe b. Abdillâh el-Kuşeyrî hayâtuhû ve şî'ruhû*, (tahk.:) Hâlid Abdurraûf el-Cebr, Dâru'l-Menâhic, Ürdün ts.
- Subaşı, Hüsrev, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Diyanet İşleri Bşk. Yay. Ankara 1993.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr, *el-İtkân fî 'ulumî'l-Kur'ân*, Merkezi Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, ts.
- Şengün, Necdet, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirindeki Türkçe Şiirlerin Değerlendirilmesi", *İstem*, yıl: 5, sayı: 9, ss. 165-187.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414.
- Taberî, Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, (tahk.:) Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Zeccâc, Ebû İshâk b. İbrahim, *Me'ani'l-Kur'ân ve i'râbuh*, (tahk.:) Abdülcelîl Abduh Şiblî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve u'yûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1407.
- Zibkikân b. Bedr, *Şi'ru Zibkikân b. Bedr*, (tahk.:) Suûd Mahmûd Abdülcâbir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- Ziya Paşa, *Tercîi Bend ve Terkîbi Bend*, Ahmed Kâmil ve Şerîki Matbaası, 1928.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, (tahk.:) Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988.



MÛSÂ KISSASINDA YER ALAN “ATEŞTE OLAN/OLANLAR”IN KİMLİĞİ ÜZERİNE TARTIŞMALAR

İsmail BAYER*

Öz

en-Neml suresindeki Mûsâ kıssasında geçen ve “ateşteki/ateşte olan/ateşin hemen yanında olan/olanlar” şeklinde tercüme edilebilecek “*men fi'n-nâr*” ibâresinden kimin veya neyin kastedildiği konusunda bazı müfessirlerin ve İslam düşünürlerinin bir oranda zorlandıkları veya fikir birliğine varamadıkları, hatta bazen önemli savrulmaların yaşandığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla bu makale söz konusu ayetin, neye dayanarak nasıl anlaşıldığını ve nasıl anlaşılması gerektiğini tartışmayı amaç edinmiştir. Âyette ikinci defa zikredilen “nâr (ateş)” kelimesi hakiki anlamda değerlendirildiğinde ayette iki tevilden birini yapmak gerekecektir. Bunlar ateşin bildiğimiz dünya ateşi olmadığı veya dünya ateşi olsa bile Allâh'ın emriyle yakıcı özelliğe sahip olmadığı veya Mûsâ'nın bu ateşten etkilenmemesi sonuçlarına ulaşılabilir. İkinci bir vecih olarak mecâz öne çıkarıldığında; “nübüvvet ve hidâyet yolunda verilecek kutlu mücadele ateşi” anlamına ulaşılabilir. Bu mecâzî ateş zahiren dünyada bedenlere yorgunluk verse bile “nûr” a dönüştür ruhlarla ve hayata hayat katacak niteliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mûsâ, ateş.



Discussions on The Identity of “One/Those on Fire” Partaking in Mûsâ Parable

Abstract

It is observed that some mufassirs and some Islamic Philosophers have difficulty on the subject of who or what is meant from the expression “*men fi'n-nar*” which can be translated as “on fire/ one on fire/ one/those next to fire” and mentioned in Mûsâ parable in en-Neml sura. Accordingly, This article aims to discuss the aforesaid verse on how it is understood based on what and how it should be understood. When the word ‘nâr (fire)’ cited second time in verse is evaluated in a real sense, it needs to make one of the two gloss in verse. In the first angle, Fire is not a world fire as we known or not in the feature of burner with the commandment of Allah even if it is a world fire or in the quality that will not burn Mûsâ. As a second angle, when metaphor is put forward, it is reached the mean-

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, ismailbayeri@gmail.com

ing “ holy fighting fire put up in the wake of the true path and being a prophet”.
Even if this metaphorical fire seemingly gives fatigue to bodies in the World, it
has the quality that will give life to life by transforming into “nûr(light)”

Keywords: Tafsir, Mûsâ, Fire.

I. Giriş: Konunun Önemi ve İtikâdî Savrulmalar

en-Neml suresindeki Mûsâ kıssasında geçen ve “ateşteki/ateşte olan/ateşin hemen yanında olan/olanlar” şeklinde tercüme edilebilecek “*men fi'n-nâr*” ibâresinden kimin veya neyin kastedildiği konusunda bazı müfessirlerin ve bazı İslam düşünürlerinin bir ölçüde zorlandıkları gözlemlenmektedir. Nitekim el-Mâturîdî (v. 333/944)¹ ve İbn-i Atiyye (481-542/1088-1148)² gibi müfessirler bu hususu özellikle belirtmişlerdir. Hadd-i zatında metin içi veriler ayetin sorunsuz kavranabilmesini sağlayacak nitelikte ve niceliktedir. Kastedilen zorluk, ibârenin kendisinde değil, belki İslâm'ın özüne uygun olmamasına rağmen ona yüklenen veya yüklenmeye çalışılan anlamlar ile bu anlamlara mahal vermemek adına yapılan teviller ve takdirler yelpazesinde seyrederek.

İnsanlık tarihi boyunca farklı kültür ve coğrafyalarda görülen ateşe ulûhiyyet atfetme eğilimlerinin, her nasılsa Tevrat'ta da karşımıza çıkması belki konunun en can alıcı noktasıdır. Çünkü İslâm ilim ve düşünce dünyasında, değişik ölçülerde isrâiliyyât'tan da beslenen kesimler daima olmuştur. Aslında bu, kontrollü olmak şartıyla yadırganacak bir durum değildir. Fakat Kur'ân tefsirinde, Tevrat'ın sıklıkla rastlanan problemleri anlatımlarına baskın rol yüklemek elbette sorunludur.

Bu zümreden olmak üzere, ayette geçen “ateşte olan”a ait kimliğin isrâiliyyâtın³ baskınlığına mahkûm bırakılacak şekilde Zât-ı Sübhân ile ilişkilendirilmesi,⁴ Şia inancındaki Muharrem ateşinin⁵ ilham kaynağı olarak gösterilebilmesi⁶ ve “Allâh'ın salâtlarının”⁷

¹ el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlât-u Ehli's-Sunne*, I-X, thk. Mecdî Ba Sellûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrût 2005, VIII, 98.

² İbn Atiyye, Abdülhakk el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Veciz*, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2001, IV, 250.

³ Çıkış, 3/2, 4 Çıkış, 19/18, 24/17 Mezmurlar, 18/18; Ayrıca bkz. II. Samuel, 22/9; Hezekiel, 1/4-14, 10/2, 6-7.

⁴ Bkz. et-Taberî, Muhammed İbn-i Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, thk., Abdullâh et-Türki, Hecr, 1. Baskı, Kahire 2001, XVIII, 10.

⁵ Âşûra kutlamaları çerçevesinde Muharrem'in dokuzuncu gecesinde yakılan ateş.

⁶ Husayn el-Me'mûn, “Âşûrâ beyne's-Şuâle ve'l-Kedîde”, *Mecelletu'l-philoperis*, http://www.philopress.net/2013/11/blog-post_8.html.

doğrudan “ateş”e haml edilmesi⁸ hatta ateşin “el-ebu’l-mukaddes (mukaddes baba)”⁹ olabileceği¹⁰ sanrıları zihinlerde şaşkınlığa sebep olmaktadır.

Dolayısıyla bu makale söz konusu ayetin, neye dayanarak nasıl anlaşıldığını ve nasıl anlaşılması gerektiğini tartışmayı amaç edinmiştir.

II. Konuyla ilgili Ayetler ve Tarihi Arka Plan.

1. Temel Ayetler

Üzerinde asıl durduğumuz yapı ikinci âyette yer almaktadır.

إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشَيْهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ
يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ . وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا .
أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

"Hani, Mûsâ, ailesine, "Bir ateş fark ettim. Size oradan bir haber ya da ısınmanız için bir parça kor getireceğim" demişti. Ona (ateşe) geldiğinde şöyle nidâ edildi: "Ateşteki/ateşin yanındaki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Âlemlerin rabbi olan Allah, her türlü noksanlıktan uzaktır! Ey Mûsâ! Şüphesiz ben mutlak galip ve hikmet sahibi olan Allah'ım!"¹¹

Konumuzla çok yakından ilgili bir diğer âyet ise şudur:

فَلَمَّا أَنهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْأَوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا
اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

"Ona (ateşe) gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: "Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben âlemlerin rabbi olan Allah'ım." ¹²

2. Âyetlerin Tarihi Arka Planı

⁷ وصلوات الله على النار وعلى من في النار ومن حولها وتبارك الله رب العالمين

⁸ "Salavâtullâhi ale'n-nâr.": es-Seyyid Ahmed el-Hasen, *Kitâbu't-Tevhîd*, İsdârâtu Ensâri'l-İmâm el-Mehdî, 1. Baskı, 2010, s. 11.

⁹ وقوله (ولو لم تمسسه نار) هذه النار هو الأب المقدس - روح قدس - وهو النار التي جاءت في قوله (أن بورك من في النار) أي المتصلين بها (ومن حولها) أي المحبين المتصيين بها.

¹⁰ es-Sühreverdi, Şihâbuddîn, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, thk. Necefkulî Habîbî, Menşûrâtu'l Cemel, 1. Baskı, Beyrût- Bağdâd, 2014. s. 101. el-Ebu'l-Mukaddes ifadesinin Sühreverdi'ye nisbeti, eserin nüsha farklılıkları ve diğer bazı sebeplerle kuşkuludur. Eserin tahkikinde el-Ebu'l-Mukaddes tabirinden sonra "Rûhu'l-Kuds (Cebrâil) kaydının olması bu kuşkuğu desteklemektedir.

¹¹ en-Neml, 27/7-9.

¹² el-Kasas, 28/ 30.

Hemen hemen her kaynakta görülebilecek ayetin arka planını İbn-i Atiyye şöyle özetler: Hz. Mûsâ kendisine Peygamberlik görevi verilmeden kısa bir süre önce Hz. Şuayb'ın kızı olan hanımıyla Mısır'a gitmek üzere yola çıkar. Soğuk, yağmurlu ve karanlık bir gecede yolculuklarına devam ederlerken zor durumda kalırlar. Mûsâ'nın çakmak üdu¹³ da iş görmez olmuştur. Bu durumdayken uzakta bir ateş fark eder. Ateşe doğru gittiğinde onun yeşil bir semure¹⁴ (veya ulleyka¹⁵) ağacında bulunduğunu ancak yakmadığını görür. Yaklaştıkça uzaklaşan ateş aslında Allâh'ın nurlarından bir nûrdur. Tam bu sırada Allâh Mûsâ'ya ağaç yönünden nidâ eder ve ona sesini işittirir.¹⁶

III. Metin Dışı Veriler

Tartışmanın daha doğru zemine oturması için ateşle ilgili metin dışı verilere bakıldığında bazı hadisler ile Tevrat-İncil pasajları görülecektir.

1. Tevrat

Tevrattaki anlatımlar içinde, Tanrı'nın ateş içinde bulunabileceği yanlış inancına en fazla ve doğrudan zemin teşkil edebilecek pasaj, kanaatimizce şudur: *"Sina Dağı'nın her yerinden duman tütüyordu. Çünkü Rab dağın üstüne ateş içinde inmişti. Dağdan ocak dumanı gibi duman çıkıyor ve bütün dağ şiddetle sarsılıyordu."*¹⁷

2. İncil

Tefsirlerde konuyla ilgili en fazla atıf şu İncil cümlesine yapılmıştır: *"Rabb Sina Dağı'ndan geldi, halkına Seir'den doğdu ve Paran Dağı'ndan parladı. On binlerce kutsalıyla birlikte geldi. Sağ elinde, halkı için alev alev yanan ateş vardı."*¹⁸

3. İslâmî Rivâyetler

¹³ Ateş tutuşturmak için kullanılan ahşap malzeme.

¹⁴ Tefsirlerde bunun ne tür bir ağaç olduğu konusu tartışılmış ve unnâb, semüremugaylân dikenini, sincan dikenini veya Mûsâ ağacı, ulleyk (sarmaşık) veya böğürtlen olabileceği ileri sürülmüştür bk. Elmalılı, V, 3730 (nakil; Tanyu, Hikmet, "Ağaç", *DİA*, I, 458.)

¹⁵ Bir tür böğürtlen ağacı: el-Mâverdi, IV, 194.

¹⁶ İbn Atiyye, IV, 249 (İcmâlen). Bk. er-Râzi, Muhammed Fahreddin b. Diyâuddin Umar, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1981, XXIV, 181.

¹⁷ Eski Ahit, Mısırdan Çıkış, 19/18-19.

¹⁸ Yeni Ahit, Yasanın Tekrarı, 33/2.

„Allah'ın hicabı nurdur, -Ebû Bekr rivâyetinde ise şöyledir: ..en-nârdır (ateştir). Şayet o perdeyi açacak olsa vechinin subuhâtı (nuru, celâli ve behâsı) görüşünün ulaştığı tüm mahlûkâtı yakar”¹⁹ Hadisin rivayetinin ardından râvî, ilgili en-Neml ayetini okumuştur.²⁰ Bu durum hadis ve ayet arasındaki bağa işaret eder. Cümle kurgusunu²¹ kuşkulu gördüğümüz²² yukarıdaki hadisin anlamını daha rahat kavrayabilmek için diğer nakiller önem arz eder.

Saîd b. Cubeyr'den Allah ve yaratılmışlar arasındaki hicapları, perdeleri beyan eden rivayet şöyledir: “İzzet hicâbı, mülk hicâbı, sultân hicâbı, ateş hicâbı – ki bu kendisinden nidânın (çağrının) yapıldığı ateştir., nûr hicâbı, bulut hicâbı, su hicâbı.”²³ el-Kurtubî rivayeti değerlendirirken şunları kaydeder: “Nâr O'nun hicablardan bir hicaptır ki, onlar yedi hicaptır..”²⁴ Elbette burada hicaplanan, perdelenen yaratılmışlardır. Yoksa hiçbir şey Allâh'ı perdeleyemez.²⁵ Diğer bir rivayet ise şöyledir: “Allah tüm yarattıklarıyla kendi arasına dört perde koymuştur. Ateşle, karanlıkla, sonra yedi kat göklerin üstünde nûr ve zulmetle, sonra tüm bunların üstünde ve arşın altında yüce/a'lâ denizle.”²⁶

Rivayetlerde belirtilen perdeler, insanların Allâh'ın zatını görmeleri önündeki perdelerdir. Bir başka ifadeyle, perdeler yalnızca insan cephesinden bakıldığında perdeleme işlevine sahip perdelerdir.

İncil ve Tevrat'ta Rabb'in mekân itibarıyla ateş içinde veya temas halinde olabileceği düşüncesi hâkimken, İslâm dini, Allâh'ı

¹⁹ Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim el-Câmiu's-Sahîh*, I-IV, Dâru'l-Cil, Beyrut, “İmân”, 77, 268; el-Kurtubî, XVI, 105-106; İbn-i Kesîr, X, 393.

²⁰ Bk. el-İsbehânî, *el-Hucce'tu fi Beyâni'l-Mehacceti*, thk. Muhammed el-Medhalî, Dâru'r-Râye, Hadis no: 39, I, 201; es-Suyûti, Celâleddîn, *Esrâru'l-Kevn*, Bâbu mâ Beyne'l-Arşî ve'l-Melâike Hucubullâh, Hadis no: 1.

²¹ حجابہ النور وفي رواية أبي بكر التار لو كشفه لأخزفت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه وفي رواية أبي بكر عن الأعمش ولم يقل حدثنا حدثنا إسحاق بن إبراهيم أخبرنا جرير عن الأعمش بهذا الإسناد قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بأربع كلمات ثم ذكر بمثل حديث أبي معاوية ولم يذكر من خلقه وقال حجابہ النور.

²² “Gözünün/görüşünün ulaştığı son yer” ifadesi içerdiği intihâ yani son bulma anlamını içerdiğinden Allâh inancıyla örtüşmez. Nitekim şerhlerde bu hususa dikkat çekilerek tevîl edilmeye çalışılmıştır. Mahlûkatın gözlerinin ulaştığı şekilde çevrilmesi ise dil kuralları itibarıyla problemlidir. Hâsılı ilgili hadis rivayeti kalbi teskin edecek bir anlamına sahip değildir, kanaatindeyiz.

²³ et-Taberî, XVIII, 12;

²⁴ el-Kurtubî, XVI, 105-106.

²⁵ el-Kurtubî, XVI, 105-106.

²⁶ Ebu'ş-Şeyh el-İsbehânî, *Kitâbu'l-Azme*, I-V, thk. Rûdâullâh el-Mubârekfûrî, Dâru'l-Âsime, er-Riyâd, II, 683 (12-274); es-Suyûti, *Esrâru'l-Kevn*, Hadis no: 1.

mekândan tenzih eden bir inancı emreder. İnananların, Allâh'ın zâtını en azından dünyada göremeyecekleri, çünkü bu durumun gerçekleşmesi için önlerinde kendi kabiliyetlerinin ve insan doğasının sınırlarını çizen perdeler olduğu bir İslam inanç ilkesidir. Bu sadette belirtmek gerekir ki, yukarıda bir kısmını naklettiğimiz bazı müteşâbih rivayetler ve anlatımlar söz konusu perdelerden birinin ateş olduğunu vurgulamaktadır.

İslâmi naslara göre konunun bir diğer cephesini ise bazı şartlarda insanın ateşten etkilenmemesi hususu oluşturur. Hz. İbrâhim'in atıldığı ateşten Allâh'ın emriyle etkilenmemesi,²⁷ Sırat köprüsünden geçerken, cennetle ödüllendirilen müminlerin nurlarının cehennem ateşini söndürebilmesi bu kabildendir.²⁸

IV. Semboller: Ağaç ve Ateş

Kur'ân-ı Kerîm'in alt okumalarından veya çağrıştırmacılarından biri olarak değerlendirilebilecek sembolik anlatımın, Musâ kıssasındaki ateş ve ağaçtaki yansımaları, İslam kültürü içinde yer yer konuya bir başka pencere açabilecek şekilde kullanılmıştır. Bu çalışmada belli bir kanaat oluşturacak şekilde Sühreverdî (1155-1191m.) ve Bursevî'den (1652-1725 m.) kısa nakillerle yetinilecektir.

Sühreverdî (özetle ve meâlen), Mûsa kıssasında sesin geldiği mübarek ağacı, yakîn nuruna ulaştıracak fikir dallarına sahip olması sebebiyle "gerçek bilgiler (el-Meârifu'l-Hakîkiyye)" ifadesiyle niteler. Haddi zatında fikir ve düşüncüyü temsil eden ağacın yeşilliği, düşünce yollarını tutuşturması ve kutsî âleme alıştırması özelliğine mebnidir. Tutuşturulan ateş çift boyutlu bilginin ikinci boyutu ve kutsi esintilerdir. Ateşin olduğu Tûr-i Seynâ akıl ufkudur. O ağaçtan elde edilen yağ, makûlât yağı olup, kutsî bilgi şimşeklerine, yakîn ışıklarına ve nihayet marifetlerle gelecek dinginlik ateşine nefsin hazırlanması içindir. O niteliğe sahip olanların ekmeği meleklerin ekmeğidir, katıkları parlak nurlardır. Ağacın doğulu olmaması sırf aklî olmadığına, batılı olmaması ise sırf heyûlânî olmadığına işaret-

²⁷ "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol" dedik." el- Enbiyâ, 21/ 69.

²⁸ "Cehennem mümine; - Geç ey mümin, nurun alevimi söndürdü, der." et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, el-Mu'cemu'l-Kebîr, thk. Hamdî Abdulmecîd, Mektebet-u İbn-i Teymiyye, XXII, 258.

tir. Mûsâ'nın ateşi gördüğünde ehlini terk etmesi zahir ve batın hislerini terk etmesine işarettir.²⁹

İsmâil Hakkı Bursevî, tefsirinin muhtelif yerlerinde ağaç ve ateş sembollerine göndermeler yaparak bu alandaki literatürü özetlemiş gibidir. Nitekim müellif, "varlık hicabını yakan ateşe özlem"i dile getirirken sûfî düşünceleri vurgular. Bu anlayışta, "Tûr" müminin namazı, münacatıdır. Müminlerin o namaz münacatında buldukları şey de söz konusu ateştir. Cehennem ateşi ve namazdaki ateş birbirlerinden tamamen ayrı iki mahiyete sahiptirler. Salât ateşi, insanın Allâh'a vuslatına engel olan özvarlığını yakar ve fakat bedene zarar vermez. Cehennem ateşi ise bedeni yakar ancak hakikate engel insan varlığı hala bakidir. Bir başka ifadeyle, Kur'ân'da olumlu anlamda zikredilen ateş fenâ ateşi değil bekâ ateşidir.³⁰ Mûsâ'nın Tûr'da gördüğü ateş ve ağaç da, Mûsâ henüz aşk ve muhabbet döneminde olduğu için, onu ilâhî âleme daha yakınlaştırmak için yaratılmış iki fiilî aynadır.³¹

İbn-i Arabî'nin Kur'ân okumalarından (558-638/1165-1240) ilhamla³² duygusal bir okuma yapıldığında şunlar da söylenebilir. Ağaç bir sandukada denize bırakılan, ağaç tarafından gelen sesle ilk vahyini alan, ağaçtan bir asâ ile toplumu için denizi yaran, ağaçtan mamûl tâbût-u sekine'ye (ahit sandığına) sahip bu Peygambere ilâhî yazgıyla Mûsâ adı verilmiştir, yani "su-ağaç". Onun kutlu mücâdelesinde bir taraftan "şecere"nin, yani ağacın sekînesi ve bereketi varken diğer taraftan "müşâcere"nin yani çatışmanın farklı etkileri görünür. Toplumuyla mücâdelesini, toplumunun kendi iç çatışmaları, İsevîler ve son olarak İslam'la çatışmaları bu kabildedir.

V. Metin İçi Veriler ve Değerlendirmeler

Âyete geri dönüldüğünde öncelikle konuyu aydınlatan kelimelerinin incelenmesi gerekir.

1. "Ânese/ آنس"

²⁹ Sühreverdî, s. 99-102

³⁰ el-Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I-XI, Matbaa-i Osman, İstanbul 1330 h. I, 40.

³¹ el-Bursevî, VI, 321.

³² Bkz. İbn-i Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, Talik: Ebu'l-Alâ el-Affî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, s. 197-213.

Mûsa (a) bir ateş mi görüyor, fark mı ediyor, zannına mı kapılıyor? Görüyorsa sürekli bir görüş müdür? Yoksa ateş sadece kısa süreliğine mi görünmüştür? Ateşin mahiyeti hakkındaki tartışma, bir bakıma Musa'nın algısıyla ilgili bu kelime çevresinde cereyan etmeye başlar. Nitekim müfessirlerin görüşlerini şekillendirmeye başlayan da bu kelimedir. "Ebsartu" veya "ahsestu" yani gördüm veya hissettim, buldum, rastladım, duyumsadım, fark eder gibi oldum..³³ Buradaki ikil anlayış bir itibarla Hz. Mûsâ'nın cümlelerinde de okunabilir. Bu sadette Mûsâ aleyhisselâmın farklı iki sûrede beyân edilen iki cümlesi dikkatleri çeker.³⁴ Âyetlerdeki "getireceğim" fiillerinin başına bir âyette "س (sîn)" diğer âyette ise "لعل (laalle)" getirilmiştir. Normal hallerde "sîn" gelecek zamanla ilgili bir pekiştirmeyi, "laalle" ise umudu dile getirir. Bu durum ilk bakışta sanki bir anlam belirsizliği varmış intibâını uyandırabilir. Konunun "sîn" cephesini değerlendiren er-Râzî, bazen kuvvetle muhtemel görülen, olması yönünde güçlü beklentiler olan fiillerde "sîn" edatının kullanılabilirliğine, bazen de mütekellimden öte muhatabı tatminle ilgisine dikkatleri çeker.³⁵ "Laalle (umulur ki)" edatının kullanılması ise görülenin dünya ateşine benzemeyen bir tarafının bulanmasına bağlanabilir. Aslında bu umut "sîn" edatının bulunduğu âyetin sonunda da gelerek belirtilen ikil yapıya farklı bir gönderme yapar. Her ihtimalde yola çıkmadan önce Mûsâ aleyhisselâm ateşin mahiyeti ve kim veya kimler tarafından yakıldığı hakkında tam bir kanaate sahip değildir. Hatta beraber yolculuk yapan iki kişiden birinin görüp diğerinin göremeyeceği bir ateş, fiilin "görür gibi oldum" veya "kısa süreliğine gördüm" anlamlarını içerdiğini düşündürmektedir.

İlgili âyetlerde, bir taraftan eşini teskin etmeye çalışan ve güven telkin eden ama diğer taraftan kesin bir kanaate sahip olmayan bir hayat arkadaşının anlatımı hâkimdir. Kanaatimizce bu cümleler yukarıdaki çerçevede Mûsâ aleyhisselâm'ın şahsında eşiyile birlikte zor bir durumda kalan kocanın ruh halini ve hatta nasıl davranması gerektiğini öğreten bir içeriğe de sahiptir. Şartlar ne kadar zor olursa olsun çok güçlü bir umut hep ayakta tutulmakla birlikte olası

³³ et-Taberî, XVIII, 8; el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I-VI, thk. es-Seyyid bin Abdilmaksûd, Dâru'n-Neşr-Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, IV, 194; er-Râzî, XXIV, 181.

³⁴ en-Neml, 27/8 ve el-Kasas, 28/29.

³⁵ er-Râzî, XXIV, 181.

aksiliklere karşı hazırlıklı olmak öğretisi, okunabilecek tâlî anlamdır.

2. بورك

Bereket kökü iyiliğin sabit oluşunu ve artışını niteler.³⁶ Ağırıklı olarak “في (-de, -da)” edatıyla kullanılan fiil, doğrudan kullanıma da sahiptir.³⁷ Bu sebeple cümlede tazmin sanatı³⁸ aramak için güçlü bir gerekçe yoktur.

“Bûrike” fiili, bazı vecihlerde “tebâreke” anlamında değerlendirilmiştir.³⁹ Zira “tebâreke” ilgili ihsânların yalnızca Allâh’a has olduğu vurgusunu içerir.⁴⁰ Yan bir unsur olarak “fi” edatının kullanılmaması fiilin “tebâreke” anlamını daha öne çıkarmıştır, denilebilir.

“Tebâreke” fiilinin “قدس (takdis edildi)” fiiliyle tevîl edilmesi, akabinde Allâh lafzının, Allâh’ın nuru takdiriyle sözde özne olarak kabul edildiği görüşe kaynaklarda sıklıkla rastlanmaktadır. “تقدس” fiili de bu bağlamda kullanılan fiillerdendir.⁴¹

Müfessir Sâvî, “bûrike” kelimesine, takdis anlamını vererek Allah’ın, Mûsâ’nın kalbini Allâh dışındaki şeylerden temizleyerek onu nübüvvet ve risalete has bir yapıya kavuşturması üzerinde durmaktadır.⁴² İlgili başlıkta eleştirisinin yapılacağı üzere, Abdullâh ibn-i Abbâs, İkrime ve ibn-i Cubeyr’den yapılan rivayetler arasında fiilin nâib-i fâilinin yani sözde öznesinin lafzatullah kabul edildiği bir görüş de bulunmaktadır.⁴³

Şâyet “men” kelimesiyle, ateşin ve men ile ifade edilenin bulunduğu yer murâd edilmişse mübâreklik ciheti, Allah’ın Musa’yla

³⁶ er-Râgıb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk., Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2. Baskı, 1997, s. 119.

³⁷ et-Taberî, XVIII, 12; ibn Atiyye, IV, 250.

³⁸ En geniş kapsamıyla tazmin, dil kurallarının delâletiyle bir kelimenin başka bir kelimenin anlamını da yüklenmesidir. Temel tazmin çeşitleri fiillerin aslî harf-i cerrleri dışında harf-i cerrler alması veya harf-i cerr alması gerekirken almaması veya fiillerin mef'ûl sayılarındaki değişiklikler yoluyla gerçekleşir. (ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 395; II, 689; IV, 406 (Al-i İmrân, 3/118; el-Kehf, 18/28; Necm,53/12).

³⁹ er-Râzî, XXIV, 182.

⁴⁰ er-Râgıb, s. 120.

⁴¹ Bkz. et-Taberî, XVIII, 10.

⁴² es-Savî, Ahmed, *Hâşiyetu's-Sâvî ale'l-Celâleyn*, I-III, el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1. Baskı, Mısır, 1962, III, 155.

⁴³ el-Maverdi, IV, 194.

konuşması, ona önemli haberler vermesi ve mucizeler izhar etmesi cihetiyle gerçekleşmiş olur. Mübarek kılınış, o yer ile ilişkili iyiliklerin devamlılığında ve çevresini etkilemesinde⁴⁴ de gözlemlenebilir.⁴⁵ Tarih boyunca Peygamberler bölgesi olan bu coğrafi bölge⁴⁶ Kur'ân'da genel olarak buk'a-i mubâreke (mübarek bölge) ismiyle anılmıştır.⁴⁷

Ubey b. Ka'b'a nispet edilen iki okuyuş tefsir doğrultularını göstermesi bakımından önemlidir. Ubeyy'den yapılan “تباركت الأرض ومن حولها” ve “بوركت النار” rivayetleri sözü geçen bölgenin iyiliklerinin dâim oluşunu “tefâul” babında, ateşin mübarek kılındığını, bereketlendirildiğini ise “mufâale” babının meçhul yapısında vermektedir.⁴⁸ Ateşin bereketlendirilmiş olmasına dair vurgu İbn-i Abbâs'a⁴⁹ ve Katâde'ye de⁵⁰ dayandırılmaktadır.⁵¹

Tüm bu vecihler değerlendirildiğinde öncelikle görülecektir ki, “bûrike”, “mübârek kılındı” anlamıyla mâzî meçhul (edilgen geçmiş zaman) bir fiildir. Bu durumda “lafzatullah”ın nâib-i fâil (sözde özne) olacağını iddia etmek alt başlıkta işleneceği üzere doğru değildir. Söz konusu fiilin asıl anlamını veya sarf yapısını terk edip “tebâreke, kuddise ve tekaddese” gibi anlamları yegâne anlam olarak belirlemek, ancak asıl fiil vasıtasıyla bir manaya veya doğru bir manaya ulaşamaması durumlarında kullanılabilir ikinci bir yoldur. Hâlbuki bu ayette böyle bir durum söz konusu değildir. Sonuç olarak ilgili âyeti anlarken “bûrike” fiili öncelikle kendi öz anlamında ve yapısında değerlendirilmeli, diğer uygun anlamlar anlam genişlemeleri veya çağrışırcıları çerçevesinde kullanılmalıdır.

3. من

⁴⁴ el-Enbiyâ, 21/71.

⁴⁵ ez-Zemahşerî Mahmûd , *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmid-i Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvili fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 338.

⁴⁶ er-Râzî, XXIV, 182.

⁴⁷ el-Kasas, 28/30

⁴⁸ el-Hatîb, Abdullatîf, *Mu'cemu'l-Kirât*, I-XI, Dâr Sa'deddîn, Kahire 2000, VI, 484; ez-Zemahşerî, III, 338.

⁴⁹ Ebu'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr, *el-Kureşî el-Mahzûmî, Tefsîru Mucâhid*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 190.

⁵⁰ et-Taberî, XVIII, 11.

⁵¹ el-Mâverdi, IV, 195; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Alî, *Zâdu'l-Mesîr*, I-IX, el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut 1984, VI, 155.

Âyetteki “men” kelimesine dair çok farklı görüş bulunmasının yanı sıra aynı sahabe ve tabiiere ait birbiriyle örtüşmeyen hatta zıt kabul edilebilecek rivayetlerin mevcudiyeti, ilgili rivayetleri kanaatimizce kuşkulu kılmaktadır. Söz konusu görüşler şöyle özetlenebilir:

3.1. Olayın gerçekleştiği bölgenin yakınında ve civar muhitlerde bulunanların tümü.

Zemahşerî, “ateşteki ve çevresindeki/ler” ifadesiyle, ateşin yakın ve uzak çevresindeki bölgelerde bulunanların murâd edildiği yönündeki güçlü kanaate dikkat çeker. Bu geniş mekân, yukarıda değinilen Kur’ân’daki anılış şekliyle⁵² buk’a-i mübarekdir.⁵³ Mübarek kılınma, o yer ile ilişkili iyiliklerin devamlılığında ve çevresini etkilemede⁵⁴ gözlemlenebilir.⁵⁵ Daha özele gidildiğinde Allah’ın Musa’yla konuşması, ona önemli haberler vermesi ve mucizeler izhar etmesi bereketin zirve noktalarıdır.

Kur’ân’da beyân edilen mekânların kutsallığı ve sınırları belli mübareklik üzerinde asla kuşku yoktur. Ancak çerçevesi oldukça genişletilmiş teviller, her halükârda kabul edilebilecek cumhûrî yorum zeminine oturmazlar. Metin içi veriler, orada yerleşik insanların niteliği, mübareklik yönü veya yönleri değerlendirme dışı tutularak oluşturulacak aşırı söylemler, “mukaddes toprakların daima ve tümü mukaddes olan nesilleri” gibi sakıncalı bir anlayışı rahatlıkla gündeme getirebilir.

3.2. Allâh.⁵⁶

Konunun hemen girişinde Mâturîdî’nin düşüncelerini nakletmek faydalı olacaktır. Ona göre, Mukâtil’den nekledilen “men” ile murâd edilenin “Allâh” olduğu düşüncesi ve “Gördüğün nûr Ben’im” te’vîli bâtıldır. Zira; “إن النور الذي رأيت أنا الله” cümlesi yanlış kurgulu olup doğrusu; “أنا الذي رأيت” olmalıydı. Öte taraftan Mûsâ’nın geldiği Allâh olsaydı “geldi” fiilindeki zamirin müennes olmaması gerekirdi. Son güçlü delil ise “إن الذي رأيت أنا أخوك” tarzında

⁵² el-Kasas, 28/30

⁵³ ez-Zemahşerî, III, 338.

⁵⁴ el-Enbiyâ, 21/71.

⁵⁵ ez-Zemahşerî, III, 338.

⁵⁶ et-Taberî, XVIII, 10.; er-Râzî, XXIV, 182; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XXIV, thk. Abdullah et-Türkî, Muessesetu’r-Risâle, 1. Baskı, 1427, XVI, 105.

bir cümlenin problemlili yapısıdır. Yani âyete uyarladığımızda Allâh lafzının na't olarak gelmesi nahiv itibarıyla da doğru değildir.⁵⁷

İbn-i Atiyye âyette murâd edilenin Allâh olduğu yönündeki bazı çelişkili rivayetlerden hareketle tenzih anlayışına muhalif görüşler ileri sürmenin çirkin ve merdud olduğunu belirtir. Müfessir “men” yapısıyla Allâh’ın hayr ve bereket ihsanının artması tevilini öne çıkarmakla birlikte, kudret ve sultanının mübarek olması yönündeki görüşü de nakleder.⁵⁸ Bursevî, özelde “Mûsâ” anlamını öncelemekle birlikte âyetin ikinci tevcihi olarak bazı ariflerin şu görüşlerini nakleder: “Gerçekte Zât’ı cihetten münezzehe olan Allâh, âşıkın durumuna uygun olarak ateş, ışık, ağaç, Tûr ve bunların dışında niteliklerle tecelli edebilir.⁵⁹

Elbette Allâh, Tûr’a tecelli etmiştir. Fakat Tûr olarak tecelli ettiğini iddia etmek irfanlarına cezbenin ve aşkın karmaşık hallerini karıştıranların sözlerinde rastlanılabilecek ifadelerdir. Aşk ve cezbe mazur olduğu için mükellef değildirler. Mükellef olmayanın sözleri de her zaman geçerli değildir.

54 | db

“Lafzatullâh”ın sözde özne olduğu yönünde bazı sahabe rivayetleri dirayet bir tarafa rivayet açısından da tutarlı değildir. Ayrıca “fi’n-nâr (ateşteki)” ifadesi, Allâh hakkında hem hulûlü hem de ateşte hulûlü ifade ettiğinden söz konusu bazı rivayetler, bazı müfessir görüşleri veya bazı mutasavvıf iddiaları tutarlı olmaktan uzaktır.

3.3. Nur⁶⁰ Allâh’ın nuru.⁶¹

Bu görüş Katâde ve ez-Zeccâc’a dayandırılır.⁶² el-Maturidi “men” kelimesinin “ma” ile tevilinin oldukça uzak bir düşünce olduğunu ancak kinaye yoluyla “men”den “mâ” anlaşılması halinde yapılan tevillerin bir zemine oturacağını belirtir.⁶³

⁵⁷ el-Mâturîdî, VIII, 100.

⁵⁸ İbn atiyye, IV, 250; es-Semin el-Halebi, *ed-Durru'l-Mesûn*, I-XI, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, t.s. VIII, 574-575.

⁵⁹ Bursevî, VI, 322.

⁶⁰ Et-Taberî (Katâde'den naklen), XVIII, 11; İbni atiyye, IV, 250; el-Âlûsî, XIX, 161.

⁶¹ et-Taberî, XVIII, 11; er-Râzî, XXIV, 182.

⁶² et-Taberî, XVIII, 11; er-Râzî, XXIV, 182.

⁶³ el-Mâturîdî, VIII, 98, 99.

Netice olarak ilgili görüş, “men” kelimesinin “mâ” şeklinde anlaşılması, “nâr” kelimesinin de “nûr” ile tevili gerekeceğinden dolambaçlıdır. Bu itibarla daha tutarlı anlamlar öne çıkarılmalıdır.

3.4. Ateş

Abdullâh b. Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b mushaflarına dair rivayet ilgili görüşün en önemli delillerinden kabul edilir. Bu rivayetlerde “bûrike” fiilinin müennes olarak kullanılması ve “men fi” ibâresinin bulunmaması bereketli olanın doğrudan ateşi anlattığını ifade eder.⁶⁴

Netice olarak, kıraatlerin icma ettiği bir okuyuş varken zayıf rivayetlere dayanmak tercih edilen bir tefsir metodu değildir.

3.5. Mûsâ

Söz konusu kelimeyle ilgili en önemli açılım “Mûsâ” olmalıdır.⁶⁵ Nitekim Mâturîdî, konuyla ilgili kayda değer gördüğü iki tevil arasından “men” ile murâd edilenin Mûsâ olduğu tevilini öne çıkarır. Müellif bu görüşü şöyle temellendirir: “Men ile âkiller murâd edilir”, kuralını esas aldığımızda âyette “men” ile murâd edilen Hz. Mûsâ’dır.⁶⁶ Böylece Mûsâ’nın ateşte kendisi için varedilen “bereket”, bir ucunda nübüvvet ve irşat gibi yüce hususiyetleri, diğer ucunda yol bulma ve ısınma gibi dünyevî hususiyetleri barındıran ölçüye gelmez bir alanı kapsar.⁶⁷

İbn-i Âşûr da ilgili görüşü yegâne vecih olarak zikreder.⁶⁸ Ancak bu noktada Mûsâ aleyhisselâm’ın nasıl ateşte olabildiği sorusu gündeme gelmektedir. “Mûsâ” tevilini önceleyen er-Râzî, “fi” edatını çok yakında olma anlamıyla tevil ederek yukarıdaki mukadder soruyu cevaplandırmaktadır. es-Semerkandî’de aynı yönelimi görmek mümkündür.⁶⁹ el-Ferrâ’dan nakledilen ikinci bir tevcihe göre ise ayetteki “fi”, talep ve kasıt anlamı içermektedir. Dolayısıyla bu cümle “men fi talebi’n-nâr –veya- fi kasdihâ”, yani “ateşi isteyen, onu

⁶⁴ el-Mâturîdî, VIII, 99.

⁶⁵ er-Râzî, XXIV, 182. el-Kurtubi, XVI, 104. İbn-i Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984, XIX, 226.

⁶⁶ el-Mâturîdî, VIII, 99.

⁶⁷ el-Mâturîdî, VIII, 88-100, .99.

⁶⁸ İbn Âşûr, XIX, 226.

⁶⁹ es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, thk., Ali Muhammed, Adil Ahmed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, II, 489 vd..

hedefleyen, onun arayışında olan” şeklinde değerlendirilebilir.⁷⁰ Böylece Mûsâ’yı nübüvete ve risalete has bir yapıya kavuşturmak, takdis etmek,⁷¹ anlamı belirmektedir.

İbn-i Arabî’nin konuyla ilgili görüşleri mecaza araladığı pencere itibarıyla ufuk açıcudur: “Men” kelimesinden murâd Mûsâ’dır. Mûsâ ilâhî sıfatların tecellisi ve hakiki kemâlatın vicdanı ve mükâleme makamıyla “en-Nâr”a vasıl olan kalbi anlatır. Rûhî güçler ve semâvî melekler ise mükâşefe nurlarıyla, ilim ve hikmet sırlarıyla, kudsi teyitlerle, gizli ve duyuşal hallerle bu ortamı kuşatmışlardır.⁷²

İlgili görüşler ışığında Mûsâ aleyhisselâm’ın ateşte olması dört şekilde açıklanabilir. Ateşe yakınlık, ateş isteği ve yöneliminde olan, ateşin mecâzî anlamları ve son olarak Mûsâ’yı yakmayan ve mahiyetini bilmediğimiz ateş veya bildiğimiz ateş olmakla birlikte Mûsâ aleyhisselâm’ı yakmayan ateş. “Fî” edatını başka bir anlamla tevîl etmez veya cümleye “talep ve kast” gibi takdirler yapmazsak, geriye son iki vecih kalmaktadır.

3.6. Melekler.⁷³

Cümle yapısı, zaman, mekân ve odak anlam düşünüldüğünde bu vechin de düşünülebileceğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla Cebrâîl’in merkez konumda, Cebrâîl’in çevresindekilerin ise, Hz. Mûsâ ve Cebrâîl’e eşlik eden melekler halkası olduğu söylenebilir.

3.7. Ağaç

el-Cubbâî’ye göre, ilâhî kelama mahal olduğu için ağaç mübarek kılınmıştır.⁷⁴ Bu görüş, ateş ve ağaç arasında ihtimal ilişkisi (içine alma, bürüme, kapsama) olduğu düşünülürse kısmen belli bir temele oturmaktadır. Ayrıca bu husus, yukarıda hulasası kaydedilen ağaç sembolizmi itibarıyla da değerlendirilebilir. Ancak “men” kelimesinde “mâ” takdir edilmesi veya böylesi bir “bedel” ihtimali temel anlamda çözüme ulaşılamadığı zaman gündeme alınmalı veya uzantı okumalar için değerlendirilmelidir.

⁷⁰ es-semerkandi, II, 573; ibnûl-Cevzî, VI, 155.

⁷¹ es-Savi, III, 155.

⁷² Kayserî, Dâvud, *Şerh Fusûsi’l-Hikem*, thk. Celâleddin Aştıyani, Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1. Baskı, 1375, s. 340.

⁷³ el-Mâverdî, IV, 195; el-Âlûsî Mahmûd Ebu’l-Fadl, *Rûhu’l-Maânî*, I-XXX, Dâru İhyâ’it-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, XIX, 161; et-Tabersî, el-Fadl b. Hasan, Mecmau’l-Beyân, I-X, nşr, Hâşim er-Resûlî, Fadlullâh et-Tabâtabâî, Dâru’l-Marife, Beyrût 1986, VII, 330.

⁷⁴ El-Âlûsî, XIX, 161.

4. النار

el-Mâverdî konuyla ilgili görüşleri şöyle özetler: Âyetteki nâr, içinde nûr olan bir ateştir veya cumhur-u ulemânın kabul ettiği gibi içinde ateş olmayan bir nurdur.⁷⁵ Bu genellemeye tefsirlerde şöyle açıklık getirilir:

4.1. Nûr, Allâh'ın nuru.⁷⁶ Meleklerin nuru.⁷⁷

İbn-i Abbâs'tan yapılan bir rivayette nûr alevli olduğundan ateş olarak isimlendirilmiştir.⁷⁸

4.2. Ateş.

Bu madde kısmen “Metin dışı veriler” başlığında incelenmiş ve “Toplu değerlendirmeler” başlığında konunun merkez kelimesi olarak yeniden ele alınacaktır.

4.3. Ateşte olan değil ateşin bulunduğu mekânda olan bereketlendirilmiştir. Bu mekân Kasas sûresi otuzuncu ayette belirtilen buk'a-i mübarekedir.

4.4. Ağaç. Ebû Alî el-Cubbâî'ye nisbet edilen görüşe göre, el-Kasas sûresindeki geçtiği şekliyle “sesleniş” ağaç yönünden gelmiştir. Kelâma mahal olan söz konusu ağaç ateşin içinde bulunmaktaydı.⁷⁹ Yani mübârek olan ağaçtır. Bu düşünce “men” başlığında değerlendirdiğinden yeniden ele alınmayacaktır. Bazı tefsir kaynakları yan bilgi olarak, ateşin ağacın içinde yandığını, ateş yandıkça daha kuvvetlendiğini, daha yeşil, daha parlak olduğunu hatta ışığın gökyüzüyle birleştiğini kaydeder.⁸⁰

4.5. İbn-i Atiyye ve bazı müfessirler ateşte olma durumunun hakikat değil Mûsâ'nın zannı ve algısı olabileceği yorumunu kaydederler.⁸¹ Mûsâ aleyhisselâm ateşi uzaktan gördüğü zamanla ilgili bir zandan bahsedilebilir. Ancak bu ateş çok yakındayken bile görülebilen bir ateş ise böyle bir zannın varlığı oldukça uzak bir ihtimal olmalıdır. Aynı bağlamda ilk geçtiği cümlede zan veya süregen ol-

⁷⁵ el-Mâverdî, IV, 195.

⁷⁶ Mukâtil b. Süleymân; et-Taberî, XVIII, 11; ; er-Râzî, XXIV, 182. el-Kurtubî, XVI, 106. İbn-i Kesîr, X, 392.

⁷⁷ İbn Atiyye IV, 250.

⁷⁸ İbn-i Kesîr, X, 392.

⁷⁹ er-Râzî, XXIV, 182.

⁸⁰ İbn-i Kesîr, X, 392; er-Râzî, XXIV, 183.

⁸¹ İbn-i Atiyye, IV, 249; el-Mâverdî, IV, 194; et-Taberî, VII, 330.

mayan bilgi anlamında kullanılması tercihe şayan olmakla birlikte ikinci kullanımında yeniden zan anlamı içermesi neredeyse ihtimal dışıdır. Öte taraftan belâğatta, muhatabın algısı, üslubu ve seçtiği kelimeler üzerinden sözü devam ettirme sanatının bu bağlama uygun olduğu ihtimali düşünülürken, daha zâhir diğer vecihlerle sonuca ulaşmak mümkünken bu hususun öne çıkarılmasına gerek olmadığı söylenebilir.

4.6. Mecâzi anlatım

et-Te'vîlatu'n-Necmiyye adlı tasavvufî-işârî tefsirde şu yorumlar dikkat çekmektedir: Âyetteki ateş, muhabbet/sevgi ateşidir. Mûsâ bu ateşi veya gönülleri saran tutuşturulmuş ateşi arzuluyordu.. Muhabbet ateşinin etrafında halka çizenler ise pervanelere benzerler.⁸² Sembol başlığında değinildiği gibi işârî tefsir denemeleri mecaza açıkları kapı itibarıyla tamamen dışlanacak bir mahiyet arz etmezler.

58 | db

Ateş kelimesi, mecâz olarak değerlendirildiğinde daha duygusal bir tabloyla karşılaşmak mümkündür. Buna göre; toplumuna ve tüm inananlara maddi ve manevi liderlik yapmak haddi zatında ateşten bir gömlektir. Firavun'un zulmüyle mücadele, ümmetinin iyiliği için tüm varlığını ortaya koyduktan sonra yine onlardan gelecek ihanet Mûsâ'nın ateşidir. İnsanlara rehberlik onun kalbini sızlatsa bile gerçek değerler âleminde zirvelere taşıyacaktır ve bu münasebetle kutludur, mübarektir, bereketlidir. Mücadelesi Kur'ân ve Muhammedî ümmetin dualarıyla daima anılacak, derecesi hep artacaktır. Onun mücadelesine gönülden destek verenler de böylece kutludurlar, mübarektirler.

5. من حولها

5.1. Melekler.⁸³

er-Râzî'nin burada düştüğü not kayda değerdir. "İbn-i Abbâs'tan yapılan rivayetin mevzu (uydurulmuş) olduğunu kesin olarak bilmemize rağmen ilgili görüş içerik olarak doğrudur."⁸⁴ es-Semerkandî ayetteki bu kısmın "geldi" fiilinden sonra zikredildiğini,

⁸² Necmeddîn el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer, *et-Te'vîlatu'n-Necmiyye*, I-VI, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Lübnan 2009, IV, 325

⁸³ et-Taberî, XVIII, 13; ; er-Râzî, XXIV, 182; İbn Atiyye, IV, 250.

⁸⁴ er-Râzî, XXIV, 182.

dolayısıyla “nidâ edildi” kısmının takdim edildiğini söyler.⁸⁵ Zemahşerî ve benzer düşüncedeki müfessirlerin görüşlerini “men” başlığında kaydetmiştik. Sonuç olarak denilebilir ki, birinci vecihte söz konusu ateş ister ilâhî bir nûr, isterse bildiğimiz ateş olsun ateşin çevresindekiler ya meleklerdir ya da yakın uzak çevrede bulunan inanmış insanlardır. İkinci vecihte şayet ateş mecâzî bir anlatımsa Mûsâ aleyhisselâm’ın nübüvvetine inananlar ve onun mücadelesine omuz verenlerdir. Melekler de bu zümreye manen dahil edilebilirler. Hâsılı yalnızca bu kelime itibarıyla bakıldığında her iki görüş de tutarlıdır ve her iki anlamı birlikte tasavvur etmek mümkündür.

a. Mûsâ, melekler⁸⁶ ve hatta o bölgede bulunan herkes.⁸⁷

“Men” ile murâd edilenin Cebrâîl (as) olduğu kabul edilirse, çevresindekiler de, Hz. Mûsâ ve melekler ve halkası olmuş olur.

6. وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Bu beyân, bir vecihte Hz. Mûsâ’nın sözü, diğer vecihte Allâh Teâlâ’nın kavlidir.⁸⁸ Âyette tüm Şâm bölgesini kapsayacak bir bereketin geleceği ve Mûsâ aleyhisselâm’ın nübüvvetinin sıhhati gibi arka plan okumaları yanında kanaatimizce en tatminkâr yorum “yaşanılan olayın en celâlli işlerden ve en azametli vakıyalardan olduğuna dair vurgudur.”⁸⁹ Diğer bir itibarla yaşanılan hadisenin anlatımından yola çıkarak okuyucuların Allâh ile ilgili teşbih, tescîm ve tekyîf düşüncesine kapılmamalarıdır.⁹⁰

7. إنه

7.1. “İnnehû”daki zamir Kûfeli dilcilere göre⁹¹ “imâd”⁹² zamiridir.⁹³

7.2. Emr (durum, iş) ve şe’nden kinaye⁹⁴ zamir-i şandır.⁹⁵

⁸⁵ es-Semerkandi, II, 573.

⁸⁶ et-Taberî, XVIII, 13; ; ez-Zemahşerî, III, 338; er-Râzî, XXIV, 182.

⁸⁷ ez-Zemahşerî, III, 338.

⁸⁸ el-Mâverdí, IV, 195.

⁸⁹ er-Râzî, XXIV, 182.

⁹⁰ İbni Atiyye. IV, 250.

⁹¹ el-Kurtubî, XVI, 107.

⁹² İsim cümlesinin iki ögesini yani mübteda ile haberin arasını ayıran “fasl zamiri”nin el-Ferrâ ve Kûfe dil okulu ıstılahındaki karşılığı.

⁹³ et-Taberî, XVIII, 13; ; el-Kurtubî, XVI, 107.

⁹⁴ el-Kurtubî, XVI, 107.

⁹⁵ ez-Zameşerî, III, 338; el-Kurtubî, XVI, 107.

7.3. Bazı Kûfelilere göre ise “hâ-i mechûle”dir.⁹⁶

7.4. Zamirden daha önce gelen kısmın delalet ettiği anlama ra-
cidir.⁹⁷

Yukarıdaki görüşler ışığında meâller şöyle olabilir:

a. “Durum şudur ki,.”

b. “(Seninle konuşan) Benim, el-Azîz ve el-Hakîm olan Allâh..”
»⁹⁸

c. “..Ben.. el-Azîz el-Hakîm olan Allâh..”⁹⁹

d. Şüphesiz ki sana nida eden benim, ben Allâh’ım..¹⁰⁰

Toplu Değerlendirme ve Sonuç

"Hani, Mûsâ, ailesine, "Bir ateş fark ettim. Size oradan bir haber ya da ısınmanız için bir parça kor getireceğim" demişti. Ona (ateşe) geldiğinde şöyle nidâ edildi: "Ateşteki/ateşin yanındaki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Âlemlerin rabbi olan Allah, her türlü noksanlıktan uzaktır! Ey Mûsâ! Şüphesiz ben mutlak galip ve hikmet sahibi olan Allah'ım!" âyetindeki “men” yapısından murâdın Allâh olduğu düşüncesinin savunulamaz çıkmazları vardır. Dolayısıyla aşağıdaki sorular üzerinde düşünmek konunun daha fazla netleşmesi için önemlidir: Kur’ân’da bir benzerini görmediğimiz şekilde Allâh lafzının “bûrike” meçhul fiilinin nâib-i fâili olarak takdir edilmesi uygun mudur? Kur’ân okuyucusunda oldukça olumsuz bir algısı olan ve cehennemle neredeyse özdeşleşen ateş kelimesi böylesine ulvî bir anlatımda niçin seçilmiştir?

Makaledeki tartışmalar neticesinde;

1.Âyetin tefsirindeki “bûrike (berekletlendirildi)” fiilinin nâib-i fâili (sözde öznesi) olan “men”in delâletinin, “lafzatullâh (Allâh)” olarak belirlenmesi, yukarıdaki soruları ve anlam karmaşasını gündeme getireceğinden tutarlı değildir.

2.Âyette ikinci defa zikredilen “nâr” kelimesi ateş anlamında değerlendirildiğinde; ayette iki tevilden birini yapmak gerekecektir.

⁹⁶ et-Taberî, XVIII, 14; ;

⁹⁷ ez-Zamehşerî, III, 338.

⁹⁸ ez-Zamehşerî, III, 338.

⁹⁹ ez-Zamehşerî, III, 338.

¹⁰⁰ el-Kurtubî, XVI, 107.

2.a Birinci vecihte ateşin; bildiğimiz dünya ateşi olmadığı veya dünya ateşi olsa bile Allâh'ın emriyle yakıcı özelliğe sahip olmadığı veya Mûsâ'yı yakmayacak nitelikte olmasıdır. Bir diğer ifadeyle, buradaki fenâ ateşi değil, bekâ ateşidir. Tefsir kaynaklarında yukarıda ifade edilen açılımlar, "yakmayan ateş-nûr (ışık)" veya ilgili yapıdaki "fi (-de, -da) edatının "inde (yanında)" anlamında tevil edilmesiyle öne çıkar.

2.b Ayete farklı bir açıdan bakıldığında ilgili başlıklarda değindiğimiz ve bazı tasavvufî tefsirlere yakınlık arz eden ikinci bir vecih imkânsız değildir. Bu veche göre ayette zikredilen ikinci ateşten murâd mecâz anlamdır. "Nübüvvet ve hidâyet yolunda verilecek kutlu mücadele ateşi" şeklinde anlaşılabilir bu "nâr" dünyada bedenlere yorgunluk verse bile "nûr"a dönüşüp ruhlara her iki âlemde hayat katacaktır.

3.Âyetteki ikinci ateşin hakikat anlamıyla irade edildiği düşünüldüğünde; Hz. Mûsâ'nın kendisine nida yapılmadan önce ateşe çok yaklaştığı söylenemez. Çünkü peygamberlik vazifesi verilmemiş bir insan, böylesine olağan dışı bir ateş gördüğünde ona çok yaklaşmaz. Kaldı ki, Hicap hadislerinin veya rivayetlerinin ifade ettiğine göre, perdesi kaldırıldığında tüm mahlûkatı yakacağı belirtilen ateş zahir olmasına rağmen neden Mûsâ'yı yakmamıştır? Bu itibarla mecâz veya bekâ ateşinin etki alanında olma anlamı öncelik kazanır.

4. Cebrâîl'in merkez konumda, Cebrâîl'in çevresindekilerin de Hz. Mûsâ ve Cebrâîl'e eşlik eden melekler halkası olduğu söylenebilir.

5.Belâğatta, muhatabın algısı, üslubu ve seçtiği kelimeler üzerinden sözü devam ettirme sanatının bu bağlama uygun olduğu ihtimali düşünüldüğünde, daha zâhir diğer vecihlerle sonuca ulaşmak mümkünken bu hususun öne çıkarılmasına gerek olmadığı söylenebilir.

Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerîm.
Ebu'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr, el-Kureşî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mucâhid*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
el-Âlûsî Mahmûd Ebu'l-Fadl, *Rûhu'l-Maânî*, I-XXX, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut.
el-Bursevî, İsmail Hakki, *Rûhu'l-Beyân*, I-XI, Matbaa-i Osman, İstanbul 1330.
el-Hatîb, Abdullatîf, *Mu'cemu'l-Kırâât*, I-XI, Dâr Sa'deddîn, Kahire 2000.

- el-İsbehânî, Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Muhammed, *el-Huccetu fi Beyâni'l-Mehacceti*, thk. Muhammed el-Medhalî, Dâru'r-Râye, ts.
- el-İsbehânî, Ebu's-Şeyh, *Kitâbu'l-Azme*, I-V, thk. Ridâullâh el-Mubârekfûrî, Dâru'l-Âsime, er-Riyâd, ts.
- İbn-i Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, Talik: Ebu'l-Alâ el-Affî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- İbn-i Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Abdülhakk el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2001.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Alî, *Zâdu'l-Mesîr*, I-IX, el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut 1984.
- Kaysêrî, Dâvud, *Şerh Fusûsi'l-Hikem (İbn-i Arabî)*, thk. Celâleddin Aştıyani, Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1. Baskı, 1375.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk. Abdullah et-Türkî, Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, 1427.
- el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlât-u Ehli's-Sunne*, I-X, thk. Mecdî Ba Sellûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrût 2005.
- el-Maverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I-VI, thk. es-Seyyid bin Abdilmaksûd, Dâru'n-Neşr-Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- el-Me'mûn, Husayn, "Aşûrâ beyne's-Şuâle ve'l-Kedîde", *Mecelletu'l-philoperis*, http://www.philopress.net/2013/11/blog-post_8.html. [07.07.2016].
- Muslim b. El-Haccâc, *Sahîhu Muslim el-Câmiu's-Sahîh*, I-IV, Dâru'l-Cil, Beyrut.
- Necmeddîn el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer, *et-Te'vîlât-u'n-Necmiyye*, I-VI, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Lübnan 2009.
- er-Râgıb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk., Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem, 2. Baskı, Dimeşk 1997.
- er-Râzî, Muhammed Fahreddîn b. Diyâuddîn Umar, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1981.
- es-Savi, Ahmed, *Hâşiyetu's-Sâvî ale'l-Celâleyn*, I-III, el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1. Baskı, Mısır 1962.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, thk., Ali Muhammed, Adil Ahmed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993,
- es-Semin el-Halebi, *ed-Durru'l-Mesûn*, I-XI, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, t.s.
- es-Seyyid Ahmed el-Hasen, *Kitâbu't-Tevhîd*, İsdârâtu Ensâri'l-İmâm el-Mehdî, 1. Baskı, 2010.
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *Esrâru'l-Kevn*, www.ketabfm.com/2014/12/255-2.html [06.06.2016].
- es-Sühreverdî, Şihâbuddîn, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, thk. Necefkulî Habîbî, Menşûrâtu'l-Cemel, 1. Baskı, Beyrût- Bağdâd 2014.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd, Mektebet-u İbn-i Teymiyye.
- et-Taberî, Muhammed İbn-i Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, thk., Abdullâh et-Türkî, Hecl, 1. Baskı, Kahire 2001.
- et-Tabersî, el-Fadl b. Hasan, *Mecmau'l-Beyân*, I-X, nşr. Hâşim er-Resûlî, Fadlullâh et-Tabâtabâî, Dâru'l-Marife, Beyrût 1986.
- Tanyu, Hikmet, "Ağaç" *DİA*, I, 458.
- ez-Zemahşerî Mahmûd, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.



İBN KÂNİ' VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Fuat İSTEMİ*

Öz

Hadisin altın çağı olarak isimlendirilen hicri III. ve IV. yüzyıllarda yaşamış olan İbn Kâni' başta ed-Dârekutni olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Onun "Mu'cemu's-Sahabe" isimli eserinde aktardığı rivayetlerin birçoğu kendisinden sonra gelen alimler tarafından dikkate alınmış ve nakledilmiştir. Fakat sonraki dönem hadisçilerinin onun bu eserini ihmal etmiş olmaları ve kendisi hakkında akademik anlamda yeterli çalışmanın bulunmayışı bizi böylesi bir çalışmaya sevk etmiştir. Bu çalışmada İbn Kâni'nin hayatı, eserleri ve hadis ilmindeki yeri hakkında bilgi verilmiştir. Özellikle de kendisine yöneltilen cerhlerin tarafsız ve gerçekçi olup olmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Kâni', Mu'cem, Sahabe, Cerh, Ta'dil.



İbn Kani' and His Place of Hadith Science

Abstract

İbn Kâni' who lived in the III-IV. centuries of the hegira the period which is regarded as the golden age of the Hadith studies educated a large number of students and particularly ed-Dârekutni. Many of the narrations he quoted in his work "Mu'cemu's-Sahabe" were considered and transmitted by the following scholars, however, the next period Hadith researchers' neglect of this work and the lack of academic studies about him have referred us to make such a study. This study focuses on Ibn Kani's life, his works and role in Hadith science and especially seeks to prove how grounded and objective the refutations are made of him.

Keywords: Ibn Kâni', Mu'jam, Companions of Prophet Mohammed, Impugning, Approving.

* Araş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, fuatistemi@hotmail.com

Giriş

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerinin sonraki nesillere aktarılmasında en önemli rol sahabenindir. Bu nedenle Müslümanlar hem sahabenin hayat hikayelerinin tespit edilmesi hem de Hız. Peygamber'den naklettikleri hadislerin belirlenmesine önem atfetmişlerdir. Alimler, bu amaçla kimlerin gerçekten sahabî olduklarını tespit etmeye çalışmışlar ve tespit ettikleri bu sahabîlerin de biyografilerini bir araya getirmeye çaba harcamışlardır. Bu amaçla bazı eserler telif etmişlerdir. Bu biyografik eserlerde sahabenin doğum, vefat ve Müslüman olma tarihleri, bağlı bulunduğu kabile, Müslüman olma hikâyesi vb. birçok bilgiyi bir araya getirmişlerdir. Bu eserlerde daha çok sahabenin hayat hikâyesi ön plana çıktığı için onların naklettikleri rivayetler ikinci planda kalmıştır. Çünkü bu tür eserlerin esas amacı biyografisi verilenlerin gerçekten sahabî olup olmadığının tespit edilmesi ve hayat hikâyesinin gün yüzüne çıkarılmasıdır.

Genelde hadis kitapları arasında "Mu'cem" ismi zikredildiği vakit akla ilk gelen Taberânî (360/971) ve onun "*el-Mu'cemu'l-Kebîr*, *el-Mu'cemu'l-Evsât* ve *el-Mu'cemu's-Sağîr*" adlı eserleridir. Halbuki Taberânî ile aynı dönemde yaşamış olması ve eserinin Taberânî'nin sahabî ismine göre telif ettiği "*el-Mu'cemu'l-Kebîr*" adlı esere göre küçük hacimli olmasına rağmen İbn Kâni'nin "*Mu'cemu's-Sahabe*" adlı eserinin aynı şöhrete ulaşamadığını ve ilim camiası tarafından ihmal edildiğini düşünüyoruz. Şayet İbn Kâni'nin cerh ta'dil alimleri tarafından cerhedildiği ve onun bu eserinde zayıf ve mevzu rivayetler olması nedeniyle yeterince ilgilenilmediği ifade edilecek olursa aynı durumun Taberânî için de geçerli olduğunu söylemeliyiz. Çünkü Taberânî de tıpkı İbn Kâni' gibi eleştirilmiş ve eserlerinin zayıf ve mevzu rivayetler içerdiği nakledilmiştir.¹

Dolayısıyla Taberânî ile ilgili çok sayıda akademik araştırma yapılmış olmasına rağmen İbn Kâni' hakkında yeterli çalışmanın olmayışı ve ilim camiası tarafından yeterince tanınmaması bizi böylesi bir çalışmaya sevk etmiştir.² Ayrıca kendisi hakkında rical kitap-

¹ Bkz: Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (748/1348), *Tezkiretu'l-Huffaz*, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, Beyrut trs. III/916-917; İbn Hacer (852/1449), *Lisanu'l-Mizan*, Abdulfettah Ebû Ğudde (haz.), Mektebetu'l-Matabaatu'l-İslamiye, Beyrut 2002, IV/125-127.

² İbn Kâni' ile ilgili tespit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır:

1- Halil İbrâhim Kutlay ve Hamdi ed-Demirdaş Muhammed'in hazırladıkları ve tahkikini yaptıkları İbn Kâni'nin "*el-Mu'cemu's-Sahabe*" adlı eserinin mukaddimesi, Ümmü'l-Kurra

larında birbirleriyle çelişen, yani hem onu ta'dil eden hem de cerheden ifadelerin bulunması bizi bu araştırmayı iten bir başka etken olmuştur. Bundan dolayı bu makalemizde İbn Kâni'nin hayatı, eserleri, hadis ilminde yeri ile ilgili bir araştırma yapmaya karar verdik. Böylece onun çağımız hadis araştırmacıları tarafından tanınması ve söz konusu eserinden istifade edilmesi noktasında hadis alanına bir nebze de olsa katkı sağlamayı düşünüyoruz.

1. İbn Kâni'nin Hayatı

Asıl ismi Ebû'l-Hüseyin Abdalbaki b. Kâni' b. Merzûk b. Vâsık³ el-Ümevî el-Bağdâdî'dir.⁴ Bir başka ismi de Abdalcabbar'dır.⁵ Bununla birlikte onun için el-Hâfız, el-Âlim, el-Musannif, el-Bâr'i ve es-Sadûk gibi sıfatlar da kullanılmıştır.⁶ Künyesi ile ilgili olarak bir ihtilafın olduğunu görmekteyiz. Çünkü Hatib el-Bağdâdî ve İbnu'l-Cevzi eserlerinde "Ebu'l-Hasan" ifadesini kullanmışlardır.⁷ Fakat künyesinin "Ebu'l-Hüseyin" olması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü cerh ta'dil kitaplarının hemen hemen tamamı bu şekilde zikretmişlerdir. Dolayısıyla Hatib el-Bağdâdî ve İbnu'l-Cevzi'nin eserlerinde nakletmiş oldukları "Ebu'l-Hasan" ifadesi doğru olmayıp, sehven yapılmış bir hata olabilir. Hatip el-Bağdâdî'nin es-Sayramî'den naklettiği rivayete göre İbn Kani', Ebu Şevvab el-Kadı (283/896)'nın

db | 65

Üniversitesi, Davet ve Usûlu'd-Din Fakültesi, Kur'an ve Sünnet Bölümü Yayınlanmış Doktora Tezi, Mekke 1993. I-XII

- 2- Ebû Abdurrahman Salâh Musarrati (Mısrati)'nin tahkikini yaptığı İbn Kâni'nin "*el-Mu'cemu's-Sahabe*" adlı eserinin mukaddimesi, Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, Medine 1997. I-III
- 3- Halil İbrâhim Kutlay'ın Diyanet İslam Ansiklopedisi için yazdığı "İbn Kâni" maddesi
- 4- Mâcid Humeyd Suveydan eş-Şuaybî'nin "Mecelletu Câmiati'l-Anbar li'l-Ulûmi'l-İslamiye" adlı dergide yayınlanan "*Ekvâlu İbn Kâni' fi'r-Rical*" adlı makalesi, Issn: 20716028 Yıl: 2014 Volume: 5 [Issue: 20](#), ss. 75-146.
- 5- Celalettin es-Suyûti (911/1505), *Tabakâtu'l-Huffaz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 362.
- 6- İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/50-51.
- 7- Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnu'l-Cevzi, (597/1201), *ed-Duafa ve'l-Metrukin*, Ebû'l-Fida Abdullah el-Kadı (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, II /82.
- 8- Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Şuayb el-Arnâvut, İbrâhim ez-Zeybek (thk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983, XV/526-527; Zehabî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, III/883; Suyûti, *Tabakâtu'l-Huffaz*, s. 362.
- 9- Ebû Bekr Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selam*, Beşâr Avvar Ma'ruf (thk.), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, XII/375-376; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata (thk.), Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, XIV/148-147.

mevlasıdır.⁸ İbn Kâni', Hicri 265 yılı Zilkade ayının 25'inde Bağdat'ta doğmuştur.⁹

İbn Kâni', Abbasilerin iktidarda olduğu zaman dilimi içerisinde Bağdat'ta kadılık yapmış ve bu dönemde hakim mezhep olan Hanefi mezhebini tercih etmiştir.¹⁰ Nitekim İbn Hazm, kendisi hakkında şunları söylemektedir: “İbn Süfyan, Maliki mezhebine müntesip iken İbn Kâni' ise Hanefi mezhebine müntesiptir.”¹¹ Aslında muhaddislerin büyük bir kısmının Hanefi mezhebi dışındaki mezheplere müntesip olduğu bilinen bir husustur.¹² İbn Kâni'in Hanefi mezhebine müntesip olduğunun vurgulanması da bundan kaynaklanmaktadır. Nitekim makalenin ilerleyen sayfalarında göreceğimiz üzere, cerh tadil alimleri kendisi hakkında “Hanefi mezhebine müntesip olmak” ve “ehli rey olmak” gerekçesiyle eleştiriler yöneltmişlerdir.

İbn Kâni'in vefat tarihi ile ilgili olarak en ayrıntılı bilginin Hatib el-Bağdâdî tarafından aktarıldığını görmekteyiz. O, es-Saffâr ve Samsar kanalıyla naklettiği rivayette İbn Kâni'in 351 yılı Şevval ayının 7. günü seksen altı yaşında vefat ettiğini belirtmiştir.¹³

66 | db

2. Hocaları

İbn Kâni' seksen altı yıllık ömründe çok sayıda hocaya öğrencilik yaptığı gibi kendisinin de aynı şekilde birçok öğrencisi olmuştur.

⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/376.

⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/526-527; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, III/883; Fakat İbn Hacer onun hicri 266 yılında doğduğunu belirttikten sonra, doğum tarihinin İbnü'l-Ferdî (403/1013) tarafından 265 olarak zikredildiğini belirtmektedir. Bkz: İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzan*, V/50-51. Hatib el-Bağdâdî de onun doğum tarihi ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Ebu Ömer Muhammed b. Ali b. Ömer b. el-Feyâd'ın kitabında okudum ve anladım ki İbn Kâni' Zilkade ayının 25. günü 265'te doğmuştur” Bkz: Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/376. Diğer rical kitaplarının tamamında İbn Kâni'in doğum tarihi olarak 265 tarihi zikredildiği ve meşhur olan görüş bu olduğu için biz de bu tarihi doğru olarak kabul ediyoruz. Bkz: Ebu'l-Hüseyn Abdülbaki b. Kani' b. Merzuk (351/962), *Mu'cemu's-Sahabe* (el-kısmü'l-evvel), “Tahkik, Diraset ve Tahric”, Halil İbrâhim Kutlay (thk.), Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Da'vet ve Usûlu'd-Din Fakültesi, Kur'an ve Sünnet Bölümü “Yayınlanmış Doktora Tezi”, Mekke 1993, I/15 (Muhakkikin Mukaddimesi).

¹⁰ İbn Kâni', *Mu'cemu's-Sahabe* (Muhakkik Halil İbrahim Kutlay'ın mukaddimesi), I/24-25.

¹¹ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzan*, V/50-51.

¹² Konuyla ilgili bkz: M. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 4. Baskı, Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 26.

¹³ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/376; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/527; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, III/883; Ebu'l-Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad (1089/1679), *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Abdulkadir Arnavut, Mahmûd Arnavut (tah.), Dârü İbn Kesir, Beyrut 1986, IV/371.

O, küçük yaşlardan itibaren ilim öğrenmek için birçok beldeye yolculuklar yapmış ve buralarda farklı farklı hocalardan ilim öğrenme imkanı elde etmiştir. Bunun yanı sıra kendisi de hocalık yapmaya başladıktan sonra çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Aşağıda İbn Kâni'nin hocaları ve öğrencileri ile ilgili olarak rical kitaplarında isimlerine ulaşabildiğimiz kişilerin isimlerini zikrettik. İsmi aktardığımız ravilerin bir kısmının vefat tarihlerine ulaşmakla birlikte bazılarının vefat tarihlerine ulaşamadık. Vefat tarihine ulaşamadığımız ravilerin isimlerinin yanına soru işareti koyarak bu duruma işaret ettik.

İbn Kâni' başta Kûfe, Basra, Tuster, Vâsıt, Nehrevan, şehirleri olmak üzere İslam coğrafyasında ilim merkezi olarak ön plana çıkmış hemen hemen bütün şehirlere ilim tahsil etmek amacıyla gitmiştir. Bu seyahatleri esnasında çok sayıda hocadan hadis öğrenmek suretiyle hem hadis ravisi olma imkanı elde etmiş hem de İslami ilimlere dair eğitimini sürdürmüştür. Aşağıda İbn Kâni'nin hocalarından tespit edebildiklerimizin bir listesini sunduk.

Abbas b. Hubeyb en-Nehruvânî (?)

Abdullah b. Ahmed b. İbrahim İbn Devrâkî (276/889)

Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (295/907)

Abdullah b. Muhammed b. Abdulaziz Ebu'l-Kasım el-Beğavî (317/929)

Abdullah b. Musa b. Ebi Osman el-Enmâtî (289/901)

Ahmed b. Ali el-Hezzaz (286/899)

Ahmed b. İbrahim b. Milhân (?)

Ahmed b. İshak b. Musa el-Hammar (286/899)

Ahmed b. İshak b. Salih el-Vezzân (281/894)

Ahmed b. Yahya b. İshak el-Hilvânî (296/908)

Ali b. el-Hasan el-Bakillâni el-Mukrî (284/897)

Ali b. Muhammed b. Abdulmelik b. Ebî's-Şevârib (283/896)

Bişr b. Musa b. Sâlih el-Esedî (288/900)

Ebu Müslim el-Kecî (?)

- Hâris b. Muhammed b. Ebi Usâme (282/895)¹⁴
 Hasan b. Ali b. eş-Şebîb el-Ma'merî (295/907)
 Hasan b. el-Abbas er-Râzi (289/901)
 Hasan b. el-Müsenna el-Anberî (294/906)
 Halef b. Amr el-Ukberî (?)
 İbrahim b. Ahmed el-Vekî'i (?)
 İbrahim b. el-Heysen b. Muhelleb el-Beledî (278/891)
 İbrahim b. İshak b. İbrahim b. Beşîr el-Harbî (285/898)
 İshak b. el-Hasan b. Meymûn el-Harbî (284/897)¹⁵
 İsmail b. el-Fadl el-Belhî (286/899)
 Kays b. İbrahim b. Kays et-Tevâbîqî (284/897)
 Muaz b. el-Müsenna b. Muaz el-Anberî (288/900)
 Muhammed b. Abdullah b. Süleyman b. el-Hadrâmi (297/909)
 Muhammed b. Abdûs b. Kâmil es-Serrâc (293/905)
 Muhammed b. Ahmed b. el-Berâ el-Abdî (291/903)
 Muhammed b. el-Abbas el-Müeddib (290/902)
 Muhammed b. İsmail b. Yunus (?)
 Muhammed b. Mesleme b. el-Velîd el-Vâsîtî (282/895)
 Muhammed b. Yunus b. Musa el-Kudeymî (286/899)
 Musa b. Harun b. Abdillâh el-Hammal (294/906)
 Ubeyd(ullah) b. Ğennâm b. Hafes en-Nehâî (297/909)

¹⁴ İbn Kesir el-Hâris b. Usâme ismini zikretmiş aradaki "Ebi" kelimesini zikretmemiştir. Bkz: Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer İbn Kesir (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (tah.), Hicr li Tibaa ve'n-Neşr, Cize 1993, XV/259. Aynı şekilde İbnu'l-İmad da el-Hâris yerine "el-Hars" ismini zikretmiş muhtemelen her iki hata imladan kaynaklanan bir durumdur. Bkz: İbnu'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, IV/371; Bkz: Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer İbn Kesir (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (tah.), Hicr li Tibaa ve'n-Neşr, Cize 1993, XV/259.

¹⁵ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, III/883; Hatîb el-Bağdâdî bu ravinin lakabı olarak "el-Harbiyîn" ifadesini zikretmiştir. Fakat asıl doğrusu "el-Harbî" olmasıdır. Bkz: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/375-376.

Ubeydullah b. Abdulvahid b. Şerîk el-Bezzar (285/898)

Yahya b. Muhammed b. Sâid el-Bağdâdî (318/930)

İbn Kâni' yukarıda ismi geçenlerin dışında aynı tabakadan başka kimselerden de rivayette bulunmuştur.¹⁶

3. Öğrencileri

İbn Kâni' daha önce de ifade ettiğimiz gibi ilim tahsili amacıyla birçok ilim merkezine seyahatler ettiği için birçok hocayla tanışma fırsatı bulmuştu. Aynı şekilde ilim tahsilini bitirip, hocalık makamına geçtikten sonra öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. Farklı farklı yerlerden çok sayıda öğrenciye eğitim veren İbn Kâni'in yetiştirdiği öğrencilerden ismini tespit edebildiklerimizin bir listesini aşağıda sunduk.

Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi ed-Dârekutni (385/995)¹⁷

Ebu'l-Hasan b. Razkûyeh (412/1021)

Ebu Abdullah el-Hakim (?)¹⁸

Ebu'l-Hüseyn b. el-Fadl el-Kattân (415/1024)

Ahmed b. Alî b. el-Hasan el-Bâdî (?)

Ebû Ali b. Şâzân (425/1033)

Ebu'l-Hasan el-Hemmâmî (417/1026)

Ebu'l-Kasım b. Bişrân (430/1038)

Ebû'l-Hasan b. el-Furât (384/994)

¹⁶ İbn Kâni'in hocalarıyla ilgili bkz: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/375-376; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/526-527; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, III/883; Suyûti, *Tabakâtu'l-Huffaz*, s. 362; İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, XIV/148-147; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, XV/259; İbnu'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, IV/371; Ayrıca krş. İbn Kâni', *Mu'cemu's-Sahabe* (Muhakkikin mukaddimesi), I/24-25.

¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/375-376; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/526-527.

¹⁸ Bu öğrencisinin kim olduğunu tam olarak tespit edemedik. Fakat bunun meşhur hadisçi Hâkim en-Nisabûrî olma ihtimalinin de olduğunu söylemek isteriz. Çünkü en-Nisabûrî'nin doğum (321) ve vefat tarihleri (405) göz önünde bulundurulduğunda ondan hadis almasının mümkün olduğunu görmekteyiz. Çünkü onun binden fazla hocadan hadis dinlediği bilinmektedir.

Abdulaziz b. Muhammed b. Şabân (?)

Ebû Abdullah el-Merzubâni (384/994)

İbn Kâni'in yukarıda ismini zikrettiğimiz kişilerin dışında da çok sayıda öğrencisi olmuştur. Fakat rical kitaplarında ismi zikredilenler bunlarla sınırlı olduğu için buraya ancak ismine ulaşabildiğimiz öğrencilerine yer verdik.¹⁹

4. Eserleri

İbn Kâni' hayatı boyunca birçok eser tasnif etmiştir.²⁰ Bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmış bir kısmı ise maalesef ulaşmamıştır. Günümüze ulaşmayan eserlerin varlığına yalnızca kitaplarda anlatıldığı kadarıyla vakıf olmaktadır. Hatta bu eserlerden bazılarının ise sadece ismi tabakat kitaplarında zikredilmiş olup eser hakkında hiçbir malumata sahip değiliz. Günümüze ulaşan eserlerinden de bazılarının eksik olduğunu görmekteyiz. Yapmış olduğumuz incelemelerde İbn Kâni'e ait olduğu iddia edilen dokuz eserden bahsedilmektedir. Her ne kadar isimleri farklı gibi görünse de bu eserlerden bazılarının aynı olabileceğini düşünüyoruz. İbn Kâni'in eserlerini tespit etmek üzere yapmış olduğumuz incelemede "Mu'cemu's-Sahabe"nin tahkikini yapan muhakkiklerin ilgili eser için yazmış oldukları mukaddime, bize oldukça faydalı bilgiler vermiştir. İbn Kâni'in eserleri ve eserleri hakkında malumatlar aşağıda maddeler halinde zikredilmiştir.

4.1. Mu'cemu's-Sahabe: Bu eserin İbn Kâni'e ait olduğu konusunda alimler arasında hiçbir şüphe yoktur.²¹ Ayrıca İbn Fethun,

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/375-376; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/526-527; İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, XIV/148-147; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, XV/259.

²⁰ İbnu'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, IV/371.

²¹ Bkz: Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/526; Suyûti, *Tabakâtu'l-Huffaz*, s. 362; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/50-51. Yazarın bu eserin varlığına işaret eden birkaç rivayet burada aktarmak istiyoruz. İbn Hacer el-Askâlani (852/1449) bir rivayette Muhammed b. Halef b. Süleyman b. Fethun'un (520/1126), Ebu Ali (es-Sadefî)'ye (514/1120) İbn Kâni'in eserinin okunması ile ilgili sorular sormuş olması, İbn Makula'nın da bu eserin varlığına işaret etmesi başta olmak üzere pek çok kaynak onun bu eserin varlığını bize bildirmektedir. Bkz: İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/50-51; Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali İbn Makula (468/1093), *el-İkmal fî refi'l-İrtiyab ani'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif fi'l-Esma ve'l-Küna ve'l-Ensâb*, Dâru Kitâbi'l-İslâmî, Nâif el-Abbasi (haz.), Kahire trs., VII/91; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982, II/1737. Ayrıca İbn Abdilberr (463/1071) *et-İsti'ab* adlı eserinin birçok yerinde sahabe ile ilgili bilgi verirken İbn Kâni'in "Mu'cemu's-Sahabe" adlı eserine atıflarda bulunmuştur. İbn Abdilberr; Ubâdete b. el-Eşyem, Kesir b. Kays, Ebu Suvde b.

İbn Kâni'nin eserindeki problemleri anlatmak üzere “*el-İlam ve't-Ta'rif bima li İbn Kâni' fi Mu'cemihî mine'l-Evhâmi ve't-Tashîf*” ismiyle bir eser yazmıştır.²²

İbn Kâni'nin bu eseri iki farklı çalışmayla iki kez yayınlanmıştır. Birincisi Halil İbrahim Kutlay ve Hamdi ed-Demurtaş Muhammed tarafından Suudi Arabistan'da Ümmü'l-Kurra Üniversitesinde doktora tezi olarak hazırlanan tahkikli baskı,²³ ikincisi ise Salâh b. Sâlim el-Musarrati (Mısrati) tarafından hazırlanan tahkikli bir çalışmadır.²⁴ Elbâni, İbn Kâni'nin bu eserinin mahtut halinin Şam Zahirîye Kütüphanesinde bulunduğunu belirtmiştir.²⁵

4.2. el-Fevâid: Fuat Sezgin'in ifade ettiğine göre bu eserin eksik bir nüshası Hadis: 297 numarasıyla Şam Zahirîye Kütüphanesinde.²⁶ Toplam (151-168 sayfaları arası) on sekiz sayfası mevcut olup eserin geriye kalan kısmı günümüze ulaşmamıştır.²⁷ “*Mu'cemu's-Sahabe*”nin muhakkiki Halil İbrahim Kutlay bu eserin “*es-Sünenü an Ehli'l-Beyt*” adlı eserin bir parçası olabileceğini ifade etmiştir.²⁸

4.3. el-Vefeyat: Bugün elimizde bulunmayan bu eserin İbn Kâni'e ait olduğu konusunda birçok alimin ifadeleri vardır.²⁹ İbn

Ebi Veki' et-Temîmî adlı sahabilerin biyografisi anlatırken “zekerehu İbn Kâni' fi Mu'cemihî...” ifadeleriyle onun bu eserine atıfta bulunmuştur. Bkz: Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber el-Kurtubî et-Nemrî, *el-İstî'ab fi Ma'rîfeti'l-Ashab*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2010, II/139, 328; III/125.

²² İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/50-51; Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, Mahmud Fevzi Hicazi (Arapçaya çeviren), Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1991, I/378.

²³ Ebü'l-Hüseyn Abdülbaki b. Kani' b. Merzuk İbn Kani', *Mu'cemu's-Sahabe (el-kismü'l-evvel)*, Halil İbrâhim Kutlay (thk), *(el-kismü's-sani)* Hamdi ed-Demirdaş Muhammed (thk), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1998. Bu eser toplamda on beş cilt olup ilk 9 cildi Halil İbrâhim Kutlay tarafından geriye kalan kısmı ise Hamdi ed-Demirdaş Muhammed tarafından tahkik edilmiştir.

²⁴ Ebü'l-Hüseyn Abdülbaki b. Kani' b. Merzuk İbn Kâni', *Mu'cemu's-Sahabe*, Ebû Abdurrahman Salâh Musarrati (Mısrati) (Thk), Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, Medine 1997.

²⁵ Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Fehresu Mahtutâti Dâri'l-Kutubi'z-Zahiriye*, Meşhur Hasan Âl Selman (dzn.), Mektebetü'l-Mearif, Riyad 2001, s.132.

²⁶ Kütüphanenin ismi değiştirilmiş olup şu andaki ismi “el-Mektebetü'l-Esed el-Vataniyye”dir.

²⁷ Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, I/378.

²⁸ İbn Kâni', *Mu'cemu's-Sahabe*, (Muhakkik'in mukaddimesi), I/32.

²⁹ İbn Kâni'nin *el-Vefeyat* adlı eserine atıfta bulunan müellifler için bkz: Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selam*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2006, İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzibu't-Tehzib*, İbrahim Zeybek, Adil Mürşit (Haz.), Müessesetu'r-Risâle,

Makula, İbn Kâni'in eserlerini zikrederken "Vefeyat" adlı eserinden bahsetmiştir.³⁰ Nitekim Hatib el-Bağdadî'nin "es-Sâbık ve'l-Lâhik" adlı eserinin tahkikini yapan Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, el-Bağdadî'nin kırk sekiz yerde İbn Kâni'in *el-Vefeyat* adlı eserine atıfta bulunduğunu ifade etmiştir.³¹

4.4. Kitabu's-Sünen an Ehli'l-Beyt: "*el-Fihrist*" yazarı Cafer et-Tûsî (460/1067) İbn Kâni' ile ilgili bilgi verirken onun yalnızca bu eserinin ismini zikretmiştir.³² Ömer Rıza Kehhale de onun bu eserinin varlığından söz etmiştir.³³ Ebu Bekir el-Cessas (370/981) *Şerhu Muhtasarı't-Tehavî* adlı eserde Hz. Aişe'nin bir hadisi hakkında görüş belirtirken bu hadisin İbn Kâni'in "Sünen"inde geçtiğini ifade etmiştir. Halil İbrahim Kutlay ise Cessas'ın bu sözlerinden kastının içerisinde ahkam hadislerini ihtiva eden "*es-Sünen*" adlı İbn Kâni'in kayıp bir eseri olabileceğini, çünkü "*Mu'cemu's-Sahabe*" adlı eserin zaten elimizde mevcut olduğunu ifade etmiştir. İbn Kâni'in bu eserinin bugün elimizde bulunmadığını söyleyebiliriz.³⁴

72 | db

4.5. Cüz' fihî Ehâdîsu Mucca'e: Toplamda elli bir hadisten müteşekkil eser Şam Zahirîye Kütüphanesinde olup, yedi sayfadan (68-74 sayfalar arası) ibarettir. İbn Kâni', bu eserde Ebu Ubeyde el-Ezdî Mucca'e b. Zübeyr el-A'tekî (?)'in naklettiği rivayetleri bir araya getirmiştir.³⁵

4.6. Cüz' fihî Hadîsu İbn Kâni' an Şuyuhihi: İbn Kâni'in kendi hocalarından naklettiği rivayetlerdir. Toplamda on altı hadisten meydana gelen bu eser Şam Zahirîye Kütüphanesinde olup iki sayfadan (73-74 sayfalar arası) ibarettir.³⁶ Hacı Halife (Kâtip Çelebi) de *Keşfu'z-Zunun*'da İbn Kâni'e ait "*Mu'cemu'ş-Şuyuh*" isimli bir eserin olduğundan bahsetmiştir.³⁷ Ayrıca İsmail Paşa el-Bağdâdî de

Beyrut 1996, I/67, 115; Ebu Muhammed, Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed Kureşî (775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakati'l-Hanefîyye*, Abdulfettah Muhammed el-Hulv (tah.), Hicr li Tibaa ve'n-Neşr, Cize 1993, I/442.

³⁰ İbn Makula, *el-İkmal*, VII/91.

³¹ Hatib el-Bağdâdî, *es-Sâbık ve'l-Lâhik fî Tebâud ma beyne Vefati Raviyeyn an Şeyhin Vâhid*, Muhammed b. Mattar ez-Zehrânî (thk.), ikinci baskı, Daru's-Sem'i li'n-Neşr ve't-Tavzî', Riyad 2000, s. 14.

³² Ebû Cafer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî (460/1067), *el-Fihrist*, Cevad Kayyumi (thk.), Müessesetu Neşri'l-Fukaha, 1417, s. 193 (553 nolu ravi)

³³ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1993, II/44.

³⁴ İbn Kâni', *Mu'cemu's-Sahabe*, (Muhakkik'in mukaddimesi), I/35.

³⁵ İbn Kâni', *Mu'cemu's-Sahabe*, (Muhakkik'in mukaddimesi), I/32-34.

³⁶ İbn Kâni', *Mu'cemu's-Sahabe*, (Muhakkik'in mukaddimesi), I/34.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, II/1735.

Hedyyetu'l-Ârifin adlı eserinde İbn Kâni'nin “*Mu'cemu's-Şuyuh*” adlı bir eseri olduğunu ifade etmiştir.³⁸

4.7. et-Târih: Bu eser de aynı şekilde elimizde mevcut olmayıp sadece İbn Hallikan'ın *Vefeyâtu'l-A'yan* adlı eserinde İbn Kâni'e ait böyle bir eserin varlığından bahsetmesiyle haberdar olmaktadır.³⁹ Halil İbrahim Kutlay ise bu eserin ayrı bir eser olmayıp İbn Kâni'nin “*el-Vefeyat*” adlı eseri olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁰ Nitekim İbn Makula, İbn Kâni'nin hayatını anlatırken onun eserleri arasında “*Tarihu'l-Vefeyat*” adlı bir eseri olduğunu zikretmiştir.⁴¹ Dolayısıyla İbn Hallikan da nasıl ki bazı müellifler –yukarıda 3.3. maddede geçenzafet terkiibinden kitabın yalnızca “*el-Vefeyat*” kısmını zikretmişlerse o da bu terkipten sadece “*Tarih*” lafzını zikretmeyi tercih etmiş olabilir. Buradan da Kutlay'ın ifade ettiği gibi iki farklı isimdeki bu eserleri tek bir eser olarak kabul etmede herhangi bir mahsur olmayacağını düşünüyoruz. Bununla birlikte Muhammed Süleyman er-Ravdâni (1094/1683) “*Kitâbu't-Târih*” isminde bir eseri İbn Kâni'e isnad etmiştir.⁴² Aynı şekilde Hacı Halife de İbn Kâni'e ait “*et-Târîh*” isimli bir eserin varlığından söz etmiştir.⁴³

db | 73

4.8. Fedâilu'l-Kur'an: Hanefi tabakatı ile ilgili eser yazmış olan Ebu Muhammed Abdulkadir el-Kureşî (775/1374) İbn Kâni'nin biyografisini anlatırken Ebu Bekir er-Râzî'nin ondan Ahkamu'l-Kur'an'a dair çok sayıda hadis naklettiğini rivayet etmiştir.⁴⁴ er-Ravdâni ise İbn Kâni'e bu eseri nisbet etmiş fakat eser hakkında herhangi bir malumat vermemiştir.⁴⁵ Dolayısıyla Ebu Bekir er-Râzî'nin kendisinden Ahkamu'l-Kur'an'a dair çok sayıda rivayet etmiş olmasına dair nakledilen rivayetten hareketle İbn Kâni'nin *Fedâilu'l-Kur'an* isimli bir eserin olabileceğini ileri sürmenin sakıncası olmadığını söyleyebiliriz.

