İSLAM VE YORUM II

Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar

III. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

İNÖNÜ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

İnönü Üniversitesi
(İlahiyat Fakültesi)

İnönü Üniversitesi Yayınları No: 38
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 2

Sertifika No
26607

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Takım Numarası
978-975-8573-74-5 (Tk)

ISBN
978-975-8573-77-6 (3.C)

1. Baskı Aralık 2018 Ankara 500 Adet

Editörler
Prof. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN
Doç. Dr. Yusuf BATAR
Arş. Gör. Gülşen SAYIN

İsteme Adresi
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
44280 Kampüs / MALATYA
Telefon: (0422) 377 49 99
e-posta: ilahiyat@inönü.edu.tr

Baskı
TDV İSAM
YAYIN MATBAACILIK TİC. İŞLETMESİ
BASIMEVİ | PRINTING HOUSE
Serhat Mah. 1256 Sokak No:11
Yenimahalle / ANKARA
Tel: 0312 354 91 31 (pbx)
Faks: 0312 354 91 32
e-posta: bilgi@tdv.com.tr

Açıklama: Bu eserde "Kitaptan Bölüm" olarak yer alan metinlerin tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.

Bu sempozyum İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir
This Symposium was supported by Scientific Research Projects Coordination Department of the İnönü University

İÇİNDEKİLER

TAKDİM ..... **VI**

ÖNSÖZ ..... **IX**

EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ ..... **XI**

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPI, TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE İSLAM

'BÜYÜSÜ BOZULAN DÜNYADA' UMUDU YENİDEN DİRİLTMENİN İMKÂNI

Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ 1

ZAMANDAN ZAMANA DEĞİŞİM SÜRECİNDE İSLAMÎ YENİLENME İLE HAYATIN KURULUŞU

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ 33

GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA MÜSLÜMAN DİNÎ DÜŞÜNCESİNDE TECDİD, İHYA, ISLAH

Prof. Dr. Muammer ESEN 57

İSLÂM DİNİ VE ÖTEKİ TOPLUMLARA REFERANS OLMA İLKELERİNİN İMKÂNI

Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU 69

'DİNDAR' KİMLİĞİNİN İNTERNETE/SOSYAL MEDYAYA İLİŞKİN TUTUM VE ALGILARA ETKİSİ

Öğretim Görevlisi Saniye VATANDAŞ 79

İSLAM'I ANLAMA VE YORUMLAMA FARKLARINA ANTROPOLOJİK BİR BAKIŞ

Arş. Gör. Miray ALHALLAQ 105

İNGİLTERE'DE SÜNNİ MÜSLÜMANLAR ARASINDAKİ DİNİ FARKLILIKLAR: LEEDS ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Aydın BAYRAM 123

DİNSEL BİLGİ GERÇEK HAYAT GERİLİMİNDE KIYAFET FARKLILAŞMASI: DİNDAR ORTA SINIF X VE Y NESLİ ÖZELİNDE KIYAFET ALGISI

Doç. Dr. Bahset KARSLI 147

POST-MODERN DÖNEMDE BİR RÛH KRİZİ: LİBERALİZMİN RİYÂ/TÜKETİM EKONOMİSİ VE ÇÖZÜM ÖNERİSİ: ZÜHD EKONOMİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ALTUNKAYA 159

BİREY VE TOPLUM ÜZERİNDEKİ TEZAHÜRLERİ AÇISINDAN İSLAM VE YORUM

Dr. Hasan ARSLAN 167

SOSYAL MEDYADA MÜSLÜMAN ALGISI (TWITTER ÖRNEĞİ)

Dr. Öğrt. Üyesi Lokman CERRAH 189

GELENEKSELCİ EKOLÜN İSLAM YORUMU

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ 207

İKİNCİ BÖLÜM
İSLAM TOPLUM VE SİYASET

MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA GÖRÜLEN TERÖR HAREKETLERİNİN DIŞSAL KÖKENLERİ (IŞİD ÖRNEĞİ)

Prof. Dr.Mustafa ARSLAN 221

TOPLUMDAN KOPAN SİYASET: İSLAM VE BATI ARASINDA ORTADOĞU

Prof. Dr. Abdulkadir BAHARÇİÇEK 237

Dr. Öğr. Üyesi Işıl ARPACI 237

BİR TARZ-I SİYASET OLARAK DEVLET ELİYLE İSLAMLAŞTIRMA VE MODERNLEŞTİRME -MALEZYA ÖRNEĞİ-

Dr. Hamit AKTÜRK 243

ORYANTALİZM: BATININ DOĞU İMAJI

Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN 257

FAZLUR-RAHMAN İLE ROGER GARAUDY'NİN MÜSLÜMANLARIN ÇAĞDAŞ SORUNLARINA YÖNELİK ÇÖZÜM ARAYIŞLARININ MUKAYESELİ VE ELEŞTİREL ÇERÇEVEDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Tahsin KULA 271

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN ALGISININ OLUŞUMUNDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI

DİN ALGISININ İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI
-BATINİ YORUM ÖRNEĞİ-
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ 287

DİN ALGISI İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI: SEYF B. ÖMER ÖZELİNDE EHL-İ SÜNNET ÖRNEĞİ
Prof. Dr. Âdem APAK 301

DİN ALGISI İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI: HARİCÎLİK ÖRNEĞİ
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN 313

DİN ALGISI İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI: HAŞHAŞİLİK ÖRNEĞİ
Dr. Öğr. Üyesi Nadir KARAKUŞ 337

DİN ALGISININ İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI: İMÂMİYYE ÖRNEĞİ
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ 349

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFİ BAĞLAMDA ANLAM VE YORUM

ANLAMIN MAHİYETİ ÜZERİNE
Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM 361

İSLAM FİLOZOFLARININ "KELÂM"A BAKIŞI BAĞLAMINDA MELEKÛT ÂLEMİ VE MİRAÇ'IN FELSEFÎ TEVİLİ: FÂRÂBİ VE İBN SİNA ÖRNEĞİNDE
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ 377

MUCİZENİN EPİSTEMOLOJİK YORUMU YA DA
MUCİZEYE MUHATAPLARIN GÖZÜYLE BAKMANIN İMKÂNI
Prof. Dr. Mehmet ÖNAL 391

MUCİZENİN POZİTİVİST YORUMU: 'BİLİMSEL MUCİZE' ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Şahin EFİL 399

BEKTÂŞÎ GELENEĞİNDE SEMBOLİK YORUM
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER 413

MÂTURÎDÎ'NİN HALK DİNDARLIĞINA DAYANAK TEŞKİL EDEN BAZI SÛFÎ YORUMLARI DEĞERLENDİRMESİ
Arş. Görv.Veysel GENGİL 423

BEŞİNCİ BÖLÜM

DİNİN PEDAGOJİK BAĞLAMI VE YORUM

İSLAM VE YORUM İLİŞKİSİNİN PEDAGOJİK YORUMU

Doç. Dr. Yusuf BATAR 445

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN İSLÂM ANLAYIŞLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME (İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AŞLAMACI 457

TÜRKİYE'DE DİN DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARI VE DERS KİTAPLARINDA İTİKADİ, FIKHİ VE TASAVVUFİ YORUMLARIN ÖĞRETİMİ

Doç. Dr. Mahmut ZENGİN 485

EHL-İ SÜNNET YAPISINI DESTEKLEMESİ AÇISINDAN FAS'TAKİ DİNİ YÜKSEKÖĞRETİMİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇELİK 519

GÜNÜMÜZ ŞİDDET PROBLEMLERİNE KALP RÛH NEFS BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ ÇÖZÜMLER

Dr. Öğr. Üyesi. Nuran ÇETİN 535

TAKDİM

8-10 Mayıs 2017 tarihlerinde ilk "Uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumu", yurt içi ve yurt dışından büyük bir katılımla gerçekleşti. Sempozyum sonuç bildirisinde konu ile ilgili çalışmaların kurumsal hâle getirilmesi amacıyla İslam ve Yorum faaliyetinin her yıl farklı konularla tekrarlanması benimsenmişti. Rektörlüğümüz ve İlahiyat Fakültesince yapılan değerlendirmede bu bilimsel projenin üniversitemizin ev sahipliğinde kurumsal hâle getirilmesi ve her yıl güncel bir konunun gündeme alınarak tartışılması uygun görüldü. "İslam ve Yorum II. (21. Asırda İslam Dünyasının Görünümü)" ana başlığı altında yurt içinden ve yurt dışından 120 bilim adamının katıldığı bu ilmi toplantı da başarılı bir şekilde tamamlanmıştır.

İnönü Üniversitesi olarak sağlık, teknik, sosyal ve kültürel alanlarda çeşitli etkinlikler düzenlenmektedir. Sosyal bilimler alanında ilahiyat konularının da çağımızın insanına doğru ve güvenilir bir biçimde sunulması önem arz etmektedir. Etrafımıza baktığımızda İslam medeniyetinin merkezi olan Ortadoğu'da olup biten olayları, rahmet ve barış dini olan İslamiyet'le bağdaştırmak mümkün değildir. İslam aleminin ihtilaflarından yararlanan güçler, bölgenin dini akım, mezhep ve etnik yapısını kaşıyarak bölgeyi sönmeyen bir ateş yumağı hâline getirmişlerdir. Şu ana kadar; Afganistan, Filistin, Irak, Libya ve Suriye'de sahnelenen bu oyunların, kapalı kapılar ardında yarın nerede ve nasıl devam edeceğinin hesabı yapılmaktadır.

İslam dünyasının bu durumu göz önüne alındığında İslam ve Yorum Sempozyumları, zamanın ve sosyal hayatın değişimi ile ortaya çıkan yeni ve güncel konular hakkında uygun ve doğru görüşlerin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır. Bu konular ilmin ışığında ve bilimsel ortamlarda istişare edilip tartışıldıktan sonra bir sorumluluk bilinciyle toplumla paylaşılmalıdır. Bu yılki sempozyuma Kur'an Araştırma Merkezi Başkanı ve Diyanet İşleri eski Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU ile çalışma arkadaşlarının da iştirak etmeleri, bu etkinliklerin kurumsallaşması adına önemlidir. Sempozyumun organizasyonunda emeği geçenlere, bütün katılımcılara ve davetlilere bir kez daha teşekkür ediyor, bu eserin sempozyumun kalıcılığına katkı sağlayacağını umuyor, farklı konularda İslam ve Yorum Sempozyumlarında buluşmayı diliyorum.

Prof. Dr. Ahmet KIZILAY
Rektör

ÖNSÖZ

Bizi yoktan var eden, varlığından haberdar eden ve sınırsız nimetleriyle donatan Yüce Allah'a hamd olsun. İnsanları hidayete ve kurtuluşa davet etmek üzere gönderilen kutlu elçilerine salat ve selam olsun. Keza İslam dininin günümüze ulaşmasına vesile olan sahabe, tabiin, âlim, şehit, veli ve bu uğurda rızasına uygun, çalışan herkese af ve mağfiret olsun. Bize de onların yolundan yürüyerek güzel ve başarılı hizmetler yapmayı nasip etsin.

Hatırlanacağı üzere; uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumunun birincisi 8-9 Mayıs 2017, ikincisi de 2-3 Mayıs 2018 tarihinde yapılmıştır. İnönü Üniversitesi ev sahipliğinde İlahiyat Fakültesince organize edilen bu faaliyet, yurt içi ve yurt dışından büyük kabul görmüştür. Bu kabul ve talep üzerine çalışmanın kurumsal hale getirilmesi ve her yıl farklı bir tema ile tekrarlanması benimsenmiştir. Bu nedenle 2018 yılında, İslam ve Yorum ana başlığı altında "21. Asırda İslam Dünyasının Görünümü" konusunun tartışılması uygun görülmüş, yurt içi ve yurt dışından toplam 120 bilim adamı programa katılarak sözlü sunum yapmışlardır. Programın açılış bölümünde Kur'an Araştırma Merkezi Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU İslam ve Yorum üzerine bir konferans vermişlerdir.

Tarih boyunca İslam coğrafyası adalet, insan hakları, bilim, kültür, medeniyet, siyaset, strateji ve ekonomik yönden dünyaya örnek sahifeler açmıştır. Ancak üzüntüyle belirtelim ki son iki asırdan itibaren artan yer altı ve yer üstü zengin kaynaklara rağmen İslam ülkelerinin itibar kaybettikleri ve bugün bulunmaları gereken yerde olamadıkları bir gerçektir. Bu görüntü ve duraklamanın sebeplerini, başkalarına yüklemek bir çözüm değildir. Aksine Müslümanlar insanlık için büyük bir hazine ve birikim olan Kur'an ve Sünnetin çizgisine dönmek zorundadırlar. Bilineni tekrar etmek ve başkasını taklit etmek yerine, sosyal değişimler dikkate alınarak insanlığı rahatlatacak çözümler üretmelidirler. Çünkü bugün insanlık, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar eğitim, araştırma, doğru bilgi, barış ve huzura muhtaçtır.

İslam ve Yorum Sempozyumunun düzenlenmesinde, maddi ve manevi katkılarını bizden esirgemeyen Sayın Valimize, Büyükşehir, Battalgazi ve Yeşilyurt Belediye Başkanlarımıza, Üniversitemizin Rektörüne, üst yönetimine, İl Müftümüze, Fakültemizin akademik, idari personeline ve emeği geçen herkese teşekkür ederim. Uzun soluklu bir çalışmanın ürünü olan bu eserin bilim dünyasına hayırlı olmasını Yüce Allah'tan niyaz ederim. 01.11. 2018

Prof. Dr. Fikret KARAMAN
İlahiyat Fakültesi Dekan V.

EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ

İslâm ve Yorum üst başlığı altında yapılan ikinci seri sempozyumumuzun konusunu İslam dünyasında yaşanan güncel tartışmalar ve sorunlar oluşturmaktadır. Bu bağlamda elinizdeki kitapta İslam ve toplum etkileşimi bağlamında ortaya çıkan konular felsefe, sosyoloji, siyaset, tarih, eğitim gibi temel bilim dalları açısından ele alan yazılar yer almaktadır. Hemen belirtilmelidir ki, bu çalışmalarda yorumlamalardan anlaşılması gereken yüzeysel bir yaklaşım olmayıp, insan ve din kavramları temelinde, yorumlama yönteminin bilgiye dayalı bilimsel gücünü ortaya çıkarmaya gayret eden çalışmalardır. Bu makalelerde İslâm ve yorum üzerine kaleme alınanlar kesin, nihai tespitler olmayıp, bilgiye dayalı yöntem anlayışı çerçevesinde kimi bilimsel problemlere çözüm arayışları olan çalışmalardır. Okuyucularımızın bu anlayışla yazılanları dikkate almaları ve kendi sorularına cevaplar bulabilmesi editörler kurulunun dileğidir.