³⁸ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedyyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1951 I/495.

³⁹ Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, İhsan Abbas (thk.), Dâru's-Sadr, Beyrut trs., II/248,V/211.

⁴⁰ İbn Kâni, *Mu'cemu's-Sahabe*, (Muhakkik'in mukaddimesi), I/37.

⁴¹ İbn Makula, *el-İkmâl*, VII/91.

⁴² Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Silatü'l-Halef bi-Mevsulî's-Selef*, Muhammed Hacci (thk.), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 317.

⁴³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I/279.

⁴⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I/442.

⁴⁵ Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Silatü'l-Halef bi-Mevsulî's-Selef*, Muhammed Hacci (thk.), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 317.

4.9. Kitabı'l-Yevm ve'l-Leyl: Bu eser yalnızca İbn Makula tarafından zikredilmiş olup başka bir yerde İbn Kâni'nin bu eseri ile ilgili herhangi bir malumat bulamadığımızı söylemeliyiz.⁴⁶

5. İbn Kâni' İle İlgili Cerh ve Ta'dil İfadeleri

Hadisin altın çağı olarak isimlendirilen hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda yaşamış olan İbn Kâni' hadis ilmine dair çok sayıda eser telif etmiş ve diğer muhaddisler gibi tarihteki yerini almıştır. Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi maalesef hadis camiası içerisinde yeterli ilgiyi görememiştir. Onun hak ettiği ilgiyi göremeyişinin nedenleri arasında kendisi hakkında cerh tadil alimlerimizin birbirleriyle çelişen ve kendisini hem güvenilir hem de zayıf kabul eden çelişkili ifadelerin neden olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle de İbn Kâni' cerheden alimlerimizin yapmış olduğu bu cerhlerin bazılarının mezhepsel farklılıktan kaynaklandığını düşündürecek birtakım ifadelere rastladığımızı belirtmek isteriz. Nitekim biraz sonra da göreceğimiz üzere onun Hanefi mezhebine müntesip olduğunun sıklıkla ifade edilmesi ve ehl-i rey olarak itham edilmesi bizim bu düşüncemizin ana nedenlerindedir.

74 | db

İbn Kâni'nin hayatıyla ilgili rical kitaplarında yapmış olduğumuz incelemelerde alimlerin kendisi hakkında birbirinden farklı kanaatlere sahip olduğunu görmekteyiz. Onun cerhedilmesi ile ilgili gerekçelere baktığımız vakit daha çok onun ehl-i rey olmasının ön plana çıkarıldığını görmekteyiz. Hatib el-Bağdâdî, *Tarih*'inde İbn Kâni'nin ilim, dirayet ve ehli-akıl bir kimse olduğunu ve genelde hocalarının onu güvenilir kabul ettiğini ifade etmiştir.⁴⁷ el-Bağdâdî'nin bu sözlerinden onun İbn Kâni'yi ehl-i rey olarak kabul ettiğini görmekteyiz. İbn Hacer de her ne kadar İbn Kâni'e yöneltilen eleştirileri anlamakta güçlük çektiğini ifade etse de *Lisanul Mizan*'a aldığı bir rivayette İbnü'l-Fevâris'in *Tarih* adlı eserinde İbn Kâni'nin ehli rey olduğunu belirttiğini nakletmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla İbn Hacer de onun ehli rey olduğuna dair rivayeti naklederek bu bilginin doğruluğuna inanmaktadır.

İbn Kâni'nin ehl-i rey olması, cerhedilmesi için yeterli gerekçelerin başında gelmektedir. Çünkü ehli hadisten birçok alim, bir kişinin ehli rey olmasını bir cerh gerekçesi olarak kabul etmiş ve bu

⁴⁶ İbn Makula, *el-İkmal*, VII/91.

⁴⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/375-376;

⁴⁸ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/50-51

tarz ravilerin rivayetlerine ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Fakat Leknevî *er-Ref' ve't-Tekmil* adlı eserinde Ebu Hanife'ye yöneltilen eleştirilerle ilgili değerlendirmesinde bir raviye yöneltilen eleştirilerin mezhepçilik ve taassuptan kaynaklanıp kaynaklanmadığının iyi araştırılması gerektiğini söylemiştir. Bu bağlamda Ebu Hanife'nin ehl-i rey olduğuna dair yapılan cerhin taassuptan kaynaklandığını ifade etmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla İbn Kâni'e yönelik "ehl-i rey" cerhinin de taassup kaynaklı bir durum olup olmadığının tespit edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bir ravinin ehl-i rey olması nedeniyle zayıf bir ravi olarak değerlendirilmesi ve bundan dolayı da rivayetlerinin kabul edilmemesi kanaatimizce üzerinde durulması gereken bir konudur. Çünkü ravinin ehl-i rey olması nedeniyle rivayetlerinin zayıf addedilmesi hadis usûlünde ravinin adalet ve zabtına zarar veren durumlar arasında zikredilmemektedir. "Metainu Aşere" olarak isimlendirilen bu cerh gerekçeleri arasında ehl-i rey olmanın zikredilmemiş olması, böylesi bir cerhe maruz kalan ravilerin durumlarının yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı da ehl-i rey olmakla itham edilen ravilerin başka yönlerden cerhedilip edilmediği belirlenmeli ve varsa başka cerh gerekçeleri üzerinden ravi değerlendirilmeye tabi tutulmalıdır. Yoksa yalnızca ehl-i rey olmakla cerhedilmesinin esas cerh gerekçesi kabul edilmesi ve bu cerh üzerinden ravinin zayıf kabul edilmesi sahih rivayetin zayıf olarak değerlendirilmesi başta olmak üzere birtakım problemlere yol açacaktır. Bundan dolayı biz de İbn Kâni'e yöneltilen bu cerhten ziyade diğer cerhleri esas alarak onun güvenilirlik durumunu tespit etmenin daha sağlıklı olacağını düşünüyoruz.

İbn Kâni'in ehl-i rey olarak itham edilmesinin yanı sıra başka yönlerden de cerhedildiğini görmekteyiz. Onun meşhur öğrencilerinden biri olan ed-Darekutnî, hocası İbn Kâni'in hafız ve bilgili bir kişi olduğunu fakat hadis rivayetinde bazen hatalar yaptığını ve yapmış olduğu bu hatalarda da ısrarcı olduğunu belirtmiştir. Nitekim Ebu Sa'd el-İsmailî, İbn Kâni'i Darekutni'ye sormuş ve Darekutnî'den yukarıdaki cevabı almıştır.⁵⁰ Aynı rivayetin el-Haris b. Ebi

⁴⁹ Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay b. Muhammed el-Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Abdülfettah Ebû Gudde (thk.), Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep tarihsiz, s. 59.

⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/375-376; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/526; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffaz*, s. 362; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/442; İbnü'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zeheb*, IV/371; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, XV/259; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidal fi Nakdi'r-Rical*, Ali

Usâme'den de geldiğini görmekteyiz. O, Dârekutnî'nin İbn Kâni' hakkında şunları söylediğini duyduğunu nakletmiştir: “çokça hata yapar ve hatasında da ısrarcıydı”⁵¹

Hatib el-Bağdâdî de el-Berkânî'ye (ö. 425/1034) İbn Kâni'in güvenilir olup olmadığını sorduğunu el-Berkânî'nin, İbn Kâni' hakkında “hadislerinde münkerlik olduğuna” dair duyumlar aldığını söylemiştir. Bununla birlikte el-Berkânî, Bağdatlıların İbn Kâni'i güvenilir bir ravi olarak kabul ettiklerini, fakat kendilerinin onu zayıf kabul ettiklerini ifade etmiştir.⁵² el-Bağdâdî ise el-Berkânî'nin neden İbn Kâni'i zayıf kabul ettiğini bilmediğini aktarmıştır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi el-Bağdâdî, İbn Kâni'in ilim ve dirayet ehli bir kimse olduğunu ve hocalarının onu güvenilir kabul ettiklerini ifade etmiştir.⁵³ Aynı sorunun Hamza es-Sehmî tarafından Ebu Bekir b. Abdân'a sorulduğunu görmekteyiz. Ebu Bekir b. Abdân da İbn Kâni'in güvenilir kişiler arasında olmadığını, hadislerinin sahih hadisler arasına dahil edilemeyeceğini söylemiştir.⁵⁴

76 | db

İbn Fethûn ise “Zeylu'l-İsti'ab” adlı eserinde İbn Kâni' ile ilgili olarak şunları söylemiştir: “Hadis ilminde hafız olarak nitelendirilen kişiler arasında İbn Kâni' kadar çokça hata yapan, kapkaranlık isnadları olan ve metin açısından münker rivayetleri olan bir başka kimseyi görmedim. Bununla birlikte kendisinden birçok kişi hadis rivayet etmiş ve onu hafız olarak vasıflandırmıştır.”⁵⁵ İbn Fethun bir başka rivayette ise Ebu Ali es-Sadefî'ye İbn Kâni'in “Mu'cem”ini okurken ona İbn Kâni'in güvenilirlik durumunu sorduğunu aktarmıştır. Ebu Ali cevap olarak kendisine İbn Kâni'in eserinde çokça hata olduğunu fakat eğer onun eserindeki hatalara dikkat çekebilirse bununla ilgili bir çalışma yapmasını tavsiye etmiştir. Bu tavsiye üzerine İbn Fethûn “el-İ'lam ve't-Ta'rif bima li İbn Kâni' fi Mu'cemihî mine'l-Evhâmi ve't-Tashîf” isimli bir eser telif ettiğini nakletmiştir.⁵⁶

Muhammed el-Bicavî (Thk.) Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., II/532; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, III/883; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XIV/148-147; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzan*, V/50-51; İbnü'l-Cevzi, *ed-Duafa ve'l-Metrukin*, II, 82.

⁵¹ İbnü'l-Cevzi, *ed-Duafa ve'l-Metrukin*, II, 82.

⁵² İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzan*, V/50-51; Suyûti, *Tabakâtu'l-Huffaz*, s. 362; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I/442; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/526; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidal*, II/532; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, III/883.

⁵³ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/375-376 İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzan*, V/50-51.

⁵⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, XII/375-376; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzan*, V/50-51.

⁵⁵ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzan*, V/50-51.

⁵⁶ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mîzan*, V/50-51.

Hiçbir insanın hatadan beri kalamayacağı bilinen bir husustur. Bu nedenle hadis naklinde ravilerin hata yapmaları bir dereceye kadar mazur görülmüştür.⁵⁷ Nitekim İbn Main, İbnü'l-Mübarek ve İbn Hibban başta olmak üzere birçok muhaddis ravilerin hadis rivayetinde hata yapabileceklerine dikkat çeken açıklamalarda bulunmuşlardır.⁵⁸ Alimler, hadis ravilerinin rivayetlerin naklinde hata yapmaları ile ilgili olarak muşahhas bir ölçü vermeyip, yaklaşık olarak hata ve doğruluk oranlarına itibar etmişlerdir. Onlara göre ravilerin kasıtlı olmayan ve aşırıya da kaçmayan hataları hoşgörü ile karşılanabilir. Fakat hatası doğrularını aşan ravilerin rivayetlerini de kabul etmemişlerdir.⁵⁹ İbn Kâni'e yöneltilen eleştiriler arasında onun hadis nakledeken birtakım hatalar yaptığı nakledilmiştir. Dolayısıyla İbn Kâni'in rivayetlerde hata yapması her ravinin başına gelebilecek durumlardan birisidir. Fakat onun hatalarında ısrarcı olduğuna dair yukarıda geçen ifadeler, onun güvenilirliğine zarar veren açık delillerdendir. Şöyle ki cerh-ta'dil alimleri hatalarında ısrarcı olan ravilerin bütün rivayetlerinin sâkit olacağını ve rivayetlerinin yazılmayacağını ifade etmişlerdir.⁶⁰ İbn Kâni'in öğrencisi ed-Dârekutni'nin hocasının hadis nakledeken hatalar yaptığını ve bu hatalarında da ısrarcı olduğunu aktarması İbn Kâni'in açıkça zayıflığına delalet edebilecek bir rivayettir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu tür hatalarda ısrarcı olan ravilerin rivayetlerinin tamamının sâkit olma tehlikesi vardır. Buradan da İbn Kâni'e yöneltilen bu eleştirinin savunulacak bir yönünün bulunmadığını itiraf etmek durumundayız.

Cerh ve tadil alimlerimizin İbn Kâni'ye yönelttiği ve onu zayıf kabul etmelerine neden olan bir başka eleştiri ise onun ömrünün sonlarına doğru ihtilat ettiğine dair rivayetlerdir. Bu rivayetlerin

⁵⁷ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Üçüncü Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.s. 184.

⁵⁸ Yahyâ b. Maîn (233/848): "Hata yapmadığını söyleyen en büyük yalancıdır. Hadis rivayet edip de hata yapana değil hata yapmayana şaşarım." Abdullah b. Mübarek (181/797) ise "Vehmden kim kaçınabilmiş ki. Hz. Aişe hadis rivayet eden bir kısım sahabe'nin hatalarını ortaya koymuştur." Bkz: İbn-i Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizi*, I, 159. "Sahabe de dahil, sika olsun olmasın bütün ravilerin hepsinin de hata etmeleri mümkündür. Sika olan ile olmayan arasındaki fark, sadece yapılan hataların önem bakımından düzey ve oranındadır. Basit ve az hata yapan 'sika', fâhiş ve çok hata yapanlar ise 'zayıf', dolayısıyla mecruh olarak nitelendirilirler." bkz: Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 184.

⁵⁹ Emin Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997. s. 130

⁶⁰ Krş: Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 131.

birinde Hatib el-Bağdadî'nin el-Ezherî'den onun da Ebu'l-Hasan b. el-Furat'tan naklettiğine göre İbn Kâni' vefat etmeden yaklaşık iki sene önce ihtilata düşmüştür.⁶¹ İbn Hazm ise İbn Kâni'in vefat etmeden bir yıl önce ihtilata düştüğünü aktarmıştır.⁶² Ebu'l-Hasan el-Furat, ihtilat etmesinden dolayı İbn Kâni'den hadis almayı terk ettiklerini fakat bir grup kimsenin ondan hadis nakletmeye devam ettiklerini aktarmıştır.⁶³

İbn Hazm, İbn Kâni'in ihtilatından bağımsız olarak onun münkeru'l-hadis olduğunu, bütün hadis alimlerinin kendisini terk ettiğini ve ondan hadis almadıklarını aktarmıştır. İbn Hazm yukarıdaki ifadelerinin devamında İbn Kâni'in hadislerinin "katıksız yalan, apaçık bir bela ve kavurucu uydurma" olduğunu söylemiştir. İbn Hazm'a göre onun rivayetlerinin zayıf olmasının nedenleri arasında birkaç gerekçe olabilir. Ona göre İbn Kâni' bu rivayetleri ya değiştireyerek nakletmiş ya da o, bunları kendilerinden hiçbir hayır olmayan telkine açık, gafil ve yalancı ravilerden almış ve nakletmiştir. Fakat İbn Hacer, İbn Hazm'ın bu ifadelerini eleştirmiş ve İbn Kâni'i terk eden kimseyi bilmediğini söylemiştir. İbn Hacer, İbn Kâni'in ihtilatından sonra muhaddislerin kendisinden hadis nakletmekten çekindikleri görüşünün doğru olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Yani İbn Hacer'e göre muhadisler İbn Kâni'i güvenilir bir ravi olarak kabul etmiş ve hadislerini nakletmişlerdir. Ne zaman ki İbn Kâni'de ihtilat meydana geldiyse işte o zaman muhaddisler de ondan hadis nakletmemişlerdir.

Rical kaynaklarına şöyle bir göz gezdirdiğimizde söz konusu eleştirinin çok sayıda hadis ravisine yöneltildiğini görebiliriz. Bu nedenle hadis usulünde ravinin güvenilirliğini zedeleyen zabt ilkerlerinden biri olarak kabul edilen "ihtilatu'r-ravi" meselesi muhaddislerce sürekli göz önünde bulundurulmuş bir husus haline gelmiştir. Hadisçiler bu tür ravileri tespit ederek onların rivayette bulunmala-

⁶¹ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/50-51; İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, XIV/148-147; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, XV/259; İbnu'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV/371; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidal*, II/532. Bu soruyu soran kişinin İbn Nâsıruddîn olduğu da rivayet edilmiştir. bkz: İbnu'l-İmad, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV/371

⁶² İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/50-51

⁶³ Hatib el-Bağdadî, *Târîhu Bağdad*, XII/375-376; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV/526; 15/526 Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, III/883; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/50-51.

⁶⁴ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V/50-51

rına engel olmuşlar ve diğer ravileri de onlardan rivayette bulunmamaları konusunda uyarılmışlardır.⁶⁵ Muhtelit ravinin rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği ile ilgili genel olarak iki ilke takip edilmiştir. Bunlardan birincisi; şayet ravinin ihtilatı devamlı olan kronik bir durum ise yani ravi sürekli rivayetleri birbirine karıştırıyorsa bu durumda söz konusu ravinin rivayeti kabul edilmez.⁶⁶ İkincisi ise ihtilatın yaşlılık, bunama vb. nedenlerle olması durumudur. Ömrünün sonlarına doğru hafızasında sorunlar yaşayan ve rivayetleri birbirine karıştıran bu tür ravilerin rivayetlerinin kabul edilip edilmeyeceği meselesi, ravinin ihtilat tarihinin tespitiyle mümkündür. Yani ravinin ihtilat tarihinin tespit edilebildiği durumlarda ihtilat- tan önceki rivayetleri kabul edilir, ihtilattan sonraki rivayetleri ise reddedilir. Şayet ravinin ne zaman ihtilat ettiği bilinmezse bu durumda tevakuf edilir.⁶⁷ Bu bilgilerden hareketle İbn Hacer de İbn Kâni'nin ihtilat etmesi ile ilgili yapılan eleştirilerin haksız olduğunu, sanki onun bütün hayatı boyunca böyle bir durumda olduğundan rivayetlerinin alınmaması gerektiği şeklinde bir algı oluştuğunu ve bu algının da yanlışlığına dikkat çekmiştir. Biz de İbn Hacer'in bu görüşünü desteklediğimizi belirtmek isteriz. Hadis usûlünün bir ilkesi olması hasebiyle ihtilattan önceki rivayetlerin, sonraki rivayetlerden ayrı tutulması gerekir. Ayrıca Hatib el-Bağdâdî'nin de İbn Kâni'nin ihtilat ettiğine dair ifadesinden sonra onun ilim ve dirayet sahibi olduğunu ve hocalarının onu güvenilir kabul ettiğini söylemesi de bu minvalde değerlendirilebilecek bir görüş olabilir.

Sonuç

Mu'cem türü eser yazarlarından biri olan ve hadisin/hadis ilminin popülerliğinin zirvesinde olduğu bir dönemde yaşamış olan İbn Kâni' de bu amaçla "*Mu'cemu's-Sahabe*" isimli bir eser telif etmiştir.

Yapmış olduğumuz araştırmada İbn Kâni'i hem güvenilir hem de zayıf bir ravi olduğuna dair birtakım rivayetlerin varlığını müşahade ettik. Kanaatimizce ona yöneltilen bu olumsuz eleştiriler, güvenilirliğine dair aktarılan ifadeleri gölgede bırakmıştır. Bu olumsuz

⁶⁵ Âşıkkuşlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 130-132.

⁶⁶ Babanzâde Ahmed Naim, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Hasan Karayiğit (Haz.), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 329.

⁶⁷ İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009, s. 85; ayrıca bkz: Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Beşinci Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 96.

eleştirilerin daha fazla ön planda tutulması, İbn Kâni'in tamamen güvenilir bir muhaddis olarak görülmesine neden olmuş ve bundan dolayı da "Mu'cemu's-Sahabe" adlı eseri ihmal edilmiştir. Halbuki bu eleştiriler iyice tetkik edilip incelendiği vakit, kendisine yapılan bu eleştirilerin aşırıya kaçtığını görülecektir. Özellikle de onun Hanefi mezhebine müntesip ve ehli rey olmasına dair eleştirilerin zayıf bir ravi olarak addedilmesi için yeterli bir sebep olarak görülmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Ehli rey olmak bir ravinin zayıf kabul edilmesi için salt bir gerekçe olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim onun yalnızca bundan dolayı cerhedilmediğini başka nedenlerle de eleştirildiğini görmekteyiz.

İbn Kâni'e yöneltilen bir başka eleştiri ise ömrünün sonlarına doğru ihtilata düşmesi hadisesidir ki bu durum birçok ravi ve muhaddisin başına gelen zabt ile alakalı bir durumdur. Bu durumda yapılması gereken onu bundan dolayı tamamen güvenilir addetmek yerine, ihtilat ettiği tarihin tespit edilip, ihtilattan sonraki rivayetlerine şüphe ile bakılmasıdır. Kaldığı o hadisleri bu tarihten önce kitaplarına yazdıysa herhangi bir problem yok demektir. İbn Kâni'ye yapılan bu eleştirinin de haksız yere abartılı bir şekilde tüm rivayetlerini etkileyecek şekilde dillendirilmesinin uygun olmadığını düşünüyoruz.

Bu eleştirilerin yanı sıra başta İbn Kâni'in öğrencisi ed-Dârekutnî olmak üzere, birçok alimin onu hata yapmakla itham etmesi haklı bir gerekçe olarak kabul edilebilir. Fakat hadis usûlünde ravinin zabtına zarar veren durumlardan biri olarak kabul edilen "fuhş-ı galat/çokça yanılmak" ilkesinin gerçekleşebilmesi için ravinin naklettiği rivayetlerdeki yanılmanın ya eşit olması yani doğruları ile yanlışlarının aynı seviyede olması ya da ravinin hatalarının doğrularından daha fazla olması gerekir. Dolayısıyla kendisinden sonra gelen birçok muhaddisin eserlerinde İbn Kâni'in çok sayıda rivayetine yer vermiş olması, onun doğrularının hatalarından daha fazla olduğu sonucuna bizi götürmektedir.

Kaynakça

- ALÎ TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. (460/1067), *el-Fihrist*, Cevad Kayyumi (thk.), Müessesetu Neşri'l-Fukaha, 1417.
ASKALÂNİ, İbn Hacer, *el-Isâbe fi Temyizi's-Sahabe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2010. I-IX

- _____, *Tehzîbu't-Tehzîb*, İbrahim Zeybek, Adil Mürşit (Haz.), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996. I-IV
- _____, *Lîsanu'l-Mîzan*, Abdulfettah Ebû Ğudde (Haz.), Mektebetü'l-Matabaatu'l-İslamiye, Beyrut 2002. I-X
- _____, *Nüzhetü'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009.
- ÂŞİKKUTLU, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997.
- BABANZÂDE, Ahmed Naim, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Hasan Karayığit (Haz.), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selam*, Beşâr Avvar Ma'ruf (thk.), Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.XII/375-376. I-XVIII
- _____, *es-Sâbuk ve'l-Lâhik fi Tebâud ma beyne Vefati Raviyeyn an Şeyhin Vâhid*, Muhammed b. Mattar ez-Zehrânî (thk.), ikinci baskı, Daru's-Sem'î li'n-Neşr ve't-Tavzî', Riyad 2000.
- _____, *Telhisü'l-Müteşabih fi'r-Resm*, Sükeyne eş-Şihabi (thk.), Daru Talas, Dimaşk 1985. I-II
- ÇELEBİ, Kâtip, *Keşfu'z-Zunûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982. I-VI
- EBU MUHAMMED, Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed Kureşî (775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Abdulfettah Muhammed el-Hulv (tah.), Hicr li Tibaa ve'n-Neşr, Cize 1993. I-V
- ELBÂNÎ, Muhammed Nâsiruddin, *Fehresu Mahtutâti Dâri'l-Kutubi'z-Zahiriye*, Meşhur Hasan Âl Selman (dzn.), Mektebutu'l-Mearif, Riyad 2001.
- EŞ-ŞUAYBÎ, Mâcid Humeyd Suveydan, "Ekvâlu İbn Kâni' fi'r-Rical", *"Mecelletu Câmiati'l-Anbar li'l-Ulûmi'l-İslamiye"*, Issn: 20716028 Yıl: 2014 Volume: 5 [Issue: 20](#), ss. 75-146.
- İBN ABDÛLBERR, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi en-Nemeri, *el-İsti'ab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, Abdulġani Muhammed Ali Mestu (Haz.), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2010. I-III
- İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zaman*, İhsan Abbas (thk.), Dâru's-Sadr, Beyrut trs. I-VIII.
- İBN KÂNİ', Ebu'l-Hüseyn Abdalbaki b. Kani' b. Merzuk (351/962), *Mu'cemü's-Sahabe* (el-kismü'l-evvel), "Tahkik, Diraset ve Tahrir", Halil İbrâhim Kutlay (thk.), (el-kismu sani) Hamdi ed-Demirdaş Muhammed (thk.), Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Davet ve Usûlu'd-Din Fakültesi, Kur'an ve Sünnet Bölümü Yayınlanmış Doktora Tezi Mekke 1993. I-XII
- _____, *Mu'cemü's-Sahabe* Ebû Abdurrahman Salâh Mısrati (thk.), Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, Medine 1997. I-III
- İBN KESİR, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer, (774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihaye*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (tah.), Hicr li Tibaa ve'n-Neşr, Cize 1993. I-XXI
- İBN MAKÛLA, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali (468/1093), *el-İkmal fi refi'l-İrtiyab ani'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif fi'l-Esma ve'l-Küna ve'l-Ensâb*, Dâru Kitâbi'l-İslamî, Nâif el-Abbasi (Haz.), Kahire trs. I-VIII
- İBN RECEB, Ebû'l-Ferec Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbeli, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, Nüreddin Itr (Thk.), Dâru'l-Mellâh, Dimeşk 1978. I-II
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992. I-XIX
- _____, *ed-Duafa ve'l-Metrukin*, Ebû'l-Fida Abdullah el-Kadı (Thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986. I-III

İBN HACER'İN BUHÂRÎ RAVİLERİ SAVUNUSU: HEDYU'S-SÂRÎ ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Osman ORUÇHAN*

Öz

Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh isimli eseri, tasnif edildikten sonraki birkaç asır boyunca diğer hadis kitaplarından farklı görülmemiştir. Bu dönem içinde kimi hadis âlimleri onu övmüş, kimileri de eleştirmiştir. Bu kitap, Hicri VI. asırdan itibaren ise Müslümanların çoğu tarafından İslami bilginin Kur'an'dan sonra en sahih kaynağı telakkî edilmiştir. Bazı hadis âlimleri, bu eserdeki hadisleri ve onları rivayet eden ravileri güvenilirliğin zirvesinde görmüşlerdir. Bu nedenle, onlara yönelik eleştirileri savunularıyla bertaraf etmeye çalışmışlardır. Bu makalede İbn Hacer'in Hedyu's-Sârî isimli eserinin dokuzuncu bölümünde savunulan Buhari ravileri incelenmiştir. Bu bölümde 464 Buhari ravisi İbn Hacer tarafından savunulmuştur. Makalede, bu kitapta savunulan Buhari ravileri yedi ayrı bölümde ele alınmıştır. İncelemede, İbn Hacer'in bu ravileri savunmadaki metodu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespit için diğer münekkitlerin ilgili raviler hakkındaki yorumlarından da istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hacer, Buhari, Sıhhat, Hedyu's-Sârî, Tenkit.



Ibn Hagar's Defence on Bukhari's Narrators: an Evaluation Specific to Hadyu Al-Sari

Abstract

Al-Bukhari's al-Cami al-Sahih wasn't seemed different, after its being classified from other Hadith books during a few centuries. During this period some hadith scholars praised it and criticized others. This book, from the sixth century Hijri has been accepted the most authentic source of Islamic knowledge after the Qur'an by the most of Muslims. Some hadith scholars have seen the hadiths in this work and the narrators who narrated them on the peak of reliability. Because of that, they have tried to eliminate criticism against them with their argu-

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, orucuhan@pau.edu.tr

ments. In this article, Bukhari's narrators who defended in the ninth chapter of Ibn Hajar's book that named Hadyu al-Sari were examined. In this chapter, 464 Bukhari's narrator was defended by Ibn Hajar. In the article, the Bukhari's narrators who defended in this book were examined in seven separate sections. In that examination, the method of Ibn Hajar's defense of these narrators was tried to determine. In this determination, also from the comments of the other supporters on the criticized narrators were benefited.

Keywords: Ibn Hajar, al-Bukhari, Authenticity, Hadyu al-Sari, Criticism.

1. Giriş

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i, tasnif edildiği dönemden birkaç asır sonrasında itibaren Müslümanların azımsanmayacak bir kısmı nezdinde yeri tartışılmaz, karizmatik bir öneme sahip olmuş, İslami bilginin Kur'an'dan sonra en değerli kaynağı telakkî edilmiştir.¹ Öyle ki geçmişte ve günümüzde ilahi kökenli bir kitap gibi muamele görmüş, Kur'an'ın hatimleri yapıldığı gibi Buhârî hatimleri de yapılagelmiştir.² Yine Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin darlık, korku, düşman istilasası, hastalık, aşırı kıtlık gibi vak'alarda okunmasının faydalı ve bunun tecrübe ile sabit olduğu ileri sürülmüştür.³ Hatta onda bulunan hadislerin sıhhati konusunda ümmetin icmasının bulunduğu, dolayısıyla ondaki herhangi bir hadisin eleştirilmesinin büyük bir sorun olarak görüldüğü, inkârının ise bir Müslümanı iman noktasında sıkıntıya sokacağı dile getirilir olmuştur. *es-Sahîh*'e yönelik bu düşünce tarzı neredeyse onun insan çabasının ürünü bir seçme ve eleme sistemiyle oluşturulduğunun unutulup, onda bulunan bazı hata ve eksikliklerin görmezden gelinmesine ve ne pahasına olursa olsun savunulmasına neden olmuştur.

Klasik hadis usulünde bir hadisin sıhhat derecesinin değeri büyük oranda onun isnad zincirinde bulunan râvilerin adalet ve zabt şartlarına haiz olup olmamasıyla ilişkilidir. Bu açıdan Buhârî ravileri, özellikle hicrî VI. asra kadar çeşitli muhaddislerce yazılmış eserlerde değerlendirilmiş ve bazıları çeşitli oranlarda kusurlu bulunmuştur. Mesela Buhârî'den bir asır sonra vefat eden İbn Adiy (ö. 365/976), bir taraftan, onun, eserine sahih hadisleri aldığını iddia

¹ Bu önem için bkz. M. Yaşar Kandemir; "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 118.

² <http://www.islamibirlik.com/vakif-haberleri-ifamda-buhari-i-serif-hatmi-1604.html>; <http://asyaninsezi.com/talibandan-buhari-hatmi-programi/>

³ Abdulaziz b. Şah Veliyyullah Dehlevi; *Bustanu'l-Muhaddisin*, (çev.: Ali Osman Koçku-zu) Ankara, 1986, s. 187.

ederken, diğer taraftan da zayıf râvileri tespit ettiği kitabı *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl* isimli eserinde bazı Buhârî ravilerini eleştirmekten geri durmamıştır.⁴ Onunla akran sayılan ed-Dârekutnî (ö. 385/995), Buhârî ve onun meslektaşısı Muslim'in *es-Sahîh*'lerini inceleyerek, *et-Tetebbu'* adını verdiği eserinde her iki kitaptaki hadisleri senetleri açısından inceleyerek, eksik ve hatalı oldukları; yani gerekli sıhhat şartlarını taşımadıkları gerekçesiyle 110 hadisi eleştirmiştir. Daha sonraları Ebû Mes'ûd ed-Dımeşkî (ö. 400/1009), Ebû Zerr el-Herevî (ö. 434/1042), İbn Hazm (ö. 456/1063), İbn Abdiberr (ö. 463/1071), el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1104) de telif ettikleri eserlerde Buhârî'nin kimi rivayetlerini eleştirmişlerdir. İbn Hazm (ö. 456/1064), bir taraftan onu överken diğer taraftan bazı hadislerinin uydurma olduğu hükümünü verebilmektedir. Keza meşhur tarih ve hadis âlimi Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdâd*'ında onu yere göğe sığdıramazken⁵, *el-Muvaddih* isimli eserinde tenkit etmekte ve 74 hadisinde evham bulunduğunu beyan etmektedir.⁶ Buraya kadar ismini zikrettiğimiz pek çok âlim nazarında Buhârî değerli bir muhaddistir, ancak hatasız değildir. Bu nedenle, eseri *es-Sahîh*'i tasnif etmedeki hassasiyeti nedeniyle onu methetmelerinin yanında, ilmî hassasiyet ve sadakat gereği kusurlarını da dile getirmekten imtina etmemişlerdir.

VI. hicri asrın ilk yarısının sonlarında vefat eden Kâdî İyaz (ö. 544/1149), Buhârî'nin *es-Sahîh*'indeki hadislerin sahih olduğu konusunda icma bulunduğuna dair bilgi veren ilk âlim olarak görünmektedir.⁷ İbnu's-Salâh (ö. 643/1245) ise *Ulûmu'l-Hadîs*'inde bu durumu perçinlemiştir. Ona göre sahih hadisleri ilk olarak eserinde toplayan muhaddis Buhârî'dir ve Buhârî ile Muslim'in mezkûr eserleri *Allah'ın Kitabı*'ndan sonra en sahih kitaplardır. Buhârî'nin kitabı diğerine göre daha sahih ve daha faydalı bir kitaptır.⁸ Buhârî ravileri, onu kusursuz gören bazı hadis âlimlerince, eleştiriden uzak tu-

⁴ Kamil Çakın; "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. X, sy. 1, 2, 3, 4. Ankara, 1997, s. 103.

⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *El-Muvaddih li Evhâmi'l-Cem' ve't-Tefrîk*, (Tashih; Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî), (Musahhah'ın Mukaddimesi), Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1405/1985, I, 5.

⁶ Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", s. 105.

⁷ Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", s. 107.

⁸ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salâh; *Ulûmu'l-Hadîs*, (tahk.: Nuruddin Itr) Beyrut, 1984, 17-18.

tulmaya çalışılmıştır.⁹ Zira bu ravileri eleştirmek, Buhârî hadislerini zayıf saymak anlamına gelecektir. Oysa onlara göre bu raviler, Buhârî'nin eleştiri süzgecinden geçmeyi başarabildikleri için neredeyse dokunulmazlık kazanmışlardır. Onları eleştirmeyi göze alan biri, Buhârî gibi hadislerinin sıhhatinde icma edilmiş birini eleştirmeye cür'et etmiş olduğunu unutmamalıdır. Bu gerekçeyle onlar söz konusu ravileri savunmak için olanca gayretlerini göstermişlerdir. Bunlardan biri de IX. hicri asırda yaşamış olan hadis âlimlerinden İbn Hacer (ö. 852/1449)'dir. O, farklı münekkitler tarafından eleştirilen, yüzlerle ifade edilebilecek sayıda Buhârî ravisini, onun *es-Sahîh*'ine yazdığı şerhi *Fethu'l-Bârî*'nin mukaddimesi olarak kaleme aldığı eseri *Hedyu's-Sârî*'de savunmuştur.

Buhârî'nin *es-Sahîh*'i ve ravileri üzerine tenkit ya da savunma temelli başka çalışmalar da yapılmıştır.¹⁰ Bizim bu çalışmamız eleştirel nitelikli olmakla beraber, doğrudan *es-Sahîh*'e yönelik bir çalışma değildir. Biz çalışmada, İbn Hacer'in bu eserinde savunduğu Buhârî ravilerini savunma usulünü, üslubunu ve savunusunda ne kadar güvenilir olduğunu tespit etmeye çalıştık. Çalışmada, eleştirilen raviler hakkında İbn Hacer tarafından verilen kararların doğruluğunu araştırmak için ravi güvenilirlikleri tespit edilmeye çalışılmış olan rical edebiyatının ilgili kaynaklarına başvurulmuştur. Bu ravilerin tamamını inceleyerek her bir hakkında sonuca ulaşmaya çalışmak bir makale boyutunun sınırlarını aşacağından, konu, eleştiri alanları doğrultusunda alt başlıklara ayrılmış ve her başlık altında yeteri kadar örnekler verilerek değerlendirilmiştir.

⁹ Bunlardan biri de son dönem hadis âlimlerinden Ahmed Muhammed Şakir (ö.1958)'dir. O, meşhur âlimlerin Buhârî ve Muslim'in *es-Sahîh* isimli eserleri hakkındaki görüşlerini değerlendirirken konuyu çok iyi bilen hadis otoritelerinin Sahîhayn hadislerinin tamamını tereddütsüz sahih kabul ettiğini. Bu hadislerin hiçbirinde tenkit edilecek bir yön ve zayıflık bulunmadığını, Sahîhayn hadislerini eleştiren Darekutnî gibi âlimlerin, ele aldıkları hadislerin zayıf olduğunu değil Buhârî ile Müslim'in kabul ettiği en üstün derecedeki sıhhat şartlarına sahip bulunmadığını ileri sürdüklerini belirtir. (Ahmed Muhammed Şakir; *el-Bâisu'l-Hasîs*, Kahire 1377/1958, s. 35.)

¹⁰ Mesela bkz: Cemal Sofuoğlu; "Muhammed Sadık Necmi'nin Buhârî'ye Yöneltiltiği Bazı Tenkidler", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: VI, İzmir-1989, s.89-94; Selahaddin Polat, "Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 4, Kayseri-1990, s.237-255; Mehmed Said Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar*, c:10, sayı:1-3, 1997, s.1-29; Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, İzmir-1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Mehmet Eren; *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Konya: Nükte Kitap, 2003, s.53-83; Mehmet Bilen; *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013; Süleyman Doğanay, "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Ravileri" *Bilimname*, XXVIII, 2015/1, 27-54.

Bu çalışmada, eserinin oldukça kısa bir bölümünü ele alacağız. İbn Hacer (ö. 852/1449), IX. hicrî asırda, Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin dokunulmazlığının sarsılmaz hal aldığı bir dönemde yaşayan ve ona oldukça külliyatlı bir şerh yazan âlimdir. Bu bakımdan onun *es-Sahîh*'in tasnif edilişinin ardından, ona yönelik olarak yapılan eleştirilere bakışının tespiti günümüz Müslümanlarına, Buhârî'ye daha nesnel bir bakış açısı kazandırılması bakımından önem arz etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hacer'in, *Hedyu's-Sârî* isimli eserinde serdettiği Buhârî savunusu üzerine yapılmış bir çalışma bulunmaktadır. Mehmet Bilen'e ait olan ve "*İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*" adını taşıyan bu eserde, bizim üzerinde çalıştığımız bölüm üzerine bazı atıflar bulunsa da kapsamlı bir inceleme yapılmamış olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

2. Hedyu's-Sârî ve Buhârî Ravilerinin Eleştirildiği Bölüm Hakkında

İbn Hacer'in Fethu'l-Bârî'sinin mukaddimesi olarak kaleme aldığı *Hedyu's-Sârî* isimli eseri ve asıl konumuzu teşkil eden, bu eserin dokuzuncu bölümü hakkında bazı bilgiler vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Hedyu's-Sârî, müellif tarafından Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine ilişkin önemli bazı ön bilgilerin sunulduğu bir kitaptır. On fasıla/bölüme ayrılarak yazılmıştır. Bunlardan, bizim makalemize konu olan dokuzuncu bölümün başlığı, "Bu Kitabın (*es-Sahîh*'in) *Ta'n Edilen es-Ravilerinin Alfabetik Bir Şekilde Ele Alınarak Eleştirilere Konularına göre cevap verilmesi ve Bunların Asıllarda, Mutabi veya Şâhidlerde Olması Durumlarına Göre Temyiz Edilmesi*" şeklindedir.

İbn Hacer bu bölüme; Buhârî'nin, mecrûh ravilerden hadis nakline bakışı, ravilerin cerh ediliş nedenleri ve bunların değerlendirilmesi üzerine yazdığı bir girişle başlamıştır. O, asıl konuyu iki ana bölüme ayırarak incelemektedir.

Birinci bölümde, cerh edilen râvîleri alfabetik sırayla vermekte; onları cerh eden münekkitleri ve cerh nedenlerini nakletmektedir. Ardından da çeşitli argümanlar kullanarak bu ravileri savunmaktadır. Bu bölümde, farklı münekkitlerce cerh edilen, İbn Hacer'in savunduğu Buhârî ravilerinin sayısı, tespitlerimize göre 396'dır.

İkinci bölümde ele alınan raviler, iki alt bölümde değerlendirilmiş bulunmaktadır. Bunlardan birincisinde, Buhârî'nin muallak olarak naklettiği hadislerin bazı ravileri alfabetik sıralamaya göre ele alınmıştır. Burada, her birinin hadis rivayetindeki güvenilirliklerine yönelik eleştirilere kısaca değinilmiş ve varsa rivayetlerine mütabilik ve şahitlik durumları açıklanmıştır. Bu bölümde zikredilen ravi sayısı; yedisi önceki bölümde de adı geçen ravilerden olmak üzere toplam 75'tir.

İbn Hacer, ikinci bölümü, yine iki alt başlık altında incelemiştir. Birincisinde inançları bozuk ve mübtedî/bid'atçı oldukları gerekçeyle cerh edilen 69 ravinin isimlerini alfabetik sırayla vermiş ve her birinin hangi bid'atçı mezhebe mensup olmakla itham edildiklerini açıklamıştır. Buna göre söz konusu ravilerden yirmi yedisi *kaderi inkâr ettiği*, on sekizi "*Şit*", on ikisi "*mürçil*", altısı "*Nâsıbl*", üçü "*Haricî*", biri "*Rafızî*" oldukları, birinin de *Kur'an'ın mahluk olduğu* görüşünde tevakkuf ettiği, yani buna karşı çıkmadığı gerekçeyle cerh edilmişleridir. İkinci alt başlık altında ise 223 ravinin isimlerini sıralanarak, bunların haksız yere, delil ve dayanak olmaksızın cerh edildiği iddia edilmiştir. İbn Hacer'e göre bu raviler önyargı, inat, cârihin ilmî yetersizliği ve cerh ettiği ravinin kimliği ya da güvenilirliği konusunda bilgisizliği gibi geçersiz nedenlerle cerh edilmiştir. O, cerh eden kimseler, cerh nedenleri ve -kendi düşüncesine göre- bu cerhin niçin geçersiz olduğu konusunda savunuda bulunmuştur. Bu son iki grupta yer alan raviler yukarıda zikredilen 396 ravi arasında bulunmaktadır.

Netice itibarıyla İbn Hacer, *Hedy's-Sârî*'nin bu bölümünde, cerh edilen 464 Buhârî ravisinin savunusunu yapmıştır.

3. İbn Hacer'in Buhârî Ravilerine Yöneltilen Eleştirileri Savunma Metodu

Klasik hadis tashihi, yukarıda da kısaca değindiğimiz üzere azami ölçüde senet tenkidıyla ilişkili olarak gerçekleşmiştir. Dolayısıyla klasik bir hadis koleksiyonunun sahlılığı, büyük oranda ondaki hadislerin senetlerinde inkıta bulunmaması ve râvîlerin güvenilirliğinin tespiti üzerinden belirlenmeye çalışılmıştır. İşte bu sebeptendir ki İbn Hacer, *es-Sahîh*'in senetlerinin olduğu kadar, hatta daha da güçlü bir şekilde râvîlerinin de güvenilir olduğunu ispatlamaya önem vermiştir.

İbn Hacer, eleştirilen Buhârî ravilerini savunmaya ayırdığı bölüme şu sözlerle başlamaktadır: “*Konuya girmeden önce belirtmeliyiz ki; insaf sahibi herkes es-Sahîh yazarının eserinde yer verdiği herhangi bir ravinin, ona göre adalet ve zabt sahibi olduğunu; onlarda gaflet bulunmadığını bilmelidir.*”¹¹ Bu sözler, İbn Hacer’in zihninde *es-Sahîh* ravilerinin güvenilirlik hususunda nasıl konumlandığı bilgisini vermesi açısından oldukça büyük önem arz etmektedir. Onun bu sözlerinde mündemiç olan üç unsur dikkat çekmektedir: Birincisi, *es-Sahîh râvîleri kesinlikle temel güvenilirlik şartlarını taşımaktadırlar*. İkincisi, *onun râvîlerine tenkit yönelten veya -onun ifadesiyle- buna yeltenen herkes insaf sınırlarını aşmış ve saldırgan bir tutum içine girmiştir*. Üçüncüsü ise, *Buhârî’nin ileri sürdüğü güvenilirlik şartları kendi belirlediği şartlardır. Ancak, onun ravi tenkidi konusunda verdiği kararlar, aynı ravilerle ilgili olarak diğer tüm münekitlerin kararlarından daha güçlüdür*. Bu sözler İbn Hacer’in, Buhârî’nin eserine aldığı hadisleri seçerken belirlediği şartların, bir hadisin Hz. Peygamber’e aidiyetinin belirlenmesinde en doğru ve en güvenilir şartlar olduğu ön kabulünü de içermektedir. Nitekim o, sözlerinin devamında cumhurun, Buhârî ve Muslim’in bu iki eserini “*Sahîhayn*” şeklinde nitelendirmiş olduklarını; bunlardaki râvilerin, dolayısıyla Buhârî’nin mezkûr eserinde onlardan nakletmiş olduğu hadislerin güvenilirliğini tescil ettiklerini iddia etmiştir. Ona göre bu durum Müslüman âlimlerin çoğunluğu (cumhur) tarafından da kabul edilmiş bir gerçektir.

Hemen belirtmeliyiz ki, İbn Hacer’in bu ifadeleri her ne kadar genelleme içerse de ona göre tüm Buhârî ravilerini kapsayıcı değildir. Bir başka deyişle Buhârî ravilerinin tamamı en güvenilir raviler listesinde yer almazlar. O, Buhârî ravilerini iki ana gruba ayırmakta; birinci grupta yer alan ve *usûl/asıllar* olarak isimlendirdiği hadisleri nakleden ravilerin söz konusu sıhhat/güvenilirlik şartlarına haiz olduklarını, ancak ikinci grupta bulunan; *şâhid, mütâbî’* ve *muallak* olarak nakledilmiş olan hadislerin ravilerinin ise bu şartları taşıyabileceğini düşünmektedir. Ona göre bu ikinci grupta yer alan râviler, her ne kadar *zabt* yönünden farklı derecelerde bulunsalarsa da, *adalet* yönünden “sıdk” sıfatının sahibidirler.¹² Bu, onların sika sayılamasalar da, en azından “sadûk” sıfatını hak ettikleri an-

¹¹ Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer; *Hedyu’s-Sârî Mukaddimetu Fethi’l-Bârî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1379; s. 384.

¹² İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 384.

lamına gelmektedir. Yine de o, bu tür ravileri cerh edici bir tavır sergilemeye yönelecek olanları, bir Buhârî ravisini cerh etmeye cür'et ettiğini unutmaması gerektiği konusunda ikaz ederek manevi açıdan baskı altına almayı ihmal etmemektedir. İbn Hacer bu konuda şunları söylemektedir:

“Birisinin, söz konusu ravilerden birini ta'n ettiği görülürse, bu yaptığıının İmam Buhârî'nin ta'diline karşı çıkmak olduğunun bilinmesi gerekiyor. Ravinin adaletini, mutlak olarak ya da muayyen bir rivayetle ilgili olarak cerh eden bir kusur, müfesser/açıklanmış değilse böyle bir cerh kabul edilmez. Çünkü âlimleri, ravileri cerh etmeye götüren sebepler değişkendir; kimisi gerçekten cerh edicidir, kimisi de değildir.”¹³

İbn Hacer, Buhârî ravilerinin güvenilirliğiyle ilgili düşüncesini Ebû'l-Hasan el-Makdisî'nin (ö. 611/1214) *es-Sahîh*'te hadisi tahrîc edilen bir ravi için söylediği; *“Bu, köprüyü geçmiştir.”* sözlerini serdederek desteklemekte ve *“Yani, başkalarının böyle bir raviyi cerh edici sözlerine iltifat edilmez.”¹⁴* diyerek, bir ravinin güvenilirlik ve dokunulmazlık kazanması için, onun hadisinin Buhârî tarafından *es-Sahîh*'e alınmasını yeterli görmektedir.

Bu sözlerden de anlaşıldığı kadarıyla İbn Hacer, hadislerin sıhhatini belirlemede önceliği Buhârî'ye vermiş durumdadır. Bu düşünce tarzı, onun, kendi dönemine kadar Buhârî üzerinde oluşturulmuş olan karizmaya güvenerek tanıdığı ayrıcalığın bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira bu sözlerin mefhumu muhalifinden, diğer eserlerin herhangi bir ravisinin bir hadisinin kabul edilebilmesi için, *Sahîhayn* ravileri aksine daha zorlu bir tenkit ameliyesinden başarıyla geçebilmiş olmaları gerektiği anlaşılmaktadır. Zira onun zihin dünyasında Buhârî, ravileri tanıma konusunda ilmin zirvesindedir. Bu nedenle, her ne kadar bazı istisnaları bulunsa da, *es-Sahîh*'teki hadislere kaynaklık etmiş olan her bir ravi, eleştirilere karşı behemehâl savunulmalı ve bu cerhin geçersiz olduğu gösterilmelidir. İbn Hacer, geçmişte çeşitli münekkitler tarafından cerh edilmiş olan Buhârî ravilerine yönelik cerh konularına geçmeden önce şu son uyarıyı yapmaktadır: *“Onlardan biri hakkında yapılan cerh faaliyeti, açık bir kusur bulunmadıkça asla kabul edilmez.”* İbn Hacer'in bu sözleri, yukarıdakilere göre daha objektif bir yaklaşımı

¹³ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 384.

¹⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 384.

göstermektedir. Ancak yukarıdaki sözleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, onun Buhârî ravilerine yaklaşımının ilmî değil, duygusal olduğunun bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Zira o, yukarıdaki değerlendirmeleriyle geçmişte Buhârî hadislerinin senetlerine ve özellikle de ravilerine yapılmış olan tenkitleri hafife almayı, etkisizleştirmeyi; Buhârî'yi de tüm münekkitlerin üzerinde göstermeyi amaçlamış gibidir.

İbn Hacer, Buhârî ravileri ile ilgili farklı münekkitler tarafından yapılan eleştirileri savunmaya başlamadan önce bu eleştiri konularını şöyle sıralamıştır; “*Bid’at, muhalefet, galat, cehaletu’l-hal ile irsal ve tedlîs içirme ihtimali nedeniyle senette inkıta bulunduğu iddiaları*”.

Biz aşağıda, onun Buhârî ravilerine bakış açısını ve cerh edilen ravileri savunmak maksadıyla kullandığı metod ve üslubunu, daha ayrıntılı bir şekilde tespit etmek için, bazı cerh konularına göre sınıflandırarak seçtiğimiz örnekler üzerinden değerlendireceğiz.

3.1. Kimliği ya da Güvenilirliği Bilinmeyen Raviler

Hadis âlimleri, bir hadisin sahih kabul edilebilmesi için ravilerinin adalet ve zabt şartlarını taşımaları gerektiği konusunda hemfikirdirler. Onlar, ravinin bu şartları taşıyıp taşımadıkları konusunda herhangi bir yoruma girişmeden, öncelikle onun kimliği konusunun tespitine önem vermişlerdir. Cerh-ta’dille ilgili kaynaklarda, her bir ravinin biyografisi ve cerh-ta’dîl açısından durumu nakledilirken, ravi ismiyle birlikte ataları, nisbesi/nisbeleri, künyesi/künyeleri ile ilgili bilgiler, hemen ardından da ravinin hadis aldığı şeyhler ve kendisinden hadis alan talebelerle ilgili bilgilere yer verilmiş olması bunun göstergelerinden biridir. Yine, münekkitlerin, bir ravinin âdil ve zâbit olduğunu ifade eden terimler yanında, *ma’rûf* ve *meşhûr* kavramlarını kullanmış olmaları, ravinin münekkitler nazarında tanınmışlık düzeyini ifade etmek amacına matuf olmalıdır. Bu ta’dîl kavramlarının bir aksi olarak ravinin, ilgili hadis senedini değerlendiren münekkit tarafından şahsı ya da cerh-ta’dîl durumu açısından tanınmadığını ifade etmek üzere *mechûl* kavramı kullanılmıştır. Bu kavram, bir ravinin cerh veya ta’diline sebep olabilecek hallerinin münekkit tarafından bilinmemesi şeklinde tanımlanmış¹⁵; ravinin bilinmeyen yönleri *mechûlu’l-adâle*, *mechûlu’l-ayn* ve *mechûlu’l-hâl* olmak üzere kategorik olarak üç alt kavramla ifade

¹⁵ Talat Koçyiğit; *Hadis İstihlaları*, Ankara 1985, s. 65.

edilmiştir. *Mechûlu'l-adâle*, âdil kimseler tarafından temize çıkarılıp, âdil oldukları belirtilmemiş olan ravileri; *mechûlu'l-ayn*, hadis rivayetiyle tanınmamış, cerh-ta'dil imamları tarafından, konuyla ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmamış ve kendilerinden yalnızca bir ravinin hadis rivayet ettiği ravileri; *mechûlu'l-hâl* ise, aynı şekilde, tanınmamış, cerh-ta'dil imamları tarafından, kendisiyle ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmamış, ancak kendisinden iki veya daha fazla âdil kişinin, ismini zikrederek hadis naklettiği ravileri ifade etmektedir.¹⁶ Zira zatı/kimliği bilinmeyen bir ravinin adalet ve zabt yönünden güvenilirliğini tespit etmek mümkün değildir. Diğer taraftan, kimliği bilindiği halde adalet ve zabt yönünden durumu tespit edilemeyen bir ravi de, bir hadisin senesinde zayıf bir halkadır. İşte bu nedenle ravi ile ilgili bilinmezliklerin ifade edildiği *mechûl* kavramı hadis tenkidinde cerh lafızlarından biri olarak kullanılmış, ravi üzerindeki cehalet de ta'n sebeplerinden sayılmıştır. Muhaddislerin çoğunluğuna göre *mechûlu'l-ayn* olan ravi ve rivayeti merduttur.¹⁷ Ayrıca güvenilir ravinin *mechûl* ravilerden rivayeti de kabul edilmemektedir. *Mehcûlu'l-hâl* durumunda olan bir râvînin rivayetleri de İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre merduttur; zira bir rivayetin kabulü için aranan ilk şart, ravisinin âdil olmasıdır.¹⁸

92 | db

Mechûl ravilerin rivayetleri elbette ki tüm âlimlerce bilâ kaydu şart reddediliyor değildir. Örneğin İbn Hıbbân (ö. 354/695) "mechûlu'l-hâl" kapsamında değerlendirilen ravinin rivayetinin; şeyhlerinin ve kendisinden rivayette bulunan kimselerin sika olmaları, ayrıca naklettiği hadisin de munker olmaması şartıyla makbul olacağını kabul etmektedir.¹⁹

İbn Hacer'e göre ise *mechûlu'l-ayn* bir raviden hadis naklinde tek kalan (teferrüd) ravinin rivayeti, cerh-ta'dilde uzman olan bir ravinin, ya da onun dışında aynı özelliği taşıyan başka bir muhaddisin tezkıyesi ile kabul edilir. Aksi halde kabul edilmez. Ona göre bu konudaki en doğru görüş de budur.²⁰ İbn Hacer'i bu görüşe yönelten sebep, aşağıda örneklerini vereceğimiz üzere *es-Sahîh*'teki bazı

¹⁶ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 212-213.

¹⁷ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 111.

¹⁸ Ahmet Yücel; "Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler", *İLAM Araştırma Dergisi*, c.I, sy, 2. İstanbul, 1996, s. 155.

¹⁹ Mehmet Ali Sönmez; *İbn Hıbbân ve Cerh Ta'dil Metodu*, İstanbul, t.y. s. 29.

²⁰ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 213.

mechûl ravileri tanınıyor gösterme düşüncesi olmalıdır. Zira bir ravi olarak Buhârî'nin teferrüd ettiği bazı ravilerin mechûl olmadığını ispat sadedinde, onları Buhârî'nin tanıyor olduğu gerekçesini ileri sürmektedir. *Hedyu's-Sârî*'nin, üzerinde çalıştığımız bölümündeki şu sözleri de bu iddiamızı desteklemektedir:

“Buhârî'nin, adaletle maruf olmasını şart koşmuş olması nedeniyle, es-Sahîh'te kendisinden hadis tahrîc ettiği tüm raviler savunulabilir durumdadır. Kim Buhârî ravilerinden birinin mechûl olduğunu iddia ediyorsa o, musannıfın (yani Buhârî'nin) onu tanıdığı iddiasıyla çatışmaya girmiş demektir. Bu durumda, ilgili raviyi tanıdığını iddia eden birinin iddiası, diğerine göre daha fazla bilgi sahibi olması nedeniyle, tanımadığını iddia edenin iddiasına göre önceliklidir.” İbn Hacer, bu hazırlık çalışmasının ardından *es-Sahîh* ravileri arasında mechûl ravi bulunmadığı ön kabulünü ifade eden cümlesiyle, bu konudaki son noktasını koymaktadır. *“Bununla birlikte, aşağıda da açıklayacağımız üzere es-Sahîh ricali içinde cehalet vasfını zikredebileceğimiz bir ravi bulmak mümkün değildir.”*²¹

Tespitlerimize göre İbn Hacer'in, kendi eseri *Hedyu's-Sârî*'de tespit ettiği, mechûl olmakla tenkit edilen ravi sayısı 16'dır. Bu, sadece söz konusu eserde yer alan mechûl ravilerin sayısıdır. Buhârî'de bunun dışında, bu türden başka ravilerin bulunması mümkündür. Örneğin Suyûtî, Buhârî ravilerinden Mirdâs b. Malik el-Eslemî, Cuveyriye b. Kudâme, Zeyd b. Rabah el-Medenî, el-Velîd b. Abdurrahman el-Cârûdî, Ahmed b. Kasım el-Belhî, Usame b. Hafs el-Medenî, Esbât Ebu'l-Yesa', Beyân b. Amr, Huseyn b. Hasan b. Yesâr, el-Hakem b. Abdullah el-Basrî, Abbas b. el-Huseyn el-Kantarî, el-Hasan b. Ali el-Ma'merî, Musâ b. Hârûn el-Hammal ve Muhammed b. Hakem el-Mervezî'nin isimlerini mechûlu'l-ayn olduğu iddia edilenler arasında sıralamıştır.²² Yine, Mehmet Bilen, İbn Hacer'in bu eserinde yer vermediği bir ravinin mechûl olduğu konusundaki bir tespiti dile getirmektedir.²³

İbn Hacer, yukarıdaki toplu savunma dışında, söz konusu ravilerin her birini ayrı ele alarak onların mechûl olamayacaklarını

²¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 384.

²² Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî; *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, (tahk.: Ahmed Omer Haşim) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993, I, 269-272.

²³ Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 305.

kendi usûlüyle tespit etmeye çalışmaktadır. Aşağıda bunlara bazı örnekler verilecektir.

Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde “*Temim ed-Dârî ve Adiy b. Bedâ Kıssası*” hadisini nakleden Muhammed b. Ebi'l-Kasım (ö.?), İbn Hacer'in anlatımına göre İbn Maîn (ö.233/848) ve Ebû Hâtım (ö. 277/890) tarafından sika sayılmış, ancak İbnu'l-Medîni onu tanımadığını söylemiştir.²⁴ İbn Hacer, ondan üç kişinin rivayette bulunduğunu söyledikten sonra Buhârî'nin de ondan hadis nakletmiş olmasını onun tanınmış olmasının delillerinden biri olarak sayar. Anlaşıldığı kadarıyla onun hadisini nakleden Buhârî haricindeki üç kişi; Ebû Davud²⁵, Tirmizi²⁶ ve Dârektî'dir.²⁷ Bu kaynaklarda söz konusu raviye ait sadece Buhârî'nin naklettiği rivayet bulunmakta ve ilgili rivayeti kendisinden yalnızca Yahya b. Zekeriyya b. Ebî Zâide (ö. 183) isimli ravi nakletmektedir. Buhârî ile arasında dört ravi bulunduğu düşünülürse Buhârî'nin kendisini tanıyor olması zor görünmektedir. Ayrıca Buhârî, kendisinden hadis nakletmiş olmasına rağmen onun kimliği konusunda tevakkuf etmiştir. Nesefî (ö. 295/907)'nin naklettiğine göre Firebrî (ö. 320/932), şeyhi Buhârî'ye söz konusu hadisi Muhammed b. Ebi'l-Kasım'ın rivayet edip etmediğini sormuş, o da “hayır” cevabını vermiş, ardından onu tanımadığını söylemiştir.²⁸

94 | db

Bazı ravilerin kimliği konusunda Buhârî'nin bir münekkit olarak verdiği bu bilgiler, onun ilgili raviyi yeterince tanımadığını göstermektedir. Örneğin, İbn Hacer'in naklettiğine göre İbnu'l-Kattân el-Fâsî, ravi İbrahim b. Abdurrahman'ın *mechûlu'l-hâl* bir ravi olduğunu söylemiştir. O, bu iddiayı İbn Hıbbân'ın onu *es-Sikât*'ta zikrettiğini, kendisinden bir cemaatin hadis aldığını, Buhârî'nin de *Kitâbu'l-Et'ime*'de onun bir hadisini naklettiğini söyleyerek reddetmektedir.²⁹ Yani ona göre ravi mechûl değildir. Hatta İbn Hıbbân'ın verdiği bilgiye göre o sika bir ravidir. Ayrıca Buhârî'nin, bir hadisini nakletmiş olması da onun mechûl biri olmadığına delildir.

²⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 442.

²⁵ Ebû Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, t.y., Akdiye, 19, h. no: 3608.

²⁶ Muhammed b. İsa Ebu İsa et-Tirmizî; *el-Câmiu's-Sahîh*, (Tahk.: Ahmed Muhammed Şakir v.d.), Dâru İhyâit-Turâs el-Arabî, Beyrut, Tefsîr'l-Kur'an, 6, h. no: 3060.

²⁷ Ali b. Ömer Ebu'l-Hasan ed-Dârektî, *es-Sunen*, (tahk.: es-Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî), Dâru'l-Marife, Beyrut, 1386/1966, en-Nüzûr, h. no: 30.

²⁸ İbn Hacer, el-Askalânî; *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (tahk.: M. F. Abdalbâkî-Muhyiddin el-Hatib), Dâru'l-Marife, Beyrut 1379, V, 410. Ayrıca bkz. Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî; *Tehzîbu'l-Kemâl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1980, XXVI, 305.

²⁹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 388.

Buhârî onu *et-Tarihu'l-Kebîr*'de zikretmekte ve hadis aldığı kimseleri; Hz. Aişe, Abdullah b. Rabâ ve annesi Ummu Kulsûm bint. Ebî Bekr şeklinde sıralamaktadır. Oğlu Musa'dan gelen bir rivayete göre Câbir b. Abdullah'tan da hadis aldığını kendisi ifade etmiştir.³⁰ İbn Ebî Hâtim (ö.327/939), genel olarak ravilerin güvenilirlik durumları hakkında bilgi vermektedir. Ancak bu ravi hakkında; onun, annesi Ummu Kulsûm'den hadis aldığı; ondan da Zuhrî ile oğulları Musa ve İsmail'in hadis naklettiklerinden başka bir bilgi vermemiştir.³¹ Bâcî (ö.474/1082)³² ile Mizzi'nin³³ verdiği bilgiler de bundan farklı değildir. Sonuç olarak, her ne kadar ravinin mechûlu'l-ayn olmadığı konusunda şüphe bulunmuyorsa da, kaynaklarımızda ilgili ravinin adalet ve zabt yönünden güvenilir olduğunu açıklığa kavuşturacak yeterli bir değerlendirme bulunmamaktadır.

İbn Hacer'in naklettiği kadarıyla, Esbât b. Ebu'l-Yesa' isimli raviyi; İbn Hibban, Şu'be kanalıyla mutabaat edilemeyecek rivayetler naklettiği; Ebû Hatim ise *mechûl* olduğu iddiasıyla cerh etmişlerdir. İbn Hacer, bunlardan yalnızca onun mechûl olduğu iddiasına yönelmiş ve cevap olarak; "*Buhârî onu tanıyor.*"³⁴ sözleriyle yetinmiş, ancak zayıflığına değinmemiştir. İbn Ebî Hâtim (ö.327/939)'in verdiği bilgilere göre Ebû Hatim, onun Şu'be b. el-Haccâc'dan; ondan da Muhammed b. Abdullah b. Havşeb'in rivayette bulunduğunu, ancak kendisinin mechûl olduğunu ifade etmiştir.³⁵ İbn Hibbân onun sikalara muhalif rivayetler naklettiğini; Şu'be'ye isnaden de hadisler naklettiğini ancak bunun, Şu'be b. el-Haccâc değil, başka bir Şu'be olabileceğini söylemektedir.³⁶ Diğer münekkitlerin verdikleri bilgilere bakıldığında, daha ziyade onun zayıf bir ravi olduğu üzerinde durulduğu görülmektedir.³⁷ İbn Hacer bir başka eserinde, babasının adının Abdulvahid olduğunun söylendiği bilgisini nakletmektedir. Ayrıca o, İbn Hibban ve Ebû Hatim'in iddiaları yanın-

³⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmail; *et-Tarihu'l Kebîr*, (tahk.: es-Seyyid Hâşim en-Nedvî) Dâru'l Fikr, Beyrut t.y.), I, 296.

³¹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbul-Cerh ve't-Ta'dîl*, İhyâu't-Turâs el-Arabî, Beyrut 1952, II, 111.

³² Bâcî, Süleymân b. Halef; *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, (tahk.: Ebû Lubâbe Huseyn,) Dâru'l-Livâ', Riyad 1986, I, 331.

³³ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 133

³⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 389.

³⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 333.

³⁶ İbn Hibban, Muhammed; *Kitabu'l-Mecrûhîn*, (tahk.: Mahmûd İbrahim Zâyed) Dâru'l-Va'y, Halep t.y., I, 181.

³⁷ Örneğin bkz. İbnu'l-Cevzi; *ed-Duafa ve'l Metrûkîn*. (tahk. Abdullah el-Kadî) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406, I, 96; Şemsuddîn Zehebî; *el-Muğni fi'd-Duafâ'*. (tahk. Nûruddin İtr). b.y., t.y., I, 67.

da, İbn Maîn (ö.233/848)'in onu yalancı saydığı iddiasını da dile getirmektedir.³⁸ Bir ravinin zayıf olduğuna dair yapılan bir yorum teorik olarak onun tanınıyor olmasını gerektirir. Ancak bu yorumlar bazen ravi üzerinden değil, mervi üzerinden yapılabilmektedir. Mesela rivayetin senedinde bulunan bir raviye dayanarak, o ravinin hoca ve talebe isimleri üzerinden bilgi verilebilmekte, rivayet içeriklerine dayanarak da ilgili ravi hakkında kısa da olsa cerh, ya da ta'dîl bilgisi verilebilmektedir. Bu durumda aslında ravi üzerindeki cehalet kalkmamakta, ancak sonraki münekkitler, önceki münekkitlerin verdiği bu bilgiler doğrultusunda onları tanıdıklarını iddia edebilmektedirler. Bu ravide de söz konusu durumun gerçekleşmiş olduğu kanaatindeyiz. Zira verilen bilgilerin niteliği bu durumu çağrıştırmaktadır. Muahhar dönemin münekkitlerinden Zehebî'nin, ravi hakkındaki yorumu da bu duruma işaret ediyor gibidir. Zehebî, onun bir Buhârî ravisi olduğuna değinmiş, ancak mechûl olduğuna dair öncekilerin verdiği bilgiyi tekrar etmiştir.³⁹

96 | db

Eserde İbn Hacer'in, bazı ravilerin aslında en azından *mechûlu'l-ayn* olmadıklarına işaret ettiğini görmekteyiz. Örneğin o, Ebu'l-Kâsım el-Lâlekâî'nin *mechûl* dediği Üsâme b. Hafs'ın, *Kitabu'z-Zebâih*'te bir hadisi bulunduğunu, ayrıca Zehebî'nin, dört kişinin ondan hadis naklettiğini⁴⁰ söyleyerek onun mechûl bir ravi olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Bir başka eserinde ise, Lâlekâî'nin onu mechûl saymasının arka planında, Buhârî'nin *et-Tarihu'l-Kebîr*'inde onun adına yer vermemiş olmasını gösterdiğini, oysa onun adının mezkûr eserde bulunduğunu⁴¹, dolayısıyla bu görüşün hatalı olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.⁴² Mizzî de Buhârî'nin, ilgili eserinde onun biyografisine yer vermediğini ifade etmiştir. Ayrıca o, Lâlekâî'nin onu mechûl saydığını ve Üsâme'nin *es-Sahîh*'te yer alan rivayetinin, hem kendisi, hem de mutâbaat eden diğer iki ravi tarafından ref edilerek nakledilmiş olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu rivayetin Mâlik'in *el-Muvatta* isimli eserinde mevkuf olarak nakledilmiş olduğuna işaret ettiğini nakletmektedir.⁴³ Bu şahadet, Üsâme b. Hafs'ın adının *et-Tarihu'l-Kebîr*'e sonradan eklenmiş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. İbn Ebî Hâtim

³⁸ İbn Hacer el-Askalânî; *Tehzibu't-Tehzib*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, I, 186.

³⁹ Zehebî, *el-Muğni*, I, 67.

⁴⁰ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 389.

⁴¹ Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, II, 23

⁴² İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I, 181.

⁴³ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, II, 333.

(ö.327/939) de *el-Cerh ve't-Ta'dîl*'inde söz konusu raviye yer vermemiştir.

Yine İbn Hacer, Ebû Hatim tarafından meçhul olduğu gerekçeyle eleştirilen⁴⁴ Huseyn İbnu'l-Hasan b. Yesâr'ın tanınmış olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Ancak anlaşılan o ki, bu bilgiler Zehebî nazarında, onun meçhul bir ravi oluşu üzerindeki sis perdesini aralamaya yetmemiştir. Zira o, yalnızca Ebû Hâtim'in, Huseyn'in meçhul olduğu ile ilgili sözünü nakletmekle yetinmiştir.⁴⁶

Netice itibarıyla, Buhârî'nin *es-Sahîh* isimli eserinde sayıları az da olsa, Buhârî'nin kendisinin bile inkâr etmediği meçhul raviler bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Hacer'in; "*es-Sahîh ricali içinde cehalet vasfını zikredebileceğimiz bir ravi bulmak mümkün değildir.*" şeklindeki sözleri, gerçeğin bir ifadesi olmaktan uzak, temelsiz ve delilsiz sözler olarak değerlendirilebilecektir.

3.2. Hata ve Yanılgıları Bulunduğu Gerekçeyle Eleştirilen Raviler

db | 97

Buhârî ravilerinden onlarca; "galat" rivayetleri bulunduğu, hadis hıfzında iyi olmadıkları için "kötü hıfzetme", "evhamları bulunma" vb. zabt sorunları olduğu gerekçeleriyle cerh edilmiştir. Bir raviyi cerh etmek amacıyla kullanılan bu kavramlardan *galat*, ravi'nin hafıza zayıflığı, bilgisizliği, Arap dilindeki yetersizliği, rivayet konusundaki gevşeklik ve dikkatsizliği, fizikî veya psikolojik kusuru, olumsuz çevre şartları, rivayeti yanlış anlaması gibi sebeplerle hata etmesi anlamına gelmektedir. En güvenilir ravilerin bile bazen yanılgılarını göz önünde bulunduran hadis tenkitçileri, ravilerin kasıttan uzak ve aşırıya kaçmayan hatalarını hoşgörüyü karşılamışlardır. Ancak rivayetlerinde hataları ağır basan ravileri, "*fâhişu'l-galat*, *kesîru'l-galat* (yanlış çok)" gibi ifadeler kullanarak cerh edip rivayetlerini reddetmişler, bu rivayetlerdeki aşırı hataları da "*fuhşu'l-galat*, *kesretu'l-galat*" tabirleriyle belirtmişlerdir.⁴⁷

İbn Hacer'e göre, *es-Sahîh*'te yer alan ve galat olmakla nitelenen bir rivayet, yine Buhârî, ya da bir başkası tarafından, bir başka

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 49.

⁴⁵ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 398.

⁴⁶ Şemsuddin Zehebî; *Mizânu'l İtidal fi Nakdi'r-Rical*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1995, I, 532

⁴⁷ Selahaddin Polat; "Galat" md. *DİA*. İstanbul, 1996, XIII, 300.

ravi aracılığıyla da nakledilmiş ise, bu durumda o ravi, galat sahibi olmakla itham edilerek cerh edilemez. Değilse, o zaman rivayetin kusurlu olduğuna hükmedilerek sıhhati hakkında tevakkuf edilir. Buhârî’de bu tür rivayetlerden yoktur. Ancak, galatı az bulunan; “*seyyiu’-hıfz*”, “*lehu evham*”, “*lehu menâkîr*” vb. ibarelerle anılan ravilerin rivayetleri bulunmaktadır. Bunlarla ilgili hüküm de öncekiler hakkındaki hüküm gibidir. Ancak musannıf Buhârî’nin, bu tür ravilerden naklettiği rivayetlerin çoğu mutabaat yoluyla desteklenmiştir.⁴⁸

İbn Hacer’in de ifade ettiği gibi bir ravinin rivayet ettiği hadislerde bulunan hata/hatalar, her zaman kendisinden kaynaklanmış olmayabilir. Hatalı olduğu düşünülen bir hadis, aynı şeyhten hadis alan ravilerin rivayetleriyle karşılaştırıldığında hatanın kaynağı daha iyi görülebilecektir. Bu karşılaştırma sonucunda ravinin, şeyhinin ya da önceki şeyhlerinden birinin hata etmesi sonucu kusurlu hale gelen bir rivayeti, farkına varmadan naklettiği anlaşılırsa, belki de bu rivayetinden dolayı o ravinin galat sahibi kabul edilerek cerh edilmesi doğru olmayabilir. Eğer kusurun, galat sahibi olmakla itham edilen raviden kaynaklandığı tespit edilirse, söz konusu ravi kusurlu sayılarak bu rivayeti artık sahih kabul edilmez. İbn Hacer, yukarıdaki sözlerinin başında belirttiği bu hususta tamamen haklıdır.

İbn Hacer’in değerlendirmesinde görüldüğü üzere o *es-Sahîh*’te, çeşitli hataları olan ravilerin bulunduğunu kabul etmiştir. Kitabının bu bölümünde ele alınan ravilerin yaklaşık dörtte biri galat, hata ve vehimle cerh edilen ravilerden oluşmaktadır. Elbette ki bu ravilerden bir bölümü geçerli gerekçelerle savunulabilir durumdadır. Ancak onun, eleştirilen *es-Sahîh* ravilerini savunmada en fazla kullandığı argüman, rivayetin başka ravilerce desteklendiği (mutabaat) konusudur. Onun, bu argümanı gerekçe göstererek ilgili ravilerin kusurlu olmadıkları algısını oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Hâlbuki yukarıdaki sözlerinin aksine, kendisinin de burada naklettiği kadarıyla söz konusu raviler arasında “*kesîru’l-galat*” vb. lafızlarla ifade edilen ciddi eleştirilere maruz kalanları da bulunmaktadır. Aşağıda bu tür ravilere bazı örnekler verilecektir.

İbn Hacer’in naklettiği kadarıyla Cerîr b. Hâzim (ö. 170/786,) Ahmed b. Hanbel tarafından “*kesîru’l-galat*” olarak nitelendirilmiş,

⁴⁸ İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 384.

hadislerini ezberlemediği için Mısır'da rivayet ettiklerinin vehimlerle dolu olduğu gerekçesiyle cerh edilmiştir. Ayrıca İbn Sa'd, ömrünün sonlarına doğru ihtilata uğradığı/bunadığı gerekçesiyle bu dönemde naklettiği hadislerin zayıf olduğunu ima etmiştir. İbn Hacer, bu eleştirilerden sadece ihtilat konusuna cevap verebilmiştir. Bu cevaba göre oğulları bu dönemde onun hadislerini nakletmesine engel olarak onları zayıf olmaktan kurtarmışlardır.⁴⁹ İbn Hacer, onun "galat" ve "vehim"leriyle ilgili iddialara cevap vermemiş, adeta onları yok saymıştır. Diğer taraftan İbn Maîn (ö.233/848) onun, Katâde-Enes kanalıyla munker hadisler naklettiğini dolayısıyla ondan rivayet ettiği hadislerin zayıf olduğunu⁵⁰; İbn Adiy (ö. 365/975) ise hata eden bir ravi olduğunu⁵¹ söylemektedir. İbn Hacer, bildiği halde bu iddialara da hiç değinmemiştir.

İbn Adiy, Suleyman b. Hayyan Ebû Halid (ö. 189/804)'in hata ettiği bazı hadisleri naklederek hatalarını gösterdikten sonra, onun hadislerinde başka açıklamaya gerek duyulmayacak şekilde, hıfzının kötülüğü nedeniyle hata ve galatların bulunduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre ravi, İbn Maîn'in de ifade ettiği gibi, her ne kadar adalet yönünden *sadûk* sayılsa da, zabt yönünden güvenilir değildir; hadisleri hüccet olarak kullanılamaz.⁵² İbn Hacer, ravi hakkındaki bu bilgiler yanında, Bezzâr'ın da benzer sözlerini nakletmiş ve onu, üç hadisinin mutabaatla desteklendiğini, bir hadisinin de muallak olduğunu söyleyerek savunmaya çalışmıştır.⁵³ Yani aslında onun hatalarının çok olduğu bilgisini bertaraf edecek bir argüman geliştirememiştir.

Amr b. Ali el-Fellâs'ın, Buhârî ravisi Abdullah b. Recâ' el-Basrî hakkındaki; "Galatları ve tashifleri çoktu, hüccet değildir." şeklindeki tenkidini aktaran İbn Hacer bu tenkide; Buhârî'nin, az da olsa bizzat kendisinden hadis naklettiği, ayrıca Nesâî ve İbn Mâce'nin de eserlerinde onun hadislerine yer verdiği bilgisini vermekle yetinir.⁵⁴ Ancak onların kendisinden hadis nakletmelerinin Abdullah b. Recâ'nın galat ve tashiflerini ortadan kaldırmaya nasıl bir imkân

⁴⁹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 394-395.

⁵⁰ Ebû Ca'fer Ukaylî; *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*, Beyrut 1984, I, 198; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 60.

⁵¹ Abdullah el-Curcânî İbn Adiy; *el-Kâmil fî Duafâir-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, II, 129.

⁵² İbn Adiy, *el-Kâmil*, III, 281-282.

⁵³ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 407.

⁵⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 413.

sağladığını anlamak mümkün değildir. Öte yandan Amr b. Ali el-Fellâs'ın sözlerinin haksız bir eleştirinin eseri olup olmadığı konusunda hiçbir yorum yapmamıştır.

Hıfzının kötülüğü ve yanlıgılarının çok olduğu gerekçesiyle eleştirilen *es-Sahîh* ravileri bunlardan ibaret değildir; Abdulazîz b. Muhammed ed-Derâverdî, Kubeysa b. Ukbe b. Muhammed⁵⁵, Verkâ' b. Omer el-Yeşkurî⁵⁶ ve Ebû Bekr b. Ayyaş el-Esedî⁵⁷ gibi raviler de “kesîru'l-galat” şeklinde nitelenerek zabt konusunda aşırı derecede zayıf olduklarına işaret edilmiştir.

3.3. Muallak Hadis Ravileri

İbn Hacer, eleştirilen Buhârî ravileri arasında muallak hadis ravilerini ayrıca bir alt bölümde ele aldığı için, biz de bu ravileri ayrı bir başlık altında değerlendirmeyi tercih ettik. *es-Sahîh*'te yer alan bu tür ravilere ve İbn Hacer'in bu raviler için yaptığı savunulara geçmeden önce muallak kavramı ve *es-Sahîh*'te muallak rivayetlerin kullanım yoğunluğu üzerine kısa bilgiler vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

100 | db

Sözlükte “askıda bırakılmış” manasına gelen *muallak* kelimesi, terim olarak, hadisin senedinin baş tarafından (müellifin bulunduğu kısımdan) bir veya ravilerinden arka arkaya birkaç tanesinin ya da tamamının hazf edildiği/düşürüldüğü, “Kâle Rasûlullah... /Allah'ın Elçisi buyurdu ki...” diye doğrudan Hz. Peygamber'e veya bir sahabi yahut bir tabiiye isnat edilen hadis demektir.⁵⁸

Ta'lik, isnadla ilgili bir kusurdur ve bu şekilde rivayet edilen muallak hadis de merdût hadisler kapsamında sayılmıştır.⁵⁹ Muallak hadisin sihhati, isnadının bilinmesine veya hadişçiler arasında maruf olmasına bağlıdır. İsnadı bilinen ve kabul şartlarına haiz olan muallak bir hadisin sahih veya hasen hükmünü taşıması tabii görülmüştür. Ancak isnadın başından bir veya daha fazla ravinin hazf edilmesi, çoğunlukla müellifin tasarrufundan olması nedeniyle hazf olunan ravilerin bilinmemesi veya onları hazf eden kimsenin “hazf ettiğim ravilerin hepsi de sikâttandır” demesi halinde muallak hadis zayıf hükmündedir. Zira müellifin hazf ettiği ravileri ta'dîli müb-

⁵⁵ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 436.

⁵⁶ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 450.

⁵⁷ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 456.

⁵⁸ Abdullah Aydınlı; “Muallak” md. *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 309.

⁵⁹ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 216.

hemdir ve hadis hakkında sıhhat hükmünü vermek için kifayetsizdir.⁶⁰

Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde, bol miktarda muallak hadis bulunmaktadır. Fuad Sezgin'in ifadesiyle, bu eserin en garip tarafını oluşturan bu isnatsız rivayetler, senetsiz nakledilmiş olma sebepleri, hususiyetleri ve müteakip asırlarda izafe edilen şartlara uygun olup olmadığı gibi hususlar, eserin tasnifinden yaklaşık bir asır sonra hadis edebiyatının, üzerinde bir hayli münakaşa edilen bir mevzuu olmuş, aradan bir hayli zaman geçmiş ve Buhârî'nin kitabı etrafında toplanan geniş faaliyetlere rağmen, tatminkâr bir cevap verilememiştir.

Hedyu's-Sarî'de incelenen mecrûh raviler arasında, Buhârî'nin muallak olarak naklettiği hadis ravilerinin sayısı, tespitlerimize göre yetmiş beş raviden ibarettir.⁶¹ İbn Hacer'in nakil ve değerlendirmelerinden yola çıkarak yaptığımız tespitlere göre, söz konusu ravilerin yirmi altısı sadece "zayıf"; on beşi "muhtelefun fih", yedisi "hadisiyle ihticac olunmaz/itibar için yazılabilir", on biri "ihtilata uğradı/hıfzı kötü idi/leyyin idi/vehim ve hataları vardı", dördü "mechûl", dördü "sebt değil/kuvvetli değil", ikisi "onu eleştirdiler" ve birer tanesi "metrûk", "yalancı idi", "tedlîs yapardı", "kimden hadis aldığını umursamazdı" ifadeleriyle cerh edilmiştir. Ayrıca bu ravilerden birer tanesi "Şîlik", "Mu'tezilîlik" ve "Mürciîlik" gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. İbn Hacer'in raviler hakkında verdiği bilgilere göre bu ravilerden on dokuz tanesinin rivayetleri *es-Sahîh*'te mütabi olarak yer almıştır. O, söz konusu raviler arasında yer alan ve başka münekkitler tarafından *es-Sahîh*'te muallak rivayeti bulunduğu gerekçesiyle eleştirilen dört tanesi hakkındaki eleştirilerin gerçeği yansıtmadığını söylemiştir.

İbn Hacer, bu bölümde zikrettiği raviler hakkında, bir kısmı müstesna, genel olarak savunma yapmamıştır. Savunusunu yaptığı az sayıda ravi ve bu ravilerin eleştirildiği noktalar ile İbn Hacer'in savunuları özetle şöyledir: Mevzû hadisler de naklettiği gerekçesiyle cerh edilen Haris b. Umeyr el-Mekkî hakkında; sadece bir hadisinin bulunduğunu, onun da mutabaat edilmiş olduğunu söylemiştir.⁶² Bu ravinin güvenilir ravilerden oluşan senetlerle uydurma hadisler

⁶⁰ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 237-238.

⁶¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 456-459.

⁶² İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 456.

naklettiği söylenmiştir.⁶³ Zehebî onlardan birkaç tanesini örnek olarak sunmaktadır.⁶⁴ İbn Hacer'in nakline göre, İbn Hanbel ve Tirmizî, hıfzının zayıflığı nedeniyle Sa'd b. Saîd el-Ensarî (ö. 141/759) 'yi eleştirmiştir. O, söz konusu eleştiriyi İbn Adiy'in, "Onda bir beis görmüyorum" sözleriyle savunmuştur.⁶⁵ Ravi Ebû Hatim tarafından zayıf bulunmuş, hadislerini ezberlemediği, dolayısıyla nakilde hata yaptığı belirtilmiştir.⁶⁶ Ayrıca onun hakkında İbn Hanbel, "zayıf", Nesaî (ö.303/915), "kuvvetli değil", İbn Hıbbân ise "onun hadisiyle ihticac helal olmaz" yorumunu yapmışlardır.⁶⁷

İbn Hacer, Bağdatlıların hadisini ifsad etmekle cerh edilen Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd'ı, bazı münekkitlerin tevsik edici sözleriyle savunmuş, ayrıca Buhârî'nin ondan çokça ta'lik yapmasını da, ona güvendiğinin bir delili olarak göstermiştir.⁶⁸ Mürcie'den olmakla itham edilerek zayıf sayılan Abdulaziz b. Ebî Ruvvâd'ı, Ebû Hatim'in, "Herhangi bir ravi hata etmiş olduğu bir görüşünden dolayı cerh edilmez." sözleriyle savunmuştur.⁶⁹ Hadisinin güvenilirliğinde ihtilaf edildiğini söylediği megazi müellifi Muhammed b. İshak'ı; cumhurun onunla ihticac ettiğini, cerh sebebinin yaralayıcı olmadığını ve hadislerinin mutabaat edildiğini söyleyerek⁷⁰ ve İbn Hanbel, Ebû Hatim ve Nesaî (ö.303/915)'nin eleştirdiği Hişam b. Sa'd'ı da İbn Maîn (ö.233/848)'in "o metrûk değildir" sözleriyle⁷¹ savunmuştur. Bunların yanında İbn Maîn'in kimden hadis aldığını umursamaması nedeniyle hadislerini zayıf saydığı, ayrıca cumhur tarafından da zayıf bulunduğunu söylediği Yakub b. Muhammed ez-Zuhrî'yi ise savunmamıştır. Zira bu eleştirilere sadece el-Hâkim'in onu tevsik ettiği, bunda da tek kaldığını söyleyerek eşlik etmiştir.⁷² Anlaşılan o ki, bu ravi onun gözünde savunulabilecek bir durumda değildir.

⁶³ Muhammed İbn Hıbban; *Kitabu'l-Mecrûhîn*, (tahk.: Mahmûd İbrahim Zâyed) Dâru'l-Va'y, Haleb t.y., I, 223.

⁶⁴ Zehebî, *Mizânul-İ'tidâl*, I, 440.

⁶⁵ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 457. İbn Adiy, el-Kâmil'inde "Hadisleri salihdir, doğruya yakındır, en azından rivayetlerinin bir kısmı için onda bir beis görmüyorum" (III, 352.) demiştir. İbn Hacer'in bu bilgiyi eksik ve yanıltıcı bir şekilde aktardığı görülmektedir.

⁶⁶ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 84.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafa ve'l Metrûkîn*, I, 311.

⁶⁸ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 457-458.

⁶⁹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 458.

⁷⁰ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 458.

⁷¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 458.

⁷² İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 459.

3.4. Hadislerde Gizli ya da Açık İnkıtaya Neden Olan Raviler

İnkıtâ', isnad zincirinden bir veya birkaç ravi halkasının düşmesiyle meydana gelen kopukluktur. Ravi düşmesinin isnadın başında, ortasında veya sonunda; düşen ravi sayısının bir veya daha fazla olmasına göre o isnadla gelen hadis değişik isimler altında zikredilir. Mursel, mu'dal, munkatî' gibi... Ancak inkıtâ', hadisi zayıflatan bir cerh sebebidir.⁷³

Hadis senetlerinde inkıtaya neden olan bir başka ravi kusuru da tedlîstir. *Tedlîs*, terim olarak "râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması" demektir. Tedlîs yapan râviye müdellis, tedlîsle rivayet edilen hadise *müdelles* denir. Hadis rivayetinde râvilerin "semi'tü" (işittim), "haddesenî" (bana söyledi) ve "ahberanî" (bana haber verdi) gibi, hadisi hocasından kesin olarak işittiğine ve onunla görüştüğüne delâlet eden edâ sîgaları kullanılması gerekir. Hiç görüşmediği veya kendisinden hadis duymadığı hocasından bu lafızlarla nakilde bulunan râvi yalancı konumuna düşer, bu durum onun bütün rivayetlerinin reddine yol açar. Bu sebeple müdellisler daha çok "an fülânin" (falandan) ve "kale fülânün" (falan dedi) gibi lafızlar kullanır. Çünkü bu lafızlar semâa delâlet ettiği kadar hadisin bizzat hocadan işitilmeden rivayet edildiğini de gösterir.⁷⁴

İbn Hacer, Buhârî hadislerinde inkıta bulunmadığını iddia etmektedir. Çünkü onun da ifade ettiği kadarıyla Buhârî, eserine aldığı hadislerin ravilerinin hoca-talebe ilişkilerinde kopukluk bulunmamasına özen göstermiş; bunu temin için onların birbirleriyle görüşmüş olmasını şart koşmuştur. Bununla birlikte tedlîs ve irsal yapmakla itham edilen *es-Sahîh* ravilerinin, an'ane yoluyla rivayet ettikleri hadislerin incelenmesi gerekmektedir. Bu inceleme sonucunda, söz konusu ithama maruz kalan ravinin, hocasından hadis işittiği açığa çıkarsa, bu itiraz savuşturulmuş olur. Yok, eğer buna dair bir bilgi bulunmuyorsa, o takdirde hadiste inkıta bulunduğu iddia edilebilir.⁷⁵

⁷³ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 167-168.

⁷⁴ Bünyamin Erul; "Tedlîs", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIX, 262.

⁷⁵ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 385.

Bu cümlelerde görüldüğü üzere İbn Hacer, *es-Sahîh*'teki "had-desenâ", "ahbaranâ" vb. hoca talebe arasında görüşmüş olmayı ön plana çıkaran ifadelerle nakledilmiş olan hadislerin isnatlarında herhangi bir kopukluk bulunmayacağını kabul etmektedir. Ona göre, mu'an'an olarak nakledilenlerde böyle bir kusur olduğunu iddia edebilmek için de, ilgili ravilerin birbirleriyle görüşmüş olması ihtimali iyice araştırıldıktan sonra, aksi bir durum olduğu görülmüş olmalıdır. İncelediğimiz bu bölümde hadis isnatları değil de, râviler tetkik edilmiş olduğundan biz ravileri, senette inkıtaya neden olan fiiller olarak *tedlîs*, *irsal* vb. kavramlar üzerinden incelemeye alacağız.

İbn Hacer, senette inkıtaya neden olan; irsâl ve tedlîs gibi kusurları bulunan Buhârî ravilerini de bir şekilde savunarak, onların, içinde bulunduğu *es-Sahîh* hadislerinin senetlerinde inkıtaya yol açmadıklarını ispatlamaya çalışmıştır. Aşağıda bunlara dair birkaç örnek verilecektir.

104 | db

İbn Hacer, Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/747)'e istinaden; "Eyyûb es-Sahtiyânî'nin ve diğer imamların onu tevsik ettiği", "Şu'be'nin de onun hadislerini Zührî'nin hadislerinden üstün gördüğü" bilgilerini nakletmektedir. Ancak bir başka münekkit Yahya el-Kattân, onun çok irsal ve tedlîs yaptığını söylemiş ve bunlarla, yazılı malzemedan yaptığı nakillerinin değersiz olduğunu ifade etmek üzere; "Onun mürselleri tıpkı hava gibidir." demiştir. Ebû Hatim'e göre o Enes b. Malik'i görmüş, ancak ondan hadis işitmediği gibi, diğer sahabîlerden de işitmemiştir. İbn Hacer bu bilgilere itiraz etmemiş, ancak hadis imamlarının, onun hadisleriyle ictihad ettiğini ileri sürerek bu iddiaların önemsiz olduğunu anlatmaya çalışmıştır.⁷⁶

Yahya b. Ebî Kesir'in irsâl ve tedlîs yaptığını iddia eden sadece Yahya el-Kattân değildir. İclî⁷⁷ ve Alâî (ö.761/1359)⁷⁸ de, onun, işitmediği ravilerden hadis naklettiğini ifade etmektedirler. Huseyn el-Muallim ise kendisine naklettiği mürsel hadislerin kaynağını sorduğunda onun "Sen hiç bir adamın, eline kâğıt kalem alıp Rasûlullah'a yalan isnâd ettiğini gördün mü?" şeklinde cevap verdiğini ifade etmiştir.⁷⁹ Ayrıca Hemmâm b. Munebbih (ö.132/750), onun, hadis-

⁷⁶ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 452.

⁷⁷ Ahmed b. Abdillâh İclî; *Ma'rifetu's-Sikât*, Medine, 1985, II, 357.

⁷⁸ Ebû Said b. Halil İbn Keykeldî Alâî; *Camîu't-Tahsîl*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1407/1986, s. 299.

⁷⁹ Ukaylî, *ed-Duafâ'*, IV, 423; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI, 236.

leri sabah başka akşam başka senetlerle naklettiğini söylemektedir.⁸⁰ Bu durum da, onun hadis naklinde senetler konusunda titiz olmadığının bir göstergesi sayılabileceğini ifade etmektedir.

İbn Hacer'in nakline göre, Hılâs b. Amr da irsal yapan raviler arasındadır ve özellikle Ali b. Ebî Talib'e isnaden rivayet ettiği hadislerde güvenilir değildir, çünkü ondan hadis işitmemiştir. Ayrıca Ebû Hureyre'den de hadis işitmediği bildirilmiştir. Ancak onun *es-Sahîh*'te Ebû Hureyre'den naklettiği bir rivayeti bulunmaktadır. İbn Hacer bu rivayeti, senedinde Hılâs ile mukârin olarak (bir senet içinde aynı kuşakta) Muhammed b. Sîrîn'in de bulunmasını gereğe göstererek savunmaktadır.⁸¹

Evs b. Abdullah er-Rib'î Ebu'l-Cevzâ (ö. 83/703)'nın, *es-Sahîh*'te, İbn Abbâs'tan naklettiği bir rivayeti vardır⁸² ve bu rivayetin senedinde, onun sahabeden hadis işitmemiş olması nedeniyle inkıta bulunmaktadır. İşte bu sebeple rivayetin senedi eleştirilmiştir. Aslında, Ebu'l-Cevzâ'ya atfedilen bir rivayete göre o, İbn Abbâs ve Hz. Aişe ile birlikte on iki sene ikamet etmiş ve özellikle Hz. Aişe'ye tüm Kur'an ayetleri ile ilgili görüşlerini sormuştur. Ne var ki Buhârî bu rivayetin isnadını güvenilir bulmamaktadır.⁸³ İbn Hacer, *es-Sahîh*'teki hadislerin sahih olduğunu ispatlamayı amaçladığından olsa gerek, Buhârî'nin bu çekincesine bile ilgili ravi değerlendirmesine yer vermemekte; İbn Adiy'in mezkûr rivayetle ilgili sübjektif, doğrudan amaca hizmet etmeyen bir değerlendirmesini alıntılmaktadır.⁸⁴ Ancak bu yorum, rivayetin Muhammed b. Sîrîn ile desteklenmiş olması bir kenara konulacak olursa, Ebu'l-Cevzâ açısından ilgili hadisin senedindeki inkıtayı ortadan kaldırmamaktadır. Ebu'l-Cevzâ'nın söz konusu hadisleri kimden/kimlerden naklettiği ve onların güvenilir olup olmadıkları konusu üzerindeki belirsizlik ortadan kalkmış değildir.

Ebû Zur'a, Ebû Hatim ve Nesai (ö.303/915) gibi münekkitlerin güvenilir bulunduğu, Ebû Bişr künyesiyle tanınan Ca'fer b. İyâs (ö. 124/741)'ın, Mucahid ve Habib b. Salim'den hadis işitmediği, dolayısıyla onlar kanalıyla naklettiği hadislerin munkatı' olduğu gerek-

⁸⁰ Ukaylî, *ed-Duafâ'*, IV, 423; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI, 236.

⁸¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 401.

⁸² Muhammed b. İsmail el-Buhârî; *es-Sahîh*, (tahk.: Mustafa Dîb el-Buğâ) Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1990, Tefsir (Necm), 341, H. No: 4578, IV, 1841.

⁸³ Buhârî, *et-Tarîhu'l-Kebîr*, II, 17.

⁸⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 391; İbn Adiy, *el-Kâmil*, I, 411.

çesiyle eleştirildiği, İbn Hacer tarafından ifade edilmektedir. O, Ca'fer b. İyâs'ın doğrudan hadis işitmediği Habib b. Salim kanalıyla rivayet ettiği hadislerin Şu'be tarafından zayıf görüldüğünü nakletmekte ve onun *es-Sahîh*'te ne Habib'den ne de Mucahid'den rivayetinin olmadığını iddia ederek, boşuna eleştirildiği imajını oluşturmaya çalışmaktadır. Ancak bu yanlış bir bilgidir. Zira *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünde Ebû Bişr'in Mucahid'den naklettiği bir rivayete vardır.⁸⁵

Hasan b. Zekvân, İbn Hacer'in nakline göre İbn Maîn (ö.233/848), Ebû Hâtim (ö.327/939), Nesaî ve İbnu'l-Medîni tarafından zayıf görülmüş, İbn Adiy tarafından da ta'dil edilmiştir. Ancak İbn Adiy, Hasan'ın metrûk bir raviden naklettiği iki hadisi örnek vererek, bunların tedlîs ürünü olduğunu söylemiştir. İbn Hacer, naklettiği bu son bilgiyi Hasan'ın zayıf sayılmasına birinci neden olarak göstermektedir. İkincisi ise, kaderci olmasıdır. İbn Hacer, onun *es-Sahîh*'te yer alan; "*Bir kavim Cehennem'den Rasulullah'ın şefaatiyle çıkacaktır.*"⁸⁶ şeklindeki rivayetini, Nesaî hariç *Sünen* sahibi diğer imamların da naklettiği, yani şahidlerinin bulunduğu bilgisini ileri sürerek, onun problemsiz olduğunu ima etmiştir.⁸⁷ Kanaatimizce, rivayetin başka kanallardan desteklenmiş olması, ravinin tedlîs yapmış olması gerçeğini bertaraf etmemektedir. İbn Hacer onun tedlîsini bertaraf edebilecek herhangi bir argüman sunmamıştır. Aslında o, Hasan b. Zekvan hakkında bir diğer eseri *Tehzîbu't-Tehzîb*'de, ağırlıklı olarak olumsuz bir tablo çizmektedir.⁸⁸ Onun mudellis bir râvî olduğu genel bir kabul görmüş ve pek çok münekkit bu durumu tescil etmiştir. Bunlardan bazıları da onun hadis uydurucusu bir raviden aldığı rivayetleri tedlîs yaparak bir başka raviden almış gibi gösterdiğini ifade etmekte ve söz konusu rivayetleri aldığı bu ravinin ismini vermektedirler.⁸⁹

Zekeriyya b. Ebî Zâide⁹⁰, Süneyd b. Davud el-Masîsî⁹¹, Abdullah b. Ebî Nuceyh⁹², Abdurrahman b. Muhammed⁹³, İsa b. Tahman⁹⁴,

⁸⁵ Buhari, *es-Sahîh*, 67, Tefsir, 423, H. No: 4656, IV, 1885.

⁸⁶ Buhari, *es-Sahîh*, Rikâk, H. No: 6198, V, 2401.

⁸⁷ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 397.

⁸⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 241.

⁸⁹ Ebû Zekeriyya İbn Maîn; *Tarihu İbn Maîn*, (tahk.: Ahmed Muhammed Nur Seyf) Merkezi'l-Bahsu'l-İlmî, Mekke, 1979, IV, 341; Veliyyu'd-Dîn Ahmed b. Abdurrahman Ebû Zur'a el-İrâkî; *Tuhfetu't-Tahsîl fî Zikri Ruvâti'l-Merâsîl*, (tahk.: Abdullah Nevvâra) Mektebetu'r-Ruşd, 1999, s. 66.

⁹⁰ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 403.

⁹¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 408.

⁹² İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 416.

Katâde b. Diâme⁹⁵, Muhammed b. Hâzim⁹⁶ ve Muğîra b. Mıksem⁹⁷ isimli raviler de tedlis yapmakla cerh edilmişlerdir. İbn Hacer onları, ya *es-Sahih*'te çok az hadislerinin bulunması, ya rivayetlerinin başka rivayetlerle mutabbat edilmiş olduğu, ya da başkalarının da ilgili ravinin rivayetlerini nakletmiş olduğu gerekçelerini ileri sürerek savunmuştur.

3.5. Mübtedî Olmakla Tenkit Edilen Raviler

Bid'atı ta'n noktalarından biri olarak mütalaa eden hadisçiler, bid'at ehlinin rivayetini kabulde farklı görüşler benimsemişlerdir. Ancak onlar bid'atçılığı kendisini dinden çıkarma noktasına varan kimsenin rivayetinin kabul edilmeyeceği konusunda görüş birliği içindedirler. Malikiler, diğer bid'atçıların rivayetini de kabul etmezler. İçlerinde Şafii, İbn Ebî Leyla, Sufyan es-Sevrî ve Ebû Yusuf'un da bulunduğu bazı âlimler ise mezhebini ve taraftarlarını desteklemek maksadıyla yalanı mubah saymaması şartıyla bid'atçıya ait rivayetin kabul edilebileceğini söylerler. Konuya, bid'atın propagandasını yapıp yapmama açısından yaklaşan bazı âlimler de, propaganda yaparak başkalarını kendi mezheplerine davet edenlerin rivayetini reddetme, böyle olmayanlarınkini ise benimseme taraftarıdır. İbnu's-Salah ile Nevevî başta olmak üzere âlimlerin çoğu bu görüştedir.⁹⁸

İbn Hacer, *imamların çoğunluğunun katıldığı* kaydıyla mübtedî ravilerle ilgili görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

“Bid'at sahibi olmakla nitelendirilenlerin bu bid'atı, onu ya küfre düşürür ya da fâsık yapar. Küfre götürdüğü iddia edilen bid'at, imamların gerçekten küfür olduğu konusunda ittifak ettikleri bir durum olmalıdır. Kişinin, ulûhiyetin Ali'ye hulûl ettiğini savunan gâli/aşırı Râfızîlerden olması gibi. es-Sahîh'te bu tür kişilerden rivayet edilen hadisler bulunmamaktadır. Haricî ve Râfızîlerin aşırılığı olmayanları gibi fıska götüren bid'ati bulunan ve sünnetin asıllarına açıkça muhalefet eden, ancak muhaliflikleri kabul edilebilir bir tevile dayalı olan grupların hadislerine gelince; Ehl-i Sünnet bunların naklettiği hadis-

⁹³ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 418.

⁹⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 434.

⁹⁵ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 436.

⁹⁶ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 438.

⁹⁷ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 445.

⁹⁸ Rahmi Yaran; “Bid'at”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 130.

rin kabul edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. “Eğer bunlar; yalancılıktan sakınıyor, mürüvveti zedelemeyecek davranışlarıyla meşhur, dindar ve ibadetlerini yerine getiren kimseler ise; a) Hadisleri mutlak olarak kabul edilir. b) Mutlak olarak reddedilir. c) Bid’atinin propagandisti olma durumuna bakılır. Eğer insanları bid’atine çağır-mıyorsa hadisi kabul edilir, çağırıyorsa reddedilir.” şeklinde ayrıma tabi tutmuşlardır. Bana göre bu sonuncusu daha adildir. İmamlardan çeşitli gruplar bunu tercih etmiş; İbn Hıbbân da ehli naklin bu görüş üzerinde icma ettiğini iddia etmiştir.”⁹⁹ İbn Hacer, bu sonuncu görüş sahiplerinin de ihtilaf halinde olduklarını; onlardan bazılarının bu-nu olduğu gibi kabul ederken, bazılarının da ilave şartlar ileri sür-düklerini söylemiştir. Buna göre onlar mübtedî olan, insanları bid’atini kabule davet etmeyen, ancak onu süsleyen ve güzel gös-termeye çalışan ravilerin rivayetinin de kabul edilmeyeceğini; diğer bazıları da mübtedî ravinin davetçi olup olmamasına bakılmaksızın, bid’atini ret içermesi halinde rivayet ettiği hadisin kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁰⁰

108| db

İbn Hacer, bu bilgileri verdikten sonra, bir ravinin bid’ati nede-niyle cerh edilmesi ile ilgili bazı yanlış uygulamalara dikkat çekerek konuyla ilgilenenleri uyarmaktadır. Onun tespit ettiği münekkit hataları ve bu konuda dikkatli olunması gereken durumlar şunlar-dır:

a) Kimileri akaitle ilgili bazı konularda kendilerinden farklı dü-şünenleri haksız yere cerh etmişlerdir.

b) Zühd hayatını tercih eden kimileri, kendileri gibi yaşamayanları, dünyaya daldıkları gerekçeyle tenkit ederek hadislerini reddedebilmişlerdir.

c) Önyargılı ve tarafgirâne yapılan cerh ya da akranların birbir-lerini cerhi, dikkate alınmaması gereken bir cerhtir.

d) Bunlardan daha kötüsü de, tenkitçinin, kendisinden daha güvenilir, değeri kendisinden daha yüksek, ya da hadis rivayetinde kendisinden daha meşhur olan birini cerh etmesidir. İşte bunun gibi konularda dikkatli olunmalı; mübtedî oldukları gerekçeyle tekfir

⁹⁹ İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 385.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 385.

edilen ancak âdil ve zâbıt olan bir ravinin hadisi hemen reddedilmemelidir.¹⁰¹

İbn Hacer'in, verdiği bu bilgilerle çizdiği tenkit tablosu, adil, gerçekçi ve birleştirici bir tablo olarak görünmektedir. Gerçekten de hadis tarihinde, öngörülen adalet ve zabt şartlarını en azından diğer raviler kadar taşıdığı halde hadis rivayetinde kendilerine güvenilmeyen pek çok ravi örneği görmek mümkündür. Aşağıda bunlara bazı örnekler verilecektir, ancak önce örnekleri seçeceğimiz *Hedyu's-Sârî'nin* ilgili bölümünde İbn Hacer tarafından sıralanan Buhârî ravileri arasında bulunan bid'atçı oldukları gerekçesiyle eleştirilen ravi yoğunluğu ve mezheplere göre dağılımını görmek yararlı olacaktır.

Tespitlerimize göre İbn Hacer'in, *Hedyu's-Sârî'de* incelediği Buhârî ravilerinden mübtedî/bid'atçı oldukları gerekçesiyle tenkit edilen ravi sayısı 77'dir. Bunlardan 32'si Kaderîlik, 23'ü Şîlik, 13'ü Mürciîlik, 5'i Haricîlik, 2'ser tanesi de Nâsibîlik ve Râfızîlikle cerh edilmişlerdir.

Sevr b. Zeyd ed-Deylî (ö. 135/753) İbn Hacer'in de belirttiği üzere haksız yere cerh edilen ravilerden biridir. Onunla ilgili olarak, Haricî olmak ve kader aleyhine konuşmaktan başka, gerek onun adaletini gerekse zabtını kusurlu hale getirecek bir itham bulunmamaktadır. Hatta onunla ilgili şu anekdot nakledilmiştir: İmam Malik'e; "Davud b. el-Husayn ve Sevr b. Zeyd kaderci oldukları halde nasıl oluyor da onlardan hadis rivayet ediyorsun?" diye sormuşlar, o ise şöyle cevap vermiştir: "Onlara göre gökyüzünden yere çakılmak, yalan söylemekten daha hafif gelir."¹⁰² Diğer kaynaklarda da ona, mübtedîlikten başka ithamda bulunulmamış, hadis rivayetinde sika görülmüştür.¹⁰³

İbn Hacer'in nitelendirmesine göre Sellâm b. Miskîn (ö. 167/784) de bu türden, sağlam ravilerdendir ve hadisleri, Tirmizî hariç, hadis imamlarınca hüccet kabul edilmiştir. Ebû Davud ise onu kadercilikle itham etmiştir. İbn Hacer'in verdiği bilgilere göre, Sellâm'ın *es-Sahîh'te*; biri *Kitabu't-Tıbb*, diğeri de *Kitabu'l-Edeb'de*

¹⁰¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 385.

¹⁰² İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 394.

¹⁰³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 468; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IV, 416-417; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 29.

olmak üzere iki hadisi bulunmaktadır.¹⁰⁴ Aslında, onu mübtedilikle itham eden sadece Ebu Davud'dur. Meselâ İbn Ebî Hâtim (ö. 277/890), onun diğer bazı münekkitlere göre de güvenilir olduğu bilgisini nakletmiş, kaderciliğine hiç değinmemiştir.¹⁰⁵ Onun kaderci olduğunu söyleyen Ebû Davud da *es-Sunen*'inde ona isnaden üç hadis rivayet etmektedir. Bu durum, ya Ebû Davud'un aslen bu iddianın sahibi olmadığı, ya da mübtediliği bir cerh unsuru olarak görmediği anlamına gelmektedir.

Kadercilikle itham edilen bir başka ravi olan Seyf b. Suleyman (ö. 156/773)'ın hadis imamları nazarında güvenilir olduğunu ifade eden İbn Hacer, Tirmizi hariç imamların ondan hadis aldığını söylemiştir. O, Buhârî'nin Seyf'den naklettiği hadisleri sıralamış, onların her birinin başka hangi raviler tarafından mutabaat edildiğini açıklayarak bu raviyi savunmuştur.¹⁰⁶

İbn Hacer, yukarıda mübtedî ravilerin cerhi ile ilgili olarak ortaya koyduğu görüşe rağmen *es-Sahîh*'te bulunan ve mübtedîlikle itham edilen raviler hakkındaki cerh ifadelerine karşı Seyfi savunmaktadır. O, mübtedîlikle cerh edilen bazı ravilerin bu görüşlerinden döndüğüne dair bilgileri de, ilgili Buhârî ravisinin aklanmış olduğuna bir delil olarak sunmaktadır. Örneğin, Abdulvaris b. Saîd¹⁰⁷, Vehb b. Munebbih¹⁰⁸ İbrahim b. Tahman¹⁰⁹ Şebbâbe b. Suvâr¹¹⁰, İbn Abbâs'ın mevlası İkrime¹¹¹ ve İmrân b. Hittân¹¹² hakkındaki yorumlarında bu durum görülebilmektedir.

İbn Hacer, mübtedîlikle itham edilen bazı Buhârî ravilerini savunurken, başka hadisçilerin onların hadisleriyle ihticac etmesini, onların güvenilirliğine delil göstermiştir. Örneğin Sevr b. Yezîd el-Kelâî (ö. 155/771), kadercilikle itham edilen ravilerdendir. İbn Hacer, buna rağmen imamların, hadisini alma konusunda ittifak ettiklerini söylemiştir. Onun naklettiği kadarıyla Yahya el-Kattan onu öven sözler söylemiş, ancak el-Evzâî ve İbnu'l-Mubarek kaderci olduğu gerekçesiyle ondan hadis rivayet edilmesini istememiştir.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 408.

¹⁰⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 258.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 408.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 422.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 450.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 388.

¹¹⁰ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 409.

¹¹¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 425.

¹¹² İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 432.

Sevrî de, kaderciliğini kast ederek; “Onun hadislerini alın, ama boynuzlarından da sakının. ” sözleriyle hadisçileri uyarmıştır. (Sevrî, bu sözleriyle onun adı üzerinden istiârî bir göndermede bulunmuştur. Zira Sevr, öküz anlamına gelmektedir.) Yine İbn Hacer'in nakline göre Sevr, Nâsıbîlikle de suçlanmıştır. Ancak gelen haberlere göre bu da destekten mahrumdur. Zira o, Ali b. Ebî Tâlib'e sövmeyi reddetmiştir. İbn Hacer bu raviyi savunurken onun bid'atinin zarar vermeyeceğinden hiç bahsetmemiş; sadece “Cemaat onun hadisiyle ihticac etmiştir.”¹¹³ sözleriyle onu savunmuştur.

İbn Hacer'in, mübtedi olan bir ravinin, bid'atinin propagandisti olup olmama durumuna göre rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda yukarıdaki, daha adil olduğunu söyleyerek naklettiği ve katıldığı bilgiye göre mübtedi ravinin rivayeti reddedilmelidir. Ancak Buhârî'de mezhebinin propandisti olduğu anlaşılan ravilerin de bulunduğu görülmektedir. Meselâ, Abbâd b. Yakub (ö. 250/864)'un meşhur bir Râfızî olduğunu; mezhebinin propagandasını yaptığını, hatta Hz. Osman'a küfrettiğini, İbn Hacer'in kendisi nakletmektedir. O, söz konusu ravinin Ebû Hâtim, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân gibi münekkitler tarafından güvenilir bulunduğunu; *es-Sahîh*'te sadece bir rivayetinin var olduğunu; onun da başka tariklerle mutabaaten desteklendiğini söyleyerek savunmaktadır.¹¹⁴ Yani o, ravinin propagandist bir mübtedi olduğunu, en azından *es-Sahîh*'i savunduğu bu eserinde görmezden gelmektedir. Oysa bir diğer eserinde ilgili ravi hakkında daha negatif ve güvenilmez bir ravi portresi çizmektedir.¹¹⁵ Kanaatimizce, iki eseri arasındaki bu fark, onun Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde bulunan hadisleri eleştiriden uzak tutmak amacıyla ilmi metottan ayrılarak sübjektif yorumlara yöneldiğinin birer göstergesidir.

İbn Hacer'in görmezlikten geldiği bir başka mübtedi ravi de, onun Buhârî'nin yaşça büyük şeyhlerinden olduğunu hem doğrudan, hem de biri aracılığıyla kendisinden hadis aldığını ifade ettiği Halid b. Mahled el-Katavânî (ö. 213/829)'dir. Tespitlerimize göre onun *es-Sahîh*'te otuz kadar hadisi bulunmaktadır. İbn Hacer, onun Şiîliğine vurgu yapan Ebû Hâtim (ö. 277/890), İbn Hanbel, İclî ve Ebû Davud'un sözleri yanında Salih Cezera'nın: “Aşırı Şiîlikle itham edildi.” şeklindeki sözünü de aktardıktan sonra, onu şöyle savun-

¹¹³ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 394.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 412.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, V, 95-96

maktadır: “Onun Şîliğine gelince; daha önce de belirttiğimiz üzere ahz ve eda sabit ise ve özellikle kendi bid’atinin propagandisti değilse bunun bir zararı yoktur. İbn Adiy’in incelemeye aldığı munker rivayetlerine gelince ise Ebû Davud hariç diğerlerinin de naklettiği; “(Allah buyurdu ki:) Kim benim bir veli kuluma düşmanlık ederse...”¹¹⁶ hadisi hariç, bunlardan hiçbiri *es-Sahîh*’te yer almamıştır.”¹¹⁷

İbn Sa’d, ilgili ravinin munker hadislerine dikkat çekmekle birlikte, teşeyyü’unun aşırı olduğunu, ravilerin, ondan zaruretten hadis yazdıklarını ifade etmektedir. Cûzecânî (ö.259/872) ise onun, sûi mezhebinin etkisiyle söven ve lanet eden biri olduğunu söylemiştir.¹¹⁸ İbn Maîn (ö.233/848), “Onda bir beis yoktur.” diyerek tevsik ederken, Ebû Davud da onu sadûk olarak nitelemiş ve Şîî olmasına dikkat çekmiştir.¹¹⁹ Zehebî, onun *es-Sahîh*’te, rivayetinde tek kaldığı, Ebû Hureyre’ye ait yukarıda zikredilen hadisinin çok garîb olduğunu, Buhârî’de bulunmasaydı Halid b. Mahled’in munker bir rivayeti sayılacağını ifade etmektedir.¹²⁰

112| db

Bu değerlendirmelerde görüldüğü üzere İbn Hacer, Buhârî’yi mazur göstermek amacıyla Halid b. Mahled’in güvenilirliğine zarar verecek bazı münekkit görüşlerine eserinde yer vermemiştir. Onu savunurken de, propagandist bir mübtedî olmadığını iddia edebilmiştir. Ancak yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü üzere onun Şîa düşüncesinde aşırılığa kaçtığını ifade eden münekkitler bulunmaktadır. Böyle bir mübtedînin bu düşüncelerini içinde sakladığı düşünülemediğine göre, İbn Hacer’in onun propagandist olmadığı iddiası kabul edilebilir bir dayanaktan yoksun kalmaktadır. Onun, *es-Sahîh*’te yer alan ve İbn Adiy’in munker addettiği rivayetini savunurken de diğer bazı musannıfların ona eserlerinde yer vermesini yeterli görmektedir ki, bu da kabul edilebilir bir savunma değildir. Zira zayıf bir rivayetin yer aldığı kaynak ne kadar muteber olursa olsun, bu onu zayıflıktan sahihliğe terfi ettiremeyecektir.

es-Sahîh’te rivayeti bulunan bir başka propagandist ravi de İmrân b. Hittân es-Sedûsî (ö. 84/704)’dir. İbn Hacer’in naklettiği kadarıyla İmrân, Haricîliğin bir kolu olan Sufriyye’ye bağlı

¹¹⁶ Buhârî, *es-Sahîh*, V, 2384, H. No: 6137.

¹¹⁷ İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 400.

¹¹⁸ Zehebî, *el-Muğnî fi’l-Duaf’a*, I, 206.

¹¹⁹ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, VIII, 165.

¹²⁰ Zehebî, *Mizanu’l-İtidâl*, I, 641.

Ka'diyye'nin hatibi ve şairidir. O, Hz. Ali'nin katili olan Abdurrahman b. Mülcem'e övgü şiirleri yazmış; şiirini mezhebinin propaganda aracı olarak kullanmıştır. Kimi hadis münekkitleri, mezhebine davet konusunda faal olan İmran'ın hadisçiliğine tam not vermişlerdir. Katâde, İclî ve Ebû Davud bunlardandır. Yakub b. Şeybe onun pek çok sahabeden hadis aldığını, ancak sonraları Haricî görüşlere meylettğini ifade etmektedir. İbn Hacer, onu Buhârî'de sadece bir hadisinin bulunduğunu; onun da başka ravilerce mutabaat edildiğini söyleyerek savunmaktadır.¹²¹ Ancak tespitlerimize göre İmran'ın *es-Sahîh*'te, İbn Hacer'in söylediği gibi bir değil, iki rivayeti bulunmaktadır.¹²²

Bazılarının, İmran'ın bu hadisinin kendisinden nakledildiği dönemde henüz Haricî görüşlere sahip olmadığını iddia ettiklerini söyleyen İbn Hacer, bu görüşün tutarsız olduğunu, zira hadisi ondan nakleden Yahya b. Ebî Kesîr'in hadis aldığı sıralarda Yemame'de bulunduğunu, kendisini bu görüşleri nedeniyle yakalayıp öldürmek isteyen Haccac'tan oraya kaçtığını ifade etmektedir. Ebû Zekerriyya el-Mavsilî, *et-Tarih*'inde, ömrünün sonlarında bu görüşlerinden vazgeçtiğini nakletmiştir. İbn Hacer; "Eğer bu doğru ise onu mazur göstermek için güzel bir gerekçedir. Yoksa onun Haricîliği zaten mutabaat edilmiş olan hadisine zarar vermez." diyerek sözlerini bitirmiştir.¹²³ İbn Hacer'in, bir başka eserinde naklettiğine göre Darekutnî, kötü inancı ve mezhebî görüşleri nedeniyle onun hadislerinin terk edildiğini söylemektedir.¹²⁴

İbn Hacer'in, hem *Hedyu's-Sârî*'de, hem de *Tehzîbu't-Tehzîb*'de verdiği bilgiler, onun propagandist bir mübtedî olduğunu göstermektedir. Ancak o, propagandist ravilerin rivayetlerinin reddolunmasının daha adil olduğunu beyan etmesine rağmen, bu raviyi savunması, onun çelişkiye düştüğünün bir başka göstergesi niteliğindedir.

Yukarıda incelediğimiz örneklerde de görüldüğü üzere Buhârî, *es-Sahîh*'ine pek çok mübtedî ravinin rivayetini almakta tereddüt etmemiştir. İbn Hacer de bu ravileri savunurken çoğunlukla bid'atçı olmalarını bir ravi kusuru olarak görmemiştir. Ancak bu raviler

¹²¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 432-433.

¹²² Buhari, *es-Sahîh*, Libas, 24, H. No: 5497, V, 2194; Libas, 88, H. No: 5608, V, 2220.

¹²³ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 432-433.

¹²⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 114.

içinde kendi mezhebinin propagandisti olan ve Abbâd b. Yakub er-Ravâcinî gibi mezheplerini desteklemek mahiyette, uydurma olduğu açık olan ve mevzuat kitaplarında bolca zikri geçen rivayetler nakleden raviler de bulunmaktadır. İbn Hacer, mezhebinin propagandisti olan ravilerin rivayetlerinin terk edilmesi görüşünün, mübtedî ravilerle ilgili en adil görüş olduğunu beyan etmesine rağmen, Buhârî ravileri söz konusu olduğunda, yukarıda örnekleri görüldüğü üzere kendi sözleriyle çelişme pahasına, bu tür ravilerin kusurlarını dile getirmekten geri durarak, lehlerine olan tüm bilgileri ön plana çıkarmış; onların rivayetlerinin *es-Sahîh*'te bulunmasına itiraz etmemiştir.

3.6. Sika Râvilere Muhalefet Etmekle İtham Edilen Raviler

İster zayıf olsun, ister güvenilir olsun, bir ravinin kendinden daha güvenilir ravilerin rivayetine aykırı olarak hadis nakletmesine *muhalefet* denilmiştir. Muhalefetin daima bir ravinin vehim ve hatası neticesinde meydana gelmesi dolayısıyla o ravi, bu vehim ve hatasından dolayı mecrûh, muhalif olarak rivayet ettiği hadis de merdud ve zayıf addedilir.¹²⁵

İbn Hacer, hadis rivayetinde muhalefet kavramıyla ilgili şunları söylemektedir: “*Munker ve şâz hadisler, muhalefetten kaynaklanırlar. Hadisçilerin kaidesine göre sadûk ve zâbit bir ravi, hıfz yönünden kendisinden üstün ya da sayıca çok olan ravilerin rivayetine aykırı bir hadis nakleder ve aralarında cem yapma imkânı bulunmazsa, işte buna şâz denilir. Muhalefet artar, ya da hıfz azalırsa muhalif olan rivayet munker olur.*”¹²⁶ O, bir başka eserinde muhalefetle ilgili bu durumu açıklarken (sika ravinin) tercih edilen rivayetini *mahfuz*; bunun mukabili olan rivyeti *şâz*; eğer ravide zayıflık söz konusu ise, tercih edilen rivyeti *ma'rûf*, mukabilini de *munker* olarak isimlendirmektedir.¹²⁷ İbn Hacer, birbirine muhalif olan iki güvenilir ravinin rivayetlerinde ortaya çıkan muhalefetin giderilmesinde, rivyeti tercih edilecek ravinin zapt üstünlüğü, rivayetin çok sayıda

¹²⁵ Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s. 264.

¹²⁶ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 384-385.

¹²⁷ İbn Hacer, *el-Askalânî; Nuhbetu'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, Dâru İhyai't-Turâs el-Arabî, Beyrut. t.y. s. 1.

isnâda sahip olması veya tercihi gerektiren başka sebeplerin bulunması gerektiğini ileri sürmektedir.¹²⁸

İbn Hacer'e göre, önceki konularda olduğu gibi bu konuda da *es-Sahîh*'te pek az rivayet bulunmaktadır. Ancak o, her ne kadar böyle bir iddiada bulunmuş olsa da, bu konuda yapılan eleştiriler, durumun, onun iddia ettiği kadar hafife alınmaya müsait olmadığını ifade etmemiz gerekmektedir. Zira önceki konularda da görüldüğü üzere, onun iddiasından çok daha fazla hadis ve ravi eleştirilmiş, kendisi de bunlara sağlıklı ve tutarlı bir savunma yapamamış, doyurucu cevaplar verememiştir. Aşağıda bu ravilere bazı örnekler sunulacaktır.

İbn Hacer'in naklettiği kadarıyla Hemmâm b. Yahya el-Basrî (ö. 163/780), pek çok münekkit tarafından güvenilir bulunmakla birlikte kimi münekkitler, rivayetlerinde muhalefete yol açabilecek bazı durumlarına da işaret etmişlerdir. Örneğin İbn Sa'd'a göre o sika bir ravidir, ancak bazen hadislerinde hata (galat) yapabilmektedir. Ebû Hâtim'e göre ise, sika ve sadûk olmakla birlikte hıfzında problem bulunmaktadır. Yahya el-Kattân'ın, bir hadis ravisi olarak onu dikkate almamış olduğu şeklindeki eleştiriye nakleden İbn Hacer, bu eleştiriye Affân'ın sözleriyle cevap vermiştir. Ona göre Yahya, Hemmâm'ın hadislerini eleştirmede haksızdır. Affân'ın söylediklerine göre o, yazdıklarından değil, hep ezberinden nakletmiş, böylece rivayetleri hatalı ve muhalif hale gelmiştir. Bir müddet sonra kitaplarına dönüp baktığında ise, hadis naklinde pek çok hata yaptığını görmüş ve bundan dolayı istiğfar etmiştir. İbn Hacer, bu son nakle dayanarak, sonraki dönemlerde ondan hadis alanların rivayetlerinin daha sağlam olduğunu iddia etmiştir.¹²⁹

Diğer bazı kaynaklarda İbn Hacer'in de naklettiği gibi, Hemmâm'ın hafızasının zayıflığını tasdik eden bilgiler bulunmaktadır. Meselâ Yezîd b. Zuray', onun hafızasının kötü oluşundan bahsetmiştir. Ebû Hâtim de, yukarıdaki sözüne ilaveten onun kitabından nakletmesi halinde güvenilir olduğunu, ancak hıfzından nakletmesi durumunda galattan kurtulamadığını ifade etmektedir.¹³⁰ İbn Adiy'in naklinde Yahya b. Saîd ondan hadis nakletmeye yanaşmadı-

¹²⁸ İbn Hacer, el-Askalânî; *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, (tahk.: Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî), Riyad 2001, s. 84.

¹²⁹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 449.

¹³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX, 108-109.

ği gibi nakledilmesinden de hoşlanmamıştır. Yine onun nakline göre Affân onun; “*Hadislerimde lahn* (Ravinin Arapçayı iyi bilmesi yüzünden bir kelimeyi hatalı telaffuz etmesi) *görürseniz düzeltin. Zira Katade lahn yapmazdı.*” demiştir.¹³¹ İbn Hacer’in, *Tehzîbu’t-Tehzîb*’inde naklettiğine göre Abdurrahman b. Mehdî, Yahya b. Saîd’in, onun yanında bulunmaması ve hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen yaptığı bu yorumun ona zulmetmek olduğunu iddia etmiştir.¹³² İbn Hacer *Tehzîb*’de ve *Hedyu’s-Sârî*’de onu savunmaktadır, ancak bu eserin bir başka yerinde, onun Katâde’den yaptığı bir nakilde sayıca çok olan diğer ravilere muhalefet ettiğinden bahsederek Buhârî’yi savunma uğruna kendisiyle çelişkiye düşmüştür.¹³³ Tespitlerimize göre onun *es-Sahîh*’teki rivayetlerinin kahir ekseriyeti Katâde’den naklettiklerinden oluşmaktadır. İbn Hacer’in bu değerlendirmesi Affân’ın yukarıdaki nakli ile birlikte düşünüldüğünde, Hemmâm’ın Katâde’den yaptığı nakilleri değerlendirmede daha dikkatli olunması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

116| db

İbn Hacer’in savunduğu, muhalefetle itham edilen bir başka ravi olan Yunus b. Yezîd el-Eylî (ö. 159/775), kimi münekkitler tarafından güvenilir bulunmuştur. İbnu’l-Mubarek, onun Zuhrî’den yazdıklarının sahih olduğunu söylemektedir. Bu sözlerde, ezberinden naklettiklerinin sahih olmadığına bir işaret bulunmaktadır. Nitekim Vekî’ b. el-Cerrâh da bunu açıkça ifade ederek, onun hıfzının kötü olduğunu dile getirmiştir. Ma’mer b. Râşid ile Ahmed b. Hanbel de, hadislerinin munker olduğunu söylemektedir. İbn Sa’d’a göre de onun hadisleri ile ihticac olunmaz. Zira hadislerinde munkerlik oldukça çoktur. Bu bilgileri aktaran İbn Hacer, bazılarının, akranlarına muhalif hadisler rivayet ettiği gerekçesiyle onu zayıf saydıklarını, ancak cumhurun mutlak olarak onu tevsik ettiğini iddia etmektedir. Onu zayıf saymalarına gösterilen bir başka gerekçe de, hıfzından rivayet etmesidir. Ayrıca o, kitabından naklettiğinde hadislerinin hucet sayıldığını ilave etmekte ve onu tevsik edenlerin isimlerini saymaktadır.¹³⁴ Ancak görüldüğü kadarıyla onun Yunus’u tevsik ettiğini söylediği münekkitler arasında onu eleştirenler de bulunmaktadır. Örneğin, mutlak olarak onu sika kabul ettiğini söyleyen İbn Hanbel, munker hadisler naklettiği gerekçesiyle eleştirmiştir.

¹³¹ İbn Adiy, *el-Kâmil*, VII, 129-130.

¹³² İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, XI, 61.

¹³³ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 198.

¹³⁴ İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 456.

Kendisinin verdiği bilgiler doğrultusunda bakıldığında bile onu tevsik ettiğini söyleyen münekkit sayısı, onu eleştirenlerden daha az kalmaktadır.

Vekî'in bir başka kaynaktaki şu ifadesi onun hıfzının oldukça zayıf olduğu anlamına gelmektedir: "Onunla İbn Şihâb hadislerini müzakere ettim. O, bir tek hadisi benim için ezberlemeye çalıştı, ancak yapamadı." İbn Hanbel'in ifadesi onun sadece hıfz konusunda değil kitabet konusunda da sağlam olmadığını göstermektedir. Ona göre yazdıklarında da senetleri birbirine karıştırmaktadır.¹³⁵

İbn Hacer'in verdiği bilgilere göre, Ukaylî, hadisinde muhalefet ettiği gerekçesiyle Yusuf b. İshak'ı zayıf raviler arasına almıştır. İbn Hacer, onu savunmak için hadis musannıflarının onun hadisleriyle ihticac ettiği bilgisini ileri sürmekte ve bu cerhin merdud olduğunu iddia etmektedir.¹³⁶ Bu ravi hakkında Mizzî'nin naklettiği bilgiler Ukaylî'yi doğrular niteliktedir. Bu bilgilere göre İbn Maîn (ö. 233/848), Ebû Hâtim, Ebû Zur'a (ö. 264/877), Cûzecânî (ö. 259/872) ve Nesaî (ö. 303/915) onun zayıf bir ravi olduğuna işaret eden ifadeler kullanmıştır. Ayrıca Buhârî de onu, "Hadisleri munkerdir." şeklinde değerlendirmektedir.¹³⁷ Aslında görüldüğü üzere onun savunduğu eserin musannıfı Buhârî bile raviyi problemli görmektedir. İbn Hacer, ravinin zayıflığını göstermemek için bu bilgilere değinmekten kaçınmıştır.

Buhârî ravilerinden Sabit b. Aclân, İbn Hacer'in naklettiği kadarıyla İbn Maîn, Duhaym, Ebû Hâtim ve Nesaî tarafından sika görülmüştür.¹³⁸ Ancak İbn Hanbel, onun hakkında çekimsiz kalmış, oğlu Abdullah'ın ifadesine göre onun hadisçiliğinin sağlıklı olmadığı anlamına gelen bir yüz ifadesi kullanmıştır.¹³⁹ İbn Adiy ise onun üç hadisini garib bulmuştur.¹⁴⁰ Yine İbn Adiy'in aktardığı kadarıyla Ukaylî onun hadislerine tabi olunamayacağını söylemiş, İbnü'l-Kattân el-Fâsî (ö. 628/1231) de bu eleştiriye; onun rivayetlerine yönelik bu kadar az sayıdaki munkirlik ve sikalara muhalefet iddia-

¹³⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, X, 248; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, III, 1420; İclî, *Ma'rifetu's-Sikât*, II, 379.

¹³⁶ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 454.

¹³⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 412.

¹³⁸ Ayrıca bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IV, 365.

¹³⁹ İbn Hanbel, Ahmed; *el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1408/1988, III, 97.

¹⁴⁰ İbn Adiy, *el-Kâmil*, II, 97.

sının bir zarar vermeyeceğini, ancak çoğalırca bunun zarar verici olduğunu söyleyerek karşılık vermiştir. İbn Hacer bu savunuya olduğu gibi katılmaktadır.¹⁴¹ İbnu'l-Kattân'ın kendi kitabına baktığımızda, onun, bir münekkidin, muhalefet gerekçesiyle Sabit'in hadisiyle ihticac olunmayacağına yönelik güvensizlik ithamını; "Bildığım kadarıyla bunu ondan başka söyleyen biri yoktur." sözleriyle başlayıp, bu türden eleştirinin sika raviler için geçerli olmadığını, sika birinin teferrüdünün hadise zarar vermeyeceğini söyleyerek bertaraf etmeye çalıştığını görmekteyiz. O, Ukaylî'nin yaptığının da haksız bir itham olduğunu söyleyerek Sabit'i savunmaktadır.¹⁴² İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*'de katıldığı bu savunuya, bir başka eserinde eleştiri getirmektedir. İbn Hacer'e göre İbnu'l-Kattân sika birinin teferrüdünün hadise zarar vermeyeceğini söyleyerek hata etmiştir. Zira sika bir ravinin muhalefetinin zarar vermeyeceği durum, sikanın kendinden aşağıda birine muhalefeti halindedir. Sikanın, diğer sikalara muhalefeti halinde ise durum aynı değildir. Böyle bir durumda sika ravinin muhalif kaldığı rivayet "şâz" olur.¹⁴³ Bu itiraz da İbn Hacer'in uyguladığı çifte satandardı göstermektedir. Zira İbn Hacer, burada itiraza konu ettiği görüşü, yukarıda işaret edilen, *es-Sahîh* ravilerinden Sabit'i savunmada kullanmıştır.

118| db

Sabit'in hadiste muhalif kaldığını iddia edenler sadece yukarıda zikredilenlerden ibaret değildir. Dârekutnî de onun muhalif kaldığı bir hadis örneği vermektedir.¹⁴⁴ Diğer taraftan İbn Hibbân onu *es-Sikât*'ta zikretmekte, ancak Enes b. Mâlik'i işittiği iddiasının sahih olmadığını söylemektedir.¹⁴⁵ Bu, onun Enes b. Mâlik'e isnaden naklettiği hadislerin senetlerinde kopukluk bulunduğu anlamına gelmektedir.

Hedyu's-Sârî'de muhalefet nedeniyle cerh edildiği tespit edilen raviler bunlardan ibaret değildir. Abdurrahman b. Abdulmelik b. Şeybe¹⁴⁶, Osman b. Ferkad el-Attâr¹⁴⁷, Muhammed b. Abdulaziz¹⁴⁸,

¹⁴¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 394.

¹⁴² İbnu'l-Kattân el-Fâsî, *Beyânu'l-Vehm ve'l-Îhâm fî Kitâbi'l-Ahkâm*, (tahk.: el-Huseyn Âyti Saïd) Dâru Taybe, Riyad, 1418/1997, V, 362-363.

¹⁴³ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 10.

¹⁴⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Omer ed-Dârekutnî,; *el-İlelu'l-Vâride fî'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye*, (tahk.: Mahfuzurrahman Zeynullah) Dâru't-Tayyibe, Riyad, 1405/1985, XV, 395, 409.

¹⁴⁵ İbn Hibbân; *Kitâbu's-Sikât*, (tahk.: es-Seyyid Şerefuddin Ahmed) Dâru'l Fikr, Beyrut 1975, VI, 125.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 418.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 423

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 441.

Abdurrahman b. Servân¹⁴⁹ Halid b. Abdurrahman¹⁵⁰ Yahya b. Eyyûb el-Mısrî el-Ğâfikî (ö. 163/780)¹⁵¹ İshak b. İbrahim el-Ferâdîsî (ö. 227/842)¹⁵² vb. raviler sikalara muhalefet ettikleri gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. İbn Hacer bunları savunurken, ya onların mutabikleri bulunduğunu, ya da *es-Sahih*'te sadece bir veya birkaç hadisin bulunduğunu gerekçelerini ileri sürmüştür.

3.7. Yalancılıkla İtham Edilen Raviler

İbn Hacer, Buhârî ravilerinin güvenilirliklerinden o kadar emindir ki, onlar arasında hadis rivayetinde yalancı olan (kizbu'r-râvî) ya da gündelik hayatında yalancılıkla itham edilmiş olan (ittihamu'r-râvî bi'l-kizb) bir ravi bulunma ihtimaline yönelik bir söz söylememiştir. Biz, onun savunduğu Buhârî ravileri arasında on bir ravinin çeşitli gerekçeler ileri sürülerek yalancılıkla itham edilmiş olduklarını tespit etmiş bulunmaktayız. Bu ravileri ayrı bir makalede ele almış olduğumuzdan burada onları tek tek ele alıp incelemeyeceğiz. Ancak konu bütünlüğü açısından söz konusu makaleden kısa bir özet sunmanın yararlı olacağını düşünüyörüz.

Makalede, Yalancılıkla itham edilen Buhârî ravileri dört ana grupta değerlendirilmiştir. 1. İsim benzerliği nedeniyle karıştırıldığı iddia edilen raviler. 2. Kasden yalan söylemediği iddia edilerek savunulan raviler. 3. Hatalarının bulunduğu ancak yalancı olmadıkları belirtilen raviler. 4. İbn Hacer'in, yalancı oldukları iddiasını reddetmediği raviler.

İsim benzerliği nedeniyle karıştırıldığı iddia edilenler, Ahmed b. Sâlih el-Mısrî ve İsmail b. Ebân olmak üzere iki raviden ibarettir. İncelememiz sonucunda Ahmed b. Sâlih el-Mısrî hakkında isim karışıklığı bulunmadığı görülmüştür. Ünlü hadisçi Nesaî (ö.303/915), ona karşı kişisel hesapları yüzünden, onunla aynı isimi taşıyan bir başka ravi hakkındaki yalancılık ithamını Ahmed b. Salih hakkında yapılmış gibi gösterdiği anlaşılmıştır. İsmail b. Ebân'ın da, gerçekten ismi aynı olan bir başka ravi ile karıştırıldığı görülmüştür. Buna göre Buhârî ravisi İsmail b. Eban el-Varrâk, güvenilir bir ravidir. Diğer ravi İsmail b. Ebân el-Ganevî ise hadis uydurucusudur.

¹⁴⁹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 416.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 400.

¹⁵¹ İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 451.

¹⁵² İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 389.

Kasden yalan söylemediği iddia edilerek savunulan raviler başlığı altında; Sabit b. Muhammed el-Âbid ve Abdullah b. Salih el-Mısırî el-Cuhenî isimli iki ravi ele alınmıştır. İbn Hacer bunları kasden yalan söylemediklerini iddia ederek savunmuştur. Ancak tespit ettiğimiz kadarıyla Sabit b. Muhammed, başka münekkitler yanında, bizzat Buhârî tarafından da eleştirilmiş olan zayıf bir ravidir.¹⁵³ Abdullah b. Salih el-Mısırî ise ömrünün sonlarına doğru bunadığı, bunu fırsat bilen komşusunun, uydurduğu hadisleri onun yazısına benzeterek kitapları arasına koymuş, o da bu rivayetleri kendi rivayetleri sanarak nakletmiştir. Bu uydurma rivayetleri gören hadisçiler onun hadis uydurduğunu iddia etmişlerdir. İbn Hacer tüm yalancılık iddialarının bundan ibaret olduğunu söyleyerek onu savunmuştur. Ancak diğer münekkitlerin değerlendirmelerine bakıldığında durumun İbn Hacer'in söylediği kadar hafife alınamayacağını görülmektedir.¹⁵⁴

Hataları bulunduğu, ancak yalancı olmadıkları belirtilerek savunulan raviler; el-Hasan b. Mudrik es-Sedûsî, Saîd b. Yahya b. Salih el-Lahmî, Muallâ b. Mansûr er-Râzî, İkrime b. Abdullah el-Berberî ve Muhammed b. Talha b. Musarrıf el-Kûffî'dir. Hasan b. Mudrik'in, her ne kadar yalancılıkla itham edilememiş olsa da, onun yalancılıkla itham edilen ravilerden hadis nakletmiş ve hadis müzakeresinde onlara güvenmiş olduğu¹⁵⁵; Saîd b. Yahya'nın, yalancı ve metrûk ravilerden hadis alarak naklettiği¹⁵⁶ için yalancılıkla itham edildikleri anlaşılmıştır. Muallâ b. Mansûr ise Ehli Rey'den olması nedeniyle İbn Hanbel tarafından, haksız bir şekilde yalancılıkla itham edilmiş olduğu görülmüştür.¹⁵⁷ İbn Hacer, bunlar içinde en fazla İkrime el-Berberî üzerine savunu yapmıştır. Çünkü bu raviler içinde yalancılık ithamına en fazla maruz kalan odur. O, özellikle İbn Abbâs'ın tefsir ile ilgili rivayetleri başta olmak üzere çok hadis rivayet etmiştir.¹⁵⁸ Muhammed b. Talha'nın hadis işitmediği babasına isnaden yaptığı nakiller, onun yalancılıkla itham edilmesi-

¹⁵³ Oruçhan, Osman; "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme" *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Vol. 11/17 Fall 2016, p. 487-518, s. 496.

¹⁵⁴ Oruçhan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri" s. 496-499.

¹⁵⁵ Oruçhan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri" s. 499.

¹⁵⁶ Oruçhan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri" s. 499-500.

¹⁵⁷ Oruçhan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri" s. 500-501.

¹⁵⁸ Oruçhan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri", s. 501-512.

ne neden olmuştur. Diğer taraftan onun tüm hadislerini içine alan bir başka zayıflık iddiası da bulunmaktadır.¹⁵⁹

İbn Hacer'in yalancı oldukları iddiasını reddetmediği raviler de; Esîd b. Zeyd el-Cemâl ve Hasan b. Umâra'dır. Bu iki ravi, münekkitlerin geneli tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin en önemlisi onların hadis uydurucusu olmalarıdır. İbn Hacer bunların yalancı olduklarını reddetmemiş olsa da; Buhârî'nin bunların ilkinden aldığı hadisi bir başka kanaldan da desteklemiş olmasını; ikincisini de Buhârî'nin asıl ravisi olmadığı gerekçelerini ileri sürerek savunmuştur.¹⁶⁰

Sonuç olarak Buhârî'nin *es-Sahih*'inde, İbn Hacer gibi, Buhârî'nin kusurlarını görmezlikten gelen bir şârihin bile kabul etmek zorunda kaldığı iki adet yalancı ravi bulunmaktadır. Buhârî ravilerinden yalancılıkla itham edilenlerinin çoğu gerçekte yalancı değildir. Ancak onların çeşitli adalet ve zabt kusurları bulunmaktadır. Bu da klasik hadis usulü kuralları dikkate alındığında Buhârî'nin *es-Sahih*'inde zayıf hadislerin bulunduğunu göstermektedir. Buhârî ravilerinden üçü; münekkitlerin mezhep taassubu, kişisel hırslar ya da isim karışıklığı gibi nedenlerle yalancılıkla itham edilmişlerdir.

İbn Hacer, Buhârî'nin yalancılıkla itham edilen ravilerinden kolay savunulamayacak olanları için, en azından onlardan nakledilen hadis sayısının azlığını gerekçe göstererek savunmaya çalışmıştır. O, eleştirilen Buhârî ravilerinin rivayetlerinin başka raviler tarafından mutabaat edilmesini onların temize çıkması için yeterli görmektedir. Oysa hadis rivayetlerinin her bir ravisi ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Bu durumda bir Buhârî ravisinin rivayeti ne kadar mutabaat edilirse edilsin, kendisi zayıf olmaktan kurtulamamaktadır.

Sonuç

İbn Hacer'in *Hedyu's-Sârî* isimli eserinin dokuzuncu bölümü özelinde gerçekleştirdiğimiz incelemede görülmüştür ki, bu bölümde tespit edildiği kadarıyla Buhârî'nin *es-Sahih*'inde 464 ravi gerek adalet, gerekse zabt yönlerinden, bazı münekkitler tarafından çeşitli düzeylerde cerh edilmiştir. İbn Hacer de, gerek başka münekkitlerin

¹⁵⁹ Oruçhan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari" Ravileri", s. 512-513.

¹⁶⁰ Oruçhan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari" Ravileri", s. 514-515.

sözleri, gerekse kendi değerlendirmeleri ile bu ravileri savunmaya çalışmıştır.

İbn Hacer'in değerlendirmelere üzerinden, başka münekkitlerin görüşlerini de dikkate alarak yaptığımız çalışmalar doğrultusunda ulaştığımız kanaate göre eleştirilen bu 464 ravinin büyük bir bölümü hakkında yapılan eleştiriler, *es-Sahîh*'teki hadislerin senetlerinin güvenilirliklerini ortadan kaldıracak düzeyde görülmemektedir. Hatta bu ravilerden bazılarının, isim karışıklığı, münekkitlerin ilgili ravilere yönelik kişisel husumetleri, ya da mezhebi taassupları vb sebeplerle yeterli delil bulunmadan cerh edildikleri, İbn Hacer'in de bunları ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Ancak bunlar içinde yalancılık ithamı, bid'atinin propagandasını yapmak, hata ve yanılırları çok olmak vb. ağır kusurları bulunan raviler de bulunmaktadır.

İbn Hacer'in, eleştirilen Buhârî ravilerini savunmada kullandığı yöntem ve argümanları şöyle sıralayabiliriz:

122 | db

a) Mecerûh ravilerin, hadislerinin kabulüne engel olacak düzeyde cerhine neden olan konularda bilgi verirken, genel olarak *es-Sahîh*'te ele aldığı cerh konusu kapsamına giren ravi bulunmadığını, ya da çok az bulunduğunu; onlar hakkındaki cerh ithamlarının da savunulabilir düzeyde olduğunu iddia etmiştir. Ancak durum başka kaynaklarda verilen bilgilerle karşılaştırıldığında, İbn Hacer'in iddialarının büyük oranda doğru olmadığı görülmektedir.

b) Bir raviyi savunurken genellikle önce onu ta'dil eden münekkitlerin görüşlerine yer vermiştir.

c) İbn Hacer, sıklıkla mecrûh bir ravinin rivayetinin, yine *es-Sahîh* içinde mutabaat ya da şevâhid adı verilen başka tarîklerle desteklenmiş olduğu bilgisini bir savunu argümanı olarak kullanmıştır.

d) Kimi mecrûh ravilerin rivayetlerinin, başka muhaddisler tarafından da delil olarak kullanılmış olduğunu, onların güvenilirliğine delil olarak sunmuştur. Bu tavır, cerh ifadelerinin muhaddislerce dikkate alınmaması gereken bilgiler olarak görüldüğünün bir göstergesi şeklinde değerlendirilebilecek bir tavidir.

e) Kimi mecrûh ravileri savunurken, onlardan nakledilen hadislerin azlığını ileri sürerek, zayıf bir ravinin *es-Sahîh*'te bulunuyor olmasını önemsizleştirmeye çalıştığı şeklinde yorumlanabilecek çaba içine girmiştir.

f) *es-Sahîh*'te az hadisi bulunduğunu ileri sürerek savunduğu ravilerin önemli bir kısmı, kendisinin de, ilgili ravinin mecrûh olduğunu kabul etmek zorunda kaldığı raviler oluşturmaktadır.

g) İbn Hacer'in, gerek ravilerin değerlendirilmesinde, gerekse diğer münekkitlerin ilgili raviler hakkındaki değerlendirmelerini nakilde, büyük oranda hakkaniyet ölçülerini koruduğu görülmüştür. Ancak savunusunu yaptığı bazı ravilerin kusurlarını görmezlikten gelmiş, aleyhlerinde olan bazı münekkit yorumlarına, *Hedyu's-Sârî*'de yer vermemiştir.

h) Kimi raviler hakkında İbn Hacer, kendisine ait diğer eserlerde daha olumsuz tablo çizerken, bu eserinde bir Buhârî ravisi olarak değerlendirdiğinden olsa gerek, söz konusu olumsuzluklara fazla değinmemeyi tercih ettiği görülmüştür.

ı) Bu eserde savunduğu raviler konusunda *es-Sahîh*'in asıl sahibi olan Buhârî'nin görüşlerini bile görmezlikten gelebilmiştir. Yukarıda meçûl raviler arasında adı geçen Muhammed b. Ebi'l-Kasım ve Hılâs b. Amr hakkındaki değerlendirmeleri buna örnek olarak verilebilir.

ı) İbn Hacer'in, savunduğu ravilerin *es-Sahîh*'te yer alan bazı rivayetleri konusunda, eksik ve yanlış bilgi verdiği görülmüştür. Örneğin Mücahid'den aktardığı rivayetleri eleştirilen, Ca'fer b. İyâs'ın, *es-Sahîh*'te rivayeti bulunduğu halde bulunmadığını iddia etmiştir. İmran b. Hittân'ın *es-Sahîh*'te sadece bir rivayeti bulunduğunu söylemiştir. Ancak iki rivayet bulunmaktadır.

j) Cerh edilen bazı raviler hakkındaki iddiaların tümü, ya da bir bölümü cevapsız bırakılmıştır.

Sonuç olarak, İbn Hacer, kendi döneminde karizmatik yerini almış olan Buhârî'nin *es-Sahîh* isimli eserine yazdığı şerhi *Fethu'l-Bârî*'nin mukaddimesi olan *Hedyu's-Sârî*'de tamamen savunmacı bir yaklaşımı tercih etmiştir. Bu savunuları esnasında bazen sübjektif değerlendirmeler yaptığı; bu bağlamda bazen zorlama yorumlara giriştiği, raviler aleyhine olan diğer bazı münekkit görüşlerine, hatta kendisinin başka kitaplarında ilgili raviler aleyhine olabilecek değerlendirmelere ve Buhârî'nin görüşlerine yer vermediği görülmüştür. Ayrıca İbn Hacer'in, bu eserde savunmaya çalıştığı bazı Buhârî ravilerinin kolaylıkla savunulabilecek durumda olmadıkları görülmüştür. Bir başka deyişle *es-Sahîh*, tarihi süreç içerisinde pek

çok muhaddisin iddia ettiği gibi tamamen hatalardan arınmış bir hadis kaynağı değildir. Dolayısıyla bu tür eserlerde bulunan hadislerin her birinin senetlerinin de yeniden incelemeye tabi tutulması büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Alâî, Ebû Said b. Halil İbn Keykeldî, *Camîu't-Tahsîl*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1407/1986.
 Aydınlı, Abdullah; "Muallak", *DİA*, İstanbul, 2005.
 Bâcî, Suleymân b. Halef; *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*. (tahk.: Ebû Lubâbe Huseyn) Dâru'l-Livâ', Riyad 1986.
 Bilen, Mehmet; *İbn Hacer'in Buhari Savunusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
 Buhârî, Muhammed b. İsmail; *es-Sahîh*. (tahk.: Mustafa Dîb el-Buğâ) Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1990.
 Buhârî, Muhammed b. İsmail; *et-Tarihü'l Kebîr* (tahk.: es-Seyyid Hâşim en-Nedvî) Dâru'l Fikr, Beyrut t.y.
 Çakın, Kamil; "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. X, sy. 1-4. Ankara 1997.
 Dârekutnî, Ali b. Omer; *el-Ilelu'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*, (tahk.: Mahfuzurrahman Zeynullah) Dâru't-Tayyibe, Riyad 1405/1985.
 Dârekutnî, Ali b. Ömer; *es-Sunen*, (tahk.: es-Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1386/1966
 Dehlevî, Abdulaziz b. Şah Veliyyullah; *Bustanu'l-Muhaddisin*, (çev.: Ali Osman Koçkuzu) Ankara, 1986.
 Ebû Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, es-Sunen, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, t.y.
 Erul, Bünyamin, "Tedlîs", *DİA*, İstanbul, 2001.
 el-Hatîb el-Bağdâdî, El-Muvaddih li Evhâmî'l-Cem' ve't-Tefrîk, (Tashihi; Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî), (Musahhîh'in Mukaddimesi), Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1405/1985.
 İbn Adîy, Abdullah, el-Curcânî; *el-Kâmil fi Duafâ'ir-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
 İbn Ebî Hâtîm; *Kitâbul-Cerh ve't-Ta'dîl*, İhyâu't-Turâs el-Arabî, Beyrut 1952.
 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî; *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (tahk.: M. F. Abdalbâkî-Muhyiddin el-Hatib) Dâru'l-Marife, Beyrut 1379.
 İclî, Ahmed b. Abdillâh; *Ma'rifetu's-Sikât*, Medine 1985.
 İrâkî, Veliyyuddîn Ahmed b. Abdurrahman Ebû Zur'a; *Tuhfetu't-Tahsîl fi Zikri Ruvâtî'l-Merâsîl*, (tahk.: Abdullah Nevvâra) Mektebetu'r-Ruşd 1999.
 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî; *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî; *Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, Dâru İhyai't-Turâs el-Arabî, Beyrut t.y.
 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî; *Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, (tahk.: Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî) Riyad 2001.
 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî; *Taglîku't-Ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buhari*, (tahk.: Said Abdurrahman Musa el-Kuzekî) el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1405.
 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî; *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
 İbn Hanbel, Ahmed; *el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988.
 İbn Hibban, Muhammed; *Kitabu'l-Mecrûhîn*. (tahk.: Mahmûd İbrahim Zâyed) Dâru'l-Va'y, Haleb t.y.
 İbn Hibbân, Muhammed; *Kitâbu's-Sikât*. (tahk.: es-Seyyid Şerefuddin Ahmed) Dâru'l Fikr, Beyrut 1975.

- İbn Maîn, Ebû Zekerıyya; *Tarihu İbn Maîn*, (tahk.: Ahmed Muhammed Nur Seyf) Merkezu'l-Bahsu'l-İlmi, Mekke 1979.
- İbnu'l-Cevzi; *ed-Duafa ve'l-Metrûkîn*. (tahk.: Abdullah el-Kadî). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- İbnu'l-Kattân el-Fâsî; *Beyânu'l-Vehm ve'l-İhâm fî Kitâbi'l-Ahkâm*, (tahk.: El-Huseyn Âyti Saîd) Dâru Taybe, Riyad 1418/1997.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman; *Ulûmu'l-Hadîs*, (tahk.: Nuruddin İtr) Beyrut, 1984.
- Kandemir, M. Yaşar; "el-Câmiu's-Sahîh", DİA, İstanbul, 1993.
- Koçyiğit, Talat; *Hadis İstılahları*, Ankara 1985.
- Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî; *Tehzîbu'l-Kemâl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1980.
- Oruçhan, Osman; "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme" *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/17 Fall 2016.
- Polat, Selahaddin; "Galat", DİA, İstanbul 1996.
- Sezgin, M. Fuad; *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Kitabiyat, Ankara 2000.
- Sönmez, Mehmet Ali; *İbn Hibbân ve Cerh Ta'dîl Metodu*, İstanbul, t.y.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr; *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (tahk.: Ahmed Omer Haşim) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993.
- Şakir, Ahmed Muhammed; *el-Bâisu'l-Hasîs*, Kahire 1377/1958.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebu İsa; *el-Câmiu's-Sahîh*, (Tahk.: Ahmed Muhammed Şakir v.d.), Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, Beyrut, t.y.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer; *Kitâbu'd-Duafâ'l-Kebîr*, Beyrut 1984.
- Yaran, Rahmi; "Bid'at" DİA, İstanbul, 1992.
- Yücel, Ahmet; "Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. I, sy, 2. İstanbul 1996.
- Zehebî, Şemsuddin; *Mizânu'l-İtidal fî Nakdi'r-Rical*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1995.
- Zehebî, Şemsuddin; *el-Muğnî fî'd-Duafâ'* (tahk.: Nûruddin İtr). b.y. t.y.
- <http://asyaninseesi.com/talibandan-buhari-hatmi-programi/> (Erişim:12.04.1017)
- <http://www.islamibirlik.com/vakif-haberleri-ifamda-buhari-i-serif-hatmi-1604.html> (Erişim:12.04.2017)



- İBNUL-İMAD, Ebu'l-Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed (1089/1679), *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, Abdulkadir Arnavut, Mahmûd Arnavut (tah.), Dâru İbn Kesir, Beyrut 1986. I-XI
- İSMÂİL PAŞA el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1951. I-II
- KEHHALE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1993. I-III
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 4. Baskı, Otto Yayınları, Ankara 2013.
- _____, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Üçüncü Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Usûlü*, Beşinci Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2006.
- LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay b. Muhammed, *er-Ref ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Abdülfettah Ebû Gudde (thk.), Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep tarihsiz,
- RÛDÂNÎ, Muhammed b. Süleyman, *Sılatü'l-Halef bi-Mevsuli's-Selef*, Muhammed Hacci (thk.), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- SEZGİN, Fuat, *Tarihü't-Turasi'l-Arabi*, Mahmud Fevzi Hicazi (Arapçaya çeviren), Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1991. I-V
- SUYÛTÎ, Celalettin, *Tabakâtu'l-Huffaz*, Dâru'k-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Mizânu'l-İtidal fi Nakdi'r-Rical*, Ali Muhammed el-Bicavî (Thk.) Dâru'l-Fikr, Beyrut trs. I- IV
- _____, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Şuayb el-Arnâvut, İbrâhim ez-Zeybek (thk.), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1983. I-XXV
- _____, *Tezkiretu'l-Huffaz*, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, Beyrut trs. I-IV



NASİRÜDDİN TÛSİ'DE DAİRE VE MERKEZİ: BİR ERDEM OLARAK ADALET

Yasemin GÜLEÇ*

Öz

Konuyu deskriptif yöntemle ele alan bu makalenin amacı, Nasirüddin Tusi'nin adalet erdemi ile ilgili görüşlerini tasvir etmektir. Tusi'ye göre insanın yetkinliği ve erdemli oluşu düşünme kuvvesine havale edilmişse de bu bağlamda dinin özel bir yeri vardır. Tusi, ahlak eğitiminde diğer ilimleri öğrenmekle birlikte, İlahi kâ-nuna boyun eğmek gerektiğini ve eğitimde dinin merkeze alınmasının şart olduğunu düşünür. Tusi'ye göre adalet, diğer erdemlerin birleşmesinden oluşan bir erdem olmasının yanı sıra, aynı zamanda yalın ve kendi başına bir erdemdir. Tusi, erdem gibi soyut bir konuyu tasvir ederken, somut örnekler vermektedir. Bunu yaparken geometrik şekiller üzerinden "daire ve merkezi" örneğine yer verir. Adaleti dairenin merkezindeki çevreye en uzak olan noktaya yerleştirerek, onun çevresinde bulunan sayısız noktaların da erdemsizliği ifade ettiğini söyler. Ortadan uzaklaşma, sadece nicelik itibarıyla bir uzaklaşma olmayıp, ayrıca nitelik itibarıyla de olabilir. Gerek nicelik gerekse nitelik şeklinde bir uzaklaşma, nefsin kuvvelerinde ortaya çıkan bir düzensizliği ifade etmektedir ki bu da zulümdür.

Anahtar Kelimeler: Nasirüddin Tusi, Adalet Erdemi, Orta Nokta, Dini Ahlak, İslam Ahlakı.



Circle and Its Center in Nasirüddin Tusi: Justice as A Virtue

Abstract

The purpose of this article which uses the descriptive method is to describe the views of Nasirüddin Tusi about justice virtue. According to Tusi, the competence and being virtuous of man has been referred to mind power, but religion has a special place in this context. Tusi thinks that it is necessary to obey the divine law and that religion must be taken to the center in moral education, besides learning other sciences. According to Tusi, justice is a virtue of the union of other virtues, it is also a lean and self-virtue (without unity of the other virtues). While describing an abstract subject such as virtue, Tusi gave concrete examples. In doing so, he gives an example through geometric shape "circle and its center". By placing the justice at the farthest point in the center of the circle, he says that in-

* Dr., Felsefe ve Din Bilimleri/Din Eğitimi Anabilim Dalı, yasemingulec8@gmail.com

numerable points which are in the around of this circle mean persecutions (injustice). Get away from the center to around can benot only in quantity but also in quality. Getting away from both quality and quantity means an irregularity that arises in the forces of the self, which is also persecution (injustice).

Keywords: Nasîrüddin Tüsi, Virtue of Justice, Central Point, Religious Ethics, Islamic Morality.

Giriş

Erdemlerin birbirleriyle iç içe olduğu bilinen bir durumdur. Bu anlamda erdemleri yalın ve yalnız başına tanımlayabilmek de oldukça zor bir çabadır. Ancak, hangi erdemın ne olduğu konusunda genel bir tanımlama yapma gayreti, erdemlerin mahiyetinin kavranması, diğer erdemlerle bağının anlaşılması ve uygulamaya geçirilmesi bakımından önemli bir yere sahiptir.

Bu çalışma bazı İslam ahlakçı ve filozoflarının adalet erdemi hakkındaki görüşlerini deskriptif yöntemle ele alarak, erdemi tanımlamadaki ortak noktalarını ve farklı yorumlarını ele almaktadır. Nasîrüddin Tüsi'nin adalet erdemiyle ilgili görüşlerini tetkik ederken, Tüsi'nin görüşlerine temel oluşturması bakımından İbn Miskeveh'in görüşlerine yer verilmiştir. Aynı zamanda İbn Miskeveyh ile Kınalızade arasındaki kronolojide, adalet erdemi konusunda belirgin görüşleri olan diğer bazı ahlakçıların görüşlerine de yer verilmiştir. Kendinden önceki birçok ahlakçının görüşlerine yer vermesi ve özellikle Nasîrüddin Tüsi'nin adalet ile ilgili görüşlerini özetlemesi bakımından, Kınalızade Ali Efendi'nin görüşlerine de değinilmiştir.

Ahlaki bir erdem olarak, adaletin mahiyetine dair İslam filozof ve ahlakçıların düşünceleeri incelendiğinde, Platon ve Aristoteles ile başlayan,¹ İslam düşüncesinde Kindi'den başlayarak, birçok ah-

¹ İslam ahlak düşüncesinin felsefi kaynaklarına bakıldığında, bilhassa Yunan felsefesinden Arapçaya yapılan çeviriler arasında, Aristoteles'inNikomakhos'a Etik'inin sistematik bir erdemler anlayışı sunduğu görülecektir. Galen'in (ö. 200) Yunanca aslı kaybolan ve Arapça muhtasar bir şekli bize ulaşan ve Eflatun ile Aristoteles'in psikoloji ve ahlak görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı Peri Ethon adlı eseri, İslam filozoflarının psikoloji ve ahlak konusundaki yaklaşımlarının temelini teşkil ettiği gibi, onların erdemler anlayışını da derinden etkilemiştir. Galen'in, nefsin üç gücüne karşılık gelen ve adaletin bunların uyumu veya dengesi olduğu hikmet, şecaat ve iffet şeklindeki temel erdem tablosu, İslam ahlak düşüncesinde belirleyici bir konuma sahip olmuştur.Macid Fahri, İslam Ahlâk Teorileri, çev.: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s.95-97.

lakçada çok küçük farklarla devam eden adaletin; hikmet, iffet ve şecaatin birleşmesinden meydana geldiği görüşünün, Kınalızade'ye kadar, çok küçük farklarla tekrar edildiği müşahede edilmektedir. Ancak bu ahlakçılar arasında, ilkin İbn Miskeveyh'in, "Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk" adlı ahlak kitabında, kendinden önceki geleneği aktarmanın yanı sıra, ayrı bir çaba gösterdiği, adalet erdeminin mahiyeti üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğu anlaşılmaktadır.

Bu eserin, sistematik ahlak disiplini, felsefenin içinde bağımsız olarak ele alması bakımından ilk olduğu söylenebilir. Aynı zamanda ahlakla ilgili daha sonraki çalışmaların en önemli kaynağının bu eser olduğu dikkate alındığında, daha da bir önem kazanmaktadır. "Tehzîbu'l-ahlâk'ın" en önemli yönü, İslam dini ile ilgili kaynakların etkisinin bu eserde açık olarak görülmesidir.

Miskeveyh çizgisinde, İslam ahlak düşüncesinin, olgunluk dönemi klasiklerinin en önemli ahlak kitabı, Nasîrüddin Tûsî'nin "Ahlak-ı Nâsırî" adlı kitabıdır.² İbn Miskeveyh'den Kınalızade'ye uzanan süreç içerisinde Platon ve Aristoteles'in görüşleri giderek daha İslami bir çehreye bürünmüştür. Nitekim Kınalızade'den elli yıl kadar önce Tûsî çizgisinde ahlak kitabı yazan Devvani'nin adalet konusundaki açıklamalarında dinin ağırlığı fazlasıyla hissedilir. Kınalızade, itidal ve orta yol konusunda Gazali ile beraber, Devvani'nin düşüncelerinden de oldukça etkilenmiş ve konuyu aynı İslami yaklaşım içerisinde ele almıştır. Ancak Kınalızade, adaletin üç erdemden birleşmesinden oluştuğu, üç erdemden birinin yok olmasının adaleti ortadan kaldıracağı görüşünden farklı olarak; bu erdemlerin, ayrı ayrı ele alınması gerektiği görüşüyle klasik dört erdem teorisi anlayışına, farklı bir anlayış ve yorum getirmiştir.

Nasîrüddin Tûsî'nin, tevhit, iman ve ibadet gibi İslami kavramların adalet erdemiyle bağını daha açık bir şekilde kurması, sonraki ahlakçılar üzerinde de etkili olmuştur. Tûsî, Ahlak Felsefesi'nde, erdemsizliğin ifrat ve tefrit oluşu şeklindeki genel kabul gören anlayışın yanı sıra; erdemsizliğin, erdemden zıddı olduğu şeklindeki kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Ona göre adaletin, erdemlerden bir parça olmayıp, erdemlerin tümünü içermesi gibi, adaletin zıddı olan zulüm de bütün erdemsizlikleri içermektedir.³ Bu ifadelerden

² Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul 2006, s.281.

³ Tûsî, Nasîrüddin Tûsî (ö.1274), *Ahlak-ı Nâsırî*, tsh.: Ali Rıza Haydarı, Mücteba Mino-vi, Şirket-i Sihamî, Tahran 1373, s.108-109; Anar Gafarov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlak*

de anlaşıldığı üzere, adalet, diğer erdemlerin birleşmesinden oluşan bir erdem olmanın yanı sıra, aynı zamanda yalın ve kendi başına bir erdemdir. Ayrıca Tüsi erdem gibi soyut bir konuyu tasvir ederken, somut örnekler vererek, konunun kolay kavranmasına katkı sağlamaktadır. Bunu yaparken geometrik şekiller üzerinden konuyu özetlemeye çalışmaktadır. Tüsi, erdem in orta, erdemsizliğin ise ortaya nispetle uçlar mesabesinde olduğu yönündeki görüşü benimserken, "daire ve merkezi" örneğine yer verir.⁴ Dairenin merkezindeki nokta, noktalar içinde çevreye en uzak olanıdır. Onun etrafında hem daire çevresi içinde, hem de dairenin dışında olmak üzere sayısız noktalar vardır. Yani merkez noktası erdemi, onun dışındaki noktalar ise erdemsizliği ifade etmektedir. İki nokta arasında yalnız tek bir düz çizginin olabileceğini, eğri çizgilerin ise sonsuz olduğunu belirtmektedir. Böylelikle erdeme bağlılık düz bir çizgi üzerindeki hareket gibiyse, erdemsizliği işlemek, bu çizgiden sapmak gibidir. Ayrıca Tüsi'nin, adalet erdemine ilişkin tali erdemleri, nicelik itibarıyla İbn Miskeveyh'ten farklı bir şekilde tasnif etmesi, ayrıca erdemsizlikleri nitelik ve nicelik itibarıyla ele alması da önem arz etmektedir.

Dini Merkeze alma (Adil Olma-Dini Ahlak)

Nasîrüddin Tüsi'nin insanın adil olmasıyla, halifelik görevini yerine getirmesi arasında ilişki kurmasından, onun ahlak konusunda, felsefe ile dinin hakikatlerini⁵ birleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁶ Ona göre İlahi kanun, iyiye ve mutluluğa götürecekt şeyleri veya erdemleri buyurur, kötülük ve reziletlerden alıkoyar. Dolayısıyla dini emirlerin içeriğini de, erdemlerin oluşturduğu söylenebilir.⁷

Felsefesi, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s.137.

⁴ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.117-118; Gafarov, *Nasîrüddin Tüsi'nin Ahlâk Felsefesi*, s.116.

⁵ "Siyaset, ahlâk, din, hukuk, askerî ve iktisadî düşünce gibi çok boyutlu ilgi alanlarına sahip olmasından dolayı, "adalet dairesi" kavramının ne olduğunu ve ilişkili olduğu yönleri tam olarak ayrıntılı bir şekilde açıklamak oldukça zordur." Daha fazla bilgi için bkz. İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s.13.

⁶ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî* s.143-144; Gafarov, *Nasîrüddin Tüsi'nin Ahlak Felsefesi*, s.138.

⁷ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.135-136. Gafarov, *Nasîrüddin Tüsi'nin Ahlak Felsefesi*, s.122.

Tüsi'ye göre insanın yetkinliği ve erdemli oluşu düşünme kuvvesine havale edilmişse de⁸ bu bağlamda dinin de kendine özgü önemli bir rolü vardır. Hem akıl ve düşünme yetisi, hem de dinin hükümleri, insanı yetkinliğe, huzura ve mutluluğa götürme gibi ortak gayelerde birleşirler. Bu anlamda Tüsi, ahlak eğitiminde diğer ilimleri öğrenmekle birlikte, İlahi kanuna boyun eğmek gerektiğini ve eğitimde dinin merkeze alınmasının şart olduğunu düşünür.⁹ Bu itibarla Allah'ı merkeze alma, ahlaki tercihlerimizin başlıca niteliği olarak görülür. Bu sebeple Tüsi'nin, adalet erdemi kapsamında; teslimiyet, tevekkül ve ibadet gibi teolojik erdemlere de yer vermesi anlamlı ve isabetlidir.¹⁰

İbn Miskeveyh de ilahi adaletin, tabii ve fiziki adaletten daha yetkin olduğunu savunmaktaydı. Fiziki nesnelere, ayrı boyutları, nispetleri ve zıt suretleri yüzünden, asla birliğe tam olarak iştirak edemeyeceklerini, ancak onun benzeri veya yakını olan eşitlikten pay alabileceklerini ifade etmektedir. Ona göre bu eşitlik sayesinde; fiziki nesnelere, kendi kimliklerini ve bütünlüklerini muhafaza edebilecekleri, diğer nesnelere tarafından tahakküm altına alınmayacakları ve yok edilmeyecekleri için, muayyen bir birlik ve itidale sahip olabilirler. Bu, kendisi olmaksızın, bütün evrenin harabeye döneceği tabii adaletin özüdür. Tabii ve fiziki adaletin karşısında, metafizik alanda ve sonsuz varlıklarda var olan ilahi adalet¹¹ bulunmak-

⁸ Razi'ye göre vahiy insana adaleti emreder. Fakat insana adil olan ile olmayı ayıracak ölçüyü vermez. İşte insana izlemesi gereken yolu bulduran, yani o ölçüyü bildiren akıldır. Akıl insanın en yüce erdemleri kavramasına yardımcı olur. Bu da adaletin tesisine giden şartları hazırlar. Razi, adaletin standardının ne olacağına kafa yormuş ve büyük filozofların hayat hikâyelerini tektik ederek, en yüksek tespiti çalışmıştır. Geçmiş bütün büyük filozofların yaşamış oldukları hayatı şu şekilde tasvir eder: Filozofça yaşam, bütün insanlara adaletle davranmayı, bundan sonra onlara faziletle muamele etmeyi, herkese; iffeti, rahmeti ve nasihati yaymayı, (zulüm eden ve adaletsizlik yapanlar, siyaseti bozmaya çalışanlar, fesatçılığı ve bozgunculuğu mubah görenler hariç) herkesin yararı için çalışmayı içerir. Kısaca, bu standarda dâhil olan erdemleri; iffet, rahmet, herkese karşı iyilik, herkesin çıkarına sahip çıkmak ve onların çıkarını korumak olarak belirlemiştir. Razi'ye göre insan, adalet ve itidalden ayrılmadığı ve insanlarla da az tartıştığı zaman huzurlu olur. Bunlara iyiliği, herkese yardım etmeyi ve merhameti eklerse, onların sevgisini de kazanır. Böylece filozofçayaşamanın meyveleri olan, huzur ve sevgiyi elde etmiş olur. Ebubekir Razi (ö.925), *Resâil'ul-Felsefiye: es-Sîretül-Felsefiyye*, nşr.: P. Kraus, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982, s. 99-110.

⁹ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.278-279.

¹⁰ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.115-116, Gafarov, *Nasîrüddin Tüsi'nin Ahlak Felsefesi*, s.124.

¹¹ Gazali'nin önceki eserlerinde, adalet; nihai olarak ilahi adaletten kaynaklansa da beşeri erdemlerin bir ifadesi olarak ele alınmaktaydı. Gazali (ö.1111), *el-Erbâin fî Usûlu'd-Dîn* çev.: Yaman Arıkan, Eskin Matbaası, İstanbul 1970, s.28. Ancak daha sonraları, mistik yolun ağır basmasıyla olsa gerek, Gazali'de insanın adalet ile zulüm ara-

tadır.¹² Böylelikle İlahî adaletin, var olan varlık hiyerarşisi içerisindeki, var olan her şeye, tamlık ve mükemmellik kazandırma olayı olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Miskeveyh, insanın nankörlük etmeden, Allah'ın nimetlerine karşılık vermenin yolunu araması gerektiğine inanır. Zira ne denli küçük olursa olsun, kendisine bir nimet bahş olunan kişi, bir şekilde O'na bir karşılıkta bulunmanın yolunu aramıyorsa adil değildir. Tanrı bizim yardımımıza da, yapacağımız iyiliğe de muhtaç değildir. Fakat O'na karşı yükümlü değilmiş gibi davranmak, bizden zulüm ayıbını giderecek olan görevlerimizi yapmamak, insana yakışmayan bir ayıp ve adaletsizliktir.¹³

Kınalızade Ali Efendi'nin, adalet erdemiyle ilgili düşüncelerinin, iki kavram etrafında şekillendiği görülmektedir. Orta ve itidal kavramlarını, itidal ile aynı kökten gelen, adalet (adl) kavramı ile birlikte kullanır. Ancak, orta (vasat) kelimesini, fazilet ve rezilet konusunda, erdemin yerini gösteren bir nokta olarak tanımlarken, itidal kelimesini daha geniş bir manada, dini kavramlarla ilişkilendirir. O, itidalin tek, ifrat ve tefritin sayısız olduğu düşüncesinden, itidal kavramına dini bir muhteva kazandırır. Ona göre Hud suresindeki, "emrolunduğun gibi dosdoğru ol (Hud 11/112) " ayetindeki, doğruluk (istikamet) ve Fatiha suresinde ifade edilen "bizi doğru yola ilet (Fatiha 1/6) " ayetindeki kastedilen "doğru yol (sırat-ı müstakim) itidal üzere olmaktır.¹⁴ Kınalızade, itidale uyup faziletli iş yapanların cennete, itidalden uzaklaşıp rezilete sapanların cehenneme gideceğini belirtmekle, itidal kavramını sadece dinileştirmekle kalmamış, aynı zamanda cennete giden yolu itidal kavramıyla özdeşleştirerek, cennete gitmek ve ebedi mutluluğa ulaşmak için, ahlaki bir hayat yaşamayı şart koşmuştur. Ahlaktaki itidal kavramı ile dinin "sıratı müstakim" kavramları arasında kurduğu bu paralellik, onun düşüncesindeki ahlak-din ilişkisini göstermektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Tüsi ve Miskeveyh, adalet erdemi bağlamında, ahlak-din ilişkisine yer vermektedirler. Ancak Kınalızade'de

sındaki farkı görmesine yardımcı olan akıl, artık İlahi bir sezgi ortamı halinde anlaşılmaktadır. Gazali, *Miškätü'l-Envâr*, çev.: Sadi Eren, Nesil Yayınları İstanbul 2010, s.69-75.

¹² İbn Miskeveyh (ö.1030), *Ahlakı Olgunlaştırma*, çev.:Şener Abdulkadir, İsmet Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s.75.

¹³ İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, s.110-111.

¹⁴ Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlak-ı Alâî*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s.223.

adalet erdemi bağlamında din-ahlak ilişkisi daha açık bir şekilde vurgulanmıştır.¹⁵

Adalet Erdemini Merkeze Alma (Adil Olma-Tedricilik)

Nasirüddin Tüsi, Aristoteles ve Platon'dan beri, İslam ahlakçılarınca çok az bazı değişikliklerle benimsenen,¹⁶ insan nefsinin üç gücü, dört erdem ve adaletin bu üç erdemin bileşkesiolması görüşünü¹⁷ benimsemektedir. Tüsi'ye göre adalet kavramı, öncelikle, vahdet (birlik) düşüncesinden ortaya çıkan, ölçü ve dengeyi ifade eden bir prensiptir. Adalet; hikmet, iffet ve şecaat erdemlerinin birleşmesinden meydana gelen birleşik bir erdem, ayrıca kendi başına yalın bir erdemdir.¹⁸ Onun düşüncesinde adalet kavramı, öncelikle müsavat (eşitlik) ve vahdet gibi iki temel kavrayış üzerinde durmaktadır. Ona göre adalet, eşitliğe delalet etmektedir. Eşitlik, bir şeyin diğer bir şeyle bir olmasıdır ki, birlikten maksat budur. Adalet eşitliğe delalet ediyorsa, birliğe de delalet etmiş olur. Keza nispetler içerisinde, eşitlik nispetinden, başka bir ifadeyle, adalet nispetinden üstün bir nispet yoktur. Tüsi, bu üstünlüğü dile getire-

¹⁵ Oktay, *Ahlāk-ı Alāī*, s.224-225.

¹⁶ Kınalızāde, İslam düşüncesinde birçok ahlakçıda çok küçük farklarla devam eden adaletin; hikmet, iffet ve şecaatin birleşmesinden meydana gelmesi ve aynı zamanda adaletin ana erdem sayılması görüşünü kabul etmediği anlaşılmaktadır. O üç asıl fazileti kabul edip, adaleti üçünün birleşmesinden meydana gelen bir durum olarak ifade eder. Ona göre, adaleti, bu üç huydan meydana gelmiş olarak kabul etmek, aynı zamanda adalet huyunu, müstakil olarak bir kısım saymak mümkün olmaz. Çünkü kısımlandırmada kayıt ve sınır muteberdir. Üç kısmı toplayıp, bir kısım diye itibar etmek layık değildir. O halde en iyi yol, faziletleri üç kısma ayırarak, ayrı taksim etmektir. Kınalızāde, adaleti; meleki, behimi ve seb'i nefse ait erdemlerin bir araya gelmesiyle oluşan erdem olarak kabul eder. Miskeveyh, Tüsi ve Devvani'ye göre; hikmet, iffet ve şecaat erdemleri, ancak nefsin yetenekleri itidal derecesi olan, orta noktada bulduklarında meydana gelirler. Her bir erdemden orta noktada olmasıyla, o kişinin adil olduğunu belirtirken, bu üç erdemden birisinin yok olmasının, zulüm olduğunu ifade etmekteydiler. Anlaşılan o ki Kınalızāde, bu üç erdemi ayrı değerlendirmekte, her erdemden orta noktada gerçekleştiğini, üçünde de orta noktayı bulmanın adalet erdemini ortaya çıkardığını, ancak içlerinden birinin yok olmasının, adalet erdemini tamamen ortadan kaldırmadığını söylemektedir. Oktay, *Ahlāk-ı Alāī*, 127-129.

¹⁷ Kindi (ö.866), *Resāilu'l-Kindi el-Felsefiyye*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, 71-72; İbn Sina (ö.1037), *Tis'u Resail fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyat: er-Risāle fi'l-Ahlak*, Matbaatü'l-Cevāib, İstanbul 1298, s. 108-109; İbn Rüşd (ö.1198), *ez-Zarūri fi's-Siyāse: Muhtasar Kitābü's-Siyāse li'Eflatun*, şrh.: Muhammed Abid el-Cabiri, Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998, s.119-120; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, s.25; Ebu'l-Hasan el-Māverdi (ö.1058), *Edeb'üd-Dünya ve'd-Din* Çelik Yayınları, İstanbul 1998, s.214-215; Gazali, *İhyāu Ulūmi'd-Din*, çev.: Ahmed Serdaroglu, c.III, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, s.134.

¹⁸ Tusi, s. Ahlāk-ı Näsiri; 109-110; Gafarov, *Nasirüddin Tüsi'nin Ahlāk Felsefesi*, s. 127.

rek, adaleti eşitliğe, eşitliği birliğe, birliği ise Allah'ın birliğine bağlayan bir silsile izleyerek, adaleti Allah'ın birliğinin bu dünyadaki misali olarak görür.¹⁹ Adalet ve eşitliğin muhtelif tezahür şekilleri vardır. Örneğin musikide nispetler uygun olmadığında, fasıllardan istifade ederek eşitlik sağlanır. Buna riayet edilmedikçe ahenk bozulur. Ölçüler uygun gelmez. Nizam, intizam gerektiren başka işler de böyledir. Her yerde adalet özünü hususi²⁰ bir şekilde gösterir. Aksi takdirde karmakarışıklık ve karmaşa meydana gelir.

Tüsi, Ahlak Felsefesi'nde, erdemsizliğin ifrat ve tefrit oluşu şeklindeki genel kabul gören anlayışın yanı sıra; erdemsizliğin, erdemin zıddı olduğu şeklindeki bir görüşe yer verir.²¹ Erdemler arasında adaletin, bütün erdemlerden daha kapsayıcı olması gibi, erdemsizlikler arasında da zulüm böyle bir özelliğe sahiptir. Aristoteles'e²² dayanan bu anlayışa göre, tıpkı adaletin erdemlerden bir parça olmayıp, erdemlerin tümünü içermesi gibi, adaletin zıddı olan zulüm de bütün erdemsizlikleri içermiş olacaktır. Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, adalet, diğer erdemlerin birleşmesinden oluşan bir erdem olmasının yanı sıra, aynı zamanda yalın ve kendi başına bir erdemdir.²³

134 | db

Ahlakçılar tarafından genel kabul gören görüşe göre; adaletin her iki tarafının da zulüm olarak nitelendirilmesi gerekir. Ancak Tüsi'ye göre, adaletin bir tarafı zulüm, diğer tarafı zulme boyun eğme (ınzılam) olarak düşünülürse, adaletin her iki tarafının kavramsal olarak, bir tek kavram altında (zulüm) ifade edilmesi doğru olmayacaktır. Tüsi, konuya, zalim insanı tanımlamasıyla açıklama getirmektedir. Ona göre zalim insan, önce kendisine sonra da diğer insanlara ve hayvanlara zulmeden kimsedir. Zalim insan, sadece

¹⁹ Nasîrüddin Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.131; Oktay, *Ahlâk-ı Alâî*, s.228-229.

²⁰ "İbn Miskeveyh'te âlem, insan ve toplum "adalet" esasına bağlanmış; insan ve toplum düzeyindeki adaletin sağlanması ise devlet yönetiminin başındaki kişiye emanet edilmiştir. Burada âlemden bireye ve bireyden topluma uzanan bütüncül bir adalet tasavvuru söz konusudur. Nitekim adalet kavramının metafizik konumlandırılışından da anlaşıldığı üzere aslında bu, Tanrı'yı da kapsayan bir varlık tasavvurudur. Siyaset bu tasavvurun birey ve toplum düzeyinde tesisinin bir aracı olarak anlamlandırılmış ve böylelikle ahlakla beraber, hatta iç içe tasvir edilmiştir." İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, s.75; Hümevra Karagözoğlu, "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: "İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasî Yansımaları," *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Yıl: 2009, Sayı:14 /27, s.117.

²¹ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.117.

²² Aristoteles (ö. 322), *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2007, s. 92-93.