Kitap çalışmamız beş bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişim ve İslam başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında ilkyazı "'Büyüsü Bozulan Dünyada' Umudu Yeniden Diriltmenin İmkânı" başlığı ile Prof. Dr. Celalettin Vatandaş'a aittir. Vatandaş, modern toplumların seküler karakterinin getirdiği sorunları ve bu sorunların nasıl aşılacağı üzerine daha çok yorumsal analizler yapmaktadır. "Zamandan Zamana Değişim Sürecinde İslamî Yenilenme ile Hayatın Kuruluşu" başlığı Prof. Dr. Ejder Okumuş zaman ile toplumların değişimini İslami yenilenme konusu çerçevesinde ele almaktadır. Benzer bir konu Prof. Dr. Muammer Esen tarafından "Gelenek ve Modernite Bağlamında Müslüman Dinî Düşüncesinde Tecdid, İhya, Islah" başlığı ile daha özel çerçevede ele alınmaktadır. Prof. Dr. A. Faruk Sinanoğlu, " İslâm Dini ve Öteki Toplumlara Referans Olma İlkelerinin İmkânı" üzerinde dururken, Dr. Saniye Vatandaş, "Dindar Kimliğinin İnternete/Sosyal Medyaya İlişkin Tutum ve Algılara Etkisi" başlığı ile internet ve dindarlık ilişkisine odaklanmaktadır. Benzer biçimde Dr. Öğr. Üyesi, Lokman Cerrah Sosyal Medyada Müslüman Algısını ele almaktadır. Arş. Gör. Miray Alhallaq, "İslam'ı Anlama ve Yorumlama Farklarına Antropolojik Bir Bakış" başlığı ile dini kültürdeki veya başka bir deyişle dindarlıktaki farklılıkları antropolojinin öncü düşünürlerinin görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Yine, Dr. Öğr. Üyesi Aydın Bayram İngiltere'de Sünni Müslümanlar arasındaki dini farklılıkları Leeds Örneği temelinde ele alırken, Doç. Dr. Bahset Karslı Dinsel Bilgi

Gerçek Hayat Geriliminde Kıyafet Farklılaşması: Dindar Orta Sınıf X ve Y Nesli Özelinde Kıyafet Algısı başlığı ile değişen toplumsal ve kimliksel durumların gençlerin kıyafetlerine nasıl yansıdığının analizini yapmaktadır. Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz tarafından Gelenekselci Ekolün İslam Yorumu başlığında ise İslam düşünce geleneğinde yorum farklılıklarının varlığına vurgu yapılaran gelenekselci ekolün İslam yorumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kitabın ikinci bölümü "İslam Toplum ve Siyaset" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında daha çok, Ortadoğudaki güncel olaylar, İslam batı etkileşimi bağlamında devlet ve toplum ilişkileri incelenmektedir. Öncelikle Prof. Dr. Mustafa Arslan "Müslüman Toplumlarda Görülen Terör Hareketlerinin Dışsal Kökenleri (IŞİD Örneği)" başlığı ile son zamanlarda çokça gündemi işgal eden IŞİD'in arkaplanına ve batılı Hristiyan köklerine değinmektedir. Prof. Dr. Abdulkadir Baharçiçek ve Dr. Öğr. Üyesi Işıl Apacı ortak hazırladıkları "Toplumdan Kopan Siyaset: İslam ve Batı Arasında Ortadoğu" başlıklı çalışmada Ortadoğu'daki sorunları İslam ve Batı ilişkileri çerçevesinde ele almaktadır. Aynı şekilde Doç. Dr. Sabri Türkmen Oryantalizm konusunu İslam Batı ilişkileri çerçevesinde genel biçimde değerlendirmektedir. Dr. Hamit Aktürk, Bir Tarz-I Siyaset Olarak Devlet Eliyle İslamlaştırma ve Modernleştirme -Malezya Örneği başlığında Malezya'daki din-toplum ilişkilerini, bilginin İslamileştirilmesi konusunu ele almakta, Dr. Öğr. Üyesi Tahsin Kula da Fazlur-rahman ile Roger Garaudy'nin Müslümanların çağdaş sorunlarına yönelik çözüm arayışlarının mukayeseli ve eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktadır.

Üçüncü Bölüm "Din Algısının Oluşumunda Tarihin Araçsallaştırılması" konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde beş araştırmacı dinin tarihsel süreçte nasıl asıl kimliğinden soyutlanıp araçsallaştırıldığını farklı örneklendirmeler ile ayrıntılı biçimde gözler önüne sermektedirler. Dinin tarihte nasıl asli hüviyetinden çıktığını Prof. Dr. Mehmet Azimli Batıni yorum, Prof. Dr. Âdem Apak Seyf b. Ömer, Prof. Dr. Adnan Demircan Haricîlik, Dr. Öğr. Üyesi Nadir Karakuş Haşhaşilik, Doç. Dr. Cahit Külekçi ise İmamiye örnekliği çerçevesinde ele almaktadır.

Kitabın dördüncü bölümü "Felsefi Bağlamda Anlam ve Yorum" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında Prof. Dr. Hüseyin Subhi Erdem analitik felsefenin temel konusu haline gelmiş olan Anlamın felsefi Mahiyetini, Prof. Dr. İbrahim Maraş ise İslam filozoflarının melekût âlemi ve Miraç konusundaki tevillerinin, insanî aklın temel ilkeleri açısından nasıl yorumlandığı ortaya koymaya çalışmaktadır. Prof. Dr. Mehmet Önal ve Dr. Öğr. Üyesi Şahin Efil ise mucize kavramını din felsefesi bağlamında farklı açılardan analiz etmektedirler. Prof. Dr. Ömer Faruk Teber Bektâşî Geleneğinde Sembolik Yorum konusunu, Ar. Gör. Veysel Gengil ise Mâturîdî'nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfî Yorumları Değerlendirmesini ele almaktadır.

Son bölüm Dinin Pedagojik Bağlamı ve Yorum başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında dini güncel meseleler pedagojik bağlamda ele alınmaktadır. Bu kısım-

da ilk olarak Doç. Dr. Yusuf Batar İslam ve yorum ilişkisinin pedagojik yorumunu ana hatları ile ele almaktadır. Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Aşlamacı İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İslâm anlayışları üzerine uygulamalı olarak yaptığı incelemenin sonuçlarını paylaşmaktadır. Doç. Dr. Mahmut Zengin Türkiye'de Din Dersi Öğretim Programlari ve Ders Kitaplarinda İtikadi, Fıkhi ve Tasavvufi Yorumların Öğretimi, Dr. Öğr. Üyesi Nuran Çetin Günümüz Şiddet Problemlerine Kalp Rûh Nefs Bağlamında Tasavvufî Çözümler, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çelik de Ehl-i Sünnet Yapısını Desteklemesi Açısından Fas'taki Dini Yükseköğretimin Değerlendirilmesi başlıkları ile kitap çalışmamıza katkın sunmaktadırlar.

Editörler Kurulu

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPI, TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE İSLAM

‘BÜYÜSÜ BOZULAN DÜNYADA’ UMUDU YENİDEN DİRİLTMENİN İMKÂNI

Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ

Süleyman Demirel Üniversitesi İletişim Fakültesi/Gazetecilik/Genel Gazetecilik
celalettinvatandas@sdu.edu.tr

Modern insanların, modern eşyaların, modern düşüncelerin, modern yaşama biçimlerinin boy gösterdiği; modern olarak nitelenenlerin itibar görmesine ve takdir edilmesine karşılık, modern olmayanların değersiz veya yanlış bulunduğu bir dünyada yaşıyoruz. Eşyalar, görüşler, inançlar, düşünme biçimleri, hayat tarzları, tutumlar ve davranışlar, hâl ve hareketler… insan zihninin ve elinin değdiği hemen her şeyin modern olarak nitelendiği bir dünya bu. Bu dünyada bir modern olanlar var, bir de modern olmayanlar. Modern olanlar her geçen gün her şeyi ve her yeri kuşatırken, modern olmayanlar ise ya yok ediliyorlar ya da yok kabul ediliyorlar. Bu aşamada sormak gerekiyor: *Nedir modernlik?* veya *Nedir bir şeyi modern yapan özellik?* Hiç uzatmadan ve en kestirmeden cevap vermek gerekirse, modernlik, bir zihniyet ve hayat tarzıdır; fakat herhangi bir zamanın değil, tamamıyla ideolojiler çağının zihniyet ve hayat tarzıdır. Bir başka söyleyişle *modern zamanların* zihniyet ve hayat tarzıdır. Daha başka bir söyleyişle de son birkaç yüzyılın zihniyet ve hayat tarzıdır. Dolayısıyla o, birçok bakımdan bir ideolojidir; ancak daha çok tüm ideolojileri kapsayan şemsiye bir ideolojidir. Bir başka deyişle de o, tüm ideolojileri resmeden büyük fotoğrafın kendisidir. Hümanizmden liberalizme, rasyonalizmden pozitivizme, bireycilikten sosyalizme, feminizmden cinsiyetçiliğe, kapitalizmden komünizme, sekülerlikten ateizme varıncaya kadar tüm ideolojiler onun bünyesinde vücut buldular ve varlıklarını ondan beslenerek sürdürdüler ve sürdürüyorlar. Bugünün dünyasındaki egemen zihniyetin ve hayat tarzının ismi, tüm ideolojilerin mümbit kaynağı olan

modernliği tanımlama çabalarının bir başka ürünü ise, onun bir *dünya görüşü* olduğudur. Farklı unsurları dikkate alındığında inşa süreci çok daha eskilere uzatılabilse bile, modernlik, özellikle 18. yüzyılda (Aydınlanma çağında) sistematik bir şekilde inşa olunmuş, bugün itibarıyla da tüm dünyayı kuşatmış olan otoriter ve totaliter bir *Dünya Görüşü*'nün veya daha başka nitelemeyle de referansı 'insan' olan bir *Din*'in ismidir.

Bir 'dünya görüşü' olarak modernlik

Modernliğe ilişkin birçok tanımlama yapılmıştır; fakat bunlardan özellikle iki tanesi konumuz açısından büyük önem ifade ediyor. Söz konusu niteleme ve tanımlamalardan birisi, modernliğin bir 'dünya görüşü' olmasıyla, diğeri ise modernliğin 'din' rolünü üstlenmesiyle ilgilidir. Modernliğin bir *dünya görüşü* olarak tanımlanmasında öncülük modernliğin önemli mimarlarından Kant'a (1724-1804) aittir. Kant, *dünya görüşünü*, 'Yargı Gücünün Eleştirisi'[1] isimli kitabında Almanca iki kelimeyi birleştirerek icat etmiş[2] ve modernliğin önemli bir özelliği olarak takdim etmiştir. İçeriden bazı itirazlar olsa bile, *dünya görüşü* nitelemesi konuyla ilgilenen ve daha da önemlisi modernliğin inşasında rol alan birçok entelektüel tarafından kolaylıkla benimsenmiş ve anlam alanı netleştirilmeye çalışılmıştır. Örnek vermek gerekirse, Fichte'ye (1762-1814) göre modernlik evren ya da gerçeklik hakkında *bütüncül bir görüş* olup, *dünya görüşü* olması bu özelliğini ifade etmektedir. *Dünya görüşünü* oldukça detaylı sayılabilecek bir şekilde açıklayan Freud (1856-1839), bu açıklamalarıyla modernliğin niteliğini ve kapsamını izah etmiştir. Freud'un konuya ilişkin açıklaması şöyledir: *Dünya görüşü ile ifade etmek istediğim şey, kapsamlı bir hipotez ile varlığımızın bütün sorunlarına kapsamlı bir çözüm sunan, bu bağlamda hiçbir soruyu cevapsız bırakmayan ve ilgili olduğumuz her şeyin yerli yerine oturduğu bir kurgudur. Böylesi bir dünya görüşüne sahip olmak, insanlığın idealize ettiği arzularından birisidir. İnsan böyle bir şeye inandığında kendini güvende hisseder, neyin peşinde koşması gerektiğini, duygularını, çıkarlarını en iyi şekilde nasıl tanzim etmesi gerektiğini bilir*[3]. Freud'un, daha sonra konu edineceğimiz modernliğin 'din' rolü üstlenmesine de referans olabilecek bu açıklamaları, daha önce Kierkegaard (1813-1855) tarafından yapılmış açıklamaların teyidi sayılabilecek bir muhtevaya sahiptir. Kierkegaard'ın *yaşam görüşü* (lifeview) ifadesiyle karşıladığı ve estetik, etik, din ile ilgili olanları ifade eder şekilde kullandığı *dünya görüşü* nitelemesi, Dilthey'de (1933-1911)

[1] Kant'ın orijinal ismi 'The Crituque of Judgement' olan bu kitabı 1790 yılında yayınlanmıştır.

[2] Weltanschauung (welt: *dünya*; anschauung: *anlayış, görüş*)

[3] Freud, Sigmund, 'The Question of a Weltanschauung', (içinde) *New Introductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works*, C. XXII, W.W. Norton and Company, New York, 1976, s. 158.

evrensel felsefe olarak karşılık bulmuştur. Nietzsche 'nin (1844-1900) *gerçekliği yorumlamayı sağlayan perspektif* (perspective) olarak nitelediği *dünya görüşü*, Wittgenstein'da (1889-1951) dünyayı algılamamızı ve anlamamızı sağlayan *dil oyunları, yaşam formları* veya *dünya resimleri* anlamındadır. Kuhn'a (1922-1996) göre ise bir *paradigma*'dır. *Dünya görüşü* bağlamında sözlükler incelendiğinde konunun anlam ve sınırları daha da belirginleşmektedir. Felsefe ve sosyal bilimler alanında itibarlı bir yere sahip olan Antony Flew'in (1923-2010) sözlüğüne göre *dünya görüşü*, bir toplum, grup ya da birey tarafından kabul edilen *dünya algısı* (perception of the world), *hayat görüşü* (view of life), *hayat felsefesi* (philosophy of life), *dünya tasavvuru, âlem* ve *insanın âlemle olan ilişkisine* dair düşünce, anlayış ve inancın ortak ismi olarak anlam kazanmaktadır[4].

Esasen modernliğin bir dünya görüşü oluşuna dair yapılmış tanım ve açıklamalar pek çoktur. Birçok bakımdan birbirlerini tekrar ettikleri için hepsini zikretmeye gerek olmadığı kanaatindeyim. Konuya dair yukarıda örnek olarak zikrettiklerimize ilaveten diğer tanım ve açıklamaları da dikkate alıp, hepsini bir bütünlük içerisinde ifade etmek gerekirse; *dünya görüşü*, insanın varlık anlayış ve inancını (ontoloji); varlığa ilişkin bilgisinin kaynağını ve bu bilgisinin değerini (epistemoloji); gerek bireysel, gerekse toplumsal boyutuyla hayat tarzını, tutum ve davranışları, eylem ve duruşları şekillendiren değer ölçülerini (aksiyoloji) tam bir bütünlük içerisinde ifade eden genel bir isimlendirmedir. Onun sayesinde, gerçekliğin tabiatına, gerçekliğin kaynağına, olguların varoluş sebebine ve düzenine, insanın bu gerçeklik alanındaki yerine ve nasıl davranması gerektiğine dair cevaplandırılmamış herhangi soru kalmamakta; bireyi gerek inanç ve anlayışlarıyla, gerekse düşünce, eylem, davranış ve yaşayış tarzıyla ilgilendiren her şey yerli yerine oturmaktadır. Zira o, insanın varlıklar düzleminde nerede durduğunu ve 'doğru yaşam biçiminin' ne olduğunu belirleyerek varlıklar dünyasını ve insan eylemlerini anlamlandırmakta ve şekillendirmektedir. Bu sayede varlığa ve hayata ilişkin alanlarda insanın sahip olması muhtemel tüm 'belirsizlikleri' ortadan kaldırmakta; böylelikle varlık anlama, hayat ise bir amaca kavuşmaktadır. Tüm bunları özetlemesi açısından Kalın'ın tespitiyle 'dünya görüşü' hem varlığı açıklar, hem de açıklanan bu varlığa karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiğini ortaya koyar. Birinci düzlemde tasvirî (descriptive), ikinci düzlemde ise değer yüklü ve ahlakî (prescriptive ve normative) bir tutum sergiler'[5]. Bu yönüyle de

[4] Flew, Anthony, *A Dictionary of Philosophy*, Gramercy Books, New York, 1999, s. 372

[5] Kalın, İbrahim, 'Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş', *Dîvân*, C. 15, Sayı: 29, (2010/2), s. 22

o, esasen tam bir *din* vasfı kazanır; her ne kadar bu isimlendirmeye ısrarla itiraz etmiş olsa bile.

'Din karşıtı' bir 'din' olarak modernlik

Modernliğin bir dünya görüşü olduğu nitelemesi ve bu nitelemeye bağlı olarak ifade edilen özellik ve işlevler esasen oldukça bildik bir şeyi dile getirmektedir. Daha doğrusu, yaygın bir şekilde bilinen kadim bir kurumun niteliği aynen korunmasına karşılık, neredeyse sadece isminin değiştirilmesinin bir sonucu olarak anlam kazanmaktadır. Söz konusu kurum 'din'dir. *Dünya görüşü* sözcüğü icat olunana kadar, varlığı ve hayatı anlamlandıran genel zihniyet ve hayat tarzının ismi *din* idi. Modernlik dinlerle vuruşa vuruşa gelip bu alana oturdu. Anlamıyla ve işleviyle esasen kapsamlı bir *din* olma çabası yürütmesine rağmen, kendisini *din* olarak nitelemekten özenle kaçındı. Bunda kendisini inşa eden ve meşruiyet alanı sağlayan *din karşıtlığının* payı büyüktür. Zira o, başlangıçta Katoliklik, takiben de tüm dinlere karşıtlık üzerinden vücut bulmuş bir şeydir[6]. İlk anından itibaren tüm dinleri anlamlarıyla ve işlevleriyle reddetmiş, bu bağlamda örneğin hepsini *ilkel, bağnaz, safsata, dogmatik*… olmakla suçlamıştır. Buna karşılık kendisini ise *gelişmişliğin, ilerlemenin, tutarlılığın, bilginin, aydınlığın…* temsilcisi ilan etmiştir. Hatta söz konusu karşıtlığın niteliğini ortaya koyması açısından son derece önemli ve sembolik bir tarihsel örnek olarak hatırlamak gerekirse; Paris'teki Notre Dame Katedrali, modern siyasal devrimin hemen sonrasında referansı insan olan ve aşkın olanla irtibatını kesmiş bu yeni *din*'e atıfla *Akıl tapınağı*[7] olarak isimlendirilmiştir. Yoğun şiddet kokan bu geçmişine rağmen kendisini *din* olarak nitelemesi, en basitinden tuhaf olurdu; bu sebeple kendisini *din* olarak nitelemekten özenle kaçındı. Fakat kendisini nitelik ve işleviyle bir *din* olarak inşa etti. Dinlere itiraz etti, ancak mevcut geleneksel/kurumsal dinlerden boşalttığı bütün alanları kendi anlayış, ölçü ve inançlarıyla doldurmaya da özel çaba sarf etti. Böylelikle eylemleri, törenleri, bireysel ve toplumsal ritüelleri ile tam bir *din* formuna sahip oldu. Ancak elbette ki tüm dinleri aynı özellik ve işlevle nitelemek mümkün değil. Özellikle bazılarının arasındaki fark, doğu ile batı, aşağı ile yukarı arasındaki fark kadar büyük. İşte bu dinler evrenine

[6] Modernite tepkisel bir 'din'dir. Her şeyini Katolik kilisesine, Kilise kurumunun temsil ettiği inanca ve uygulamalara borçludur. Zira Kiliseye tepki olarak inşa edilmiştir. Her şeyinde bu tepkiselliği olanca netliğiyle görmek mümkündür. Varlığın ve varoluşun sorumluluğunu, birlikte yaşamanın temel ilkelerini, geçmiş çağların filozoflarının, mistiklerinin, düşünürlerinin yaptığı gibi düşünerek, araştırarak bulmak çabası yerine, Kilise karşıtlığında görmüştür. Kilise'nin 'var' dediğine 'yok', 'yok' dediğine 'var' diyerek; Kilisenin 'yap' dediğine 'yapma', 'yapma' dediğine 'yap' diyerek; Kilisenin 'iyi' dediğine 'kötü', 'kötü' dediğine 'iyi' diyerek; Kilisenin 'güzel' dediğine 'çirkin', 'çirkin' dediğine 'güzel diyerek… kendisini inşa etmiştir. Bu karşıtlığı ise modernitenin mimarları yeri geldiğinde ifade etmekten hiç geri durmamışlar, 'hakikat 'arayışı gibi görünen çabalarının aslında bir tepkisellik olduğunu doğrudan veya dolaylı ifade etmişlerdir.

[7] Bayet, Albert, *Dine Karşı Düşünce Tarihi*, (Çev. Cemal Süreya), Varlık Yayınları, İstanbul, 1970, s. 104

modernlik de 'din karşıtı' bir *din* olarak eklendi; fakat isim olarak *ideoloji, yaşam görüşü, büyük felsefe, dünya algısı, hayat felsefesi, paradigma* veya en genel ve daha popüler şekliyle *dünya görüşü* ismi altında.

'Büyünün Bozulması'

Kendisini *din* olarak isimlendirmekten ve nitelememekten özenle kaçınan fakat bir *din(miş)* gibi davranan; kendisine son derece titiz bir şekilde 'iman etmiş' bireyler ve kitleler inşa eden modernliği dışarıda bırakarak ifade etmek gerekirse; dinlerin temel referansı aşkın/ilahi iradedir. Bu, insanlığın çok küçük bir kısmını temsil eden bazılarında oldukça dolaylı ve belirsiz bir duruma bürünmüş olsa bile, dinlerin ortak özelliğidir. Söz konusu özellik bilhassa İslam, Hristiyanlık ve Musevilik gibi üç büyük dinin en temel vasfıdır. İnsanlığın ekseriyetini kuşatan bu dinlerin temelini, aşkın/ilahi iradeye iman etme ve hakikatin bilgisi olarak da aşkın/ilahi bilgiyi (vahye) referans alma oluşturmaktadır. İnsana ontolojik ve aksiyolojik sorumluluklarını bildiren ve gereklerini açıklayan bu dinlerin mensupları açısından varlığın ve hayatın son derece açık ve anlaşılır bir anlamı vardır. Varlıklar ve varoluşlar bu anlam dairesinde yer alırlar. Buna göre, yaratılmışlar düzleminde hiçbir şey amaçsız ve kendiliğinden değildir. İnsanı memnun eden şeylerin de, korkutan ve üzen şeylerin de, hem bizzat yaşanan ve hem de daha derinlere uzanan anlamı ve işlevi bütüncül bir hedefi işaretlemektedir. Bu, var olmanın sebebidir; bu hayatın anlamıdır. Buna *dünyanın büyüsü* diyecek olursak, modernlik işte bu büyüyü bozmuştur[8]. Bunu ise son derece sistematik ve oldukça derinlikli bir şekilde gerçekleştirmiştir.

Büyü bozumunun temelinde ve başlangıcında aşkın/ilahi olanla ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik irtibatı koparmak vardır. Bu irtibat koparılınca, mevcut irtibatın yerine ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik alanlarda içkin/nesnel şeyi referans alan bir dünyaya geçiş sağlanmıştır. Bu ise şöyle gerçekleşmiştir:

Din karşıyı bir *din* olarak inşa olunmuş modernliği kadim/kurumsal dinlerden farklı ve orijinal kılan özelliklerinin en başında onun aşkın/ilahi irade ile ilgili inancı ve bu inanca bağlı olarak kurguladıkları vardır. O, dinlerin ekseriyetinin sahip olduğu; varlığa ve hayata ilişkin anlam ve kabullerin referansı durumundaki aşkın/ilahi irade anlayış, inanç ve tasavvuruna sahip değildir. Daha da önemlisi o, maddi/nesnel olmayan her şeyle ilgisini kesmiş durumdadır. Böyle olunca aşkın/ilahi nitelikte bir iradenin varlığını kabul etmemekte veya 'yaratma'

[8] Modernleşmeyle birlikte Marks'ın ifadesiyle 'katı olan her şey buharlaşıp havaya karışıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor ve insanlar nihayet kendi gerçek koşulları ve diğer insanlarla ilişkileriyle yüzleşmeye zorlanıyorlar' (Berman, M., Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, (Ü. Altuğ, B. Peker, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 111). Artık 'tanrı ölmüş' ve Weber'in ifadesiyle dünyanın büyüsü bozulmuştur (disenchantment of the world). Artık geleneğin ve dinin değil, aşırı yüceltilen ve boyunu aşan işlevler üstlenmesi beklenen aklın egemenliği söz konusudur ve bu da ekonomik, siyasi, sosyal, kültürel açıdan akılcılaştırma anlamına gelmektedir.

boyutunda kabul etmek zorunda kalsa bile, insanın duruş ve eylemlerini ilgilendiren bireysel ve toplumsal alanda herhangi bir aşkın/ilahi iradeye atıfta bulunmaktan özenle kaçınmaktadır. Kartezyen sübjektivizmin etkisi altında gerçekleşen modernliğin 'insan' anlayışı (hümanizm) 'insan'ı varlığın ve anlamın merkezine yerleştirmiştir. Aşkın/ilahi irade gökten yeryüzüne indirilmiştir.

Modernlik, insanın duygu ve düşüncelerini, bireysel ve toplumsal hayatını aşkın/ilahi olandan koparmıştır. Hatta bu konudaki kararlılığının gereğine uygun olarak, aşkın/ilahi iradenin insanın bireysel ve toplumsal eylemlerinin tekrar referansı olma ihtimalini önlemek için, aşkın/ilahi iradeyi 'öldürdüğünü' ilan etmiştir.Artık hiç değilse insanı ilgilendiren alanlarda, bilhassa bireysel ve toplumsal hayatta aşkın/ilahi olan yoktur (Sekülerlik/Laiklik)[9]. Modern zihniyet ve hayat tarzı sebebiyle modern insan aşkın/ilahi anlamıyla tanrısızdır ve onu 'diriltme' imkânı da yoktur. Zira onu 'öldürmüştür'. Fakat 'tanrısız' olunamayacağının da farkındadır. Bu sebeple titiz bir çabayla yeni bir 'tanrı' 'yaratmış'tır. Bu 'tanrı' İnsan'dır. İnsan, 'öldürdüğü' tanrının 'tahtına oturmuş' ve onun bazı rollerinin sahibi olmaya kalkışmıştır. Bundan böyle her şeyin ölçüsü 'aşkın tanrı' değil, sadece ve sadece İnsan'dır; doğru-yanlış, meşru-gayrimeşru, iyi-kötü, güzel-çirkin sadece İnsan tarafından belirlenecektir. Zira modernliğin kabulüne göre İnsan bunu yapacak özelliğe sahiptir (Hümanizm)[10]. Bu 'devir teslim' sürecini çok iyi takip etmiş olan Paul Hazard'ın, gerçekleşenleri özetleyen tespiti son derece önemli ve anlamlıdır: *Tanrı semada bir yerde, bilinmeyen ve nüfuz edilemeyen bir gökte bırakıldı. İnsan, sadece ve sadece insan, her şeyin ölçüsü oldu. İnsanın hikmeti vücudu yine kendisi idi*[11].

Modernliğe göre İnsan, varlığı ve hayatı anlayabilecek (ontoloji), bunların sebebini bilebilecek (epistemoloji) ve hayatı doğru ölçüler içerisinde (aksiyoloji) inşa edebilecek imkân ve iradeye sahiptir. Bu sebeple her hangi bir şekilde de olsa aşkın/ilahi bilgiye ve iradeye ihtiyaç yoktur; çoğu moderniste göre ise zaten böyle bir şey/irade/varlık yoktur. Ancak modernlik aşkın/ilahi olanın varlığı konusunda kapıyı tamamen kapamamıştır. Ona göre aşkın/ilahi (bir) irade var olabilir; O'nun varlığı konusunda genel bir ret söz konusu değildir. Fakat O,

---

[9] 'Atalarımız şifayı veya başarısızlıkları, bereketli hasadı veya kıtlığı, salgınları veya kıtlığı, denizden kurtarılışları ve batışları yani dünyalarının önemli doğal olaylarını tam da bu şekilde görüyorlardı. Bunlar istisnasız kanunların değil, belirli eylemlerin, bazen habis faillerin, bazen azizlerin, bazense Tanrı'nın iradesinin tezahürleriydi. 'Tanrı'nın işi' terimi o zamanlar gerçekten anlamlıydı. Bu durum Rönesans'a kadar sürdü' (Taylor, Charles, *Seküler Çağ*, (Tercüme: Dost Körpe), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2009, s. 50

[10] Seküler anlayışın izlerini Antik Yunan'da arayan Charles Taylor'un bir tespiti önemli ve anlamlıdır: 'Bana göre antik Epikürcülük kendisine yeter bir hümanizmdi. Tanrıları kabul ediyordu, ama insan yaşamlarıyla ilişkisini reddediyordu' (Taylor, Charles, *Seküler Çağ*, s. 25)

[11] Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, (Tercüme: Erol Güngör), Yurt Yayınları, İstanbul, 1981, s. 18

insanı ilgilendiren alanlarda iradesini insana devretmiş; daha doğrusu Promethus örneğindekiyle örtüşür tarzda iradesini insana kaptırmış durumdadır. Eğer gerçekten varsa; insanın korku ve umutlarının 'yarattığı' sanal bir yanılgı değilse, bundan böyle bizzat yarattığı evrenin bir kıyısına çekilmeli ve hiçbir şekilde insana karışmamalıdır. Zira İnsan, tüm dünya işlerinin üstesinden gelme imkân ve iradesine sahiptir. Ne var ki çoktandır bu yetkisini aşkın/ilahi niteliğe sahip gerçek veya sanal bir iradeye devrederek kendisini sıradanlaştırmış ve edilgen bir konuma indirgemiştir. Artık nesne olmaktan sıyrılıp, özne olmanın zamanı gelmiş bulunuyor: *artık aklını işletmeye cesaret et*[12]. Modernlik işte bu 'cesaretin' ismidir; İnsan'ın söz konusu 'cesur' çıkışla 'asıl rolünü' üstlenmesidir.

Akıl, kadim ve kurumsal dinler ve özellikle de İslam için son derece önemlidir. Hatta İslam'ın 'aklı olmayanın dini yoktur'[13] formülasyonu ile ifade edildiği üzere, ilahi bilgi olarak bildirilen gerçeği anlamak ancak akılla mümkündür. Bilhassa İslam açısından akıl önemlidir, fakat akıl amaç değil, hakikati anlamayı sağlayan bir araçtır. Bu sebeple aklın değeri tamamıyla işlemesiyle/işletilmesiyle ilgilidir. Modernlik ise akıl konusunda ikili tavır sergilemiştir; ya aklı mutlaklaştırmış ve onun üstünde yer alan ilahi bilgiyi kabul etmemiştir, ya da aklı işleyişiyle değil salt varlığıyla değerli bulmuştur. Daha yaygın olan birinci tutumla ilgili olarak ifade etmek gerekirse, modernlik varlığı kavramada ve varoluş sebebini bilmede, hayatın gidişatını belirlemede aklı yeterli bulmuştur. Bu konuda Kant önemli bir referans ve aynı zamanda önemli bir örnektir. Kant, ünlü 'Aydınlanma nedir?' başlıklı makalesinde *aklını işletmeye cesaret et* derken, hem insanları Promethus olmaya çağırmış ve hem de aklın üstünde bir bilgi kaynağının olmadığı inancını dile getirmiştir (Rasyonalizm). Yine bu bağlamda dönemin tanıklarından ve sürecin mimarlarından Thomas Paine'in konuyu özetleyen görüşü oldukça önemli ve anlamlıdır: *Yahudiliğin, Ortodoksluğun, Müslümanlığın, Protestanlığın ve bildiğim tüm din kurumlarının öğretilerine inanmıyorum. Benim din kurumum aklımdır*[14].

Modernliğin işlevini anlamak için akıl önemli bir başlıktır. Çünkü İnsan'ın 'tanrılık' rolüne soyunması ve bunun gereği olarak da aklın 'gerçeği' bildiren aşkın/ilahi bilgiyi (vahyin) anlamanın aracı olmaktan uzaklaştırılıp, aşkın/ilahi bilgi (vahiy) yerine konularak yegâne rehber kabul edilmesi, Max Weber'in de ısrarla vurguladığı üzere, *dünyanın büyüsünün bozulmasının* (disenchantment of the world) temel sebebidir. Bundan böyle aşkın/ilahi iradenin yerini İnsan, 'hakikati' ifade eden aşkın/ilahi bilginin yerini ise *Akıl* aldı. Takiben her şey tepeden

[12] Kant, Immanuel, 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt', *Yazko, Felsefe Yazıları,* 6. Kitap, İstanbul, 1983, s.139

[13] Celaleddin es-Suyuti, *el-Camiu's-Sağir*, (Tercüme: S. Avcı), Serhat Kitabevi, İstanbul, 2013, C.III, s.535.