²³ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.108-109; Gafarov, *Nasîrüddin Tüsi'nin Ahlak Felsefesi*, s.137.

başkalarına değil, aynı zamanda kendisine de zulmetmiş olmaktadır. Bu anlamda kişinin zulme boyun eğmesi olan inzilam, kişinin kendisine zulmetmiş olmasını da ifade eden bir kavramdır.²⁴

Tûsi'ye göre erdemlerin kendisine nispet edildiği orta olandan uzaklaşması, sadece ifrat ve tefrit şeklinde, nicelik itibarıyla bir uzaklaşma olmayıp, ayrıca nitelik itibarıyla de olabilir. Gerek nicelik gerekse nitelik şeklinde uzaklaşma olsun, her iki durum, nefsin kuvvelerinde ortaya çıkan bir düzensizliği ifade eder ki, bu da zulümdür. Tûsi, erdemlerin dört cins olduğundan hareketle, erdemsizliklerin de dört olduğunu belirtir. Buna göre hikmet erdeminin zıddı; cehalet, yiğitliğin zıddı; korkaklık (cübn), iffetin zıddı; şereh (hazlara düşkünlük) ve adaletin zıddı da zulümdür. Zira ona göre erdem, erdemsizliklerin, yani ifrat ve tefritin ortasıdır. Bu itibarla erdem iki zıddı olmuş olur. Oysa bir şeyin birden fazla zıddı olmaz. Burada bir zıtlıktan bahsedilecekse, bu; biri ifrat diğeri ise tefrit olan iki erdemsizlik arasında söz konusu olabilir.²⁵

Tûsi'ye göre, erdemler arasında hiçbirisi adalet erdemi kadar kâmil sayılamaz. Zira gerçek orta nokta²⁶ adalettir.²⁷ Diğer her şey ona nazaran, çevreseldir ve uydu kabul edilir. İşte Birliğin gölgesi

²⁴ Tûsi, Ahlâk-ı Nâsırî, s.147-148.

²⁵ Tûsi, Ahlâk-ı Nâsırî, s.118-119; Gafarov, Nasîrüddin Tûsînin Ahlâk Felsefesi, s.117

²⁶ Aristoteles doğru olan ortanın her insan için aynı olmadığını, her eylem için de bir orta bulunmadığını söyler. Kişinin bulunduğu duruma göre, koşullar değiştiği ölçüde ortanın değişebileceğini, bir insana göre erdem olan davranışın, diğerine göre erdemsizlik olabileceğini ifade eder. Genel anlamda yiğitlik; korkular ve cüretlerle ilgili orta değildir. Korkusuzlukta aşırıya kaçma cüretlilik, korkmakta aşırıya kaçıp, yüreklilikte yetersiz kalan ise korkaktır. Para alma ve verme konusunda, orta olma cömertlik, aşırılığı ile eksikliği ise, savurganlık ile cimriliktir. Savurgan vermekte aşırılık, almakta eksiklik, cimri ise almakta aşırılık, vermekte eksiklik gösteren kişidir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 38-40. Yemekte ölçülülük, birisi çok aşırı olanoburluk, diğeri çok eksik olan lezzet hissini yokluğu arasında ortadır. Cömertlik; cimrilik ve israf arasında orta, Cesaret; düşüncesizce atılganlık ve korkaklık arasında ortadır. Nükte; alay, oyun vs. ile arsızlık, ahmaklık ve durgunluk arasında orta bir durumdur. Tevazu; kibir ile adi davranış ve laubalilik arasında orta bir niteliktir. Nezaket; gurur, övünme ve kendini üstün görme ile kendini alçaltma arasında orta, yumuşak huyluluk (hilm); aşırı öfke ve insanın bir şeye hiç kızmama durumu arasında orta bir durumdur. Hayâ; utanmazlık ile sıklıganlık ve şaşkınlık arasında orta, dostluk; hırçınlık ve dalkavukluk arasında orta bir durumdur. Farabi (ö.950), *Fusûlü'l-Medeni*, çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s.35.

²⁷ İbn Sina'ya göre orta yol: zıt davranışların arasındaki noktadır. İstek ve isteksizlik, üstün gelme isteği, bu isteğin yokluğu, hayatı düzenleme ve düzenlememe, düşünce gücünün hâkimiyeti veya boyun eğmesi gibi davranışlar birbirine zıt davranışlardır. İşte bunların orta noktası adaleti elde etme noktasıdır. İbn Sina, *Tis'u Resâil fi'l-Hikme ve't Tabiiyyât: er-Risâle fi'l-Ahd, Matbatü'l-Cevâib*, İstanbul 1298, s.102-103.

olan bu orta, dengenin teminatıdır ve onda kusur da, ifrat da yoktur. Bu denge olmasaydı, varlık çemberi tamam olamazdı.²⁸

Tüsi, erdemin orta, erdemsizliğin ise ortaya nispetle uçlar me-sabesinde olduğu yönündeki görüşü benimserken, İbn Miske-veyh'ten aktardığı; "daire ve merkezi" örneğine yer verir. Bu anlayış, Kınalızade tarafından da benimsenmiştir.²⁹ Dairenin merkezindeki nokta, noktalar içinde çevreye en uzak olanıdır. Onun etrafında hem daire çevresi içinde hem de dairenin dışında olmak üzere sayısız noktalar vardır. Yani merkez noktası erdemi, onun dışındaki noktalar ise erdemsizliği ifade etmektedir. Bu örnekle anlatılmak istenen bir diğer şey, ortanın sınırlı, taraflarınca sınırsız olması gibi, erdemlerin sınırlı olduğu halde erdemsizliklerin sınırsız oluşudur. Dolayısıyla kötülüğe götüren sebepler, iyiliğe götüren sebeplerden çoktur. Reziletlerin sınırsız oluşu, gerçek ortanın bulunmasını da zorlaştırmaktadır. Yine bu nedenledir ki, ortayı bulduktan sonra, ona tutunmak daha da zor olmaktadır. Erdeme bağlılık düz bir çizgi üzerindeki hareket gibiyse, erdemsizliği işlemek, bu çizgiden sapmak gibidir. Konuyu geometri ilmi açısından da değerlendiren Tüsi, iki nokta arasında yalnız tek bir düz çizginin olabileceğini, eğri çizgilerin ise sonsuz olduğunu belirtmektedir. Erdem yolunda yol alma, yalnız tek bir istikamet üzere mümkündür. Oysa bu istikametten sapma sınırsızdır.³⁰

136| db

Kınalızade adalet erdemiyle ilgili Tüsi'ye sorulan bir kolay bir de zor sorudan bahseder.³¹ Kınalızade'nin belirttiğine göre Tüsi'ye sorulan kolay soru şudur; akıllı bir kişi adaleti saadeti kazanmak için yapar. Zıddı olan cevr (haksızlık) da ihtiyari bir iş olup, bunu da kötülüğü kazanmak için yapmak gerekir. Bir kimsenin kendi

²⁸ Tüsi, Ahlâk-ı Nâsırî, s.131, Gafarov, *Nasîrüddin Tûsînin Ahlâk Felsefesi*, s.135.

²⁹ Kınalızâde'ye göre hakikivasat (itidal) merkez noktası gibidir. Dairenin çemberinin iki yanına da uzaklığı aynıdır. Yani itidaldir. İzafi vasat (görelî orta) ise şahsa, zamana ve duruma göre değişebilen bir durumdur. Bu anlamda bir zamanda veya bir kişiye göre orta ve itidal olan, yani fazilet olan bir durum, başka bir zamanda veya bir başka kişiye göre rezilet olabilmektedir. Bu durumda itidal ve orta olan noktayı kesin belirleyebilmek mümkün olmaz. Buna bağlı olarak faziletin yerini belirleyip, bunun dışında kalan reziletleri tespit etmek de zorlaşır. Bu anlamda Kınalızâde, ahlak ve amelde hakiki vasatın mümkün olmadığını, ancak izafi vasatın muteber olabileceğini söyler. Kınalızâde'nin bu görüşü, ahlaki değerlerin göreceli olması düşüncesini hatırlatmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. Ayşe Sıdıka Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi 'de Ahlaki Yasa ve Değerlerin Kaynağı Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, Sayı:2, s. 93-104.

³⁰ Tüsi, Ahlâk-ı Nâsırî, s.117-118; Gafarov, *Nasîrüddin Tûsînin Ahlâk Felsefesi*, s.116

³¹ Oktay, *Ahlâk-ı Alâî*, s.239-240.

seçimi ile kötülük ve rezileti istemesi son derece uzak bir ihtimal değil midir? Tüsi, cevap olarak, İbn Miskevey'in cevabını nakleder: Nefsin muhalif kuvvetleri vardır. Bunların talepleri birbirleriyle çelişebilmektedir. Bu durumda bir kuvvetin galip gelip, kendi talebini kendi sahibine güzel göstermesi mümkündür. Bu sebeple insan aklını doğru kullanamaz, düşünmeye ve yapmaya kadir olamaz. Fakat kuvvetin tesiri kırılıp, kötülüğü giderildikten sonra, aklına geri döner ve doğru düşünmeye başlayıp, yaptığı çirkin fiilini bilir. Tüsi'ye sorulan zor soru; orta veya itidal noktası erdem, bu ortadan az da olsa sapmak, erdemsizlik ise, gereğinden fazla iyilikte bulunmak, orta noktadan bir sapma mıdır? Bir başka ifade ile fazla iyilikte bulunmak (tafaddul) bir erdemsizlik midir?

Belki böyle bir sorunun sorulabileceğini düşünmüş olacak ki, Tüsi'ye göre fazla iyilikte bulunma (tafaddul) adalete/itidale dâhil değildir. Fakat bu, onun erdemsizlik olduğu anlamına da gelmemelidir. Zira fazla iyilikte bulunma (tafaddul) övgüye değer bir şeydir. Ancak ahlaki fiilleri belirlemede temel unsur olan adalet ise, bu unsura uygun olmayan bir fiil veya davranış nasıl övülür bir şey olabilir. İlk bakışta çelişki gibi görünen bu durumu, Tüsi "ihtiyat" diye ifade ettiği anahtar kavramlardan hareketle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre tafaddul (fazla iyilikte bulunmak) noksanlığın ortaya çıkmasından emin olmak için, adalette ihtiyattır. Mesela ifrat taraf olan savurganlıkla, tefrit taraf olan cimrilik arasında, orta olan cömertlik erdemi ele alınır, burada fazlalık, yani ifrat yönüne doğru ilerleyiş, tefrit yönündeki eksiklikten daha çok ihtiyata yakındır.³² O halde fazla iyilikte bulunmak haksızlık değildir. Fakat ifratta hesapsız davranıp hak etmeyenlere mal verilerek, hak edenlere zarar ihtimali ortaya çıksa, o fazla iyilikte bulunmak değil, aksine kötülenmiş olan israf olur.

Bireyi Merkeze Alma (Adil Olma-Bireysel Süreklilik)

Tüsi'ye göre kişi ancak, hem kendisine hem de başkalarına karşı adil olması durumunda, Allah'ın halifesi olabilir.³³ Tüsi, bu boyutu, "adaleti kişinin kendisine uygulaması"³⁴ olarak nitelendirir. Adalet

³² Tüsi, Ahlâk-ı Näsiri, s.145-146.

³³ Tüsi, Ahlâk-ı Näsiri, s.147-148.

³⁴ Kısaca "adil olmak," istemekle, isteği doğrultusunda yaşamakla, hayata uygulamakla gerçekleşecek bir edemdir. En mutlu, en iyi insanlar da bunu isteyen ve istekleri doğrultusunda yaşayanlardır. Aristoteles, Eudemos'a Etik, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1998, s.203,221; Yasemin Güleç, "Adil Davranışlar Göstermede Din Eğitimi,"

erdemini öncelikle kişinin kendisinde,³⁵ kuvvetlenip alışkanlık haline gelmelidir.³⁶ Alışkanlık haline gelmezse, şehvet onu yumuşaklığa, gazap onu gaddarlığa sevk eder. Bunun neticesinde birbirine zıt çeşitli durumlar ortaya çıkar; tereddüt, vesvese, ızdırap oluşur, iki taraflı şer ve zararlı yetiler harekete geçer.

Tüsi, adaleti temin eden ve her hayrın bahşedicisi olan Tanrıya karşı, insanın imkânı ölçüsünde, ibadetlerini yerine getirmesini, ferdi adaletin bir gereği olarak görür.³⁷ İnsan ile yaratıcısı arasındaki ilişkisi bağlamında, ibadetin üç boyutundan bahseder:³⁸ Birincisi: Namaz, oruç, nezir, dua ve münacat maksadıyla iyilik için verilen mal vs. gibi bedene ait olanlar. İkincisi: Nefse ait olanlar; doğru inanç, büyük Yaradan'ın teklife, tapınmaya layık oluşuna, dünyayı yaratmasına, kâinatı idare etmesine ve bu gibi şeylere sarsılmaz iman. Üçüncüsü: Halkla ünsiyete ait olanlar; Alış-verişte dostluk ve arkadaşlıkta, akrabalarla ilişkilerde, helal ve haramda insafli olmaktır.

minin Rolü (İstanbul Üniversitesi Öğrencileri Örneği), Yayınlanmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014, s.52-58.

³⁵ Platonun adalet anlayışı toplumsal gibi gözükmesine rağmen, adaleti kişisel bir erdem, iyi hayatı gösteren tek erdem olarak gördüğü de anlaşılmalıdır. Bu anlamda adaleti ikiye ayırır. Biri içsel adalettir ki, bilgelik, şecaat ve itidal gibi, faziletlerin kendisiyle birleşerek, ruhta vücuda getirdiği ahenk demektir. Adalet erdemini kendisinde gerçekleştiren, insan en yetkin insandır. Adalette ruhun iç durumu, iç eylemlerindeki düzen ve ödevin yerine getirilmesi söz konusudur. Böylece ruhun bütün bölümleri kendine düşen işi iyi yaparsa, hepsi bir uyum içerisinde bulunursa, ruhun erdemi de doğru bir nitelik kazanır ve bölümleri arasında doğru bir bağlantı kurar. Adalet, devlet yaşamının en yüksek erdemi olduğu gibi, tek kişi için de en yüksek erdemidir. Platon (ö.347), *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, s.443/d-e;435/b-e. İbn Sina, adaletin sadece toplumsal boyutunu ele almaz. Toplumsal hayatta lider-toplum arasında uyulması gereken adalet, insanın iç dünyası için de geçerli olan bireysel bir erdemdir. İnsanın ahlaki hayatı, düşünme gücü ile nefsin diğer güçleri arasındaki, hâkimiyet mücadelesinden ibarettir. İbn Sina, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât*, nşr.: G. Anavati, Said Zaid, Kahire 1960, s. 441.

³⁶ Aristoteles'ya göre erdemleri edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıklarla da onları tam olarak geliştiririz. Öteki sanatlarda olduğu gibi, etkinlikte bulunarak erdemleri ediniriz. Örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala, gitarıcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma ölçülü insan, yiğitçe davranma davranma yiğit insanlar oluruz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.30. Farabi de aynı şekilde ahlakla ilgili davranışların, ahlaki egzersizlerle kazanılabileceğini, ahlaki gelişmenin güçlü bir irade eğitimini gerektirdiğini, irade eğitimi sayesinde erdemlerin insanda tabiat halini alabileceğini düşünmektedir. Farabi, *Tahsilü's-Saâde*, nşr.: Cafer Al-i Yasin, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1983, s.77.

³⁷ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.138-139.

³⁸ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s.35-138; Oktay, *Ahlâk-ı Alâî*, s.237.

Miskeveyh'e göre ahlaki yükümlülüğün yalnızca dış ifası değil, iç ifası da incelenmelidir. Zira insanlar, münafıkların yaptığı gibi, gerçekte adil olmadıkları halde, adilmiş gibi davranabilirler. Gerçek manada adil kişi, bütün melekelerini, fiillerini bir hizaya sokan ve hiçbirini diğerini aşmayacak şekilde ifa eden kişidir. En önde gelen endişesi de adalettir. Bu da ancak, bütün fiillerin kaynağı ve rehberi olan ahlaki bir yapıya sahip olmakla mümkündür.³⁹

İbn Miskeveyh, her şeyin ilk sebebinin, mutlak iyilik olan Tanrı olduğunu, tüm varlıkların liyakat ve adalet içinde O'ndan südür ettiğini, bu sebeple doğanın hiçbir yerinde salt fiziksel kötülük olmayacağını söylemektedir.⁴⁰ Onun bu düşüncesi, adalet duygusunun⁴¹ insanın psikolojik yapısına, İlahî kudret tarafından yerleştirildiğini, her insanın vicdanında yer alan iyiye, güzele ve hakkaniyet ölçülerine göre davranma eğiliminin, adaletin toplum hayatında dağıtımının istenmesinin,⁴² fitrî bir duyarlılıktan kaynaklandığı düşüncesini desteklemektedir.

İbn Miskeveyh'in bireysel adalet hakkındaki oldukça önemli fikirlerinin yanı sıra , Gazali,⁴³ Maverdi⁴⁴ ve Devvani⁴⁵ de Tüsi ve

³⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s.102.

⁴⁰ İbn Miskeveyh (ö. 1030), *Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl*, nşr.: M.S. Khan, E. J. Brill, Leiden, 1964, s.13.

⁴¹ Kindi ve İbn Sina'ya göre adalet, insanın yaratılıştan getirdiği bir duygudur. Kindi, *Resâilu'l-Kindi el-Felsefiyye*, s.71-72; İbn Sina, *Eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s.429-430.

⁴² İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl*, s.18-19.

⁴³ Faziletleri toplu bir halde elde etmekle, saadete kavuşulabileceğini savunan Gazali, faziletleri kazandırmakta, eğitimin önemine dikkat çeker. Özellikle bir insanda bulunan bir rezileti, ortadan kaldırmak için, uygulama ve kişinin bizzat yaşayarak öğrenmesinin (Öfke kuvvetini gidererek, yerine akıllılık, usluluk sıfatını getirmek için eskiden bazı adi insanlar ücretle tutularak, bu öfkeli adama, kalabalık bir yerde onu kızdıracak sözler söylettirirlerdi. Böylece alışkanlık neticesinde her söze öfkelenmezdi. Zamanla hilm sıfatı kendisine hâkim olurdu) iyi bir yöntem olduğunu ifade eder. Gazali, *Mizânü'l-Amel*, çev.: Remzi Barışık, Eroğlu Matbaası, Ankara, 1970, s.126,132-135; *İhyâu Ulûmi'd-Din*, III, s.29-134.

⁴⁴ Maverdi'ye göre insanın kendi nefesine karşı adaleti, daima nefsi salah ve takvaya sevk etmek, onu çirkin işlerden menetmek, ondan sonra da nefsin hallerini ıslah hususunda pek ileri gitmeyip, ifrat ve tefrit taraflarının ortasını bulmaktır. Çünkü ifrat ve tefrit, bir nevi zulüm ve ezadır; tefrit ve taksir ise zulüm ve düşmanlıktır. Nefsin zulmeden kimseden, başkası hakkında adalet beklenemez. Ebu'l-Hasan el-Mâverdi. *Edeb'ü'd-Dünya ve'd-Dîn*, Çelik Yayınları, İstanbul 1998, s. 210.

⁴⁵ İbn Miskeveyh'in Aristoteles'e isnad ettiği, Tüsi'nin de bazı değişikliklerle naklettiği, daha sonra da Devvani'nin bölümlenme itibarıyla de kabul ederek, hem Ahlak-ı Celali'de hem de "Der Tahkik-i Adalet'te" yine Aristoteles'ya nispet ettiği bölümlenmeye göre adalet üç çeşittir. Devvani adalet erdemini açıklarken, sadece yukarıdaki taksimlerle yetinmemiş, yerli ve dini kaynaklara dönme ihtiyacı duymuştur. Adaletin birincisi

Miskeveyh'in görüşlerine benzer bir şekilde, adalet erdeminin kişinin kendisinde sürekli devam ettirmesi gerekliliği⁴⁶ üzerinde durmuşlardır.

Toplumu Merkeze Alma (Adil Olma-Toplumsal Süreklilik)

Tüsi, adaletin ictimai⁴⁷ boyutunu ele alırken,⁴⁸ adalet ile sadakat, iyilik, ülfet, vefa, şefkat, merhamet, işbirliği, hürmet vs. nitelikler arasındaki ilgiyi belirtir. İnsanın kendi hem cinslerinin haklarını koruması gerekir. Büyüklere saygı gösterip, emanete hıyanet etmemeli, davranışlarında insafı olmalıdır. Tüsi adaletin bu türünü üç kısma ayırır; birincisi, mallar ve ihsanlarla ilgili olanlar; ikincisi, alım satım gibi insan ilişkileriyle ilgili olanlar; üçüncüsü ise eğitim ve yönetim gibi işlerle ilgili olanlardır.⁴⁹

olarak verilen, Tanrı'ya karşı kulluğu açıklarken, insanın her organının bir amaca göre yaratıldığını, bu organların amaçlarına uygun olarak kullanılmasının ibadet ve şükür, bunun dışında kullanılmasının da, zulüm ve küfür olduğunu söyler. Devvani gerek insanın sahip olduğu güçlerin, hangi gaye ile yaratıldığını belirlemekte, gerekse insanlarla olan ilişkiler sonucunda ortaya çıkan meselelerde, insanın haklarının şerhinde açıklandığını ve bunları öğrenmek için oraya müracaat edilmesini tavsiye etmektedir. Harun Anay, *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s.288-289.

⁴⁶ Kemal ve süreklilik kavramları, daire (küre) ve dairevi hareketle ilişkilidir. Hareketin kemali, bir noktadan hareket ederek, hareketi tekrardan aynı noktada sona erdirmek ve tamamlamaktır. Kemale ermek, zamanda ve zamanla birlikte gerçekleşen bir tür harekettir. Kemal, bizatihi fiil olan, yani bir yeti ya da istidadın harekete geçmesi ve hareketini tamamlayarak fiil hâline gelmesidir. Daha fazla bilgi için bkz. Düccane Dünçioğlu, *Daire'ye Dair*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 29-32.

⁴⁷ İnsan gerçek saadete nazarı ve amelî faziletler sayesinde kemalini tamamlayarak ulaşabilmektedir. İnsanın ve toplumun kemalini tamamlamasını sağlayacak şeyler faziletlerdir. Nazarı saadet, akli faziletlerin ve kemalin kazanılıp Faal Akıl'la ittisal sayesinde yüce âlemin temaşa edilmesiyse, amelî-insanî saadet ise, adalet, hikmet, cesaret ve iffet gibi temel ahlâkî faziletleri kazanarak fertlerin kemal bulması ve bu sayede toplumdaki ilişkilerin doğru bir şekilde idare edilmesiyse gerçekleşir. Fakat bir insanın tek başına tüm faziletleri ve mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir. Zira her insan, mükemmellikten ancak bir paya sahiptir. Bu yüzden, insanın ve toplumun kemali ve ahlâkî saadeti, insanların bir araya gelerek birbirlerine yardım etmeleriyle mümkündür. Farabi, *Tahsilü's-Saâde*, s.61-63.

⁴⁸ İbn Sina kendi adalet anlayışına, üzerine adil kenti bina ettiği bir sosyal mukaveleyi dayanak seçmiştir. Kavram, İbn Sina'nın "Adil Kent" tasavvurunda açık ifadesini bulmaktadır. Burada söz konusu mukavele, hükümdar ile tebası arasında, adalet ölçülerine göre düzenlenmiştir. Kentte doğanlar ve oraya sonradan gelenler, kurulu siyasal düzeni kabul emiş sayılacaklardır. Bu nizamda her kişiye doğal yeteneği ve fert olarak sahip olduğu vafa göre bir mertebe ve işlev yüklenecektir. Her kişinin işlevi ve rütbesi, kentin siyasi nizamının gayelerine paralel olarak verilecektir. İbn Sina, *Eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, s.441.

⁴⁹ Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.132-133.

İbn Miskeveyh beşeri adaleti; özel ve genel olarak ikiye ayırmaktadır. Genel adalet, bütün insanların üzerinde anlaşmışları ve kullandıkları, satıcı ve alıcının müştereken haklarını kollayan ve koruyan, ölçü ve tartı biriminde gerçekleşen, ağırlıklardaki ölçülükte kendisini gösterir. Ona göre evrensel değerler açısından bir erdem olan adaletin, bireysel ve toplumsal⁵⁰ düzlemde gerekliliği noktasında, bütün insanlığın fitrattan kaynaklanan bir birlikteliği vardır. Sağduyunun bir gereği olarak, umûmî adaletin esasları, bütün salim vicdanlarda, tabiatı gereği aynıdır. Özel beşeri adalet, bir bölgede yaşayan insanların veya bir şehir ahalisinin kabul edip kullandığı bir ölçü ve tartı birimidir. Bu tartı biriminin çeşitliliği, en küçük sayıya, tek bir eve veya iki kişi arasında geçerliliğini koruyan bir şeye kadar inebilir.⁵¹

Nasîrüddin Tûsi Ahlak-ı Nasiri'de, İbn Miskeveyh'in adalet faziletinin kapsamı içerisinde gösterdiği yirmi erdemi,⁵² on ikiye indirmiştir.⁵³ Bu faziletler: 1-Sadakât, 2-Ülfet, 3-Vefa, 4-Şefkat, 5-Merhamet, 6-Mükâfat, 7-Güzel iş birliği, 8-Güzel hüküm, 9-Hürmet, 10-Teslim, 11-Tevekkül, 12-İbadettir. Devvani ve Kınalızade Ali Efendi de bu konuda,⁵⁴ Tûsi'yi takip etmişlerdir.

⁵⁰ Maverdi, başkalarına adaletle muamele etmeyi üç'e ayırır: i. İnsanın kendisinden aşağı olan kimseler hakkında adalet ve hakkaniyeti gözetmesidir. Mesela sultanın halkına adaleti ve amirin memuruna karşı adaletidir. Bu adalet dört şeyle hâsıl olur; kendisinden aşağı mertebede bulunanlara az ve kolay mükellefiyetleri yüklemek, zor olan mükellefiyetleri kaldırmak, zor ve kuvvet kullanmaktan kaçınmak, mükellefiyetleri haklı bir şekilde yürütmek. ii. İnsanın kendisinden yüksek kimselere karşı adaletidir. Halkın sultanlarına karşı adaleti ve memurların amirlerine karşı adaletidir. Bu adalet de üç şeyle hâsıl olur; samimi itaat, elinden geldiği kadar yardım etmek, samimi sevgi ve dostluk. iii. Akran ve emsallerin birbirlerine karşı adaletidir ki, bu da üç şeyle hâsıl olur; nazlanmayı ve müstağni davranmayı bırakmak, eza verecek muameleyi reva görmemek. Maverdi, *Edeb'ü'd-Dünya ve'd-Dîn*, s.211-213.

⁵¹ İbn Miskeveyh, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl*, s.18-19.

⁵² İbn Miskeveyh, adalet faziletinin kapsamına giren erdemleri: "1-Sadâkat, 2-Ülfet, 3-Vefa, 4-Şefkat, 5-Merhamet, 6-Mükâfat, 7-Güzel işbirliği, 8-Güzel hüküm, 9-Hürmet, 10-Teslim, 11-Tevekkül, 12-İbadet, 13-Kini terk etmek, 14-Mükafâtü'l-hayr bi's-şer (kötülüğe iyilikle karşılık vermek), 15-İsti'malü'l-lutf (lutüfkar olmak) 16-Mürüvvet, 17-Birinin kötülüğünü anlatmama, 18-Birinin iyiliğini anlatma, 19-Terkü'l-muâdat (düşmanlık etmemek), 20-Allah'ın adını yemin olarak kullanmaktan kaçınma" olarak yirmiye ayırmıştır. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s.29.

⁵³ Tûsi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s.145-146; Anay, *Nasîrüddin Tûsi'nin Ahlâk Felsefesi*, s.294; Oktay, *Ahlâk-ı Alâî*, s.135.

⁵⁴ Taşköprizade'nin (ö.1561) adalet erdemi hakkındaki görüşlerine bakıldığında da önceki geleneği takip ettiği görülmektedir. Bu yaklaşım, Taşköprizade'nin şerh ettiği (Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye/Adududdin İci/ö.1355) için de geçerlidir. Taşköprizade hikmet, iffet ve şecaat ile adalet arasındaki ilişkiyi cins-tür ilişkisi çerçevesinde ele

Sonuç

Erdemler üzerine, geçmişten günümüze sayısız fikir ve arayış bulunmaktadır. Hiç şüphesiz kişinin ve toplumun yaşamında olmazsa olmaz bir yeri olan faziletler hakkında düşünmek ve yazmak, hatta en önemlisi erdemi yaşama ve yaşatma çabası, günümüzde çok daha önemli bir yerde durmaktadır.

Adil olmak nedir ve nasıl adil olunabilir? sorusunu kendinize sorduğunuzda, bu soru sizleri bir arayışa itmektir. Bu arayış, herkesin kendi ahlakını kurduğu ve göreceli bakış açısının olağanca baskısı altında, adaletin evrensel bir tanımına ulaşma çabasıdır. Eğer insan denen varlık, birçok yönden birbirine benziyorsa -bunda şüphe yoktur- gerçekte erdemin evrensel sesini duyurmaya çalışmak ve ortak bir tını oluşturmak niçin mümkün olmasın?

Adil olmanın ne demek olduğunu anlamanın ve uygulamanın zorluğu ortada iken, "fazla iyilik yapmanın" adalet mi zulüm mü olduğunu tartışmak, günümüz insanı için mümkün mü? Sevginin bittiği yerde adaletin başlayacağını, insanlar arasında sevgi bağının kuvvetli olması durumunda adalete ihtiyaç duyulmayacağını söyleyen ahlakçılara nasıl bir cevap verebilir siniz?

Ahlaki bir erdem olarak adaletin mahiyetine dair İslam filozof ve ahlakçılarının düşünceleri incelendiğinde, bazı küçük farklar dışında, benzer yorumlara yer verildiği, birçok ahlakçı ve filozofun dört erdem teorisini tekrar ettiği görülmektedir.

Adalet erdemine dair düşüncelerini İbn Miskeveyh'e dayandıran ve onun kendisinden çok sonra yaşamış ahlak müelliflerinin düşüncelerinde etkili olmasında, büyük rol oynayan Tüsi, kendi

alır. Buna göre, temel erdemler, nefsin üç gücünün itidal hâline tekabül eden ve cins konumundaki erdemler iken, adalet bu üç gücün üçünün bir türüdür. Adaletin alt erdemleri ise sayılamayacak kadar çok ve sınırlanmayacak miktardadır. Fakat bunların en bilinenlerini saymak mümkündür ki, o da on dört erdemden bahsetmektedir:⁵⁴ Dostluk, kaynaşma, vefa, sevilme çabası, iyiliğe karşılık verme, ticari dürüstlük, hakkı güzellikle ödeme, sıla-i rahim, şefkat, arabaluculuk, tevekkül, teslimiyet, rıza ve kulluk. Mustakim Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Divân Disiplinerarası Çalışmalar Dergisi*, Yıl: 2015, c. 20, sayı: 38, ss.1-38.

özgün görüşleriyle de, adaletin mahiyetine dair yorumlarda bulunmuştur.

Nasirüddin Tüsi, insanın adil olmasıyla, halifelik görevini yerine getirmesi arasında ilişki kurarak, felsefe ile dinin hakikatlerini birleştirmeye çalışmıştır. O'na göre hem akıl ve düşünme yetisi, hem de dinin hükümleri, insanı yetkinliğe, huzura ve mutluluğa götürdüğü için ortak gayelerde birleşirler. Bu anlamda Tüsi, ahlak eğitiminde diğer ilimleri öğrenmekle birlikte, eğitimde dinin merkeze alınmasının şart olduğunu ifade etmektedir.

Soyut bir konuyu tasvir ederken, somut tasvirlerle yer vererek, adaletin tanımını zihinde canlandırıp, aktif hale getirmeye gayret etmektedir. Bu tasvirlerini geometrik şekillerden yararlanarak yapan Tüsi, adaleti dairenin merkezindeki çevreye en uzak olan noktaya yerleştirerek, onun çevresinde bulunan sayısız noktaların da erdemsizliği ifade ettiğini söylemektedir. Ortadan uzaklaşma, sadece nicelik itibarıyla bir uzaklaşma olmayıp, ayrıca nitelik itibarıyla de olabilir. Gerek nicelik gerekse nitelik şeklinde bir uzaklaşma, nefsin kuvvelerinde ortaya çıkan bir düzensizliği ifade etmektedir ki bu da zulümdür. Bu anlamda ortanın sınırlı, taraflarınsa sınırsız olması gibi erdemler sınırlı olduğu halde, erdemsizlikler sınırsızdır. Dolayısıyla kötülüğe götüren sebepler, iyiliğe götüren sebeplerden çoktur.

Tüsi, insanın imkânı ölçüsünde, adaleti temin eden Tanrıya karşı, ibadetlerini yerine getirmesini, ferdi adaletin bir gereği olarak görmekte; ibadet, teslim ve tevekkül gibi teolojik erdemleri adalet kapsamına almaktadır. Adalet erdeminin öncelikle kişinin kendisinde, kuvvetlenip alışkanlık haline gelmesi gerektiğini, adalet erdeminin içselleştiremeyen bir insanda, duyguların kontrolden çıkarak dengede tutulamayacağını, bunun neticesinde insanda çatışma durumunun hâkim olacağını, böylelikle adil olma yerine zulüm durumunun süreklilik kazanacağını dile getirmektedir. Ancak adaleti kendisinde gerçekleştirmiş olan kişi, diğer insanlara karşı adil olmayı da kendisine ilke edinebilecektir. Böylelikle adaleti kendisinde gerçekleştirmiş olan bireylerin olduğu toplumlarda, insanlar arası ilişkilerde, dairenin merkezindeki erdemlerin sayısı -sadakat, ülfet, vefa, merhamet vb.- artacak, dairenin dışındaki zulme dair erdemlerin sayısı da azalacaktır.

Faziletler hiyerarşisinde, yatay değil, tabandan-tavana (dikey) bir ilerlemenin olması, fazilette sürekli daha ileriye ulaşma hedefi İslam ahlakının en önemli ilkelerinden biridir. Bu anlamda, Adalet, tabandan başlayan ve zirveye doğru ilerleyen faziletler çizgisinde, tabanda yer alsa gerek. Diğer ahlaki faziletlere ulaşabilmek için, öncelikle herkesin erdem açısından asgari nitelikleri bulundurması gerekir. Adaletin bir üstünde, iyilik ve ihsana dair faziletler, bunun üstünde de merhamet ve sevgiye dair faziletlerin bulunması mümkün olabilir. Adalet, kişinin gereken kadar verip, hakkını almasıdır. İyilik ise, gerekenden daha fazla verip, hakkından daha azını almazdır.⁵⁵ Adaletin üstünde iyilik varsa, iyiliğin üstünde de sevgiye dair erdemlerin olması beklenir. Böylece erdem yoluna girmenin ilk basamağı, adil olma çabasıyla başlamış olur. Bu sınıflandırmadan, adalet erdeminin tüm erdemler içinde daha önemsiz olduğu çıkarılamaz. Aksine, adalet olmazsa, daha üstün erdemlere yükselmek mümkün olmayacaktır.

144 | db

Adalet, diğer insanlara önem verme, onlarla ilgilenme, hatta başkaları için kaygı duyma gibi duyguları içeriyorsa, kötülükleri birlikte yok etmeyi, güzel ve iyi şeyleri birlikte yapmayı beraberinde getirir. Bir insan, başkaları hakkında ilgi ve kaygı duymaya başlamışsa, o kişi, iyi şeyleri paylaşmadığında ve başkalarının da iyi ve güzel davranması için çaba sarf etmediğinde üzüntü duyar. Bu derin sorumluluk duygusu, onu daima harekete geçirir. Öyle ki bu vicdan, çoğu zaman kendinden önce başkalarının sıkıntılarını gidermek ister. İşte belki de burada, İslam ahlakında adalet erdeminin, salt bir vazife ve görev anlayışından öte, şefkat ve merhametle olan bağı da görünür hale gelmektedir.

Kaynakça

- Anay, Harun, *Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Aristoteles (ö.322), *Nikomakhos'a Etik*. çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2007.
- _____, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1998.
- Arıcı, Mustakim, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşkoprizâde'nin Erdem Şemaları", *Dîvân Disiplinerarası Çalışmalar Dergisi*, 2015, c. 20, Sayı: 38, ss.1-38.
- Çağrıncı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Dem Yayınları, İstanbul 2006.
- Düncioğlu, Düccane, *Daire'ye Dair*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

⁵⁵ İsfehani (ö.1109), *Müfredât*, nşr.: Safvan Adnan Davudi, Dârü's-Şamiyye, Beyrut 2002, s. 552.

- Ebubekir Razi (ö.925), *es-Sıretü'l-Felsefiyye: Resâil'ul- Felsefiye*, nşr.:P. Kraus, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1982.
- Ebu'l-Hasan el-Maverdi (ö.1058), *Edeb'üd-Dünya ve'd-Dîn*, Çelik Yayınları, İstanbul 1998.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev.: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Farabi (ö.950) *Tahsîlü's-Saâde*, nşr.: Cafer Al-i Yasin, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1983.
- , *Fusûlü'l -Medeni*. çev.: Hanifi Özcan: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
- Anar Gafarov, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.1111), *Mîzânü'l- Amel*. çev.: Remzi Barışık.: Eroğlu Matbaası, Ankara 1970.
- , *el- Erbaîn fi Usûlü'd-Dîn*, çev.: Yaman Arkan, Eskin Matbaası, İstanbul 1970.
- , *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, çev.: Ahmed Serdaroğlu, c. III, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.
- , *Mişkâtü'l-Envâr*, çev.: Sadi Eren, Nesil Yayınları, İstanbul 2010.
- Güleç, Yasemin. *Adil Davranışlar Göstermede Din Eğitiminin Rolü (İstanbul Üniversitesi Öğrencileri Örneği)*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya 2014.
- İbn Miskeveyh (Ö.1030), *Risâle fi Mâhiyeti'l-Adl*. nşr.: M.S. Khan, E. J. Brill, Leiden 1964.
- , *Ahlakî Olgunlaştırma*, çev.: Şener Abdulkadir, İsmet Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- İbn Rüşd (ö.1198), *ez-Zarûri fi's-Siyâse: Muhtasar Kitâbü's-Siyâse li'Eflatun*, shrh.: Muhammed Abid el-Cabiri, Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.
- İbn Sina (ö.1037), *Tis'u Resâil fi'l-Hikme ve't Tabiiyyât: er-Risâle fi'l-Ahd*, Matbaatü'l-Cevaib, İstanbul 1298.
- , *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* nşr.: G. Anavati, Said Zaid. Kahire, 1960.
- İsfehani (ö.1109), *Müfredât*, nşr.: Safvan Adnan Davudi, Dârü's-Şamiyye, Beyrut 2002.
- Karagözoğlu, Hümeyra. "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet Kavramının Siyasî Yansımaları. " *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Yıl: 2009, Sayı: 14 /27, ss. 93-118.
- Kindi (ö.866), *Felsefi Risaleler (Resâilü'l-Kindi el-Felsefiyye)*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Kömbe, İlker, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014.
- Nasîrüddin Tûsî (ö.1274), *Ahlâk-ı Nâsirî*, nşr.: Ali Rıza Haydarı, Mücteba Minovi, Şirket-i Sihamî, Tahran 1373.
- Oktay, A. Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayınları, İstanbul 2005.
- , Kınalızâde Ali Efendi 'de Ahlakî Yasa ve Değerlerin Kaynağı Sorunu, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2015, Sayı:2, ss.93-104.
- Platon (ö.347), *Devlet*. çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.



İSLAM KÜLTÜRÜNDE ÇEVRE DUYARLILIĞININ ARTIRILMASINDA RESMİN ÖNEMİ

Tamer ASLAN*
Cengiz BATUK**

Öz

Günümüzün sorunlarının en başında kuşkusuz çevre sorunları gelmektedir. Çevre sorunlarıyla baş edebilmenin en önemli yollarından birisi de bu konudaki duyarlılığı artırmaktır. İnsanlar çevre sorunlarına karşı daha duyarlı hale geldikleri takdirde sorunların önemli bir kısmı tam olarak çözüme kavuşmasa bile çözüm konusunda ciddi adımlar atılmasına vesile olacaktır. “İnsanın kendi elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde hayat fesada uğradı.” (Rum 30/41) ayetinde olduğu gibi genel olarak İslam kültüründe insanın çevreye olumsuz yaklaşımlarının felakete yol açacağına işaret edilmiştir. Özelde Kur’an ve hadislerdeki bu tarz ifadelerin genelde ise İslam kültüründeki yaklaşımların öne çıkarılmasının çevre duyarlılığının artırılmasında olumlu katkısı olacaktır. Duyarlılığı artırma noktasında ise ayet, hadis ve kültürel malzemenin grafiksel çizim/tablo/resim vb. ile desteklenmesinin insanlar üzerinde daha kalıcı ve çarpıcı etki bırakacağı kesindir.

Bu makalede çevre duyarlılığın artırılmasında İslam kültürünün önemi üzerinde durularak seçilen örnek ayet ve hadislerden yola çıkılarak oluşturulacak resim vb. görsel malzemeler hazırlanacak ve bu malzeme değerlendirilecektir. Buna ek olarak, mümkünse gelecek zamanlarda bu ürünlerin sergilenmesi planlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam ve çevre, resim, çevre bilinci, İslami kültür, çevre sorunları.



* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik-Cam Anasanat Dalı, taslan@omu.edu.tr.

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, cebatuk@hotmail.com.

The Importance of Painting in Islamic Culture for Increasing of the Environmental Awareness

Abstract

Environmental problems certainly come at the beginning of today's problems. One of the ways to overcome environmental problems is increasing the awareness on this subject. Although the significant part of the problem is not exactly solved, it will conduce to be taken serious steps for solution, if people become more sensitive to environmental issues. "Corruption has appeared throughout the land and sea by [reason of] what the hands of people have earned". It is pointed out generally in Islamic culture that negative approaches of people to environment will cause disaster as in verse (Rum 30/41). Bringing forward such kind of phrases in Quran and Hadiths in private and the approaches in Islamic culture in general, will provide positive contribution to increase the environmental awareness. It is certain that supporting Verse, Hadith and cultural material by digital pattern, digital drawing/design etc. will leave more permanent and stunning impression on people in the point of increasing the awareness.

In this paper, visual materials such as digital pattern and designs, which are created by starting with selected sample Verse, Hadith and approaches of Islamic scholars by emphasizing the importance of Islamic culture in increasing the environmental awareness, will be produced. In addition, it is planned to exhibit these products during the future time if it is possible.

Key Word: Islam and environment, painting, environmental awareness, Islamic culture, environmental problems.

1. Giriş

Günümüz en önemli sorunlarının başında hiç kuşkusuz çevre sorunları gelmektedir. Öyle ki birçok bilim adamı, insanlığın on binlerce yıldır yeryüzünde yaptığı tahribatın çok daha fazlasını neredeyse binlerce yıllık tahribata eş bir tahribatı son iki yüzyıl içerisinde gerçekleştirdiğini ifade etmektedirler. 19. Yüzyıldaki Sanayi Devrimi çevre sorunlarının ve kirliliğin zirve yaptığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Sanayide yaşanan gelişmeler insanın doğal kaynakları alabildiğince hoyratça kullanmasına yol açmış bu ise sorunların hızla artmasına neden olmuştur.

Bu makalede artan çevre sorunları karşısında genel olarak dinlerin özel olarak İslam'ın yaklaşımı ifade edildikten sonra bir çevre bilincinin oluşturulması noktasında görsel malzemelerin kullanılmasının yararlı olacağı öngörülmektedir. Bu amaçla seçilen bazı

ayet ve hadislerden istifade edilerek bazı görsel malzemeler hazırlanmıştır.

2. Çeşitli İnanışlarda Tabiat ve Çevre Duyarlılığı

Kuşkusuz çevre sorunlarındaki tek suç sanayi devrimine yüklemek yanlış olacaktır. Binlerce yıldır insanların yapıp ettikleri zaten doğadaki dengeyi bozmaktadır. Örneğin, tarım arazisi oluşturmak için orman alanlarını yok etmek geleneksel birçok toplumun yaptığı bir uygulamadır ve bugünkü sorunlarımızın en önemli sebeplerinden birisine ormanların azalması sorununa yol açmıştır. Bu hadiseye az ya da çok her toplumun katkıda bulunduğu da bir vakıdır. Bu yüzden din ve inançların bir kısmı erken dönemden itibaren bu duruma dikkat çekmiş ve kendi teolojik kurgularıyla uyumlu olarak bazı önerilerde bulunmuşlardır. Bu konudaki en duyarlı duruş sergileyen dinlerden birisi olan Taoizm, insanın en önemli yükümlülüğünün tabiattaki işleyişi anlamak ve bunu anladıktan sonra da onunla beraber akmaktan söz edecektir. Tao bütün varlıkların dayanağıdır. Taoizm'e göre insanlar diğer bütün varlıklarla aynı orijine sahiptir. Başlangıçta Tao "Bir"i oluşturmuş, Bir İkiyi, İki üç ve Üç ise âlemdeki bütün varlıkları ortaya çıkarmıştır. Bu anlayışa göre insan varlığı ile diğer varlıklar aynı kökene sahip oldukları gibi aynı yasalara tabidirler. "İnsan bedeni küçük evren, evren ise büyük bir insan bedenidir." ¹ Tabiatla hareketsizlik prensibi (wu wei) ve tabiatla rekabet etmemek temel prensiplerdir. Buna göre akıntıya karşı kürek çekmeden akıp gitmekte olan tabiatın akışına ayak uydurmak gerekir. İnsanın mutluluğunu, sağlığını ve yeryüzündeki uzun ve mutlu yaşamını gerçekleştirecek şey budur. Tabiattaki varlıklar insan hayatını engelleyen şeyler değil, aksine insan hayatıyla uyumlu olan şeylerdir. Taoist kutsal metinlere göre hiçbir hayvan türü yiyecek ve içecek konusunda insanlarla mücadeleye girişmez. Bu yüzden insanın yapması gereken tabiatla rekabet etmeksizin onunla uyumlu hale gelmek ve bir harmoni oluşturmaktır.² Buna göre Taoizm açısından araçların saatteki hızlarını dikkate alarak otoban yapmak ve bu otobanları inşa etmek için ormanları yok edip, tepeleri düzlemek, çukurları doldurmak yanlış bir davranış olacaktır. Oysa doğal olarak zaten dağların arasında geçit ve yol

¹ Yin Zhihua, "Taoist Philosophy on Environmental Protection" *Taoism*, Mou Zhongjian (ed.), Leiden & Boston: Brill, 2012, ss. 279-280, 287.

² Zhihua, "Taoist Philosophy on Environmental Protection" s.287.

olabilecek yerler mevcuttur, insanın kendisini ve araçlarını buralara uydurması gerekir.

Yine Kızılderili inançlarında ya da Şamanist kültürün hâkim olduğu toplumlarda tabiata hükmetmekten çok tabiatla beraber olunan bir yaşam tarzının telkin edildiği görülür. Bu kültürler temelde tabiattaki varlıkların her birinin, ağaçların, bitkilerin, ırmakların, ormanların birer ruhu olduğuna inanılır. Onlar da adeta insan gibi birer canlı ve varlık kabul edilir. Bir Kızılderili'ye göre ağaçlar canlı olduğu için ruhları vardır; ruhları olduğu için de insanla aynıdır.³

Geleneksel Çin inançlarından Japon inançlarına-Şintoizme kadar birçok dinde tabiata karşı dostane bir tavır takınıldığı görülmektedir. Geleneksel Çin inançları ile Türk-Mogol inançlarında tabiat varlıklarına saygı telkin edilir. Bunun farklı nedenleri olmakla birlikte temelde tabiat varlıklarının kutsalın tezahür alanı olarak görüldüğü söylenilebilir. Buna göre kutsal, hayvan ve bitkiler üzerinden kendisini ifşa eder ve yine kutsalla hayvanlar üzerinden bağlantı kurulur. Bazı hayvanlar kutsal Ruhla Tengri ya da Gök'le irtibat kurmada aracılık yaparlar. Yine Şamanlar, ruhlar âlemine doğru gerçekleştirdikleri astral yolculuklarını kurt, geyik, kartal, şahin vb. hayvanlar üzerinden gerçekleştirmektedirler. Transa geçen Şaman (Kam) kutsal hayvanlardan birisi ile bütünleşerek ya da ona hulul ederek yolculuğa çıktığına inanılmaktadır. Yine Ergenekon mitosunda da Tengri zor durumdan kurtarmak istediği Türkleri bir kurdun rehberliğinde kurtuluşa erdirmektedir. Yani Tengri, Yüce Ruh, insanla irtibatını kurt üzerinden gerçekleştirmektedir. (Destandaki asena figürünün Tanrı avatari olduğuna dair kanıt nerede?) Benzer mitolojik anlatılar Mısır inançlarından Roma – Yunan inançlarına kadar pek çok kültürde bulunmaktadır. Özellikle Mısır mitolojisi bu bakımdan oldukça zengindir. Türk ve Çin inançlarıyla benzerlik taşıyan Şintoizm'in de doğaya saygılı bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Tabiattaki bir kısım yerlerle, hayvan ve bitkilerin kami adı verilen bir tür ruha sahip olduğuna inanılır.

Hint dinlerinin temelde *ahimsa* ilkesi gereğince insan dışındaki canlı varlıklara da şiddet uygulamayı meşru kabul etmediklerini görüyoruz. Bu konuda kendi içlerinde küçük nüanslar olmakla bir-

³ Rudolph Kaiser, *Tanrı Taşta Uyur, Kızılderililerin ve Avrupalıların Çelişen Dünya Görüşleri*, çev. Ersel Kayaoğlu, İstanbul: Dharma Yay. 2001, ss.9,16-17; İ. Sarı, *Kızılderililer*, İstanbul: Nokta E- Kitap, 2016, s.119.

likte genel olarak Hint dinleri reenkarnasyon sürecinde ruhların hayvan şeklinde de bedenleşebilecekleri kabul edildiğinden genelde tüm hayvanlar saygıya layık varlıklar olarak kabul edilir. Bu yüzden Hinduizm temelde vejetaryenliği önererek hayvanların besin için öldürülmesini yasaklarlar. Benzer durum Budizm için de geçerlidir. Ayrıca hayvanların ve bitkilerin yaşam alanlarına zarar vermek hoş karşılanmayan bir durumdur. Caynizm, *ahimsa* ilkesini bu bağlamda en katı şekilde uygulayan bir Hint dinidir. Caynistlere göre tüm canlılar jiva (ruh) denen bir tür atomlara (ya da ruhlara) sahiptir. Dolayısıyla hangi sebeple olursa olsun herhangi bir canlıyı öldürmek bir cinayet olarak ve *ahimsa* ilkesinin ihlali olarak algılanır. *Ahimsa* ilkesini ihlal etmek demek kurtuluşa erişememek anlamına gelmektedir. Bu yüzden bir Caynist vahşi hayvanlardan küçük mikroorganizmalara bakterilere; ağaçlardan sebzelere kadar her canlıya tıpkı insan gibi davranmayı öngörür. Zira onlara göre insanla diğer varlıkların ontolojik olarak bir farklılığı söz konusu değildir. Varlık olma düzleminde bir kediyle insan aynıdır. Bu yüzden de hiçbir şey yememek şeklinde uygulanan ölüm oruçları tutmak suretiyle kurtuluşa ermek hedeflenir. Bir Caynist kendisine hayatı zindan etmek pahasına canlıların hayatını korumaya çalışır. Öyle ki havadaki ve sudaki küçük mikroorganizmaları yutmamak için bir ağızlıkla ağızını kapatarak nefes alır ve suyu süzerek içer.

Maniheizm de doğu dinleriyle benzer bir tavır sergiler. Işık unsurlarına zarar vermemek için bitki ve hayvanları öldürmezler. Işık unsurları hayvanlarda daha çok bitkilerde ise nispeten azdır. Salatalık, kavun ve karpuz gibi sebze ve meyvelerde ışık unsurları daha fazla bulunur. Lakin sadece bunlar değil tüm bitki ve hayvanların ideal bir Maniheistin yaşamında zarar vermemesi gereken varlıklardır. Nitekim dindar bir Maniheistin yürürken otları ezmesi ya da ekinleri hasat etmesi yanlış bir davranış olarak ifade edilir. Kendisine sunulan bir yemeği yerken de yemeğin hazırlanması esnasında bir müdahale ve katkılarını olmadığını, kendilerinin masum olduğu, onların öldürülmesi suçuna iştirak etmediklerini ifade eden bir dua yaparlar.⁴

Tek Tanrılı dinlerden Yahudilik insana daha fazla değer veren bir yapıya sahiptir. Tüm canlılar içinde insanlar, insanlar içinde de

⁴ Iain Gardner & Sael N.C. Lieu (eds.), *Manichaean Texts From the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss.22-23.

Yahudiler seçilmiş olarak kabul edilir. Bununla birlikte evrendeki uyumdan ve dengeden söz edilir ve bu dengenin korunması gerektiği ifade edilir. Tabiattaki dengeyi bozmak olumsuz bir davranış olarak görülür. Diğer taraftan tabiat ve yabani hayat hem ceza ve imtihan hem de tefekkür, arınma ve cennetin yansıması olarak görülür. Hoşea, esenliği sadece insanlar arasında aramaz: “Kırdaki hayvanlarla, gökteki kuşlarla, Toprakta yaşayan canlılarla, Halkım için o gün antlaşma yapacağım...”⁵.

Hıristiyanlık, temelde Yahudilikle benzer yaklaşımlar sergilemekle birlikte erken dönem Hıristiyanları tabiat karşısında zaman zaman olumsuz tavırlar takınmışlardır. Bunun sebeplerinden birisi Paganizmle hesaplaşma meselesidir. Zira Paganist ritüellerin önemli bir kısmı tabiatta gerçekleştirilmektedir. Paganizme bir tepki olarak tabiattan uzaklaşma durumu ortaya çıkmıştır. Mistik Hıristiyanlar tabiata karşı olumlu tutumlar geliştirmiş olsalar bile hem onlar hem de diğer Hıristiyanlar tabiatı şeytanın ve diğer kötülük unsurlarının ikamet alanı olarak görüp bu yüzden mücadele mekânı olarak kabul etmişlerdir. Rönesans ve keşiflerin bu savaş ve hâkim olma dürtüsüyle gerçekleştiği ifade edilir.⁶ Bu yaklaşım tarzının sanayileşme ve sonrasındaki çevreye bakışa zemin oluşturduğunu da ifade etmek lazımdır. Ancak şu da ifade edilmeli ki, Hıristiyan dünya çevre konusunda büsbütün olumsuz bir tavır takınmamıştır. Papa II. Jean Paul tarafından 29 Kasım 1979’da “Çevrenin Koruyucu Azizi” ilan edilen “Assisili Francis” farklı bir örnek oluşturur. Aynı zamanda çevrecilerinde de koruyucu azizi ilan edilen Assisili Francis, doğayı Tanrı’nın bir kitabı, doğadaki tüm varlıkları da kardeşleri olarak görür. Bundan ötürü onlara kardeşim diye hitap eder. Yani güneş onun kardeşidir ve güneş kardeşe hitaben şiir yazar. Ay, yıldızlar ve su kız kardeşi rüzgâr, hava ve ateş erkek kardeşleridir. Yine kuşlardan, vahşi hayvanlardan kardeşleri olarak söz eder ve zaman zaman onların arasına karışarak onlarla konuştuğu, onlara vaaz ettiği ifade edilir. Bir anlatıya (öyküye) göre insanlara zarar veren vahşi bir kurdun öldürülmesine bile gönlü razı gelmez ve kurtla konuşarak onun koyunlara zarar vermesine mani olur. Evcil

⁵ Hoşea 2:18.

⁶ Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Tabiat*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, s.95.

hayvanlara kötü davranan köylülerin bu zulümlerini engellemeye çalışır.⁷

3. Modernizm Sonrası ve Entropi

Modern dönem öncesi tüm dinler ve bu kapsamda gelişen dünya görüşleri, genel olarak insanı, kendisini kuşatan çevreden ayrı olarak görmez. Her ne kadar dinlerin yaklaşımlarında nüanslar bulunsa ve farklı teolojik gerekçelere dayanıyor olsa da insan çevreye tahakküm etmesi gereken ya da en kaba ifadesiyle tabiatın tanrısı olarak görülmemiştir. Tabiat ise bir makine ya da bir oyuncağı gibi görülmemiş, aksine onun da bir “kalbi” olduğu ve incinebileceği düşünülmüştür. Tabi ki bu geçmişte çevre kirliliği, tabiata zarar verme ya da bugün karşılaştığımız çevre sorunlarının benzerlerinin hiç olmadığı ya da çevre sorunlarının tamamen modern zamanlarda başladığı anlamına gelmez. Tabi ki insanların binlerce yıldır yaptıkları bu bozulma sürecine belli ölçüde katkıda bulunmuştur.

Modern dönemin kültürel ayırma süreçleri, farklı kültürel içeriklerin evrensel kılınmasına katkıda bulunmasıyla dikkat çekiyordu. Farklılık kültürel zenginliğin ya da çokluğun düzenli bir durumunu çağrıştırmaktaydı.⁸ Lakin modern zamanlarda meydana gelen zihniyet değişimi dinlerin şu ya da bu şekilde frenlemeye çalıştığı tüm olumsuz yaklaşımların önünü açmıştır. Bozulma ve deformasyon sürecini hızlandıran da aslında bu zihniyet değişimi olmuştur. Kimilerine göre Rönesans’la birlikte insan kendisini tanrının yerine koymuş ve doğayı istediği gibi tasarrufta bulunabileceği bir alan olarak görmeye başlamıştır. Artık insan dışındaki dünya canlı bir organizma değil hareket edebilen, bir şeyler üretebilen ya da tüketebilen bir makinedir. Bu yüzden modern çağ, bir “Makine Çağı’dır. Francis Bacon’la başlayan René Descartes ve Isaac Newton’la devam eden mekanik dünya algısı bu çağın oluşumunu sağlamıştır. Bacon, doğayı tasarımılamakla yetinmeyip kontrol edilmesi için bir yöntem arayışındadır. Descartes, tüm doğanın hareket halindeki basit bir maddeye dönüştürülmesini başarır. Bana uzam

⁷ Assisili Francis’in çevre konusundaki yaklaşımlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2012, ss.197-228.

⁸ Tamer Aslan, *Kültürel Yeniden Üretim Süreçlerine Etkisinde Postmodern Tüketim Estetiği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Yayınlanmış Sanatta Yeterlik Tezi, 2010, s.14.

ve hareketi verin, bütün evreni yapılandırırım diyecek kadar ileri gidebilmişti. Onun mekanik, matematiksel dünyası tatsız, renksiz ve kokusuzdu, akıyor, damlamıyor ve dökülmüyordu. Ona göre dünya karmaşa değil kesinlik taşıyordu. Bu kesinliğin bozulmaması için sürekli müdahil bir tanrının da olmaması gerekirdi ve Tanrı kibarca sahneden emekliye ayırtıldı. Sonunda da Descartes, insanoğluna dünyayı yağmalayıp onun efendisi olabileceği inancını verir.⁹

Ardından Newton ise insanın dünyanın efendisi olması için gereken aletleri temin eder.¹⁰ Böyle başlayan süreç sanayi devrimiyle zirve yapacak ve sonuç olarak entropi ortaya çıkacak ve gittikçe dünya yaşanmaz hale gelmeye başlayacaktır. Entropi, en genel anlamıyla madde ve enerjinin dönüştürülemediği, yeni bir enerji ya da maddenin üretilmediği bir sistemdeki düzensizlik ve rastgelelik durumu olarak ifade edilir. Teistler ile ateistler arasında tarih boyunca sürmüş olan evrenin başlangıcı ve sonu olup olmadığına dair tartışmalar açısından bu yasanın önemi büyüktür. Fizik bilimlerinde entropi yasasının varlığından söz eden bilim adamları bu durumun enerji kaynaklarının tükenmesi ve giderek dünyanın sonunu getirecek bir durum olarak ifade ederler ve bu noktada modern zamanlarda yapılanların rolü fazlasıyla büyüktür. Arthur Eddington, entropi yasasının, tüm doğa yasaları içinde en önemli yere sahip olduğunu söyler. Eddington, evren hakkındaki bir teoremin, Maxwell'in formülleriyle, hatta daha önceden yapılmış bazı deneylerle uyumsuz olsa bile doğru olma şansının bulunabileceğini; ama entropi yasası ile çelişiyorsa hiçbir şansının olmadığını söyler.¹¹

Geçmiş dönemlerdeki çevreye müdahale ve doğal gelişmeler az da olsa entropi durumu ortaya çıkarsa bile bu günümüzdeki boyutlarda değildir. Her canlı doğar yaşlanır ve ölür. Dağlar, tepeler erozyona maruz kalır. Ancak doğal süreçteki bu tarz hadiseler genellikle bir başka şeye dönüşür ve yeni bir canlılığın, hayatın ya da fiziksel durumun ortaya çıkmasını sağlarlar yani dönüşürler. Dönüşüm olduğu sürece sorun yoktur. Dönüşememe hali kaotik bir durumdur ve bunun günahı da çok büyük oranda dünyaya ve çevreye

⁹ Jeremy Rifkin & Ted Howard, *Entropi Dünyaya Yeni Bir Bakış*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, ss.22-29.

¹⁰ Rifkin & Howard, *Entropi*, s.29.

¹¹ Arthur Stanley Eddington, *The Nature of The Physical World*, Macmillan, New York, 1929, s.74.

bakışı değişen onu ve aynı zamanda bizzat kendisini bir makine gibi algılayan modern insana aittir.

Bilim adamlarının dediği gibi “Entropi Yasası’nda büyük bir güzellik vardır. Bize kozmik tiyatrodaki, gelecekte yatan mutlak kaderi gösterir fakat nasıl davranılması kararını bize bırakır.”¹² O zaman Rum suresinde ifade edildiği gibi yanlış kararlar vererek kendi elimizle karadaki ve denizdeki hayatı fesda uğratmayalım.

4. İslam Kültüründe Çevre Duyarlılığı

İslam kısmen diğer dinlerle benzer ama modern dünya görüşünden bütünüyle farklı bir yaklaşım sergiler. Kur’an’ın yaklaşımı günümüze ışık tutmaktadır. Öncelikle bütün sorumluluğun insanda olduğu gerçeğini hatırlatır. Ama bunun öncesinde âlemde var olan bir dengeden söz eder ve bu dengeyle uyumlu eylemler ortaya konduğu takdirde bugün karşılaştığımız tarzda sorunların olmayacağı ifade edilir: “Güneş ve ayda bir hesaba bağlı olarak hareket ederler. ...Göğü Allah yükseltti ve mizanı (dengeyi) O koydu. Sakın bu dengeyi bozmayın.”¹³ “Şüphesiz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”¹⁴

db | 155

Diğer taraftan diğer eşrefi mahlûkat olarak nitelendirip âlemin imarı noktasında sorumluluk sahibi kılarken¹⁵ diğer varlıklarla varoluş bağlamında benzer olduğunu ifade etmekten de geri durmaz. Dolayısıyla yeryüzündeki tüm canlılara iyi davranmak, muamele etmek durumundadır. Zira hayvanlar da tıpkı insanlar gibi bir ümmettir: “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir.”¹⁶

İslam’ın çevre konusundaki yaklaşımını şöyle özetlemek mümkündür: i) tabiat insanın değil; Allah’ın mülküdür. ii) tabiat belli kurallar dâhilinde onda değişiklikler yapabilen insanın emrindedir. iii) insanın tabiattan yararlanmasında ahlaki davranma zorunluluğu

¹² Rifkin & Howard, *Entropi Dünyaya Yeni Bir Bakış*, s.281

¹³ Rahman 55/5, 7-8.

¹⁴ Kamer 54/49.

¹⁵ Hûd 11/61.

¹⁶ En’âm 4/38.

vardır. iv) İslam, tabii bilimleri, tabiatın genel düzen ve güzelliğini oluşturan kanunları araştırmasını ve onları anlamasını ister.¹⁷

Çevre bilinci ve duyarlılığının olmadığı bir zaman diliminde Kur'an'ın buna dikkat çekmesi son derece anlamlıdır. Bu ise Müslümanların çevre konusunda İslami bir bilinci açığa çıkarmaya ihtiyacı olduğuna işaret etmektedir. Bilinç kişinin kendisine, yaşantılarına, çevresine, öteki kişilere, bir bütün olarak içinde yaşadığı dünyaya ilişkin farkındalığı, yaşanan deneyimlerden kendiliğinden doğan kendinin farkında olma görüngüsü olarak tanımlanabilir. Bu anlamda duyarlılık ve bilinç denildiğinde ise yaşadığımız dünyayla ilişki kurmak ve kendi varlığımızın/var oluşumuzun, duyularımızın, düşüncelerimizin, çevremizin farkında olmak demektir. Bu farkındalık yalnız olmadığımızın ve egoist davranamayacağımızın farkına varmamızı sağlayan bir durumdur.

Kuşkusuz bilinç ya da duyarlılık terimlerinin farklı tanımları da yapılabilir. Burada daha çok farkındalık anlamında belli bir anlamını esas almaktayız. Bilinç aynı zamanda kişisel bir deneyimi ifade eder. Yani dışarıdan yönlendirme, etkileme mümkün olsa da farklı karşılaşmalar sonucunda bireyin edindiği tecrübe hali ya da yaşanan hadiseler sonrasında kişiye kalan damıtılmış, süzölmüş ve sonraki yaşantıdaki yeni karşılaşmaları anlamlandırmak için kullanmaya müsait bir tür posa hâlidir. Bilinç denilen şey, bizim sonraki süreçte yaşantımızda ortaya çıkan yeni şeylere karşı nasıl tavır takınacağımızı belirler. Örneğin bir kişide çevre kirliliği konusunda yeterince bir bilinç düzeyi oluşmuşsa sokağa çöp atarken iki kere düşünmek durumunda kalacaktır. Ya da yenilebilir enerjinin azalması, entropi vb. konularda bir duyarlılık oluşmuşsa bu durumda birey elektriği lüzumsuz yere kullanmaktan kaçınacaktır. Bu örnekleri çoğaltmak pekâlâ mümkündür.

5. İslam Kültüründe Çevre Duyarlılığının Artırılmasında Resmin Önemi

Toplumsal ve bireysel bilincin duyarlılığın oluşması noktasında çok şey yapılabilir, onlarca şey söylenilebilir. Lakin çoğunlukla bu, farkında olmadan hatta bazen subliminal (bilinçaltı kurgulama) mesajlarla oluşur. Yani bilinçaltımıza işlenen mesajlar yine farkında olmadan bir bilinç durumu oluştururlar. Venturi, bir tek resim

¹⁷ Ziyaüddin Serdar, *Hilal Doğarken, İslam'da Bilgi ve Çevrenin Geleceği*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994, ss.213-49.

yapma tekniğinin olmadığını, birçok tekniğinin olduğunu ve hatta bu tekniklerin sonsuz olduğunu söyler. Eğer resim bir araç ise işlevi; alıcısını eğitmek, yönlendirmek, onda, önceden düşünülmüş, planlanmış istedik değişimlerin gerçekleştirilmesini sağlamaktır.¹⁸ Bilinci, farkındalığı oluşturma konusunda gerek normal resimler ya da görsel malzemeler ve gerekse içerisinde daha derinlere hitap eden subliminal çevresel mesajlar barındıran resim ve görsel malzemelerin katkı sağlayacağı şüphesizdir. Günümüzde bu mesajlar, izlediğimiz TV dizilerinde, reklamlarda, alışveriş merkezlerine, sinemada, dinlediğimiz müziklere kadar hemen her alanda oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır.

Anlambilim (Semantik), her çeşit gösterge ile ilgilenirse Göstergebilimin alt alanına girer; yalnızca dilsel göstergelerle ilgilenirse Dilbilim'in alt alanına girer. Göstergebilim (Semiyotik); Göstergelerin üretilmesini, yorumlanmasını ve anlama süreçlerini içeren; göstergelerin diğer göstergelerle olan ilişkilerini inceleyen, birbirleriyle olan ilişkilerini araştıran, türlerini saptamaya çalışan bilim dalıdır. Semiyotik disiplinlerarası bir alandır. Anlam bilimi, dil bilimi, fonetik, mimarlık, sosyoloji, psikanaliz ve daha birçok bilim dalı ve disiplinin oluşturduğu disiplinler arası bir disiplindir. Kültürel kodlar, gelenekler ve işaret sistemleri gibi her şey semiyotiğin inceleme alanına girmektedir.¹⁹ Bu bağlamda; resim soyut fikirlere anlam özelliği kazandıran ifade edilmek isteneni görsel olarak destekleyen çok önemli bir semiyotik sanat tarzıdır.

Resim diğer sanatlardan ve yazıdan daha üstün sayılabilecek özelliklere sahiptir. Zira yazı belli bir zaman dilimiyle sınırlanma yani tarihsellik durumuyla karşı karşıyayken resim tarihselliği aşan bir özelliğe sahiptir. Yani bir resim farklı tarihsel dönemlerdeki insanların önüne yeni ufuklar açar. Metin – okur – anlam üçlemeyle ifade edilen bir metnin anlaşılmasındaki hermenötik süreci resme uyguladığımızda “okur”un yani resme muhatap olan insanın anlamın oluşması konusunda daha fazla rol üstlendiği bir tür metindir. Okurun hayal gücü, anlama çabası daha fazla öne çıkar.

¹⁸ Sıtkı M. Erinç, *Resmin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Hill Yayınları, 1995, ss.13-39

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Pierre Guiraud, *Göstergebilim*, Ankara: İmge Yayınları, 1994; V. Doğan Günay, *Göstergebilim Yazıları*, İstanbul: Multilingual, 2002; A. Tomak, A. Seylan, T. Yazar ve A. Turkaya, “Tüketim Çağında Özne Nesne Diyalektiği ve Değişen Anlam” *Medeniyet Sanat, İMÜ Sanat ve Tasarım Fakültesi Dergisi*, c.1, S.2, 2015, ss.65-74.

Resmi anlamak için insanlar daha fazla çaba sarf ederken resimdeki anlatılmak isteneni daha fazla vukufiyet kesbederler.

Diğer taraftan resim ya da görsel malzemeler zihinde daha kalıcı ve uzun süreli etki bırakacaktır. Bir yazıya nazaran daha hızlı ve çabuk hatırlanacaktır. Modern zamanların hızla elimizden aldığı çevreyi tekrar geri kazanma noktasında İslam'ın yaklaşımları son derece büyük önem arz etmektedir. Bu yüzden de İslam'ın çevre duyarlılığı ve çevre etiği noktasındaki yaklaşımlarını sloganvari şekilde düzenlemek ve bunları resimlendirmek yararlı olacaktır. Çevre ile ilişkilendirebilen ve bizlere bilinç kazandıracak olan ayet ve hadisler söz konusu. Lakin başka mevzular daha fazla ön planda olduğu için bu ayet, hadis ya da İslam düşünürlerinin görüşleri ikincil planda kalmaktadır. Evet, bu sorun İslam'ın ürettiği bir sorun değildir. Fakat içinde Müslümanların da yer aldığı insanlığın ürettiği bir sorundur. Az ya da çok bu soruna Müslümanlarda katkıda bulunmuştur. O halde şimdi sorunun çözümü noktasında ayetlere kulak verip elimizi taşın altına koymalı ve İslami söylemi daha fazla ön plana çıkartmalıyız.

6. Sonuç

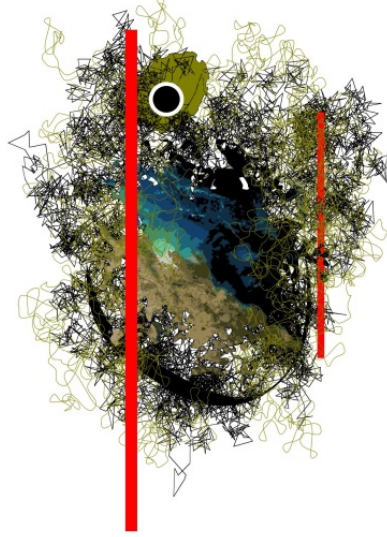
Bu kapsamda olmak üzere Müslümanları çevreyle ilgili duyarlı olmaya davet eden ya da doğrudan veya dolaylı olarak çevreye işaret eden seçtiğimiz bazı ayet ve hadisleri resimle kullanarak anlamlandırma (*semantik*) çabası ile disiplinler arası (*semiyotik*) görsel çalışmalar yaptık. Bu resimler doğrudan söz konusu ayet ve hadislerin resmedilmesi anlamı taşımamaktadır. Daha çok ayet ve hadislerin ressamın zihninde oluşturduğu çağrışımların resmedilmesi anlamına gelmektedir. Bu yönüyle de söz konusu ayet ve hadislerin insanların anlam dünyalarında kendisine yer bulurken görsel malzemenin insanların zihinlerinde bir çevre bilincinin oluşması noktasında önemli katkılar sağlayacağına inanılmaktadır. Kuşkusuz aşağıda verdiğimiz örneklerin dışında ve çok farklı tarzlarda başka çalışmalarda yapılabilecektir.

1. Uygulama Örnekleri ve Resimlerde kullanılmak üzere seçilen ayet-
ler:

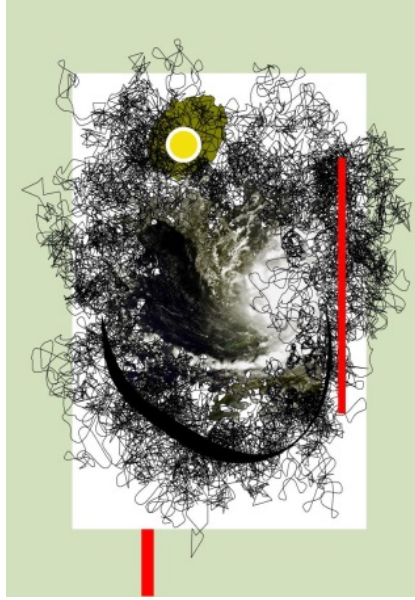
Resim A1.

“İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yaptılar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor.”
(Rum 30/41)

©TamerAslan



db | 159



Resim A2.

“Ayrıca O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lütuf olarak emrinize [insanın sorumluluğuna] vermiştir. Bütün bunlarda düşünenler için işaretler vardır.”
(Casiye 45/13)

©TamerAslan



Resim A3.

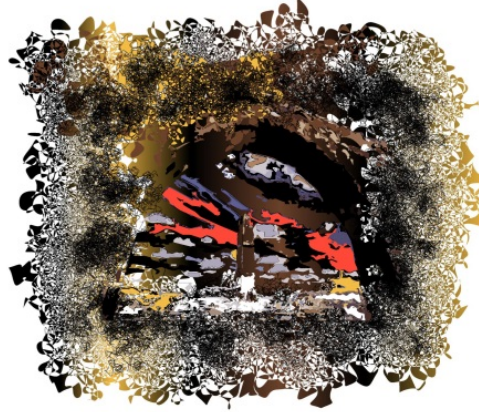
“Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O’dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.” (Bakara 2/29)

©TamerAslan

Resim A4.

“Buyruğu ile içinde gemiler yüzsün, lütettiği nimetleri elde edesiniz ve belki şükredersiniz diye denizi istifadenize veren Allah’tır.” (Casiye 45/12)

©TamerAslan



Resim A5.

Taze etinden yemeniz ve mücevherini çıkarıp takınmanız için denizi hizmetinize veren de O'dur. Gemilerin denizi yarararak gittiklerini görürsün ki, bu da O'nun lutfunanâil olmanız ve O'na şükretmeniz içindir.” (Nahl 16/14)

©TamerAslan



1b | 161



Resim A6.

“Gökten su indiren O' dur. Ondan hem kendiniz için içecek su hem de hayvanlarınıza yedireceğiniz bitkiler verir. Allah o su ile size ekin, zeytin, hurma, üzüm ve daha türlü türlü ürünler de bitirir. İşte bunda düşünen bir topluluk için büyük ibret vardır. O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O'nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır. Sizin için yerden türlü renklerde bitirdiği şeyler de böyle; bunda da düşünüp taşınan bir kavim için büyük ibret vardır.” (Nahl 16/10-13)

©TamerAslan



Resim A7.

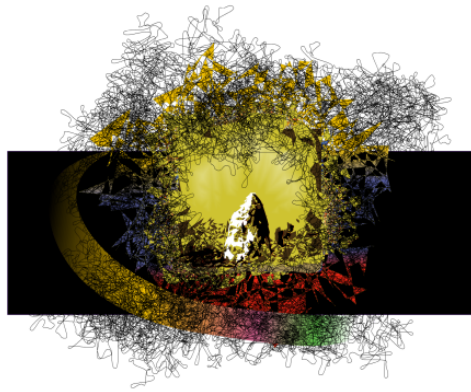
“Allah’ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? ...”
(Lokman 31/20).

©TamerAslan

Resim A8.

“...O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hale getirme görevi verdi. O halde O’ndan mağfiret isteyin; sonra O’na tövbe edin. Şüphesiz rabbim yakındır, duaları kabul eder.”
(Hûd 11/61)

©TamerAslan



Resim A9.

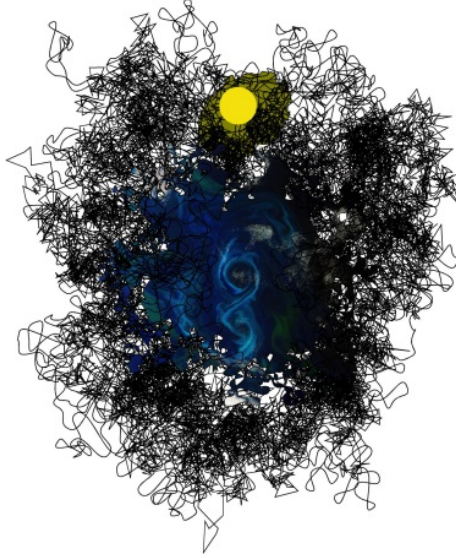
“Hâkimiyeti ele aldığı anda ise ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez.” (Bakara 2/205)

©TamerAslan



db | 163

2. Uygulama Örnekleri ve Resimlerde kullanılmak üzere seçilen hadisler:



Resim H1.

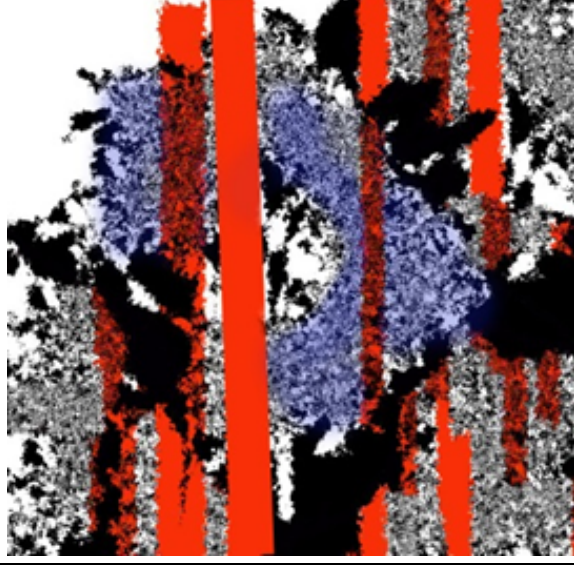
“Allah, merhametli olanlara rahmetle muamele eder. Öyleyse, sizler yeryüzündekilere karşı merhametli olun ki, semâda bulunanlar da size rahmet etsinler...” (Tirmizî, “Biri”, 16; Ebu Dâvud, “Edeb”, 66.)

©TamerAslan

Resim H2.

Bir rivayete göre
 “Peygamberlerden birini
 bir karınca ısırıldı. O da
 (öfkelenerek) karıncanın
 yuvasının yakılmasını
 emretti ve yakıldı. Allah
 Teâlâ ona şöyle vahyetti:
 “Seni bir karınca
 ısırılmışken, sen tesbih
 eden bir ümmeti yaktın.”
 (Buhârî, “Bed’ü'l-Halk”,
 14; Ebu Dâvud, “Edeb”,
 176; Nesâî, “Sayd”, 38)

©TamerAslan

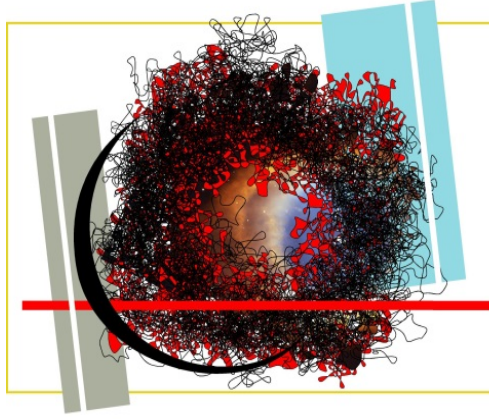


164 | db

Resim H3.

“Bir adam, yolda yürürken susadı ve susuzluğu arttı. Derken bir kuyuya rastladı. İçine inip susuzluğunu giderdi. Çıkınca susuzluktan soluyup toprağı yemekte olan bir köpek gördü. Adam kendi kendine “Bu köpek de benim gibi susamış.” deyip tekrar kuyuya indi, mestini su ile doldurup ağızıyla tutarak dışarı çıktı ve köpeğı suladı. Allah onun bu davranışından hoşnut oldu ve günahlarını affetti.” Bu olayı dinleyen sahabilerden bazıları: “Ey Allah’ın Rasulü! Yani bize hayvanlar (a yaptığımız iyilikler) için de sevap mı var?” dediler. O da “Evet! Her ‘yaş ciğer (sahibi)’ için bir ücret vardır.” buyurdu.” (Buhârî, “Mezâlim”, 23, “Edeb”, 27; Müslim, “Selâm”, 153; Ebu Dâvud, “Cihâd”, 47.)

©TamerAslan



Resim H4.

“Kim ağaç dikiminde bulunursa, onun için, ağaçtan hâsıl olan ürün miktarınca Allah sevap yazar.”
(Müslim, “Musâkât”, 7-8.)

©TamerAslan



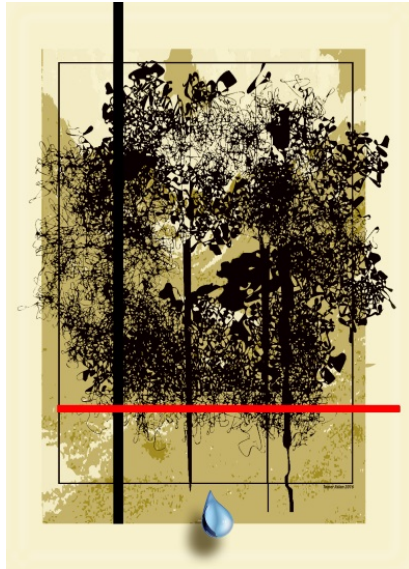
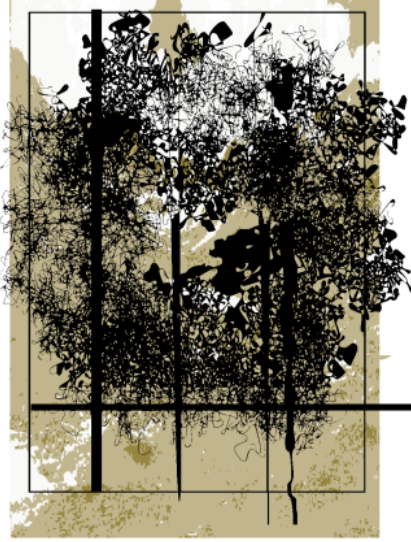
Resim H5.

“Bir kimse bir ağaç dikse, o ağaç meyve verdikçe ağacı dikene sevap yazılır.”
(Münâvî, 1972, V, 480.) [Resim H5]

©TamerAslan

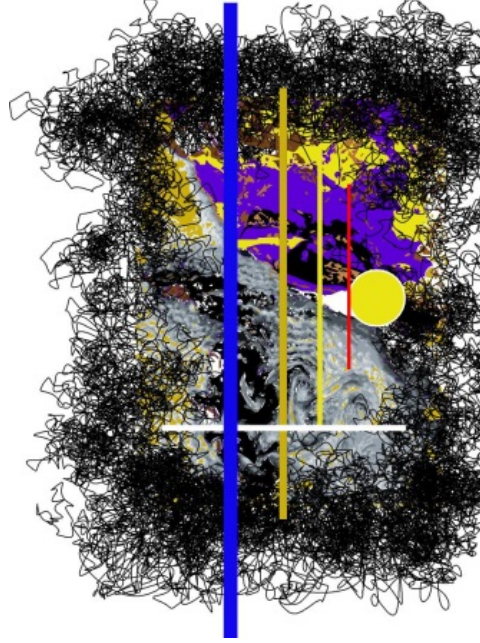
Resim H6.

“Bir Müslüman bir ağaç diker veya ekin eker de ondan insan veya kurtkuş yiyecek olursa, yenen şey onun için sadaka olur.” (Müslim, Musâkât, 10, 12; Buhârî, “Hars”, 1; “Edeb”, 27.)



Resim H7.

İslam Peygamberi, çevrede yolcuların ve hayvanların gölgesinden istifade ettikleri bir sidre ağacını, o ağaçta herhangi bir hak sahibi olmayan bir kimsenin kesmesinin günah olduğunu belirtmiştir (Ebu Dâvud, “Edeb”, 171.)



Resim H8.

“Bir adam yolda yürürken, yol üzerinde bir diken dalına rastladı. Onu alıp dışarı attı. Allah bu davranışından memnun kalarak ona mağfiret etti.” (Buhârî, “Mezâlim”, 28, “Cemaat”, 32; Müslim, “Birr”, 128, “İmâret”, 163; Tirmizî, “Birr”, 38.).

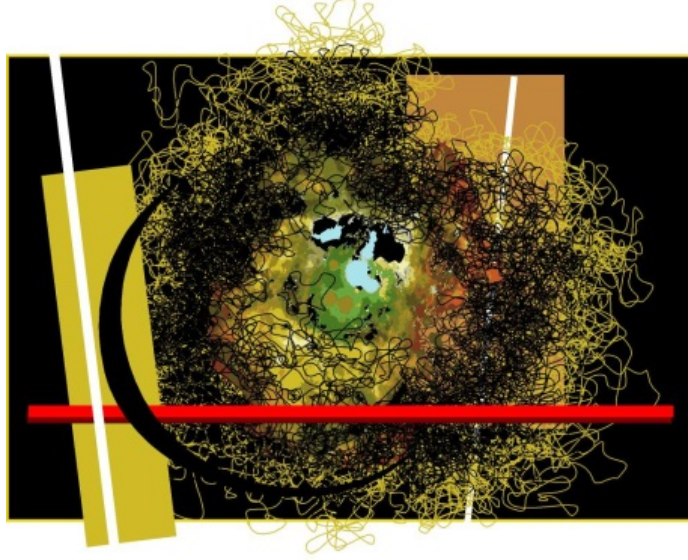
©TamerAslan



Resim H9.

“Ey Allah’ın Resulü! Bana faydalı olacak bir şey öğret.” diyen Ebu Berze’ye “Müslümanların yolundan rahatsızlık veren şeyleri kaldır.” diye buyurmuştur (Müslim, “Birr”, 131.).

©TamerAslan



168 | db

Resim H10.

“Kıyamet koparken elinde hurma fidanı bulunanız, -onu dikmeye gücü yetiyorsa-hemen dikiversin.”(Buhârî, Edebü'l-müfred, (thk., Halid Abdurrahman), s. 138, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1966).

©TamerAslan



Resim H11.

Hz. Peygamber “Haksız olarak bir serçeyi öldüren Cenâb-ı Hak kıyamet gününde hesap soracaktır.” (Müslim, “Sayd” H.No: 57).

©TamerAslan

Kaynakça

- Arthur Stanley Eddington, *The Nature of The Physical World*, Macmillan, New York, 1929.
- Aslan, Tamer, *Kültürel Yeniden Üretim Süreçlerine Etkisinde Postmodern Tüketim Estetiği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Yayınlanmış Sanatta Yeterlik Tezi, 2010.
- Batuk, Cengiz, Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi, İstanbul: İz Yayıncılık 2012.
- Erinç, Sıtkı M., *Resmin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Hill Yayınları, 1995.
- Gardner, Iain & Lieu, Saue N.C. (eds.), *Manichaeen Texts From the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Guiraud, Pierre, *Göstergebilim*, Ankara: İmge Yayınları, 1994.
- Günay, V. Doğan, *Göstergebilim Yazıları*, İstanbul: Multilingual, 2002.
- Kaiser, Rudolph, *Tanrı Taşta Uyur, Kızıldere'lerin ve Avrupalıların Çelişen Dünya Görüşleri*, çev. Ersel Kayaoğlu, İstanbul: Dharma Yay. 2001.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Tabiat*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Rifkin, Jeremy & Howard, Ted, *Entropi Dünyaya Yeni Bir Bakış*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Sarı, İ., *Kızıldere'ler*, İstanbul: Nokta E- Kitap, 2016.
- Serdar, Ziyauddin, *Hilal Doğarken, İslam'da Bilgi v eÇevrenin Geleceği*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Tomak, A., A. Seylan, T. Yazar ve A. Turkaya, "Tüketim Çağında Özne Nesne Diyalektiği ve Değişen Anlam" *Medeniyet Sanat, İMÜ Sanat ve Tasarım Fakültesi Dergisi*, c.1, S.2, 2015, ss.65-74.
- Zhihua, Yin, "Taoist Philosophy on Environmental Protection" *Taoism Mou Zhongjian* (ed.), Leiden & Boston: Brill, 2012.



NEDEN BİR “İSLAMİ ULUSLARARASI İLİŞKİLER TEORİSİ” YOKTUR?

Kasım TİMUR*

Öz

İslam ve Uluslararası İlişkiler disiplini arasında ilişki kurma girişimlerini merkeze alan bu çalışma, bir din olan İslamiyet'in Uluslararası İlişkiler teorisi içerisinde nasıl bir siyasal dünya görüşünü, kimliği ve devletlerarası ilişki formunu temsil ettiğine ilişkin yürütülen çalışmaları eleştirel bir okumadan geçirecektir. Bu kapsamda öncelikle, bu çalışmanın Müslüman dünyasında nasıl bir uluslararası ilişkiler pratiğinin sürdürüldüğüyle değil; İslam'ın teori inşası sürecinde nasıl bir katkısının olduğuna/olabileceğine odaklanacağı belirtilmelidir. Amitav Acharya ve Barry Buzan'ın “neden Batılı olmayan bir uluslararası ilişkiler teorisi yoktur?” şeklindeki kışkırtıcı sorusu, İslam ile Uluslararası İlişkiler disiplini arasında bağlantı kurma girişimlerini yeniden canlandırmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki, bu tür girişimlerin geçmişi çok daha öncesine 1970'lere kadar uzanmaktadır. Bu çalışmanın amacı, bir İslami Uluslararası İlişkiler teorisi geliştirme çabalarının geldiği noktayı, temel kaynaklarının neler olduğunu, ana akım literatüre katkılarını ve zayıf yönlerini araştırmaktır. Böylece bu çalışma, İslami teolojiden yararlanarak alternatif bir uluslararası ilişkiler teorisi sunma yönündeki söz konusu meydan okumanın ne kadar etkili olduğunu ve İslam coğrafyasında ana akım kavrayışa ciddi bir alternatif sunma kapasitesini değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Uluslararası İlişkiler, Yerel Teori İnşası, Siyer.



Why is There No “an Islamic International Relations Theory”?

Abstract

This article analyzes critically the studies on how Islam, as a religion, represents a political worldview, identity and inter-state relations form in international relations by focusing specifically on the initiatives to construct a relationship between Islamic Studies and International Relations. First of all, it should be noted that this article does not aim to examine actual practices of the international af-

* Arş. Gör., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, kasimtimur@hotmail.com

fairs of the Muslim world; rather, it will focus on the possible theoretical contributions of Islam to an alternative local IR theory building process. The provocative question “why is there no non-Western international relations theory?”, asked by Amitav Acharya and Barry Buzan, encouraged scholars to revive studies regarding the Islamic context of IR. However, the history of such attempts dates back to much earlier, to the 1970s. The purpose of this study is to investigate the development stages of an Islamic IR theory, through its main resources, weaknesses, and contributions to the mainstream literature. Thus, this study evaluates the impact of a possible alternative IR theory based on the Islamic theology to offer a serious challenge to the mainstream understanding of IR, particularly in the Islamic world.

Keywords: Islam, International Relations, Local Theory Building, Siyer.