[14] Paine, Thomas, *Akıl Çağı*, (Tercüme: Ali İhsan Dalgıç), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012, s. 4

tırnağa ve son derece hızlı bir şekilde değişmeye başladı. Bu değişiklik ise, modernliğin Katoliklik bağlamında yaşadığı olumsuzluklarla dolu tarihsel hatıraların etkisiyle müthiş bir öfke ve kin eşliğinde gerçekleştirildi. Öyle ki modernliğin önemli mimarlarından birisi olan Voltaire 'alçağı ezin'[15] diye bağırırken, Kant 'artık aklını işletmeye cesaret et' derken veya değişimin siyasal boyutunda olmak üzere giyotin bıçakları sürekli kalkıp inerken söz konusu öfke ve kin hep devredeydi. Sürecin hâkim tutumu öfke ve kin olduğu için, modernliğin egemenliğini tesis etme amacı taşıyan tüm değişimler hep kan ve gözyaşı, baskı ve şiddet, korku ve katliam eşliğinde gerçekleşti. Birçok yönüyle modernliğe itiraz eden Nietzsche bile kendisine kadar olan sürecin gelip dayandığı aşamayı ifade ederken öfke ve kin duygularının eşlik ettiği bir duruma işaret etti: 'Tanrı öldü'[16]. Hiç kuşku yok ki bu, kadim zihniyet ve hayat tarzlarına yönelik radikal bir müdahaleydi. Artık düşüncelerde, inançlarda ve hayatlarda aşkın/ilahi irade olarak Tanrı yoktu ve Tanrı olmayan yerde her şeye izin vardı[17]. İnsan artık istediği gibi hareket edebilirdi; onu kısıtlayacak herhangi bir şey kalmamıştı. Zamanın ortasına kalın ve aşılmaz bir set çekildi. Modern olmak, düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demekti[18]. Her şey yeniden 'yaratıldı'. 'Yaratılan', 'icat edilen', 'inşa edilen' her şey her haliyle 'yeni' idi; ama bu 'yeni' olma durumu, esasen kadim inanç, anlayış ve ölçülerin karşıtını dile getirmek anlamında bir 'yeni' oluştu. Yoksa hiç bilinmeyen bir şey değildi. Kadim olan şeylerin karşıtı 'modern' olarak anlam kazandı.

'Modern Dünya' veya Dünyanın Modern Hali

Modernliğin karşıtlık temelinde kendisine referans aldığı kadim anlayışta, 'dünyanın büyüsünün bozulmadığı'' zamanlarda, var olan her şey özeldi ve değerliydi. Çünkü her şeyin evrende bir anlamı ve işlevi vardı. Örneğin *uyum ve denge* son derece önemliydi. 'Dünya' denilen şey farklı olanların uyumlu birlikteliğiydi (kozmos). Birini çıkarıp atmak, birini işlevsiz kılmak, varlıklar düzeninde muhakkak bir şeyleri etkiler ve tahrip ederdi. Makro veya mikro düzlemdeki

[15] Bayet, Albert, *Dine Karşı Düşünce Tarihi*, s. 93

[16] Nietzsche, Friedrich , Şen Bilim, Asa yayınları, Bursa, 2003, s.130; Nietzsche'nin 'Tanrı öldü' sözünü yorumlayan Heidegger, bu sözün sıradan bir kinden kaynaklanarak söylenen 'Tanrı yoktur' anlamına gelmediğini, 'kaçık adam'ın bu cümleyi söyledikten sonra ısrarla: 'Onu biz öldürdük; sizlerle ben! Hepimiz onun katiliyiz! ' diyerek bu cinayete kendinin de şaşırdığını söyler. 'Kaçık adam'ın: 'Yeryüzünü güneşinden koparırken ne yaptık biz?' sorusunu Heidegger şöyle yanıtlar: ' Güneşi yeryüzünden koparırken (Tanrıyı öldürürken) insanların yaptığı, Avrupa düşüncesinin son üç yüzyılda yaptığıdır' (Heidegger, Martin, *Nietzsche"nin 'Tanrı Öldü' Sözü ve Dünya Resimleri Çağı,* (Çev: Levent Özsar), Asa Yayınları, Bursa, 2001, s. 55-56).

[17] Dostoyevski 'Eğer tanrı yoksa her şeye izin vardır' diyecektir (Heller, Agnes, 'Modernitedeki Ahlaki Durum', (Der: Mehmet Küçük), *Modernite versus Postmodernite*, Vadi yayınları, Ankara, 1993, s. 74

[18] Jeanniere, Abel, 'Modernite Nedir?', (Der: Mehmet Küçük), *Modernite versus Postmodernite*, Vadi yayınları, ankara, 1993, s. 16

kozmos bozulur, kaos oluşurdu. Kadim anlayışta 'farklılık' her varlığın ve oluşumun temel özeliklerinden birisiydi, ama bu daha çok da insan ile ilgiliydi. Her insan başlı başına bir evrendi; büyük evrenle (makro kozmos) uyumlu küçük bir evrendi (mikro kozmos). Bu dünyanın insanları, fiziksel özellikleri, yetenekleri, yaşları, cinsleri, sosyoekonomik imkânları, bilgileri, tecrübeleri ile farklılaşırlardı. İnsanlar, bu farklılaşmadaki konumlarıyla veya sahip oldukları imkânlarıyla sorumluydular. Bireysel veya toplumsal sorumluluğun miktarını belirleyen şey, sahip olunan özellikler ve/veya imkânlardı. Dolayısıyla birbirilerine oranla faklı konum ve imkânlara sahip olan insanların sorumlulukları da farklıydı. Fakat bu durum, mağduriyetler üreten bir anlayışın şekillendirdiği bir farklılaşma değil; mağduriyetleri önlemeyi hedefleyen bir farklılaşmaydı. Çünkü bu sistemde temel ölçü *adalet* idi. Adalet, varlığın ve hayatın temeliydi; o bozulursa kaos oluşurdu. O bozulursa insan bozulurdu, insan ile aşkın/ilahi olanın ilişkisi, insan ile evrenin ilişkisi, insan ile diğer insanların ilişkisi ve insanın kendisiyle ilişkisi problemli hale gelirdi. Kadim olan her şeyi reddeden modernlik beklendiği üzere *adaleti* de reddetti ve yerine her zaman mağdur üreten *eşitlik*'i koydu.

Eşitlik 'adalet'in yerine gelip oturunca mağduriyetler yaşanmaya başlandı; hep birileri mağdur oldu. Bu ise beklenmedik bir şey değildi. Çünkü *eşitlik,* birilerini diğer bazılarının lehine ama kendisinin aleyhine değiştirmektir. Birilerini, sahip oldukları imkân ve özellikleri aşan düzeyde sorumlu kılmaktır. Böylelikle insanın aşkın/ilahi olanla ve dolayısıyla varoluş sebebiyle ilişkisi bozuldu ve insan 'anlam kaybına uğradı', 'insani özüne yabancılaştı', 'mağdur oldu'.

Kadim anlayışta insan tabiatın bir parçasıydı ve onunla *uyumlu* olmak temel ilkelerden birisiydi. Elbette ki insanın bir iradesi ve bu iradesinin eşlik ettiği bir gücü vardı. İnsan, *uyum* halinde yaşadığı evrende, iradesi ve gücü altındakileri kendisine verilmiş 'emanet' kabul ederdi. Bu sebeple müşfikti, hassastı; hiçbir şekilde zorbalaş(a)mazdı. Olur ki birileri kendisine emanet edilmiş olanlara karşı zorbalaşırsa, o kişi elbirliğiyle önlenirdi; önlenemeyen zorbalar ise tarihe olumsuz birer örnek olarak kaydedilirdi ki, potansiyel zorbalar bundan ibret alıp kendilerine çekidüzen versinler diye. Fakat modernlik insana her şeyin *Efendi'*si unvanını ve buna bağlı olarak da her şeye müdahale etme yetkisi verdi[19]. Bu, model olarak antik Yunan'daki zorba ve şehvetperest tanrı anlayışını kendisine model almış modern İnsan'ın *tanrılığının* bir gereğiydi. Modern insan, söz konusu tanrılık rolüne inanmış bir halde, esasen parçası olduğu evrene yöneldi.

Burası güç ve iradesini gösterebileceği bir alandı. Gücünün ve üstünlüğünün gereği olarak tabiata 'işkence' yaptı; onu korkutmak için yapabileceği her şeyi

[19] Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşmalar*, (Tercüme, Afşar Timuçin, Yüksek Timuçin), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s.60

yaptı[20]. Tabiatı hoyratça kullandı; onu tahrip etti, sömürdü, kirletti, bozdu, değiştirdi… Böyle olunca denge kaybolup, uyum bozuldu. İnsanın evrenle ilişkisi altüst oldu; ozon tabakası delindi; okyanuslar, denizler, göller, ovalar, vadiler… tüm yeryüzü kirlendi. Ormanlar yok olmaya, toprak çölleşmeye başladı. Mevsimler değişti. Çevre kirlendi. Parçası olduğu tabiata zorbaca müdahale eden İnsan, aynı zamanda çaresizliğini de fark edip bir gün dünyada yaşayamayacağını görmeye başladı. Fakat modern alışkanlıklarını terk etmeye yanaşmadı. Dengesini bozacağı, kirleteceği yeni dünyalar aramaya başladı. Bu arada hiç hız kesmeden dünyasının *büyüsünü* daha da kapsamlı ve derinlikli bir şekilde bozup tahrip etmeye devam etti. *Tanrılık* rolünü üstlenince açığa çıkan kompleksleri ise tüm tutum ve davranışlarının değişmeyen unsuru oldu. İnsan *tanrılık* rolünü üstlendi, fakat *yaratma* güç ve iradesine sahip olamamanın acı gerçeğini de an be an yaşamaya başladı. Bu ise büyük bir gururla sahiplendiği *tanrılık* rolünü temelsiz kılıyordu. Bu sefer kendisi de dahil olmak üzere tüm yaratılmışlara yöneldi. Yaratılmış olanları değiştirip dönüştürmeyi, *tanrılık* rolünün gereği olarak sergilemeye başladı. Yeri geldi iki hayvanı fizyolojik olarak birbirine ekledi ve onları birkaç gün yaşatmayı *tanrılığının* gereği olarak takdim etti. Zaman oldu tabiata; bitkiye, tohuma yöneldi. Sebzeyi, meyveyi istediği şekil ve renkte yeniden *yaratmanın* veya sınır tanımaz kâr güdüsünün gereğine uygun olarak kısırlaştırıp tüm tüketicileri kendisine muhtaç kılmanın çabasını yürüttü. Yeri geldi, kendi bedenini değiştirip istediği şekillere dönüştürmeye çalıştı.

Maalesef insanlık tarihi boyunca köleler hep var oldu. Eskiden birileri köleydi. Bunlar, ya savaş esiri oldukları, ya da ceza veya borç sebebiyle köleleştirilmiş kimselerdi. Bazı dinler köleliği normal kabul etmiş ve hatta teşvik bile etmişti. İslam ise kontrol altına almanın çabasını yürütüp; bir yandan köle almayı zorlaştırırken, diğer yandan da köleliği sonlandırmanın araçlarını inşa etmişti. Daha da önemlisi köleliğin sebep olduğu mağduriyetleri asgariye indirecek bir hukuk tayin etmişti. Modernlik ise kendisini köle karşıtı olarak takdim etti ve köleliği 'yok edebilmek için' yasal düzenlemeler yaptı. Sonunda köleliği yok ettiğini ilan edip, bunu tüm kadim inanç ve dinlere karşı bir üstünlük vesilesi olarak kullandı. Ama aslında gerçekleştirdiği bir illüzyon ve hatta halüsinasyondu. Esasen devraldığı köleliği yok etmediği gibi, daha da yaygınlaştırdı. Yaptığı, köleliği tanımlayan sözcükleri değiştirmekten başka bir şey değildi. İddiasına göre kendisinin egemen olduğu modern dünyada 'köleler' yoktu. Fakat gerçek hiçte öyle değildir. Evet, bu günün dünyasında ismi köle olan hiç kimse yoktur, ancak ismi köle olmayan ve dünün kölelerinden daha mağdur olan 'işçiler', 'yoksullar', 'seks işçileri', 'çocuk işçiler', 'evsizler' vardır ve üstelik bunlar her yerdedirler.

[20] Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (Çev: Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 56

Modernlik gerçekleştirdiği bu isim değişikliğiyle, gerçekte var olan köleliği yok gibi gösterdi ve göstermeye de devam ediyor. Ancak bununla da kalmadı; yeni kölelik türleri üretti. İnsanlığın daha önce hiç bilmediği veya yaşamadığı yeni kölelik biçimleri neredeyse hemen herkesi sarıp sarmalamaya başladı. Eskiden insanlar köle olmamak için veya köle olanlar ise kurtulmak için çabalarlardı. Modernlik, gerçekleştirdiği algı operasyonlarıyla, insanların zihniyetlerine yönelik radikal müdahalelerle, düşüncenin işleyişinde gerçekleştirdiği tahribatlarla insanları, ismi kölelik olmayan fakat esasen daha derinlikli kölelik olan durumların gönüllü mensupları veya adayları kıldı. Örneğin *tüketim köleliğini* oluşturdu. İnsanlar 'ihtiyaç' olarak algıladıkları fakat hayatlarında hemen hiç karşılığı olmayan eşyaların köleleri haline geldiler. *Tüketimin, modanın, teknolojinin*, *cinselliğin* ve *bedenin* köleleri tüm yeryüzünü doldurdu. Tükettikçe daha fazla tüketmek isteyen insanlar, sadece bedenini gözlemleyerek yaşayan kadınlar, teknolojiyi hayatta karşılığı olmayan bir şekilde yoğun şekilde kullanmayı adeta evrenin sırlarını keşfetmek zanneden ve bununla övünen zihniyetler doğdu.

Bugünün dünyası modern dünyadır. Modern olduğu için de bugünün dünyası kuşkunun, riskin dünyasıdır. İnsan, dünün dünyasında, algıladığı ve kavradığı şeyler ile, algılayamadığı ve doğrudan kavrayamadığı şeyleri aşkın/ilahi olana referansla anlar ve kavrardı. Bu sayede hakkında kuşku ve tereddüt olan hiçbir şey oluşmazdı. İnsanlar güven içerisindeydiler. Her şeyde güven esastı; Tanrıya, insana, eşyaya güven… Yaşanan felaketler veya farklı düzlemlerde açığa çıkan problemler bile insanların güvenlerini bozmazdı. İnsanlar mağduriyet yaşadıkları, çaresiz kaldıkları zamanlarda bile aşkın/ilahi iradeye atıfla güvenlerini sürdürürlerdi. Zira *her şeyi gören ve bilen vardı, bunun bir de öte dünyası vardı, her karanlık gecenin bir sabahı vardı*. Başa gelen problemler *imtihandı*. Fakat modernlik insanı dayanaksız bıraktı; yaşanan ve yaşanması muhtemel problemler karşısında yalnız ve çaresiz bıraktı. Daha da önemlisi insanın zihnini de, evreni de bilinmezlerle doldurdu. İnsan 'anlam kaybına uğrayan evrende' yalnız ve çaresiz bir şekilde, üstelik ne yapacağını bilemez bir halde kalakaldı.

Modernlik zamana hükmetmek istedi. Fakat *geçmişi* ne değiştirebildi ve ne de silebildi; *geleceği* ise kontrol edemedi. Bunun üzerine içinde bulunduğu zaman dilimine yöneldi ve yaşanmakta olan mevcut anı dizayn etmeye çalıştı. Bunun gereği olarak da içinde bulunulan anı ilkesizce ve ölçüsüzce yaşamayı ilkeleştirdi (carpe diem[21]). Bunu ise tamamıyla fiziksel bir hazza indirgeyerek yaptı;

[21] *Carpe diem*, Latin edebiyatının ünlü ozanı Horatius'un bir dizesinde geçen *gününü gün et, zamanın tadını çıkar*, *günü yakala*, *anı yaşa* veya *günü yaşa* gibi anlamlardaki sözdür. Sırtını hazcı felsefeye dayamış bu anlayış 19. yüzyıl başlarında Byron'ın yapıtlarında 'günü yakala' (seize the day) şeklinde formüle edilmiştir. Byron, bu söz ile deneyimdeki hazzı ölçü ve ilke olarak ifade eder ve savunur. Carpe diem'in çokça kullanıldığı Ölü Ozanlar Derneği filminde bu söz *Sadece bir tane hayatınız var ve şimdi yapmayacaksınız da ölünce mi yapacaksınız?* ifadeleri ile anın değerinin bilinip ona göre

fizyolojik hazzı tüm bireysel hayatların gayesi kıldı. Bu arada cinselliği öne çıkarıp ölçüsüzce kullandı. Fizyolojik hazzın unsurlarından sadece birisi olan cinselliği adeta sopanın ucuna bağlayıp insanın önüne uzattı. Modern insan cinsel haz peşinde koşturan bir varlık haline geldi. Her şey cinsellikle ilişkilendirildi. Öyle ki reklamlarda meşrubat veya dondurma bile cinsellikle irtibatlandırıldı. Kendisine ve çevresine bakan modern insan her yerde cinselliği gördü, hissetti. Cinsellik hayatın amaçlarından birisine dönüştürüldü. 'Cinsel güç' ise üstünlüğün ve erdemin ölçüsü haline geldi. Fakat bu yapılırken cinselliğin fiziksel gerçekliğinden de tamamıyla uzaklaşıldı. Sanal bir cinsellik inşa edildi. Hiçbir şekilde gerçekçi olmayan bir şiddet ve orandaki cinsel haz (hiperseksüalite/nemfomani) ideal bir ölçü olarak modern insanın zihnine kaydedildi. Kendisine normalmiş gibi sunulanı kendisinde bulamayan bireyler ise, kendisini yetersiz bulup (iktidarsızlık/firijit), yaşama sevincini yitirdiler. Bu arada birileri ise bunlar üzerinden kasalarını ve banka hesaplarını büyük paralarla doldurdular[22].

Eskiden de bazıları bedenen, bazıları ise ruhen hastalanırlardı. Hastalıklar bilinir ve zamanın imkânları dâhilinde tedavi edilmeye çalışılırdı. Fakat bazı hastalıklar vardı ki birçok bakımdan önemliydi. Çünkü bunlar kişinin onurunu yaralar, değerini düşürürdü. Sadece bireysel olmanın ötesinde olmak üzere toplumsal problemlere de yol açar ve mağdurlar üretirdi. 'Röntgencilik' veya 'teşhircilik' bunlardan ikisiydi. Bu ikisi sadece hastalık değil, aynı zamanda ve hatta fazlasıyla kişilik ve ahlak açısından da sapkınlıktı. Fakat modernlik ciddi düzeyde psikolojik tedavi gerektiren 'röntgencilik' ve 'teşhircilik' (pornografi) sapkınlığını, modern insanın rutin tutum ve davranışları, zihinsel meşguliyeti haline getirdi. Dünyayı, insanları ve insanlar arası ilişkileri erotik bir zemine konuşlandırdı. Bedeni sergilemeyi erdem kıldı. Bedenin en mahrem alanlarını veya kıvrımlarını sergilemeyi teşvik görür veya memnuniyet duyulur durumlara dönüştürdü. İnsanları, 'seyredenler' ya da 'seyredilmek istenenler' olarak iki gruba ayırdı[23]. Bu arada dünün insanları için önemli ve değerli olan mahremiyetin sınırlarını yok etti. Özel veya mahrem hiç bir şey bırakmadı. Bireyi 'özellerinin' deşifre edicisi kıldı.

hareket edilmesi gerektiğini anlatmak için kullanımıştır. Bu film carpe diem'in yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır. Geçmiş geçmiştir; gelecekse henüz gelmediği için yoktur, öyleyse şimdinin tadını çıkar anlayışı şeklinde kabul görmüş ve yaygınlaşmıştır. Featherstone'a göre, tüketim kültürünün hedonizmi, 'burada' ve 'şimdi zevk peşinde' koşulmasını, dışavurumsal hayat tarzlarının yeşertilmesini, narsisistik ve bencil kişilik tiplerinin geliştirilmesini vurgulaması çerçevesinde din açısından muazzam yıkıcı olmuştur. Genelde dinin, özel olarak da püritan mirasın öğrettiği çilecilik, çalışkanlık, basiret ve tutumluluğun karşı yönünde, 'şimdi yaşa sonra öde' felsefesiyle tüketimciliğin ruhsal fakirliğe ve hedonist bencilliğe yol açtığı sıkça savunulmuştur (Bakınız: Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (Çeviren: M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 187).

[22] Bkz: Vatandaş, Celalettin, *Modern Çöküş- İnsanın Modern Halleri*, Açılım Kitap yayınları, İstanbul, 2015, s. 67-106

[23] Berger, John, *Görme Biçimleri*, (Çev. Salman Yurdanur), İstanbul, Metis yayınları, 2004, s. 54-47

Dinler, sorumluluklarını yerine getiren insanlara *Cennet* vadettiler. Bu, hem *iyiliğin* egemenliğini tesis eden bir teşvik aracı ve hem de kolaylıkla sahip olunabilecek *kötülüğün* yerine sorumluluk gerektiren *iyiliği* tercih etmenin bir ödülüydü. Modernlik ise *Cennet*'i reddetti; bunu bir *safsata* ve *yalan* olarak niteledi. Bu, onun din ile savaşının bir gereğiydi. Ancak kendisini bir *din* gibi inşa ederken reddettiği cenneti alıp ölçüsüzce kullandı. Sadece zamanını ve mekânını değiştirdi. *Cennet*'i öte dünyadan bu dünyaya, gelecekten bu güne taşıdı. Modernlik 'cenneti' bu dünyada vadetti. *Tanrılık* rolüne soyunan modern insanın, hakikate ulaşmanın yegâne aracı kabul edilen aklıyla cenneti dünyada inşa edebileceğini iddia etti. Fakat vadini gerçekleştiremedi. Hiçbir şekilde gündeme getirmediği bir şeyi gerçekleştirip 'cehennemi' yeryüzüne indirdi. Şiddet her yeri kuşattı. Ölüm, ıstırap, korku, acı dünyanın ayrılmaz parçası olup çıktı. Modern insan, bizzat varlığı ve benliğiyle, diğer insanlarla, nesneler dünyasıyla, evrenle ve hatta ilahi olanla ilişkisini şiddet temeline oturttu. Modern insan her şeyi şiddet üzerinden anlar ve anlamlandırır oldu. İnşa ettiği dünyada kesintisiz bir şekilde hastalıklarla *savaşmak*, yaşamak için *mücadele etmek*, evreni *fethetmek* çabası yürüttü. Bununla da kalmadı eşine karşı *ayakları üzerinde durmayı*, zamanı öldürmeyi günlük hayatının rutinleri haline dönüştürdü. Adeta paranoyak bir kişiliğe büründü; artık her şeyi ve herkesi kendisine yönelmiş tehdit olarak görmeye; dünün dünyasında 'külüne bile muhtaç olunan komşuyu' potansiyel 'sapık' olarak algılamaya, dünün dünyasında 'rahmet' olan yağmuru 'felaket', dünün dünyasında bereket olan karı 'beyaz felaket' olarak görmeye başladı. Dünün dünyasında 'sıcak bir yuva' olan evi 'arenaya' dönüştürdü. Herkese ve her şeye korkulu gözlerle bakan ve tehdit eder tavırlar sergileyen modern insan, 'yok etme' gücüyle övünen bir varlık olup çıktı. Stres, depresyon, kuşku, bunalım, anlam kaybı insanın temel özellikleri haline geldi.

Kuvvetin itibar gördüğü bir dünyada kadın hep mağdur oldu. Eğer itibar sebebi olan kuvvet fiziksel güç ile ilgili ise bu erkeği itibar sahibi yaparken, kadını itibarsızlaştırdı; çünkü o erkeğe oranla zayıftı; savaş meydanlarında kılıç sallayamaz, tarlayı sürerken öküzün gücüne erkek kadar katkı sağlayamazdı. Eğer itibar sebebi olan kuvvet sosyo-ekonomik imkânlarla ilgili ise, fiziksel gücünü bir imkân ve araç olarak kullanan erkek bu alanı kendine göre dizayn etmişti ve dolayısıyla kadın bu alanda da erkeğe oranla daha az itibar elde etti veya erkeğe oranla daha çok mağdur oldu. Örnekleri çoğaltmak mümkün, ancak değişmeyen şey kadının genellikle mağdur olduğu bir tarihin işlemiş olmasıdır. Fakat tüm bunlara rağmen kadının itibar elde etmesini sağlayan üç önemli özelliği/statüsü vardı; kadın 'insan', 'anne' ve 'eş' idi. Bunlar onun itibar referanslarıydı. Modernlik bu duruma itiraz etti. Kadının itibar sebebinin üç tane olmasını, kadını aşağılamanın, itibarsız bulmanın somut delilleri olarak gördü. Buradan hareketle

de geleneğe, kadim kültürlere ciddi eleştiriler yöneltti. Temel argümanına göre kadın erkeğe *eşit* olmalıydı. Bu sebeple kadını erkeğe eşitlemeyi hedeflediğini ve bugün itibarıyla gelinen aşamada büyük oranda hedefine ulaştığını ilan etti. Kendisinden önce mağdur olan, itibarı eksik veya lekeli bulunan kadını 'yüceltmenin' ve 'itibarlı' kılmanın gururuyla zafer söylevleri verdi ve veriyor. Fakat aslında en büyük illüzyonlarından birisini burada gerçekleştirdi. Gerçeği çarpıttı; algı operasyonlarıyla insanların yaşadıkları ve gördükleri gerçeği farklı algılamalarını sağladı. Aslında kadını ucuz iş gücü olarak gören modernlik (kapitalizm) her toplumda ve çağda hayatı boyunca hep çalışmış olan; evinde, tarlasında bedenen çalışmasının yanı sıra, çocuğuna bakıcılık ve öğretmenlik yapan kadının tüm bu çalışmalarını 'çalışma' kavramının dışına attı. Tüm bu kadınları 'çalışmayan' 'asalak' varlıklar olarak niteledi. 'Çalışmayı' başkasının işinde ücretli çalışmakla/işçi olmakla sınırladı. Bir annenin bizzat kendi çocuğunun bakıcılığını üstlenmesi 'çalışmak' olmadı; ancak bir başka kadının bir başka kadının çocuğunun bakıcılığını üstlenmesi 'çalışmak' oldu. Bir kadının aile fertlerinin ihtiyaçlarını gidermesi, konforlarını artırması 'hizmetçilik' olarak görülüp aşağılandı; fakat bir kadının başka insanların ihtiyaçlarını görmesi, konforlarını artırması 'çalışmak' olarak nitelenip, itibar sebebi kabul edildi. Böylelikle kadınların önemli bir kısmı, 'çalıştığı' için yapmak zorunda kaldığı harcama (giysi ve makyaj harcamaları, çocuğunun bakıcısına veya kreşe yapılan ödemeler, ulaşım giderleri…) miktarına eşit ve bazen da daha düşük miktarda ücretle çalışan işçiler oldular. Ve bu halleriyle de 'özgür' ve 'itibarlı' hale geldiklerini zannettiler. Modernlik kadın üzerindeki oyununu çok yönlü oynadı. Kadını geleneksel 'anne' ve 'eş' 'köleliğinden' kurtardığını ilan ederken, kadını bedeninin kölesi yaptı; tüm yeryüzünü bedeninden memnun olmayan[24], bu sebeple tamamen bedenine odaklı bir hayat yaşayan ve 'çalışarak' elde ettiği gelirlerini de daha çok bedenine harcayan kadınlarla doldurdu. Daha ergenlik çağından çıkmamış kadınlar bile 'beğenilmek' ve 'seyredilmek' için tıbbi operasyonların kurbanları, kozmetik sanayinin gönüllü köleleri haline geldiler. 'Göz zevkinin'[25] nesnesi kılındılar. Modern kadın, itibarı 'güzel', 'diri', 'cezbedici' bedeninde bulan, bedenindeki en küçük deformasyonda itibarını kaybeden ve daha da önemlisi bunu 'normal' kabul eden bir zihniyetin sahibi olarak anlam kazandı. Modern kadının 'cenneti' de 'cehennemi' de bedeninde vücut buldu.

'Şimdi', 'şu an' anlamlarına gelen ve bu haliyle sadece zaman bildiren 'modernus'tan türetilmiş 'modern', geçmişten geleceğe uzanan dikey zamanda hep son

[24] Örneğin İngiltere'de 5000 kadın katılımcı ile yapılan bir araştırma sonucunda kadınların sadece %1'inin bedeninden tamamıyla memnun olduğu anlaşılmıştır (Bkz: Özbudun, Sibel; Cahide Sarı ve dğr, *Küreselleşme, Kadın ve Yeni Ataerki*, Ütopya yayınları, Ankara, 2007, s. 133)

[25] Rockford isimli vernik firması 1939 yılında gerçekleştirdiği ve verniğinin kalitesini, güzelliğini konu edinen reklam kampanyasında çıplak kadın bedenini kullandı. Vernik firmasının bu reklamdaki sloganı 'Göz zevki' idi.

anı işaretleyen ve bu özelliğiyle de kalıcılığı bulunmayan bir zihniyet ve hayat tarzı olarak doğdu. Fakat sürekli ve kolay değişmesi; sabitesinin olmaması onun eksikliği veya zayıf yönü olarak anlam kazanmadı. Hatta daha da önemlisi, onu hemen her zaman güçlü ve dinamik kılan tarafı çoğu zaman bu durumuyla ilgili oldu. Zira o, hep en son olanı, en yeniyi temsil etti ve ediyor. Veya her zor durumunda, her köşeye sıkışmasında gerçekleştirdiği bir değişimle, kendisini zora sokan o sorunlu halinden uzaklaşıverdi. Bu şekilde sürekli 'yenileniyor' (değişiyor) olması çekiciliğini artırıp; muhaliflerini bile kuşatan bir şekilde tüm ilgileri kendisine yöneltmeyi başardı. Hem gündem oldu ve hem de gündemi belirleyen oldu. Hem özne oldu ve hem de nesne. Hiçbir düşüncenin, inancın, zihniyetin, hayat tarzının veya dünya görüşünün sahip olmadığı ve olmak istemediği bu çelişik durum, modernliğin bünyesinde modernliğe güç ve dinamiklik kazandıran en önemli özelliklerinden birisi olarak anlam kazandı. Böylelikle kendisine yönelen eleştirilere muhatap olmaktan ustalıkla kaçındı. En son görünüm ve durumuna ait eksiklikten, yanlışlıktan, tutarsızlıktan hareketle kendisine yöneltilen eleştirilere muhatap bile olmadı. Hatta bazen söz konusu eleştirilere katıldı. 'Doğrudur, fakat ben onu terk ettim' diyerek sabitesizliğine yol açan değişkenliğinden güç devşirmeyi çok ustaca başardı. Elle tutulur/katı hiçbir şey bırakmadı; en azından bu durum kendisi açısından hep bu şekilde gerçekleşti[26].

Modernlik, sürekli değişen ve karakteristik özelliği haline gelen sabitesizliğini, ustaca gerçekleştirdiği zihinsel manevralarla ve başarılı illüzyonlarla itibar ve haklılık ölçütüne dönüştürdü. Böylelikle insanlığın hemen her zaman olumsuz olarak nitelediği, bireysel düzlemde 'kişilik problemi' olarak algılanan ilkesiz ve ölçüsüz değişimi bir değere dönüştürüp 'ilerleme', 'gelişme' kavramları ile idealleştirdi. Bu haliyle kendisini güçlü ve dinamik tutarken, karşıtı olduğu her din, inanç, gelenek, anlayış ve dünya görüşünü 'durağan', 'katı', 'dogmatik' olmakla eleştirip, aşağıladı. Tüm bunların zamana ve mekâna göre değişmeyen sabitelerini, ilkelerini, ölçülerini eleştirilerinin malzemesi kıldı. Ve böylelikle insanlığını kadim tecrübelerini ya yok saydı, ya da itibarsızlaştırdı. Hiç denenmemiş ve her zaman böyle kalan kendisini ise, bizzat kendisi tarafından meşruiyet aracı olarak inşa edilen 'ilerleme' veya 'gelişme' ile mutlak bir ilke ve ölçü olarak insanlığa dayattı. Bu sayede de herhangi bir sabitesi olmayan kendisini itibarlı; sabiteleri olan, dolayısıyla insana ve hayata, eşyaya ve olaylara ilke ve ölçülerle bakanları ise insanlığın zihninde ve yaşantısında dogmatikliğe ve bağnazlığa mahkûm etti.