Giriş

Martin Wight¹’den esinlenerek Amitav Acharya ve Barry Buzan’ın kışkırtıcı bir şekilde yeniden formüle ettiği soru², bu çalışma kapsamında, “neden İslami bir Uluslararası İlişkiler teorisi yoktur?” biçimde tekrarlanmakta ve İslami Çalışmalar ile Uluslararası İlişkiler disiplini arasında bağlantı kurmayı amaçlayan girişimler sorun-sallaştırılmaktadır. Çalışma bu amaçla üç bölüme ayrılarak, neden İslami Uluslararası İlişkiler teorisine ihtiyaç duyulduğunu, bu konuda üretilen çalışmaların neler olduğunu ve bu girişimin etkinliğini araştıran eleştirel bir değerlendirme yürütecektir. Bu doğrultuda, Kur’an, sünnet, fıkıh ve siyer gibi İslam’ın temel kaynaklarına, Batı ile karşılaşma deneyimlerine veya epistemolojik üçüncü yol olarak bilginin İslamlaştırılması girişimine dayalı özgün bir İslami Uluslararası İlişkiler teorisi geliştirme çabalarının, ana akım Uluslararası İlişkiler’e nasıl ve ne kadar alternatif olabileceği tartışmaya açılmaktadır.

Uluslararası İlişkiler disiplinine yönelen bu İslami meydan okuma, Batı-merkezli disiplinin kuramsal varsayımlarını ve İslam coğrafyasını kavramak konusundaki başarısızlığını hedef almaktadır. Bu büyük ölçüde ana akım kuramsal bakış açısının genellenebilir varsayımlara dayandırılmasından kaynaklanmaktadır. Zira ana akım Uluslararası İlişkiler teorileri Batı-merkezli olmakla eleştiril-

¹ Martin Wight, “Why is There No International Theory”, Herbert Butterfield ve Martin Wight (der.), *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, ss. 17-34.

² Amitav Acharya ve Barry Buzan, “Why is there no non-Western international relations theory? An introduction”, *International Relations of the Asia-Pacific*, Cilt 7, No 3, 2007, ss. 287-312.

melerine karşı³, farklı zaman ve mekâna uygulanabilir, nesnel ve evrensel bir açıklayıcı bir güce sahip olduğunu ileri sürdükleri çeşitli büyük anlatılar kurmaktadır. Örneğin Kenneth Waltz, *self-help*, anarşi ve güç dengesi prensiplerine dayalı bir uluslararası sistemde devlet davranışlarında kültürel bir farklılaşma öngörmez. Aksine varsayımlarını, zamansal, mekânsal ve içyapısal farklılıklara rağmen, tutarlı ve tekrar edilebilir bir davranış modeliyle betimlemektedir. Yine de, bu tarihötesi tutumuna karşı neorealizm, Avrupa merkezli tarihsel deneyimin ve düşünce sistematığının bir parçasıdır.⁴ Benzer şekilde, neoliberal kurumsalcı yaklaşım karmaşık karşılıklı bağımlılık (*complex interdependence*) teziyle genellenebilir argümanlara dayandırılmaktadır. John M. Hobson'un da vurguladığı üzere, uluslararası politikayı objektif, pozitivist ve evrenselci bir tutumla açıklamanın ötesinde bu ana akım teoriler, Batıyı dünya siyasetinin merkezine taşıyan "çok biçimli bir Avrupamerkezcilik" ile hareket ederek bu konumunu koruması ve hatta yükseltebilmesi için onu idealize etmektedir.⁵

Evrenselci büyük anlatılar, araştırmacıya teorinin sunduğu varsayımlar altında yürütülecek bir alan çalışmasını salık vermektedir. Örneğin G. John Ikenberry ve Michael Mastanduno, bağlamsal hassasiyet gözetildiğinde "Batılı" kuramsal çerçevenin, Asya Pasifik bölgesindeki uluslararası ilişkileri anlayabilmek için oldukça yararlı olduğunu ileri sürmüştür.⁶ Pozitivist bir mantıkla araştırmacıya düşen görev, söz konusu kuramın Kuhn'cu anlamda daha fazla "ayrıştırılmasına" katkı sunabilmek için teorinin henüz uygulanmadığı alanlara başarılı bir uygulamasını gerçekleştirmektir. Bu şekilde kuramsal üretimin merkezi haline gelen Batı, kuramı ayrıştırma görevini ise Batı-dışı toplumlara yüklemektedir. Batı-dışı toplumlardan beklenen ancak Batılı toplumsal ve siyasal süreçlerin taklidi olmaktadır. Böylece disiplinin hâkim söyleminin hegemonyası al-

³ Branwen Gruffydd-Jones, *Decolonizing International Relations*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2006; Turan Kayaoğlu, "Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory", *International Studies Review*, Cilt 12, No 2, 2010, ss. 193-217; John M. Hobson, *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760-2010*, New York, Cambridge University Press, 2012.

⁴ Barry Buzan ve Richard Little. "Reconceptualizing Anarchy: Structural Realism Meets World History", *European Journal of International Relations*, Cilt 2, No 4, 1996, ss. 403-438.

⁵ Hobson, *The Eurocentric Conception of World Politics*, s. 1.

⁶ G. John Ikenberry ve Michael Mastanduno (ed.), *International Relations Theory and the Asia-Pacific*, New York, Columbia University Press, 2003, s. 19.

tında, “çevre”nin sisteme meydan okuma olasılığı sistematik bir şekilde engellenmektedir. Bu koşullar altında çevre, Edward S. Herman ve Noam Chomsky’nin *rızanın imalatı*⁷ olarak adlandırdıkları sürece benzer şekilde, dönüşlü olarak kendisi hakkında üretilen ana akım söylemin istemsiz katılımcıları haline gelmektedir. Ne var ki, Ortadoğu bölgesi “gerek Batılı uluslararası ilişkiler teorilerinin gerekse modernleşme teorisinin bir mezarlığı” haline gelecek ölçüde bölgeyi anlamakta başarısız olmuştur.⁸ Ortadoğu’nun kendi “Otuz Yıl Savaşları”nı deneyimlemesiyle bir tür İslami Westphalia’nın gerçekleşebileceği iddiası, bunun oldukça provokatif bir örneğini teşkil etmektedir.⁹ Bölgesel süreçlere Batı-merkezli bir bakış açısının başarısızlığını göstermesi sebebiyle, bu örnek üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

Ortadoğu’da 2010 yılında başlayan çatışmaların bugün farklı bir aşamaya geçtiği, bölgenin mezhepsel sınırlar boyunca ayrıştığı ve çatışmaların mezhep savaşlarına dönüştüğü temel bir iddia haline getirilmiştir. Özellikle Bahreyn, Yemen ve Suriye’de yaşanan çatışmalarda, İran ile Suudi Arabistan arasındaki “soğuk savaşın” sıcak çatışma zemini bulduğu ve çatışmaların itici gücünün dinsel nedenler ve dinsel “vekâletler” aracılığıyla iki bölgesel güç arasındaki rekabette temellendiği vurgulanmaktadır. Üstelik bölgedeki

⁷ Edward S. Herman ve Noam Chomsky, *Rızanın İmalatı: Kitle Medyasının Ekonomi Politikliği*, İstanbul, bgst Yayınları, 2012.

⁸ Fawaz Gerges, “Ortadoğu Uluslararası İlişkiler Çalışmaları: Tarih, Teori ve Metodoloji Üzerine Bir Haşiye”, Zahide Tuba Kor (ed.), *Ortadoğu Konuşmaları: Bölgesel Perspektiften “Arap Baharı”*, İstanbul, Küre Yayınları, 2014, s. 26.

⁹ Bu analogi ve devamındaki iddiayı dile getiren çeşitli örnekler için bkz. Douglas Murray, “The Middle East’s own 30 Years War has just begun”, 17 Haziran 2014, <http://blogs.spectator.co.uk/2014/06/the-conflict-in-the-middle-east-is-far-bigger-than-isis-and-al-qaeda/> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016); Cengiz Çandar, “Ortadoğu’nun ‘Otuz Yıl Savaşları’”, 23 Temmuz 2014, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/cengiz-candar/ortadogunun-otuz-yil-savaslari-1203350/> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016); Susan Page, “Panetta: ‘30-year war’ and a leadership test for Obama”, 06 Ekim 2014, <http://usatoday.com/story/news/politics/2014/10/06/leon-panetta-memoir-worthy-fights/16737615/> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016); Jack Miles, “How Will the Mideast War End? Christian History May Provide a Clue”, 11 Ekim 2014, http://huffingtonpost.com/jack-miles/mideast-war-christian-history_b_6091160.html (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016); Sarwar Kashmeri, “Leave the Middle East Be”, 24 Nisan 2015, <http://usnews.com/opinion/blogs/world-report/2015/04/24/the-middle-east-is-fighting-a-30-years-war-so-let-it-be> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016); Martin Zapfe, “Chapter 1: The Middle East’s Thirty Years’ War?”, Oliver Thränert ve Martin Zapfe (ed.), *Strategic Trends 2015: Key Developments in Global Affairs*, Zurich, Center for Security Studies, 2015, ss. 9-26.

sürecin aktif çatışmaların ortaya koyduğundan çok daha fazlasını ifade ettiği argümanı, 17. yy'da Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) olarak anılan ve Katolikler ile Protestanlar arasında bir mezhep savaşı olarak yorumlanan çatışmalara analoji kurularak desteklenmektedir. Çatışmaların Westphalia Barışı'nın (1648) bir benzerini yaratabileceği, Ortadoğu'yu ve İslam'ı parçalanmış yapısından kurtararak yeniden birleştirebileceği ileri sürülmektedir. En kötü senaryo bir nükleer savaşı içerse de¹⁰, Ortadoğu'nun "Otuz Yıl Savaşları'nın", bölgede sınırları yeniden şekillendirecek bir Westphalia ile sonuçlanacağı "müjdelanmaktadır".¹¹

Otuz Yıl Savaşları analojisi, sonunda bölgesel barışa ulaşılacağı teziyle oldukça "cezbedici" görünmektedir, ancak bu cezbedici görüntünün altında, bir tarihsel yanılısamadan çok daha fazlası söz konusudur. Zira Katolikler ile Protestanlar arasındaki tarihsel çatışmalara analoji kurularak, bölgedeki çatışmaların kökeninde Sünni-Şii mezhepsel geriliminin olduğu argümanı sistematik olarak öne çıkarılmaktadır. Bu argümanın genel olarak, oldukça maksatlı iki sonucu söz konusudur. Birincisi, bölgedeki çatışmaları derinleştiren "vekâlet savaşları"nda bölge-dışı aktörlerin rolü gizlenmektedir.¹² Kaldı ki Otuz Yıl Savaşları, sebebi her ne olursa olsun, İmparatorluk ile devletlerin konvansiyonel bir savaş içerisinde yürüttüğü çatışmalara dayanmaktadır. Ancak Ortadoğu'daki bölgesel çatışmalar, ağırlıkla bölge-dışı güçlerin vekâleten yürüttükleri konvansiyonel olmayan savaş metotlarıyla biçimlenmektedir. Bu bağlamda, iddia edildiği gibi "din savaşlarını" bölgede sonra erdirecek bir çatışma olması için, yine iddia edilen tarafların yani Suudi Arabistan ile İran'ın açık bir savaş içerisinde olması gerekirdi. Ancak böyle bir savaşın bölge için barış değil; daha fazla yıkım demek olduğu açıktır. İkincisi, özellikle ABD'nin bir proje olarak desteklediği ve yönlendirdiği görülen, Suudi Arabistan öncülüğünde bir "Sünni Askeri Müdahale İttifakı"¹³ kurulması fikrinin, bölgesel dengeyi İran aley-

¹⁰ Bkz. Murray, "The Middle East's own 30 Years War.."

¹¹ Bkz. Kashmeri, "Leave the Middle East Be".

¹² Senatör John McCain'in Suriye'deki çatışmaları ABD ile Rusya arasında bir vekâlet savaşı olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Bkz. Holy Yan ve Mark Morgenstein, "U.S., Russia escalate involvement in Syria", 13 Ekim 2015, <http://edition.cnn.com/2015/10/13/middleeast/syria-civil-war/> (Erişim Tarihi 04.11.2016).

¹³ "Sünni Askeri Müdahale İttifakı" projesi, "Sünni" karaktere yapılan açık vurgu nedeniyle çekinceler yaratınca "terörizmle mücadele için İslami Askeri İttifak" biçiminde yeniden yapılandırılmıştır. İttifak, Suudi Arabistan öncülüğünde 34 ülkenin birleş-

hine çevirme yönünde bir stratejinin parçası olduğu görülmektedir. Bu argümanların bölgeye yönelik müdahalelerin meşrulaştırılması ve bölgesel sınırların yeniden çizilebilmesi için oldukça işlevsel bir yönünün olduğu belirtilmelidir. Böylece, Ortadoğu'daki çatışmaların bölgesel dinamikleri mezhep boyutuna indirgenerek, bölgeye Batı'dan gelen formel veya enformel müdahalelere ve vekâletlere ilişkin tarih ve toplumsal hafıza büyük ölçüde yok sayılmaktadır. Üstelik Otuz Yıl Savaşları analogisinin tarihi araçsallaştıran yaklaşımı ve bölge için sunduğu sahte vaatlerinin ötesine geçildiğinde, içerisinde bölge için oldukça yeni ve tehlikeli bir miti barındırdığı görülecektir.

Bu örneğin de gösterdiği üzere, bölgesel süreçleri Batı-merkezli okuma girişimleri, bölgeye özgü yerel süreçleri ve dinamikleri gözden kaçırdığından ya da sistematik bir şekilde gölgelediğinden başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Zira İslam içerisindeki mezhepsel ayrımlar, Hz. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan bir hilafet mücadelesidir; felsefi veya doktrinel bir temeli yoktur.¹⁴ Bölge hakkındaki Batı-merkezli analizler, Batı'nın toplumsal ve siyasal düşünce tarihinin izlerini taşıdığından yerel gündemi yakalayamakta ve incelikli bilgi üretimini gerçekleştirememektedir. Evrenselci anlatıların öne sürdüğünün aksine, ana akım Uluslararası İlişkiler teorileri evrensel bir nitelik taşımadığı gibi büyük ölçüde Batı'nın tarihsel deneyimlerinin bir uzantısıdır. Bu yönüyle de Batı-merkezli bir düşünce sistematığının ve buna bağlı normatif hiyerarşinin disiplin boyunca normalleştirilmesinin, meşrulaştırılmasının ve yeniden üretilmesinin aracıdır.

Batı-Merkezli Uluslararası İlişkiler Disiplini ve Özgün Teori İnşası Gereği

Uluslararası ilişkiler disiplini, farklı özniteliklere sahip devletlerin sistemdeki davranışlarını ve etkileşimlerini açıklama noktasında evrensellik iddiası taşıdığından, Batı-merkezli ve Batı-merkezli olmayan ayrımını reddedecektir.¹⁵ Ancak, Avrupamerkezci Uluslara-

miyle 2015 yılı sonunda oluşturulmuştur. Bkz. Uğur Ergan, "Suudi Arabistan öncülüğünde teröre karşı İslam ittifakı", 15 Aralık 2015, <http://hurriyet.com.tr/terore-karsi-islam-ittifaki-40027554> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016).

¹⁴ Gerges, "Ortadoğu Uluslararası İlişkiler Çalışmaları", s. 41.

¹⁵ Turan Kayaoğlu, "Batı-Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler Kuramı ve İslam", Şaban Kardeş ve Ali Balcı (ed.), *Uluslararası İlişkilere Giriş: Tarih, Teori, Kavram ve Konular*, İstanbul, Küre Yayınları, 2014, s. 200.

rası ilişkiler disiplini, Batı-dışı toplumların –ya da Immanuel Wallerstein’in adlandırmasıyla “çevre”nin– kültürel mirasını, deneyimlerini ve tarihini göz ardı etmektedir. Robert Cox’un sorun-çözücü teori olarak adlandırdığı ana akım teoriler, sadece uluslararası sistemde Gramsci’ci anlamda bir hegemonyanın sürdürülebilirliğini sağlamakla kalmaz aynı zamanda “Üçüncü Dünya” olarak tasniflenen “çevre”nin sisteme meydan okuma olasılığını da sistematik bir şekilde engellemeye gayret eder. Örneğin hâkim Uluslararası İlişkiler teorileri tarafından sistemdeki küçük devletler için uygun görülen politika büyük ölçüde ya “bandwagoning”¹⁶ ya da “karşılıklı bağımlılık”¹⁷ yoluyla büyük güçlere eklenmek olarak kuramsallaştırılmaktadır. Böyle bir kuramsallaştırma açıktır ki, BM Antlaşması’nın “egemen eşitlik” prensibiyle (md. 2/1) yakından uzaktan ilgisi yoktur; aksine Üçüncü Dünya’nın hiyerarşi olarak aşağıda konumlandırıldığı bir uluslararası sistemin savunuculuğunu üstlenmektedir.

Batı-dışı toplumları ikincilleştiren bu hiyerarşi, büyük ölçüde kuramsallaştırma kaynaklıdır. Zira disiplinin “kurucu” üç temel anlatısı, disiplininin çalışma konularını ve merkezi teorik kavramlarını belirlerken, Batı merkezli bir disiplinin ve uluslararası sistemin inşasını gerçekleştirmiştir. İlk olarak, Westphalia miti, uluslararası politikanın egemen devletlere dayalı bir sistemsel anarşiyle belirlendiği tezini güçlendirmekte ve normalleştirmektedir. Bu yönüyle de, uluslararası politikada egemenlik ilkesi “tartışılmaz”¹⁸ bir konu hale getirilmekte, uluslararası işbirliğinin ve devletlerüstü kurumsal yapılanmaların işlevsellikleri önemli ölçüde kısıtlanmaktadır. Bunun da ötesinde, elbette modern uluslararası sistemin, Batılı devlet-

¹⁶ Stephen Walt, “Alliances: Balancing and Bandwagoning”, Robert J. Art ve Robert Jervis (ed.), *International Politics: Enduring Concepts and Contemporary Issues* (8th ed.), New York, Pearson Longman, 2007, ss. 96-103.

¹⁷ Robert O. Keohane ve Joseph S. Nye, “Realism and Complex Interdependence”, Paul Viotti ve Mark Kauppi (ed.), *International Relations Today: Realism, Pluralism, Globalism & Beyond* (3rd ed.), Boston, Allyn & Bacon, 1999, ss. 307-318.

¹⁸ BM sistemi her ne kadar devlet egemenliği ilkesini temel alsada, 1990’ların sonu itibarıyla “insan haklarının kitlesele ve sistematik ihlaline” karşılığı halinde devletlerin/siyasal otoritelerin sahip oldukları bu “ayrıcalığı” kaybettikleri argümanı tartışmaya açılmıştır. Bkz. Kofi A. Annan, “Two concepts of sovereignty”, *The Economist*, 16 Eylül 1999, <http://www.economist.com/node/324795> (Erişim Tarihi 26 Ekim 2016); Kofi A. Annan, *We the Peoples: The Role of the United Nations in the 21st Century*, New York, The United Nations Department of Public Information, 2000; Mohammed Ayoob, “Humanitarian Intervention and State Sovereignty”, *International Journal of Human Rights*, Cilt 6, No 1, 2002, ss. 81-102.

ler sisteminin genişlemesi ve evrenselleşmesinden ibaret olduğu varsayımı yaratılmaktadır.¹⁹ İkinci olarak, Uluslararası İlişkiler disiplininin 1919'da Aberystwyth'te kurulduğu mitiyle, disiplin kendi tarihinden yoksunlaştırılmakta ve Siyaset Bilimi ile bağı kesintiye uğratılmaktadır. Üstelik disiplinin oldukça geniş bir literatürün dışında kalmasına ve köklü bağlantılarını kaybetmesine neden olunmaktadır.²⁰ Üçüncü olarak, Birinci Büyük Tartışma mitinin, disiplinin hegemon yaklaşımı olan realizmin özellikle Soğuk Savaş süresince etkinlik kazanmasına yol açtığı görülmektedir. Bu tartışmanın realizmi disiplinin paradigması haline getirirken, bir yandan da merkezinde güç ve zor kavramları olan "ahlâk-dışı" bir disiplin önermektedir. Böylece disiplin içerisinde, uluslararası işbirliğine ve barışa yönelik normatif yaklaşımlar marjinalleştirilmiş ve güç politikaları salık verilmiştir.²¹

Uluslararası toplum içerisindeki hiyerarşi sadece kuramsallaştırma aşamasında değil aynı zamanda Batı'yı merkezleştiren söylemler, Küresel Güney'e yönelen "insani" müdahale pratikleri²² ve Batı tarihinin mitleştirilmesi²³ ile de desteklenmektedir. Özellikle sonuncusu, "Avrupa'nın norm üretiminin lokomotifi olduğunu ve Batı dışı toplumların normları Batı'dan aldığını varsayarak" Avrupa'ya Avrupalı olmayanlar üzerinde normatif bir üstünlük vermek-

¹⁹ Tartışmalar ve karşı argümanlar için bkz. Amitav Acharya, "Ethnocentrism and Emancipatory IR Theory", Samantha Arnold ve J. Marshall Beier (ed.), *(Dis)Placing Security: Critical Evaluations of the Boundaries of Security*, Centre for International and Security Studies, York University, 2000, s. 1-18; Bruce Bueno de Mesquita, "Popes, Kings, and Endogenous Institutions: The Concordat of Worms and the Origins of Sovereignty", *International Studies Review*, Cilt 2, No 2, 2000, ss. 93-118; Andreas Osiander, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", *International Organization*, Cilt 55, No 2, 2001, ss. 251-287; Benno Teschke, *The Myth of 1948: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*, London, Verso, 2003; Benjamin de Carvalho, Halvard Leira ve John M. Hobson, "The Big Bangs of IR: The Myths That Your Teachers Still Tell You about 1648 and 1919", *Millennium: Journal of International Studies*, Cilt 39, No 3, 2011, ss. 735-758; Atsushi Shibasaki, "Myths in a Discipline: IR and 'the Peace of Westphalia'", *Journal of Global Media Studies*, Cilt 14, 2014, ss. 41-52.

²⁰ Barry Buzan ve George Lawson, "The Global Transformation: The Nineteenth Century and the Making of Modern International Relations", *International Studies Quarterly*, Cilt 57, No 3, 2013, ss. 620-634.

²¹ Peter Wilson, "The Myth of the 'First Great Debate'", *Review of International Studies*, Cilt 24, No 5, 1998, ss. 1-16.

²² Immanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği*, İstanbul, Aram Yayıncılık, 2007.

²³ De Carvalho, Leira ve Hobson, "The Big Bangs of IR".

tedir.²⁴ Bu noktada dünyanın diğer coğrafyalarında iki temel rol arasında bir tercih yapılması gerekmektedir: ya Batı'ya öykünüp onu taklit etmek ya da "Batı ile geri kalanlar" arasındaki normatif hiyerarşiyi yıkabilmek için "eşit birer aktör olarak" sisteme entegrasyon sağlamak. İlki öykünmeyle Batı'yı idealize ederek merkezdeki iktidarını yeniden üretirken, ikincisi özgün teori inşasının temel hedefini ortaya koymaktadır ve zorunlu olarak ana akım Uluslararası İlişkiler'in yapısökümünü gerektirmektedir.

Buzan ve Little, Uluslararası İlişkiler teorisyenlerinin temel sorununun, bir çeşit "metodolojik deli gömleği" içerisinde çalışarak uluslararası ilişkileri anlama ve açıklama potansiyellerini kısıtlamaları olduğunu ileri sürmüştür.²⁵ Gerges de benzer şekilde, ana akım teorilerin soyutluğunu ve tekdüze oluşunu eleştirerek "tonları, ara renkleri, farklı yönelimleri, iç çelişkileri ve farklılıkları, yerel-bölgesel-küresel organik bağları anlamamıza yardımcı olacak şekilde" üretilmediklerini savunmaktadır.²⁶ Bu noktada yerel özneyi anlayabilmek için, Batı-merkezli bakmak yerine, yerelin kendi üzerine düşünmesinin ve deneyimlerinin ayırt ediciliğini sahip olduğu geniş entelektüel birikimiyle değerlendirmesinin önemi ön plana çıkmaktadır. Ancak, Batı-merkezli olmayan bir Uluslararası İlişkiler teorisi geliştirilirken, ana akım teorilerde olduğu gibi bir çeşit etnik-merkezcilik (*ethnocentrism*) tuzağına düşmemek gerekmektedir. Zira Japonya'daki özgün Uluslararası İlişkiler teorisi çalışmalarının, Japon kültürünün ve siyasal tutumunun bir yönüne dayanarak onu "üstün bir uluslararası tutum" olarak sunduğu yönünde eleştirilere²⁷ maruz kaldığı dikkate alınmalıdır.

Acharya'nın da belirttiği gibi, disiplinin ana akım çalışmaları ve akademisyenleri, dışlama ve göz ardı etmeyle sonuçlanan bir etnik-merkezcilik yaratmıştır.²⁸ Bu tür çalışmalar, kendi kültürel merceğinden görmeye çalışırken "Batılı-olmayan ötekisinin" entelektüel birikimini ve deneyimlerini göz ardı etmekte ve onu hiyerarşik olarak ikincilleştirmektedir. Üstelik bu etnik-merkezcilik, Batı-merkezli

²⁴ Kayaoğlu, "Batı-Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler..", s. 201.

²⁵ Barry Buzan ve Richard Little. "World history and the development of non-Western international relations theory", Amitav Acharya ve Barry Buzan (ed.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, Abingdon, Routledge, 2010, ss. 197-220.

²⁶ Gerges, "Ortadoğu Uluslararası İlişkiler Çalışmaları", s. 35.

²⁷ Bkz. Kayaoğlu, "Batı-Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler..", s. 200.

²⁸ Acharya, "Ethnocentrism and Emancipatory IR Theory".

teorilerin uluslararası ilişkileri anlamada doğru yolda olduğu inancı, Batı'nın disiplin içerisindeki hegemonik statüsü, Batı-dışı teorilerin kaynak eksikliği ve kuram geliştirme çalışmalarına Batı'dan çok sonra başlanmış olması gibi sebeplerle de desteklenmektedir.²⁹

Yine de, Batı-dışı toplumların disiplin içerisinde ikincilleştirilmesi sadece Batılı kuramsal hegemonyanın bir sonucu değildir elbette. Uluslararası İlişkiler alanında üretilen yerel çalışmaların, akademik özgünlük aramak yerine hâkim yaklaşımları tekrar etmeye devam etmesiyle de süreç güçlendirilmektedir. Örneğin Ortadoğu'da kuramsal üretim eksikliğinin, yerel araştırmacıların Arap-İsrail çatışması gibi bölgenin siyasal çatışmaları üzerine odaklanmasından kaynaklandığı ileri sürülmüştür.³⁰ Dolayısıyla kuramsal özgünlüğün sağlanabilmesinin önemli bir şartı, ana akım literatürün eleştirel bir okumadan geçirilmesi ve yerelin ayırt ediciliğinin ampirik çalışmalara alan tanıyan yerel bir kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma sürecini izlemesidir. Bu noktada İslami Uluslararası İlişkiler çalışmalarına önemli görevler düşmektedir.

180 | db

İslami Uluslararası İlişkiler Teorisi Çalışmaları

Uluslararası İlişkiler teorisyenlerinin, Batı-merkezli olmayan bir Uluslararası İlişkiler teorisi geliştirme konusuyla 1990'lı yıllardan beri ilgilendiği bilinmektedir.³¹ Ancak İslami Uluslararası İlişkiler teorisi geliştirme girişimlerinin geçmişi, çok daha öncesine, 1970'lere kadar uzanmaktadır. İslami teolojiye dayanan bu girişimler, günümüzde aralarındaki tüm farklılıklara ve ayrışmalara rağmen, bütün Müslümanları tek bir ümmet olarak kabul etmeyi sürdürmektedir. Yapılan çalışmalar, ulus-devlet sınırlarını ve kimliklerini göz ardı ederek İslam'ı bütün Müslümanları birleştirici bir unsur olarak görmektedir. Ebu Süleyman, bu ümmet anlayışının artık siyasi olmasa da ahlâki olarak varlığını koruduğunu; bu nedenle Fakihlerin (İslami hukuk âlimleri) “dış ilişkileri, temelde gayrimüslimlerle olan savaş ve barış durumu olarak ele almayı sürdür[meye]” devam ettiğini belirtmektedir.³² Ümmete olan bu ahlâki

²⁹ Amitav Acharya ve Barry Buzan (ed.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, Abingdon, Routledge, 2010.

³⁰ Bkz. Gerges, “Ortadoğu Uluslararası İlişkiler Çalışmaları”, s. 27.

³¹ Kayaoğlu, “Batı-Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler..”, s. 189.

³² A. Ahmed Ebu Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, s. 11.

bağlılık, tıpkı modern ulus-devlet için milliyetçiliğin üstlendiği tarihsel fonksiyonun bir benzerini, İslam dairesinde bu "hayal edilmiş" cemaate bağlılıkta yinelemektedir. Bu bakımdan, günümüzde İslam'ın Batıyla karşılaşma deneyimleri, modern zamanların tüm katmanlaştırmalarına ve ayrıştırmalarına rağmen Müslüman-gayrimüslim ayrımı temelinde savaş-barış ilişkileri olarak değerlendirilmeye devam edilmektedir.³³

İslam'ın, fıkıh ve siyer vasıtasıyla, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği konusunda bir yaklaşım sunuyor olması, İslami bir Uluslararası İlişkiler teorisi inşası için oldukça yol göstericidir. Fıkıh, İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnete dayanılarak çıkarılan kural ve talimatları; siyer ise, Müslümanlarla gayrimüslimler arası ilişkilere ilişkin hükümleri içermektedir. Ebu Süleyman'ın *Şemsü'l-eyme* (İmamların Güneşi) unvanıyla bilinen Hanefî Fakihî Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'den aktardığı üzere, siyer, Müslümanların *Dar al-Harb*'deki "kâfirlerle", Müste'min (İslam ülkesine emanla giren yabancı gayrimüslim) veya Zimmî (İslam ülkesinde yaşayan gayrimüslim tebaa) olarak İslam ülkesinde bulunan ve kendileriyle antlaşma yapılan kişilerle, Mürtedlerle (İslam dininden çıkanlar) ve âsilerle (*ehl-i bağy*) ilişkilerinin niteliğini belirtmektedir.³⁴ Fıkıh ve siyer, Müslümanların diğer uluslarla ilişkilerini düzenleyen hükümler içerirler ve ikisi birlikte İslam hukukunun ana kaynaklarını oluştururlar. Ebu Süleyman, "ictihad kapısının yeniden açılması" anlamında, İslam Fıkıhı'nın mutlak kanun olarak değil; temel bir kaynak olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Böylece temel İslami kaynaklarla modern zamanların ihtiyaçları ve gereklilikleri arasında uygunluk sağlanarak, çağdaş yönetim sisteminin İslami düşünceyle düzenlenmesi öngörülmektedir.

Tadjbakhsh, uluslararası ilişkiler konusundaki tartışmaları çerçeveyecek üç farklı İslami kaynağın olduğunu belirtmektedir.³⁵ Öncelikli olarak, Kur'an, hadis, sünnet ya da ictihad gibi klasik İsl-

³³ Bkz. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara, Fecr Yayınları, 1998; Zülfükar Durmuş, *Kur'an-ı Kerîm'de Ulus ve Uluslararası İlişkiler*, İstanbul, Gök-kubbe Yayınları, 2006; Salih Abdurrahman El-Husayyin, *İslam ve Çağdaş Uygurluk Açısından Uluslararası İlişkiler*, İstanbul, Guraba Yayıncılık, 2013.

³⁴ Ebu Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 21.

³⁵ Shahrbanou Tadjbakhsh, "International relations theory and the Islamic worldview", Amitav Acharya ve Barry Buzan (ed.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, Abingdon, Routledge, 2010, ss. 174-196.

lami kaynaklar, İslami Uluslararası İlişkiler teorisi için birincil konumdadır. İkinci olarak, İslam'ın modernist bir proje olarak rasyonelleştirilmesine (Batı'ya öykünme) veya modernizme karşı kökten bir reaksiyon kaynağı olarak kullanılmasına (Batı'yı reddetme) ilişkin yerel deneyimler, ikincil kaynakları oluşturmaktadır. Tadjbakhsh, ikisinin, temelde Batı'nın hegemonyasını kabullenme ve yeniden tanıma anlamına geldiğinden, birbirinden farksız olduğuna dikkat çekmektedir. Üçüncü olarak, sosyal bilimlerin ve özel olarak da uluslararası ilişkilerin yeniden kavramsallaştırmasını amaçlayan bilginin İslamlaştırılması hareketi diğer bir önemli kaynaktır. Özellikle bu sonuncusu, dünyanın yeniden kavramsallaştırılmasına yönelik alternatif yollar sunarak mevcut teorileri, yerel deneyimlerden üretilen bağımsız genellemelerle ikame etmeye dönük bir girişimdir. Başta İsmail Râci el-Farukî olmak üzere Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü'nün (*The International Institute for Islamic Thought*) desteği ile yürütülen bilginin İslamlaştırılması girişimi, temelde modern bilimlerin İslami birikimle eleştirel bir yeniden değerlendirmesini hedefleyen kapsamlı bir çabayı içermektedir.³⁶

İslami Teolojinin Temel Kaynakları ve Uluslararası İlişkiler

Kur'an ve sünnet başta olmak üzere, İslami teolojinin temel kaynakları, İslami Uluslararası İlişkiler teorisi geliştirme çabalarının başlıca referans noktasıdır. Araştırmacılar, bu klasik İslami kaynaklara dayanarak, İslam coğrafyasının uluslararası ilişkilerinde belirli davranış kalıplarını olumlayan/olumsuzlayan bir ilkeler dizisi geliştirmeye çalışmışlardır. Bu kapsamda, İslam devletleri ile diğer inançlardan uluslar arasındaki ilişkilerde, karşılıklı saygı, özgür irade, tercih hakkı, eşitlik ve çoğulluk ilkelerinin bilişsel temelleri; barış içinde bir arada yaşama, şiddetten kaçınma ve ahlâki prensiplere bağlılık ilkelerinin etik temelleri; diyaloga, anlaşmalara, adalete ve hak anlayışına dayalı ilişkilerin ise davranışsal temelleri oluşturması gerektiği ileri sürülmektedir.³⁷ Bu alanda önemli bir tartışma konusunun, "cihat" kavramı etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu nedenle bu kavram üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

³⁶ Bkz. İsmail Râci El-Farukî, *Bilginin İslâmleştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı* (3. Baskı), İstanbul, Risale Basın-Yayın, 1995.

³⁷ Ali Akbar Alikhani, "Fundamentals of Islam in International Relations", Deina Abdalkader, Nassef M. Adiong ve Raffaele Mauriello (ed.), *Islam and International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, ss. 7-31.

Oldukça tartışmalı bir kavram olan cihadın iki şekilde gerçekleştirileceği ileri sürülmektedir. İlki, iyiyi yapıp kötünden kaçınmak anlamında bir Müslüman'ın nefis mücadelesini içeren "büyük cihat"; ikincisi ise, Hak yolunda engellerin ortadan kaldırılması için yürütülen harici mücadele anlamında "küçük cihat"tır.³⁸ Cihat üzerine yapılan bu ikili ayırım, İslam Fıkhı'nda Müslümanlarla yabancılar arasında yürütülecek karşılıklı ilişkileri, dünyayı ikiye ayırarak tanımlamaya neden olmaktadır: *Dar al-Islam* ve *Dar al-Harb*. "Dar al-Islam", İslam'ın hüküm sürdüğü, barış ve huzurun hâkim olduğu toprakları ifade ederken; "Dar al-Harb" ise, İslam'ın hâkim olmadığı ya da gayrimüslimlerin egemenliği altındaki topraklara işaret etmektedir. Bu yönüyle de Dar al-Harb toprakları olarak görülen ülkelere yönelik dış politika stratejisi de, eşit birer egemen ya da meşru aktör olarak görülmediklerinden çatışmacı olarak formüle edilmektedir. Örneğin Majid Khadduri, Kur'an ve sünnete dayanarak, Dar al-Islam ile Dar al-Harb arasındaki ilişkiyi "müsamahasız" bir cihat olarak betimlemektedir. Khadduri, Tevbe sûresi 5. ayetini naklederek Kur'an'ın tüm Müslümanlara cihadı farz kıldığını ve gayrimüslimleri "buldukları yerde öldürmelerini" emrettiğini ileri sürmüştür.³⁹ Ancak Tevbe sûresi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, "kendileriyle antlaşma yapıldığı halde" antlaşmayı bozan Mekkeli müşrikleri işaret ettiği (Tevbe, 1) ve antlaşmaya riayet eden müşriklerin hükmün dışında tutulduğu (Tevbe, 4); üstelik askeri çatışmaların söz konusu olduğu dönemde dahi gayrimüslimlere tanınan "sığınma hakkının" (*eman*) güvence altına alındığı (Tevbe, 6) görülecektir. Netice itibarıyla, Khadduri'nin Tevbe sûresinin bir kısmını kullanarak ve tarihsel-dinsel gerçekleri çarpıtarak sunduğunun aksine, Tevbe Sûresi'nde tüm müşriklerin öldürülmesi gerektiği emredilmemektedir.⁴⁰

Tadibakhsh'a göre, bu ikili ayırım öncelikle İslam'ın birincil kaynakları olan Kur'an'a, sünnete veya hadislere değil, İslam Fıkhı'na dayandırılmaktadır. Dolayısıyla, aslında teolojik değil, daha ziyade hukuki ve normatif bir ayırımdır ve gayrimüslim topraklarının fethi bağlamında ortaya çıkmış tarihsel bir olgudur. İkinci olarak, İslam Fıkhı birden fazla İslam devletinin varlığını tanımadığını-

³⁸ Farhang Rajaei, "Paradigm Shifts in Muslim International Relations Discourse", *Studies in Contemporary Islam*, Cilt 1, No 1, 1999, ss. 3-4.

³⁹ Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966, s. 16.

⁴⁰ Ayrıca bkz. Ebu Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, ss. 33-38.

dan, çeşitli İslam devletleri arasındaki ilişkilere yönelik kurallar öngörmemiştir.⁴¹ Daha ziyade bu ikili ayırım temelinde, Abbâsîler döneminden Osmanlı İmparatorluğu dönemine kadar, ümmetin dışında kalan diğer devletlerle ilişkiler konusunda İslami uluslararası ilişkilerin merkezi konsepti oluşturulmuştur. Tadjbakhsh, İslam Fıkhı'nın yarattığı bu ayırımın, dünyanın güç ve savaş temelinde bölünen realist bir ayırımını ortaya koyduğunu savunmaktadır. Ancak gayrimüslimlerle ilişkilerde Müslüman ülkelerin çatışma ve savaş yerine barış temelinde bir dış politika geliştirmesine izin veren alternatif bir okumasının da olabileceğini savunmaktadır. Buna göre, Kur'an, Müslümanlara kendileriyle savaşmayan halklara karşı savaş açmamasını emrettiğinden (bkz. Nisâ, 90; Bakara, 191), savaş yalnızca Müslümanların kendilerini, mülklerini ve inançlarını korumak için dinsel bir görev olarak haklılaştırılabilir. Bu yüzden güç biriktirme ancak kendisine yönelecek saldırıları caydırma (*deterrence*) (bkz. Enfâl, 60-61) ya da kendini koruma (*self-protecting*) (bkz. Hac, 39-40; Bakara, 190-191) ile gerçekleştirilmelidir. Tadjbakhsh'in aktardığı bu alternatif okuma, savaşı ancak zorunluya haklılaştırmakta aksi takdirde barışı devletlerarası etkileşimlerin belirleyici niteliği; savaşı ise sadece kendi savunma gerekçesiyle istisnâ olarak yorumlamaktadır.⁴²

184 | db

İslam'ın klasik kaynaklarına dayanarak bir İslami uluslararası ilişkiler anlayışı geliştirmeye çalışan El-Husayyin de İslam'da savaşın istisnâî; adaletin ve ahde vefanın esas olduğu üzerine vurgu yapmaktadır. El-Husayyin'e göre, adalet kavramı İslam'da merkezi bir yere sahiptir (bkz. Mâide, 2, 8; Nisâ, 135; En'âm, 152; Mümtehine, 8) ve "Müslümanın; -istese de istemese de, dost da olsa düşman da, sözünde de eyleminde de, yaptıklarıyla da yapmadıklarıyla da, savaşta da barışta da- esas görev olarak bağlı kaldığı değişmez bir dengeye sahip mutlak bir değerdir".⁴³ Ahde vefa konusunda ise, Kur'an'da "Müslümanın ahbine vefa göstermesinin vacip olduğuna ve ahdin bozulmasının haramlığına" işaret edildiğini savunmaktadır (bkz. Mâide, 1; İsrâ, 34; Tevbe, 7; Bakara, 177; Âl-i İmrân, 76; Ra'd, 25).⁴⁴ Modern uluslararası hukukun temel bir ilkesi olan *pacta sunt servanda* ilkesine her ne kadar benzermiş gibi görünse de; İ-

⁴¹ Tadjbakhsh, "International relations theory and the Islamic worldview", ss. 177-178.

⁴² Ibid.

⁴³ El-Husayyin, *İslam ve Çağdaş Uygarlık..*, ss. 45-46.

⁴⁴ Ibid., ss. 72-82.

lam'ın "ahde vefa" anlayışı bu ilkeyle kavranamaz. Zira *pacta sunt servanda* ilkesinin zamana ve koşullara bağlı olarak belirli istisnaları (*clausula rebus sic stantibus*) vardır.⁴⁵ Ancak İslam'da bir Müslümanın ahde vefa sorumluluğu mutlak; ulusal çıkar veya "şartların değişmiş olması antlaşmadan caymanın gerekçesi olamaz".⁴⁶

El-Husayyin'in Kur'an'a dayanarak aktardığı bu "adalet ve ahde vefaya" dayalı uluslararası ilişkiler anlayışı, ana akım Uluslararası İlişkiler teorilerinin eleştirisi niteliğindedir. Zira uluslararası ilişkilerde aldatılma (*cheating*) ve görelî kazanç (*relative gains*) konusundaki kaygıları, devletleri uluslararası işbirliği noktasında engelleyen iki unsur olarak gören realist teorilerinin⁴⁷ veya bu soruna yanıt olarak mutlak kazançların (*absolute gains*) ve enformasyonun önemine dikkat çeken neoliberal kurumsalcı teorilerin⁴⁸ neden olduğu çıkmaz dikkate alındığında, adalet ve ahde vefa ilkelerine mutlak bağlılığın normatif bir meydan okuma yarattığı açıktır. El-Husayyin, adaleti İslami Uluslararası İlişkiler teorisi için bir temel ilke ve normatif değer olarak kavramsallaştırmaktadır. Bir İslam devletinin, kendisine dürüst davranıldığı müddetçe adaletli olmakla ve verdiği sözlerinde durarak akitlerine uymakla yükümlü tutulduğu savunulmaktadır (bkz. Tevbe, 7). Bu yükümlülüğe, yalnızca karşı tarafın sözünde durmaması hali dışında, gerek savaş gerekse barış zamanında güç dengesinin bozulması halleri dâhil mutlak suretle uyulması zorunludur (bkz. Nahl, 92). İslam tarihinin de gösterdiği üzere, Hz. Peygamber, Necranlı Hıristiyan kabilelerle cizye antlaşması ve Medinenli Yahudi kabilelerle de Medine ahdini yaptığı gibi; Müslüman cemaati yok etmeyi amaçlayan Yahudi kabilelere karşı da bir "ölüm-kalım savaşı" açmıştır.⁴⁹ Netice olarak, ikili veya çok taraflı anlaşmalara taraf olan bir İslam devleti için akdin gereğini yerine getirmek İslami bir yükümlülük olarak görüldüğün-

⁴⁵ Hans Wehberg, "Pacta Sunt Servanda", *The American Journal of International Law*, Cilt 53, No 4, 1959, ss. 775-786.

⁴⁶ El-Husayyin, *İslam ve Çağdaş Uygarlık..*, ss. 76-77.

⁴⁷ Joseph M. Grieco, "Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism", *International Organization*, Cilt 42, No 3, 1988, s. 487; John J. Mearsheimer, "The False Promise of International Institutions", *International Security*, Cilt 19, No 3, 1994, s. 12.

⁴⁸ Duncan Snidal, "Relative Gains and the Pattern of International Cooperation", *The American Political Science Review*, Cilt 85, No 3, 1991, ss. 701-726; Robert O. Keohane ve Lisa L. Martin, "The Promise of Institutional Theory", *International Security*, Cilt 20, No 1, 1995, ss. 39-51.

⁴⁹ Ebu Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 116.

den, yukarıda zikredilen ana akım teorilerinin varsayımlarında olduğu gibi oldukça kırılğan bir uluslararası ilişkiler öngörülmemektedir.

Batıyla Karşılaşma Deneyimleri

İslami Uluslararası İlişkiler teorisi için ikinci kaynağı, İslam dünyasının doğrudan modernite ve sekülerizmle karşılaşma deneyimleri oluşturmaktadır. Bu tür karşılaşmalar, İslam dünyası içerisinde modernite ve sekülerizmle bütünleşme veya onu toptan reddetme gibi iki yönlü bir güzergâh izlemiştir. Tadjbakhsh, birbirine karşı olmak yerine aslında iki tutumun da temelde yeni duruma karşı tepkisel ve savunmacı olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Cemaleddin Afgani (*Jamal-al-Din Asadabadi*, 1839-1997) ve öğrencisi Muhammed Abduh (1849-1905), modernist bir proje olarak İslam'ın reform edilerek rasyonelleştirilmesini savunan öncü isimlerdir. Bu görüşün temel odağı, İslam ile akıllı bağdaştırmak suretiyle İslam'ın reform edilmesi, güçlendirilmesi ve yeniden canlandırılmasının sağlanmasıdır. Afgani ve Abduh, "gerçek İslam"ı (*authentic Islam*) rasyonel bir din olarak tanımlayarak, doğru anlaşıldığında İslam'ın rasyonalite ve moderniteyle çelişmediğini aksine Kur'an'ın maddi dünyaya ilişkin bilgi edinmeyi teşvik ettiğini ileri sürmüştür. Bu bakış açısıyla bakıldığında, rasyonalite Batı ile eşitlenmez ve üstelik modernleşme ve Batılılaşma gibi süreçler İslam-dışı görülmez. Öte yandan bu girişimin karşısında İslami uyanışı savunan, Muhammad Baqir Sadr (1935-1980), Abul Ala Mawdudi (1903-1979), Sayyid Qutb (1906-1966), Ali Shariati (1933-1977) ve Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989) gibi isimler söz konusudur. İslami uyanışı savunanlar, Afgani ve Abduh'un aslında rasyonalist bir epistemolojiyi teşvik ederek İslam'ın Batılılaşmaya teslim olmasını savunduğunu ve İslami bir toplumsal sistemin kurulmasının karşısında yer aldığını ileri sürmektedir. İslami uyanışı savunanlar, temelde "inançın akıl karşısındaki üstünlüğünü" savunmuştur. Ayrıca Batı'ya karşı koymanın metodu olarak da, İslam dünyasına yabancı etkisinin ve kutsal rehberlikten ayrılmanın sonucu olan yozlaşmanın giderilmesiyle İslam'ın dinsel ve siyasal otoritesi altında birleşmeyi görmektedir.⁵¹

⁵⁰ Tadjbakhsh, "International relations theory and the Islamic worldview", ss. 179-182.

⁵¹ Ibid.

Tadzbakhsh, modernistlerin aksine İslami uyanışı savunanların devletin doğası ve uluslararası ilişkiler konularında daha açık bir tanımlama sunduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, Khomeini'nin, Kur'anî kavramlar olan mazlum-zalim (*mustadafun-mustakbirun*) ikiliğine yaptığı vurguyla İslami Uluslararası İlişkiler yaklaşımını ahlâki olarak temellendirdiğini savunmaktadır.⁵² Bu ikilik, İran Anayasası'nda da kendisine önemli bir yer bulmuştur. Buna göre, İran dış politikada mazlumlara desteğini esirgemeyecek (md. 3/16) ve dünyanın neresinde olursa olsun, zalimlere karşı mazlumları savunacaktır (md. 154).⁵³ Ayrıca, bu görüş şeriatla yönetilmeyen aksine beşeri otoriteye dayanan toplumların, "insanoğlunun ahlâki ve hukuksal kuralları yapmaya meşru yetkisinin olduğunu zannederek kutsal otoriteden saptığını" savunmaktadır.⁵⁴ Oldukça katı ve ikili zıtlıklar temelinde inşa edilen bu görüşe göre, şeriat bütüncül ve kapsamlı olduğundan tek başına yeterlidir ve başkasından ödünç almaya veya başkasıyla diyaloga girmeye ihtiyacı yoktur.⁵⁵

Khomeini'den aktarılan bu görüş Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler perspektifiyle yeniden değerlendirildiğinde, bir yandan adalet, hukuk, egemenlik ve siyasal otorite gibi devletin içyapısal unsurlarının İslam hukukundan türetilen kutsal ve ahlâki bir kaynağa dayandırılması gerektiğini, bir yandan da şeriatla yönetilen bir İslam devletinin dış ilişkilerinde daha bağımsız ve bağlantısız olması gerektiğini ileri sürdüğü söylenebilir. Bu bağlamda bir uluslararası ilişkiler, *mustadafun* ile *mustakbirun* arasındaki geçirimsiz bir ilişki formuna dönüştürülmektedir. Khomeini'nin yaklaşımı önemli ölçüde, bilimsel rasyonaliteyle Batılılaşmayı bir tuttuğundan ve reformist İslami görüşün reddini yansıttığından, İslami olmayan toplumlarla etkileşimi sınırlamakta ve işbirliğini reddetmektedir. Ancak, İslami bir kuramsallaştırma için temel sorun, "İslâmın uluslararası ilişkiler alanındaki temel ilke, değer, çerçeve ve felsefenin, ilk Müslümanların somut tarihi deneyimlerinden çıkarılıp günümüzde uygulanır hale getirilip getirilemeyeceği"⁵⁶ üzerinde düğümlenmektedir. Bu da bugünün koşullarına uygun, uluslararası sis-

⁵² Ibid., s. 181.

⁵³ İran İslam Cumhuriyeti Anayasası için bkz. Rouhollah K. Ramazani, "Constitution of the Islamic Republic of Iran", *Middle East Journal*, Cilt 34, No 2, 1980, ss. 181-204.

⁵⁴ Tadzbakhsh, "International relations theory and the Islamic worldview", s. 181.

⁵⁵ Ayrıca bkz. Rajae, "Paradigm Shifts in Muslim International Relations Discourse", ss. 7-8.

⁵⁶ Ebu Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, ss. 10-11.

temdeki çok-katmanlı ilişkilere uygulanabilir, dinamik ve gerçekçi bir kuramsal çerçeveyi gerektirmektedir.

Beşeri Bilginin İslamileştirilmesi Girişimi

İslami Uluslararası İlişkiler için üçüncü kaynak, moderniteyle bütünleşmek ya da onu toptan reddetmek seçeneklerinin dışında üçüncü bir alternatif olarak İsmail Râci el-Farukî'nin öncülüğünü yaptığı "bilginin İslamileştirilmesi" girişimidir. Tadjbakhsh, moderniteyi İslamileştirmeye yönelik bu girişimi "fikirlerin küreselleşmesine postmodern bir tepki" olarak tanımlamaktadır.⁵⁷ Bilginin İslamileştirilmesi çabaları, modernistlerle İslamcılar arasında epistemolojik üçüncü yol olarak ilk kez 1980'lerde ortaya çıkmış ve Batılı siyasal ve sosyal teorinin dilini ve araçlarını İslami amaçlar için yeniden gözden geçirmeye yönelmiştir. El-Farukî, "beşeri bilgi mirasının tümünü İslâm gözüyle yeniden şekillendirmek" amacıyla yapılması gerekenin beşeri bilgiyi "yeniden tanımlamak, verilerini yeniden düzenlemek, üzerinde yeniden akıl yürütmek, sonuçları yeniden değerlendirmek, hedefleri yeniden ayarlamak ve bunu yaparken de bilim dallarının İslâm görüşünü keskinleştirip dâvasına hizmet etmesini sağlamak" olduğunu duyurmaktadır.⁵⁸ Tadjbakhsh'e göre, bu girişim henüz oluşum aşamasındadır ancak İslami Uluslararası İlişkiler teorisi için bir itici güç olabilecektir.⁵⁹

Bilginin İslamileştirilmesi girişimi, bilginin kaynakları arasına rasyonalite ve materyalizmin yanı sıra inancı da eklemektedir. Böylece bilginin soyutlanarak metafizik ve etik değerlerden arındırılmasına karşı İslami inanç temelli normatif ve ahlâki bir epistemoloji önermektedir. Bu öneri, dinsel bilginin otoritesini yeniden canlandırabilmek için, post-yapısalcı bir teknikle, mevcut beşeri bilginin yapısökümünü gerektirmektedir.⁶⁰ Bununla inancı ve metafiziği dışlayan pozitivist bilim felsefesine karşı, İslami anlamda ahlâki ve etik bir post-pozitivist bilim anlayışı teşvik edilmektedir. Ancak girişim yeni bir İslami epistemolojinin geliştirilebilmesi için daha ziyade metodolojik gerekliliklere yoğunlaştığından, İslami Uluslararası İlişkiler teorisi için çok az çalışma üretilmiştir.⁶¹

⁵⁷ Tadjbakhsh, "International relations theory and the Islamic worldview", s. 182.

⁵⁸ El-Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi*, s. 45.

⁵⁹ Tadjbakhsh, "International relations theory and the Islamic worldview", s. 182.

⁶⁰ Ibid., s. 183.

⁶¹ Ibid.

İslami epistemoloji, büyük ölçüde "yerel miras, modern talepler ve İslami emirler" arasında bir denge kurmaya çalışan bir çabayı yansıtmaktadır.⁶² Böyle bir çabanın örneğini Tariq Ramadan'ın yaklaşımında tespit etmek mümkündür. Ramadan, Dar al-Islam ve Dar al-Harb ayrımının Kur'an'da ve sünnette yerinin olmamasına karşın devletlerarası ilişkileri anlamlandırmaya çalışan beşeri bir girişim olduğunu ve bu konseptleri muhafaza etmenin bir zorunluluk içermediğini savunmuştur.⁶³ Bu kapsamda, günümüzde Müslümanların azınlık olarak yaşadığı Batıyla ilişkileri, Dar al-Harb ile ifade etmenin mümkün olmadığını; bunun yerine Müslümanların temel haklarının korunduğu Batılı ülkeler için *Dar al-Ahd* (Dar al-Islam ile anlaşma yapan ülke) veya *Dar al-Amn* (emniyet içinde yaşanılan yer) nitelermelerinin geçerli olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁴

İslami Uluslararası İlişkiler teorisine yönelik bu üçüncü girişim, farklı inanç sistemlerine tabi olan halkların ve ülkelerin günümüz koşullarında söz konusu olan karmaşık etkileşimlerine uygulanabilir daha gerçekçi bir yaklaşım sunmaktadır. Beşeri bilginin İslami bir mercekten tekrar gözden geçirilmesi, geleneksel Müslüman-gayrimüslim dikotomisinin kurduğu çatışmacı diyalektik ilişki formu yerine, işbirliği ve barış temelinde karşılıklı etkileşimi sağlayacak bir zemin sunabilme yeterliliğine sahiptir. Netice olarak bu girişim, kendi metodolojisini ve terminolojisini üretebilecek ve ayrıca bir kuramsallaştırmanın ontolojik ve epistemolojik gerekliliklerine yanıt verebilecek koşullara erişirilirse, Müslümanlara İslam tarihinin özgün zaman-mekân bağlamından "yeteri kadar bağımsız bir çerçeve" sunma sorunu⁶⁵ aşılabilecektir. Üstelik ancak böyle bir durumda, yerel ihtiyaçlara yanıt olarak Avrupa-merkezci ve antagonist olmayan bir karşılık verilebilmek söz konusu olacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Çeşitli zaaflarıyla hâkim Uluslararası İlişkiler teorileri bölgesel süreçleri ve dinamikleri anlamaya yeterince yardımcı olamamaktadır. Bu elbette sadece İslam bağlamında değil, fakat dünyanın farklı coğrafyalarında özgün toplumsal-tarihsel deneyimleri anlamlandırabilecek, nüanslı yerel bilgi üretiminin gerekliliğini ortaya koymak-

⁶² Ibid., s. 184.

⁶³ Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester, Islamic Foundation, 1999.

⁶⁴ Tadjbakhsh, "International relations theory and the Islamic worldview", s. 184.

⁶⁵ Ebu Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 11.

tadır. Yerelin özgünlüğüne yapılan vurgu soyutlanma riski taşısa da, Batı-dışı toplumları evrenselci anlatıların hegemonyası altında salt bir araştırma nesnesi olmaktan çıkarmaya dönük olduğunu belirtmek gerekir. Böylece yerelin kendi deneyimlerini tekrar meşru ve eşit bir özne olarak, Avrupa-merkezci olmayan bir dille anlamlandırabilmesi mümkün olabilecektir. Ancak bu çalışmanın da gösterdiği üzere, İslami Uluslararası İlişkiler teorisi inşasına yönelik önemli çabalar olsa da bu girişimler henüz nihayete ermiş değildir.

İslami Uluslararası İlişkiler teorisi için daha ziyade klasik İslami tarihin ve metinlerin merkez alındığı görülmektedir. Bu konuda yürütülen çalışmalar, pozitivist sosyal bilimler anlayışını ve ona dayalı ana akım Uluslararası İlişkiler teorilerinin epistemik hegemonyasını geride bırakmaya dönük, oldukça normatif bir teorileştirme önermektedir. Güç, çıkar ve görelî kazanç odaklı antagonist Uluslararası İlişkiler teorilerinin aksine İslami bir referansla inanç, adalet ve ahlâk gibi ilkelerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Belirtmek gerekir ki, İslami teorileştirme girişimi, esasen ana akım Uluslararası İlişkiler teorilerine karşı tepkisel değildir; aksine Batıyla İslami tarih ve yaşam arasında bilhassa dinsel, tarihsel ve kültürel mirası dikkate alan dinamik bir diyaloga dayandırılmaktadır. İslami mirasın zengin bir kaynaklarına sahip olsa da temel sorunu, bütünlükten yoksun İslami dünyada, bir İslami Uluslararası İlişkiler teorisinin uygulanabilirliği üzerinde düğümlenmektedir.

Tadjbakhsh, İslami dünya görüşünün alternatif bir teorileştirme için genelleme yapmaya temel sağlayabilir mi sorusundan hareket ederek alternatif bir İslami Uluslararası İlişkiler teorisinin mümkün ve zaten mevcut olduğunu; ancak bu konudaki temel sorunun pratiğe nasıl geçirileceği olduğunu savunmuştur. Bu noktada iki temel sorunla karşı karşıya kalındığını belirtmektedir: sekülerleşme ve liberal modernizm. Birincisi, her ne kadar siyasal ve ekonomik bir proje olarak Müslümanların günlük hayatında kendisine yer bulmamış olsa da, sekülerleşme ya da seküler kurumlar önemli bir meydan okuma yaratmaktadır. İkincisi ise, küreselleşme ile birlikte liberal modernleşme projesinin Batının kültürel bölgesi dışına yayılması, Müslüman coğrafyada hem devletler-arası düzlemde hem de iç düzende kendisine yer edinmiştir.⁶⁶

⁶⁶ Tadjbakhsh, "International relations theory and the Islamic worldview", ss. 174-175.

Tadzbakhsh'in ileri sürdüğünün aksine, kaynaklarının genişliğine rağmen pozitif anlamda bir İslami Uluslararası İlişkiler teorisi mevcut değildir. Bu ancak belirli ontolojik önermeler üretildiğinde ve epistemolojik sınırlar çizildiğinde söz konusu olacaktır. Üstelik sekülerleşme ve liberal modernizmin yanı sıra İslam ülkelerini kapsayan tek bir kuşatıcı İslami anlayışın söz konusu olmayışı da temel bir sorun olarak eklenmelidir. Zira İslami anlayış ve pratiklerdeki farklılıklar dikkate alındığında birden fazla İslam(lar)'dan bahsetmek gereği ortaya çıkmaktadır. Bu yalnızca İslam ülkelerinde İslami norm ve değerlerin farklı yorumlanmasıyla⁶⁷ ilgili değildir; aynı zamanda bölge halklarının kendilerini tanımlama biçimleri gibi içsel dinamiklerle de desteklenmektedir. Bölgede kapsayıcı bir İslami kimlik yerine ulus-devlet kimliklerinin öne çıktığı, etnik olarak Arap veya dinsel olarak Müslüman kimliklerinin ise daha sonra geldiği belirtilmektedir.⁶⁸ Bu durum, tüm İslam ülkelerini kapsayacak bir İslami teorisinin pratikteki zorluğunu ortaya koymaktadır. Üstelik analiz birimi olarak ulus-devlet yerine ümmeti koymak, modern zamanların oldukça hassas konuları olan egemenlik ve bağımsızlık ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Zira farklı toplumsal-tarihsel deneyimleri bir potada eritecek, zamanla katmanlaşmış siyasal toplulukları tek bir çatı altında toplayacak ve böylece ulus-devlet bağlılıklarını aşacak bir ümmetin varlığı bugün bir gerçeklik olmaktan uzaktır. Modern ulus-devlet yapılanmasıyla ümmet anlayışı arasında bir orta yolun varlığına ilişkin açık kanıtlar olmadığından⁶⁹, İslami Uluslararası İlişkiler çalışmalarının vermesi gereken önemli bir sınav, günümüz gerçekliğine uygun ve ampirik değeri olan kuramsal bir çerçeve üretip üretmeyeceğidir.

Her ne kadar İslam, *siyer* başta olmak üzere, uluslararası ilişkilere ilişkin önemli kaynaklara sahip olsa da, ampirik olarak uygulanabilir bir kuramsal çerçeve henüz üretil(e)memiştir. Yapılan çalışmalar bir İslami Uluslararası İlişkiler teorisi olmaktan ziyade, İslami teolojiden türetilen ve devletlerarası ilişkilere uygulanacak ahlâki ilkeler dizisi ve davranış modelleri sunmaktadır. Bu yönüyle de ampirik olmaktan çok normatiftir.⁷⁰ Elbette Uluslararası İlişkiler teorileri için ampirik ve normatif boyutlar birbirlerine, ayrılamaz

⁶⁷ Kayaoğlu, "Batı-Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler..", s. 202.

⁶⁸ Bkz. Gerges, "Ortadoğu Uluslararası İlişkiler Çalışmaları", s. 39.

⁶⁹ Bkz. Nassef M. Adiong (ed.), *International Relations and Islam: Diverse Perspectives*, Newcastle, UK, Cambridge Scholars Publishing, 2013, ss. 139-144.

⁷⁰ Kayaoğlu, "Batı-Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler..", s. 202.

ölçüde, derinden bağlıdır.⁷¹ Ancak bir Uluslararası İlişkiler teorisinin sadece “olması gerekeni” değil “olanı” da açıklayıcı güçte olması gerekmektedir. İslami Uluslararası İlişkiler, henüz, uluslararası sistemdeki aktörlerin davranış modellerini, etkileşimlerinin dinamiklerini veya sistemin işleyiş mantığını açıklamaya yönelmemektedir. Bunun yerine, temel İslami kaynaklara dayanarak İslam ülkelerinin gayrimüslimlerle ilişkilerinde, barış ve savaş zamanı uygulanabilecek belirli değerlere ve normlara vurgu yapmakla yetinilmektedir. Yine de kuramsal çerçeve eksikliği konusunda karamsar olmak için oldukça erken; zira Uluslararası İlişkiler disiplininin 1919’da kurulduğu miti dikkate alınır, yaklaşık 100 yıllık bir zaman diliminde gelişim imkânı bulduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Kuramsal gelişim elbette zaman alan bir olgudur ve büyük ölçüde “sosyolojik sürecin bir parçasıdır”⁷². İslami kaynaklı özgün bir Uluslararası İlişkiler teorisi inşası, gelişim aşamasına girmiştir; üstelik –neticesi bilinmez ancak– önünde oldukça zengin kaynaklar mevcuttur.

Kaynakça

- Acharya, Amitav, “Ethnocentrism and Emancipatory IR Theory”, Samantha Arnold ve J. Marshall Beier (ed.), *(Dis)Placing Security: Critical Evaluations of the Boundaries of Security*, Centre for International and Security Studies, York University, 2000, ss. 1-18.
- Acharya, Amitav ve Barry Buzan (ed.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, Abingdon, Routledge, 2010.
- Acharya, Amitav ve Barry Buzan, “Why is there no non-Western international relations theory? An introduction”, *International Relations of the Asia-Pacific*, Cilt 7, No 3, 2007, ss. 287-312.
- Adiong, Nassef M. (ed.), *International Relations and Islam: Diverse Perspectives*, Newcastle, UK, Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Alikhani, Ali Akbar, “Fundamentals of Islam in International Relations”, Deina Abdelkader, Nassef M. Adiong ve Raffaele Mauriello (ed.), *Islam and International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, ss. 7-31.
- Annan, Kofi A., “Two concepts of sovereignty”, *The Economist*, 16 Eylül 1999, <http://www.economist.com/node/324795> (Erişim Tarihi 26 Ekim 2016).
- Annan, Kofi A., *We the Peoples: The Role of the United Nations in the 21st Century*, New York, The United Nations Department of Public Information, 2000.
- Ayoob, Mohammed, “Humanitarian Intervention and State Sovereignty”, *International Journal of Human Rights*, Cilt 6, No 1, 2002, ss. 81-102.

⁷¹ Christian Reus-Smit ve Duncan Snidal, “Between Utopia and Reality: The Practical Discourses of International Relations”, Christian Reus-Smit ve Duncan Snidal (ed.), *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2010, s. 6.

⁷² Gerges, “Ortadoğu Uluslararası İlişkiler Çalışmaları”, s. 45.

- Buzan, Barry ve George Lawson, "The Global Transformation: The Nineteenth Century and the Making of Modern International Relations", *International Studies Quarterly*, Cilt 57, No 3, 2013, ss. 620-634.
- Buzan, Barry ve Richard Little, "Reconceptualizing Anarchy: Structural Realism Meets World History", *European Journal of International Relations*, Cilt 2, No 4, 1996, ss. 403-438.
- Buzan, Barry ve Richard Little, "World history and the development of non-Western international relations theory", Amitav Acharya ve Barry Buzan (ed.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, Abingdon, Routledge, 2010, ss. 197-220.
- Çandar, Cengiz, "Ortadoğu'nun 'Otuz Yıl Savaşları'", 23 Temmuz 2014, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/cengiz-candar/ortadogunun-otuz-yil-savaslari-1203350> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016).
- de Carvalho, Benjamin, Halvard Leira ve John M. Hobson, "The Big Bangs of IR: The Myths That Your Teachers Still Tell You about 1648 and 1919", *Millennium: Journal of International Studies*, Cilt 39, No 3, 2011, ss. 735-758.
- de Mesquita, Bruce Bueno, "Popes, Kings, and Endogenous Institutions: The Concordat of Worms and the Origins of Sovereignty", *International Studies Review*, Cilt 2, No 2, 2000, ss. 93-118.
- Durmuş, Zülfükar, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ulus ve Uluslararası İlişkiler*, İstanbul, Gökkuşbu Yayınları, 2006.
- Ebu Süleyman, A. Ahmed, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985.
- El-Farukî, İsmail Râci, *Bilginin İslâmîleştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*, İstanbul, Risale Basın-Yayın, 1995.
- El-Husayyin, Salih Abdurrahman, *İslam ve Çağdaş Uygarlık Açısından Uluslararası İlişkiler*, çev. Ahmet İhsan Dündar, İstanbul, Guraba Yayıncılık, 2013.
- Ergan, Uğur, "Suudi Arabistan öncülüğünde teröre karşı İslam ittifakı", 15 Aralık 2015, <http://hurriyet.com.tr/terore-karsi-islam-ittifaki-40027554> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016).
- Gerges, Fawaz, "Ortadoğu Uluslararası İlişkiler Çalışmaları: Tarih, Teori ve Metodoloji Üzerine Bir Haşiye", Zahide Tuba Kor (ed.), *Ortadoğu Konuşmaları: Bölgesel Perspektiften "Arap Baharı"*, İstanbul, Küre Yayınları, 2014, ss. 25-57.
- Grieco, Joseph M., "Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism", *International Organization*, Cilt 42, No 3, 1988, ss. 485-507.
- Gruffydd-Jones, Branwen, *Decolonizing International Relations*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2006.
- Herman, Edward S. ve Noam Chomsky, *Rızanın İmalatı: Kitle Medyasının Ekonomi Politikası*, İstanbul, bgst Yayınları, 2012.
- Hobson, John M., *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760-2010*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- Ikenberry, G. John ve Michael Mastanduno (ed.), *International Relations Theory and the Asia-Pacific*, New York, Columbia University Press, 2003.
- Kashmeri, Sarwar, "Leave the Middle East Be", 24 Nisan 2015, <http://usnews.com/opinion/blogs/world-report/2015/04/24/the-middle-east-is-fighting-a-30-years-war-so-let-it-be> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016).
- Kayaoğlu, Turan, "Batı-Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler Kuramı ve İslam", Şaban Kardaş ve Ali Balcı (ed.), *Uluslararası İlişkilere Giriş: Tarih, Teori, Kavram ve Kollar*, İstanbul, Küre Yayınları, 2014, ss. 198-207.
- Kayaoğlu, Turan, "Westphalian Eurocentrism in International Relations Theory", *International Studies Review*, Cilt 12, No 2, 2010, ss. 193-217.

- Keohane, Robert O. ve Joseph S. Nye, "Realism and Complex Interdependence", Paul Viotti ve Mark Kauppi (ed.), *International Relations Today: Realism, Pluralism, Globalism & Beyond* (3rd ed.), Boston, Allyn & Bacon, 1999, ss. 307-318.
- Keohane, Robert O. ve Lisa L. Martin, "The Promise of Institutional Theory", *International Security*, Cilt 20, No 1, 1995, ss. 39-51.
- Khadduri, Majid, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966.
- Mearsheimer, John J., "The False Promise of International Institutions", *International Security*, Cilt 19, No 3, 1994, ss. 5-49.
- Miles, Jack, "How Will the Mideast War End? Christian History May Provide a Clue", 11 Ekim 2014, http://huffingtonpost.com/jack-miles/mideast-war-christian-history_b_6091160.html (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016).
- Murray, Douglas, "The Middle East's own 30 Years War has just begun", 17 Haziran 2014, <http://blogs.spectator.co.uk/2014/06/the-conflict-in-the-middle-east-is-far-bigger-than-isis-and-al-qaeda/> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016).
- Osiander, Andreas, "Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth", *International Organization*, Cilt 55, No 2, 2001, ss. 251-287.
- Page, Susan, "Panetta: '30-year war' and a leadership test for Obama", 06 Ekim 2014, <http://usatoday.com/story/news/politics/2014/10/06/leon-panetta-memoir-worthy-fights/16737615/> (Erişim Tarihi 06 Mayıs 2016).
- Rajaei, Farhang, "Paradigm Shifts in Muslim International Relations Discourse", *Studies in Contemporary Islam*, Cilt 1, No 1, 1999, ss. 1-13.
- Ramadan, Tariq, *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester, Islamic Foundation, 1999.
- Ramazani, Rouhollah K., "Constitution of the Islamic Republic of Iran", *Middle East Journal*, Cilt 34, No 2, 1980, ss. 181-204.
- Reus-Smit, Christian ve Duncan Snidal, "Between Utopia and Reality: The Practical Discourses of International Relations", Christian Reus-Smit ve Duncan Snidal (ed.), *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2010, ss. 3-37.
- Shibasaki, Atsushi, "Myths in a Discipline: IR and 'the Peace of Westphalia'", *Journal of Global Media Studies*, Cilt 14, 2014, ss. 41-52.
- Snidal, Duncan, "Relative Gains and the Pattern of International Cooperation", *The American Political Science Review*, Cilt 85, No 3, 1991, ss. 701-726.
- Tadzbakhsh, Shahrbanou, "International relations theory and the Islamic worldview", Amitav Acharya ve Barry Buzan (ed.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, Abingdon, Routledge, 2010, ss. 174-196.
- Teschke, Benno, *The Myth of 1948: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*, London, Verso, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, *Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği*, çev. Sinan Önal, İstanbul, Aram Yayıncılık, 2007.
- Walt, Stephen, "Alliances: Balancing and Banskwagoning", Robert J. Art ve Robert Jervis (ed.), *International Politics: Enduring Concepts and Contemporary Issues* (8th ed.), New York, Pearson Longman, 2007, ss. 96-103.
- Wehberg, Hans, "Pacta Sunt Servanda", *The American Journal of International Law*, Cilt 53, No 4, 1959, ss. 775-786.
- Wight, Martin, "Why is There No International Theory", Herbert Butterfield ve Martin Wight (der.), *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, ss. 17-34.
- Wilson, Peter, "The Myth of the 'First Great Debate'", *Review of International Studies*, Cilt 24, No 5, 1998, ss. 1-16.
- Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara, Fecr Yayınları, 1998.

- Yan, Holy ve Mark Morgenstein, "U.S., Russia escalate involvement in Syria", 13 Ekim 2015, <http://edition.cnn.com/2015/10/13/middleeast/syria-civil-war/> (Erişim Tarihi 04.11.2016).
- Zapfe, Martin, "Chapter 1: The Middle East's Thirty Years' War?", Oliver Thränert ve Martin Zapfe (ed.), *Strategic Trends 2015: Key Developments in Global Affairs*, Zurich, Center for Security Studies, 2015, ss. 9-26.



İHL ÖĞRENCİLERİNİN MESLEK DERSLERİ VE MESLEK DERSİ ÖĞRETMENLERİNE YÖNELİK TUTUM DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ*

İbrahim AŞLAMACI**

Öz

Bu çalışmada İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin meslek dersleri ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma betimsel tarama, karşılaştırmalı ilişkisel tarama ve korelasyon türü ilişkisel tarama modellerinde tasarlanmıştır. Araştırmada TÜİK'in Türkiye bölgeler sınıflamasında düzey 1 olarak belirlediği 12 bölgeden belirlenen birer il, örneklem iller olarak seçilmiştir. Örneklem olarak seçilen illerden belirlenen toplam 26 İmam-Hatip Lisesinde okuyan 3775 öğrenciye 2015-2016 öğretim yılı bahar döneminde anket uygulaması gerçekleştirilmiştir. Çalışmada veri toplama araçları olarak kişisel bilgi formu ile birlikte bu araştırma kapsamında araştırmacı tarafından geliştirilen "İHL Öğrencilerinin Meslek Derslerine Yönelik Tutum Ölçeği" ve "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Ölçeği" kullanılmıştır. Veriler, SPSS 22 paket programında analiz edilmiştir. Verilerin analizinde, betimsel analizlerle birlikte, bağımsız örneklem t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA), korelasyon analizi ve basit doğrusal regresyon analizi yöntemleri kullanılmıştır. Araştırma sonucunda İHL öğrencilerinin meslek derslerine ilişkin tutumlarının "orta" düzeyde, meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumlarının ise "yüksek" düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada İHL öğrencilerinin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarının çeşitli değişkenler açısından anlamlı şekilde farklılaştığı, her iki tutum puanı arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumlarının meslek derslerine ilişkin tutumlarını % 15 oranında açıkladığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İmam-Hatip Lisesi öğrencileri, meslek derslerine yönelik tutum, meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum.

* Bu makaledeki veriler, Değerler Eğitimi Merkezi tarafından finanse edilen İmam-Hatip Araştırmaları Projesi kapsamında elde edilmiştir. Araştırmayı destekleyen Değerler Eğitimi Merkezi yetkililerine katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

** Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü, ibrahim.aslamaci@inonu.edu.tr



The Investigation of Relationship Between Attitudes Towards The Vocational Courses and The Vocational Course Teachers of The Imam Hatip High School Students

Abstract

In this research it is aimed to examine the relationship between attitudes towards the vocational courses and the vocational course teachers of the Imam Hatip High School students. The study was designed based on a baseline descriptive survey and both comparative and correlation associative models. The classification of Turkey's regions of TUIK (Turkish Statistical Institute) used to determine the regions considering had a higher representation power for the country, and one province from each region selected as sample provinces for the research. The sample of the research comprised 3775 students in 26 Imam Hatip High Schools in the 2015-2016 academic year. The data were collected using "The Vocational Courses Attitude Scale" and "The Vocational Course Teachers Attitude Scale" originally developed by researcher. The data was analyzed using SPSS 22.0. In the interpretation of the data were analyzed using mean scores, standard deviation, t-test, variance analysis (ANOVA), correlation test, and basic linear regression analysis methods. As a result of the research, it was determined that there is a significant and positive the relationship between attitudes of the IHL students towards the vocational courses and the vocational course teachers, and the attitude towards the vocational course teachers explained 15% variance of the attitude towards the vocational courses.

Keywords: Imam Hatip High School students, attitudes towards vocational courses, attitudes towards vocational courses teacher.

Giriş

İmam-Hatip Liseleri, Türk Eğitim Sistemi içerisinde ortaöğretim düzeyinde yer alan, hem mesleğe hem de yükseköğrenime öğrenci yetiştiren başlıca kurumlardan birisidir. Bu okullar Osmanlı'dan Cumhuriyete Türkiye'nin kendi modernleşme tarihi ile irtibatlı bir şekilde ürettiği, özgün bir tecrübe ve eğitim modelidir. Bu model, Osmanlı Devletinin giriştiği modernleşme sürecinde "gelenek" ve "modern" referanslar arasında uyum bulma çabasının bir okul fikrine dönüşerek somutlaşması sonucu ortaya çıkmıştır.¹Bu okullar Cumhuriyet döneminde benimsenen din politikaları, toplumsal dinamikler, iç ve dış siyasetin etki alanında şekillenerek günümüze kadar gelmiştir.

¹ İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*, DEM Yayınları, İstanbul, 2014, s.26.

İmam-Hatip okullarının en önemli yasal dayanağını oluşturan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda kuruluş amacı, din hizmetlerini yürütecek din görevlileri yetiştirmek olarak belirlenmiştir. Açıldıkları birkaç yıl içerisinde tamamı kapatılmasından dolayı İmam ve Hatip Mekteplerinin bu görevi yerine getirmelerine fırsat tanınmamıştır.² Buna karşılık Akseki'nin betimlemesiyle 1930-1950 yılları arasında dini yasaklardan dolayı koyu bir cehaletin ortalığı kasıp kavurduğu, batıl inançların her tarafta kol gezdiği, cenazeleri bile kaldıracak elemanların bulunamadığı bir dönem³ sonrasında 1951 yılında tekrar açılan İmam-Hatip Okulları, mezunlarını vermeye başlamasıyla birlikte din hizmetleri alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur. 1965 yılında çıkarılan Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Yasası ile birlikte, Başkanlık bünyesindeki imam-hatip, müezzin, Kuran Kursu öğreticisi gibi görevler için İmam-Hatip Okulu mezunu olma şartının getirilmesi, din görevlisi yetiştirme görevinin ortaöğretimde bu kurumlara tevdi edildiğini açıkça göstermiştir. Böylece İmam-Hatip Okulları özellikle 1950'lerden sonra Diyanet İşleri Başkanlığına, ihtiyacı olan personelleri ortaöğretim düzeyinde yetiştirerek görünür işlevlerinden en önemlisini yerine getirmeye başlamıştır.

Ancak kırsaldan kente göçle birlikte 1960'lı yıllardan itibaren toplumsal yapıda meydana gelen değişim ve dönüşüm, bu okulların kuruluş amacını aşmalarını da beraberinde getirmiştir. Kuruluş amacı her ne kadar din görevlisi yetiştirmek olsa da bu okullar aynı zamanda çocuklarının daha fazla din eğitimi almalarını talep eden, ancak onların din görevlisi olmalarını istemeyen aileler için devletin sunduğu sistem içerisindeki tek seçenek haline gelmiştir. Böylece muhafazakâr kesimin ortaya koyduğu talep ve ihtiyaç, bu okullara görünür din görevlisi yetiştirme işlevlerinin yanında, diğer görünür temel amaçları olan yüksek öğrenime hazırlama niteliğini kazandırmıştır.⁴ Bu çerçevede 10 Mayıs 1972 tarihinde hazırlanan İmam-Hatip Okulu İdare Yönetmeliğinin 4. maddesinde İmam-Hatip Okul-

² Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011, s.86-89; Ramazan Buyrukçu, *Kurumsal Değişim ve Gelişim Boyutlarıyla Türkiye'de Mesleki Din Eğitimi-Öğretimi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2007, s.31.

³ A. Hamdi Akseki, "Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Bir Rapor", Yayına Hazırlayan: Mehmet Bulut, *İslamiyat IV*, Ankara, 2001, s. 1, ss. 131-144.

⁴ Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*, s.171-175; Bedri Mermutlu, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2008, cilt: X, sayı: 38 [Kâşgarlı Mahmud Özel Sayısı], ss. 87-98; M. Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.178-181.

larının, ortaokul üzerine dört yıllık öğrenim veren bir meslek okulu olduğu ve öğrencilerini hem mesleğe hem de kendi alanlarında yüksek öğrenime hazırlayacağı ifade edilerek ilk kez öğrencilerini yüksek öğrenime hazırlama vasfından bahsedilmiştir. Bu okullar 1973 yılında çıkartılan 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu ile de liselere dönüştürülmüştür. Halen yürürlükte olan bu kanunun 32. maddesinde bu okullar “İmamlık-hatiplik ve Kuran kursu öğreticiliği gibi dini hizmetlerin yerine getirilebilmesi ile görevli elemanları yetiştirmek üzere Milli Eğitim Bakanlığınca açılan, ortaöğretim sistemi içinde, hem mesleğe, hem yüksek öğrenime hazırlayıcı programlar uygulayan kurumlar” şeklinde tanımlanmıştır. Böylece 1972’de çıkarılan yönetmelikten sonra 1973’te hazırlanan bu kanunla İmam-Hatip Liselerinin din görevlisi yetiştirme işlevinin yanına, öğrencilerini yükseköğretime hazırlama amacı ve görevi de eklenerek perçinlenmiştir.⁵

Günümüzde İmam Hatip okulları üzerine toplumun farklı kesimleri tarafından yürütülen tartışmalarda her ne kadar bu okulların din görevlisi yetiştirme işlevinin geri planda kaldığı, bu okullarda daha çok dinini bilen, yaşayan ve din adamı olmak amacını taşımayan insanların yetiştiği fikri ön plana çıksa da⁶ bu okullar aynı zamanda din görevliliği için Diyanet İşleri Başkanlığının en önemli insan kaynağını oluşturmaya devam etmektedir. Nitekim Başkanlığın son üç yılda yaptığı sözleşmeli İmam Hatip alımlarında hafız olan veya olmayan İHL mezunlarına önemli oranda kontenjan ayrıldığı görülmektedir. Buna ilişkin sayısal veriler tablo 1’de sunulmuştur:

Tablo 1: Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2014-2016 Yılları Arasında Aldığı Sözleşmeli İmam Hatip Kontenjan Sayısı ve Dağılımları⁷

Unvan	Mezuniyet Durumu	Kontenjan Sayısı			
		07.06.2016 Tarihli	19.04.2016 Tarihli	30.04.2015 Tarihli	17.03.2014 Tarihli

⁵ Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*, s.171-175.

⁶ Bkz. Ruşen Çakır, İrfan Bozan, Balkan Talu, *İmam-Hatip Liseleri Efsaneler ve Gerçekler*, TESEV Yayınları, İstanbul, 2004; TİMAV, *Türkiye’de İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatipliler Algısı*, 2012, s.71-76.

⁷ Tablodaki veriler <http://www2.diyaret.gov.tr/InsanKaynaklariGenelMudurlugu/Sayfalar/TumHaberler.aspx?lst=DuyurularListesi> adresindeki duyuru arşivinden oluşturulmuştur. Erişim tarihi: 22.02.2017

İHL ÖĞRENCİLERİNİN MESLEK DERSLERİ VE MESLEK DERSİ ÖĞRETMENLERİNE YÖNELİK TUTUM
DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

		İlan	İlan	li İlan	İlan
4-B Sözleş- meli İmam-Hatip	İlahiyat Fakültesi + Hafız	5	5	50	5
	İlahiyat Fakültesi	75	30	150	70
	İlahiyat Önlisans + Diğer Lisans + Hafız	5	5	15	5
	İlahiyat Önlisans+ Diğer Lisans	100	10	150	5
	İlahiyat Önlisans+ Hafız	80	50	150	40
	İlahiyat Önlisans	1650	50	150	65
	İ.H.L+Diğer Li- sans + Hafız	5	5	25	10
	İ.H.L+Diğer Lisans	50	10	150	10
	İ.H.L+Diğer Önlis- sans + Hafız	5	5	15	5
	İ.H.L+Diğer Önlisans	50	10	150	5
	İ.H.L+Hafız	1975	300	1900	90
	İ.H.L	1000	70	250	30
TOPLAM		5000	550	3155	340

Tablo 1’de de görüldüğü gibi 2016 yılındaki ilk ilanda 550 kişilik kontenjanın İHL (70) ve İHL+Hafız (300) olmak üzere 370’i ortaöğretim düzeyinde mezun kimselere ayrılmıştır. Aynı yıl içerisindeki 5000 kişilik daha büyük alımda ise kontenjanın 2975’i yine hafız olan ve olmayan ortaöğretim düzeyi mezuniyete sahip İHL mezunlarından oluşmuştur. Bu ilanda hafız olan ve olmayan İlahiyat Fakültesi mezunlarına ayrılan toplam kontenjan ise 80’dir. Yine 2005 yılındaki 3155 kişilik alımda kontenjanın yarıdan fazlası (2150) ortaöğretim düzeyinde mezuniyete sahip İHL mezunlarına ayrılmıştır. Bu ilanda İlahiyat Fakültesi mezunlarına ayrılan kontenjan ise 200’de kalmıştır. Bu rakamlar İmam Hatip Liselerinin Diyanet İşleri Başkanlığının en önemli insan kaynağını oluşturmaya devam ettiğini açıkça göstermektedir.

Cumhuriyet tarihi boyunca haklarında çok tartışılan ve görüş bildirilen kurumlar olmalarına ve ayrıca 2010 sonrası süreçte okul ve öğrenci sayılarında yaşanan niceliksel artışa rağmen bu okullara yönelik yeterli sayıda ve nitelikte bilimsel çalışmaların yapıldığını söyleyebilmek güçtür.⁸ Özellikle bu okullardaki mesleki din eğitiminin niteliği üzerinde etkili olabilecek unsurlara ya da öğrencilerin mesleki yeterliliklerine ilişkin saha araştırmalarıyla desteklenmiş araştırmalar çok azdır.

⁸ Recep Kaymakcan ve İbrahim Aşlamacı, İmam-Hatip Liseleri Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C:9, S:22, 2011, ss: 21-101.

Bu okullardaki meslek derslerine ilişkin yürütülen çalışmaların çoğunlukla bu derslerin öğretim programlarına ve öğretim sürecine ilişkin incelemeler şeklinde yoğunlaştığı görülmektedir. Nitekim hazırladıkları yüksek lisans tezlerinde Akdoğan⁹ ve Demirtaş¹⁰ tarafından Hadis dersi, Arslan¹¹ tarafından Kelam dersi, Çevik¹² ve Demir¹³ tarafından Hitabet ve Mesleki Uygulama dersi, Eyimaya¹⁴ ve Köse¹⁵ tarafından Tefsir dersi, Kantar¹⁶ ve Topcuk¹⁷ tarafından Kur'an-ı Kerim dersi, Özdemir¹⁸, Tahsin¹⁹ tarafından Fıkıh dersi, Yıldırım²⁰ tarafından Siyer dersi, Ertürk²¹, Işık²², Karaca²³ ve Polat²⁴ tarafından ise Arapça dersi araştırmalara konu edilmiştir. Bu tez çalışmalarının dışında 6-7 Aralık 2003 tarihinde Değerler Eğitimi Merkezi tarafından organize edilen İmam-Hatip Liselerinde eğitim ve öğretim konulu çalışma toplantısında da farklı akademisyenler tara-

- ⁹ Ali Akdoğan, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Y. lisans Tezi, O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994.
- ¹⁰ Kenan Demirtaş, *Hadis Öğretimine İmam-Hatip Liseleri Gelişim Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım*, Y. lisans Tezi, Ankara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.
- ¹¹ Ahmet Arslan, *İmam-Hatip Liselerindeki Kelam Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Y.lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997.
- ¹² Mehmet Çevik, *İmam-Hatip Liselerinde Hitabet Dersi ve Eğitimi*, Y.lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1995.
- ¹³ Ömer Demir, *İmam-Hatip Liselerinde Hitabet ve Mesleki Uygulama Öğretimi*, Y.lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara, 1997.
- ¹⁴ Muzaffer Eyimaya, *İmam-Hatip Liselerinde Tefsir Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme*, Y. lisans Tezi, Cumhuriyet Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006.
- ¹⁵ Nuri Köse, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Y. lisans Tezi, O.M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998.
- ¹⁶ Harun Kantar, *İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)*, Y.lisans Tezi, C. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- ¹⁷ Ali Topcuk, *İmam-Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminin Verimliliği*, Y. lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1995.
- ¹⁸ Şuayip Özdemir, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Fıkıh Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Y. lisans Tezi, O. M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994.
- ¹⁹ Ergül Tahsin, *Fıkıh Dersi Müfredat Geliştirme Programı Üzerine Bir Araştırma*, Y. lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997.
- ²⁰ Bekir Yıldırım, *İmam-Hatip Liselerinde Siyer Dersinin Öğretimi*, Y.lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007.
- ²¹ Nazan Ertürk, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "İmam-Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça" Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi*, Y.lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004.
- ²² İrfan Işık, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Arapça Dersi Müfredatının İncelenmesi*, Y.lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2005.
- ²³ Mahmut Karaca, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi ve Arapça Ders Kitaplarının Tahlili*, Y.lisans Tezi Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1992.
- ²⁴ İbrahim Polat, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından İmam-Hatip Liseleri İçin Arapça Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi*, Y.lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2003.

findan bu okullardaki meslek derslerinin öğretim programları, özel öğretim yöntemleri ve ders materyalleri incelenmiştir.²⁵ İHL öğrencilerinin mesleki öz yeterlik algıları ise Vural²⁶ ile Kaya ve Turan²⁷ tarafından araştırma konusu edilmiştir.

İHL meslek dersi öğretmenlerine ilişkin yapılan az sayıdaki araştırmanın ise daha çok öğretmenlerin öz yeterlik algılarına ilişkin gerçekleştirildiği görülmektedir. Koç²⁸, Akyürek²⁹ ve Taşçı³⁰ meslek dersi öğretmenlerinin öz yeterlik algılarını araştırmalarında incelerken sadece Cebeci³¹ araştırmasında İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerinin yeterliklerine ilişkin algılarını ele almıştır. Bunun dışında Konal³² İHL öğretmenlerinin mesleki problemlerini, Arpacı³³ İHL’lerde öğrenci öğretmen iletişimi ile doyum problemini, Çınar³⁴ öğretmenlerin mesleki tükenmişlik ve iş doyum düzeylerini, Çekin³⁵ ise profesyonelliklerini konu edinmiştir.

Mesleki din eğitimi, din hizmetlerinde ve din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerinde görev alacak elemanları yetiştirmek üzere yapılan eğitimidir. Diğer bir deyişle dini bilgilerin meslek bilgisi olarak

²⁵ Dem, *İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim*, yay. haz. Mahmut Zengin, Dem Yayınları, İstanbul, 2005.

²⁶ Ayşe Vural, *İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Mesleki Yeterlilik Algıları*, Y.lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2016.

²⁷ Mevlüt Kaya ve İbrahim Turan, İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Din Görevliliğine İlişkin Mesleki Yeterlilik Algıları (Samsun İli Örneği) *Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 34, 2013, ss. 5-36.

²⁸ Ahmet Koç, “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: 13, sayı: 2, s. 131-174.

²⁹ Süleyman Akyürek, İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi İle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt:10, No:23, 2012, ss. 7-47.

³⁰ Cuma Taşçı, *İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Temel Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri*, Y.lisans Tezi, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2006.

³¹ Suat Cebeci, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri*, Doktora tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.

³² Salim Konal, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mesleki Problemleri*, Y.lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1995.

³³ Önder Arpacı, *İmam-Hatip Liselerinde Öğrenci-Öğretmen İletişimi ve Doyum Problemleri*, Doktora tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.

³⁴ Fatih Çınar, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi, *S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 22, 2015, ss. 235-282.