İnsan, çok farklı özellikler ve sebeplerden dolayı itibarlı bir varlık olarak algılanmış olmakla birlikte, en büyük itibarı salt 'insan' olmasından dolayı elde etti. Tüm insanlık tarihi boyunca bu hep böyle oldu. İnsan 'öz', insanın sahip oldukları

[26] Modernliğin bu özelliğini ilk fark edenlerden birisi Karl Marks oldu. Marks, 'katı olan her şeyi buharlaştırdı; elle tutulacak hiçbir şey bırakmadı' derken onun bu yönüne vurguda bulundu.

ise 'ilinti' kabul edildi. İnsan 'öz' varlığıyla değer ifade etti. İlintileri ise değerine katkı sağladı veya düşürdü. Fakat modernlik 'öz' değeri insanın bizzat kendisinde değil, sahip olduklarında buldu. Bu ise çoğu zaman para, eşya, unvan oldu. Para, insani itibarı en düşük kimseleri en itibarlı kılarken, itibar sebebi olarak önemli bir değer kazanan eşya ise yeri geldi beden oldu, yeri geldi cinsellik oldu, yeri geldi giysi, araba, ev oldu. Bunu genel kabul gören bir ölçüye dönüştüren modernlik, böylelikle insanı insani özüne yabancılaştırıp, insanlığından uzaklaştırdı. Bireyi güçlü bir özne olarak inşa ettiği iddialarına karşılık, gerçekte insanı tarihinde hiç olmayan şekliyle nesneye dönüştürdü; modacıların, imaj yapıcıların, kültür endüstrisinin nesnesi bir konuma iteledi. Büyük bir gururla inşa ettiği bireyi, bencilliğine kurban etti. İnsan olmanın beşiği ve toplumun temeli aileyi parçalayıp, cinsel ve ekonomik birlikteliğe dönüştürdü. 'Hayat arkadaşını' 'cinsel partner' kıldı. 'Sıcak yuva' olan evi önce 'otel', takiben 'arena' yaptı. Evlerden yükselen zafer naraları ile mağduriyet çığlıkları birbirine karıştı. İnsanlığın en temel değeri ve ihtiyacı olan 'adaleti' yok ederken, sadece mağdur üreten 'eşitliği' ilkeleştirdi. İnsanı 'akıl tutulmasına' uğrattı, 'tek boyutlu' hale getirdi, 'bilinci yaraladı', 'katı olan her şeyi buharlaştırdı'... Kısacası 'dünyanın büyüsü bozdu'.

'Kralın Çıplaklığı'

Modernliğin insanlık için bir imkân değil, her bakımdan oldukça önemli bir problem olduğunu ilk zamanlardan itibaren fark eden birileri hep oldu. Örneğin Montaigne (1533-1592) bunlardan birisidir. O, daha sürecin başında ve üstelik problemin en önemli yönünü fark edenlerden birisi olmuştur. Onun fark ettiği şey, modernliğin birçok konuda modeli olan Antik Yunan'ın Olympos'ta ikamet eden tanrılar inancıdır. Montaigne, Antik Yunan'daki tanrı inancını eleştirirken, yapılan şeyin 'insan düşüncesinin sarhoşluk zamanına rastlamış' bir ürün olduğunu ifade etmiştir. Eğer tanrı ile insan arasında muhakkak bir irtibat kurmak gerekiyorsa, bunun tanrıda bulunan/bulunması gereken olumlu özellikleri benimseyerek insanlığın durumunu düzeltmesi şeklinde gerçekleşmesi gerektiği, ancak tuhaf bir şekilde Antik Yunanlının kendi olumsuzluklarını bizzat kendi eliyle/zihniyle inşa ettiği tanrılarına atfetme yanlışlığına düştüğünü belirtmiştir. Gerçekleşen ise Montaigne'in umduğu şekilde değil, eleştirdiğinden daha da tuhaf şekilde olmuş ve insan bizzat kendisini tanrı ilan etmiş; tüm eylemlerini, kendi üzerinde herhangi bir irade tanımaksızın geçekleştirmeye başlamıştır. Montaigne'in söz konusu eleştiri şöyledir: *Bizim yaratılışımızın ne kadar noksanları olduğunu biliyoruz; tanrıları bize benzer tasarlamak, onları bizim gibi arzuları, öfkeleri, kinleri, karıları, hazları, ölümleri, mezarları olan birer varlık olarak düşünmek insan düşüncesinin bir sarhoşluk zamanına rastlamış olsa gerektir. Mademki, insanlar ille de tanrılarla akraba olmak istiyorlar, bari Cicero'nun dediği gibi, kendi kusur ve*

sefaletlerini göklere çıkaracaklarına, tanrıların değerlerini yere indirip kendilerine mal etselerdi[27].

Jean Jacques Rousseau da (1712-1778), bir zihniyet ve hayat tarzı olarak doğmakta olan, fakat henüz sistemleşmemiş ve ismi konmamış modernliğe ciddi eleştiriler yönelten ilk entelektüellerden birisidir. Modernlik eleştirisini modernliğin iki önemli unsuru olan bilim ve sanat üzerinden yapmıştır. Modern bilim ve sanatın *erdem, hikmet, iyi niyet* gibi değerleri dikkate almadığından hareketle, bu durumun insanı ahlaki açıdan düşük bir düzeye sürüklediğini iddia etmiştir. Konuya ilişkin tespitlerini *bütün kötülükler, bilim ve sanat değerlerinin yükselmesi ve ahlâk değerlerinin alçalmasıyla insan arasına giren eşitsizlik belâsından değil de neden doğmuştur?*[28] diyerek dile getirmiştiir. Rousseau'nun modernlik üzerinden gerçekleştirdiği bilim ve sanat eleştirileri, esasen bu ikisi üzerinden *aydınlanma* ve *ilerleme* mitine itirazdır. Çözümü ise, problemin öznesi olarak gördüğü bilim ve sanat insanlarının tutum ve tavırlarını değiştirmelerinde bulmuştur. Bu arada modernlik sebebiyle kaybedilmekte olanların altını çizmiştir. Bunlar *hikmet, erdem* ve *bilgi*'dir: *Krallar gerçek bilginlere saraylarında şerefli mevkiler versinler; insanlara hikmeti öğretecek olan bu bilginler halkın mutluluğu için çalışmakla layık oldukları en güzel mükâfatı görmüş olsunlar; işte o zaman erdemin, bilimin ve iktidarın soylu bir yarışma hırsı ile gayrete gelerek, insanları mutlu etmek amacıyla birleşip anlaşarak neler yapabileceklerini görürüz. Ama iktidar bir yanda, bilgi ve hikmet diğer yanda kaldıkça, bilginler büyük şeyleri pek az düşünecekler, krallar büyük işleri pek az başaracaklar ve halk yoksul, ahlâksız, mutsuz bir durumda yaşayıp gidecektir*[29].

Takip eden dönemde de modernliğe yönelik eleştiriler, farklı bakış açıları eşliğinde dile getirildi. Saint Simon'un (1760-1825) 'endüstri' üzerinden yaptığı eleştiri bu açıdan önemli bir örnektir. Benzerleri Sanayi Devrimi ile daha da artacaktır. Karl Marks (1818-1883) ise bunlar arasından sıyrılıp, modernliği Kapitalizm üzerinden eleştirilerinin nesnesi kılacaktır. Karl Marks, modernliğin insanı yüceltiyor görünen illüzyonuna karşılık, gerçekte insanı en temel insani değerlerine bile yabancılaştırdığını; kapitalist üretim ilişkilerinin insanı bir nesne konuma indirgediğini ilk fark edenlerden birisi olmuştur. Kapitalist zihniyet sebebiyle insanların, kendilerine değer katacak şeyleri sahip oldukları eşyalarda arar hale geldiklerini, böylelikle insanların ellerinin ürününe tapar duruma sürüklendiklerini (meta fetişizmi) ifade etmiştir. Modernliğin mimarlarından

[27] Montaigne, Michel de, *Denemeler*, (Çev: Selahattin Eyupoğlu), MEB yayınları, İstanbul, 1995, s. 49,50

[28] Rousseau, Jean-Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu),Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s.28.

[29] Rousseau, Jean-Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s.33

birisi olmasına ve modernliğin sosyal ütopyalarından birisini kurmanın çabasını yürütmesine karşılık, Marks'ın modernliğe yönelik bu eleştirileri önemlidir. O, bu kulvarda tek başına değildir. Nietzsche (1844-1900), Marks örneğinde olduğu üzere, modernliğin hem mimarı ve hem de eleştirmeni olma çelişkisinden kendisini korumakta daha başarılı oldu. Modernliğe, özellikle de modern zihniyete ciddi eleştiriler yöneltti. Modernliğin açmazlarıyla çevrili bir çağda yaşadığını hisseden Nietzsche'nin ilk fark ettiği şey, insanın çorak, vahşi, adaletsiz ve *belirsizliklerle* dolu bir dünyada *yalnız* ve çırılçıplak olduğu, insan aklının bu gerçeği örtmekte yetersiz kaldığı ve modern burjuva toplumunun insanı hem yoz, hem alınıp satılabilir bir kurbana dönüştürdüğü gerçeğiydi. Ona göre bu görünen şey 'gerçek' olmamalıydı. İnsan, mevcut durumu aşmak zorundaydı. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı kitabında maneviyatın/dinin kaybı ve sekülerleşmenin yaygınlaşmasını çöl metaforu üzerinden ele alıp, Çöl büyüyor; vay haline çöl gizleyenin'[30] ifadesiyle modernliğe yönelik eleştirisini dile getirdi. Tüm bunları ifade ederken, modernlik yüzünden karanlıkta kalan, daha gerçek ve daha insanca olan dünyayı keşfetmek gerektiğini söylerken, modernlik sayesinde kaybedilen umudu tekrar diriltmenin imkânını aradı.

Modernliğin tüm insanlığı kuşatan ve etkisi altına alan müthiş başarılı illüzyonunun daha geniş bir entelektüel kesim tarafından fark edilmesinde Birinci Dünya Savaşı yılları önemli bir eşik olmuştur. Modernlik, insanlığa büyük bir Dünya Savaşı hediye ederek, iddialarının aksine, modern insanın yeryüzünde 'cenneti' değil, 'cehennemi' inşa gücüne sahip olduğunu ortaya koymuştur. Tanrılık rolünü üstlenmiş, aklı ile hakikati elde edebileceğine inanmış modern insanların coğrafyasında (Batı Avrupa), insanlar birbirlerinin celladı olup, rol modelleri olan Olympos tanrıları gibi birbirlerine tecavüz edip, birbirlerini katlettiler. Bu durum modernliğin birçok mimarı için tam bir hayal kırıklığı oldu. Freud bunlardan birisiydi. Savaş öncesi yıllarda İnsan'a (Modern insana) sonsuz bir güven duyan Freud, savaş sonrasında İnsan'a ilişkin düşüncesini temelden değiştirdi. İnsan'ın *saldırganlık* ve *cinsellik* gibi iki temel özelliğe sahip olduğunu dile getirdi. Bu tespitiyle de, modern insanın, rol modeli olan Olympos tanrıları gibi, ya sevişiğini ya da savaştığını ifade etti. Hâlbuki anlattığı her çağda ve toplumda yaşamış ve yaşamakta olan tüm insanlar değil, sadece 'modern insandı'. Fakat bir türlü modernliği lekelemek istemedi; suçu 'insanın doğasına' attı. Gerçeği tüm çıplaklığıyla görmesini engelleyen pozitivist anlayışını terk etmeye yanaşmadı. Ancak buna rağmen gelinen bu aşamada şu oldukça önemliydi. Modernliğin kartezyen sübjektivizminin etkisi altında inşa edilen İnsan varlığın ve anlamın merkezine yerleştirilirken (hümanizm), modernliğin bir başka boyutunu temsil eden pozitivizm ise İnsan'ı evrende anlamsız ve değersiz bir duruma indirgedi. Modernliğin

[30] Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt (*Çev: T. Oflazoğlu), İstanbul, 1997, s. 358.

bu çelişkisi, insanı 'tanrı' olmakla 'hiç' olmak arasında götürüp-getirmeye başladı. Modernliğin etkisi altındaki insanlık, eskiden olduğu üzere, olması gereken rotasına bir türlü oturamadı. Ya tüm dünyayı yok etme gücüne sahip olduğuyla övünmeye, ya da zavallı ve edilgen bir varlık olarak başına gelecekleri korku ve endişeyle beklemeye başladı. Esasen insanlık, modernlik ile kaybettiği gerçek ve doğal konumunu tekrar edinme umudunu kaybetti.

Modernliğin, ekonomik sistemini temsil eden kapitalizm sayesinde gerçekleştirdiği son derece kapsamlı ve derinlikli vahşetine (Sanayi devrimi yılları) ve arkasından da Dünya Savaşının fiili tahribatına tanıklık eden bazı entelektüeller, zihinlerini, modernliğin hayranlık uyandıran ama hep tam tersi gerçekleşen vaatlerinden kurtarmayı başarabildiler. Bu sayede modernliğin temel özelliklerini gözden geçirmeye başladılar. Modernliğin yaklaşık iki yüzyıldır devam eden ve her geçen gün ikna gücünü daha da artıran illüzyonunu ortaya koymaya başardılar. Bu entelektüeller eleştiril bir anlayışla modern zihniyete ve hayat tarzına yöneldiler. Bunlardan benzer anlayış ve çaba içerisinde olanlar önce Frankfurt'ta bir araya geldiler. Hep birlikte modernliği masaya yatırdılar. *Kitle toplumu, kültür endüstrisi* ve *tüketim toplumu* başlıkları altında ilk sistematik modernlik eleştirilerini kaleme aldılar. Ortak veya birbirini tamamlayan çalışmalarıyla *kralın çıplak olduğunu* ilan ettiler. Örnek vermek gerekirse bunlardan birisi olan Herbert Marcuse (1898-1979), modern insanı resmeden bir isme sahip *Tek Boyutlu İnsan* adlı kitabında, 'zahmetin, saldırganlığın, sefalet ve adaletsizliğin' sebebine dönüşmüş 'sahte ihtiyaçların' modern zihniyet tarafından nasıl körüklendiğini ve bunun sonucunda insanın nasıl köle haline geldiğini yazdı. Frankfurt'ta bir araya gelen bu bazı entelektüeller, bir yandan tespitlerini ilerletirlerken, bir yandan da ulaştıkları bilgiler ve görüşler eşliğinde eleştirilerini dile getirmeye devam ettiler. Eleştiri ve çalışmaları İkinci Dünya Savaşı ile kesintiye uğradı. Ancak İkinci Dünya Savaşı, modernlik eleştirilerini daha da haklılaştırdı. Bunların bir kısmı İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerika'ya gittiler ve eleştirilerini oradan, modern zihniyet ve hayat tarzının daha da güçlendiği yeni coğrafyada sürdürdüler. Max Horkheimer, Thedor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Erich Fromm gibi şahsiyetlerden oluşan bu ekip, modernliğin şımarık ve katil çocuğu Nazizim'i günah keçisi ilan edenlere karşılık, asıl problemin modern zihniyette olduğunu dillendirdiler. Modernliğin yol açtığı zihinsel parçalanmanın ve 'akıl tutulması'nın gerçeği kavramayı imkânsızlaştırdığını veya gerçeği parçalara ayırarak anlam kaybına uğrattığını dile getirdiler. Avrupa'da yaşananların sebebini ise bu tespitleriyle irtibatlandırıp, parçalara ayrılmış ve bütünlüğünü kaybetmiş bir toplumsal yapının kaçınılmaz olarak totaliterliğe yol açacağını dillendirdiler. Dolayısıyla tekelci kapitalizmin siyasal silahı olarak değerlendirilen Faşizmin/Nazizm'in 'akıl tutulmasına', 'zihniyet parçalanmasına' uğramış, 'tek boyutlu bir

varlığa' dönüşmüş bireylerin teşkil ettiği kitlelerden gelen bir hareket olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade ettiler.

Modern zihniyete ve hayat tarzına yönelik eleştiriler her geçen gün şiddetlenerek artarken, modernliğin temsilcileri ise özellikle bilim üzerinden modernliği yücelten görüşlerini dile getirmeye devam ettiler. Bu bağlamda dile getirilen ve literatüre giren önemli konuşmalardan birisi 1955 yılında gerçekleştirilen Nobel toplantısında yapıldı. Amerikalı kimyager Wendell Stanley (1904-1971), söz konusu toplantıda, aşkın/ilahi olanla irtibatını kesmiş bir zihniyet ve hayat tarzının gelip dayandığı noktadan övgüyle bahseden bir konuşma yaptı. Stanley, tanrılık rolünü üstlenme çabası içerisindeki modern insanın büyük başarılarından birisi olarak takdim ettiği bilime vurguda bulunduğu konuşmasında, yakın zamanda varlıkların ve hayatın kimyagerlerin eline teslim edileceğini, kimyagerlerin varlıkları ve hayatı istedikleri gibi parçalayacağını, sentezleyeceğini ve değiştireceğini ifade etti. Onun çoktandır tanrılık rolüne soyunmuş modern insanın özgüven patlaması kapsamında değerlendirilebilecek olan bu sözleri büyük alkış aldı. Fakat gerçeği fark eden ve ondan farklı düşünenler de vardı. Heidegger bunlardan birisiydi. Martin Haidegger[31] (1889-1976), Stanley'in modern illüzyona kendisini kaptırmış kimselerin hayranlıkla dinledikleri konuşmasını, yaşanmışlardan çok daha büyük bir felaketlerin habercisi olarak değerlendirdi. Dikkatleri, modern insanın imha etme ve kaos oluşturma gücündeki artışa çekti. Modern zihniyetin her şeye egemen olma şeklinde açığa çıkan ceberrut tavrına itiraz etti. Stanley'in sözlerinde açığa çıkan ölçü tanımaz özgüven patlamasının yol açacağı tehlikelere işaret ederken, insan olarak sahip bulunduğumuz tasarruf hakkımızı ve kontrol gücümüzü yitirmeden bilim ve tekniği kullanabileceğimizi, fakat bunun için varlığa ve eşyaya ilişkin bakış açımızı değiştirmemiz gerektiğini ifade etti. Bunun geçekleşmesinin ise ancak aşkın/ilahi bir iradeye atıfla mümkün olabileceğini belirtti. Bu bağlamda Edmund Husserl'in (1859-1938) görüş ve eleştirileri de oldukça önemlidir. Husserl, 1935 tarihli *Viyana Dersleri*'nde, 'Avrupalı uluslar hastadır; Avrupa'nın kendisi, söylenildiği gibi, krizdedir'[32] dedikten sonra 'Avrupa'nın manevi durumu nedir?' diye sordu ve Avrupa örneği üzerinden modernliğin içine düştüğü krizin sebebini açıklamaya çalıştı. Husserl'e göre sıklıkla dile getirildiği üzere Avrupa krizinin sebebi ekonomik veya sosyal değildi. Kriz, bizzat 'dünya görüşü' ile yani modern zihniyet ve hayat tarzının temel kodlarıyla ilgiliydi. *Kriz*'in sebebi olarak, aklı teorik bakışa sıkıştıran pozitivist dünya görüşünü gösterdi ve suçluyu ilan etti. Pozitivizmin varlığı ölçülebilir bir madde

[31] Heidegger, Martin, *Discourse on Thinking*, Harper Torchbooks, New York, 1966, s. 52

[32] Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology An Introduction to Phenomenological Philosophy,* (Çev. David Carr), Northwestern University Press, Evanston, 1970, s.270

düzeyine düşürmesinin teknik-teknolojik bir sistemin inşasına imkân sağladığını, bunun ise modernlik bağlamında yaşanan problemlere temel olduğunu ifade etti.

Umudu Yeniden Diriltmenin İmkânı

Makalenin sınırlı hacmi, modernliğin sebep olduğu ve potansiyel olarak da sebep olabileceği problemlerden hareketle oldukça sistematik ve derinlikli şekilde modernlik eleştirisi yapan entelektüellerden ve bu bağlamda anlam kazanan tespit ve eleştirilerinden teker teker bahsetmeye imkân vermemektedir. Bu sebeple konu açısından önem ifade eden birkaç örnek şahsiyetten ve birkaç cümleyle de olsa konuya ilişkin düşüncelerinden bahsedildi. Konumuz açısından önemli olan *kralın çıplaklığının* fark edilmiş olmasıdır. Artık *kralın çıplak olduğunu* biliyoruz. Bu aşamada önemli olan ise, *büyüsü bozulan dünyada* umudu tekrar dirilmenin imkânıdır. Bu son derece çetin ve kapsamlı bir konudur. Aşağıda, makalenin sınırlı hacminin izin verdiği ölçüde, bunun sadece bazı önemli noktalarına değinilecektir.

Öncelikle *dünyanın büyüsü* ile kastedileni tekrar hatırlayalım. *Dünyanın büyüsü*, en genel anlamıyla, *var olmanın sorumluluğuydu, uyum ve dengeydi, yaşamın temel ölçülerinde aşkın olana atıftı, güvendi, erdemdi, bilgiydi*… kısacası *kadim gelenek* idi. *Dünyanın büyüsü*, her geçen gün üzeri daha da küllenmekle birlikte, varlığını halâ sürdüren İslami gelenek açısından, 'kadim geleneğin' söz konusu özelliklerine ilaveten, *akletmekti, hakikatti, adaletti, hakkaniyetti, bilinçti, iradeydi, iyilikti, güzellikti, iffetti, sabırdı, bereketti, kanaatkârlıktı, tüm yaratılmışlar karşısında güçlü ve özgür olmaktı, yaratan ve yaratılanlar karşısında sorumlu olmaktı*… Bir başka deyişle, aşkın/ilahi bilginin açıkladığı ve bu bilginin elçisinin kişiliğiyle ve yaşantısıyla örneklendirdiği 'hakikate' teslim olunarak elde edilen *esenlik*, *güven* ve *barıştı*. Yani İslam idi. Modernlik tüm bunları tahrip etti. Esasen tüm bu özellikler açısından insanlığı tahrip etti. Tüm bu özellikleri ve insanlığı tahrip ederken, İslam hariç diğer tüm kadim gelenekleri güdük hale getirdi; nefeslerini kesti; adeta insanlık müzesinin arkeolojik birer kalıntısına dönüştürdü[33]. Fakat İslam'a yönelik taciz ve tahriplerinde başarılı olamadı. İslam'ı değiştirip dönüştüremedi; buna karşılık Müslümanlar üzerinde çok şey yaptı. İslam'a mensup olduğunu söyleyen kitleleri ve üyelerinin kahir ekseriyetini birçok bakımdan dönüşüme uğrattı. Hakikat temelinde şekillenen imanlarını ve hayatlarını aşındırdı ve aşındırmaya devam ediyor. Hâlbuki bunlar insanlığın yaşayan umudu idiler. Modernliğin tahrip edici ve dönüştürücü etkisiyle

[33] Bkz: Huntington, Samuel P., *Medeniyetler Çatışması*, (Çev: M. Turhan, C. Soydemir), Okuyan Us yayınları, İstanbul, 2017.

Müslümanların 'hakkı ayakta tutan şahit olma'[34] vasıflarını her geçen gün biraz daha kaybetmeleri, insanlığın umudunu karşılıksız bırakıyor. Buna rağmen insanlığın zihninde ve hayatında can çekişen umudu yeniden diriltmek mümkün olabilir mi? Olabilir. Nasıl? Şöyle…

Modernlik İslam'ı değiştirip-dönüştüremedi fakat Müslümanlar üzerinde; Müslüman zihniyetinde ve hayat tarzında çok şeyleri tahrip etti tespiti, esasen görünen olumsuz durumun aksine, doğrudan 'umut'a işaret eden bir tespittir. Müslümanlar, insanlık için umudun yaşayan ve örnek alınabilecek bedeni olmaktan çıktılar; burası kesin. Ancak üç-beş kuşak öncesi Müslümanları insanlığın umudunun yaşayan ve örnek alınabilecek bedeni yapan İslam halâ tüm özellikleriyle ortadadır. Kendisine yönelecek zihinleri, akılları, bilinçleri beklemektedir. Uyanması beklenen umudun çekirdeği İslam'dır. Filizlenmek için uygun toprağı ve iklim koşullarını beklemektedir. Modernliğin mimarları ise bunun farkındalar ve modern projeyi sıkıntıya sokmamak için genellikle bunu dile getirmekten titiz şekilde kaçınıyorlar. Ayrıca kesintisiz denebilecek bir sıklıkta modern projeden dönüşün imkânsızlığını dile getirmekle ve bu noktada herkesi ikna etmekle meşguller. Fakat buna rağmen arada bir gerçeği dile getirmekten uzak duramayanlar da çıkıyor. Bernard Lewis (1916-) ve Samuel Huntington (1927-2008)… bunlardan ikisidir.

Modernlik, İslam hariç diğer tüm kadim gelenekleri hem etkisizleştirdi, hem de güdükleştirdi. Plastik-suni bir nitelik arz eden modernlik bunu yaparken, Paul Ricoeur'un (1913-2005) ünlü 'Evrensel Medeniyet ve Ulusal Kültürler'[35] makalesinde ifade ettiği üzere, 'vasat bir medeniyet' tasavvurunu ve bu tasavvurun gerektirdiği hayat tarzını standart ve küresel hale getirirken, hem tasallutunu kuvvetlendirdi, hem de umutları söndürdü. Comte'dan (1798-1857) beri devam etmekte olan *insanlığın gelişme sürecinin en üst ve en son basamağının modernlik (pozitivizm) olduğu* fikri ise her seferinde daha güçlü şekilde dillendirilerek, umutların sönüşüne büyük katkılar sağlandı. Comte'ta açığa çıkan *teolojik-metafizik* ve *pozitif aşamalar* fikri umutların söndürülüşünün felsefi bir dille ifadesi olarak anlam kazanırken, takip eden zamanlarda umutları tekrar diriltecek anlayış ve eğilimlerin önünü kesmek için süreci geriye döndürmenin imkânsızlığını dile getiren metinler titizlikle hazırlandı ve hazırlanmaya devam ediyor. James Frazer'in (1854-1941) 1890 yılında yayımladığı The *Golden Bough*[36] isimli çalışması bunların geçmişteki örneklerinden birisidir. Bu kitabı ile Antropoloji

[34] 'Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle **şahitlik** eden kimseler olun…' (Maide sûresi, 5/8)

[35] Ricoeur, Paul, 'Universal Civilization and National Cultures', (içinde) *History and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, 1965, s. 271-285

[36] Frazer, James, *The Golden Bough: The roots of Religion and Folklore*, Avenel Books, New York, 1981.

çalışmalarını derinden etkileyen Frazer, 'umut'un gönüllerde tekrar dirilme ihtimalini yok edebilmek için, modern insanın 'geri' zihniyet ve hayat tarzlarının dünyasına nüfuz bile edemeyecek şekilde dönüşüme uğradığını ('ilerlediğini') nesnel bir gerçeklik gibi takdim etmiştir. İkna etme gücü açısından bunda da oldukça başarılı olmuştur. Onun bu yaptığını Francis Fukuyama (1952-) yakın zamanda tekrar etti. Fukuyama da insanlığın 'ilerleme' sürecinin son aşamasının modernlik olduğunu ilan etti. Bunu *tarihin sonu* tezi ile savundu. Ona göre, insanlık *tarihin sonuna* gelmiş bulunuyor. Bundan böyle sadece modernlik olacak; başka bir şeyin olması veya oluşması imkânı kalmadı. Modern aşamaya ulaşmış olanlar bu aşamada varlıklarını sürdürürlerken, bu aşamanın gerisindekiler ise bu aşamaya doğru yolculuklarını sürdürecek ve bu aşama da ötekileriyle buluşup hep birlikte insanlık tarihinin son devresi yaşayacaklar. Fakat tüm bunlar modernliğin illüzyonunu sürekli kılmak için sıklıkla başvurulan taktiklerden birisidir. Samuel Huntinton bunu, daha önce Bernard Lewis'in yaptığı gibi, açıkça ifade etti. Modern projenin önemli mimarlarından birisi olarak çok arzuladığı modernliğin egemenliğinde gerçekleşecek *tarihin sonunun* henüz oluşmadığını belirtti. İslam'ın modern proje karşısında halâ insanlığın bir umut adası olduğunu ve İslam var oldukça modern sona ulaşılamayacağını dile getirdi. Bunu yaparken amacı, modernliğin dikkatini ve daha da önemlisi tahrip edici gücünü *bu umut adasına* çekmekti. Diğer birçokları gibi niyetini gizlemedi; düşüncesini doğrudan ifade edip, hedefi açıkça gösterdi. İslam'da anlam kazanan umudu yeryüzünden silme çabasını yürüttü. Fakat tüm bunlara rağmen umut devam ediyor ve bu umudun yaşanan gerçekliğe dönüşme ihtimali her geçen gün daha da güçleniyor. Şunlar ise umudu filizlendirip, *bozulan büyüyü* tekrar yaşanan gerçeğe dönüştürecek çekirdeklerden birkaçıdır.

René Descartes (1596-1650), *ruh* ve *bedeni* gerçeklik bakımından birbirinden farklı ve biri olmadan diğeri olabilen birer töz olarak ele alırken[37], kadim anlayışlar ve inançlar açısından son derece önemli bir şey yaptı. Zira onun bu anlayışı *Tanrı* ve İnsan düalitesine yol açtı. Bu oldukça önemli bir transferdi. Fakat çoğu kimse için görünüşte kayda değer bir durum yoktu. Çünkü kadim gelenekler Tanrı ile İnsan ayrılığını *yaratan-yaratılan, mutlak-göreceli, aşkın-içkin* bağlamında zaten biliyor ve hatta bunu gerçekliğin temeli kabul ediyorlardı. Descartes görünüşte bu kadim gerçekliği *ruh* ve *beden* üzerinden tekrar etmişti. Ama aslında durum hiçte göründüğü gibi değildi. Descartes, söz konusu ayrışmayı ifade ederken, ruhun veya bedenin biri olmadan diğeri olabilen töz olduğunu da söylemişti. Bu Tanrı-İnsan düzleminde dikkate alındığında, pek de dolaylı olmayan bir şekilde, İnsan'ın Tanrı'ya ihtiyacı olmadığını dillendirmişti.

[37] Descartes, Rene, 'Tanrının Varolduğunu ve İnsanın Zihni İle Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler', (Çev. Medar Atıcı), *Cogito*, Sayı: 10, İstanbul, 1997, s. 16

Zaten yukarıda bahsettiğimiz gibi süreç de buna uygun olarak inşa olundu. Söz konusu düalitenin kabulüyle birlikte Tanrı hem yeniden tanımlandı ve hem de evren karşısında yeniden konumlandırıldı. Bu tanımlama ve konumlandırmaya bağlı olarak Tanrı, evrenden ve özellikle de İnsan'dan uzaklaştırılırken, İnsan mutlaklaştırıldı. İnsan, Tanrı karşısından 'bağımsız' bir varlık konumuna oturtuldu. *Akıl, bilim* ve *sosyal gerçeklik* ise sürecin önemli enstrümanları olarak işlev gördüler. *Sosyal gerçeklik* olanca süratli bir şekilde aşkın/ilahi hakikatten (truth) boşaltılan yeri doldururken, İnsan, kendi eylemlerini bizzat kendine atıfla meşrulaştırmaya başladı. Tüm bunlar ise ciddi düzeyde ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik karışıklıklara yol açtı. Yukarıda genel hatlarıyla değindiğimiz anlam kayıpları, varlıklar hiyerarşisindeki karışıklıklar, değer tahripleri, tutarsızlıklar, çelişki ve çatışmalar… oluştu. Ontolojik gerçeklik rotasından çıktı, epistemolojik tutarlılık alt-üst oldu, aksiyolojik uyum ve denge kaosa sürüklendi. Bu gidişattan kurtulmanın umudu olan İslam'a gelince, İslam modern zihniyetin düştüğü ontolojik karışıklığa karşı son derece dinamik ve net bir duruşa sahiptir. İslam'da *ilahi-beşeri, yaratan-yaratılan, aşkın-içkin* ayrımı herhangi bir karışıklığa ve karmaşaya yol açmadan anlamlandırılmış ve 'taraflar' da buna göre konumlandırılmıştır. Ontolojik açıdan durum son derece açık ve anlaşılır bir niteliğe sahiptir. Ayrıca gerçekleştirilmiş konumlandırma hiçbir şekilde *ilahi-beşeri, yaratan-yaratılan, aşkın-içkin* arasında bir kopukluğa da yol açmamaktadır. Bu ikili arasındaki irtibat, modern dönemde bazılarının kabul etmek zorunda kaldıkları üzere, sadece yaratılma aşamasında gerçekleşmemekte, 'yaratılmış' açısından tüm varlık/varoluş sürecinde devam etmektedir. Bir başka ifadeyle, Allah'ın, genelde evrenle, özelde ise insanla olan irtibatı sadece ilk andaki yaratma aşamasıyla sınırlı değildir. Yaratma kesintisiz devam etmektedir. Allah, her an ve her durumda evren/insan ile irtibatlı olup; bunların varlıklarını ve varolma süreçlerini kesintisiz bir şekilde sürdürmelerini sağlamaktadır. Bu süreçte özellikle insan elbette ki belirli düzeyde iradeye sahiptir; ancak onun iradesi göreceli olup, mutlak irade kapsamında bir anlam ve işleve işaret etmektedir. Daha da önemlisi, evrenin/insanın hem tekil ve tikel, hem de tümel olarak Allah karşısında bir anlam ve işleve sahip olmasıdır. Yani evren/insan yaratılmışlar (nesnel varlıklar) düzleminde herhangi bir unsur olarak yer almamakta, özel ve değerli bir konumda bulanmaktadır. Çünkü evren/insan Allah'ın itibar ettiği ve iradesini kesintisiz açığa vurduğu bir varlık düzlemi olarak anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla İnsan'ın (modern insanın) kendisi ile ilgili gerçekte karşılığı bulunmayan tüm iddialarını terk ederek, Allah'a muhtaç bir varlık düzeyine çekilmesi (yaratılmış/kul konumuna yönelmesi) ve bu konumunun gerektirdiği sorumluluklarını üstlenmesi, modernliğin oluşturduğu problemlerin çözümüne en üst düzeyde katkı sağlayacaktır. Zaten bu konumlanma gerçekleşmeden diğer 'çözümler'

bir anlam değer ifade etmeyecektir. Söz konusu yöneliş ve konumlanmanın ise gönülden bir taleple gerçekleşmesi ontolojik hastalıkların şifaya ulaşması (problemlerin çözümünün gerçekleşmesi) sürecini hızlandıracağı gibi, diğer düzeylerdeki (ikincil düzeylerdeki) ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik problemlere karşı bağışıklık sistemini de güçlü tutacaktır.