³⁵ Abdulkadir Çekin, İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin Profesyonelliği Üzerine Bir Araştırma, *The Journal of Academic Social Science Studies*, No: 37, 2015, ss. 85-100.

okutulmasıdır.³⁶ İmam Hatip Liselerinin öğretim programlarında yaklaşık olarak % 40 oranında yer alan meslek dersleri ve okullardaki mesleki uygulamalarla, bu okul öğrencilerine ileride üstlenecekleri din hizmetleri alanındaki görevlerine ortaöğretim düzeyinde mesleki yeterlik kazandırılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda öğrencilerin mesleki din öğretimini etkileyen unsurların iyi bilinmesi gerekir. Bu etkenlerden birisi de öğrencilerin meslek derslerine ve bu ders öğretmenlerine karşı geliştirdiği tutumudur.

Tutum kavramı, bireyin herhangi bir obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde belirleme tarzıdır.³⁷ Diğer bir tanımlama ile insanların diğer insanlar, nesnelere, olaylar, fikirler, kurumlar ve durumlar karşısında bir tavır veya davranış biçimini oluşturma eğilimidir.³⁸ Tutum, doğrudan doğruya gözlenebilen bir davranış değil, davranışa hazırlayıcı bir eğilim olduğu için gözle görülemez. Fakat gözlenebilen bazı davranışlara yol açtığından, bu davranışların gözlenmesi sonucu herhangi bir tutumun var olduğu söylenebilir. Bu durum, tutumların ölçülmesiyle insan davranışlarının yordanabileceği varsayımına ulaştırır. Ancak yapısı itibarıyla tutumları doğrudan ölçmek mümkün değildir. Tutumlarla ilgili bilgi ancak bireylerin düşünceleri, duyguları ve tepki eğilimlerinden elde edilebilir. Bunun için kullanılan yöntemlerden en sık tercih edileni tutum ölçekleridir.³⁹

Eğitim açısından düşünüldüğünde öğrencilerin karar ve davranışlarının oluşmasındaki etkisi nedeniyle tutum öğrenmenin gerçekleşmesinde önemli bir rol oynar. Bloom'a göre öğrencilerin, herhangi bir dersteki başarısını ve o derse karşı tutumunu etkileyen temel öğeler, öğretim hizmetinin niteliği ile kendilerinin bilişsel ve duyuşsal giriş özellikleridir. Duyuşsal giriş özellikleri, öğrencilerin o derse karşı ilgi ve tutumları ile kendilerine güven veya güvensizlik duyma durumlarıdır.⁴⁰ Bu bağlamda öğrencilerin herhangi bir derse

³⁶ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, s.168.

³⁷ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2008, s.146

³⁸ Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun, 1998, s.43-44; Metin İnceoğlu, *Tutum, Algı, İletişim*, Beykent Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s.5

³⁹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Nobel Yayıncılık, Ankara, 2014, s.101

⁴⁰ Münire Erden ve Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yayınları, Ankara, 1997, s.54

karşı olumlu tutum geliştirmesi onların başarısında ve öğrenmesinde önemli bir yere sahiptir. Ayrıca öğretmenin kişisel ve mesleki özelliklerine ve bu yöndeki davranışlarına ilişkin öğrencilerin tutumları, onların derse karşı olumlu tutum geliştirmelerinde önemli bir etkiye sahiptir.⁴¹ Derse karşı olumlu tutum geliştiren öğrencinin derse katılımı artar, dersten zevk alır ve motivasyonu yükselir. Böylece öğrencinin dersten başarılı olması ve dersin amaçlarına ulaşılması daha mümkün olur.

Öğrencilerin derslere karşı tutumları konusunda farklı disiplinler ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Öğrencilerin DKAB derslerine karşı tutumlarına ilişkin Kaya⁴², Arıcı⁴³ ve Zengin⁴⁴ tarafından araştırmalar yapılmıştır. Ayrıca yine Altaş⁴⁵ tarafından öğrenci velilerinin DKAB dersine yönelik tutumları ve Arıcı⁴⁶ tarafından öğrencilerin DKAB öğretmenlerine karşı tutumları incelenmiştir. Ancak, İHL öğrencilerinin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutumlarına ilişkin yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Bu çerçevede İHL öğrencilerinin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine karşı geliştirdikleri tutumlarının ve bu tutumları etkileyen etmenlerin bilinmesi, mesleki formasyon kazanmalarında önemli olan bu derslere karşı olumlu tutum geliştirme ve olumsuz tutumları değiştirme açısından araştırmaya değer bulunmuştur. *Bu bağlamda araştırmanın problemi, İHL öğrencilerinin mes-*

⁴¹ M. Şevki Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1996; Beyza Bilgin, "İmam Hatip Lisesinde Uygulama Dersleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ayrı Basım, C. XXI, Ankara, 1976, ss. 317-322.

⁴² Mevlüt Kaya, İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 12-13, 2001, ss.43-78.

⁴³ İsmail Arıcı, Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları. *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1, 2008, ss.161-175.

⁴⁴ Mahmut Zengin, Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt:11, No:25, 2013, ss. 271-301.

⁴⁵ Nurullah Altaş, Öğrenci Velilerinin İlköğretim DKAB Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma). *AÜİFD*, XLV, 1, 2004, ss. 85-105.

⁴⁶ İsmail Arıcı, Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine Yönelik Tutumları. *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/2, 2007, ss.169-189.

lek dersleri ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri ile bu iki değişken arasındaki ilişki üzerine kurgulanmıştır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından (il, cinsiyet, sınıf, okul dışı din eğitimi alma durumu, İHL tercih sebebi ve üniversitede okumak istedikleri alan grubu) incelenmesi ve öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine karşı tutumlarının meslek derslerine yönelik tutumlarını ne derecede etkilediğinin ortaya konulmasıdır. Bu amaç doğrultusunda araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1- İHL öğrencilerinin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri nasıldır?

2- İHL öğrencilerinin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumları; il, cinsiyet, sınıf, okul dışı din eğitimi alma durumu, İHL tercih sebebi ve üniversitede okumak istedikleri alan grubu değişkenleri açısından farklılık göstermekte midir?

3- İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine karşı tutumları, meslek derslerine yönelik tutumlarını ne derecede etkilemektedir?

Hipotezler

Araştırmanın hipotezleri şu şekilde kurgulanmıştır.

1- İHL öğrencilerinin hem meslek derslerine, hem de meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri yüksektir.

2- İHL öğrencilerinin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri, il ve cinsiyet değişkenine göre farklılaşmamaktadır.

3- Sınıf düzeyi yükseldikçe, İHL öğrencilerinin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri de yükselmektedir.

4- Okul dışı din eğitimi alan öğrencilerin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri almayan öğrencilere göre daha yüksektir.

5- Kendi isteğiyle İHL'de okuyan öğrencilerin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri farklı nedenlerle bu okullarda okuyan öğrencilere göre daha yüksektir.

6- Üniversitede İlahiyat fakültesinde okumak isteyen öğrencilerin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri farklı alanlarda okumak isteyen öğrencilere göre daha yüksektir.

7- İHL öğrencilerinin meslek dersleri ile meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır.

8- İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumları meslek derslerine yönelik tutumlarını açıklamaktadır.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma öncelikle İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin meslek dersleri ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeylerini betimlemeye çalıştığından *betimsel tarama modeline*, öğrencilerin meslek derslerine ve öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerini bazı değişkenlere göre karşılaştırmayı amaçladığından *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline* ve ayrıca öğrencilerin meslek derslerine ve öğretmenlerine yönelik tutum düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçladığından *korelasyon türü ilişkisel tarama modeline* dayanmaktadır.⁴⁷

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 2015-2016 öğretim yılında Türkiye'deki örgün İmam-Hatip Liselerinde öğrenim gören öğrencilerdir. Milli Eğitim Bakanlığı istatistiklerine göre söz konusu dönemde örgün İmam-Hatip Liselerinde öğrenim gören toplam öğrenci sayısı 555,870'tir.⁴⁸ Araştırmanın örnekleme ise 12 ilden tespit edilen 26 İmam-Hatip Lisesinden toplam 3775 öğrenciden oluşmaktadır.

⁴⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları, Ankara, 1999, s.78-81

⁴⁸ İHL toplam öğrenci sayısına Açık İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrenciler dâhil edilmemiştir. İstatistikler için bkz. MEB, *Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim*, Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, Ankara, 2016, s.208

Araştırmada örneklem olarak illerin tespitinde ülkeyi temsil gücünün daha yüksek olduğu düşüncesiyle TÜİK'in Türkiye bölgeler sınıflamasından yararlanılmıştır. Bu şekilde TÜİK'in düzey 1 olarak belirlediği 12 bölgeden belirlenen birer il, araştırmanın örneklem illeri olarak seçilmiştir. Her ilde en az iki İmam-Hatip Lisesinde anket uygulanması planlanmış, ancak İHL okul ve öğrenci yoğunluğu itibarıyla İstanbul'un Anadolu ve Avrupa yakalarının ayrı örneklem olarak ele alınması kararlaştırılmıştır. İllerdeki okulların tespitinde İl Milli Eğitim Müdürlüklerindeki yetkililerle iletişime geçilerek onlardan farklı sosyo-demografik özellikler taşıyan bölgelerdeki okulların tespiti konusunda yardım alınmıştır. Böylece dokuz ilden ikişer, İstanbul'dan dört, Malatya'dan üç ve Iğdır'dan bir okul olmak üzere toplam 26 okul araştırmanın örneklem okulu olarak belirlenmiştir. Araştırmanın uygulandığı tarihte Iğdır merkezde bir İmam Hatip Lisesinin bulunması, bu ilden iki okulun örnekleme alınmasını ortadan kaldırmıştır. Her ilden ortalama 300 öğrenciye, İstanbul'da ise bu sayının iki katı öğrenciye anket uygulanması hedeflenmiştir. Bu kapsamda araştırmanın örnekleme için belirlenen iller ve her ildeki ankete katılan öğrenci sayıları tablo 2'de gösterilmektedir:

Tablo 2: Örnekleme Yer alan İller ve Katılan Öğrenci Sayısı

TÜİK TÜRKİYE SINIFLAMASI (Düzyey 1)	Örneklem Olarak Belirlenen İller	Anket Uygulanan Okul Sayısı	Anket Uygulanan Öğrenci Sayısı
TR1 İstanbul	İstanbul	4	601
TR2 Batı Marmara	Tekirdağ	2	294
TR3 Ege	İzmir	2	291
TR4 Doğu Marmara	Bolu	2	293
TR5 Batı Anadolu	Ankara	2	268
TR6 Akdeniz	Antalya	2	299
TR7 Orta Anadolu	Kayseri	2	298
TR8 Batı Karadeniz	Samsun	2	295
TR9 Doğu Karadeniz	Trabzon	2	276
TRA Kuzeydoğu Anadolu	Iğdır	1	279
TRB Orta doğu Anadolu	Malatya	3	296
TRC Güneydoğu Anadolu	Şanlıurfa	2	285
Anket Uygulanan Toplam Okul ve Öğrenci Sayısı		26	3775

Araştırma verilerinin analizinde bağımsız değişkenler olarak kullanılan cinsiyet, sınıf, okul dışı din eğitimi alma durumu, İHL tercih sebepleri ve üniversitede okumak istenen alan grubu değiş-

kenleri açısından, araştırma örneklemini oluşturan İHL öğrencilerinin dağılımları tablo 3'te sunulmuştur:

Tablo 3: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Cinsiyet, Sınıf, İHL Tercih Sebepleri ve Üniversite Yönelimleri Açısından Dağılımları

		<i>f</i>	%
Cinsiyet	Erkek	1667	44,2
	Kız	2102	55,8
	Toplam	3769	100,0
Sınıf	10.sınıf	573	15,2
	11.sınıf	2009	53,2
	12.sınıf	1192	31,6
	Toplam	3769	100,0
Okul Dışı Din Eğitimi Alma Durumu	Evet	3238	86,1
	Hayır	522	13,9
	Toplam	3760	100,0
İHL Tercih Sebepleri	Aile isteği	1333	36,8
	Kendi isteği	1458	40,3
	Öğretmen yöneltmesi	67	1,9
	Akrabaların tavsiyesi	42	1,2
	Çevresindeki bazı insanların teşviki	133	3,7
	Ortaokuldan sonra sistemin yönlendirmesi	38	1,1
	Puanının bu okula yeterli olması	244	6,7
	Okulun evine yakın olması	80	2,2
	Diğer	223	6,2
	Toplam	3618	100,0
Üniversitede Okumak İstedikleri Alan Grubu	Tıp, Eczacılık, Diş Hekimliği, Sağlık Alanları	594	15,7
	İlahiyat	882	23,4
	Mühendislik, Mimarlık	408	10,8
	Kararsız/boş	390	10,3
	Eğitim, Öğretmenlik	492	13,0
	Polis Okulu, Askeri Akademi	138	3,7
	Fen-Edebiyat	311	8,2
	Spor Bilimleri	88	2,3
	Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Siyasal Bilimler	426	11,3
	İletişim, Radyo-Televizyon	46	1,2
Toplam	3775	100,0	

Araştırmaya katılan İHL öğrencilerinin %44,2'si erkek, %55,8'i kız öğrencilerden oluşmaktadır. 2015-2016 öğretim yılına ilişkin Milli Eğitim istatistiklerine göre Açık İmam-Hatip Lisesi hariç, örgün İmam-Hatip Liselerinde öğrenim gören toplam 555,870 öğrencinin 256,711'i (%46,18) erkek, 299,159'u (%53,81) kızdır.⁴⁹ Bu anlamda örneklemin cinsiyet dağılımının evrendeki dağılıma yakın olduğu görülmektedir. Araştırmada öğrencilerin sınıf düzeylerine ilişkin herhangi bir kota uygulanmamıştır. Bununla birlikte bu okullardaki eğitim yaşantılarının daha fazla olması ve daha çok meslek dersi alma durumlarından dolayı daha nitelikli cevaplar verebilecekleri varsayımıyla araştırmanın İHL 11 ve 12. sınıf öğrencilerinde yoğunlaşması öngörülmüştür. Bu kapsamda araştırmaya katılan öğrencilerin %15,2'si 10.sınıf, %53,2'si 11. sınıf ve %31,6'sı ise 12. sınıf öğrencilerinden oluşmuştur. Ayrıca örnekleme oluşturan İHL öğrencilerinin büyük çoğunluğu (%86,1) okul haricinde din eğitimi aldıklarını ifade etmiştir. Okul haricinde din eğitimi almayan öğrencilerin oranı ise %13,9'dur.

210 | db

Tablo 3'te görüldüğü gibi araştırmaya katılan öğrencilerden bu okulları kendi isteği ile tercih edenlerin oranı %40,3; aile isteği ile tercih edenlerin oranı %36,8; ortaokuldan sonra girdiği sınav puanının bu okula yeterli olması nedeniyle tercih edenlerin oranı ise %6,7'dir. Öğrencilerin %16,2'si ise diğer altı seçeneği işaretleyerek bu okulları tercih nedenlerini belirtmiştir. Örnekleme oluşturan İHL öğrencilerinin üniversite yönelimlerine bakıldığında ise, öğrencilerin üniversitede en fazla okumak istedikleri alanın %23,4 oranla ilahiyat alanı olduğu görülmektedir. Bu alanı %15,7 ile tıp, eczacılık, diş hekimliği gibi sağlık bilimleri alanı, %13 ile eğitim/öğretmenlik alanı, %11,3 ile hukuk, iktisadi-idari bilimler, siyasi bilimler alanı ve %10,8 ile mühendislik-mimarlık alanı takip etmektedir. Öğrencilerin yaklaşık %10'u ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmiş ya da soruyu boş bırakmıştır. Muhtemelen bu öğrencilerin bir kısmı kararsız olanlardan, bir kısmı da üniversitede okumayı düşünmeyenlerden oluşmuştur.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formu ile birlikte bu araştırma kapsamında araştırmacı tarafından geliştirilen öğrencilerin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yö-

⁴⁹ MEB, *Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim*, s.208

nelik tutum ölçekleri kullanılmıştır. Bu kapsamda öğrencilerin meslek derslerine yönelik tutumlarına ilişkin “İHL Öğrencilerinin Meslek Derslerine Yönelik Tutum Ölçeği” (MDYTÖ) ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeylerini ölçmek için “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine İlişkin Tutum Ölçeği” (MDÖYTÖ) geliştirilmiştir.

“İHL Öğrencilerinin Meslek Derslerine Yönelik Tutum Ölçeği” (MDYTÖ): İHL öğrencilerinin meslek derslerine yönelik tutum düzeylerini tespit etmek için araştırmacı tarafından “İHL Öğrencilerinin Meslek Derslerine Yönelik Tutum Ölçeği” geliştirilmiştir. Ölçek geliştirme sürecinde öncelikle literatür taraması yapılmış ve konuya ilişkin madde havuzu oluşturulmuştur. Oluşturulan taslak madde formunda uzman görüşleri alınarak gerekli düzeltmeler yapılmış ve bir ölçek formu hazırlanmıştır. Ölçeğin pilot uygulaması İstanbul’daki iki İmam-Hatip Lisesinde öğrenim gören toplam 286 öğrenciye uygulanmıştır. Pilot uygulamada elde edilen veriler doğrultusunda ölçeğin yapı geçerliliği ve güvenilirlik çalışması gerçekleştirilmiştir. 3775 öğrencinin katıldığı asıl uygulamada da ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik değerlerine tekrar bakılmıştır.

Ölçeğin yapı geçerliliğinin sağlanabilmesi için faktör analizi (Principal Component Analysis) yapılmıştır. Bu analiz öncesinde verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan Kaiser Mayer Olkin (KMO) ve Barlett testi sonucunda KMO değeri ,73,3; Barlett testi değeri ise .00 anlamlı ($p < .01$) bulunmuştur. Söz konusu değerler ölçeğin faktör analizi için uyumlu olduğunu göstermektedir.⁵⁰

Ölçeğe yapılan geçerlik analizi sonucunda herhangi bir boyut altında yeterli yük değerlerine ulaşmayan maddeler ölçekten çıkarılmış, sonuçta negatif ve pozitif tutum olarak adlandırılan iki boyutlu toplam sekiz maddeden oluşan MDYTÖ elde edilmiştir. Her iki boyutun açıkladığı toplam varyans oranı %49,82 olarak tespit edilmiştir. Maddelerin faktör yükleri ,48 ile ,82 arasında değişmiştir. Ölçeğin güvenilirlik düzeyinin belirlenmesi amacıyla hesaplanan Croanbach Alpha iç tutarlılık katsayısı sonucunda alfa değeri pilot uygulamada ,650, asıl uygulamada ise ,671 olarak bulunmuştur. Ölçeğin maddeleri, faktör yükleri ile toplam korelasyonları, toplam

⁵⁰ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, s.46-51.

varyansı açıklama oranları ve güvenilirlik katsayısı tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4: İHL Öğrencilerinin Meslek Derslerine Yönelik Tutum Ölçeği Maddeleri, Faktör Yükleri ve Toplam Korelasyonları

	Negatif Tutum	Pozitif Tutum	Madde Toplam r'si
24- Meslek derslerini sıkıcı buluyorum.	,820		,737
23- Meslek derslerinin işleniş yöntemi derslere ilgimi azaltıyor.	,755		,574
25- Meslek derslerinde işlenen konular ilgimi çekmiyor.	,732		,571
27- Meslek derslerinde birbirini tekrar eden konular işleniyor.	,483		,346
30- Lise 1 ve 2. sınıflarda meslek derslerine daha fazla yer verilmelidir.		,747	,561
28- İHL programında meslek derslerine daha fazla yer ayrılmalıdır.		,711	,524
29- İlahiyat fakültelerinde öğrenim görmek için üniversite giriş sınavlarında meslek derslerinden de soru sorulmalıdır.		,668	,447
26- Meslek derslerinde işlenen konuların güncel hayatla ilişkisini kurabiliyorum.		,481	,336
Açıklanan Varyans	%25,46	%24,35	
Açıklanan Toplam Varyans	%49,82		
Cronbach Alpha Katsayısı	,664	,660	
Cronbach Alpha Katsayısı Genel	Pilot: ,650 Asıl: ,671		

212 | db

“İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Ölçeği” (MDÖYTÖ): İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerini tespit etmek için araştırmacı tarafından “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Ölçeği” geliştirilmiştir. Ölçek geliştirme sürecinde öncelikle literatür taraması yapılmış ve konuya ilişkin madde havuzu oluşturulmuştur. Oluşturulan taslak madde formunda uzman görüşleri alınarak gerekli düzeltmeler yapılmış ve bir ölçek formu hazırlanmıştır. Ölçeğin pilot uygulaması İstanbul'daki iki İmam-Hatip Lisesinde öğrenim gören toplam 286 öğrenciye uygulanmıştır. Pilot uygulamada elde edilen veriler doğrultusunda ölçeğin yapı geçerliliği ve güvenilirlik çalışması gerçekleştirilmiştir. 3775 öğrencinin

katıldığı asıl uygulamada da ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik değerlerine tekrar bakılmıştır.

Ölçeğin yapı geçerliliğinin sağlanabilmesi için faktör analizi (Principal Component Analysis) yapılmıştır. Bu analiz öncesinde verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan Kaiser Mayer Olkin (KMO) ve Barlett testi sonucunda KMO değeri ,915; Barlett testi değeri ise .00 anlamlı ($p < .01$) bulunmuştur. Söz konusu değerler ölçeğin faktör analizi için uyumlu olduğunu göstermektedir.⁵¹

Ölçeğe yapılan geçerlik analizi sonucunda herhangi bir boyut altında yeterli yük değerlerine ulaşmayan maddeler ölçekten çıkarılmış, sonuçta tek boyutta toplam dokuz maddeden oluşan İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Ölçeği elde edilmiştir. Tek boyutun açıkladığı toplam varyans oranı %52,28 olarak tespit edilmiştir. Maddelerin faktör yükleri ,57 ile ,82 arasında değişmiştir. Ölçeğin güvenilirlik düzeyinin belirlenmesi amacıyla hesaplanan Croanbach Alpha iç tutarlılık katsayısı sonucunda alfa değeri pilot uygulamada ,897, asıl uygulamada ise ,880 olarak bulunmuştur. Ölçeğin maddeleri, faktör yükleri ile toplam korelasyonları, toplam varyansı açıklama oranları ve güvenilirlik katsayısı tablo 5'te sunulmuştur.

db | 213

Tablo 5: İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Ölçeği Maddeleri, Faktör Yükleri ve Toplam Korelasyonları

Ölçek Maddeleri	Faktör No	Faktör Yüğü	Madde Toplam r'si
36- Meslek dersleri öğretmenlerimiz okulda güvendiğim öğretmenlerdendir.	1	,833	,694
35- Meslek dersleri öğretmenlerimiz okulda saygı duyulan öğretmenlerdir.	1	,794	,630
37- Meslek dersleri öğretmenlerimiz bize nazik ve kibar davranır.	1	,771	,594
34- Meslek dersleri öğretmenlerimizle daha rahat iletişim kurabiliyorum.	1	,770	,593
33- Meslek dersleri öğretmenlerimiz dinini iyi yaşayan birer modeldir.	1	,762	,581
32- Meslek dersleri öğretmenlerimiz söz ve davranışlarıyla bize örnektir.	1	,750	,563
45- Kendime rol model olarak gördüğüm öğretmen,	1	,567	,322

⁵¹ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, s.46-51.

meslek dersleri öğretmenlerimizden birisidir.		
Açıklanan Toplam Varyans	Pilot: %54,32	Asıl: %56,80
Cronbach Alpha Katsayısı	Pilot: ,897	Asıl: ,880

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veriler 2015–2016 öğretim yılı bahar dönemi Nisan ve Mayıs aylarında toplanmıştır. Türkiye kapsamlı olarak gerçekleştirilen araştırmanın uygulama izni Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nden sağlanmıştır. Daha sonra örneklem olarak belirlenen illerin İl Milli Eğitim Müdürlüklerinden yetkililerle iletişim kurularak okulların belirlenmesinde yardım talep edilmiştir. Belirlenen okulların yönetimleri ile de iletişime geçilerek uygulama öncesi bilgilendirme yapılmış ve uygulama için uygun gün kararlaştırılmıştır. Anket formları bizzat okullara gidilerek öğrencilere sınıflarda ders saatleri içerisinde yüz yüze uygulanmıştır.

Araştırmada elde edilen veriler SPSS 22.0 paket programına aktarılmıştır. Verilerin analizinde betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Verilerin normal dağılıp dağılmadığının tespiti için Kolmogorov Smirnov normallik testi yapılmıştır. Test sonucunda basıklık ve çarpıklık değerlerinin -1,5 ile +1,5 arasında olması nedeniyle verilerin normal dağıldığı kabul edilmiştir.⁵² Bu nedenle İHL öğrencilerinin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek için ikili gruplar için t-testi, ikiden fazla gruplar için ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Grupların aldıkları puanların farklılaştığı sonuçlarda farklılaşan grupları bulmak amacıyla, grupların ortalama puanları arasında Post-Hoc çoklu karşılaştırma testlerinden LSD analizi kullanılmıştır. Ayrıca öğrencilerin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeyleri arasındaki ilişkinin ve yönünün tespitinde pearson momentler çarpımı korelasyon analizi, öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumlarının meslek derslerine karşı tutumlarını ne düzeyde açıkladığının tespiti için ise basit doğrusal regresyon analizi tekniği uygulanmıştır. Araştırmada gerçekleştirilen analizlerde anlamlılık düzeyi .05 olarak kabul edilmiştir.

⁵² Barbara. G. Tabachnick ve Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics (sixth ed.)*, Pearson, Boston, 2013, s.86-89.

Öğrencilerin ölçeklerin her bir maddesi için verdikleri cevapların puanlanmasında olumlu maddelerde “tamamen katılıyorum” seçeneğine 5, “katılıyorum” seçeneğine 4, “kararsızım” seçeneğine 3, “katılmıyorum” seçeneğine 2 ve “hiç katılmıyorum” seçeneğine 1 puan verilmiş, olumsuz maddelerde ise puanlama olumlu maddelerin tersi yönde yapılmıştır. Ortalama puanlar 1.00-1.80 arası çok düşük, 1.81-2.60 arası düşük, 2.61-3.40 arası orta, 3.41-4.20 arası yüksek ve 4.21-5.00 arası çok yüksek düzey olarak yorumlanmıştır. Yüksek puan ortalaması olumlu bir tutum, düşük puan ortalaması ise olumsuz bir tutum düzeyinin göstergesi olmaktadır.

Bulgular

a) İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeylerine İlişkin Betimsel Bulgular

İHL öğrencilerinin meslek dersleri ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerini tespit etmek için uygulanan ölçeklere ilişkin betimsel bulgular tablo 6’da sunulmuştur.

db | 215

Tablo 6: İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeylerine İlişkin Betimsel Bulgular

	N	X	Ss.	Düzye
MDYTD	3747	3,15	,749	Orta
MDÖYTD	3737	3,51	,950	Yüksek

Tablo 6’da görüldüğü gibi araştırma sonucunda İHL öğrencilerinin meslek derslerine ilişkin tutumlarının ($X=3,15$) “orta” düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Buna karşılık öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumları ise ($X=3,51$) ortanın biraz üzerinde “yüksek” düzeydedir. Bu durumda birinci hipotezin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin kısmı doğrulanmış, meslek derslerine ilişkin kısmı doğrulanmamıştır.

b) Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Tablo 7: İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Puanları Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi

		Dinî tutum	Okul Aidiyeti
Dinî tutum Toplam	r		,388
	p		,000
Okul Aidiyeti	r	,388	
	p	,000	

Araştırmaya katılan öğrencilerin meslek dersleri ile meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puan ortalamaları arasındaki ilişkiye ait yapılan korelasyon analizi sonucuna göre iki değişken arasında ($r = ,388$, $p < 0.01$) istatistiki olarak anlamlı düzeyinde ve pozitif yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumları artarken meslek derslerine yönelik tutumlarının da artmaktadır. Ya da tersi olarak öğrencilerin meslek derslerine karşı tutum düzeyleri azalırken öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri de azalmaktadır. Bu sonuca göre “İHL öğrencilerinin meslek dersleri ile meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki yedinci hipotez doğrulanmıştır.

Tablo 8: İHL Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutumlarının Meslek Derslerine İlişkin Tutumlarını Yordama Düzeyi

	R	R ²	F	B	S. Hata	Beta	t	p
Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum	0,38	0,15	666,02	0,30	0,012	0,38	25,73	0,00

Araştırmada, İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutumlarının, meslek derslerine ilişkin tutumlarını ne kadar etkilediğinin ve her iki tutum arasındaki ilişkinin tespiti için yapılan basit doğrusal regresyon analizi sonuçları tablo 8’de gösterilmiştir. Sonuçlara göre İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutumlarının, meslek derslerine ilişkin tutumlarını anlamlı düzeyde açıkladığı görülmektedir ($R = 0.38$; $R^2 = 0,15$; $F = 666,02$; $p < 0.01$). Regresyon eşitliğinde İHL öğrencilerinin meslek dersi

öğretmenlerine ilişkin tutumlarının ($\beta=0.38$; $p<0.01$) meslek derslerine yönelik tutumları ile anlamlı düzeyde ve pozitif yönde ilişkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlara göre İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumları, meslek derslerine yönelik tutumlarındaki varyansın %15'ini açıklamaktadır. Bu sonuca göre “İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumları meslek derslerine yönelik tutumlarını açıklamaktadır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır.

c) Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

İHL öğrencilerinin il, cinsiyet, sınıf, okul dışı din eğitimi alma durumu, İHL tercih sebepleri ve üniversitede okumak istedikleri alan grubu değişkenlerine göre meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerinin anlamlı farklılaşmaya yol açıp açmadığını tespit etmek için yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tablolarda sunulmuştur:

Tablo 9: Cinsiyet Değişkenine Göre İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeylerine Ait t Testi Analizi

db | 217

	Cinsiyet	N	X	Ss.	t	p
MDYTD	Erkek	1643	3,12	,762	-2,114	,035
	Kız	2099	3,17	,739		
MDÖYTD	Erkek	1638	3,44	1,002	-3,623	,000
	Kız	2094	3,56	,905		

Tablo 9 incelendiğinde, İHL öğrencilerinin meslek derslerine yönelik tutum puan ortalamaları arasında cinsiyet değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir. Yapılan t testi analizi sonucunda, meslek derslerine yönelik tutum düzeylerinde kız öğrencilerin puan ortalaması ($X=3,17$) ile erkek öğrencilerin puan ortalaması ($X=3,12$) arasında ($t= -2,114$, $p<.05$) .05 düzeyinde anlamlı bir farkın olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonucu kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre meslek derslerine yönelik tutum düzeylerinin daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırmaya katılan İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puan ortalamaları arasında da cinsiyet değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir. Yapılan t testi analizi, meslek dersi öğretmenlerine yöne-

lik tutum düzeyinde kız öğrencilerin puan ortalaması ($X=3,56$) ile erkek öğrencilerin puan ortalaması ($X=3,44$) arasında ($t= -3,623$, $p<.01$) .01 düzeyinde anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Analiz sonucu kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerinin daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sonuçlara göre ikinci hipotezin cinsiyete ilişkin kısmı doğrulanmamıştır.

Tablo 10: Sınıf Değişkenine Göre İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeylerine Ait ANOVA Testi Analizi

	Sınıf	N	X	Ss	F	p	LSD
MDYTD	10.sınıf	564	3,13	,777	8,384	,000	10<12; 11<12
	11.sınıf	1996	3,11	,741			
	12.sınıf	1187	3,22	,746			
	Toplam	3747	3,15	,749			
MDÖYTD	10.sınıf	564	3,63	,936	5,194	,006	10>11; 10>12
	11.sınıf	1988	3,49	,937			
	12.sınıf	1185	3,48	,975			
	Toplam	3737	3,51	,950			

218| db

İHL öğrencilerinin okudukları sınıf değişkenine göre meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerinde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları Tablo 10'da yer almıştır. Yapılan analiz sonucunda öğrencilerin okudukları sınıf değişkenine göre meslek derslerine ($F=8,384$; $p<.01$) ve meslek dersi öğretmenlerine ($F=5,194$; $p<.01$) yönelik tutum puan ortalamaları arasında anlamlı farklılığın olduğu görülmektedir. Farklılığın hangi sınıf düzeyleri arasında olduğunu tespit etmek için post-hoc testlerinden LCD analizi yapılmıştır.

Post-hoc LSD analizi sonucuna göre 12. sınıfta okuyan öğrencilerin meslek derslerine yönelik tutum puanları ile 10 ve 11. sınıfta okuyan öğrencilerin tutum puanları arasında 12. sınıf öğrencileri lehine anlamlı bir farklılık bulunduğu tespit edilmiştir. Buna göre araştırmaya katılan İHL öğrencilerinin meslek derslerine yönelik tutum puanları lise son sınıfta anlamlı şekilde daha fazla yükselmektedir.

Post-hoc LSD analiz sonucu İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerinde ise 10. sınıf öğrencileri-

nin puan ortalamaları ile 11 ve 12. sınıfta okuyan öğrencilerin puan ortalamaları arasında 10. sınıf öğrencileri lehine anlamlı bir farklılık bulunduğunu ortaya koymuştur. Buna göre araştırmaya katılan İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanları lise son sınıfa doğru düşüş gösterdiği anlaşılmaktadır.

Tablo 11: İl Değişkenine Göre İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeylerine Ait ANOVA Testi Analizi

	İl	N	X	Ss	F	p	Anlamlı Fark (LSD)
MDYTD	1-Ankara	264	3,13	,713	8,639	,000	1>3; 1<4; 1>7; 1<10; 1<11; 2>3; 2<4; 2>7; 2>9; 2>12; 3<4; 3<5; 3<6; 3<8; 3<10; 3<11; 4>5; 4>6; 4>7; 4>8; 4>9; 4>12; 5>7; 5>9; 5>12; 6>7; 6<10; 6<11; 7<10; 8<10; 8<11; 9<10; 9<11; 10>12; 11>12
	2- Antalya	298	3,18	,701			
	3- Bolu	293	2,95	,716			
	4- Iğdır	275	3,35	,731			
	5- İstanbul	591	3,22	,750			
	6- İzmir	290	3,14	,867			
	7- Kayseri	296	3,00	,699			
	8- Malatya	295	3,11	,747			
	9- Samsun	295	3,01	,673			
	10- Şanlıurfa	280	3,28	,823			
	11- Tekirdağ	294	3,28	,700			
	12- Trabzon	276	3,04	,746			
	Toplam	3747	3,15	,749			
MDÖYTD	1-Ankara	263	3,53	,922	9,952	,000	1>4; 1<5; 1>7; 1>11; 2>4; 2<5; 2>7; 2>11; 3>4; 3<5; 3>7; 3<11; 4<5; 4<6; 4<10; 4<11; 5>6; 5>7; 5>8; 5>9; 5>10; 5>12; 6>7; 6>8; 6<11; 7<10; 7<11; 8<11; 9<11; 10<11; 11>12
	2- Antalya	296	3,54	,904			
	3- Bolu	292	3,45	,972			
	4- Iğdır	272	3,29	1,091			
	5- İstanbul	592	3,78	,884			
	6- İzmir	290	3,54	,941			
	7- Kayseri	296	3,29	,889			
	8- Malatya	292	3,39	1,012			
	9- Samsun	295	3,43	,966			
	10- Şanlıurfa	280	3,44	,944			
	11- Tekirdağ	293	3,73	,879			
	12- Trabzon	276	3,41	,892			
	Toplam	3737	3,51	,950			

Tablo 11’de İHL öğrencilerinin okullarının bulunduğu il değişkenine göre meslek dersleri ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puanlarında anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını an-

lamak için yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları yer almıştır. Yapılan analiz sonucunda öğrencilerin buldukları il değişkenine göre meslek dersleri ($F=7,235$; $p<.01$) ve meslek dersi öğretmenlerine ($F=9,975$; $p<.01$) yönelik tutum puan ortalamaları arasında ,01 düzeyinde anlamlı farklılığın olduğu saptanmıştır. Farklılıkların hangi illerdeki öğrencilerin ortalamalarından kaynaklandığını belirlemek amacıyla post-hoc LSD analizi yapılmıştır.

Yapılan analiz sonucu meslek dersine ilişkin tutum puan ortalamalarındaki farklılaşmaların genel olarak Iğdır'dan katılan öğrenciler ile ($X=3,35$) ile diğer illerden katılan öğrenciler arasında Iğdır'dan katılan öğrenciler lehine ve Bolu'dan katılan öğrenciler ile ($X=2,95$) diğer illerden katılan öğrenciler arasında Bolu'dan katılanlar aleyhine olduğunu göstermektedir. Buna göre Iğdır, Şanlıurfa ve Tekirdağ'dan araştırmaya katılan İHL öğrencilerinin diğer illerdeki İHL öğrencilerine göre meslek derslerine ilişkin tutum puanlarının daha yüksek olduğu; buna karşılık Bolu, Kayseri ve Samsun'dan katılan öğrencilerin ise meslek derslerine ilişkin tutum puanlarının diğer illere göre daha düşük olduğu saptanmıştır.

220| db

Post-hoc LSD analizi sonucunda il değişkenine göre öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarındaki farklılaşmaların genel olarak İstanbul ($X=3,78$) ve Tekirdağ ($X=3,73$) ile diğer iller arasında İstanbul ve Tekirdağ illeri lehine; Iğdır ($X=3,29$) ve Kayseri ($X=3,29$) ile diğer iller arasında diğer iller lehine olduğu belirlenmiştir. Buna göre İstanbul ve Tekirdağ'dan araştırmaya katılan öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarının diğer illere göre daha yüksek, Iğdır ve Kayseri'den araştırmaya katılan İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarının ise diğer illerdeki İHL öğrencilerine göre daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre ikinci hipotezin il değişkenine ilişkin kısmı doğrulanmamıştır.

Tablo 12: Okul Dışı Din Eğitimi Alma Durumu Değişkenine Göre İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeylerine Ait t Testi Analizi

		N	X	Ss.	t	p
MDYTD	Evet	3222	3,15	,751	,750	,453
	Hayır	516	3,12	,739		
MDÖYTD	Evet	3213	3,54	,880	5,646	,000
	Hayır	515	3,27	,967		

Tablo 12’de görüldüğü gibi yapılan t testi analizi sonucunda İHL öğrencilerinin meslek derslerine yönelik tutum puan ortalamaları arasında okul dışı din eğitimi alma durumu değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmazken, öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puan ortalamaları arasında ise anlamlı bir farklılık oluştuğu tespit edilmiştir. Buna göre meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeyinde okul dışında din eğitimi aldığını ifade eden öğrencilerin puan ortalaması (X=3,54) ile almadığını belirten öğrencilerin puan ortalaması (X=3,27) arasında (t= -3,623, p<.01) .01 düzeyinde anlamlı bir fark olduğu görülmektedir. Analiz sonucu okul dışında din eğitimi aldığını ifade eden öğrencilerin din eğitimi almadığını belirten öğrencilere göre meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puanlarının daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda ikinci hipotezin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin kısmı doğrulanmamış, meslek derslerine ilişkin kısmı doğrulanmıştır.

Tablo 13: İHL Tercih Sebebi Değişkenine Göre İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeylerine Ait ANOVA Testi Analizi db | 221

	İHL Tercih Sebebi	N	X	Ss	F	P	Anlamlı Fark (LSD)
MDYTD	1- Aile isteği	1329	2,97	,720	38,163	,000	1<2; 1<9; 2>3; 2>4; 2>5; 2>6; 2>7; 2>8; 2>9; 3>7; 3>8; 5>7; 5>8; 7<9; 8<9
	2- Kendi isteği	1452	3,40	,702			
	3- Öğretmen yöneltmesi	67	3,14	,817			
	4- Akrabaların tavsiyesi	42	2,95	,618			
	5- Çevresindeki bazı insanların teşviki	132	3,09	,690			
	6- Ortaokuldan sonra sistemin yönlendirmesi	38	2,96	,511			
	7- Puanının bu okula yeterli olması	240	2,89	,753			
	8- Okulun evlerine yakın olması	78	2,89	,802			
	9- Diğer	220	3,09	,776			
	Toplam	3598	3,15	,747			
MDÖYTD	1- Aile isteği	1324	3,36	,972	16,392	,000	1<2; 1<3; 1>6; 1<9; 2>5; 2>6; 2>7; 2>8; 2>9; 3>6; 3>7; 4>6; 4>7; 5>6; 5>7; 6<9;
	2- Kendi isteği	1449	3,71	,887			
	3- Öğretmen yöneltmesi	67	3,61	,805			
	4- Akrabaların tavsiyesi	42	3,64	,794			
	5- Çevresindeki bazı insanların teşviki	132	3,52	,884			

6- Ortaokuldan sonra sistemin yönlendirmesi	38	3,04	,952			7<9
7- Puanının bu okula yeterli olması	239	3,27	,934			
8- Okulun evlerine yakın olması	78	3,41	,994			
9- Diğer	221	3,49	1,029			
Toplam	3590	3,51	,948			

Tablo 13'te İHL öğrencilerinin okul tercih sebepleri değişkenine göre meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puanları arasında anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına yer verilmiştir. Yapılan analiz sonucunda öğrencilerin okul tercih sebepleri değişkenine göre meslek derslerine ($F=38,163$; $p<.01$) ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin ($F=16,392$; $p<.01$) tutum puan ortalamaları arasında anlamlı farklılığın olduğu görülmektedir.

222 | db

Farklılığın hangi okul tercih sebepleri arasında olduğunu tespit etmek için post-hoc testlerinden LCD analizi yapılmıştır. Yapılan analiz sonucuna göre öğrencilerin meslek derslerine ilişkin tutum düzeylerine bakıldığında genel olarak farklılaşmanın kendi isteğiyle İHL'yi tercih eden öğrencilerle ($X=3,40$) diğer nedenlerle bu okullarda okuyan öğrencilerin puanları arasında olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre kendi isteğiyle İHL'de okuyan öğrencilerin meslek derslerine ilişkin tutum puanları kendi isteklerinin dışındaki (aile, öğretmen, akraba, yakın çevre yönlendirmesi vs.) bir nedenle bu okullarda okuyan öğrencilere göre anlamlı şekilde daha yüksektir.

Post-hoc LSD analiz sonucu araştırmaya katılan öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeylerinde de kendi istekleriyle İHL'de okuyan öğrencilerin puanları ($X=3,71$) ile diğer nedenlerle bu okullarda okuyan öğrencilerin puan ortalamaları arasında kendi istekleriyle okuyanlar lehine anlamlı bir farklılık bulunduğunu ortaya koymuştur. Buna göre kendi isteğiyle İHL'de okuyan öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine karşı tutum puanları kendi isteklerinin dışında bir nedenle bu okullarda okuyan öğrencilere göre anlamlı şekilde daha yüksektir. Ayrıca ortaokuldan sonra sistemin yönlendirmesiyle bu okullarda okuduğunu ifade eden öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanları ($X=3,04$) diğer nedenlerle bu okullarda okuyan öğrencilerin

puanlarına göre anlamlı şekilde daha düşüktür. Bu sonuçlara göre “Kendi isteğiyle İHL’de okuyan öğrencilerin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri farklı nedenlerle bu okullarda okuyan öğrencilere göre daha yüksektir.” Şeklindeki beşinci hipotez doğrulanmıştır.

Tablo 14: Üniversitede Okumak İstedikleri Alan Değişkenine Göre İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeylerine Ait ANOVA Testi

	Üniversitede Okumak İstedikleri Alan Grubu	N	X	Ss	F	p	Anlamlı Fark (LSD)
MDYTD	1- Tıp, Eczacılık, Diş, Sağlık Alanları	592	3,01	,672	36,572	,000	1<2; 1<4; 1<5; 2>3; 2>4; 2>5; 2>6; 2>7; 2>8; 2>9; 2>10; 3<4; 3<5; 4>7; 4>9; 4>10; 5>7; 5>9; 5>10;
	2- İlahiyat	878	3,52	,728			
	3- Mühendislik, Mimarlık	405	2,97	,695			
	4- Kararsız/boş	381	3,13	,704			
	5-Eğitim, Öğretmenlik	487	3,11	,731			
	6- Polislik, Askeri Okullar	134	3,03	,621			
	7- Fen-Edebiyat	311	2,99	,734			
	8- Spor Bilimleri	87	3,06	,702			
	9- Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Siyasal Bilimler	426	3,00	,809			
	10- İletişim, Radyo-Televizyon	46	2,84	,666			
	Toplam	3747	3,15	,749			
MDÖYTD	1- Tıp, Eczacılık, Diş, Sağlık Alanları	592	3,44	,921	10,387	,000	1<2; 1>6; 2>3; 2>4; 2>5; 2>6; 2>7; 2>8; 2>9; 2>10; 3>6; 4>6; 5>6; 6<7
	2- İlahiyat	877	3,76	,850			
	3- Mühendislik, Mimarlık	405	3,44	,975			
	4- Kararsız/boş	380	3,46	,964			
	5-Eğitim, Öğretmenlik	486	3,44	,904			
	6- Polislik, Askeri Okullar	134	3,25	1,046			
	7- Fen-Edebiyat	309	3,49	,962			
	8- Spor Bilimleri	87	3,45	1,055			
	9- Hukuk, İktisadi İdari Bilimler, Siyasal Bilimler	421	3,38	1,037			
	10- İletişim, Radyo-Televizyon	46	3,35	1,017			
	Toplam	3737	3,51	,950			

Tablo 14’te İHL öğrencilerinin üniversitede okumak istedikleri alan grubu değişkenine göre meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarında anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları yer almıştır. Yapılan analiz sonucunda öğrencilerin üniversitede okumak istedikleri alan grubu değişkenine göre meslek derslerine ($F=36,672$; $p<.01$) ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum ($F=10,387$; $p<.01$) puan ortalamaları arasında anlamlı farklılığın olduğu saptanmıştır.

Farklılıkların üniversitede hangi alanlara yönelmek isteyen öğrencilerin ortalamalarından kaynaklandığını belirlemek amacıyla post-hoc LSD analizi yapılmıştır. Yapılan analiz sonucu, meslek derslerine ilişkin tutum puanlarındaki farklılaşmaların genel olarak ilahiyat alanında okumak isteyen öğrenciler ($X=3,52$) ile diğer alanlarda okumak isteyen öğrenciler arasında ilahiyat alanında okumak isteyenler lehine bir farklılık oluşturduğunu ortaya koymuştur. Buna göre üniversitede İlahiyat Fakültesinde okumak isteyen öğrencilerin diğer alanlarda okumak isteyen öğrencilere göre meslek derslerine ilişkin tutum puanları anlamlı şekilde daha yüksektir.

224 | db

Post-hoc LSD analizi sonucu, öğrencilerin üniversite alan tercihleri değişkenine göre meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarındaki farklılaşmaların da genel olarak ilahiyat alanında okumak isteyen öğrenciler ($X=3,76$) ile diğer alanlarda okumak isteyen öğrenciler arasında İlahiyat alanında okumak isteyenler lehine olduğunu göstermektedir. Buna göre üniversitede İlahiyat Fakültesinde okumak isteyen öğrencilerin diğer alanlarda okumak isteyen öğrencilere göre meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanları anlamlı şekilde daha yüksektir. Bu sonuçlara göre “Üniversitede İlahiyat fakültesinde okumak isteyen öğrencilerin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri farklı alanlarda okumak isteyen öğrencilere göre daha yüksektir.” şeklindeki altıncı hipotez doğrulanmıştır.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

İHL öğrencilerinin meslek dersi ve öğretmenlerine karşı tutum düzeylerine ilişkin tespit edebildiğimiz herhangi bir çalışma bulunmamıştır. Ayrıca ortaöğretim öğrencilerinin farklı derslere yönelik tutum düzeylerine ilişkin yapılan pek çok çalışmada da İHL öğrenci-

leri örneklerde genellikle yer almamıştır. Dâhil edildikleri bazı çalışmalarda ise İHL öğrencileri meslek lisesi kategorisine katıldığı ve sonuçlar toplu olarak değerlendirildiği için, İHL öğrencilerinin diğer derslere karşı tutum düzeylerine yönelik de araştırma sonucu tespit edilememiştir. Bu nedenlerden dolayı bu çalışmada elde edilen sonuçların İHL örneklemline ilgili araştırma sonuçlarıyla karşılaştırılması mümkün olamamıştır. Ancak ilgili sonuçların literatürde az sayıda yer alan DKAB derslerine ilişkin yapılan çalışmalarda elde edilen bulgularla karşılaştırılması yoluna gidilmiştir.

Araştırma sonucunda İHL öğrencilerinin meslek derslerine ilişkin tutumlarının ($X=3,15$) “orta” düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bu sonucu, özellikle meslek dersleri içeriği ve öğretim sürecinin, İHL öğrencisinin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerine yeterince hitap etmediği şeklinde yorumlamak mümkündür. Öte yandan öğrencilerin dışında ilgili diğer paydaşlar tarafından bu konuda yaşanan sıkıntılara yönelik çeşitli nedenler dile getirilmiştir. İHL öğrencilerinin çoğunluğunun gelecek ile ilgili hedeflerinin meslek yerine üniversite yönelimli olmasının, üniversite yerleştirme sisteminde ise ortak derslerden sorular sorulup meslek derslerinden soru çıkmamasının sonucu olarak öğrencilerin meslek derslerini önemsemedikleri, bu durumun öğrenci ve meslek dersleri öğretmenleri arasında sorunlara yol açtığı ifade edilmiştir. Ayrıca İHL müfredatında meslek derslerinin son sınıflarda yoğunlaşması, bu yılların ise öğrenciler tarafından üniversite sınavlarına hazırlık yılları olması bir sorun olarak belirtilmiştir.⁵³

Meslek derslerinin öğrencilere mezuniyet sonrasında üstlenecekleri din görevliliğine ilişkin yeterlikleri kazandırmadaki rolleri düşünüldüğünde, öğrencilerin bu derslere ilişkin tutumlarının yükseltilmesine yönelik gerekli tedbirlerin alınması önem arz etmektedir. Müfredat hazırlama sürecinde özellikle öğrenci ilgi ve gereksinimlerine yönelik yapılması gereken analizlerin genellikle eksik kaldığı gözlenen bir durumdur. Bu durum da öğrenci ilgisizliği olarak geri yansımaktadır. Bu nedenle öncelikle İHL öğrencilerinin meslek derslerine karşı yaklaşımlarına ilişkin daha fazla araştırma yapılmalıdır. Bu araştırmalarda elde edilecek veriler doğrultusunda meslek dersleri müfredatı ve öğretim süreci İHL öğrencilerinin geli-

⁵³ Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı*, 11-12 Nisan 2015 Komisyon Raporları, Ankara, 2015, s.45-46

şim özelliklerine ve onların ilgi, gereksinim ve beklentilerine hitap edecek tarzda yeniden gözden geçirilmelidir.

Araştırma sonucunda İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumlarının ise ($X=3,51$) ortanın biraz üzerinde “yüksek” düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada ayrıca öğrencilerin meslek dersleri ile meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeyleri arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Bununla birlikte İHL öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumlarının, meslek derslerine yönelik tutumlarındaki varyansın %15’ini açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlar öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine karşı tutumlarının, onların meslek derslerine ilişkin tutumlarını da etkilediğini göstermektedir. Diğer bir deyişle öğrenci meslek dersi öğretmenine ilişkin olumlu tutum geliştirse, bu derse karşı olumlu tutum geliştirmesine de katkı sağlamaktadır. Bu nedenle meslek dersi öğretmenlerinin görevlerini etkili ve verimli bir şekilde yerine getirebilmeleri, öğrencileriyle iletişimlerinin ve onlara karşı tutum ve davranışlarının olumlu olabilmesi önem taşımaktadır. Ayrıca ergenlik döneminde yer alan ortaöğretim öğrencileri gelişim özellikleri itibarıyla kendileriyle özdeşim kurmak isteyecekleri rol model arayışı içerisindedir. Bu dönemde gençlere başta öğretmenlerinin iyi özdeşim modelleri oluşturması önemlidir.⁵⁴ Bu yüzden özellikle meslek dersi öğretmenlerinin onlara olumlu rol model olabilmeleri onların meslek derslerine karşı tutumlarını ve ders başarılarını da olumlu etkileyecektir. Bu durum aynı zamanda İHL meslek dersi öğretmenlerinin mesleklerinin gerektirdiği yeterliklere sahip olarak yetiştirilmesi gerekliliğini de göstermektedir. Mevcut durumda bu okullardaki meslek derslerini İlahiyat Fakültelerinde yetişen ve öğretmeni atama sisteminde bu branş adıyla atamaya tabi tutulan öğretmenler vermektedir. Bu okul programlarında zorunlu olarak yer alan 11 meslek dersinin her birisi için ayrı branşlaşmaya gidilmemekte, derslerin tamamı aynı programdan mezun olmuş öğretmenler tarafından sunulmaktadır. Bu durumun ise meslek derslerinin verimliliğini ve öğretmeni yeterliğini olumsuz yönde etkilediği uzun yıllardan beri tartışılmaktadır.⁵⁵ Bu nedenle istenen yeterliklere sahip öğretmenle-

⁵⁴ Turgay Gündüz, *Gençlik Dönemi Din Eğitimi, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi* (Ed. Mustafa Köylü) içinde, 65-103, Nobel Yayınları, Ankara, 2010, s.92

⁵⁵ Bkz. Halil Karlık, “İmam-Hatip Liselerinde Mesleki Eğitimin Geliştirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1991, cilt: XXVII, sayı: 4, ss. 229-237.

rin yetiştirilebilmesi için İHL meslek dersi öğretmenlerinin hizmet öncesi yetiştirilme sistemlerinin yeniden gözden geçirilmesine ihtiyaç vardır.

Araştırmada cinsiyet değişkenine göre İHL’de okuyan kız öğrencilerin meslek derslerine yönelik tutum düzeylerinin erkek öğrencilere göre anlamlı şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca yapılan analiz sonucu, kız öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerinin de erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Bu sonuç DKAB derslerine ilişkin yapılan çalışmalarda elde edilen bulgulardan farklılık arz etmiştir. Nitekim Kaya’nın⁵⁶ ilk ve ortaöğretimden toplam 563, Arıcı’nın⁵⁷ ise ilköğretimden toplam 566 öğrenci üzerinde yaptığı araştırmalarda cinsiyet değişkeni açısından öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Zengin’in⁵⁸ 3129 ilk ve ortaöğretim öğrencisi üzerinde yaptığı araştırmada ise erkek öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeylerinin kız öğrencilere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Arıcı’nın⁵⁹ aynı örneklem üzerindeki diğer araştırmasında ise kız öğrencilerin DKAB dersi öğretmenlerine karşı tutum puanlarının erkek öğrencilere göre anlamlı şekilde daha yüksek olduğu saptanmıştır. Bununla birlikte kız ve erkek öğrencilerin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerinin farklılaşmasının cinsiyet farklılığından mı yoksa başka değişkenlerden mi kaynaklandığının belirlenmesi için daha detaylı araştırmalar yapılması yararlı olacaktır.

Yapılan analiz sonuçları öğrencilerin okudukları sınıf değişkenine göre meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puanlarının anlamlı şekilde farklılaştığını göstermiştir. Buna göre 12. sınıfta okuyan öğrencilerin meslek derslerine yönelik tutum puanları ile 10 ve 11. sınıfta okuyan öğrencilerin tutum puanları arasında 12. sınıf öğrencileri lehine anlamlı bir farklılık bulunduğu tespit edilmiştir. Buna karşılık araştırmada İHL öğrencilerinin

⁵⁶ Kaya, İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları, s.53

⁵⁷ Arıcı, Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları, s.171

⁵⁸ Zengin, Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, s.284

⁵⁹ Arıcı, Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine Yönelik Tutumları, s.181

meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puanlarının ise lise son sınıfa doğru anlamlı şekilde düşüş gösterdiği saptanmıştır. Böylece öğrencilerin meslek derslerine yönelik tutum puanlarının İHL'de aldıkları eğitim süreci içerisinde yükseldiği, ancak meslek dersi öğretmenlerine karşı tutum puanlarının ise azaldığı anlaşılmaktadır. Öğrencilerin sınıf düzeyi ile DKAB dersine karşı tutumları arasında Kaya⁶⁰ ve Zengin⁶¹ yaptıkları çalışmalarda genellikle öğrencilerin sınıf düzeyi yükseldikçe derse karşı tutum puanlarının azaldığını tespit etmiştir. Arıcı ise araştırmalarında öğrencilerin sınıf düzeyi ile DKAB dersine ve öğretmenine ilişkin tutumları arasında anlamlı bir ilişki saptamamıştır.⁶²

Araştırma sonucunda öğrencilerin buldukları il değişkenine göre meslek dersleri ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puanları arasında anlamlı farklılığın olduğu saptanmıştır. Buna göre Iğdır, Şanlıurfa ve Tekirdağ'dan araştırmaya katılan öğrencilerin diğer illerdeki öğrencilerine göre meslek derslerine ilişkin tutum puanlarının daha yüksek olduğu; buna karşılık Bolu, Kayseri ve Samsun'dan katılan öğrencilerin ise meslek derslerine ilişkin tutum puanlarının diğer illere göre daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Yapılan analiz sonuçları meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum düzeyleri açısından ise İstanbul ve Tekirdağ'dan araştırmaya katılan öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarının diğer illere göre daha yüksek olduğunu göstermiştir. Ayrıca, Iğdır ve Kayseri'den araştırmaya katılan öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarının ise diğer illerdeki öğrencilere göre daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Öğrencilerin okul dışı din eğitimi alma durumu değişkeni açısından ise meslek dersi öğretmenlerine karşı tutum puanlarında anlamlı bir farklılık oluşmadığı, ancak meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puanlarında ise bu değişkenin anlamlı bir farklılaşmaya yol açtığı tespit edilmiştir. Yapılan analiz sonucu okul dışında din eğitimi aldığı ifade eden öğrencilerin almadığını belirten öğ-

⁶⁰ Kaya, İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları, s.54

⁶¹ Zengin, Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, s.285

⁶² Arıcı, Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine Yönelik Tutumları, s.182; Arıcı, Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları, s.172

rencilere göre meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum puanlarının daha yüksek olduğunu göstermiştir.

Araştırma sonucunda öğrencilerin İHL tercih sebeplerinin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine karşı tutum puanlarında anlamlı farklılaşmaya yol açtığı sonucuna ulaşılmıştır. Anlaşılabilir şekilde kendi isteğiyle İHL'yi tercih eden öğrencilerin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine karşı tutum puanlarının kendi isteklerinin dışındaki aile, öğretmen, akraba, yakın çevre yönlendirmesi gibi diğer nedenlerle bu okullarda okuduğunu ifade eden öğrencilere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır. Eğitimin her alanında olduğu gibi din eğitimi ve öğretiminde de öğrenenin öğrenme-öğretme sürecine gönülden isteyerek katılımı, öğretimin etkililiği açısından son derece önem arz etmektedir.⁶³ Bu nedenle kendi istekleriyle İHL'yi tercih eden öğrencilerin oranlarının yükseltilmesi için ortaokuldan sonra öğrencilerin lise tercih süreçlerinde onlara destek sunularak bilinçli yönelimlerinin sağlanması, özellikle İHL'ye gelen öğrencilerin duyuşsal giriş özelliklerine olumlu katkı sağlayabilir.

db | 229

Üniversitede okumak istedikleri alan grubu değişkenine göre İHL öğrencilerinin meslek derslerine ve meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarının anlamlı şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Yapılan analiz sonucunda üniversitede İlahiyat Fakültesinde okumak isteyen öğrencilerin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutum puanlarının diğer alanlarda okumak isteyen öğrencilerin puanlarına göre anlamlı şekilde daha yüksek olduğu saptanmıştır. Müfredat açısından yüksek din öğretimine bir ön hazırlık teşkil eden İHL'de okuyan öğrencilerden üniversitede İlahiyat Fakültesini tercih etmek isteyenlerin hem meslek derslerine hem de meslek dersi öğretmenlerine karşı tutum puanlarının diğer alanlarda okumak isteyen öğrencilere kıyasla daha yüksek olması beklendik bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu öğrencilerin bu okullarda aldıkları eğitim ve üniversite yönelimleri diğer alanlara göre daha fazla örtüşmektedir.

⁶³ M. Şevki Aydın, Öğrencinin Din Eğitimi Gönüllü Katılımı, *Etkili Din Öğretimi* içinde, (ed. Şaban Karaköse), TİDEF Yayınları, İstanbul, 2010, s.9-14.

Kaynakça

- Akdoğan, Ali, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Y.lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994.
- Akseki, A. Hamdi, "Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Bir Rapor", Yayına Hazırlayan: Mehmet Bulut, *İslamiyat* IV, Ankara, 2001, s. 1, ss. 131-144.
- Akyürek, Süleyman, İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi İle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Alguları, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt:10, No:23, 2012, ss. 7-47.
- Altaş, Nurullah, Öğrenci Velilerinin İlköğretim DKAB Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma). *AÜİFD*, XLV, 1, 2004, ss. 85-105.
- Arıcı, İsmail, Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine Yönelik Tutumları. *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/2, 2007, ss.169-189.
- Arıcı, İsmail, Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları. *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1, 2008, ss.161-175.
- Arpacı, Önder, *İmam-Hatip Liselerinde Öğrenci-Öğretmen İletişimi ve Doyum Problemleri*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.
- Arslan, Ahmet, *İmam-Hatip Liselerindeki Kelam Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Y.lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997.
- Aşlamacı, İbrahim, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*, DEM Yayınları, İstanbul, 2014.
- Aydın, M. Şevki, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1996.
- Aydın, M. Şevki, Öğrencinin Din Eğitimine Gönüllü Katılımı, *Etkili Din Öğretimi* içinde, (ed. Şaban Karaköse), TİDEF Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bilgin, Beyza, "İmam Hatip Lisesinde Uygulama Dersleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ayı Basım, C. XXI, Ankara, 1976, ss. 317-322.
- Buyrukçu, Ramazan, *Kurumsal Değişim ve Gelişim Boyutlarıyla Türkiye'de Mesleki Din Eğitimi-Öğretimi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2007.
- Cebeci, Suat, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri*, Doktora tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.
- Cebeci, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
- Çakır, Ruşen, Bozan, İrfan, Talu Balkan, *İmam-Hatip Liseleri Efsaneler ve Gerçekler*, TESEV Yayınları, İstanbul, 2004.
- Çekin, Abdulkadir, İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin Profesyonelliği Üzerine Bir Araştırma, *The Journal of Academic Social Science Studies*, No: 37, 2015, ss. 85-100.
- Çevik, Mehmet, İmam-Hatip Liselerinde Hitabet Dersi ve Eğitimi, Y.lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1995.
- Çınar, Fatih, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 22, 2015, ss. 235-282.
- Dem, *İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim*, yay. haz. Mahmut Zengin, Dem Yayınları, İstanbul, 2005.
- Demir, Ömer, *İmam-Hatip Liselerinde Hitabet ve Mesleki Uygulama Öğretimi*, Y.lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara, 1997.
- Demirtaş, Kenan, *Hadis Öğretimine İmam-Hatip Liseleri Gelişim Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım*, Y.lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.
- Erden, Münire ve Akman, Yasemin, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yayınları, Ankara, 1997.

- Ertürk, Nazan, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "İmam-Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça"* Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi, Y.lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004.
- Eyimaya, Muzaffer, İmam-Hatip Liselerinde Tefsir Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme, Y.lisans Tezi, Cumhuriyet Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006.
- Gökacı, M. Ali, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Gündüz, Turgay, Gençlik Dönemi Din Eğitimi, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi* (Ed. Mustafa Köylü) içinde, 65-103, Nobel Yayınları, Ankara, 2010.
- <http://www2.diyaret.gov.tr/InsanKaynaklariGenelMudurlugu/Sayfalar/TumHaberler.aspx?lst=DuyurularListesi> Erişim tarihi: 22.02.2017.
- Işık, İrfan, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Arapça Dersi Müfredatının İncelenmesi*, Y.lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2005.
- İnceoğlu, Metin, *Tutum, Algı, İletişim*, Beykent Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Kantar, Harun, *İmam-Hatip Liselerinde Kuran-ı Kerim Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)*, Y.lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2008.
- Karaca, Mahmut, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi ve Arapça Ders Kitaplarının Tahlihi*, Y.lisans Tezi Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1992.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları, Ankara, 1999.
- Karlık, Halil, "İmam-Hatip Liselerinde Mesleki Eğitimin Geliştirilmesi", *Diyanet İlti Dergi*, 1991, cilt: XXVII, sayı: 4, ss. 229-237.
- Kaya, Mevlüt ve Turan, İbrahim, İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Din Görevliliğine İlişkin Mesleki Yeterlilik Algıları (Samsun İli Örneği) *Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 34, 2013, ss. 5-36.
- Kaya, Mevlüt, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun, 1998.
- Kaya, Mevlüt, İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 12-13, 2001, ss.43-78.
- Kaymakçan, Recep ve Aşlamacı, İbrahim, İmam-Hatip Liseleri Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C:9, S:22, 2011, ss: 21-101.
- Koç, Ahmet, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: 13, sayı: 2, s. 131-174
- Konal, Salim, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mesleki Problemleri*, Y.lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1995.
- Köse, Nuri, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Y.lisans Tezi, <http://tez2.yok.gov.tr/tezvt/liste.php?skip=0&max=10&AdSoyad=Nuri%20Köse> O.M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998.
- MEB, *Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim*, Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, Ankara, 2016.
- Mermutlu, Bedri, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2008, cilt: X, sayı: 38 [Kâşgarlı Mahmud Özel Sayısı], ss. 87-98.
- Öcal, Mustafa, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Özdemir, Şuayip, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Fıkıh Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Y.lisans Tezi, O. M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2008.
- Polat, İbrahim, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından İmam-Hatip Liseleri İçin Arapça Adli Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi*, Y.lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2003.

- Tabachnick, B.G., Fidell, L.S. *Using Multivariate Statistics (sixth ed.)* Pearson, Boston, 2013.
- Tahsin Ergül, *Fıkıh Dersi Müfredat Geliştirme Programı Üzerine Bir Araştırma*, Y.lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997.
- Taşçı, Cuma, *İmam-Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Temel Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri*, Y.lisans Tezi, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2006.
- Tavşancıl, Ezel, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Nobel Yayıncılık, Ankara, 2014.
- TİMAV, *Türkiye’de İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatipliler Algısı*, 2012.
- Topcuk, Ali, *İmam-Hatip Liselerinde Kur’an-ı Kerim Öğretiminin Verimliliği*, Y.lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1995.
- Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı*, 11-12 Nisan 2015 Komisyon Raporları, Ankara, 2015.
- Vural, Ayşe, *İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Mesleki Yeterlilik Algıları*, Y.lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2016.
- Yıldırım, Bekir, *İmam-Hatip Liselerinde Siyer Dersinin Öğretimi*, Y.lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007.
- Zengin, Mahmut, *Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt:11, No:25, 2013, ss. 271-301.



"MODERN DÜNYADA DİN"

Güncellenen 5. Anlatıya Atıfla *

Meredith B. MCGUIRE / James V. SPICKARD

Çev.: Filiz ORHAN **

Öz

Bu çalışma; Meredith B. McGuire 'nin "Religion: Social Context" adlı kitabının (5. Baskı) 283-300. sayfalarında yer alan "Modern Dünyada Din" başlıklı 8. Bölümünün çevirisidir. Modern dünyada dinin yeri konusunda açıklayıcı olduğu kabul edilen dört anlatıya yer verilen kitapta bahsedilen anlatıların (narrative) her birinin dinin konumuna yönelik (geçerlilik kazanan ideolojilerin de etkisiyle) farklı açıklamalar getirdiği sosyologlarca dile getirilmektedir. Bununla birlikte anlatıların var olan ya da inşa edilen makro evrenden bağımsız olmadıkları, sosyal bilimlere çizilen role, onun anlaşılma biçimine göre biçimlenerek hakim anlayışa meşruiyet sağlayan bir araç olduğu belirtilmelidir.

Bilimsel çalışmalar için kullanılan "kuram" kavramı yerine makalede özellikle "anlatı" kelimesinin tercih edilmesi oldukça dikkat çekici olup nedeni konusunda Spickard, bilim adamlarının da diğer insanlar gibi mitler tarafından yönlendirildiğini, onların düşüncelerinin de belli bir kurgu çevresinde anlam kazandığı böylece insanların hatırlamasını kolaylaştıran bir işlev yerine getirdiğini ifade etmektedir. 2002 yılına ait bu makalede sadece dört anlatı yer alırken bu tarihten sonra değişen zaman ve dinin farklılaşan konumu dikkate alınarak 2006 yılında Spickard¹ tarafından "Din Sosyolojisinde Teoriye Karşı Anlatı: Geç Modern Dünyada Dinin Konumuna İlişkin Beş Hikaye" adlı makale yayımlanarak var olan bu anlatılara beşinci bir anlatının daha dahil olduğunu belirtmek gerekir. Makalenin belli bir döneme ait geçerlilik arz eden verileri kapsadığı düşünüldüğünde daha genel geçer yargılara ulaşabilmek için daha sonraki çalışmalara başvurarak görüşlerin ne doğrultuda geliştirildiğinin araştırılması ve

* Bu makale M.B. McGuire'in Religion: The Social Context adlı kitabının 5. Baskısında, önceki baskılarından farklı olarak James V. Spickard' ın da çalışmaya dahil edilerek oluşturulduğu "Religion in the Modern World" başlıklı 8. bölümünün 283-300. Sayfaları arasındaki kısmın Türkçe'ye çevirisidir. Çalışma lisans tezi olarak 2011 yılında hazırlanmış olup tekrar gözden geçirilerek makale formatına dönüştürülmüştür. Tercümede mümkün olduğunca yazarın üslubuna dikkat edilmeye çalışılmış, anlaşılmasında güçlük çekilen yerler bazı cümlelere noktalama işaretleri konularak aşılmasına çalışılmıştır.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, f.l.z77@hotmail.com.

¹ Spickard, James V. 2006. Narrative versus Theory in the Sociology of Religion. Five Stories of Religion's Place in the Late Modern World. In Religion and Social Theory. Classical and Contemporary Debates, James A. Beckford and John Walliss (eds.), 163-175. Ashgate.

öncekinden farklı olarak bu tespitlerin alana yeni, ne gibi katkılar sunduğunun bilincinde olmanın gereği ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği üzere, sosyal olayların hızla değişen doğası zamanla farklı anlatıların yaygınlık kazanmasına neden olmaktadır. Nitekim Spickard ele aldığımız makalesinden farklı olarak 2006 yılında yeni bir anlatı geliştirmiştir. Türkçeye kazandırılan bu makalede bireysel bir tercih olarak rasyonel seçim in yaygınlık kazandığı belirtilirken 2006 da yayımlanan makalede dinin de küreselleşen her şey gibi alınıp satılabilen bir metaya dönüşmesinde yalnız kişisel etkenlerin değil cemaatin tercihlerinin de etkili olmaya başladığını ifade eden beşinci anlatıyı anlatı kavramsallaştırmasına dahil etmiştir. Kuşkusuz bu anlatıların da yerlerini ileride yeni anlatılara bırakacağı açık olmakla birlikte son zamanlarda dinin prestijini, kamu ve vicdanlardaki konumunu daha iyi ifade ettiği sosyologlarca dile getirilen beşinci anlatı günümüz postmodern dünyasında toplumsal kontexte dinin yerini açıklama konusunda kaydadeğer bir anlatıdır. Spickard, burada kavramsallaştırdığı fil (elephant) analojisinden yola çıkarak “anlatı” ların dini anlama konusunda bir gayreti simgelediklerini belirtmekle beraber sosyologların dinin günümüzdeki yerini anlama (“fil”i tamamen anlamaktan uzak olduğunu) noktasında hala yetersiz (kör) olduklarının altı çizmektedir. Dinin yerini açıkladığı düşünülen anlatıların modern dünyada dinin toplumdaki yerine getirdiği fonksiyonu tam manasıyla ifade etmekten uzak sadece gerçeğin belli bir yönüne temas ettiklerini ifade eden fil analojisine örnek olarak Protestan cemaatleşmesinin (congregationalization) azalışı verilmiştir. Bu düşüğe neden olarak ileri sürülen anlatıların çeşitliliğine bakılırsa dinin bireyselleşen dünyadaki yeri konusunda belirsizliğin hala mevcut olduğu görülmekle beraber bilimsel körlüğün boyutları konusunda fikir vermektedir.

234 | db

Söylem analizlerinin son zamanlarda önem kazanması ile beraber anlatıya artık bir inşa olarak bakılmaya başlanmıştır. Söylemin temel unsuru olarak dil insanların konuşarak dünyayı anladıkları gerçeğinden hareket eder. Konuşma, aslında biz farkında olmasak da bir inşadır; hikayede neyin bizi ilgilendirdiğini neyin önemsenmeyecek olduğunu bize tanımlayan ideolojik bir aygıttır. Bu nedenle insanların gerçekler yerine hikayeleri tercih ettikleri ifade edilmektedir. İnsanların önce hikâyeyi hatırladıkları belirtilerek dilin. Lytord’un bilimin felsefe gibi diğer ilimlerden farklı olmadığını onun da bir çeşit dil oyunları olduğu şeklindeki ifadelerine de yer verilir. Güvenilirliği genel kabul gören kuramların da aynı şekilde meta anlatılardan gücünü aldığı belirtilerek söylem analizlerinin etkili olduğu alanlar şu şekilde belirtilir: söylemin düşüncelerini şekillendirdiğinin katılımcılar tarafından bilinmediği durum, sosyal organizasyonların üretim ve tüketim üzerine konuştukları durum, son olarak da disiplin şeklinde birçok anlatının tartışılmaz bir zırha büründüğü durum olmak üzere sınıflandırılmıştır. Spickard söylemin son şekli olan “disiplin” ile ilgilendiğini vurgulamaktadır.

Toplumda bir anlatının yaygınlık kazanmasında üzerinde uzlaşma olmasının gerekliliğine modernleşme süreci boyunca etkili olmuş paradigmalarda üzerinde ittifak edilen ortaklığın varlığına işaret etmektedir.

Söylem analizlerinin son zamanlarda önem kazanması ile beraber anlatının artık hikayenin öne çıkarmak istediklerinin ön plana çıkarıldığı diğerlerinin yok sayıldığı inşa olarak değerlendirilmesinin yaygınlaşmasının ardından, anlatının kesinliğinin tartışır hale geldiği ifade edilmelidir. Söylemde öne çıkan unsur olarak dilin kültürün aktarımında oynadığı rol sıklıkla ifade edilmektedir. Dil aracılığı ile yaratılan hakim söylem sosyal evrenin tartışılmaz bir gerçekliği olarak uzun yıllar değişmez kabul edilmiştir. Kuhn’un paradigma olarak

adlandırdığı üzerinde ortak bir konsensüse dayanan teorinin zamanla üzerinde uzlaşılacak başka bir paradigma ile değişebileceğini vurgulamaktadır. Toplumda bir anlatının yaygınlık kazanmasında üzerinde uzlaşma olmasının gerekliliğine modernleşme süreci boyunca etkili olmuş teorilerin kesinliğinin kalmadığını, bunun yerine üzerinde ittifak edilen ortak paradigmanın varlığına dikkat çekmektedir.

Bu bilgilerin ışığında, tercüme ettiğimiz makaleye dönüldüğünde geç modern dönemdeki din algısı ile modern dönem arasındaki radikal paradigma değişimleri daha net fark edilerek sonraki gelişmeler ile hakkında daha sağlıklı yorumlar yapılabilecektir. Makalemizde yer verilen dört anlatıya: Sekülerleşme, yeniden örgütlenme, bireysellik ve piyasa analizi olarak ortaya koymaktadır.

Yoğun bir şekilde bireyselleşmeye evrilen modern dönemin Erken Protestan reformcularının dini içeriği kaybetmeye teşvik eden idealleri ve modern halkların aşkın ödül beklemezsizin işlerinde çalışmaya zorlandığı rasyonel bilinçaltı "demir kafes" (iron cage) olarak modern toplumlarda yaşanan bir gerçeklik olarak dikkat çekmektedir.

Geçmişte dinin kendisiyle özdeş olarak algılanan siyaset ve devlet yönetiminde sahip olduğu gücün modern dönemde ciddi şekilde sarsılarak farklı ve birbirinden ayrı alanlara -hatta ontolojik bir ayrıma da- dönüşmesine makalede şu cümlelerle ifade edilmiştir:

Neredeyse evrensel olarak kurulan -yani, devlet tarafından ve desteklenen- çağdaş dinler şimdi özel hayatta dahi azalan bir alana sahip olan büyük oranda gönüllü organizasyonlardır.

Dinin görünürliğünün özellikle Batı'da kriterler olarak görülen kiliseye devamlılık konusundaki azalmanın sorumlusu olarak Sekülerleşme kurumsallaşma ve yerelin güçsüzleşmesi gösterilmektedir.

Küreselleşme ile gündemimize giren çoğulculuk ile dinlerin mutlak hakikat iddialarının da ciddi eleştirilere maruz kaldığı şu şekilde ifade edilmektedir:

Sekülerleşme anlatımının "Çoğulculuğun "gelişim versiyon" u bize, dinlerin çoğulcu dünya görüşünün varlığı tarafından tehdit altında olduğunu söyler. Birbirlerine makul alternatifler olarak yeniden var olan ve birbiriyle rekabet eden dünya görüşünün bütünü güvenirliliğini azalttığını öne sürer. Bu özeti gösterdiği gibi, birçok sekülerleşme kavramı vardır.

Bununla birlikte dinin maruz kaldığı bu dönüşümlere otorite kaybı gibi olumsuz anlamlar yüklemek yerine modern dönemde dine yeni alanlar tanıdığı konusundaki ifadeleri de hayli rağbet gören ifadeler olarak nitelendirilmektedir:

Modern hayatta dinin değişen yerinin tanınmasında onların tamamının kabul edilmesi gerekmez. Çoğu bilim adamı, makro düzeyde sosyal değişimlerin temelinde dine eskisinden farklı sosyal roller verilmesinin yattığını kabul ederken, dinin "azalışı" konusunda daha az uzlaşmaya sahiptirler. (ve, öyleyse, nasıl).

Tüm anlatılar göz önünde bulundurulduğunda görülen bir gerçeklik var ki başka bir söze gerek bırakmıyor.

Örneğin, Mark Chaves (1994:750), sekülerleşmenin "dinin azalışı olarak değil, dini otorite alanının azalışı olarak" tanımlanması gerektiğini savunur.

Anahtar Kelimeler: Çoğulculuk, din, dini bireyselleşme, Modern Dünya, sekülerleşme.



Translation of the Title "Religion in the Modern World" Text

Abstract

This study is translation that Meredith B. McGuire's "Religion: Social Context" of the book (5th Print) where located in the page 283-300 with "Modern Religion in the World" titled the 8th Department. This important text is transferred to the narrative, a new narrative shape to the sociology of views on the place of religion in the modern world, what would be the place of religion in the modern world, seeking answers to the question. long in Sociology year secularization thesis for there would be no religious judge was in the modern world over; it rocked by growing interest Reasons by the findings of including, in particular regarding the increasing trend towards religious communities and is proposed to be valid. when placed in front of secularization narrative religious reorganization, individualization and rational-choice theory narratives religion in the modern world from a different and more powerful all the time in a way that reveals again the future and strengthen our case what our agenda is estimated that it would be more religious.

236 | db

Keywords: Pluralizm, Religion, Religious individualization Secularizm, Modern World.

Giriş

Geçen son birkaç yüzyılda Batı toplumlarında dinin sosyal statüsünde ve öneminde önemli değişiklikler meydana gelmektedir. Gerçekten de gelişmiş ve gelişmekte olan her ülke (Batılı olmayan toplumlar dahil) bu değişim sürecinden etkilenmektedir. Modern dünyada dinin yeri geçmişe nazaran daha farklı bir nitelik taşımakta, sosyal ve bireysel yaşamda mevcut dinsel bağlar değişmektedir. Dinde meydana gelen bu değişikliğin anlaşılabilmesi temelde toplumun genel yapısının –veya dünyada meydana gelen büyük değişikliklerin anlaşılmasına bağlıdır.

Klasik sosyologlar modern dünyanın ortaya çıkışını açıklama çabası içerisinde dine ve dini değişimlere özellikle ilgi göstermişlerdir. Bu süreçten itibaren onlar ve diğer birçok sosyal kuramcı, modern toplumların onlardan önce gelenlerden tamamen farklılaştığı-

nı hissetmektedir. (Luckmann, 1967:16,17) Bu klasik sosyal kuramcılarının din hakkında yazdıkları, sadece bu yüzyılda sosyal değişiklik adımlarının artmakta olduğunu değil, aynı zamanda değişim alanının da yaygın şekilde genişlemekte olduğunu göstermektedir. Şimdilerde küreselleşen modern toplumun durumunu konuşabiliyoruz. Modern dünyanın niteliksel olarak geçmişten farklı olduğuna dair önemli kanıtlar mevcuttur. Aynı zamanda, bu kapsamlı nitelik farklılıkları sadece geçiş aşamasında olduğumuzun işaretidir. - henüz tam olarak gelecek tarihi çağın toplumsal gerçekliği belli değildir.

Özellikle din ile ilgili hızlı toplumsal değişimler üzerinde düşündüğümüzde, "eski iyi günler" konusundaki duygusal kavramlardan kaçınmak zorundayız. "Eski zaman dini" diye adlandırılan geleneksel bakışımız ise tarihsel olarak sıkça sınırlandırılmıştır. (Örnek olarak Amerika'da 20.yy'ın son yarısının sadece birkaç yılını kapsayan kilise dindarlığının en parlak çağlarından bir dönemine atıfta bulunulmuştur). Görünüşe göre Amerika'nın kısa tarihine oranla Amerikanların çoğunluğunun geleneksel olarak batıl inançların, resmi olmayan dini öğretilerin kontrol edilemez çeşitliliğine veya kilise doktrin ve uygulamalarının göz ardı edilmesine yüksek oranda duyarlılığı sonucunda kiliseleşmediğini unutuyoruz. Tanımladıklarımızın çoğu; cinsiyet rolleri ile ilgili normlar örnek olmak üzere, kürtaç, akraba ile cinsel ilişki (evlilik), istenmeyen maddelerden kaçınma, Victoria dönemine ait başlıca tarihler, erken endüstrileşme karşısında dinin ev yaşamına hapsedilmesi gibi "geleneksel" dini ahlakiliktir.

"Eski İyi günler", zorunlu olarak "iyi" nin tümü değildir. Evet, kasabanın yeşil sırtında herkesin birbirini tanıdığı; dini inanç, uygulama ve toplumun tümü tarafından günlük yaşamda paylaşılan değerlerin tamamının desteklendiği samimi sıcaklık ve bağlılık yerleri olma potansiyeline sahip ilginç küçük bir kilise vardı. Toplum ve geleneğin bu ortak sağduyusu, yine de bireysel özgürlüğü ciddi şekilde kısıtlamıştır: Eş ve meslek seçimi, boş zaman aktiviteleri ve politik görüşlerin hepsi, sıklıkla bazen ustaca ve açıkça kontrol edildi. Sıkça geleneksel dinlerden desteklenen toplumlar, genellikle oldukça otoriter, ataerkil ve yüksek tabakalı olmasına rağmen demokratik değildir. Gerçekten duygusal ihtiyaçlar, insan hakları ve seçim ayrıcalığı ile bireyselliğin keşfi, -bu bölümden sonra tartışılacak- modern toplumun kendine özgü bir özelliğidir. Öyleyse

modern dünyada dinin yerini anlamaya çalışma, bizi değerlerini kaybetmiş veya değişmiş olmakta olana değer verme konusunda gerekli kimi nitelikler ile sosyal değişikliklerin tarafsız onayı konusunda istenmeyen diğer değerli özelliklerin kazanılması konusunda çokça uğraştırır.

Bu kitabın her bir bölümünde; dindarın inanç ve pratikleri, din, dini hareket ve örgütlenmeler ile bireysel dindarlığın yapısında meydana gelen değişikliklerin birkaçı tanıtılmaktadır. Din, hala toplumsal anlamak için değerli bir odak noktasıdır. Buna rağmen Klasik sosyologların üzerinde odaklandığı birkaç benzer konu daha vardır: Bireyin topluma bağlılığında dinin yeri, ahlak ve anlam sağlamadaki rolü, otorite ve hiyerarşinin meşruluğu olarak fonksiyonu, toplumsal hayatta ve özel dini ifade ve tecrübelerdeki dualist rolü vb.

Bu bölümde ilk olarak, din sosyologlarının günümüzde dinin yeri ve dinin gelecekteki görüntüsünü değerlendirmekte kullandıkları 4 anlatım sorgulanır. Bu anlatımların her biri dinin yeri ve gelecekteki rolü hakkında farklı imalar ile birlikte dinin farklı bir resmini sunar. Sıra ile din sosyolojisinin toplumu anlama aracı olarak verdiği bireylerin büyük toplumlara nasıl bağlanacağı, sonrasında modern dünyada din, otorite, güç ve kurallar bağlantısının (Durkheim'in bireyselliğin ikiz konuları ve sosyal bağlılık) nasıl olacağı yönündeki iki tartışmalı konuya kısaca değineceğiz.

A- Anlatı Din Sosyolojisi

“Bugün dine neler oluyor” ve “Din gelecek yıllarda nasıl olacak” diye sordüğümüzde farklı birkaç anlatım elde ederiz. Bazı sosyologlar, dini düşüşte görür ve bize günlük ilişkilerde etkisini kaybettiği söylenir. Diğer sosyologlar, mezheplerin azalışına rağmen bağımsız cemaatlerin arttığını gördükleri için dini yeniden örgütlenmeler hakkında bilgi verme çabasındadır. Hala diğerleri, dini; kişisel seçim konusunun artışı olarak görür, onların dışındakilerde ise kişisel seçimin mevcut olduğu ve anlatımlarının kişisel seçimlerin yapıldığı dini “emtia” piyasa alanı üzerine odaklanmış olduğu görülür. Her bilimsel görüş, destekleyici kanıtlar ileri sürer fakat bize şimdi nerede olduğumuzu ve gelecek zamanlardan ne bekleyebileceğimizi söyleyecek *anlatım* ancak kanıt gösterebilir.

Hikaye ve Anlatı kelimelerini kasıtlı olarak burada (bunun yerine paradigma, teori veya diğer bilimsel-çağrışımlı kelimeler kullanılabilir) kullandık, çünkü bilim adamları başkaları gibi hayal güçleri tarafından yönlendirilir. Onlar bilgiyi göz ardı etmekten uzaktırlar. Kendileri yalıtılmış bilginin, tümünü anlamlandıramalarına rağmen sadece, verdikleri anlam hikaye ile uyumlu olduğunda değer ifade eder. Amerika'da başlıca Protestan mezhepleri üyelerinin azalışı; -örnek olarak artan sekülerleşmenin sonucu verilebilir- artan dini bireyselleşme belirtileri, Amerikan tüketicilerinin başvurdukları dini üretimin devrinde mezhep ve cemaatlerin başarısızlığının sonucu veya bu mezheplerin sağlam ilişkilerinin azalışı olarak yorumlanmalıdır. Bilgi, tek başına bize bu yorumların hangisinin "doğru" hikaye olduğunu söyleyemez.

Dört ana anlatım, din sosyolojisinde halen baskındır; her biri, dinin bugünü ve geleceği hakkındaki sorulara farklı şekilde cevap vermektedir. Sekülerleşme, yeniden örgütlenme, bireysellik ve piyasa analizi olarak aşağıda konu edilen bu anlatımlar modern dünyada, dinin yerinin farklı bir resmini basitçe ortaya koymaktadır.

1-Sekülerleşme

Sekülerleşme öyküsüne son zamanlarda daha az başvurulmasına rağmen; o sosyolojide uzun bir geleneğe sahiptir. Sosyolojiye isim veren Auguste Comte (1798-1857), toplumun baştanbaşa "metafiziksel" olan "teolojik" sahneden bilimsel sahneye doğru-dini düşüncenin yıkımı ve dogma üzerindeki zaferrinin nedenleri tarafından sonuncusunun simgelediği- taşındığını iddia etti. Max Weber (1864-1920) ise, modern hayatı "büyüden kurtulma" dünyası olarak nitelendirdi. Erken Protestan reformcuların dini içeriği kaybetmeyi teşvik eden idealleri, modern halkların aşkın ödül beklemeksizin işlerinde çok çalışmaya zorlandığı rasyonel kendi bilinçaltında "demir kodes" (iron cage) olarak yaşadı.

"Din, bir zamanlar olan değildir." düşüncesi, birkaç ampirik desteğe sahiptir. 1950'lerdeki daralma, Amerika'da başlıca Protestan kilise üyeliğinde sözü geçen azalıştır. (Roof and McKinney,1987). Hristiyan Sağ (Fowler et al.,1999.137-154) ın yükselişi (ve son zamanlarda düşmektedir) ne rağmen Amerikan dini organizasyonlarının iki yüzyıldır sahip olduğu sosyal nüfuz, artık kamu

hayatında ve kendi üyeleri üzerinde bulunmamaktadır. Genç Amerikan evanjelistler, konunun tümü üzerinde anlaşamamalarının yanında giderek kiliselerinin ahlaki durumu konusunda da anlaşamamaktadır. (Hunter,1987b:59). Yahudilerin çoğunluğu, sinagoglara uzun süredir devam etmemekte (Davidman,2002) ve Roma Katolik Kilisesine devamlılık konusunda 1965'den beri kırkta bir oranında düşme görülmektedir. Özetle, bu, dinin Amerikanların kamu ve özel hayatında önceden olduğundan daha küçük bir kısmını kapladığına önemli bir kanıttır.

Avrupa, hala dikey dini azalış göstermektedir. Britanya'da yetişkin nüfusun 1900 ve 1990 yılları arasında kiliseye üyeliği, %30'dan %14'e düştü. (Bruce,1999:213) Günümüzde Kuzey ülkelerinde Pazar gününe katılım, yetişkin nüfusta %2'den daha az miktardadır. (Bruce,1999.217) Sekülerleşme hikayesinin karşıtları dahi, Avrupa'nın Katolik piskoposlarının siyasi gücünün öncekinden daha az olduğunun ve kamu hayatında "uzun süredir dini sembol, hitabet veya ritüellerin yayılmadığının" farkındadırlar. (Stark and Finke,200: 60) Steve Bruce tarafından (1999:7-8) son zamanlarda bu hikaye sınırlandırıldı:

Yol; Büyük Avrupa katedralince şekillendirilen dinden, kişisel tercihler ve bireysel seçim olan dine doğru çoktan aza doğru bir seyir izler. Orta Çağ'dan 20. yy'a kadar, Avrupa'da yerleşik toplumlar (offshot) dinin güç, saygınlık ve popülerliğinde azalmaktadır.

Bu, temelinde sekülerleşme görüşü yatan bir anlatıdır. Öncelikle neredeyse evrensel olarak kurulan -yani, devlet tarafından tanınan ve desteklenen- çağdaş dinler şimdi özel hayatın dahi azalan bir parçası haline gelen büyük oranda gönüllü organizasyonlardır. İsveç'in Luthercilik 'inin son zamanlarda devletten ayrılması, (i. "devlet kilisesi" olarak uzun süre tanınmıyor) eğilimin sadece bir parçasıdır.

Sekülerleşme hikayesinin "ilk bakışta" (prima facia) verdiği bu gibi gerçekler onun geçerliliğidir. Yakından bakıldığında dahi, resim görüldüğü kadar basit değildir. Sekülerleşme anlatımının dindarlık azalışının birleştirilmiş hikayesi olmaması birkaç bağlantı biçiminden ileri gelmektedir.

Bu versiyonların ilki, özelleştirilen roller ile önceden kurumların dahil olduğu özel amaç veya fonksiyonları işlemek için

oluşturulan şimdi toplumsal hayatın parçalanışı olan *kurumsal farklılaşmaları* vurgular. (Dobbelaere,1981,1999) Bu modele göre, kiliseler, toplumsal hayatın şimdi olduğundan daha çok merkezi konumunda olmalıydı, çünkü önceden işgücü ayırımında güçlü organizasyonlar vardı. Bugün, Bağış Kutuları Sosyal Hizmetler; psikologlar üfürükçüler; hastane şirketleri dini kuralların geçerli olduğu düşkünlerevi ile yer değiştirmiş bulunmaktadır. Evet, biz hala, dini danışmanlık ve tıbbi dini kurallara sahibiz, fakat onlar, nüfusun önceden yaptıklarından daha küçük bir oranını tedavi ederler. Dini uzmanlar kalmamasına rağmen işler, sekülerleşmiş olmaktadır.

Özellikle önemli olan, kiliselerin sadece dini kurumlar üzerinde kontrol yeteneğini kaybedişleri değil, sapık alt kültürlerin tanımı üzerindeki kontrolünü de kaybedişleridir. Orta Çağ boyunca dini kurumlar, toplumsal kontrolü sağlamak için resmi olmayan ölçütler (e.g, sürgün toplumu veya günah çıkarma) ve resmi ölçütler (e.g, kilise mahkemeleri) içinde sapık davranışları tanımladı ve onları uzaklaştırdı. Buna rağmen modern toplumların çoğunda, dini kurumların doğrudan kontrolü yoktur. Mahkemeler daha bağımsızdır ve kanun, uzmanların yetki sahasındadır. Tıbbi kurumlar, benzer şekilde tıbbi “tedavi” yi ölçen toplumsal kontrol diye adlandırılan ve “hastalık” olarak tanımlanan sapıklığın toplumsal kontrolü üzerinden güç almaktadır. (Conrad ve Schneider,1980). Bu farklılaşmanın belirgin etkisi, önceden başlıca kilise ayrıcalıklarının olduğu kontrol alanları için yarışan kurumsal elitlerin ayırımında görülmektedir. Hala dini kurumlar sapıklık tanımları ileri sürmelerine rağmen, onların etkisi modern toplumların çoğunda ciddi şekilde sınırlandırıldı.

İkinci bir yaklaşım *toplumsallaşmayı* vurgular. Byran Wilson (1982:154) bu ilerleyişin “hayatı giderek yerel olarak değil ama sosyal olarak (toplum daha çok kanıtsal olarak yer almalıdır, fakat halk devleti gibi tek olarak değil,) ele geçirip örgütlediğini tanımlar. Neredeyse modern dünyanın her yerinde küçük ölçekli topluluklar; büyük şirketler, kitle iletişim araçları ve pazarlamacılık, siyasal bürokrasiler vb. büyük ölçekli organizasyonlar karşısında güç kaybetmektedir”. Yerel topluluğu hayata bağlayan din, topluluğun kaybindan zarar görmektedir. Yerel kiliseler; televizyon, sporlar, milli politikalar ve geniş eğlencenin diğer şekilleri dışında henüz diğer dini örgütlenmeler ile de rekabet etmemelidir. Diğer güçlerin

daha güçlü olduğu bu zeminde din, nispeten daha güçsüzdür. Din çoğu birey için hala önemli olmalıdır fakat uzun zamandır toplumsal hayatın merkezinde değildir.

Üçüncü aşama dinin özel alana çekilmesini arttıran *özelleştirmeyi* vurgular. Amerikalıların çoğu dini, özel bir konu olarak görür; gerçekten de onlar kiliselerin siyasi rol oynamasına karşı çıkarlar. Buna göre, din, bireysel ahlaki etkileyebilir, fakat doğrudan kamu politikasını yürütmeye çalışmaktan kaçınmalıdır.² Rahip sınıfının hala kutsal kamu olayları ve milli bayramlara katılmasına rağmen varlıkları merkezden daha dekoratiftir. Bireysel ahlak ve özel hayatı, kendini gerçekleştirmeyi, bir aileye ait olmayı şekillendirdiğinin varsayılmasının aksine din, bireylerin diğer kurumsal alanlarda (Pankhurst ve Houseknecht, 2000: 24) kamu etkinliklerinin yarattığı gerginliği ve baskıyı kaldırmaya yardım edecek desteği aldığı tampon bir bölge” dir. Azalışının belirsizliğine rağmen, geçmiş devirlerde dinin kamu hayatında oynadığı rol, kesinlikle bir geri çekiliştir. Ole Riss (1989), dini örgütlenmelerin Amerika’dan daha az kamusal öneme sahip olduğu İskandinavya’ da da benzer gelişmelerin olmasına rağmen özelleştirilen “Protestan Humanizmi”nin, mevcut özgürlükçü statükoyu yasallaştırmada hala önemli bir rol oynadığını ifade eder.

242 | db

Kurumsal farklılıklar, sosyalleşme ve özelleştirme; sosyologların “makro seviye” olarak adlandırmalarında rol oynayan büyük ölçekli gelişmelerdir. (Lerchner,1991a) Fakat sekülerleşme, bireylerin düzeylerine göre meydana gelmelidir. Bireysel dini inancın azalışını tartışan bazı bilim adamlarına göre bu, makro düzeydeki değişiklikler kadar önemlidir. Peter Berger (1967:107-2)

Bunun yanında Sekülerleşme işlemi, öznel bir yana sahiptir. Toplumun ve kültürün sekülerleşmesi söz konusu olduğu gibi bilinçliliğin sekülerleşmesi de söz konusudur. Basitçe ortaya koyarsak; bu, modern Batı’da dini yorumlardan yararlanmadan dünyaya kendi yaşantıları ile bakan bireylerin giderek çoğalmakta olduğu anlamına gelir.

Sekülerleşme anlatımına göre, dini inancın bu düşüşünün ana nedenlerinden biri çoğulculuktur: Modern dünya, farklı görüşler ile

² 1991’de Genel Sosyal Anket’te (son zamanlarda en çok sorulan sorulardan) Amerikan sanıkların yarısının papaza karşı hükümetin etkisini ve yaklaşık 2/3’sinin papaza karşı seçmenlerin etkisini denediğini tespit etti.

birlikte farklı insanları da bir araya getirir ve bu insanlar modern toplumlardan farklılıklarına hoşgörü göstermelerini beklemenin yanında medenice davranmalarını da ister. Hikaye böylece devam eder: Modern öncesi zamanlarda, insanlar, onların inançları tarafından çevrilmekteydi ve böylece kendi gruplarının inançlarını sorgulamaları mümkün değildi. Bu açıdan her grubun yaşamı, birbirinden tamamen ayrı yaşanmış olabileceğinden diğeri (yakında var olan) düşünülmezdi. Fakat günümüzde çeşitli kültürlerin insanları ve dini inançları, aynı topluluklarda yaşar. Onlar, komşu ve meslektaşlarının kendi inanç ve pratiklerini paylaşmadığının farkındadır. Bu, onları kendi görüşleri ya da herhangi bir dinin doğruluğunu merak etmeye yönlendirir. Sekülerleşme anlatımının "Çoğulculuğun "gelişim versiyon" u bize, dinlerin çoğulcu dünya görüşünün varlığı tarafından tehdit altında olduğunu söyler. Birbirlerine makul alternatifler olarak yeniden var olan ve birbiriyle rekabet eden dünya görüşünün bütünü güvenirliliğini azalttığını öne sürer. Çoğulcu durum, dünya görüşlerinin rekabeti ile ilişkilidir ve statü üstlenmekten yoksundur.³

db | 243

Sekülerleşme anlatımına göre, azalığın konumlandığı diğeri bir oluşum, rasyonalizmin gelişimidir. (Berger,1967:151) Modern toplumlar; rasyonel fizik, rasyonel iş organizasyonu ve rasyonel yasa gibi rasyonel düşünceye değer verir. Dünyada dinin yerine yönelik bu "tehdit" in tartışmalı örneği, dünyanın dini ve bilimsel açıklaması arasında çatışma olduğu yönündeki varsayımdır. Dinin olup olmadığı ve bilimin imkanının önemsiz olduğu iddiasına yönelik insanlar uzun zamandır onların imkanına ve inançlarında rol oynadığına inanmaktadır. Böylece, 1999'da, Kansas Eyaleti Eğitim Kurulu, Hristiyan çocukları inançlarını giderek yok eden fen bilimleri öğretmenlerinden korumak için devlet okullarında evrim öğretimini yasakladı. Buna rağmen son zamanlarda, bu politika; dini inançları, düşünce yollarının rekabetine konan yasaklamadan koruyan tarikatçı sembolik bir girişime dönüşmüştür. Bu olay ile ilgili büyük çapta olumsuz tanıtım göstermiştir ki, üyelerin yaşadıkları sınırlama dini gruplar için giderek daha zordur.

Bunun yanında rasyonalizm, ekonomik eylemleri etkiler. Artan eğitilmiş iş gücü, birçok plan ve amaçlar için sistematik rasyonel düşünceyi uygulamayı öğrenmektedir. İşbirliği planlama, genellikle

³ Daniel Olson (1999) bu görüşün yeni amprik desteğini sağlamıştır.

rasyonel hesap içeren piyasa ayırımı değil, analizini içerir. Milletlerin refahının artmasını isteyen hükümetler, dini liderlere değil, ekonomistlere danışır. Din, hala kişisel anlamı yaratmaya devam ederken, rasyonel düşünce nesnel sonuçlar yaratır ve toplumsal hayatın giderek artan büyük bir bölümü, bu sonuçlara ayrıcalıklı değer verir.

Bunların tümünde kafa karıştırmak için söylenmiş sözlerden (red herring) bir parça vardır; elbette, hükümet ve işyerleri -amaçlı olarak- her neyse- dini oluşumda olduğu gibi sonuç yörlüğü olmaktadır. Fakat sekülerleşme anlatımlarının çoğu, rasyonel karar verme düşkünlüğünün kamu hayatından kişisel dindarlığa doğru şekilişisi yanı sıra genelde kişisel dindarlığın azalışını ise en az ima etmektedir. Kendileri dindar olan birçok bilim adamı, dindarlıkları özel olduğu için bu eğilimi sekteye uğratmadı; dini inanç yaşamlarına anlam vermelidir, fakat rasyonellik bilimsel çalışmalarını yörlendirmektedir.

244 | db

Bu özetin gösterdiği gibi, birçok sekülerleşme kavramı vardır. Modern hayatta dinin değışen yerinin tanınmasında onların tamamının kabul edilmesi gerekmez. Çoğu bilim adamı, makro düzeyde sosyal değışiklerin temelinde dine eskisinden farklı sosyal roller verilmesinin yattığını kabul ederken, dinin “azalışı” konusunda daha az uzlaşıya sahiptirler. (ve, öyleyse, nasıl). Sekülerleşme hikâyesi iddialarının değeriendirilmesinde, çözüme ulaşmamış birkaç konu ortaya atılır. İlki, Avrupa ile sınırlandırılan dini azalışın dünyanın geri kalanına Avrupa tecrübelerini yayma girişimlerinden biri olan sekülerleşme anlatımı sorunudur. (Martin,1996; Swatos ve Christian,1999)

İkinci olarak, dini inançların her şekilde azaldığı sorunu söz konusudur. -bunun yerine- İnsanlar daha az dindar olmuyor, fakat farklı şekilde dindar oluyor. Yeni Çağ'da dinin yükselişisi, -örneğin, eskilerin yerini alan yeni dini inanç ve uygulamalar- sekülerleşme hipotezine karşı kanıt olarak okunmalıdır. Yine de birkaç gözlemcinin Yeni Çağ inanç ve pratiklerini kendi dindarlığının türleri olarak görmesi (Heelas,1996); dinin yükselişisinin mi yoksa karşıtı, dindarlık azalışının mı kanıtıdır? Üçüncü olarak, bireyler daha az dindar olmamakta, fakat toplumda dinin diğer yönleri azalmış olabilmektedir. Örneğin, Mark Chaves (1994:750), sekülerleşmenin “dinin azalışı olarak değil, dini otorite alanının azalışı olarak” tanımlanması gerektiğini savunur. Sekülerleşme

anlatımları, modern toplumlarda otorite yasallığı hakkında bu bölümden sonra birkaçını tartışacağımız önemli sorunları arttırmaktadır.

2-Dini Yeniden Örgütlenme

Sekülerleşme hikayesi, geçerliğinin çoğunu Avrupa'nın dikey dini azalışlarından alırken, din sosyolojisinin ikinci anlatımı, Amerikan dindarlığı bağlamından alır. Amerika Birleşik Devletleri, uzun süredir dindar bir millet olmasına rağmen, büyük kurumsal kiliselere değil, yerel topluluklara odaklanmıştır. Son zamanlarda, sosyologlar, çoğunun ait olduğu yerel cemaat ve mezhepler arasında dini dengenin azaldığının farkındadırlar. Onlar, Amerikan sahnesinin tanımladığı dini oluşumun öyküsünü anlatmaktadır.

R.-Stephen Warner (1993,1997) Avrupa'nın geleneksel olarak kasabalar bölgesi olduğunu, her bir kasabanın dini hayatın ve dini hareketlerin odak noktasında olan tek bir kilisenin hâkimiyeti altında olduğunu belirtir. Buna karşın Amerika, uzun zamandır milli sorunların daha az olduğu, hiç birinin yerelin hâkimiyetinde olmadığı kilise çoğulculuğuna sahiptir. Bunun yanında Amerikan kiliseleri, sembolik yerel topluluklar olarak; Avrupa anavatanındaki durumundan daha iyi şekilde harmanlanarak dini ve kişisel hayata sahip inanan toplulukları olarak örgütlendiler. Erken koloni yılları hariç, Amerika'da devlet kilisesi yoktu, öyleyse din, orada istenerek yapılan şeydi. Amerikanlar kiliselere katıldılar fakat kişilerin engel olamadığı çok sayıda kişisel neden sebebiyle kiliseden ayrıldılar. Ayrıca en önemli ayırım, seçimlerinin dini ihtiyaçlarını karşılayacak yerel cemaatlerin yeteneklerine bağlı olmasıdır. (Finke, ve Stark,1992) Benzeri bugün de doğrudur: Amerikanlar yerel cemaatlerine bağlanma hissi ile mezhepsel "marka" bağlılığı gerektirmeyen dini gruplara katılırlar. Onlar, cemaate onlara katkı yapabilen ve onları geliştirebilen topluluk olarak baktılar. (Warner,1994), toplumsal modelleri sempatik bulan cemaatlerin toplulukta "Doğru"yu bulmalarının nedenine ulaşma kişisel inançları grubun teolojisi ile eşleştirme nedenine ulaşmaktan daha zordur. Gerçekten bir çalışma, cemaat bağlılığının, kiliseye destek ve katılımların sürdürülerek paylaşıldığı inançlardan daha önemli olduğunu ortaya çıkardı. (Roof,1978)

Geçen kırk yılın onaylanan eğilimlerinden biri olan Başlıca Protestan mezhepleri üyelerinin azalışı inkar edilemez. (Roof ve

McKinney,1987) Gizlilik altında olmasına rağmen bu eğilim, küçük-büyük taraftarlarının artan sayısı ile dikkat çeken bir bağımsız cemaatler yükselişidir. Birkaç aileden oluşan cemaatlerden binlerce üyesi olan megakiliselere kadar bu gruplar, kurulan mezhepler ile bağlılıklarını sembolik olarak yerine getirmezler. Bunun yerine, tüm gelecek olanları davet ederek dini özgün farklılıklar kazanmaya ve sıcak bir topluluk oluşturmaya odaklanırlar.

Bu topluluk son cemaat etnografisinin gösterdiği gibi (e.g. Ammerman, 1987; Davidman,1991, Davie,1995b, Neitz,1987, Tweed,1997, Warner,1988) birçok şekil almaktadır. Bütün dini gruplar gibi bu cemaatler, yaşamlarını anlamlandırmak için insanlara yardım edecekleri ve 2. bölümde tanımlandığı gibi kendilerini sosyal topluluğun bir parçası hissettirecek yollar bulurlar. Üstün cemaatler (Supracongregational) in dini durumlarının tamamen düşüşte olduğu konusunda güncel duruma ilişkin bir gelişme var mı? Lutherci, Metotçu, Presbeteryan veya Baptist olan mezheplerin cemaat ile bağlılıklarının öneminin uzun sürmeyeceği gözüküyor. Örneğin, bazı Baptist cemaatlerin son zamanlarda yaygın şekilde mezhepsel eğilime sahip olduğu görülen mezheplere bağlılık göstermeme isteği sonucu isimlerinden “Baptist” kelimesini attıkları görülmektedir. (Montoya,1999) Katolik cemaatleri, elbette, biraz farklıdır, hali hazırda ana kilise ile ilişkili olmamasına rağmen dini itaatkârlığın üzerlerinde baskı yapmaması ile tanınan Katolik hiyerarşisi dahi, toplumsal konularda rol alır.

246 | db

Dini yeniden örgütlenme hikâyesi, bu azalışın bizi supracongregational (cemaatler üstü) dini durumlar ve dini açıdan yerel bağlar ile yer edinen insanları içermesi bakımından önemli olduğu konusunda bilgilendirir. Dini zayıflığın uzantısının daha fazla olduğunu iddia eden bu anlatım, Amerikan manzarasında yerel dindarlığın artan önemini ileri sürer. 3. ve 6. Bölümde kaydedildiği gibi, cemaat seviyesindeki dini gruplar, Amerikan hayatında yeni göçmenlerin bütünleşmesi için önemli bir sit alanı sağlamaktadır. Son zamanlardaki göçmen kiliseleri araştırmasının birkaçı; yeni göçmenlere yeni ayak basacak yer veren ve önceki ülkeleri ile bağlantı kurmalarını sağlayan dini toplulukların önemini belgelemektedir. (Eaugh ve Chafetz, 2000a; Levitt, 2000; Warner ve Wittner, 1998). 1. bölümün girişinde Lübnan, Mısır, Rusya, Meksika, Hindistan, Çin vb. yeni göçmenlere kültürel ve ruhsal bir “ev” sağlayan San Antonia’ daki gibi cemaatleri tanımlar. Daha yaşlı

göçmen gruplar için etnik cemaatler daima vardır. Örneğin, bunlar Yunan, Polonya ve Bohemia'lıdır.

Yeniden örgütlenme anlatımı doğruysa, bu gibi durumlar, şimdilik göçmen dinlerinin özelliklerini taşımasa da genelde Amerikan dinine aittir. (Bu anlatım Amerikan dindarlarının geleceği dışında bir tahminde bulunmuyor) Roma Katolikliğinin yeni bir modeli olarak "göçmen kilisesi", Avrupa Katolik göçmenlerine yardım eden Amerikan toplumuna uyum göstermiştir. (Alvarez, 1979; Dolan, 1983) Fakat yeniden örgütlenme modeli, bize devam eden yerellik dışında bir düzenleme olmadığını vurgular. Yani, bize bu göçmenleri bu işlevini sonradan kaybedeceği tahmin edilen Amerikan hayatına sadece alıştırmada önemli olduğunu değil; bu dinin, göçmen topluluğunun kaynağı olduğunu, başkaları için de olmaya devam edeceğini söyler. İnsanlar, özellikle diğer büyük dini gruplar mezheplere bağlı olmamaktadır fakat onlar hala zengin bir cemaat hayatı istiyorlar. - belki her zamankinden daha çok. Bu yeniden yapılanan dindarlığın hikâyesidir, azalışının konu edilmemektedir.

Buna rağmen, dini yerellik niçin bugün daha önemli olmaktadır? Sekülerleşme anlatımı, dinin geleceğini tahmin etmede yeniden örgütlenme anlatımında makro düzey sosyal eğilimlere bakmak gereğine inanır: Şu ana kadar, hiçbir bilim adamı grubu, bunun dışında bir detay ile çalışmamaktadır, fakat burada mümkün olduğunca, nasıl devam edileceği söz konusu olacaktır.⁴

Geçen yüzyılda sosyal değişiklikler arasında, kişisel hayatı git-tikçe etkileyen büyük ölçekli sosyal ve ekonomik kurumların gelişmesi bulunmaktadır. Farklı olarak "Kitle toplumları" (Vidich ve Bensman,1968), "küreselleşme" (Robertson,1992), ve "geç modernlik" (Giddens,1991) adı verilen bu toplumsal düzen; büyük işletmeler, ticari girişimler ve hükümetlerin erişimini genişletir ve onların kendi kaderleri üzerindeki bireysel kontrol algılarını sınırlandırır. Bu gelişmelerin bir sonucu, kimlik ve desteğin kaynağı olarak arkadaş ve aileye yönelmedir: Zor dünyada yerelliğe dönüştür. Dini cemaatler; kişisel destek ve kapalı toplumsal bağlar sunan ailenin karşısında yer alırlar. (Wuthnow,1994)- Daniele dini

⁴ Çeşitli sosyal kuramcılar, "yeniden örgütlenme anlatımı" görüşünün vurgusundan kaynaklanmamasına rağmen izlediğinde benzeri işaretler sağlamaktadır. (1994) Din ve burada önerilen dört anlatımın herhangi birinin kendini sınırlamadığı küreselleşme üzerine Peter Beyer'in çalışmasına bakınız.

duyguların odağı olarak Hervieu-Leger'in kavramını kullanır. (Champion ve Hervieu-Leger,1990) Kitle toplumunun gelişimi kişisel bağların tümünü önemli yapar; din, kendi yerel göstergesinde toplumsal olarak giderek daha önemli oluyor.

Özel olarak, yeniden örgütlenme anlatımı, topluluk adına yerel cemaatlerin, insan ihtiyaçlarını önceki etkili mezheplerden daha iyi karşılayabileceğini görmelidir. Yerel cemaatler, iş hayatının hâkimiyeti altında olan kurumsal dünyayı yansıtmaksızın insanlara ait olduğu algısını verir. Aileden daha geniş, fakat duygusal olarak siyasi ekonomik alanlardan daha güvenli yerel din, birçok insanın önemli bir kişisel boşluğunu doldurur.

Yeniden örgütlenmenin bu sosyolojik anlatımı, tahminselliğine (speculative) ve diğerlerinin karşı olmasına rağmen sekülerleşme versiyonlarının birkaçını destekler. Kurumsal farklılıklar ve özelleştirme konuları olan bu toplumsal işlemlerin temelinde kitlesel toplumsal gelişme yattığı kolayca görülebilir. Yine de Wilson gibi (1982), toplumsallaşmanın, dinin düşüşünü yönlendirdiği sonucuna ulaşamaz, buna karşın yerel, büyük ölçekli kurumların büyümesinden daha az önemli değildir. Bu anlatım kısmen, inancı cemaatsel dini hayatın merkezi olarak gördüğü için kitle toplumunun gelişiminin dini inançların etkisini azalttığını öngörmez. Dini aitlik, güncel eğilimlerin anlaşılmasında daha önemlidir.

3-Dini Bireyselleşme

Üçüncü anlatım; daima dini yeniden yapılandırmayı içerir, fakat örgütlenme seviyesi birinden diğerine doğru değil, dindarlığın odağında kurumlardan bireylere doğru temel bir değişiklik içerir. Kolayca **özerk** terimini kullanabilmemize rağmen, bu anlatımı dini **bireyselleşme** hikayesi olarak adlandırırız. Her iki kavram da; bireylerin dini kurumlar tarafından şekillendirilen paket seçiminden çok ısmarlama dini hayat seçenekleri arasından seçim yapma tercihlerini göstermektedir.

Hikaye, bu şekilde devam eder. Geçmişte dindarlık, kilise hayatının etrafında konumlanmıştı. İnsanların herhangi bir kiliseye üyeliğinin, inanç ve eylemlerinden daha sevimli olduğu tahmin edilirdi, çünkü kısmen kilise inanç ve pratiklerinin kurumsal paketi onlar tarafından toplumsallaştırıldığı için Katoliklerden Otoriteye, Cemaate devam etme, azizleri kutsal sayma ve Cuma günleri balık yemeye inanmaları beklenebilir; koruyucu Baptislerin ise günlük

İncil okuması, özel davranışlarla dua etmesi, kişisel kurtuluşa inanması ve dans ve içkiden sakınması beklenebilir. 4.bölümde tanımlandığı gibi, bireysel dini ifade ile belirli "resmî" din arasında tahminen iyi bir eşleşme vardır.

Bu geçmişteydi. Şimdi, yine de bu anlatım anlatılır, dini çeşitlilik kiliseler arasında değil, onların içinde artmaktadır. Önceden bireylerin çoğu liderleri onlara ne söylediyse, onu kabul ederdi; bugün onlar, kendi verdikleri kararın doğru olmasını istemektedir. Ana inançları; detaylar kadardır. Dini topluluklar dini görüşleri değiştiği zaman baskı hissetmezler. Resmî ya da resmî olmayan dindarlık- böylece önemlilik açısından ikinci gelişme eşleme dışındadır- Bütün benlik tanımlarında dindar insanlar kiliseye gitmez. 1994 Genel Toplumsal Anketi, kendilerini güçlü dindarlar olarak tanımlayan kiliseye devam etmeyen Amerikanların % 10, kendilerini biraz dindar olarak gören diğerlerinin %54 olduğunu tespit etti. Kısaca, bu anlatım dini düzenlemeleri ne dini azalış ne de dini yeniden örgütlenmeler şeklinde tanımlamaktadır, fakat bireyler, kendi dini hayatlarını şekillendirmede eskisinden daha özgürdür.

Avrupa ve Amerika'dan birçok kanıt, bu hikayeyi destekler. Bugün dindar bireyler, liderlerinin yaptıkları her şeye inanmazlar, bunun yanında birçok kilise üyesi, önceden sapkın olarak tanımlanan dini inanç ve pratiklerin çeşitliliğini ortaya koyar. 4.Bölümde açıklanan sayısız çalışma, yaygın dini seçmeciliği belgelemektedir. (Davie,1995a, 1995b; McGuire, 1998; Roof, 1999, Spickard, 1996) Ortak gelenekleri ve tarihi kimlikleri ile Katolikler dahi modern dünyada özerkliği inançlarına nasıl uygulanacağı konusunda kararlıdır. (Dillon 1998, 1999; McNamara, 1992; Spickard ve McGuire, 1994)

Dini bireysellik anlatımı, bu gelişmeleri dindar inananların artan özerkliğinin bir örneği olarak görür. Bireysel dindarlığın, kurumsal olarak inanç ve pratiklerin tanımlandığı paketi yansıtmaması uzun zaman öncesine ait değildir. Bireyler, inançlarını bir gelenek ile sınırlandırmadan farklı birçok öge ile oluştururlar. Bunun yanında Daniele Hervieu-Leger (1999:196ff) bireylerin kurulan kiliselerin kendilerine onay vermesine uzun süre ihtiyaç duymadıklarını gösterir, fakat bunun yerine "din a la carte (seçmeli)" uygulama kurumsal olarak bireysel yaşamda geçerli fakat, az ya daha az önemli inançların bricolajıdır (tek başına yapılabirlik). Nancy Ammerman (1997b), ruhsal olarak anlamlı bir hayat ko-

nusunda bu çabanın, çağımızda bireysellik şeklinin merkezi yönü olan postmodern durumun bir parçası olması gerektiğini önerir.⁵ Özetle, bu anlatımı destekleyen kanıt olduğu gibi tartışılan diğer iki anlatımdan uzak olan birçok kanıt da vardır.⁶

Dini gönüllülük yorumları Thomas Luckmann'ın (1967, 1990n) dini özelleştirme ile bireysel özerklik tanımını üzerine inşa edilir. Luckmann bu gelişmelerin dinin yok oluşunu değil, en önemli inceleme ünitesi olarak bireyselleştirilen dine karşı değişimin “görünür” dini kurumlardan daha fazla olduğunu gösterdiğini savunur. Böylece, dini bireyselleştirme ve özerklik anlatımları, toplum ve birey arasındaki ilişki açısından “yüksek” ve “geç” modernite bağlamında daha büyük bir toplumsal sorunu belirtir. (Bu yorumların birkaçını bu bölümden sonra tartışacağız.) Luckmann (1967:99) dinin gönüllülüğün özel alanda özerkliğin anlamına nitelikli şekilde katkı yaptığını; üstü kapalı olarak kamu alanının kurumlarında bireylerin özerklik eksikliğini giderdiğini öne sürer.

250 | db

Önceleri din, bireylerin yerinde görerek -sosyal biyografi tarafından belirlenen tercihler aracılığıyla dinin sadece yol gösterdiğini- “amaç-araç” anlamının çeşitliliği arasından seçim yapılabildiği “özel olay” olarak tanımlanırdı. Bu durumun önemli sonucu, bireylerin sadece kişisel kimliğini değil, aynı zamanda bireysellik sisteminin “nihai” göstergelerini de oluşturabilmesidir. (izinli kullanılır)

Bu seçilmiş kendilik yapısı, Luckmann'a göre dinin çağdaş toplumsal şeklidir. Kilise kaynaklı din, birkaç insanın kendi yapısında seçtiği öğelerden biri olmaya devam ederken özel alanın diğer konuları (özerklik, kendilik ifadeleri, kendilik farkındalıkları, ailecilik, cinsiyet, ayarlama ve yerine getirme) daima “nihai” piyasanın anlamına uygundur. (Luckmann, 1990 1967:100-114). Bu gelişim, sadece Yeni Çağ dinleri ve yeni dini hareketlerin yükselişini anlatmaz, aynı zamanda kilise üyelerinin genel görüşleri

⁵ Ammerman, Robert Bellah (Bellah et al,1985) ve Robert Putnam (1995) gibi sosyal eleştirmenler tarafından bireyselliğin toplumsal olarak hiçbir yerde yıpratıcı olmadığını öne sürer. Onun görüşünde, dini gönüllülük insanların başka yerlerde topluluklar kurmak için bir arada yaşadığı dini topluluklarda öğrenmesi gereken sosyal becerileri küçümsemekten çok sivil erdemi yetiştirir.

⁶ İleride bahsedilecek kanıtlar yanında Ohio, Massachusetts, Güney Carolina ve Kaliforniya'da Hammond'un dini taraftarlar anketi vardır. Hamberg (1992) ve Riis (1994) de İskandinavya'da, Fransa'da (1986) Hervei Leger 'in yaptığı gibi benzer parçalar buldu.

aracılığıyla Yeni Çağ inananlarının kabullenişini de anlatır. Dini bireyselleştirme anlatımı, bu gelişmelere yönelik tepkilerin dini dünya görüşünün çökmesinden daha fazla olmadığını söyler. (birkaç sekülerleşme anlatımı olarak) Dini anlamın yerinde değiştiğinin kanıtı olarak önceleri dini kurumların baskın olduğu yerde, şimdi bireyler olmasıdır. Bu, -hikaye devam eder- temel bir değişimdir.

Burada, yine de, en az iki problem ile bu hikaye, genel dini değişimin resmi olarak sunulmaktan uzaktır. Öncelikle geçmişteki resminin yanlış olduğudur; insanların kilise liderlerinin görüşlerini kendilerininmiş gibi basitçe kabullenmesi muhtemelen doğru değildir. McGuire (2000), Avrupalı Hristiyan bireysel inanç ve pratiklerinin açıkça seçmeci olduğunu 16.ve 17. yy ların reformlarından önce kaydetti. Bireyler seçme veya reddetme, azizleri kutsal sayma veya göz ardı etme, bayramları kutlama ya da kaçınma konusunda günlük dini pratiklerin geniş serbestliğine sahipti. Popüler dindarlığın elit ve ortak versiyonlarının her ikisi de, Ortodoks inancından daha çok diğer ritüel pratiklere odaklandı ve uzun zamandır - Baptisizm ve Kutsal Hafta zorunlulukları gibi- bireyler önemli tercihe sahipti- diğer ritüel pratikler gibi evcil ve kişisel dini ifadeler kullandı. (Muir,1997; Scribner,1984a,1984b)

Yine de Protestan ve Katolik Reformlarının her ikisi de, Ortodoks olmayanları aklayan Kilise "reform" u için çabaladı. Birçok popüler inanç ve pratikleri" din değil" diye etiketlediler ve bağlılarının hayatlarından uzaklaştırmaya çalıştılar. Burada dini özerklikten dini bireyselleşmeye kayma görüşünden değil; tarihsel olarak dini özerkliğin kendine özgü büyümesi ve son yıllarda tersine çevrilen kurumsal kontrolünden bahsedilmektedir. Bireyler, - reformların kuruluşunun sınırları ve kontrollerinden sonraki erken modern dönemler olarak Orta Çağda- şimdi geçmişte olduğundan daha dindar -fakat farklı şekilde dindarlık- olmalıdır. Belki denge, dini ekletizm ve kültürel hoşgörüden dini merkezîyetçiliğe ve dar, kontrol edilen sınırlar ile tekrar geri gelecek olana doğru sadece bir yönlendirmeden ibarettir.

İkinci problem, bireyselleşme anlatımının etnik milliyetçilik ile anılır olmak zorunda olmasıdır. Dini hayatın Avrupa ve Amerika'da dini otoriteler tarafından geçmişte daha çok kontrol edilmesine karşın, dünyanın geri kalan çoğunluğu bunlar ile yönetilmemektedir. Spickard (1998b,2000), Batı Hristiyanlığı gibi tepeden

yönetilmeyen Çin, Hindistan ve Müslüman imparatorlukları gibi yerlerdeki dinleri tartışmaktadır. Örneğin Çin dini, kilise dini olmamalıdır. Bunun yerine, toplumsal kuralları düzenlerken bireysel dini brikolaj için de iyi bir alan sağlayan ev halkı kültürü ile belleksel mabetler geleneksel olarak etik öğrenmelerin toplamını içerir. Bu anlamda, modern Batı dini bireyselliği, potansiyel olarak Batı'nın kendi geçmişine benzemekten çok geleneksel Çin dinlerine benzer.

Bu problemlere rağmen dini bireyselleştirme anlatımı, modern dünyada meydana gelen şeyi iyi farkeder. Eğer geçmişin tanımı şüpheliyse, günümüz tanımı dikkati hak eder. O, sekülerleşme ve yeniden düzenleme anlatımı gibi bu anlatımda neler olduğunu tanımlar ve diğer hikayelerde eksik olan olaylara odaklanır. Yine de Bu üç hikaye, “Bugün dinde neler oluyor” ve “Gelecek yıllarda din ne gibi olacak” iki özgül sorunun tam bir cevabı değildir.

4-Arz Yanlı Dini Piyasa

252 | db

Dini anlatımın dördüncüsü, dinin bütün zaman ve yerlerde nasıl işlediği sorularına, tamamen kendi “genel teori” si ile cevaplamayı iddia eder. Toplumsal yalıtılmışlığın var olmadığı kiliseler fikriyle başlamasına rağmen kiliseler, dini “piyasa”da “müşteriler” için rekabet ederler. Bu piyasalar rekabet eden yüzlerce “firma”dan oluşmalıdır- küçük kilisenin her biri, üyelerini etkilemeye çalışır. Bu piyasa büyük kiliseler veya dini tekelinde tutan dini örgütlenmelerin birini veya birkaçını içermelidir. Dini “emtia” “isteme” var sayımı, neredeyse her zaman tutarlıdır. **Arz-yanlı** hikâye; dini hayatın dinamiklerinin, bütün piyasa davranışları dinamiklerinin sadece özel bir durumu olduğunu savunur. “Dini “firmalar ve uygulanabilir dini piyasa durumunun karakteristiği hakkında bir şey bilinirse, özgül herhangi bir dindarlığın geleceği tahmin edilebilir.

Bu metodun öne çıkan tarihsel uygulaması, geçen ikiyüz yıldan beri Finke ve Stark'ın (1992) birkaç Protestan mezhebinin yükselişi ve düşüşü konusundaki analizidir. Avrupa dışında devlet-destekli tekel (monopol) kiliseler ile Amerika, uzun zamandır düzenli bir şekilde serbest bir dini piyasaya sahiptir. Üyeleri çekebilen bu gibi kiliseler başarılı olur, bunu yapmayan kiliseler inişe geçer. Finke ve Stark; Toplumcular, Yöntemciler, Baptistler ve çeşitli mezheplerden ve dünyayı konaklama yeri olarak gören teolojiji serbestleştirerek her birinin azalışını ve gelecek vadeden piyasa

mevkilerini kullanarak her birinin yükselişini paylaştığı piyasa-ilişkin üye azalışı ve artışlarını bir çizelgede gösterdi. Arz yanlı piyasanın bu versiyonu, nisbeten basittir: “Başarılı” (i.e gelişme) kiliseler -dünyalık ve korumacıdır; korumacı kitlelerden daha çekici olan özgürlükçü kitleler yüksek piyasaya hareket ettiği için korumacı kiliseler azalmıştır. Papazların geçimi üzerinde “ürünlerin satışı”nın bağlayıcılığı olmadığı için dini monopollere dindar katılımının azaldığı söylenmektedir. Dini rekabet, özel “firmalar”ın üyelerini kaybetmeleri olasılığına rağmen dini eylemlerin tümünde artar. Bu hikayeye göre sekülerleşme anlatımının, çağdaş dindarlığın azalışını resmetmesi temel olarak yanlıştır.

Bundan sonra bu anlatım, kiliselerinde güçlü kalmak isteyen dini liderler önerecek mi? Anlatımların ilki, dini piyasayı, ikincisi doğaüstülüğü vurgular! Dini monopollerin, nüfusun büyük oranının özel ihtiyaçlarını karşılayacak kiliseler bulunacağı için kilise üyeleri ve katılımcılarının toplam sayısında artış yaşanarak son bulacağını söylemiştik. Herkes metafizik bir din istemez, fakat bazı insanlar ister; serbest piyasa ibadetin türünün erişimine izin vermedikçe onlar kiliseden uzaklaşacaktırlar. Aynı şey İncil literalcileri için de doğrudur ve dinde ticaretin kapsamını ve dini “emtia”nın tüm kaynaklarını arttıran dini serbest piyasa; İncil dil bilimcileri, mistikler, Wiccanlar, ritüelcileri için de böyledir. Fakat Finke ve Stark’ a göre çoğu insan kutsal ve kesin yanıt vaadinde bulunan “eski zaman-dinleri” ister. Onların Protestan kilise üyeliği eğilimlerinin yaratıcı analizi, “hayat ötesi” şeması sunan doğaüstü dinlerin kültür-karşıtı tercihler gösterdiğini iddia eder. Tarihi veriler; çağdaş evanjelist, fundamentalist ve pentecostal mezheplerin (çeşitli karizmatik yenilikler dahil) gelişiminde yaptığı gibi bu sonuca birkaç destek sağlar. Amerikan başlıca Protestan üyelerinin azalışı bu örüntüye daha iyi uyar.

Bu anlatım, böylece diğer anlatımlarda gördüğümüz ilk izlenim (prima facia) geçerliliğinin benzer türüne sahiptir. Sekülerleşme anlatımındaki gibi burada bazen savunucuların çalışmalarını ayırmada zorlandıkları birkaç kilit (interlocking) bölüm vardır. Bu hikayenin yaygın şekilde ilk olarak ve çokça benimsenen bölümü, dini **piyasalar** üzerine olan vurgusudur. Kiliselerin; sekülerleşme, yeniden düzenleme ve incelenmesinin çok zaman almadığı bireysel anlatımlar gibi piyasa benzeri durumlarda iş yaptığı açıkça görülür. Piyasa durumunun farklılık göstermesi, kiliselerin artan üyelerini

başarı göstergesi olarak görmesi kadar yaygındır. Kiliselerin yaygın olması, dini monopollerin altına yerleşip küçük kiliselerin boyutlarını arttırmasını zorlaştırır. Serbest dini piyasalar, insanlara kiliselere başlama ve katılma açısından sınırlı piyasaların yaptığından daha çok kolaylık sağlar. Fakat, arz kaynağı piyasanın hangi durumda olduğunun çok önemli olmadığı durumlarda ortaya çıkan birkaç grup gibi dini başarı kriteri ölçümlerine önyargılı olarak resmi üye ve katılımcılara önem vermektedir. (Carroll,1996.227-228) Buna karşın bu kaynak tanımının farkında olan gruplar için önemli olan bu kriter, diğer dinlerde, dinin sahneden kaybolduğu yönünde bir izlenim vermektedir. Serbest piyasalarda dinin toplam miktarı arttırdığı iddiası, arz görüşünü savunanların açıklamada ihmalinin olası olduğu bu tür ölçülerin yapay olması gerektiği yönündedir.

Bu anlatımın ilginç özelliklerinden biri, dini mallara talepten çok onların **arzına** yönelik vurgusudur. Önceki üç anlatımımız; azalmaya (bireyselleşme) odaklanmada veya kurumsal yer talebi yönünde değişim (yeniden düzenleme), her ikisince azaltılan (sekülerleşme) değişim ile toplumsal hayatta değişen dini talepteki son değişim iddiasında bulunur. Bize gelecekteki dengelerde önemli olacak dini kaynakları hatırlatacak bir anlatımdır. Fakat, bu her ikisinde -veya durumda- yoktur. Böylece teoride, arz ve talebin her birinin (veya her ikisi de) özel bir zamanda ve yerde ampirik konu kapsamında olmasının yanında; ikisinin de içerdiği miktar ve tür çeşitlendirilebilir.

Arz anlatımının birkaç savunucusu, giderek daha da uzaklaştı. Laurence Iannaccone, bireylerin” zamandan zamana veya kişiden kişiye” değişme eğiliminde olmayan fiyat ve kazançları değerlendirmede “sınırsız tercihler” (veya “ihtiyaçlar”) i kullandığını savunur.(Iannoccone, 1997;26, Iannoccone ve Finke,1993 bknz) Bu birleşim, dini talepleri tamamen sürekli kılmamasına rağmen, herhangi bir türevinin önemini azaltmaktadır. Özellikle insanların değerli buldukları -diğer anlatımların bölümlendirdiği dünya görüşü ve hayata uyumdaki birçok değişiklikler (Demerath, 1195; Riis, 1994)- dinin, türlerindeki değişikliklerin anlaşılması zordur. Dini talepteki değişimi reddetmekte olan dini “metalar” ın arzı konusunda yeni bir vurguya gerek olmadığı halde kaynak anlatımı savunucuları bunu sıklıkla yapmaktadır.

Bu anlatımın diğer öğelerinin ikisi, çok daha tartışmalıdır. Biri, insanların neyi sevdiği, “isteklerinin fırsatları nasıl aştığı” ile bu kuralların dini olaylara uygulanışının planlanmasında “basit il-kelerin sorgulanma” sını araştırdığı **değişim teorisine** dayanır. Sonuç, insanların doğaüstünü niçin araştırdıkları iddiaları ile başlayarak bu yaptıklarının sonucunu tanımlamaları ile devam eden geniş önerilerin inşasıdır. İleri giderek, bu hikaye, insanın diğer-dünyevi ödüller aradığı için dini kullandığını söyler: Dini ödüller; hayatın zaferlerinin “dengeleyici” si olarak kullanıldı. (Stark ve Bainbridge, 1985 hikayesinin erken sürümü) veya (yazarların en sonuncu sürümü) insanlar dini sahiplenmediği bir araç olarak kullandı. (Stark ve Finke, 2000:83)

Ne yazık ki, “denkleştirici” veya “araçlar” kavramının “amprik olarak test edilmesi, bu anlatımların eşleştiği sonuçları taraf-tarlarının kolayca yeniden tanımlayabilmesi açısından biraz zordur. Bununla birlikte, bu konuda doğaüstüne tamamen inanmayan daha önemli dini grupların bilimsel raporları da vardır. (Buckser, 1995)⁷ Bu bilgiler, dinin arz kaynaklı tanımında yer aldığı varsayılan doğaüstü inançların sahip oldukları merkezi roller üzerindeki en az birkaç şüpheyi kaldırır. - ve arz kaynaklı anlatımın savunucuları kadar dini hayatın merkezi olan öteki dünyalık “denkleştirici” veya “araçlar” kavramı üzerindeki şüpheyi de kaldırır.

Diğer tartışmalı öğe, bireylerin dinsel içerikli günlük eylem-lerinden kazandıklarını rasyonel olarak arttıracakları görüşü olan **rasyonel-seçim teorisinden** türemiştir.⁸ Arz edenler, bu görüşün bireysel dini eylemler ile piyasa davranışlarına bağlı olduğunu savunur. (Finke ve Iannaccone,1993); Stark ve Iannaccone1993)

Ekonomistler yıllardır, rasyonel olarak piyasaların; her birinin kar ve zararını hesaplayan tüketiciler ve üreticiler aracılığıyla günlük milyonlarca karar vermeleri nedeniyle kendi çizdikleri yolda ilerlediklerini tartışmaktadır. Arz anlatımı sürümü, bize tahmin edilen piyasa düzeyindeki davranışın başarısında dini tüketicilerin

⁷ 1. Bölümde tartışıldığı gibi bu kararların bir istihdam üzerinde “din” in tanımlarına dayandığı varsayılır. 21.yy’ın başlangıcında, din sosyologları “din” tanımlarını ciddi şekilde yeniden düşünüyorlar. (bkz. Grell ve Bronley,2002)

⁸ Abell (1996) sosyolojisinde rasyonel seçim kuramı, çoğu din sosyologlarının kullandığı klasik ekonomik modelden çok daha karmaşıktır. Günümüzdeki tartışmamız din sosyologları tarafından teorinin genelde kullanımının dışında son kullanımını sınırlandırılmıştır.

ne kadar rol oynadığını tartıştığı bu modelden aldığı bireysel rasyonel dini seçimi vurgular. Özel olarak, bu yaklaşım bize dini irrasyonellik hakkındaki eski kavramları kaldırmamıza imkan verir. Dindar insanlar aldanırlar veya aradıkları karları başkalarının da kazanması için aynı sonuca ulaştıran işlemler kullanırlar. Arz anlatımı; böylece Avrupa'nın dine karşı felsefik önyargısının olduğunu iddia eder- "yanlış bilinçlilik" olarak çeşitli şekilde bunu indirgeyen (Marx), "nevroz" (Freud) veya "mazoşizm" (Nietzsche)- kurula ihtiyaç duymayan-. (Finke ve Stark,1992:250)

Rasyonel-seçim kuramcıları tarafından kullanılan "rasyonel" kavramının önceden bahsedilen "rasyonelizm" ile aynı olmadığını kaydetmek önemlidir. Sekülerleşme anlatımı "rasyonelizm"i genel ve özel hayatta amaç- araçların (means-ends) kullanımının artışı olarak gördü. Bu anlatıma göre; özellikle kamu alanında; dini ve ahlaki değerlere ilgisizliğin giderek arttığı varsayılır. Diğer bir yönden Rasyonel- seçim kuramcıları, insanların her yerde ve çağda kazandıklarını arttırmayı seçtiklerini iddia eder. Onlar için, din; Pazaryerinde kaybedilen ya da kazanılan herhangi bir değerden farksızdır.

256| db

Bu rasyonel-seçim görüşünün hikaye uygulamasından biri; koruyucu kilisenin, üyelerinin çoğunu sorgulaması nedeniyle tamamen güçlü olduğu yönündeki iddiadır. (Iannaccone,1994) Dinin haftada yedi kere devamlılık, büyük mali katkılar, dinden daha kolay alternatifler arayan insanlara önemli ideolojik vadinin olması beklenirken rasyonel seçim teorisi bunun bireyler için belirleyici olmadığını söyler. Doğrudur, katı kiliseler katılım ve üyeliği sürdürmek çok "pahalya mal olur", fakat onların "ödülleri" adil bir şekilde paylaşırılamaz. Katı kiliseler üyelerini paylaşımlarına katmaksızın kazanca tek başına sahip olan "yönlendiriciler" değildir. Böylece, dini olarak kendilerini adanmış tutucular, daha liberal gruplara ait olan adaylar ile dini olarak karşılaştırıldıkları katılım süresince oldukça büyük ödül alır. Kişi buna eğilimli ise, karının maliyetinden daha yüksek ve girişin zor olduğu kiliseye katılmak için "ödeme yapar."

Dindar insanların nadiren irrasyonel olarak davranmaları din sosyolojisi için yeni olmasa da dini rasyonelite vurguları gerçekçi bulunmalıdır. Fakat arz hikayesinin rasyonel seçim oranının gerçekliği aslında, denek insanların seçimleri veya seçimlerinin sonuçlarının sadece modellenmesi üzerine konuşulan birkaç

sorudur. Tartışılan ikinci yorum, Spickard (1998a) taraftarlarının rasyonel seçim teorisinin her ikisinin de açıkça belirsiz ya da yanlış neredeyse faydasız kalacağı söylenen varsayımını kaydeder. Herhangi bir kişinin davranışı, amaç-araç rasyonelliği olarak örneklendirilmeli iken kişinin “gerçek motivasyon” ları kesinlikle farklı şekiller almalıdır. Böylece, kişilerin kazançlarını arttırmaya çalışanlar gibi; kişinin kiliseye katılma kararını belirleyen bir şeydir; kazançları; potansiyel kazanımları potansiyel kayıplara karşı sınırlandırdığı kişinin kesin katılım düşüncesini savunduğunda farklı bir şeydir. İnsanların aslında bu yolu düşündüklerini göstermek imkânsızdır. (ve birkaç insan bunu yapmayı kabul etmelidir). Deneysel motivasyonlar, rasyonel-seçim yaklaşımın izin verdiğinden çok daha karmaşıktır.

Dahası, görünürde değişen fakat dindar nüfusun en iyisi olan, bireylerin toplamına ait dini tercih örüntüsü; tahmin edilebilen bireysel dini tercihlere atıfta bulunduğunu göstermesi gereken, dini talep değişikliğinden çok dini kaynak değişikliği vurgusunu haklı çıkaran bir statik dini tercihler varsayımdır. Fakat bu değişim, bireysel dini eylemi dini piyasa modeline bağlayan rasyonel seçim girişimini reddeder. Kısaca, Spickard arz anlatımının rasyonel seçim ögesi bize bunu iddia ederek toplamda dindar nüfusun davranışının ilginç bir örneğine imkan tanınmasına rağmen bireysellik hakkında hiçbir şey söylemediğini anlatır. Bireysel dini davranış, kaynak koşullarında açıklanmamış olarak kalmaktadır.

Problemlerin sonuncusu: Arz anlatımı tarihi, en az diğer üç yaklaşıma yapıldığı kadar çok çarpıtılmıştır. Örneğin; Geç Orta Çağ/ erken Modern Avrupa’ da dini güç, kilise üyeliği ve devamlılığı ile ölçülebilecek kadar basit değildir. -bugün kaynakçılarını; gücü ölçmekte kullandıkları ilkel ölçüttür. (Gorski, 2000)- Hala, kaynak anlatımı, büyük oranda kendini tanımlamaya karşı olan sekülerleşme anlatımına ikna edici bir eleştiride bulunmaktadır. (Stark,1999). Kusuru dindarlığın azalışında görmek yerine onları bu piyasanın teklif ettiği dini “üretim” ve piyasa şartlarına bağlı azalış veya artış olarak görür. Benzer faktörler şimdi olduğu gibi bundan sonra da faaliyette olacağı için dinin güçlü olduğunun varsayıldığı “eski iyi günler” nostalgisinin bu anlatımı gülünçleştirdiğini söyler. Popülerliğini arttırmak ve kilise üyelerinin dolup taşması için dinini yeniden tasarladı.

i-Anlatımların Ötesinde

Biz, böylelikle, dinin bugün ne olduğu ve gelecekte ne olacağı hakkında dört hikayeye sahibiz. Din sosyolojisinde birçok güncel çalışmanın her biri modern dünyaya uygulanabilirliğin desteklenmesi, eleştirilmesi veya test edilmesi için bu hikayelerin biri veya diğeri etrafında döner. Dört hikayenin tümü birikimsel kanıtlara dayanırken her biri dini hayatın farklı bir yönünü aydınlatan bir kurguya sahiptir. Çoğu bilim adamı birini veya ikisini diğerine tercih eder; bazı bilim adamları ise tek bir hikayeye bağlanır. Fakat, dinin bugünü ve geleceği için aralarında tutarlı (coherent) bir tablo oluşturmamalarının neden olduğu açık bir fark konusunda yeterince tartışma vardır.

Özelde din hakkındaki hikayeden daha çok genelde sosyal ilerlemeler tanıtıldığı için geriye daha az şekillenen Proton anlatımı kaldı. Proton, bundan sonraki bölümde tartışacağımız küreselleşme “hikaye”sidir. Birkaç din sosyoloğu bu alanda çalışmasına rağmen (Beyer,1994; Robertson 1992; Simpson 1996) dinin geleceğinin tek bir anlatımı olduğuna dair bir işaret yoktur. Bu kötü bir şey midir? Biz olmadığını düşünüyoruz. Dinin geleceği hakkında dört anlatımın her biri, bizi dini hayatın çeşitli yönlerine duyarlı hale getirirse beklenmedik sonuç için beşinci hikayeyi yorumlamaya gerek yoktur.

B- Modern Dünyayı Yorumlama

Bu anlatıların sorgulanması, sosyologların dini yorumlamada kullandığı farklı yollardan birkaçını göstermektedir- geçmiş, bugün ve gelecek; fakat daha önemli bir soru; daha büyük toplumları anlamada yorumların bize nasıl yardım edebileceğidir. Daha geniş kapsamlı bu sorular, bizi din sosyolojisi çalışmalarının en heyecanlı güncel sorularından birkaçına teşvik eder. Dinin rolü veya konumu değiştiğinde ne olur? Sosyologlar, iki eleştirel konuya odaklanmaktadır: (1) bireylerin daha büyük sosyal “grup”a bağlantı yapısı nedir? (e.g, aile, toplum, millet, insanlık) (2) Halen otorite (e.g., yasal, politik, kişisel, ahlaki) yasallığını içeren bir dinin görünümü nasıldır?

Anlatımların birkaçı, doğrudan bu konuların yerini tartışmaktadır. Sekülerleşme ve bireyselleşme anlatıları, özellikle bireysel konuların sosyal bağlantısından bahseder. Çünkü onların dini kavramları daha fazla sınırlıdır; yeniden örgütlenme ve piyasa an-

latıları dolaylı, düzenli ve problemsiz olarak sadece bu bağlantıyı yönlendirir. Benzer şekilde, yeniden örgütlenme ve bireyselleşme anlatıları gelecek vadeden bir anlayış ile yasal konulara ya da otorite konularına tamamen daha az bir yer ayırırken; sekülerleşme anlatımı onlara ağırlık verir. Piyasa modeli, yasallık ile hiçbir şekilde kendisi ilgilenmez. Fakat bu iki sosyal konunun öneminin farkında olmak için, dinin bu anlatımların her birinde oynadığı rolü takdir etme dışında herhangi birini kabul etmemiz gerekmez.

i-Bireysellikten Topluma Bağlanma

Bireysel üyelerin sosyal grupları, birbirlerini nasıl bir arada tutar? Bireylerin kendi-kimliğinin grup kimliği ile bağlantısı nasıldır? - Kabile, etnik grup, toplum veya millet olarak? Bireylerin böyle düşünmesi nereden ileri gelir?- veya kendilerini bu grupların yaşamından uzak olduğunu düşünmeye iten nedir? Bunlar sosyologlar tarafından en azından Durkheim'den beri sorulan çekirdek sorulardır. Durkheim gibi sosyologlar dini, genellikle cevaplarının bir bölümü olarak bulmaktadır. Modern toplumların birkaç özelliği bu soruları sorar- ve özel yanıt olarak din-hala zorlanmaktadır.

db | 259

Biz zaten *özelleştirmeden* bahsetmekteyiz, mutlak şekilde farklılaştırılan kurumsal alanlar kurumsal (e.g, din, aile, ders, sanat) kamu alanının baskın kurumlarından ayrıldı (e.g, ekonomik, politik, yasal) ve özel alana itildi. Bu anlatım kamu-özel sektör kurumlarının (Berger, 1967;133) değer ve normlar ile çalışmalarına ilgisiz davranıldığı anlamı verir. Aitlik ve anlam sağlama işlevlerinin genellikle özel-sektör kurumlarına ayrıldığıнын imasında bulunur.

Dinin son tarihi, bu eğilimi gösterir. Sadece tamamı değil, fakat geç modern toplumların bir kısmı, dini olarak çoğulcudur, fakat çoğu, kamu hayatını yönetmek için tek bir inanca izin vermez. Bireyin dini, (dinsizliği) büyük oranda kişisel seçimlerinin nedenidir. Kişinin Katolik, Budist, Wiccan veya Baptist kimliği; kişiyi ve diğerlerini tanımlamasına yardım eder. Özelleştirme hipotezi; yapma, sürdürme veya özel alanda yer edinen kişisel kimliği değiştirmeye katkıda bulunan her şeyi ele alır.

Başka bir deyişle, özelleştirme; modern toplumlarda çoğunun beğendiği kişisel özgürlüklerin birkaçını destekler. Özgürlüklerden biri, çoğu serbest olarak seçilerek akraba veya komşularca dayatılmayan başvuru gruplarında (i.e birinin davranışını paylaşanlar içinde "sayılanlar" dan birinde düşüncesi olanlar) yaygındır.

Davranışın rasyonel-seçim modelleri, insanların rasyonel olarak seçtiği vurgusunu doğrulamalıdır, fakat onlar birkaç insanın tarihsel olarak değerini azaltır, seçim birkaç topluluğun (e.g, aile, kabile, topluluk) etkisi altında daha az özerk ve az güce sahip birkaç birey dışında bireyleri bünyesine almaz. Böylece ekonomik açıdan diğer aile ile bağlılığı pekiştirmek için evlilik dışı çocuk sahibi olma tercihi ve büyük ailelerin desteklediği anlaşmalı kölelik ile erkek çocuğu satma kararı gibi yüksek oranda temsil ettiği rasyonel seçimleri birleştirir, fakat açıkça bireysel kız ya da erkek çocuk seçimi değildir.

Bireylerin onu seçmesinin doğru olduğu yönünde bir hisse sahibiz. - son zamanlarda, Avrupa ve Kuzey Amerika tarihinde dahi. Örneğin, Amerika'da sadece köleliğin izi ve yasalar ile kadınların tarihsel benlik saptama eksikliğinin gergin hale getirilişi 20. yy dadır. Böylece, bu gibi seçimler, insan hakları söylemi içinde "modern" kavramlarımızın dünya çapında mücadeleciler ve sıklıkla evrensel olduğunu gösteren şiddetli tartışma nedenleridir. Bireylerin dini grupları özgürce seçmesi gerektiği yönünde ayrıcalıklı modern (ve Batılı) bir görüş mevcuttur. Jean-Paul Willaime (1998), toplumda bu kuramların rolünün büyük çapta azalmasına paralel olarak söz konusu "ultra-modernite" nin, özgür bireyleri dini kurumlardan serbestleştirdiğini kaydederek dinler ve dini hayatın tümüne katılan bireysel seçim arasındaki değişimi arttırdığını söyler.

260 | db

Başka bir deyişle, dini özelleştirme iki tür probleme neden olur. Özgürlüğün ilki olan farklılıkların gelişimi, üyelerin özel alanda edinerek sahip oldukları kimlik, çaba ve vaatlerin topluma iletilmesini zorlaştırır. Ayrıştırılmış bir alandaki değerler, diğerinin davranışını hazır bir şekilde harekete geçirmez. Niçin seçimde kişi oy kullanmalıdır, orduyu hazırlamalı veya meslek için çok çalışmalıdır? Politik, sosyal veya askerlik servisi ve çalışma davranışı; nisbeten az kurumsal farklılıkları olan toplumlarda aile, topluluk, din ve gelenek gibi diğer alanların değerleri aracılığıyla sık sık güdülenmiştir. Çağdaş toplumlarda, kamu alanlarında teşvik edilen ana güç, tüketimin belirli seviyelerinin vaadi olması dolayısıyla ortaya çıkar. (Fenn, 1974:48) Yani, yaşamın nesnel standartıdır.

İkincisi, özelleştirme; çoğu bireyin etkileşim ve anlama problemlerini görünürde sonuçlandırır. 2. Bölümde değinildiği gibi bireyler, dini inançlarını sürdürmek için **mantıklı durumlar** alır gibi

görünür- bunun ile birlikte çoğulcu dünya bağlamında herhangi bir inancı korumak içindir. Kiliseler, böyle durumları aile ve diğer topluluğun inancı ve birikim hafızası (Hervieu-Leger,1999) yapmayı iyi bilir. Fakat kamu ve özel arasındaki mesafenin fazla olması nedeniyle bazı insanlar sabit bir kimliği zorlukla oluşturuyor. Bu problem nisbeten birçok alternatif sağlık hareketleri, tarımsal yöresel yönetim ve çağdaş din hareketleri tarafından ifade edildiği gibi holistic (kutsal) dünya görüşlü Batı toplumlarının dünya çapındaki araştırmalarına yansıtılmalıdır. Toplumsal, fiziksel, zihinsel ve ruhsal hayatta bütünlük hissini kazandırarak hayatın tüm yönlerine uyum sağlama isteğini ifade eden Holistic bakış bulunmaktadır. Soru, kişisel etkileşimlerden birine kayıyor: Kişi hafıza ve gelenek topluluğunun, gönüllü ya da belirsiz olduğunu kendi kendine nasıl anlar? Birkaç kişi bu durumdan yararlanmasını bilirken diğerleri bundan zarar görür. Çağdaş dinin nadir göstergelerinden birkaçı kısmen ihtiyaca cevap vermektedir.

Özerklik konusu, bireylerin geç modern bağlamda topluma bağlantısında diğer bir sorundur. Thomas Luckmann (1967) çağdaş dinin bireysel özerkliğin kişisel özerkliği desteklediği fakat kişinin kendi eylem ve sözlerini kontrol etme becerisi anlamına gelmediğini yeniden tanımlayarak kaydeder. Bunun yerine, özerklik; özel alanda kimliğin dış sınırlama ve geleneksel kısıtlamalardan yoksun olması anlamına gelmektedir. Kişinin kamu hayatında özerklik, başka bir deyişle, kamu alanındaki (şirketler ve devletler gibi) kurumlar, bireyler üzerindeki gerçek güç ve gelişme olması nedeniyle giderek sınırlandırılır. Kamu alanında kişinin bu rol göstergesi, çoğu için özgürlük anlamına gelmeyen ve onları kısa süreliğine özgür bir kral yapan bir kurumsal gerekliliği onaylamadır.

Luckmann (1967:115-117), modern toplumda bireylerin öznel özerkliği ile kamu alanının ana kurumlarının nesnel özerkliği arasındaki bu farklılığı inceler. O, toplumsal düzenin canavarlaştırılmasına katkısı olmayan kamu kurumlarından araç-amaç rasyonelliği (e.g, fiyat verimliliğinin değeri) dışındaki farklı değerli düşüncelerin kaldırılmasına şaşırır. Öyleyse ironi, bireyin giderek artan özneliği ile olumsuz dindarlığa, yani insani olmamasına temel oluşturmaktadır. Özelleştirilen dini ifadelerin geri çekilişi ile dindarlığın bu yeni şekli, kamu alanının kişiselleştirilmemiş rollerine karşı çıkmakta başarısız olmaktadır. Bu doğruysa, dinin modern

şekilleri, doğrudan toplumu meşrulaştırmaz- özel alanı iyileştirmeyi dolaylı yoldan teşvik ederek onu destekler.

Geç modern toplumlar, daima **bireyselleşmenin** etkisini tecrübe eder. Bu, bireylerin ve kadın ya da erkeğin ilgisinin sosyal grup ve bireyselleşmenin ilgisinden uzak olarak görülmeye başlandığı bir gelişmedir.

Robert Bellah (1964), tarihsel dinlerin (özellikle Juda ve Hristiyanlık) benliği “keşfettiğini”; bu dinlerin benliğin kabulünü erken modern sürümlerinin daha iyi gerçekleştirdiğini ve modern dinlerin benlik sorumluluğu ve özerklik vurgusunu dahi daha iyi temsil ettiğini tartışır. Buna göre, modern din, dünya ve benliğin sürekli değişebildiği çok boyutlu kendilik dinamik imajı tarafından belirlendi. (sınırları ile) Bu imaj tarafından ima edilen eylemsel evreler, önceden belirlenmiş cevaplar ile kesin olmayan sürekli seçimlerden biridir. Modern dinin toplumsal gereksinimleri sürekli değişebilen kültür imajı ve kişisel içerir. Bellah, yine de özgürlüğe, safi bireysel seviyede görünenden daha kalıcı olduğunun fark edileceği bu bakış açısı aracılığıyla izin verildiğini kaydeder. (Bellah,1964:374)

262 | db

Roland Robertson’un Weber, Durkheim ve Simmel’ in konu sentezi, benzer şekilde bireyselliğin (özellikle bireysel özerklik araştırması) ve toplumsallığın (i.e, bireysel üyeler üzerindeki toplumsal gücün gelişimi) birlikte (ikiz) gelişimini vurgular. O, bireysel gelişime kolaylıkla karşı koyamayan kamu alanının; büyük ölçekli kurumları uzun zamandır geride bıraktığını öne sürer. Son zamanlarda ortaya çıkan birkaç dini hareket, birey ve toplum arasındaki ilişkinin yeni bir şekline neden olmalıdır. (Robertson, 1977:305, 1978:180, 1979; Dreitzel’ e de bakınız, 1981; McGuire,1988, 1996). Bunun yanında, modern dindarlığın çok özelleştirilen şekli, özerk bireysel aktörler arasında bir taraftan sosyal kurumları, diğer taraftan insanlığı köprü yaparak onu geleneksel dindarlıktan daha etkili yapabilir. (Riis,1989,1993)

Bu bölümde, James Beckford (1989,1996) dinin, bireylerin kim oldukları hissini oluşturan işlevleri dışında kültürel zenginlik olarak önceden hazırlanmış kimliklerin kaynaklarının uzun süreli olmadığını iddia eder. Dini brokolajın (bricolage) gelişimine rağmen; onlar, çeşitli dini geleneklerin parçası olmaya ve kişisel dini kimliği oluşturmaya devam etmektedir. Hervieu-Leger (1990: S22), bu anlamda dini fenomenin, “modernite ile karşıt olarak çoğu

karışımın içinde alternatif rasyonellik araçları"nı bulundurduğu yorumunda bulunur. Özelleştirilen dinlerin özelliği, zayıflıktan çok özellikle modern toplumların kadrolarında etkilidir. Örneğin, basitçe dini ağların gönüllü ilişkisel temeli, onları mobil modern bireyselliğe destek vermeye rahat hale getirir. Benzer şekilde çağdaş dindarlar, kurumsal olarak değer ve ereklerinin "verilmediği" sosyal durumlarda karar verme ile kişisel motivasyonun yerleştirildiği bireylerde "öznelliği doğrulama" yı ve kişisel tecrübeyi vurgular.

Fakat, dinin bu rolü önceden kaydedilen sorunu arttırdı: Değerler ve bitişler rekabete (ve bireysel tercihler) açık ise, dini değer ve normlar ile diğer nesnel olmayan amaçlara ne olur? Sadece bu mücadele, bireysel düzey üzerinde bir uyuma neden olmaz, aynı zamanda özel alanı bireysel özerkliğe havale etme ile kamuda ortak kontrolün artışı arasında toplumsal tartışmayı da yansıtır. Modern ekonomik durum; gücün artışı, güçler ve bireysel haklar ile tartışma içerisinde olduğu **ortak aktörlerin** alanı tarafından belirlendi. Kurumda rol edinen ortak aktörün rolü bireysellikten daha çok, işbirlikçi dünyanın bir parçasıdır. (Fenn, 1978: 66) ve işbirlikçi rol, işlevsel olarak kurumsal alanda rasyoneldir. Çağdaş toplumda bireysel aktörler sisteminin öznel anlamı içinde kurumsal rollerin anlamının etkileşimi gerekli değildir.

İşlevsel olarak özelleştirilen rollerin bu artan anonimliği, bireysel yer değiştirebilirlik sağlar ve işbirlikçi aktör bireysel eylemleri ahlaki olarak daha az sorumluluk ile yapar. (Fenn, 1978: 81, 82) Dünya bu kovuşturmayı sayısız savaş suçluları mahkemelerinde "Benim suçum değil; sadece kuralları izliyorum" olarak duydu. İşbirlikçi üst yönetim; çocuk işçi çalıştırmayı işletmesi, iddia edilen şehirleşmenin gecikmesi ve çevresel etkileri azaltma gibi kişisel sorumlulukları "Bu benim sorumluluğum değil, mesleğim sadece şirket politikası uygulamaktır." Diyerek yerine getirmez. Bu teknik açıdan tam olarak doğrudur, çünkü ortak rasyonellik "derin hat" (i.e, ortak kazancı) dışında bir şeyin önemini kabul etmez. Dini özelleştirmenin diğer bir yönü olan bireysel dindarlık özerkliğinin artması ve artan dindarlık bireyselleşmesi; kamu alanından ekonomik değerlerin tümünün geri çekilişine neden olur. "İyilik yap" kamu ve özel dünyada giderek zorlamanın değil, seçimin nedenidir. (Luckmann,1967: 96, 97)

ii-Otorite ve Yasallık

Bireylerin hayatındaki dini rollerin değişimi, bizi sosyal **meşruiyet** hakkında açıkça daha çok düşündürür. Meşruiyet, 6. bölümde tartışıldığı gibi, ciddi alınması gereken resmi bildirimler bekleyen bireyler, gruplar veya kurumların otorite temeline göndermede bulunur. (Fenn, 1978: xiii) Meşruiyet; diğerlerinin iddialarının kabulüne dayanmasına rağmen bireyler, gruplar veya kurumların asli niteliği değildir. Bireyler, “%15 gaz ve yağ tüketiminin azaltımı, kesinlikle Amerikanlar için zorunludur” iddiasında bulunduğu kişinin bu iddiayı ciddi bir şekilde üstlenmesinin temelinde ne vardır? Amerika başkanının sahip olduğu yasallık bu durumda; Houston Chronicle’nin editörü, Ulusal Kiliseler Konsili veya Los Angeles taksi şoförü, İlgili Bilim Adamları Birliği konuşmacısı ile aynı durumda olanlardan daha farklı bir yasal kaynağa dayanmalıdır.

264 | db

Din geleneksel toplumlarda, otoriteyi toplumun bütün yönleri ile birlikte yaygın ilişkiler aracılığıyla dolaylı olarak yasallaştırır. Mit ve ritüel, yaşamın tüm alanlarının ciddiyetini destekler. Başkan, papaz veya aile reisi; otorite ile konuşabilir çünkü rolleri tanrısal oluşumun otoritesini yansıtır veya ona uyar. Tarihsel dinler, 7. bölümde gösterildiği gibi otoriteyi daha doğrudan yasallaştırır. Hristiyanlık, İslam ve Judaism gibi tarihsel dinler benzer şekilde; eğitim, fen, ekonomi politikası, yasa, aile hayatı, spor, resim ve müzik üzerindeki beyanlara otorite vermektedir. Doğrudan ya da dolaylı istenen kutsallaştırılmış imajlar ve semboller yasallığın kaynaklarıdır. (Fenn, 1978: xiii) Yasal kaynak olarak dinin üstlendiği nitelik, bu erken toplumsal durumların tümünü belirler.

Yasallık ve otorite, hükümet ve yasanın temelidir; otoritenin doğası ve yasallığın kaynağındaki değişiklikler, modern toplumların nasıl çalışacağı konusunda derin imalara sahiptir. Çağdaş toplumlarda dinin yeri, yasallığın temelindeki toplumsal değişiklikleri yansıtır. Din sosyologları, böylece, dinin değişen yeri ve rollerinin daha büyük toplumlar açısından taşıdığı ciddi imaları sorguluyor.

iii-Otoritenin Tartışmalı Kaynakları

Kurumsal farklılıkların gelişimi, modern toplumda çeşitli yasal otorite kaynakları arasında tartışma ve rekabetin artışı ile sonuçlanmaktadır. Bellah (1964)’ın önerdiği gibi, siyasi kurumların erken dini farklılıkları, dini kurumlar ile siyasi kurumların tartışma

içinde olduğunu gösterir. Yasallaştırma potansiyelinin; hükümet, mahkemeler, iş yerleri veya aile (bkz, Luckmann, 1987; Riis, 1998b) bağlamında gücü yasallaştırmanın doğal bir sonucu olduğunu ima eder. Tarihsel olarak kiliseler, devletin “şimdi” savaşa girmesini otoriter olarak değerlendirmelidir ve “tefecilik” (i.e, krediler üzerinde belirsiz faiz oranlarından sorumlu) olarak yarılacakları iş uygulamalarını otoriter olarak eleştirmelidir. Çağdaş toplumda, aksine, dini kurumlar, yasallığın diğer kaynakları ile aktif olarak rekabet etmek zorundadır. Kişisel, toplumsal ve siyasi otorite, şimdi daha belirsizdir.

Yasallığın bu rekabeti, son zamanlarda sorunların çoğunda görülebilir. 7. Bölümde örneklerin gösterdiği gibi, sivil haklar üzerindeki sivil itaatsizlik, kürtaj, siyasi göçmenler için yerler ile Vietnam ve Merkezi Amerika’daki savaflara karışılması; siyasi veya yasallığın yayılmasından daha farklı bir otorite kaynağına dayalıdır. Sivil itaatsizlik, sıklıkla dini veya yüksek insani değerleri sivil otorite tartışmasının temeli olarak savundu.

Mahkeme kararları, sıklıkla yasallığın birkaç farklı kaynağının çatışmasını içerir. Mahkeme kararlarından birinde olduğu gibi, genç biri, aylarca komada kalır ve sağduyu sahiplerinin görüşünce “ölü kadar iyidir”. Sonunda ailesi, bedenini yaşatan “sıra dışı” ölçütlere son vermek için mahkeme iznini araştırır. Mahkeme kararı, karmaşıktır ve sadece bir otorite kabul edilecek yasallığı elinde tutamaz. Nitekim tıp uzmanları, ölümün tıbbi tanımları üzerinde fikir verdi. Yasal uzmanlar, komadaki hastaların rehberlik ve yasal hakları konusunu gündeme getirdi. Din uzmanları, ölüm ve yaşam üzerinde brifing (kısa konuşma) teklif ettiler ve kızın babasının ailevi ricaları üzerine kızın kişisel durumu hakkında kapsamlı düşündüler. Sosyolojik olarak, ciddi şekilde ele alınan durumdakilerin; mahkemede yarıştığı tıbbi, yasal, dini ve ailesel desenler ile ilgisi nedir? (Fenn, 198; Willen, 1983). Geç modernitede, hızlı olarak değişen toplumlar ve “verilmeyen” otorite çekişmelidir. Din - bazen mücadeleci olarak, bazen kişinin (grupların veya hükümetin) otorite temelini destekleyerek, bazen kapsam olarak çeşitli otoritelerin rekabeti üzerinde- sıklıkla aşınma içindedir.

Çoğulculuk, özellikle, yasallığı tek kavrama indirir. Bu özellik, özellikle yerel dinlerin bilgisi (karanlıkta kalmış) ve göçmen dalgaları ile birlikte, kilise-devlet ilişkileri ve dini çeşitlilik tarihlerinin gösterdiği Amerikan, Kanadalı ve Avusturyalı dini görüntülerinin

önemli bir karakteristiğidir. Göçmen modelleri, değişen kilise-devlet ilişkileri ve dini ekonomik etkileşim; otorite yasallığının tüm çeşitlerini etkilemekte olduğu Avrupa'nın çoğunun giderek artan karakteristiğidir. Batı'nın dışında dahi, örneğin güneydoğu Asya ülkelerinin birkaçının önemli kültürel çeşitliliği, başarılı olmuş olsa da-ırkçı- dini çatışma ve üstünlüğe alternatif olarak, çoğulcu hoşgörüyü sivil otoriteye uygun bir temel yapar.

Tarihi resmi dinler, karakteristik olarak tekildir (monolithic). Onlar, bireysel ve kollektif yaşamın sonsuz yasallığı üzerinde bir tekele sahiptir ve toplumlarının dünya görüşünü ona bina etmiştir. Alternatif görüşler ile baskın olan görüşlerin var olduğu yerde onlar, özümsemekte ve seçilmekte veya etkili şekilde zorlanarak ayrılmaktadır. Özümsemenin örnekleri -kilise kontrolünde manastırla ilgili kurallar ve Hinduizm ile mezheplerin gelişimi içinde erken manastırlığın birleşimini içerir. Hristiyanlar ve Zoroastrianlar (Persler), Hindular arasında Orta Çağda Yahudilerin alternatif dünya görüşü; azınlık dinlerini etkin şekilde zorlamakta ve ayırmakta olduğundan ötürü bu baskın dünya görüşlerinin tekelleri daha az tehdit edilmektedir (Berger, 1967: 134, 135)

266 | db

Çağdaş çoğulculuk durumlarında, yine de meşruiyet için yarışan toplum, devlet ve dünya bazında çeşitli otoriteler vardır. Ciddi şekilde üstlenilme gerekliliğini otorite olarak ifade eden kişinin tek adaylı yasallığı konusunda tek görüş bu değildir. (Berger, 1967:151) Böylece, dini bakış açıları, sadece birbirleriyle yarışmaz, fakat aynı zamanda fen, tıp, profesyonel uzmanlık vb. diğer kurumlar otorite iddialarına dayanan diğer gruplar ile de rekabet halindedir.

Modern dünyada dinin zor durumda olmasının basitçe tanımından daha çok bu özellikler, - farklılık ve çoğulculuk-daha büyük toplumların (bunun ile birlikte dünya) sosyal kuralları hakkında önemli soruları arttırır. Toplumsal düzeyde yasallığın bu gibi problemleri; kilise-devlet gerilimlerin konuları, dini milliyetçilikler ile sivil dinlerin doğasını açıklığa kavuşturur.

TARİHİ PERSPEKTİF: Tıbbi Otorite Yasallığı ve Farklılıkları

Batının tıp anlayışı, şimdi dindarlar ve diğer otorite kaynakları

ile rekabet eden otorite kaynağı için iyi bir örnektir. İlk olarak, tıp, dini içerikli diğer kurumlardan farklılaştırıldı. Yakın zamana kadar anneler ve diğer hemşireler, bitki uzmanları, dindar kişiler, ebeler, kahinler vb. lerin yürüttüğü iyileştiricilik; tıp mesleği için ayırıcıydı. Tıbbın kurumsal farklılıkların karakteristiği; beden bilgisi üzerinde uzmanların tüzel kişiliği ile tıbbi uzmanların otoritesinin genel bilgisi (veya yasallık) ve uygulamaları olan bu belirgin beden bilgisi gelişimini içerir. (Freidson, 1970).

Özelleştirilen “doktor” mesleği, çoğunlukla tedavinin doğaüstü yollarla yapıldığı Ortaçağlara kadar gelişme göstermedi. Hıristiyan Kilisesi otoritesi, tedaviyi kontrol altına almaya çalışmıştır, çünkü tedavinin gücünün manevi kaynaklardan- kötülük veya iyilikten alındığına inanılmaktaydı.

Üniversitede tıp okullarının kurulması, tıbbi derneklerin yaratılmasının ardından doktorlara güven belgesi verilmesi, devlet düzenlemeleri süresince büyük oranda gelişti. Bu siyasi gelişmeler, diğer iyileştiricilerin iddialarına karşı doktorların artan tekellerini yasallaştırdı.

Doktorlara güveni sağlamak için yapılan devlet düzenlemelerinin yarattığı bu politik gelişme artan doktor tekeli yasallaştırdı. Diğer iyileştiricilerin (üfürükçüler) iddialarına karşı, yine de resmi şekilde tanınan doktorların tedavi servisleri üzerindeki hakimiyeti yönetmeleri zordur, çünkü önemli ölçüde mesleklerinin konumundan dolayı son zamanlara kadar kamu güveninde etkin olmadı.

Amerika’da, profesyonel meşrulaştırma, 20. yy’a kadar oluşmadı. (Freidson,1970; Star, 1982) Yüzyılın ortalarında yine de yasal kovuşturmadan risk altında olan kırsal danışmanlar ve dindar iyileştiricilerin kişiye yardım çabalarının “diploma ile tıp uygulaması” tarafından yorumlanması gerektiğinden doktorların yasallık tekeli gayet iyidir. (Anthony ve Robbins,1995). Yahova Şahitleri, kan aktarımının Kutsal Kitap tarafından yasaklandığına inanır, fakat mahkemeler, genellikle alıcıların talebi olmaksızın kan nakli konusundaki tıbbi yetkiyi kaldırmaktadır. (Amerika v. George) Duayı veya diğer dini pratikleri kullanan dindar inananlar, “yasal yardım” aramadaki düşüş ile tehlike altındaki çocukların sağlık ihtiyaçlarını yönlendirenler – yani, tıbbi aracılık (Beck ve Hendon, 1990; Richardson ve Dewitt, 1992) mahkemeye ver-

ilmelidir.

Böylece, tıp otoriteleri, ailevi otoritelerin yerini alır; ölümü engellemede tıbbi yetenek şüphelidir (örnek durumlar Burkholder, 1974: 41; bkz Wilson, 1990, İngilizlerin durumu da benzerdir). İtirazların ve sonraki tıbbi gelişmelerin; çalışmaların çoğunu tıbbi olarak gerekli (Irwin ve Jordan, 1987) görmemesine rağmen mahkeme kararlarının çoğu, hasta ve ailelerin ağır dini konularda dahi sezeryan seçeneğine başvurmaları konusundaki tıbbi yargıyı desteklemektedir.

Dindar iyileştiriciler veya Başkanın pratiklerine- tıbbi tavsiyeye karşı olsa dahi- kişiye yardım etmek adına Kurum'un "serbest pratikler" maddesi altında izin verilmesi gerektiğini belirten mahkemenin uyguladığı kriter nedir?

- Kadının Sezeryan seçimine katlanma (ciddi cerrahi yöntem ile doğmayan çocuğu alma) itirazına, uygulanmakta olan acil kuralların çiğnendiği gerekçesiyle onu ikna ederek onaylatmakta olduğun hastanede bir hakem olduğun bir düşün.

- Hastane doktorları, fetüsün muhtemel oluşumunun "engelli" ve birçoğunun aracısız hemen ölü doğma ya da engelli olma olasılığını gösteren testleri tartışır. Fetüsün tehlikeli olacağını kesinliğine rağmen küçük bir şans dahi olsa tıbbi olarak müdahale etmenin başarısızlık riskine etkisi yoktur.

- Aileler, doğmamış bebekleri üzerinde Tanrı'nın takdiri olduğu ve derinden duyduğu inancın onlara tıbbi olarak müdahale edilmemesini söylediğini çünkü Tanrı'nın arzusu ve takdirinin doğal doğum gelişiminin sonucunu belirleyecek bir gösterge olduğunu, sezaryana izin verilmesinin, onlar için bir inanç eksikliğinin işareti ve Tanrı'ya hakaret etme sayılacağını savunur.

Doktorların otoritesine mi veya ailene mi daha çok ağırlık verirsin? Bunların temeli nedir?

268 | db

iv-Amerika'da Çoğulculuk ve Yasallık

Yasal otoritenin çoğulcu ve dini temelleri, Amerika'da karışık (complex) bir tarihe sahiptir. Amerika kolonilerinde çoğulculuk ilkeleri ve dini hoşgörü, aşamalı olarak yerleştirildi fakat koloni toplumu, modern anlamda çoğulculuktan uzaktır. Aslında kiliselere

üye olan %10dan daha az kitle olmasına rağmen; az olmak ile birlikte Protestanlar ve katı bir şekilde Hıristiyanlar, (bknz Wood,1988) kiliselere daha yakındır. Katolik olmayan Koloni Massachusetts "Katolik görüş ve pratiklere" karşı sert yasalar ile kötü bir şekilde; bazen de Quakers ve Baptistlerce şiddetlice bastırıldı. Sadece Pensilvanya, Rhode Adası ve-dönemlik- Maryland ve New York dini hoşgörü konusunda birkaç yasal desteğe sahiptir, fakat bu konuda dahi yasadan önce dini azınlıklara eşit şekilde davranılmadı. Çoğu Koloniler; Katolik, Yahudi ve kamuda dini servisleri yöneten ve devlet dairelerini elinde bulundurmak ile birlikte seçme gibi hakları olan Protestan azınlık gruplarını kabul etmediler. (Ribuffo,1988) Sonra, 1787'nin Anayasa Düzenlemesi, dramatik şekilde yeniden şekillendirilen kilise ile -yeni cumhuriyette devlet ilişkilerini- kamu dairelerinde dini herhangi bir simgenin kullanımını yasakladı. Bu değişiklik, sadece herhangi bir din ile sınırlı kalmadı sonunda aynı zamanda dinsiz olanlar üzerindeki tercihsel dini iyileşmeyi de yok etti. (Wood, 1988)

Çoklu dini görüşün gelişimi ile birlikte dini özgürlük prensibi, hükümeti özellikle mahkemelerin tartışmalarını çözme konusunda zorlamıştır. Mahkemeler, yasal sorunları çözmek için ahlaki cevaplara gerek duyar, fakat ülkenin artan etnik- dini çeşitliliği, Ortodoks Protestanlık' ının yasallığı ile mahkemelere dil başvurusunda bulunmasını imkansız kıldı. 1879'da En Üstün Mahkeme, dini grupların (i.e, Mormonlar) pratiklerinin (Reynolds v.Amerika) bir kısmının yasal olarak poligamiye (bu durum, çoğul evlilik) izin verebileceğini düşündü. Mahkeme, "vatan yasası" dışında "dindar" yapmanın karşısında yer aldı. (Hammond, 1974:129-130)

Dini azınlıkların inanç ve pratiklerinin çoğu, Protestan baskın kültüründen kaynaklandığı için grupların mahkemelerden önce yasal farklılıklara sahip olması daha olasıdır. (Mazur, 1999) Bunun yanında, 2000 yılından beri pek çok çabaya rağmen "ne Yahudi, ne Müslüman ve ne de Yerli Amerikalı; Yüksek Mahkeme'den önce serbest uygulama kararı kazanmamaktadır. (Witte,2000: 234-235) Tarihsel olarak dini azınlıklar; Yerli Amerikalı, Mormon ve Yahova Şahitleri olmalarında etkili oldu, fakat, yasal otoritesine yerleşen Protestan varsayımları sayesinde Amerika'da; yeni göçmenler, yeni mücadeleler ve yeni dini azınlıklar tanınmaktadır.

20.yy da askerlik servisi ve ulusal törenlerde (e.g, bayrakla selamlamak) dini zemindeki muafiyetlere izin verilmesi, dini kurumlara kamu okullarında serbest zaman verilmesi, kamu okullarında ibadet, dini amaçlar için yasaklanan ilaç alınması vb. (Witte, 2000; Demerath ve Williams, 1987; Hammond, 1987) benzer tartışmalar arttı. Bu tartışmaları, “sadece” kilise-devlet konuları olarak görmek yanlış olmalıdır. Çözümün gelişimi, giderek tek bir dini dünya görüşünün yasallığına dayanmayan çoğulcu durumun etkinliğinde görülür. Burada 1892 ve 1965 durumlarının dili arasındaki değişikliğe değinilmektedir.

Amerika’da Kutsal Teslis Kilisesi, 143 Amerika 226,1892:

Mr. Yargıç Brewer, “dindar bir milletin yerel hayatımız içindeki onayladığı olayları yazdı. “Biz Hristiyan insanlarız ve Hristiyanlık ülkenin ahlakına derin bir şekilde aşılmalı ve “Hristiyanlık dini, Penislavya’nın ortak yasasının bir parçasıdır” diye belirttiği önceki iki yargı kararının onayından sonra “Önemli canlılar ile çalışma yasağı” statü kararı, Mahkeme’nin gönderdiği yabancı Hristiyan Başkanının kiliseyi kiralamasını engelleme niyeti taşımamaktadır.

Amerika v. Seeger, 380 Amerika 163,1965:

Bilinçli itiraz durumunda Mahkeme, “En Yüce ile olan ilişkiye inanç”ın (böylece askerlik servisinden muaf); Ortodoks inancı mensubunun hayatına koyduğu eş zamanlı anlam ve samimiyetin yer aldığı inancı “açık olarak muaf diye nitelendirdiği Tanrı’ya vermesi ile belirlenmiş olacağına karar verdi. Muafiyet, Monoteist inançları sınırlandırmamalıdır. Mr. Yargıç Clark, “inançların geniş donanımı”nın hakimiyetini kaydetti. Böylece Seeger’ın inançları “dindarlık” olarak nitelendirildi ve ayrıcalıklı konuma getirildi. (Hammond yerleşti, 1974: 130, 131)

Henüz burada dinden daha çok paylaşım söz konusudur. Philip Hammond, (1974) çoğulcu durumun tanımladığı kuralların sorun yarattığını öne sürdü, çünkü monolitik dünya görüşü, onu otorite olarak tanımlamak için var olmamıştır. Toplum, kurallara hala ihtiyaç duyarken yasal kurumlar, onun kurulmasını ve yorumlanmasını ister. Sonuç; “dini ahlaki karaktere karar veren” yasal kurumların yükselişidir. (Hammond, 1974:129) Bu yoruma göre, mahkemeler, dini kurumlar tarafından özel olarak oluşturan kurumlar gibi olmayan ahlaki üniteyi temelinde birleştirmeye çalışır. Birkaç insanın “dünyevi” olarak kötölemesi, ahlaki davranışı

izleyen kaybedilen bir inanç sonucu gerçekleşmez. Bunun yerine, toplum ahlaki topluluk ve fikir birliğinin (literal olarak “düşünme ve hissetme birlikteliği) kapsamlı anlamını kaybetmektedir. Anlaşmadan birlikte yaşamının yolu, ahlaki otoritenin iddialarında bir anlam ifade etmez. (MacIntyre, 1967: 54)

Bu problem, sosyal karar vermeyi etkiler. Çoğulcu toplumda genel politikayı belirlemek nasıl mümkündür? Ya insani değerler? Politik kararlarda karşıt ilgi grupları ile rekabet eden ilgili gruplardan birinin azalış göstermesinde dinin rolü nedir? Veya toplumsal düzeyde insani değerlere uyma, çoğulcu toplum için hala mümkün müdür? Yerel düzeyde dindar grupların ileri sürdüğü açık örnekler, -“özel ahlaki normlar” homoseksüellik, kürtaj, porno, boşanma, kumar oynama veya içki içme diye adlandırılması gereken- sembolik olarak yasallaştırma konuları olmaktadır. Az kamulaştırılan fakat hala önemli olan dini değerleri onaylama çabaları; “kamu ahlakılığı” -sivil haklar, Vietnam Savaşı, resim profilleri ve çevre- üzerine karar vermek anlamına gelmektedir.

Çoğulcu toplumu içeren konular aracılığıyla gerekli sosyal değerler üzerinde birlikten uzak farklılıklar, Amerika’da ulusal enerji politikasının gelişimini içeren konular etrafında gösterilebilir. Tüketicilere karşı üreticilerin, çevre koruma gruplarına karşı üreticilerin, Teksas kaynaklı ortak faizlere karşı Kaliforniya kaynaklı ortak faizlerin, diğer milletlere karşı Amerika’nın vb. enerji durumu sadece ilgilerin yarıştığı bir tartışma olarak incelenmiş olmalıdır. Siyasi kararlar; teknolojik uzmanlık, finansal kas veya politik baskıya göre yer değiştiren bu ilgileri yansıtmalıdır. Önemli insani değerler ve kurumlar, dindar insanlar tarafından yüceltildi. Bu konular; kıt kaynakların, insan sağlığı ve güvenliği açısından “hiçbir şeye sahip olmadığı” yönündeki bağlantısı, toplumumuzun gelecek nesillere sorumluluğu ile ülkemizin uluslararası ilişkilerde sorumluluğunun açık bir yelpazesini içerir. Bu bağlantının ya da değerlerin hiçbiri siyasi kararların sonucunu tam olarak özelleştirmez, fakat onlar yakın ilişki içinde bulunduğu yerler dışında vaaz kürsüsü ile kamu hayatında da rekabet etmekteydi. Sonunda gelişimlerine karar verme konusunda farklı davrandığı kabul edilen bu güçlerin etkileri yer alırdı. Değerler üzerinde birlik mümkün müdür ya da gerekli midir? Eğer öyleyse, toplum insani değerleri kamu alanındaki kararlarda etkili ya da önemli mi bulmalıdır?

Richard Fenn (1972: 27), yasallığın istikrarsız kararlara sahip olmasının görünüşte azınlık ve durumun kendi özgü (idiosyncratic) gibi iki farklı tanım geliştirmesine neden olduğu ve giderek sekülerleştirilen politik otoritenin sosyal cevaplar üretir hale geldiğini tartışır. Diğer bir deyişle örneğin, neyin “iyi” olduğuna karar veren kutsal olmayan siyasal otorite, işlevsel olarak teknik yöntem (bknz Hammond, 1974) ve işlemler gibi rasyonel ölçütler ile yer değiştiren herhangi bir ideolojik kavramı kutsallaştırmama baskısıdır. - Bireyler ve gruplar; kendine özgü görüş ve bilinen dinler olarak aynı ciddiyeti taşıyan sembolleri geliştirir. Bireyler ve toplumlar sınırlarının belirsizliğinin kanıtı olarak toplumsal otoritenin çoğaldığını iddia eder.

Mahkeme kararları, bu sahnede belirsiz birkaç örneği sunar. Peyote (halisyünasyon yapan ilaç) nin dini kullanımı, Yerli birkaç Amerikalı sayesinde uzun bir geleneğe sahiptir. Yerli Amerikan Kilisesi, 1918’de kuruldu, törenlerinin peyote içimini içermesi Yerli Amerikan dinlerinin konuları ile ilişkilidir ve 1962’de Navajolar grubu, dini törenlerinde peyote kullanımından tutuklanarak peyote edinmeyi yasaklayan Kaliforniya yasasınca mahkum edildi. Kaliforniya Yüce Mahkemesi dokunulmazlığını kaldırdı. (İnsanlar v. Wood Yine de Yerli Amerikalıların bağlılığı altında Anayasanın İlk Reformu, dinin serbest uygulanmasını garanti eder. Yerli Amerika, federal politikaların ilanına rağmen dini özgürlükleri korumak (bknz Michaelson, 1987) için bazı mahkeme çatışmaları bu özgürlükleri kaldırmaktadır. 1990’da Amerika Üstün Mahkemesi, Oregon yasasına karşı peyote (Oregon İşsizlik Ayrılığı v. Smith) kullanımının varlığına mahkeme kararı ile dini ayrıcalıklar zemininde son vererek kaldırdı.⁹

Büyük kültürde bireyler ve gruplar, dini amaçlar için halüsünasyon yapan ilaç kullanımına başladığı zaman mahkemeler dini özgürlükler konusu olsa da daha çok gündeme getirir oldu. “Psy-

⁹ Smith kararı Mahkeme Mahkemenin çoğunun atadığı Reagan ve Bush başkanları belirleyen “istatistik” değişimi açıklıkla yansıtmamasına rağmen yasal konuların yeniden siyasallaştırılmasını temsil etti. Bu değişim özel hayatın tüm yönlerini kontrol eden daha iyi devlete karşı marjinal dinlerin hoşgörüsünden uzaktır. Buna rağmen, mezheplerin çoğunu içeren dini grupların koalisyonu, eski “özgür uygulama” yasallığının eleştirisini restore eden Meclise baskı yaptı. 1993 Dini Özgürlük Restorasyon Eylemi, Meclisin her ikisini de ezici şekilde geçti, yasallaştırılan önlemin geleceğinin baskısının belirsiz olmasına rağmen Amerika’da dini azınlıkları koruduğunu yeniden onayladı. (bkz. Richardson, 1995a; Smith ve Snake, 1996; Williams, 1995)

chedelic kiliseler" (e.g, Kilisenin Uyanışı ve Ruhsal Keşfin Birliği, 1960ların ortalarında kuruldu) dindarların kullandıkları ilaç (başlıca marijuana, peyote ve mescaline) konusunda kurumsal bağlılık kurmaya çalışmaktadır. Bu konuda en ünlü karar, 1960'ların yarısında Dr. Timothy Leary'nin tutuklanarak Hapishanede 30 yıla mahkum edildiği marijuanadan kazandığı 40000 değerinde illegal mal varlığı nedeniyle çarptırıldığı para cezasıdır. Psychedelic ilaçların araştırmacı Dr. Leary, marijuana kullanımının dini pratiklerinin tamamlayıcı bir parçası olduğunu iddia etti. Mahkeme, Leary'nin dini marijuana kullanımı; seyrek, özel ve kişisel olduğu gerekçesiyle mahkumiyetini destekledi. Mahkeme "devlet faizlerini" ilaç yasağına caydırıcı kıldı.

Bu ilaç trafiği ve sahipliğinin dini amaçlar adına yapılmasının yanlış olduğu yönünde bir iddia olsaydı Marijuanaya karşı Suçlu statülerinin hükümsüz kılınması ile sonuçlanmasının vereceği zararın boyutlarının tahmini zor olmamalıdır. Anti-marijuanada tüm uygulama amaçları yasası anlaşılmaz ve üzerinde durulması güç olabilmektedir. (Leary v. Amerika, 383 F:2d 841, 1967) Biz bu yüzden dini uygulamaların serbestliğinin; marijuananın vatan kanunları ile ilişkisini ihlal eden sınırlandırılmamış özgürlüğünün bağlandığı tehlikeli doktrine katılmayız.

Tartışmaların bu türü, Amerika gibi modern toplumlarda ahlaki dayanışma eksikliğinin ve meşruiyetinin sorunlarını gösterir. Yapısal bakış açısı içeren benzer durumlar; Askerlik veya hapishanede ibadet fırsatlarının Wiccans ve Siyah Müslümanlar gibi azınlık dinleri için eşit bir şekilde sağlanması, Aşkın Meditasyon'a (TM) okullarında izin verilmesi, inanç iyileştiricileri ya da bilim adamlarının sahtekar oldukları için yasaklanması ve dini örgütlenmelerin yetkisini taşıyan güçlü siyasi yükler (ör. Hristiyan Patriotlar) ile hareketine izin verilmesinin (e.g., Hristiyan Vatanseverler) gerekliliğini içeren tartışmaları içerir. (bkz. Alley, 1988; Burkholder, 1974; Mazur, 1999; tartışmaları içerir Pfeffer,1974,1987; Richardson, 1995a,1995b; Robbinsi 1981, 1985; Witte, 2000).

Meşrulaştırma sorunları, rahatsız ediyor çünkü onlar, ayrılmış kimliklerin ötesinde tüm sembolik inançları ayırmak adına toplumun rakip bölümlerinin (Fenn, 1978:8) ilgilerini çatıştırarak toplumun becerilerine zarar veriyorlar. Çoğulculuk ve kurumsal farklılıklar; toplumsal etkileşim ve yasallığın yeni mutlak kaynak edinimini imkansız kılar. Aynı anda, yine de insanlara ihtiyaç duy-

ma ve birkaç ideolojik simgesel bütünde aranma olasılığını ise artırır.

v-Rasyonalizm ve Otoritenin Yasallığı

Rasyonalizm, toplumsal hayatın görünen alanında organize edilen aracın kriterine göre rasyonellik – araç amaçların (işlev olarak) gelişimidir. Bu bağlantı, modern toplumun en başta gelen özelliği olarak rasyonelliği özel bir form şeklinde inceleyen Weber'in çalışmalarında görülen merkezi silsilenin kendisidir. (1947,1958a).¹⁰ Weber'e göre modern Batı toplumu, "rasyonelleştirilen" ekonomi ile beraberinde özel "zihniyet" tarafından karakterize edildi. Rasyonel ekonomi; çıkar ve fiyatların ortaya çıkardığı değere dayanan kararlar ile işlevsel olarak örgütlendi. Rasyonel zihniyet; bir şeyler (gelenekselliğe karşı) yapmanın yollarını bulma karşısında açıklık ve işlev olarak özelleştirilen rol ve çalışmada evrensel ölçüte uymaya hazırlıklıdır. Ekonomik kural kaynaklı rasyonelliğin bu şekline rağmen onlar, siyasal örgütlenme ve yasal emir-şeklinde modern devlete doğru genişlemektedir. Weber, örgüt ve zihniyetin bu şekilde merkezi bir rol oynamasına neden olan dini güdüler ile meşrulaştırmaları tartıştı. Örneğin evrensel ahlaki (i.e, benzer genelleştirilmiş standartlara göre tüm insanlara davranma şekli) dini kaynaklar ile dünya üzerinde rasyonel uzmanlık açısından dini yeterliliğin gelişimini izlemektedir. Bu rasyonellik, dini kaynaklara rağmen kendi tarihi kaynaklarından ve kendinden aldığı güçten tamamen kopma sürecine girdi. (Weber, 1947, 1958a)

Weber (1958a), rasyonalizmin gelişiminin olası kehanet şeklinde değerlendirilişine son vererek erken Protestan ahlakı üzerine denemesini bitirdi. O, rasyonel olarak örgütlenen modern toplumun gücün üstesinden gelerek kurallarını bireylere sunduğunu gözlemledi. Tüm insanların katıldığı piyasa ilişkilerinin kapsamlı sistemi, onlara katılımın önemli olmadığı işlevsel rasyonelliğin şekilleri ile sınırlıdır. Bu sınırlama, karşıt toplumların keşfettikleri alternatif ekonomik uygulamalar kurulmasının çok zor olduğuna bir örnektir. Modern ekonomik kuralların ultra rasyonel

¹⁰ Weber'in yine de kuramlarında bazı belirsizliklerin arttığı birkaç yolda rasyonellik kavramlarını kullandığını kaydeder. bkz. Luckmann, 1977: 16,17. Weber'in bireylerin yaşamları ve eylemlerinin tüm yönlerini değil, sosyal değişiklikleri tanımladığını kaydeder. Bu, önceden tanımlanan rasyonel seçim kuramında "rasyonelizm" ile "rasyonel" kavramlarının kullanımı arasındaki farklılıklardan biridir.

durumları, Weber'in istenebilir olmaktan uzak düşüncesi "demir çağ (iron cage) ın araçsallığı" olmaktadır:

Gelecekte kimin bu kafeste yaşayacağı ya da bu çok büyük gelişmeler sonunda başlangıçta yeni peygamberler ya da eski düşünceler ve ideallerin daha iyi şekilde yeniden doğacağı ya da kendi öneminin farkında olmayan mekanikleşip duygusuzlaşan insan türleri olarak ölçüyü kaçıracağı bilinmez. Bu kültürel gelişmenin son sahnesi, doğru olarak söylenmelidir: "Ruhsuz uzmanlar, kalpsiz şehvet düşkünleri" nin olduğu bu geçersizlik, önceden hiç başarılammış bir medeniyet düzeyine ulaşılmakta olduğunu sergilemektedir. (Weber, 1958a:182)

Weber'in analizi, çağdaş toplumda önemli değişiklikler konusunda farklılıkların artan yalnızlığını hesaba katmaz. Rasyonelizm, farklılıkların yönünü özel kılar. Farklılık gelişimleri rasyonel olarak araç-amaç kriterine göre ilerler. Yani, iş başında rasyonel olmayan kritere göre uzmanlaşılabilir (ve çoğu yapar). Yine de, yani ana örgütün itici kuvveti (artarak diğer alanlarda okul, hükümet, kiliseler ve diğer gönüllü organizasyonlar) olan geçerlilik, verimlilik, fiyat- kazanç analizi ve uzmanlaşılacak görevler işlevsel rasyonelliğin kriteri içindedir. Farklılık yalnızlığı, her kurumun nüfuzuna uygun ayrılmış normları üretirken kamu alanı kurumlarının rasyonelleştirilmesi, genellikle bu kurumlar ile birlikte eylemde işlevi olmayan değerler (e.g, iyilik, dürüstlük, güzellik, anlamlılık) in de olduğunu kastetmektedir. Kişisel olmayan rasyonel organizasyonların etik düzenlemesi böylece imkansızdır. (Weber, 1958a: 331)

Modern toplum, bunun yanında artan işlevsel rasyonellik yönünde hareket ederse, bu gelişim iki düzeyi ima eder: Bunlar; bireysel anlamın ve aitliğin yeri ile kişisel özerklik ve değerlere karşılık ortak kontrol ve değerler üzerine bir tartışmadır. Kişisel anlam, sadece özel alanla ilgili değildir aynı zamanda diğer alanların baskın rasyonelliğinin sarsılması ile de ilgilidir. Rasyonelleştirilen sağlık uygulaması, örneğin, çocuk doğurmanın "anlamı" ile uğraşmaz. Dışarıdan bir müdahaleye karşı çocuğun vücudu ve kadın davranışı daha işlevseldir. Kişisel anlam, tatmin ve doğumun yaşattığı duygular tıbbi gelişim tarafından inkar edilemez, fakat verimlilik ve tıbbi başarı "rasyonel" kritere bağlandı. Kişisel tecrübelerin anlaşılmasını onaylayan bireysel araştırma, bi-

reysel anlamın ilgisiz olduğu güç kurumları ile ilişkisinde zayıf durumdadır.

Bu konunun kaybettiği anlam, “sekülerleşme” maskesi altında bu bölümden önce ortaya çıktı; burada onun daha kompleks bir şeklini görüyoruz. Bu gerçek dahi din sosyolojisinin; kilise araştırma, kilise üyeliği ve dini inançlardan daha gerçek olduğunu söyler. Dahası, o bizi geç moderniteyi şekillendiren toplumsal gelişmelerin esasına götürür.

C- Modern Dünyada Din, Güç Ve Kural

Son zamanlarda, dünyevi olaylar, gelenek ve modernite arasında süre gelen gerilimlerin konu edildiği çalışmalara uygun bir odak noktası olan dinin kapsamını aydınlatmaktadır. Ortadoğu siyasetinde İslami fundamentalistlerin canlanması, Latin Amerika’da evanjelizmin ve Hristiyan kurtuluşçu hareketlerin siyasi etkileri ile Amerika ve Britanya’da kilise-devlet konularının şiddetlenmesi; Modern ve modern olmakta olan toplumların siyasi ve ekonomik hayatları ile dinin ilişkisine örnek oluşturur.

276 | db

Bu bölümün ilk kısmı, dinin durumu ile geleceğinden yola çıkarak toplumsal değişikliğin önde gelen dört sosyolojik anlatımını tanımladı. Küreselleşme analizlerinden birine dayanan modern dünyada, dinin yerinin yorumlanmasında ortaya çıkan beşinci öyküyü daima öne sürdük. Toplumsal değişikliklerin herhangi bir topluma verdiği tam etkiyi gözlemlemek için sınırların ötesine bakmak konusunda şüphe yoktur. Modern dünyanın yorumcusu, Roland Robertson, küreselleşmeyi “dünyanın basıncı ve bütün olarak dünyanın bilincinin şiddeti” (1992:8) olarak tanımlar. “Bir tek yer” olarak tecrübe edilen ise “Bütün olarak dünya”nın kompleks bir gelişimi ve devam eden sürecidir.

Küreselleşme gerçeğine; ünlü uluslar arası evrensel basın Asya ülkelerinde basın personeline yönelik ölüm tehditlerine cevap verdiği kitabını yayınlama anlaşmasından vazgeçtiği 1995’deki olay örnek gösterilebilir. Avrupa Amerikan teorileri, düşüncelerin özgür ifadesi olan modern normların en değer verilenlerinden birinin iptali ile hiçe sayıldı. Saldırgan dini grupların yayınladığı bir tehdit yoksa bu tehdide küresel “tek yer” katılıyordur. Şiddet aktivistliğini sadece kendi ülkesinde değil, tüm ülkelerde yapabileceği anlamındadır. “Sakıncalı” nesne diye tanımlanması, özel kural ve normlarla ilgili değildir. Bu bir küreselleşmedir: aslında her şey (i.e, kültürel

etkileşim) üzerinde anlaşmadan yoksun olsak bile tümünün birbiri ile iletişim halinde olduğu inkar edilemez. (i.e, durumsal etkileşim)

Modern dünyada küreselleşen baskı, aslında hepsi (i.e, kültürel etkileşim) üzerinde bir anlaşmadan yoksun olunması yanında üç yıl öncesinde hayal etmenin imkansız olduğu yakın yaratma bilgi sistemleri ve teknolojileri ile sonuçlandı. Bu bölümü yazarken en güncel yazılarımızın olduğunu kanıtlamak için birkaç Avrupa ve Güney Amerikalı meslektaş ile elektronik "mail" aracılığıyla kapsamlı temaslarda bulunduk. Televizyon görüntüleri, İnternet ve yazılı medya; insanlara etrafındaki dünyadan daha büyük bir dünya bilinci verir. Batılılaşmaya karşı duran çoğu grup, küresel etki altındaki insanları modern medya teknolojilerinin cazibesinden uzak tutmakta zorlanmaktadır. Şehirli İranlılar, örneğin, onları "gerileyen" dış dünyaya maruz kalmasını sınırlandıran dini otoritelerin çabalarını Avrupa ve Kuzey Amerika televizyon programlarını izleme gereksinimleri nedeniyle sonuçsuz bırakarak uydu servisi kullanabilir.

Modern baskı, özellikle ekonomik hareketliliğin küreselleşmesinin sonucudur. Yakın zamanlardaki en ekonomik hareketlilik, yerel ya da dinidir, giderek artan ekonomik bağımsızlık alanı-tüm toplumlar, ülkeler ve sonunda tüm dünyaya doğrudan genişlemektedir. Küresel ekonomik durumun kapsamını düşünmek zordur. O, uzak yerlerdeki bilinmeyen güçlerce verilen kararların bireyin günlük ekonomik duruma ilişkin kendisini vereceği çoğu kararı etkilediği anlamına gelir.

Geleneksel toplumlarda ekonomik ilişkilerin çoğu çevre ile iç içedir ve faaliyetler yüz yüzedir: tüm ihtiyaç malları ve servislerinin üretim, alım ve satımı yakın çevrede oluşur. 20.yyda Modern Batı toplumlarında sosyal ekonomiler tarafından şimdilerde sahiplenilen büyük alanlara alışkanlık meydana getirildi. Bir şirketin Teksas'ta yeni bir fabrika açarak başka bir yerdeki eski tesislerini kapatması 1975'te New Hampshire'deki işçileri hayal kırıklığına uğrattı ve işlerini kaybetmekten endişe ettiler, fakat onlar en azından kötü duruma neden olan sosyal ekonomik faktörlerin birkaçını düşünebilmelilerdi. Yine de, 21. yy'da Amerikan işçileri çıkarılsa da 20.yy da giderek artan ekonomik felaketin küresel faktörlerinin anlaşılmasında önemli derecede toplumsal tasavvur ve atılım bilgisi gereklidir. Örneğin: Küresel faiz oranlarının artışının anaparanın şirkete girişini sınırlandırılması, stokta fiyatları yüksek tutmak için

yönetimin üretken işçilerin çıkartılması veya şirketi Meksika sınırının karşısına taşıyarak Amerika faaliyetlerini pahalı çevre kontrolünden uzak tutmak için kapatılması gereklidir. Bilgi sıçraması ve toplumsal tasavvur önemli bulunmaktadır. Büyük ölçüde gelişmiş milletlerin tüm medeniyetleri gibi Küresel ekonomik bağımsızlığın diğer tecrübeleri ile karşılaşan Amerikalıların Dünya Ticaret Örgütü(WTO) politikası ve ticaret anlaşmalarının etkisine, NAFTA (Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşmaları) ve benzer Avrupa Ekonomik Birliği, uluslar arası şirket kartelleri (petrol, kahve, kakao etc.) ticari ambargolar, ağır Dünya Bankası ile dünya çapında ödünç para alıp veren ve birçok ülkenin safi milli hasılasından daha fazla ana serveti ile birlikte büyük uluslar arası şirketlere sahip olan Amerika hükümeti'ni içerir.

Gelişmekte olan 3. Dünya ülke insanları bu küresel dayanışmanın farklı bir tecrübesine yaşamıştır. Ekonomileri, ilk olarak Birinci Dünya Milletlerinin sömürgeci olarak gelişti ve sömürge mirası (yasallığı) ekonomik, sosyal ve siyasi bağımsızlığı sürekli zorlaştırdı. Bunun yanında, gelişmekte olan ülkeler, gelişim kredileri ve alınan önemli teknolojiler açısından sıklıkla piyasa konusunda tamamen uluslar arası ekonomik güçlere bağımlıdır. Bu ülkeler sadece birkaç ihracat ürünü (sembolik doğal kaynaklar mineral gibi) ne sahiptir ve uluslar arası ekonomide bu satışlara kendisinin fiyat belirleyemezler. Bu bağlamda "Gelişme"; sıklıkla Üçüncü Dünya Ülkeleri'nin uluslararası şirketlere fabrikalar inşa etmesi, doğal kaynaklarını çıkarması, çevreyi etkilemesi ile bu ülkenin vasıflı ve vasıfsız işçilerinin çoğuna iş karşılığında azaltılmış oranda vergi ödemeye izin vermesi anlamına gelmektedir. "Gelişmiş" için bu türünün kırılabilirliği ve tek taraflılığı, çaresiz ya da biraz çaresi olan gelişmekte olan ülkelerin geniş dünya ekonomisindeki toplam bağımsızlığına bağlıdır.

Modern dünyada siyasal sistemin baskısı kaçınılmazdır. Milli kültürleri ayırırken Avrupa devletlerinin elinde tuttuğu şeyin karışık siyasi ve yasal konuları çözümlenmede itici kuvvet olduğu kesindir, kısmen ekonomik birlik için olsa da genellikle uluslar arası bağımsızlık ve eylemin birlikte hareket etme gerekliliği içindir. Uluslararası yasanın genişletilmesi ve çoğaltılması, böylelikle dolaylı biçimde küreselleşme ile bağlantılıdır. (Lechner, 1991, b)

Bunun yanında, milletler üstü ekonomik durumlar, gerekli siyasi ve tüzel kurumları aynı seviyede kılar. Bu konunun ikinci

bölümünde kaydedildiği gibi, ahlaki birlikten yoksun modern milli yönetimin bu sorunlarla baş etmesi gereklidir; bu ortaya çıkan uluslar arası politikalarda dahi geçerlidir. Avrupa'da uluslar arası kompleks ekonomik sistemde çoğulculuk konusu gibi konuları arayan yeni siyasi ve tüzel kurumlar vardır. (Richardson, 1995b)¹¹ kilise-devlet konularının birkaçı için bütün Avrupa bağlamında) Dini konular; hayatın anlamı, toplumun kurallarının ahlaki yasallığı vb. kararların en önemlisidir. Avrupa'da Amerika'daki gibi dini yasallık ile çeşitli güç ve topluluklar sisteminin (Riis, 1998b) eleştirisi (böylece, potansiyel meşrulaştırmama) ve yasallaştırmadaki rolü yenilenmektedir. Giderek küreselleşen sosyal sistemde insan haklarının temeli ve ahlaki kuralların yasallığına ilişkin farklılıktan- ve öneminden –bahsedilen modern dünyada (bu bölümden önce tanımlanan) meydana gelen birçok değişiklik nedeniyle din, tamamen bu gelişmelerle ilgilidir.

Küreselleşen ekonomik ve siyasi ilgi doğaüstü ahlaki konuşmayı gerekli kılmasına rağmen yasal olarak kabul edilen kurucu üyelerin yargılanma kriteri veya normlar kurması doğaüstü kurumlar için oldukça zordur. Bu sorun keskindir çünkü farklı dini ve felsefi gelenekler fazlasıyla farklı özgürlük ve hak yapısı yanında farklı birey görüşlerine de yer verir. Bazı dini/kültürel gelenekler, örneğin, aile gibi grup birliğine bağlı haklar, Avrupa ve Amerikan hakları kavramları olarak bireylerden daha çok birbirlerine bağlıdır. Buna karşın, Avrupa- Amerikan düşüncesinde, yasa, doğa ve din ayrıldı; bireyin tüzel kişiliği, yasal olarak medeni ve özerk kişi (Lechner, 1991b) olarak kavramsallaştırdığı topluluktan ayrıldı. Doğaüstü, çok kültürlü ahlaki dayanışmaya dayanan bir zeminde kurulmuş olmalıdır, fakat günümüzde buna sahip değiliz -ciddi sosyal ve dini sonuçlar gerçeği (Spickard, 1994)

Robertson küreselleşmenin derin ilişkisi nedeniyle çoğunlukla dini ve siyasi cevaplar çağrıştırdığını tartışır. (Robertson, 1991a,1992) Küreselleşme “asıl (otantik)” ın oluşturduğu şeyin yeniden yapım ve iletişimi sağlayan yer ile zaman ayırımını sonuçlandırır. İnsanlar resmi şekilde kimlik ve farklılığın (ev ve dışarıya yerel ya da küresel, “biz” ya da “onlar” gibi) oluşturduğu yapı ile uyumlu kutuplara dayanırken, küreselleşme bu farklılıklar

¹¹ Dini azınlıklar anlaşması küresel “insan hakları” yasal test kararların ile ilgilidir (bkz Richardson ve Intovigne,2001 ve “Dünya çapında Siyaset, Yasal ve Din bağlamlarında Yeni dinler 2001 Nova Religio ya giriş)

ile yeni ilişkilendirilmektedir. (Beyer, 1998a) Tarihsel olarak dindarlar “evler” e sahiptir; örneğin, Hristiyanların evi Avrupa’da, Hinduizm’in Hindistan’dadır, İslam’ın evi Ortadoğu’dur ve Budizm’in Doğu ve Güneydoğu Asya’dır. Dinler, zaman ve yere kendilerinin oluşturdukları tarihler, kutsal metinlerinin dili, ibadetleri ve seçtikleri diğer kültürel içerikler aracılığıyla -kendi anlamı ile bağlanmaktadır. Küreselleşme olasılık - bunun yanında, gereklilik-“otantik” din bu yer-kaynaklı ve etnik sınırları aşan kavramlarda otantik olarak tanımlanan- yaratır.

Örneğin, New York’ta ibadet eden “gerçek” Müslüman ile Afrika-Amerika arka planı olup Orta Doğu’dan göç etmiş olan öteki “gerçek” Müslüman bulmak mümkündür. Otorite (e.g, “asıl” olarak ne kabul edildiğini tanımlama otoritesine sahiptir) ve yasallık hakkında küreselleşen asıl dindar kimliğin kavramları gibi sorunlu konularda artış vardır. Bu konular onlara gücün sorunlarını verir.

Din ve siyaset arasındaki bağlantının doğası, kısmen doğduğu dini inanç sistemleri ile içerdiği siyasi sistemlerin doğasına bağlıdır. 6. ve 7. bölümler; dinin sosyopolitik alanlarda etkisini ve nisbeten aktivistliğini şekillendiren faktörlerin birkaçını öne sürer. Din ve siyaset arasındaki bağlantı yaygın şekilde bir toplumdaki diğerine değişir.

i-Avrupa’da Din, Güç ve Yasallık Konuları

Avrupalının dini çeşitlilik tarihi, Amerika’dan çok farklıdır ve her ülkede devletin kanunları; siyasi kurumlar ile dini azınlıklarının anlaşmaları karşısında dinin çerçevesi farklı sonuçlanmıştır. (bknz. Casanova,1994) Uzun süredir Avrupa’da öncelikli bir tarihe sahip olmuş Amerika anayasal önlemlerinin Hristiyanlar arasında yaygınlaşan çeşitliliğini hatırlamalıyız. Yüzyıllar önce Avrupa’da meydana gelen siyasi ve dini kurumlar arasındaki sonuçlar dahi bugün, seküler otorite krallığı ile dini otorite ve kurumlar krallığının tanımındaki rekabet sınırlarını şekillendirmeyi mümkün olduğunca sürdürür. Böylece, kutsal ve seküler krallığın Batı kavramının kesin ayrımı, uzun süredir tarihsel gelişimin bir sonucudur; otoritenin yasallığı üzerinde rekabet ve gücün üretimi de söz konusudur. Reform (ilk); milli bağlılık ve dini amaçlar (Riis,1998b) olarak ifade edildi. Hakimiyet ve safi güç tarafından kurulan bu sınırlılıkların kapsamı gözardı edilmemelidir.

Avrupa yerel kültürlerinin erken modern süreçteki gelişimi, açıkça insanların dini kimliklerine bağlıdır. Bağlılık konusunda İngiliz kimliği ile birlikte Anglikan kimliği, İrlandalı kimliği ile Katolik kimliği İsveç kimliği ile Luther kimliğinin bağlantısı örneklendirilir. (son on yılda) Böylece-şekillenen milli-devletler veya "kurulmuş" kilise ve "devletler" tasarımı yok edildiği zaman, kökte yerleşik varsayımlar; "seküler" otoritenin yapısını anlayan ve yasa, kamu politikası (vergi geliri kullanımı olarak) kurumsal düzenlemeleri (okul gibi) sürdüren milli dinlere dayanır. Örneğin, İngiltere'de araştırmalar, yayılan dinin uzun süre kiliseleşmemesine rağmen hala inançlı kalabilmiş olan Anglikan'ın "ait olmadan inanmak" şeklinde genelleştirildiğini öne sürer. (Davie, 1994) Dinin harika Prenses Diana'nın ölümünde genel üzüntü alanı ve form yaratması gibi din hala genel bir etkiye sahiptir. (Davie,2000b) Böylece Avrupa geliştiği için dini ve milli kimlikler sosyopolitik olarak oluşturuldu ve milli kiliselerin (Britanya olarak) sivil dinlere (Fransa olarak) bağlandığı da görüldü.

Bunlara rağmen 20. yy'nın sonlarında küreselleşme; düzenli kutuplar ile dini ve milli kimlikler oluşumuna meydan okudu. Britanya; Güney Asya ve Afrika'daki kendi resmi kolonilerinden önce birkaç göçmen dalgası tecrübe etti; çünkü koloni mirasının varisi olan bu insanlar yeni gelmelerine rağmen İngiliz topraklarına nisbeten kendilerini İngiliz olarak görmeleri uygun düşmektedir. İngiliz siyaseti, göçmenlere kültürel azınlık gibi davranmıştır; örneğin, çocukların okullarda farklı pratiklere saygı duyma ve onları anlamaya çalışmalarını teşvik etmek için çocuklara sınıf arkadaşlarının dini tatilleri konusunda bilgi verilmelidir. İngiliz Müslümanlar, buna rağmen dini özel alana indiren modern eğilimler ile siyasi olarak mücadele etmekten huzursuz olmaktadır. (Moodood,2000) Derin farklılıklar bağlamında Kilise-devlet gerilimleri ile yasal otoritenin sorunlu konuları birbirinden ayrılmayacak şekilde bütünleşmiştir. - küresel bağların giderek durumu kötüleştirdiği durumdur.

ii-Amerika'da Kilise-Devlet Gerilimleri

Küresel düzey artışında bağlılık düzeyi olarak, toplumsal düzeyde kilise-devlet gerilimleri, artışta sayılır. Bu kilise-devlet konularının ikisi de küreselleşmenin sorunlu yaptığı milli kimlik ve ahlaki karakteri belirlediği için onlar toplumsal mücadelelerin odak noktasıdır. (Robertson, 1981:193;1989:19) Amerika'da Kilise

devlet geriliminin iki önemli alanı vardır. Biri, neye “din” demenin uygun olacağı konusunun ötesinde yasal tartışmalardan biridir; diğeri Amerikalıların dindarlık durumları ile kamu hayatına uygun rolleri konusundaki siyasi tartışmaları içermektedir.

iii-Dini Sınırlılıklar ve Yasa

Amerika’da kilise-devlet ilişkilerinin hakim iki tarihsel şekli vardır: (1) dinin yeri açısından (bundan sonra kilise ve devlet arasında “ayrılmış duvar” diye belirtilen) herhangi bir devletin kurulmasına karşı kurumsal yasaklama ve (2) dinin serbest pratikleri için kurumsal korumadır. (i.e, “dini özgürlük”) Bu iki merkezi norm, Amerika tarihi boyunca çeşitli kilise-devlet gerilimleri için odak olmaktadır. (bknz. Alley,1988; Jelen ve Wilcox,1995; Witte, 2000).

Sosyal iki faktör, kilise-devlet ilişkilerini özellikle Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra daha sorunlu hale getirdi. Ana değişikliklerden biri; artan sayı, sosyoekonomik statüler ile Amerikan Katoliklerinin etkisidir, bu, “din”in milli tasavvurunun Protestan varsayımlarını üstlenmesi karşısında önemli ilk meydan okumadır. Yeni dini hareketler (Hristiyan geleneğinin içinde ve dışında) ve yeni göçmen dini grupların (Batılı olmayan dindarları içeren) yeterince çeşitlenerek çoğalması, “dini” olduğu iddia edilen çeşitli inanç ve pratiklerin sırasının çok olmasına neden olmakla kalmayıp devlete karşı çıkılmasına da neden olmaktadır.

Ana değişikliklerin ikincisi, son zamanlarda kilise-devlet kararları ile ilgilenen Yüce Mahkeme’nin kendi yapısıdır. (Demerath ve Williams, 1987). Bunun yanında kamu alanında etkisini yeniden değerlendirmeye yönelik girişimlerde, çok sayıda dini grup ve dini sosyal hareketlerin yönü; kamu eğitimi, kürtaj, homoseksüel hakları ve dini iletişim gibi konuların yargılanması ve yasallığına dönüşmektedir. (Pfeffer,1992; Williams, 2000) Amerika çoğulculuğunun bilinç altı, bu grupların din üzerinde devlet tarafsızlığı konusundaki kararlı ayrılık taleplerini karşılayacak yeni yasa ve mahkeme kararlarını da imkansız hale getirir. (Hammond, 1987; bknz. Hunter, 1987a,1991) Dini kutuplaşmalar gibi modern devlet (sonra tartışıldı) in yapısındaki değişiklikleri yansıtır ve yasaya karşı kontrolü yeniden değerlendirmeye çalışan modern dünyada çoğulculuk ile karşılaşan Ortodoks dinler, diğer ülkeler ile benzerliklere sahiptir. (Mısır ve İsrail gibi).

Bu bölümden önce gösterildiği gibi, çok sayıda örnek oluşturma kararı dini özgürlüklerin korunma ilkesine izin verilmesini gerektiren (e.g. çok eşlilik, halusinasyon ilaç alınması, askerlik servisinden ayrıcalık veya kan naklini reddetme) uygulamaları arttırmaktadır. Bu gibi kararlarda anahtar ölçüt, geçerli dinin düşünülmesi gereken pratiklerinin parçalarının ne olduğudur. Mahkemeler, göçmen yasaları veya azınlık olmayan anlayışlara saldıran dini pratikleri korumalı mıdır? Mahkemeler; Santeria'nın hayvan kurban etme ritüeli, ganja (marijuana) nın içilmesi ritüeli" veya Müslüman insanlar tarafından yerine getirilen erkek ve kadın "sünnet" ritüellerine izin verir mi? Mahkemeler bu dini uygulamaları yasaklarsa, onlar bunu hangi zeminde yapar?

Mahkemeler dini özgürlük esaslarının yaptırım gücü için, dini tanımlamak zorundadır. 20.yy'da Yüce Mahkeme tutarlı itiraz (savaş) ile ilgili geniş tanımları birkaç mahkemede kabul etti. Sonradan, buna rağmen, (Tanrı'nın Çocukları veya Birleşik Kiliseler) çeşitli mahkemeler alacağı kararlarda, sapkın dini hareketlerin "din" oldukları iddiasıyla dini özgürlüklerinin korunması gerektiğini düşündükleri durumlar ile karşılaştı. (bknz. Beckford, 1993; Bohn ve Gutman, 1989; Pfeffer,1987; Richardson,1995a; Robbins ve Beckford,1993; Wald, 1997; Witte, 2000).

db | 283

Öteki şikayetler, dini grupların eylemlerinin işleyişini korumaya yönelik ortaya çıkar. Modern dini örgütlerin çoğu, saf ruhsal olmayan-hastane ve okullara gitme; gerçek mal ve stokları yatırma; Tv, radyo ve film stüdyoları işletme; hayat sigortası teklif etme vb. aktiviteleri kapsamlı olarak gerçekleştirir. Mahkeme kararlarının çoğu, "serbest pratikler" maddesi altında korunmayı hak eden dini örgütlerin tavırlarını betimlemelidir. Örneğin, dini gruplar; açık ücretler ve kiralık pratikler, çocuklara bedensel cezalar veya hileli reklamları yöneten yasalardan muaf tutulmalı mıdır?

Kilise-devlet gerilimleri, dini grupları etkileyen değişen aktivitelerinin hükümet düzenlemelerinin sabit artışı tarafından kötü hale getirildi. Son zamanlarda dini gruplar; yeni vergi yasaları, kurumlar ve bireyler için ruhsat onayı belgesi düzenlemeleri, çalışma düzenlemesi ile göçmen araştırmalarına karşı olmaktadır. Merkezi devletin artan iç gücü, kilise ve devlet arasındaki sınırın henüz sorun olmadığını göstermektedir.

1985'te Amerika hükümeti, on bir papaz ve meslek sahibini Merkezi Amerika'da mültecilerin ülkeye illegal olarak girişine yataklık etme ve davalıların "Kutsal"ın temini niyetinin açıktan yapıldığı federal göçmen statülerini ihlal etmek ile suçladı. Kutsal Hareketlerin dini motivasyonları, El Salvador ve Guatemala gibi ülkelerde siyasi baskılardan kaçan göçmenlere yardım için güçlü tutulmalıdır. Hareket, diğer ülkelerden siyasi baskının kurbanlarını sığınmacı olarak alarak (bknz. Cunningham,1998; Smith 1996) kendi göçmen yasasını ihlal eden Amerika hükümetini tartıştı. "Dini pratikler" olarak tanımlanarak Hükümete ilk kanıtı paralı köstebek (infiltrator) tanıklığı ile sağlayan Kutsal Hareket eylemleri, mahkeme kararında (Amerika v. Agular) anahtar konu oldu. Dinin Serbest pratiği hükümete bilgi sızdıranlar (köstebek) ile uzlaşabilir mi? Hükümet sözcüleri, "kızgınlık" biriktirmenin gerçekten kilise servisleri ve dua toplantılarından ibaret olmayıp; kutsal işçilerin sayısız dini toplantıyı yönettiğini ve ruhsal krallığın bütünüyle sınırlı olmadığı bu ruhsal olmayan konuların tartışılmasını içerdiğini sorguladı. (Wogaman, 1988)¹²

284 | db

iv-Din ve Politikalar

Merkezileştirilen devletin artan gücü bağlamında uygun şekilde "din" (böylece doğru olarak dini gruplar tarafından ele alındı) ve "devlet" (böylece hükümetin siperi doğru olarak) in tanımına ilişkin tartışmalar vardır. Etki sınırlarının genişlediği devletin çekimi, değişik teolojik ve siyasi kanaate sahip çok sayıda dini gruptan siyasi tepki görmektedir. Okullarda cinsellik eğitimi, "gay hakları" veya "ölüm hakları" gibi kamu konuları; devletin olaya karar vermek için uygun gündemi olmadığını tartışan ve çeşitli ahlaki yargıları değerlendiren çeşitli dini grupların siyasi savaşları için bir alan haline gelmektedir. Dini- amaçlı siyasi aktivizm (koruma ve gelişimin ikisi de), devletin kontrol alanının bkznz. Robbins, 1993; Williams,2000) genişlemesine bir cevaptır. Doğrudan siyasi güç, sadece modern dinin etkisinde değildir, yine de din, siyasi söyleminin (Demeath ve

¹² Mahkeme, hükümet filtreleri (köstebek) tarafından elde edilen bantların kullanımına izin vermeye karar verdi. Hükümet avukatları sonradan alaylı biçimde bantları kullanmaya karar verdi çünkü onlar aslında bantların savunmaya yardım etmesinden çekinilen önlemin kutsallığı araştıran göçmenlerin vahşilik tanımlarının ahlaki tartışmaları ve vahşet tanımlarının kilise üyelerinin tanıklığının tamamıdır. Takiben Presbiteryan Kilisesi (Amerika), Amerikan Luther Kilisesi ve Milli kiliseler Konsili'ni içeren davanın diğer bazı dini yapılar tarafından desteklediği Arizona'da dört yerel cemaat kilisesinin hükümet filtresi tarafından önlemin yapılmış tehlikeli davayı dosyaladı.

Williams,1990) terimlerini şekillendirerek sembolik rollere uygulaması ile kültürel etki süresince önemli bir güce sahip olmuştur. Yine de, Amerika'daki gibi çoğulcu toplumlarda dahi yaygın kültürel etki, modern öncesi toplumlar kadar monolitik olmamalıdır.

Özel yasama ve modern hükümet aygıtının düzenleyici etkisinden daha önemlisi, modern devletin (tüm şekilleri ve teşkilatları) toplumun yönü ve amacına karar vermekte olduğuna yönelik inançtır. (Robertson, 1981:194). Vatandaşlar, devleti hayatın ve günlük yapılanların üzerindeki güç ve etki olarak algılar. Hükümetin artan güç üzerindeki ilişkisi, Amerika'da kiliseye düzenli devam edenlerin siyasi nüfuzuna bağlı olarak ortaya çıkar. Çalışmalardan biri, hükümetin genellikle çok güçlü olduğu hissi ile birleştirildiğinde (e.g, himaye, kürtaj, refah servisleri, eylem) aktif kiliseye gidenlerin siyasi açıdan mutlak konulara karşı davranışlar sergilemesinin mümkünlüğüne dikkat çeker. (Wuthnow, 1988:318)

Kilise devlet, sivil din ve milliyetçilik gerilimlerinin içteki algısı, özellikle dünya bağlamında milli kimlik hakkındaki ilişkiyi yansıtır. "Biz, milli kimlik olarak kimiz?" diye sordüğümüzde verilebilecek tüm cevaplar, dini-ahlaki etki derinliğine sahip olduğu yönünde olacaktır. Biz millet olarak "küçük çocukları" koruyan zalim diktatörleri destekleyen, teröristlere karşı misilleme yapan, bizimle anlaşamayan ülkeleri istila eden insan türleri olarak değerlerimizi ayağa kaldırabilir miyiz? Eğer öyleyse milletimizin mücadele için yetecek kadar sevgiye toplu olarak tutunduğu değerleri nelerdir? İçkiye, doğum kontrolüne, çocuk tacizine, boşanmaya, kumar oynamaya, kürtaja, hem cinsi ile evliliğe, porno veya silah varlığına izin veren kanunlara sahip olan millet biz mi olmalıyız? Milli paramız ile yatırım yaparken menfaatimize uyana karar vermede kabul etmemiz gereken değerler nedir? Sağlık tedavisi, eğitimi, nükleer silahlar, uzay patlamaları, bilimsel araştırmaları, uygun ev işleri, karayolu veya çevreyi en çok önemseyen insanlar biz miyiz? Tüm değer-yüklü konular ve dine ilgi bu şekildedir, fakat nadiren siyasi tartışmaları açık hale getiren yargılar gibi özel ahlaki ve sivil dini etkiler de vardır.

v-Küresel Bağlamda Güç ve Emir

Güç ve emirin birbirinden ayrılmaz konusu, aslında din sosyolojisi çalışmalarının çoğunda göz ardı edilmektedir. Bu yönler, yine de bireysel, toplumsal ve küresel (Mcguire, 1983) tüm düzeylerde

dini bağların hayatın diğer alanlarda anlaşılmasını sağlayan yönlerinin en önemlileri arasında olmalıdır. Gücün tahmin edilen olayların maksatlı yapısını aydınlatan güç tasavvuru üzerine vurgusunun en önemli avantajı modern dünyada dini anlamada, tümünde dine başvurulması gerekliliğinin değişen bir anlama sahip olmasıdır. (Backford,1983) Odak noktası gibi aşırı derecede indirgemeci yorumdan sakınmaktadır ve güce karşı kasıtlı iddia içeren dini eylemlerin kapsamını tanımaktadır.¹³

Küresel bağlamda, güç ve emir tasavvuru yasallığın neden olduğu bir sorunu açıklığa kavuşturur. Yasallık, güç yargısı içerir ve elde tutulan gücün basit gerçeğine nazaran başka terimler kullanır. Yasallık bu yüzden değer, inanç ve ideolojileri belirtmek zorundadır; yasal gücün alıştırmaları sadece teknik üretici veya görev gelişiminin rasyonelleştirilen çalışmaları olmamalıdır ancak o, güç kullanmayı yasal olarak kabul edenler tarafından anlamlı tutulan semboller bağlamında işlevsel hale gelir. (Kokosalakis,1985) Küresel düzeyde dinin arayüzü ve siyasi hayat ile ilişkisine yönelik en iyi örneklerinden biri; insan hakları, adalet ve gücün tacizi konularına yaygın dikkatidir. Böylece, ahlaki emir ve istek sorunları uluslar arası veya kültürlerarası normlar için bir kanıttır. Dini gruplar, insan hakları normlarının devam eden büyük ihlali üzerinde bir güce sahip olan rejimlerin yasallık sorununu benzersiz şekilde dengeledi.

Benzer şekilde, dini gruplar, milletler arasında fakirlik ve zenginlik ilişkisi konularında konuşur. Robertson (1987), milletler arasında yaygın ekonomik eşitsizliğin varlığında adil olmanın zorluğu nedeniyle dünya ekonomisinin güçlü milli devlet yasallığı kazanarak tam olarak yasallaştırılmamasının ona zarar vereceğini öne sürer. Çünkü küresel ekonomik durumun ve önerilen alternatiflerin memnuniyetsizliğini ifade etmekte önde gelen araçlardan biri olan dinin, ekonomik durumu aşan otoritenin değer ve kaynaklarına atıfta bulunur.

¹³ Güç kapsamının bu kullanımı böylece “dünya sistemleri” kuramcıları ile birlikte “dünya sistemleri” yaklaşımları tarafından verilen küresel durumun nesnel yorumunun indirgemeciliğinden daha farklıdır. Bunun yanında “dünya sistemleri” yaklaşımı din devlet ayrımlarına küresel kurallardan çok uluslararası ile ilgili üniteler olarak yaklaşır. Bu yaklaşımın eleştirel değerlendirmesi, bkz Beyer, 1994; Robertson’a da bkz, 1985, 1991b.

Bu yüzden modern dünyada dinin rolünü anlamak için küresel değişiklikler konusunda sosyal değişiklikler alanının ötesine bakmak yararlıdır. Tahmin edilebilecek sorunlu konular, küresel emirlerin yasal olması konusunda karşımıza çıkmaktadır.

Karşı- Kültürel Uzlaşma: Fransa'da "Baş Örtüsü Meselesi"

1989'da Müslüman iki öğrenci Fransa'da hijab (Müslüman başörtüsü) taktıkları için ortaokuldan atıldı. Konu Parlemonta'da birkaç yıldır hararetli bir şekilde tartışıldı ve birçok kız hijab takmada ısrar ettiklerinden ülke genelindeki okullardan da atıldı. Bu tartışma; ne kıyafet tüzükleri ve kuralları üzerine; ne de rekabet ilişkileri ve azınlığa (Müslümanlar Katoliklerden sonra Fransa'da çok sayıda dini grubun ikincisidir) karşı önyargı hakkındadır. Dahası, Fransa'da tartışmanın kalbi, en azından Devrime dek uzanan milli kilise-devlet ilişkilerinin özel bir formunun canlı olmasıydı. Özel din (İslam veya Katolik gibi) okullarda sivil dini tehdidi temsil eder çünkü o, Amerikalılardan daha çok medeniyetin beşiği olan Fransız okullarınca sivil dini topluluk duygusu oluşturmak için tasarlandı.

Amerika Ücret Hakları Anayasası ile karşılaştırıldığında kurumsal belge olan 1789 *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, dini görüşleri olanların ifadeleri yasalar tarafından oluşturulan kamu kurallarını rahatsız etmediği sürece "hiçbir medeniyet rahatsız edilmemelidir." demektedir. Dinin bireysel özgürlükleri (özgürlüğü içeren herhangi bir dini kabul etmez) güvence altına alındı, fakat laik cumhuriyet kuralları dışında- Devleti ve organlarının (devlet eğitimi sistemini içeren) dini olarak tarafsız olmayı gerektirdiği- uzun zamandır Katolik Kilisesi tarafından ihlalinin engellenmesine gerek yoktur. (Willaime, 1998)

Fransız eğitim sistemi, tarihi açıdan özellikle ahlaki normlar ve özel dini uygulamaların yerine sivil dini fikir ve uygulamaları arttıran şehir eğitimi ile ahlaki eğitimi vurgulamaktadır. Dini özgürlük, üniformalı eğitim sistemini Fransa kimliği bağlamında yeniden üreterek tanıtmaktadır. Böylece hijab takılmasının, okullarda dini tarafsızlık kurallarının ihlali olarak görülmesi öğrencileri son derece üzmemektedir. (MacNeill,2000) Çocuklar Fransa şehrinin

görüşleri ve kimlikleri içinde toplumsallaşmış olsaydı, onlar Fransa'dan yükselen öteki kimlik ve görüşleri ile sivil din üzerindeki üstünlük iddia eden dinlerden korunmuş olurdu. Örneğin, birkaçı, milli eşitlik görüşüne aykırı olarak Müslüman kadınlara başörtüsünü ihtiyaç olarak gördü. Diğerleri onu mutlak sivil dini görüşleri sarsan fundamentalizmin bir şekli olarak (Hristiyanların kendi şeklinde bile) gördü.

Diğeri- gerçi daha az yaygındır- laikliğin yorumu olsa da, dini ve kültürel çeşitliliklerin hoşgörüsünü vurgular. (Molokotos Liederman, 2000; Willaime,1998) Bu yaklaşım, çoğunluğunu Kuzey Afrika'daki ilk Fransız kolonilerindeki son zamanlardaki göçmenler ile şimdi 4 milyonun üzerinde olan sayısı ile (vatandaşların yarısından fazla) Müslümanların oluşturduğu Fransa'nın özellikle çok kültürlü eğilimi olabilir. Fransa'nın Çok kültürlü yapısına özellikle uygun olmalıdır. Yine de, kültürel açıdan Fransız vatandaşlık kimliği ve normlarının olduğu heterojen bir ülke, çocukları nasıl toplumsallaştıracağı sorununu çözmekten uzaktır. Okul üniformaları ve düzenlemeleri, okul törenleri ve sivil tatil kutlamaları ile diğer normal pratikler içinde "biz" den biri olmanın ne anlama geldiğini çocuklara öğreten okul kitapları ve derslerin içeriği açısından da aynı şekilde önemlidir. Onlar niye hararetli şekilde devlet ve kilisenin sınırları üzerindeki en son tartışma hakkında tartışıyor?

Başörtüsü" konusu sadece önyargıdan değil, diğer ilgiler tarafından da güdüldü, fakat tartışmanın daima Müslümanlara (Kuzey-Afrika-Fransızlara karşı) karşı bir önyargı etrafında döndüğünü belirlemek için hangi kanıtı araştırdın?

Aynı kararlarda farklı sonuçlar üreten (bazen) Amerika'da hangi anayasal ilkeler ortaya çıktı?

İlişkili dini-politik gerilimler, küresel bağımsızlık tarafından artırıldı; böylece bu küresel bakış açısı, Kilise-devlet yasal tartışmaları, milliyetçilik, Yeni Haklar ve özgürlük teorileri gibi dini gelişmelerin sosyal içeriğini anlamak için başka bir bakış açısı sağlar.

D- Modern Dünyada Din Sosyolojisi

Weber, toplumun dünyanın gözünü açtığı bütünde rasyonelleştirilen sonsuz geçersizliğe öncülük etmesine şaşırarak neredeyse kehanet tarzı bir ifade ile Protestan etiği üzerine çalışmayı bıraktı. Bu bölümde, bunu ve dinin geleceği hakkında ilgili tezleri araştırdık. Weber ve Durkheim'i takiben biz, içinde bireyin yeri ve 21. yy'ın başlangıcında dünyadaki resmine imkan veren din sınavımızı kullanmaktayız.

Son zamanlardaki olaylar, din sosyolojisini özellikle birey ve toplum arasındaki bu ilişkileri anlamada yararlı bir yaklaşım haline getirir. 20.yy'ın ikinci yarısında, birkaç gözlemci gibi dinin azalacağı ve neredeyse kaybolacağı, yeni dini hareketler ve ruhsallığın yeni örneklerinin çoğunun sekülerleşmiş olduğunun varsayıldığı toplum sektörleri arasında ortaya çıkacağı tahmininde bulunulmuştur. Dinin yeni şekilleri, dinin geleceği hakkında soruların çoğunu aydınlatır: onlar, birey-toplum ilişkilerinin alacağı yeni şekli önceden haber verirler mi? Bireysel özerkliği mi veya otoriter rejimin yeni şekillerini mi açıklığa kavuşturur? Onlar, sosyoekonomik değişikliklere neden olan dinin potansiyelini temsil eder mi veya onlar modern toplumda bireylerin yetkisizliğinin örnek alınmasını mı özelleştirir? Bu sorular, gelecek sosyolojik araştırmalara yön verecektir.

Benzer şekilde, modern sosyal tutarlılık konusunda dinin rolü eleştireldir. Sivil din, milliyetçilik, etnik cemaat, siyasi ve modern ve modern olmakta olan toplumlarda kilise-devlet ilişkileri çalışmaları; bu konuları anlamada yararlı olacaktır. Modern toplumlar ve küresel ekonomik bağımsızlıklar bağlamında yasa ve otorite gibi ana işlemler hakkında bilmemiz gereken daha çok şey vardır. Dinin Çağdaş sosyolojisi, bu önemli mevzuları anlamamızı sağlayacak potansiyele sahiptir.

Bu konular, odak noktamızın giderek genişlemesi gerektiğini önermesine rağmen kurumsal olarak özel din sosyolojisinin kilise-yönünde dini çalışması henüz öğrenilmiştir. Bireylerin çoğunun hayatında önemli olmayı sürdüren dini örgütler; üyelik, örgüt ve sosyal destek dini kurumlara -toplumda hala yapılan değerli çalışmaların belki doğrudan ya da dolaylı etkileri veya Amerika'da gönüllü derneğin en önemli türü olması- sağlamaktadır. Bunun yanında resmi din ve dindarlık konusunda sosyologlar yine de

resmi olmayan din ve dindarlık çalışmasına ihtiyaç duymaktadır. Araştırmamızda dinlerin resmi modelin çok hızlı kabul edildiği görülmektedir. Daha önemlisi, dini kurumlar sosyolojisi daha büyük sorular sormayı gerektirir. Dini örgütlere (e.g, mezhep veya cemaat) odaklanmaktan çok kendilerine niye tükendiklerini sormalıyız: Büyük fenomen bu örnek midir? 5. bölümde sunulan dini bütünlük modeli, geniş bir bakış açısı olarak gösterilmektedir. Böylece, kilise ve mezhep tasavvuru, yaygın olarak sosyal çevre ile birlikte özelde ise herhangi bir grup kalkınma modeli olarak görülmelidir.

Sosyoloji, sosyal gerçekliği objektif veya tarafsız bir yaklaşım ile işlemektedir. Din sosyologları, bu görüş tarafından yönlendirilmelerine rağmen, bazen kendi etkileri ile kendilerini rahatsız edici bulurlar. Özel olarak, dini dünya görüşünün gerekliliğini veya üstünlüğünü varsaymamak ile birlikte dünya tamamen dinsiz olduğu varsayıldığında ise toplumun alacağı yön hakkında endişe duyulur. Otorite yüksek kaynakları olmadan ortaya çıkma, ham güç ve baskıya dayalı olma modern toplumda yasal mıdır? Etkili şekilde sosyal kuralcı baskı muafiyeti olan büyük uluslar arası ortaklıklar gibi özellikle modern alanların çoğunda kamu alanındaki güçlü kurumlar insan özgürlüğünü ne hale getirir? Bu konulara dini “çözüm” gerekli değildir, fakat din sosyolojisi eşsiz şekilde onları yükselterek dengeledi.

290 | db

E- Değerlendirme

Çağdaş toplumda dinin sosyal yeri ve rolünde (kilisesiz dini içeren) önemli sosyal değişiklikler meydana geldiğini öne sürer. Bu değişiklikler, görünüşe göre niteliksel olarak ilişkiler ve anlamların farklı örnekleri ile sonuçlanmaktadır. Din, diğer kurumlar gibi, toplumda büyük değişikliklerden derin olarak etkilendi. Din sosyal açıdan çok kabul edilebilir ve hayati görünmesine rağmen, bu büyük değişiklikler, devam eden dinin sahip olduğu potansiyel hakkında önemli birkaç sorunu -özel alanının diğer kurumları - toplumun diğer önemli yönlerini etkilemek adına ortaya çıkarır. Özellikle görünüş, bireylerin toplum ile ilişkilerinde meydana gelen ve dini değişimlerin doğasının herhangi bir sorgulamasının toplumun durumundaki diğer ana değişimleri anlamayı sağlayacak ana değişiklikler ile ilişkinin sürmesi gerektiği yönündedir.

Din sosyologlarının çoğunun bu karışık gelişmeleri anlamakta kullandığı dört ana kavramı sorgulamaktayız. Çoğu, sekülerleşme öyküleri ve dini azalıştan söz etmekte; diğerleri dini söylevin odağında değişimin değişerek yeniden örgütlenme açısından tarihsel değişikliklerin düzenlenmekte olduğunu söylemektedir. Çoğu, gelişen özerklik ve bireyselleşme anlatımını kullanmaktadır, diğerleri piyasa kararlarının sonucu olarak dini gelişmelerden bahsetmektedir. Bu öykülerden her biri; tanımları, tarih ve dinin önemini farklı şekilde düzenler. Her biri önemleri nedeniyle olası gelecek ile dinin belirgin yönlerinin farklı etkilerini sorgular. Her anlatım yararlı bir görüş sunar, fakat toplumsal (bunun yanında küresel) değişikliklerin çoğunda dinin rolünü yorumlamak için sadece biri yeterli değildir. Herhangi bir anlatım yeterli olmaz, bu kapsamlı değişikliğin etkisi birey- sosyal bağlantı noktasında değişir.

Modern toplumlarda dinin rolünü anlamak birey veya toplum düzeylerinin ötesine bakmayı sağlar. Toplum öncesi, sosyal ve uluslar arası arenalar, güç ve emir ile dinin arayüzü; sosyolojik araştırmaların gündemindeki önemli maddelerden birkaçını oluşturur. Giderek Uluslararası ekonomik bağımsızlığın görevi, küresel bağlamda din ve modernitenin anlaşılması için gerekli bir bakış açısı kazandırmaktır. Son zamanların tarihi, dinin küresel düzeyde güç ve ahlaki kuralın yasallığı konularından bahsederken değinilmesi gerekli önde gelen güçlerden biri olduğunu öne sürer.

Kaynakça

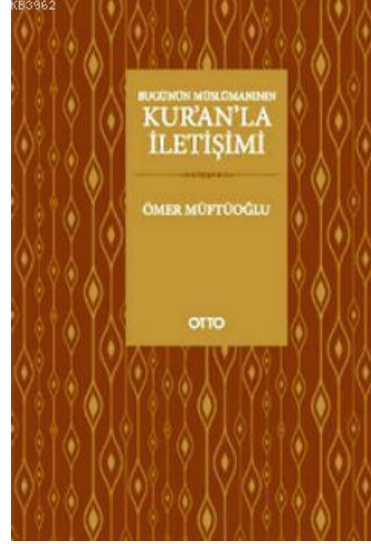
- Almerick, Paulina, "Spain." Pp. 459-477 in H. Mol (ed.) *Western Religion: A Country by Country Sociological Inquiry*, Mouton, The Hague 1972.
- Barkan, Steven, "Religion and Courts in Crisis." Unpublished Paper presented to Association for the sociology of Religion, 1979.
- Bellah, Robert N., "Religious Evolution." *American Sociological Review* 29, 3:358-374, 1964.
- Berger, Peter, *The Human Shape of Work*. Macmillan, New York 1964. Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, Doubleday., N.Y. 1967.
- Fenn, Richard, 1974, "Religion and the Legitimation of Social Systems." Pp.143-161 in A. Eister (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. New York: Wiley.
- Fenn, Richard, 1978, *Toward a Theory of Secularization*. Monograph Series 1. Storrs, Conn.: Society for the Scientific Study of Religion.
- Fenn, Richard, 1982, *Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language*. Oxford: Basil Blackwell.

- Hammond, Phillip E., "Religious pluralism and Durkheim's integration thesis." Pp. 115-142 in A. Eister (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. Wiley, New York 1974.
- Hochschild, Arlie Russell, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. University of California Press, Berkeley 1983.
- Laeyendecker, Leo, "The Netherlands." Pp. 325-363 in H. Mol (ed.), *Western Religion: A Country by Country Sociological Inquiry*, Mouton, The Hague 1972.
- Luckmann, Thomas, "Theories of religion and social change." *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1:1-28, 1977.
- Martin, David A., *A General Theory of Secularization*. Harper& Row., New York 1978.



Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi

Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU
OTTO Yayınları, Ankara I. Baskı 2012 / II. Baskı 2016, 300 s.



Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU tarafından hazırlanan bu kitap Önsöz ve Giriş'ten sonra iki bölümden oluşmakta, iletişim olgusunu okuyucuya görsel nitelikte sunmak amacıyla Anlatılanların Şematik Özeti verilmekte, kitap Kaynakça ve Dizin ile tamamlanmaktadır.

Şeyh Edebali'nin "*Sözünü muhataba göre ayarlayasın! Cahiller karşısında altını çamura atmayasın*" sözünü serlevha edinerek Önsöz'e

başlayan yazar; Kur'an'ın ilk muhataplarıyla sonraki muhataplar olarak bizim vahiyle olması gereken irtibatımızın mukayesesini yapmış ve günümüz muhataplarının O'nunla olan iletişim noksanlığını ortaya koymuştur. Bu çerçevede kutsal kitabımız Kuran'ın yirmi üç senede ve bu süreçte ilk muhataplarının karşılaştıkları sorunlara çözüm sadedinde gönderilen vahiylerden oluşması nedeniyle sair kitaplar gibi değerlendirilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.

Giriş bölümü Yirminci Yüzyılın Başlarındaki Durum, Yirmi Birinci Asırda Ne Değişti, Kur'an'la İletişime Geç(eme)me, İlk Dönem Tefsirleri, Klasik Tefsir Usulü Kitapları, Klasik Tefsir Literatürü ve Kur'an Mealleri alt başlıklarını taşımaktadır. Bu bölümde tefsir usulü ile ilgili genel bilgiler verilmesinin yanında Mekke müşriklerin Hz. Peygamber özelinde Kur'an'a ve İslam'a karşı çıkışlarının arkasında yatan hakikatleri çağdaş örneklerinden faydalanarak ifade edilmiştir. Bu çerçevede ortaya çıkan ilginç bir ayrıntı; 15 Temmuz Darbe Girişimi'ne zemin hazırlayan anlayış ve uygulamaların yıllar öncesinden Yazar tarafından fark edilip dile getirilmiş olmasıdır. Orijinal olanla, taklit veya sahte olarak üretilip dayatılmaya çalışılan dinin, birbirinden ayırt edilmesini sağlamak adına, yaklaşık 5 yıl önce çalışmanın tamamlanıp dikkatlere sunulması dikkat çekicidir.

Tarihin her döneminde olduğu gibi, günümüzde de insanları, kaynağı Allah olan asıl dinden uzak tutmak için harcanan çabalara karşılık, bu eser; adeta bir uyarı mahiyetinde, Kur'an'la doğru iletişimi sürdürme adına, üzerine düşen vazifenin bilincinde bir rol üstlenmiştir. Aynı ambalaj ve isimlendirmelerle, dinin amacına, hedefine, yaptırımlarına, mükafat ve cezalarına yönelik yapılmak istenen değişikliklere atıflarda bulunarak, aslında arka plana vukûfiyeti olmayanlar için dehşet verici senaryoya bir ön uyarı niteliğinde parmak basmıştır. Sahte din üreticilerinin, zihinde en önde olması ve en sırada bulunması gerekenlerle ilgili ilkeleri nasıl alt üst etmeye çalıştıklarını gözler önüne sermiştir. Yazarın tabiriyle "Soğuk savaş öncesi ve sonrasının parametreleri dikkate alınarak İslam dininin cihat veya hoşgörü yönünün öne çıkartılması asla tesadüf değildir". "Müslümanları yönlendiren kitlenin, son derece bilinçli olarak, onları dinlerinin ana kaynağından uzak tutma çabalarına", vurgu yapılarak, "tamamen dışa kapalı, düşünmeyi ve akletmeyi tamamen zararlı faaliyetler olarak ifade eden, korularla değil küllerle idare etmeyi telkin eden ve Kur'an yerine ikame edilmek istenen başka şeyleri önceleyen dinin, Allah'ın gönderdiği orijinal dinle benzerliği,

sadece isim benzerliği olarak kalmıştır” ifadeleriyle, bu tip zehiremelere karşı panzehir üretme çabası göze çarpar.

Bu yapının piyasadan topladığı meblağların nerelerde nasıl harcadığı ile ilgili bir sorgulanma olmaması için, din kılıfıyla hoşgörü potasına sokularak, herkesin dönüp kendi günahıyla uğraşmasının hatırlatılması, Allah’ın kitabının anlaşılacağı noktasiyla birleştirilince, anlamak adına “beyhude çaba sarf etmek yerine, bir ölünün toprağına üfleme üzere hatmetmenin daha kolay ve kazançlı olacağı” fikrinin yerleştirilmesine atıf yapılır. Günümüzde de bazı kesimlerce, “tv ekranlarından bile, insanlara cüzlerin dağıtılıp hatimlerin yapıldığı, sayıları çoğaltılan hatimlerle meşgul edilen insanların, Kur’an’la ilişkilerinin bu şeklin dışına çıkmaması için çok özel bir çaba harcadığı”ndan hareketle, elimizdeki eserin Kur’an olması gereken doğru iletişimin kurulabilmesi adına ne denli önemli bir köprü vazifesi göreceği aşikardır.

Birinci bölümde iletişimin ne olduğuna değinilmiş ve sürecin işleyişi ile birlikte insanların iletişim türlerini nasıl ve ne şekilde kullandığından hareketle, Kur’an gibi ilahi bir mesajın oluşum sürecine, onu anlama ve anlatma ortamlarına vurgu yapılmıştır. Muhatabın zihin dünyası, neyi nasıl anlamak istediği, kastedilen manayı algılama biçimi, zihni ve anlam dünyası ile kavrayış düzeyi masaya yatırılmıştır. Muhatabın mefhumu anlaması, anlatılanın gerçekliği ve hayatî oluşu, soyut ve somut kavramların zihinde doğru bir yere oturması meselesi hassasiyetle ele alınmıştır.

İkinci bölümde Kur’an’ın retorik yapısı karşısında, bugünkü Müslümanın durumu, hitabın sahibi Allah’ı ve ilk muhatap Hz. Peygamber (sav)i ve O’nun şahsı dışında diğer muhatapları hangi düzleme oturtarak iletişim çabasını doğru biçimlendireceği özenle anlatılmaya çalışılmıştır.

İki hususun üzerinde özellikle durulur ki; bunlardan biri; mesajın doğduğu ortamda Yaraticının ilk muhataba anlattığı hususun, aslında onun ihtiyacını giderip derdine nasıl derman olduğu, ikincisi ise sonraki muhatapların hayatına nasıl bir ışık tuttuğunun anlaşılması meselesi.

Kur’an’ın kendine has üslubuna, mizanpajına, kronolojik sırayla dizilmeyişine, paragraf ve noktalamanın olmayışına dikkat çekilerek, bütün bu çerçevede Kur’an’la doğru iletişim kurmaya çalışan günümüz insanının önündeki zorluklara parmak basılmıştır.

Nitekim vahyin başlangıcına zaman olarak uzaklık, nüzul sebepleriyle ilgili yetersiz rivayetler veya birden çok nüzul sebebi rivayetinin olması ve bunların ayıklanmayışı, tefsirlerin, ait oldukları dönemin tesiriyle kaleme alınması ve geleneksel anlatım, Kuran'la doğru iletişim kurma çabası içinde olan müslümanı elbette yormaktadır. Hazırlanan bu kitap, bütün bu zorlu sürecin ve olumsuz etkenlerin yanı sıra, Kur'an'la iletişime geçme kararlılığında olan günümüz insanının ilahi mesajı nasıl okuyacağına dair öneriler sunar.

Kur'an'ın herkes tarafından anlaşılamayacağı kaygısı, O'nu tozlu raflardan indirmeyerek gösterilen saygı tezahürü, ve ancak Arapçayı mutlaka çok iyi bilmenin anlamada etken olacağı fikri, bu eserle birlikte yeniden düşünülüp karara varılması gereken konular arasına girer. Ayrıca nüzul sırasındaki sosyolojik ortamın anlamaya katkısı göz ardı edilerek salt günümüz bakış açısıyla ayetlerin değerlendirilmeye kalkılması da iletişime neşter vuran ve yaralayan bir unsur olarak gözler önüne serilir.

Bu çalışma; Kur'an mesajının doğru okunması için Kur'an algısının nasıl olması gerektiği, yine ona ilk muhatap olan ve bize aktaran Peygamber Efendimizin zihinlerde yeniden doğru yerini bulması, mesajı veren ve alanın birlikte değerlendirilerek içselleştirilmesi, yüzeysellikten ziyade samimi bir eda ile yüreklere sindirilmesi için özne olmayı arzulayanlara, konusunda yol göstermeyi hedeflemiştir.

Hazırlanan bu eserde, okuyucunun Kur'an'ın mesajını üstüne alınması, kenarda durup uzaktan seyretmek yerine, kendini Hz. Peygamber'le birlikte Kur'an mesajının içinde bulması hedeflenir. Ayetlerde ifade edilen mesajın gereğini yerine getirmek yerine bolca hatim etmenin Kur'an'la doğru muhatap olmak için yetmeyeceği, anlama ve uygulama çabasının daha önemli bir rolü olduğu, bu çaba içerisine girildiğinde, ne gibi kazançların elde edileceği ifade edilir. Mesajı doğru anlayan ve geri dönüşümü davranış olarak sahabeye benzer gözükken, dolayısıyla bu uğurda bedel ödeyenlerin ancak muhatap sayılmış olacağı vurgulanır.

Mesajı sahiplenenlerin ödevlerinin ne olduğu konusunda bir yol haritası çizmeye çalışan kitap, dünyadaki dersini iyi çalışan müminler için, kubbenin hoş sedalara şahitlik edeceğini adeta yazarın şu ifadesiyle pekiştirir. "Olgun Müslüman yaşadığı zamana ve mekâna, Müslümanca katkı yapandır".

"Kur'an ve Sünnetin Aziz Yolcuları" haline gelebilme ve bugünün Kur'an medeniyetini inşa edebilme" adına, hayatın doğru kapılarından

girmenin ve ilerlemenin anahtarlarını bulacağınız bu eserin, okuyucuları için hayırlara vesile olmasını Yüce Mevla'dan niyaz ediyorum.

Eyüp KURT

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı
dortyollueyup@gmail.com

el-Luġatu ve'l-Mecâz Beyne't-Tevhîd ve Vahdeti'l-Vücûd

Abdülvehhab el-Mesîrî
Dârü'ş-Şurûk, Kâhire 2016, 239 s.



Arap dili ve edebiyatı içinde çoğunlukla teknik boyutları göz önüne alınarak değer kazan mecaz olgusu dil unsuru kadar -muhtemelen daha fazla- düşünce unsuruna aittir. Diğer bir ifadeyle dil-düşünce diyalektiği mecazın ifşasında kaçınılmaz bir unsurdur.

Bu anlamda Abdülvehhab el-Mesîrî'nin tanıtma ve değerlendirme konusu yaptığımız eserinde mecaz olgusu dil-düşünce bağlamında modern felsefi nazariyelerden yararlanılarak sorgulanmakta ayrıca ilah-

insan-tabiat-dil-mecaz ilişkisi tümel bakış açısından hareketle özgün bir tarzda izah edilmeye çalışılmaktadır.

Kitabın konusu ve muhtevası hakkında değerlendirmelere geçmeden önce zemin teşkil etmesi açısından eserin içeriğine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Eser iki bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde “Bilişsel Mecazi Suretler” başlığı altında mecazi suretlerin tasavvur yoluyla beliren tabirler olması itibarıyla insanın kâinata bakışı ele alınır. el-Mesîrî bu durumu bilişsel mecazi suretler olarak adlandırır ve kitapta mecazi suretler; Batı medeniyetinin iki temel mecazi sureti olan mekanik ve doğal mecazi suretler, Batı medeniyetinde önemli bir mecazi suret olarak beden, mecazi bir suret olarak cinsiyet, Siyonizm’in benliğe bakışı, mecazi suretler ve Siyonist aklın parçalanması gibi muhtelif alt başlıklarla tahlil edilir. İkinci bölümde ise “Gösterge (dâll) ve Gösterilen (medlul) ilişkisi” başlığı altında; gösterge-gösterilen ilişkisi, dilsel mecaz ve lafzi dil, köktencilik ve lafızcılık gibi çeşitli alt başlıklar eşliğinde dil ve mecaz konusunu tartışılır. Eser, içinde çokça zikredilen “model, kognitif, doğal insan, insan olarak insan, rabbani insan, tevhit, hulûl, monizm, düalizm, kısmi laiklik, kapsamlı laiklik, modernite, post-modernite” gibi kavramlara yönelik verilen tanımlarla sonlandırılır.

Dil ve mecaz ilişkisi eserde insanın varlık anlayışı ve insanın hâlik-mahluk tasavvuru bağlamında ontolojik bir çaba içerisinde ele alınmaya çalışılmış görünmektedir. Buna göre çeşitli insani aktiviteler (dilsel, dini ve bilişsel araştırmalar gibi) birbiriyle ilişkilendirilerek anlamlı hale gelmektedir. Bu itibarla yazar çeşitlenmenin arka planında- her sözün ya da insani olguların arkasında- gördüğü birliğin kaynağını bilişsel modülü takip ederek izah etmeyi benimser. Zira bütün-parça ilişkisi ancak bilişsel metot ile irtibat halinde mana ve delalet kazanır ve bu mana, yeni salt bilgi ya da tek bir taraf değildir aksine bütünün bir parçasıdır. el-Mesîrî’ye göre bilişsel metotla insanın kainatı fark edebilmesi, üç eksen (ilah, insan ve tabiat, bu eksenler birbiriyle tam bir şekilde irtibatlıdır ve olgunun sadece üç yönünü temsil eder) etrafında taayyün eden tecellidir. Bu ilişkileri idrak etmek insanın dille ilgili olandan (mecazi suretler ve gösterge-gösterilen alakası) dini olana ve idraki olana geçişin insicamlı bir vechesinin olduğunu görmeye imkan sağlar.

el-Mesîrî, mecaz tanımında geleneksel anlayışın dışına çıkmaz, klasik kaynaklarda “câze eş-şey’e” örneğinden hareketle yapılan “bir kelimenin hakiki manasını aşarak yeni bir anlam kazanması” şeklindeki tanımı aynen benimser. O, belagat kitaplarında anlatılan istiare, mecazi mürsel, kinaye ve çeşitlerini klasik belagat ulemasının tasvirinde olduğu gibi icaz

ve mübalağa vasıtasıyla ifadeye güzellik katan dilsel mecazlar olarak görülür. Dolayısıyla onlar, edebi eklemeler statüsündedir ve mecazi anlamın asli bir cüzü değildir. Her ne kadar mecaz bazı durumlarda sırf süsleme için olsa da çoğunlukla insan düşünme biçiminin asli bir cüzüdür ve dil ağının bir parçasıdır; bu da idrak ameliyesinin bölünemez parçasıdır. Dolayısıyla düşünme ve düşünülene açıklamada mecaz zorunlu bir çabadır.

Zira el-Mesîrî, dilsel dâl/gösterge ile medlul/gösterilen arasını ayıran, bazen genişleyen bazen daralan ve aşılması mümkün olmayan bir mesafenin olduğunu ve bu mesafenin ancak mecaz –burada mecaz dilin ufkunu genişleten sınırsız ifade gücünü haizdir- yoluyla etkileşim alanına yaklaştırılabileceğini düşünür. Bu da meçhulü maluma, insani olanı maddi olana, maneviyi maddi olana ve sınırsız sınırlı olana bağlamakla gerçekleşir.

İnsanın varlığı çeşitli kognitif mecazi formlar ile idrak ettiğini düşünen yazar kitabında Batı felsefesinin temel ayrımlarından olan organik ve mekanik mecaz formunu Arap dili ve düşüncesi içinde tartışmaya açar. Her ne kadar bu yaklaşım Batı dünyasında Batı gelişim evresinin tabii dinamiklerinden biri sayıldığı için ön planda olmasa da Arap dili mecaz oluşumu için modern bir perspektiftir. Buna göre tabii form alemi, canlı ve hareketi, tabii şekilde tasvir eder, mekanik form ise insanı ve doğayı Descartes'çı anlayışla bir makine gibi tasvir eder. Doğal model ile tasarlanan mecazlarda kainat, başlangıç noktası kendi içinde gizli olduğu varsayılan bütünüyle birbiriyle irtibatlı canlı bir varlık gibidir. Dolayısıyla tüm parçalar birbirinden ayrılmayacak derece bütünleşiktir. el-Mesîrî'ye göre ilah bu modelde kainatın gizli hareket ettirici kuvvesidir. Mecazların makina esası üzerine yoğunlaştığı mekanik modelde kainat daimi hareket halindedir fakat başlangıç noktası kendi içinde gizli olmayan harici bir unsurdur. Böylelikle alem Newton'un durumunda olduğu gibi bir saate benzer, saatin yapıcısının veya hareketi sağlayanın gücü dayatılır. Bu modelde alem parça ve zerrelere oluşmuştur, her birinin müstakil varlık terkibi sabit ve basittir, parçalar bütünle mekanik şekilde irtibatlıdır. Parçaların bağı harici olduğu için birbirinden ayrılabilir niteliktedir. Bu modelde ilah ilk muharriktir ve saatin ustasına benzer. Görebildiğimiz kadarıyla el-Mesîrî'nin mecazlarda doğal-mekanik ayrımındaki temel saik, doğal modelin kainatı bütünüyle idrak etmek ve salt maddeye indirgenemeyen insanın terkiğini idrak etmek noktasında mekanik modele göre daha açıklayıcı olmasıdır. Bununla birlikte yazar çağımızda her iki modelin birbirine girmiş

olduğunun farkındadır, mecazın zemini her iki model arasında gidip gelmektedir. Bu duruma örnek olarak yazar Prometheus efsanesini örnek gösterir. Aydınlanma ile birlikte Prometheus efsanesi mekanik şekilde hareket eden ve yaratıcısından bağımsız şekilde doğal varlığa dönüşmek isteyen Frankenstein olarak kurgulanmıştır. Dr. Jekyll ve Bay Hyde, Süperman, Sisifos gibi seküler efsanelerde toplumsal insan formu, doğal ve mekanik mecazi model bileşiminden hareketle insanı yeniden kurgulamaya çalışmıştır.

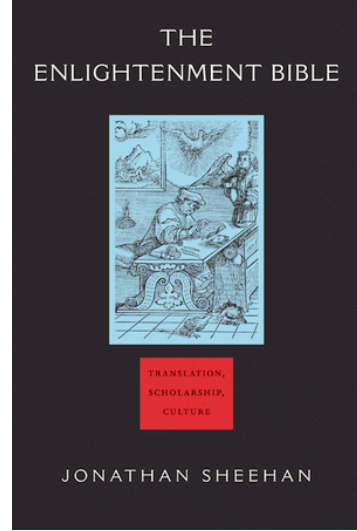
Bu anlamda el-Mesîrî'nin kurgusunda açıkça gözlemlendiği üzere yazar temelde dil içerisindeki mecaz formunu –özellikle doğal ve mekanik ayrımıyla birlikte- özelde Siyonizm'in genelde bütün Batı düşüncesinin kritiğini yapmak için araçsallaştırmıştır. Zira onun mecaz teorisinde vurgulandığı üzere insanın mevcudu muhtelif mecazi bilişsel modüller ile idrak etmesi sebebiyle Batı dünyasının işgalci sömürge anlayışı onların teolojik ve seküler mecazi modüllerinin arkasında gizlidir. Bu anlamda Batı medeniyetinin beden, cinsiyet, birey mecazı ya da Siyonizm'in kapitalizm mecazı küresel sorunların özünü oluşturmaktadır. Sonuç olarak yazar okuru Müslüman dünyası ile Batı dünyası arasında ortaya çıkan siyasi, dini, ekonomik, askeri ve sosyolojik sorunların tahlilinde arka planda kalan mecazların önemine dikkat çeken sorular sormaya ve bu soruların birbirleriyle irtibatını araştırmaya sevk etmektedir.

Mehmet KÖKLÜDAĞ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
mkokludag@hotmail.com

Aydınlanma ve Kutsal Kitabın Kültürel Bir Metin Olarak Yeniden İnşası

The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture,
Jonathan Sheehan, Princeton: Princeton University Press, 2005,
pp. xviii+273.



Aydınlanma, Rönesans'tan ve Kartezyen felsefeden miras aldığı şeyleri salt aklın egemenliği altında birleştirerek bir tür “rasyonel mekân” anlayışı üretti. Bunun bilinçli politik-ideolojik bir proje olup olmadığına dair tartışmalar bir tarafa bırakılırsa bu tarz bir mekân anlayışının, geleneğin dogmatik-teolojik kurgusunu büyük oranda

dikkate almaksızın her şeyin rasyonel zeminde bir kültürel uyum sorunu olarak ele alınabileceğine yönelik ortak bir bilinç yarattığı söylenebilir. Bu bilinç içinde başta ilahiyat olmak üzere birçok şey kültürel alana yani tarihe indirildi. Bilhassa Alman aydınlanmacılar ile on dokuzuncu yüzyılın tarihselcileri, *bildung* kavramı çerçevesinde dönemin tüm kurumlarının ve entelektüel yapılarının topyekün gelişimi hareketini başlattılar. Kutsal metin, bu girişimin belki de en önemli parçası olarak kültürel zeminde kendine yer buldu.

Bu kısa giriş paragrafının ima etmeye çalıştığı sonuçlardan/etkilerden iki tanesi şimdilik bizi ilgilendirmesi açısından burada hatırlanabilir. İlki, kutsal metnin yani Kitab-ı Mukaddes'in, Kilise merkezli dogmatik-teolojik yorumun *dikey* şeması karşısında, rasyonel zeminde yani *yatay* düzlemde tarihe indirgenmesi ve tarih içinde yeniden kurgulanmasıdır. Bununla ilişkili olarak ikincisi ise kutsal kitabın, modern kültürün yeni yapıları içinde bir "edebi metin" (*literary text*), "bir antik klasik" (*an ancient classical*) veya "kültürel metin" (*cultural text*) yahut da (Sheehan'ın tabiriyle söylersek) "kültürel Kitab-ı Mukaddes" (*cultural Bible*) olarak dönüştürülmesidir.

Kutsal metne yönelik bu tarz köklü değişikliklerin Aydınlanma ve on dokuzuncu yüzyıl tarihselciliği ile bağlantısı üzerine son dönemlerde bir hayli çalışma yapıldı. Ancak Sheehan'ın çalışmasını bizim için ayrıcalıklı yapan şey, Aydınlanma projesinin kutsal metni yeni yapılar (bilim, sanat, ahlak, tarih, edebiyat vb.) içinde nasıl dönüştürdüğünü ve bunun nelere yol açtığını göstermeye çalışması; dahası bunu, dönemin belli başlı isimleri üzerinden örneklendirmesidir. Görebildiğimiz kadarıyla Sheehan'ın eser boyunca temel iddiası, kutsal metnin bu dönemlerde tamamen reddedilmek yerine, dogmatik-teolojik alandan kültürel alana başarıyla aktarıldığı ve böylece modern Batının kültürel mirasının önemli bir ikonu haline getirildiğidir. Bu iddia, eser boyunca ele alınan farklı metin anlayışları işlenirken desteklenmeye çalışılmış. Yine de Sheehan, bu dönüşümün yönünü genel olarak iki zeminden hareketle ele alarak çalışmasının sınırını da çizmiş gözüküyor. Burada *dogmatik teoloji-modern kültür* ile *Kilise-üniversite* bağlamı eser boyunca bilhassa korunmaya çalışılmış.

Sheehan'a bakılırsa, Aydınlanma döneminden itibaren Kitab-ı Mukaddes'in geleneksel Kilise merkezli statüsü karşısında entelek-

tüel statüsü üniversite kürsülerinde yetişmiş ilim adamları tarafından öne çıkarıldı. Bu özellikle modern kültür içinde metnin yeniden ele alınabilmesinin yolunu açmıştır. Böylece Kilise'nin kutsal kitaba yüklediği kurtuluş (*salvation*) merkezli değer karşısında onun *edebi* değeri yani bir literatür ve kültürel bir miras olarak değeri daha da bir anlam kazandı. Bu dönemde üniversite kürsülerinde yetişmiş yeni bilim taraftarları, dil bilimciler, filologlar, metin eleştirmenleri ve kültür tarihçileri, kutsal kitap yorumunda önemli isimler olarak kendilerine yer buldular. Öte yandan bilhassa on yedi ve on sekizinci yüzyıl boyunca eleştirmenler, kutsal metni hem "iç kanıtlar" (*internal evidence*) hem de "dış kanıtlar" (*external evidence*) yoluyla eleştiriye tabi tutarak teolojik bakımdan en azından Kilise açısından anlaşılabilir bir metin haline getirdiler. Bunun sonucunda Kitab-ı Mukaddes (*Bible*), modern insanlar için yabancı kültürün bir metni haline geldi. Rasyonel eleştirinin yarattığı bu boşluktan faydalanan Alman Pietizmi ve İngiliz tarihsel metin eleştirisinin katkısıyla pedagoglar, edebiyat teorisyenleri, ahlak filozofları ve tarihçiler, bir denge unsuru olarak modern kültürle uyumlu olacak şekilde çeşitli Kitab-ı Mukaddes anlayışlarını inşa ettiler. Dahası artık üniversite hocaları, söz konusu bağlam içinde kutsal metnin yorumlanmasında yeni kahramanlar/otoriteler oldular. Bu durum eski metinlere modern yaşam içinde yeni bir varlık kazandırdı. Fakat çoğunlukla tarihsel araştırmalarla ilerleyen modern eleştiri araçlarını da yarattı. Kutsal metnin otoritesi sorunu da bu çerçevede yeniden kurgulandı. Artık Kitab-ı Mukaddes, Kilise'nin dogmatik teolojisi ve dini anlayışı içinde değil; eğitim, ahlak, estetik ve tarih ile ilişkisi açısından otorite olarak görüldü. Bu bakımdan bahsi geçen dönemlerde kutsal metin yorumunu ayrıcalıklı yapan şey geleneksel teolojiden ziyade modern kültürdür (*bildung*).

Sheehan'ın çalışması böyle güçlü teorik çerçeveye dayanması yanında yeni ve farklı metin anlayışlarının pratik örneklerini göstermesi açısından da ilgi çekicidir. Söz gelimi Sheehan, J. A. Bengel'i kutsal metne onun teolojik niyetini göz ardı ederek tarihsel bir belge (*the documentary Bible*) gözüyle yaklaşan ilim adamlarının ilk örneklerinden biri olarak sunar. Onun çalışması daha sonraki biblika çalışmalar için iyi bir yol açmıştır. Öte yandan Johann Lorenz, K. Friedrich Bahrtd ve zaman zaman Reimarus, Lessing gibi isimler Kitab-ı Mukaddes'e bir ahlak ve pedagoji kitabı olarak yaklaştılar (*the moral Bible*). Robert Lowth, İbrani şiiri ile Kitab-ı Mukaddes anlatılarını karşılaştırdığı çalışmasında Kitab-ı Mukaddes'e bir edebi

metin olarak yaklaşmasıyla (*the literary Bible*) öne çıkar. Dahası Michaelis, kutsal metni bir yabancı medeniyetin arşivi olarak anladı. Böylece bu yabancı kültürel dünyanın içine girmek için metinlerin karşılaştırmalı edebi analizleri yoluyla ve çoğu zaman şiirsel ve tarihsel araştırmayla metnin dünyasına girmeye çalıştı. Sheehan onun metin anlayışını arşivsel Kitab-ı Mukaddes (*the archival Bible*) diye tanımlar. Yine Herder de onun yolundan giderek Kutsal metni ulusal bir şey olarak gördü. Sheehan'a göre On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren ise hem Almanya'da hem de İngiltere'de kültürel Kitab-ı Mukaddes (*the cultural Bible*) ortaya çıktı. Esasında bu, yukarıdaki farklı kutsal metin anlayışlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dahası Batının kültürel mirasının bir parçası olarak kültürel Kitab-ı Mukaddes'in kurumsallaşması, post-teolojik bir çağda kutsal metnin otoritesini yeniden inşa etmek için yapılmıştı. Yani bir tür uyum sorunu olarak ortaya çıkmıştı.

Kabaca özetlemeye çalıştığımız üzere Sheehan'ın çalışması, öyle anlaşılıyor ki *teolojik* alan ile *kültürel* alan arasındaki karşıtlık üzerine kurulmuş. Bu anlamda kutsal metnin kültürel bir metin olarak yükselişi, teolojik alandaki düşüşüne bağlanmış. Benzer yaklaşım, Michael C. Legaspi'nin *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (2010) isimli eserinde de görülebilir. Fakat Legaspi, Sheehan'dan daha radikal biçimde kutsal metnin modern kültür içindeki dönüşümünü, Reformasyon sonrası Kilise'nin bölünmesi ve böylece Kitab-ı Mukaddes'in geleneksel anlamda kutsal kitap olarak (*scriptural*) özelliğini kaybederek metinselleşmesi (*textualization*) gibi iki sonuç üzerine kurmuştur. Hem Sheehan hem de Legaspi'nin bu karşıtlık üzerinden vardıkları sonuç şudur: On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl teologları, kutsal metne dini bağlılık göstermiş olsalar bile büyük oranda onun manevi açıdan yetersiz olduğu konusunda ortak kanaate sahiptiler. Bu yüzden kutsal kitap olarak (*scripture*) değil, metinleştirmek (*textualization*) suretiyle metne yeni boyut kazandırdılar. Böylece metni modern kültürün tüm aşamalarına yayacaklarına inamış olmalılar. Sheehan gelinen bu süreci "kültürel Kitab-ı Mukaddes" (*the cultural Bible*) diye tanımlarken; Legaspi, üniversite bağlamına daha fazla dikkat çekerek "Akademik Kitab-ı Mukaddes" (*academic Bible*) kavramını tercih etmiştir. Şu halde Sheehan'ın çalışması, kanaatimizce Legaspi'nin çalışmasıyla birlikte okunduğunda daha da faydalı olabilir.

Peki, Sheehan'ın ve Legaspi'nin teoloji ile modern kültür arasında kesin ayrımlarını nasıl anlamalıyız? Diğer bir ifadeyle, kutsal metnin kültürel alana aktarımı ve bu anlamda yorumunun dönüşümü, teolojik alandan onu tamamen bağımsızlaşma olarak mı düşünülmeli?

Post-Aydınlanma sürecinde Kitab-ı Mukaddes'in kültürel yapılarına aktarımının kutsal metnin geleneksel teolojik yorumunun otoritesini sarstığı doğrudur. Fakat bu durumu, sadece sekülerleşme teorileriyle ve teolojiden tamamen bağımsızlaşma ile ele almak yanıltıcı olabilir. Zira on dokuzuncu yüzyılda üniversite kürsülerinde etkinliği kaybolan sadece geleneksel *dogmatik teoloji*di. Bu anlamda modern kültürel yapılarla uyumlu olması için aynı üniversiteler *bilimsel teoloji*yi de yarattılar. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'in bu dönemlerde bir kültürel metin haline gelmesi sürecini, modern dönemde bilimsel teoloji bünyesi altında dini birliğin sağlanmasına yönelik bir teşebbüs olarak da okuyabiliriz. Esas itibarıyla kutsal kitabın bir kültürel/edebi metin haline gelmesi, geleneksel dogmatik teolojiye güven azalmasıyla ilişkili gözükmektedir. Buna karşın bilimsel teoloj, modern kültürle uyumlu bir kutsal metin anlayışını üretme kaygısıyla hareket etmiştir. O zaman "kültürel/edebi Kitab-ı Mukaddes" kavramındaki gizli teolojik eğilimi anlamaksızın dönemin kutsal metin anlayışını tam olarak fark etmek zor olacaktır. Zira Aydınlanma'dan itibaren Kilise içinde değil, modern üniversitelerde seküler bağlamlar içinde yetişen ilahiyatçılar ve ilim adamları tarafından seküler yöntemler kullanılmasına karşın, Kitab-ı Mukaddes'e yönelik ilgilerin büyük çoğunluğu hala dini/teolojik olmaya devam eder. Fakat bu dini ilgi, Orta Çağ ve Reformasyon'un dini eğilimlerinden oldukça farklı zeminlerden beslenmiş ve kutsal kitap çalışmalarını motive etmiştir. Dahası bu ilginin, rasyonel düşünce ile Hıristiyanlık arasında bir bağ kurmaya çalışan bir ilgi olduğu artık bilinmektedir. Yorum, böylece dini olmasına karşın Dilthey'in de vurguladığı üzere geleneksel *dogmadan* bağımsız olarak ilerlemiş ve kutsal metnin insani unsurlarını öne çıkarmaya çalışan araştırmalarla sonuçlanmıştır.

Uzatmadan söylessek, Sheehan'ın çalışması (ve devamında Legaspi'nin çalışması), Aydınlanma döneminde ve sonrasında kutsal kitabın dönüşümüne dair önemli bilgiler sunmaktadır. Fakat bu dönüşümün teolojik alandaki karşılığı konusuna belki biraz daha

ilgi gösterebilirdi. Yine de alıŐma, Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında yeni araştırmacılar için iyi bir yol aacağa benziyor.

Asim DURAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı
duran_a55@mynet.com