Decartes'in en temelde yaptığı/başlattığı şey, aşkın/ilahi olanın iradesinin aleyhine olacak şekilde İnsan'ın iradesinin lehine gerçekliği parçalamaktan ibaretti. Bu sayede İnsan, kendisini, daha önce önünde boynu bükük bir şekilde durduğu tanrısının yerinde görmeye başladı. Bu durum çok hoşuna gitti ve egosunu şımarttı. Her şeye egemen olma tutkusu ile kendisi de dâhil olmak üzere tüm evrene yöneldi. Her şeyi kendince yeniden dizayn etmeye başladı. Bu arada evrendeki uyumu/bütüncül anlamı tahrip etme pahasına, her şeyi bölüp/parçalamaya başladı. Nesnel gerçekliği her geçen gün bir yeni unsuruna böldü. Daha önce parçası olduğu veya yanında durduğu her şeyi karşısına alıp parçalara böldükçe, kendisini daha büyük ve daha güçlü hissetti. Her şey küçülürken ve güç yitirirken, kendisi büyüyor ve güçleniyordu. Bunun hep böyle gideceğini zannetti. Ancak sonuç düşündüğünden çok başka gerçekleşti. Tanrılık rolüne soyunmuş modern insanın kendi elleriyle inşa edip geliştirdiği ve gücünün somut göstergesi olan bilim, nesneler dünyasında detaya indikçe anlamını ve işlevini kaybetti. Çaresizliğini fark etti. Zira birbiriyle irtibatsız farklı kompartımanlara bölünen nesnel gerçeklik, ancak nesnel bütünlükte karşılığı olan anlamını kaybetti. İnsan, parçalardan elde ettiği bilgi kırıntılarının nesnel gerçekliği tam karşılamadığını fark etmekle kalmayıp, bu parçalanmanın bizzat kendi varlığında açığa çıkan olumsuzluklarını da birebir yaşamaya başladı. Bu açıdan modern tıp önemli örnektir. İnsanın organik bütünlüğünü parçalayan ve böylelikle bütünü her geçen gün daha da kaybeden; geldiği son aşamada işlevini büyük oranda kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalan modern tıp, tekrar büyük resme dönmenin çabasını yürütmeye başladı. Modern tıbbın uzmanlık alanları arasındaki işbirliğini önemsemeye başlaması, büyük resim olarak organik bütünlüğü görmeye başlamasından kaynaklanmaktadır. Bu sayede de birçok alanda saplanıp kaldığı çıkmazlardan görece kurtulmaya başlamıştır. Fakat organik bütünlük, nesnel gerçekliğin sadece bir kısmına karşılık gelmektedir. Bu sebeple modern tıbbın organik bütünü dikkate almaya başlaması temelde olumlu olmakla birlikte, nesnel gerçekliği anlamanın çok uzaklarındadır. Çünkü modernlik, organik bütünlüğün de parçası olduğu evren ile aşkın olanı birlikte ele almaya müsait değildir. Buna kalkışması ise kendisini anlamsız kılacaktır. Tüm bunlara karşılık İslam, nesnel varlığı/nesnel evreni aşkın/ilahi varlık karşısında ve kendi içinde bir bütün olarak konumlandırmıştır. Bunun nasıl gerçekleştiğini anlamak için İslam kozmolojisi önemlidir.

Cosmos (düzen sahibi evren) ve logos (düzenleyici irade/akıl) sözcüklerinin birleşiminden oluşan *kozmoloji* aşkın ve içkin ilişkisine/irtibatına dayanan bir anlayışı temsil etmektedir. Çünkü varlıklar düzlemindeki egemen *uyum/denge*, bunu sağlayan ve aktif olarak sürece müdahale eden bir üst aklın (aşkın/ilahi) varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu ise hem aşkın/ilahi olan ile içkin olan arasındaki ontolojik farklılaşmayı ve hem de bu ontolojik farklılaşmada işlev üstlenmiş olan kesintisiz iradeyi dikkate alan bir anlayışı gerekli kılmaktadır. Bunun en güzel ve mükemmel örneklerini ise İslami zihniyetin mensubu filozoflar ve ilim adamları vermiştir. Zira aşkın ve içkin olanın farklılığını ve bu farklılık temelindeki irtibat ve ilişkinin niteliğini, seyrini ve yönünü açık ve anlaşılır şekilde ortaya koyan İslam, Müslüman kozmolojistler için önemli bir imkân olmuştur. Böylelikle İslam kozmolojisi oluşmuştur. İslam kozmolojisi evreni *kaos* olarak değil, *kozmos* olarak algılamaktadır. Müslüman kozmolojistler bu kozmosun özünde bulunan düzenleyici ilkeleri ve ilkelerin sebebini titiz şekilde tespit etmeye ve anlamaya çalıştılar. Bu ise aşkın/ilahi iradenin sadece yaratıcı değil, aynı zamanda düzenleyici yönünü olanca somut bir şekilde fark etmelerini sağladı. Esasen bunu fark etmek; aşkın ile içkin olanın irtibatını fark etmek, sadece İslam kozmolojisinin özelliği de değildir. Yunan kozmolojistleri de bu durumu fark ettiler. Fakat aşkın/ilahi olanı nesnel düzlemde arama alışkanlıkları, kozmostaki düzenleyici iradeyi/aklı da nesnel varlığın içinde aramalarına yöneltti. Böylelikle şuur sahibi aşkın/ilahi varlığı/iradeyi nesnel olanla içselleştirdiler. Bu ise bir türlü tutarlı şekilde izah edemedikleri hem içkin ve hem de aşkın olma durumunun nasıl gerçekleştiği sorusuyla baş başa kalmalarına sebep oldu. Kendilerinin inşa ettikleri problemin çözümünde çaresiz kaldılar. İslam kozmolojistleri ise böylesi problemi hiç yaşamadılar. Zira İslam, aşkın ve içkin olanı her türlü tereddütten uzak ve oldukça açık şekilde tanımladığı ve konumlandırdığı gibi, içkin olanın bütünlüğünü ise hiyerarşik ve kategorik olarak çok açık ve anlaşılır şekilde tanımlamıştır. Şu ayet ise bu gerçeği dile getiren örneklerden birisidir: *Gerek âfâkta (dış dünya ve madde âlemi), gerek enfüste (insanın iç dünyası ve ruh âlemi) delillerimizi yakında onlara göstereceğiz (Fussilet sûresi, 41/53).* Böylelikle aşkın-içkin, bütün-parça ilişkisi herhangi bir karışıklığa yol açmadan; her şeyin yerli yerine oturmasını sağlamıştır. *Onlar, Allah'ın dininden başka bir din mi arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde her ne varsa -istese de, istemese de- O'na teslim olmuştur ve O'na karşı sorumludurlar (Al-i İmran Suresi, 3/83).* Bu ise, düzene (uyum ve dengeye) dayalı bütüncül anlayış içerisinde insan-aşkın irade, fizik evren-aşkın irade, insan-fizik evren, birey-toplum, objektif-sübjektif bilgi, din-bilim, din-felsefe, din-ahlak, din-siyaset… çatışmasını önlemiştir. Bugünün modern zihniyeti, gelip dayandığı çıkmazlardan kurtaracak şey ise budur.

Her tanımlama bir sınırlamadır. Her olgunun, her nesnenin bir sınırı olduğu gibi, her düşüncenin, inancın ve dinin de bir sınırı vardır. Sınır olmak zorundadır. Zira sınırsızlık, yok olmaktır. Sınırsızlık, var olmamak demektir. Bu sebeple her dinin, inancın, ideolojinin ve hayat tarzının bir sınırı vardır ve din, ideoloji, inanç ve hayat tarzı o sınırı titizlikle korur. Her din, ideoloji, inanç ve hayat tarzı bu noktada benzeşirler, ancak sınırın inşa ediliş yönteminde ayrışırlar. Aslında burada da çok büyük bir farklılaşmadan bahsedilemez; iki ayrı gruba bölünen bir ayrışmadır bu. Bir tarafta İslam dururken, İslam'ın dışındaki tüm din, inanç ve hayat tarzları ise kaynak, amaç, içerik ve şekil açısından sahip oldukları tüm farklılıklarına rağmen diğer tarafta duruyorlar; modernlikte bunların arasında. Bu iki gruba ayrılışın temelinde, belirttiğimiz üzere, sınırın belirlenmesindeki yaklaşım farklılığı vardır. Şöyle ki; İslam hariç, insanlığın tanıdığı, mensubu olduğu her din, inanç ve hayat tarzı kendisini belirleyen sınırı ötekine atıfla oluşturmuştur. Kendisine ait olanın da kendisinden olmayanın da referansı yine bizzat ötekidir. Böyle olunca her din, inanç ve hayat tarzı öncelikle ve tamamıyla ötekine yönelmiş ve kendisini inşa etmiştir. Kendisinden olmayanı ise potansiyel açıdan bir düşman olarak görmüştür. Fakat İslam için durum tam tersidir. İslam önce ve özellikle kendisini tanımlamıştır. Kendisine dahil olmayan insanları ise zamanla kendisine dâhil olacak bir unsur olarak görmüş, bu sebeple de onunla ilişkilerinde kin ve husumet istisna ve geçici bir durum olarak anlam kazanmıştır. Bunu açacak olursak; İslam, öncelikle ve tamamen kendisini tanımlayarak, kendisinin ne olduğunu ortaya koymuştur. Buraya dâhil olmayanlar ise zorunlu olarak 'ötekiler' kategorisine dâhil edilmiştir. Örneğin kendisi *ilahidir, tevhididir, adalettir, iyiliktir, güzelliktir, doğruluktur*… Kendisini bu kavramlarla tanımlayan İslam, detaylı bir şekilde *ilahi, tevhidi, adil, iyi, güzel, doğru* olanın ne olduğunu hem teorik ve hem de uygulama düzleminde net bir şekilde açıklamıştır. Tüm bunların üzerinden de *ilahi olmayanı* (beşeri), *tevhidi olmayanı* (şirk), *adaletli olmayanı* (zulüm), *iyi olmayanı* (kötü), *güzel olmayanı* (çirkin), *doğru olmayanı* (yanlış)… göstermiştir. İlahi, tevhidi, adil, iyi, güzel, doğru olmamak; yani *beşeri, şirk, zulüm, kötü, çirkin, yanlış* olmak temelsiz, sanal, geçici, uydurma, sahte olduğu için; bunların taraftarlarının bir gün asıl olana (İslam'a) geleceği umuduyla, ilişkilerini de buna göre şekillendirmiştir. İkna, açıklamak, anlatmak, özgüvene dayalı rahatlık bu ilişkilerin değişmeyen özellikleridir. Tüm bu belirttiklerimizi ise sadece bir kavram üzerinden açıklamak gerekirse; İslam'a göre 'adalet', *olması gerekeni, olması gereken yerine, olması gereken zamanda, olması gereken miktarda, olması gereken şekliyle koymaktır*. Bunlardan birisinde söz konusu olabilecek bir eksiklik, o şeyi adalet olmaktan çıkarıp *zulüm* haline getirir. 'Geç gelen adaletin zulüm olması' bu yüzdendir; zira olması gereken zamanda gelmemiştir.

Modernlikte durum tam tersidir. Modernlik büyük oranda sanal bir kurgudur. Bu sebeple de kendisini doğrudan tanımlama imkânından büyük oranda mahrumdur. Öncelikle ve kolaylıkla kendisini tanımlayamaz. Böyle olduğu içindir ki, öncelikle ve hatta her zaman 'ötekine' yönelmiştir. İslam'ın yaptığı gibi kendisinin üzerinden ötekini değil, ötekinin üzerinden kendisini tanımlamıştır. Bu ise belirsizliği ve kargaşayı modernliğin karakteristik özelliği kılmıştır. Örneklendirmek gerekirse, İslam açık ve somut şekilde 'adalet'i tanımlamış ve buna dâhil olmayanların 'zulüm' olduğunu açıklamıştır. Modernlik ise 'zulüm' örnekleri vermiş ve kendisinin bunlardan olmadığını söylemiştir. Ancak bu modernliğin *adil* olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü 'zulmün' çok çeşidi vardır ve belirtiği 'zulüm' türlerinden olmaması, bir başka 'zulüm' çeşidi olmadığını göstermemektedir.

Modernlik, öncelikle ve hatta çoğunlukla 'ötekini' tanımlayarak ve mesaisini tamamen denecek boyutta buraya ayırarak, 'kendisi' ile 'öteki' arasındaki sınırı tayin etmiştir. Ötekini tanımlarken de tutum ve anlayışı, düşünce ve davranışı, inanç ve felsefesi tamamıyla olumsuz duygu, düşünce, hâl ve hareketlere göre şekillenmiştir. Bütün *olumsuzlukları, kötülükleri, yanlışlıkları, basitlikleri, ahlaksızlıkları, ilkellikleri, tutarsızlıkları...* 'öteki'ne atfetmiş, 'öteki' gibi olmadığına vurgu ile kendisini olumlu bir konuma oturtmuştur. Burada dikkat çeken ve son derece önemli olan özellik ise, modernliğin 'ötekine' olan ihtiyacıdır. Modernlik var olabilmek için 'ötekinin' var olmasına muhtaçtır. Bu sebeple bütün çabasını 'ötekini' ayakta tutmaya yöneltmiştir. Zira 'öteki' yok olursa, modernlik de yok olacaktır; bir balon gibi sönüp gidecektir. Buharlaşıp kaybolacaktır.

Büyüsü bozulan dünyada umudu yeniden dirilmenin yolu bu bahsedilen durumla da ilgilidir. İnsanlık, modernliğin tanımladığı ve esasen çoğunlukla büyük oranda kurgu olan 'öteki' üzerinden kendisini anlama ve anlamlandırma sürecini tersine çevirmek zorundadır. Olumsuzlukları başkasına atfederek kendisini temize çıkarma alışkanlığını terk etmeli ve öncelikle ve ısrarla kendisine yönelmelidir. Bu konuda muhteşem bir anlayışa ve sisteme sahiptir. Bireysel ve toplumsal örneklikleriyle olması gerekeni ortaya koymuştur. Daha işin başında konu ile ilgili ilkeyi vazetmiş ve onu gerek zihinsel ve gerekse hayat tarzı bağlamında yer bulacak ilkelerin temeline yerleştirmiştir. Bunu yaparken, gerçekleşmiş yanlışların terkinin iyi ve güzel bir başlangıç olarak ne kadar değerli olduğunu ifade eden ve umut veren bir müjdeyi de dile getirmiştir: *Büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlara gelince, onlar arada bir hataya düşseler de bilsinler ki, Rabbin bağışlaması bol olandır. O sizi yeryüzündeki topraktan var ederken de, analarınızın karınlarında saklı bulunduğunuz zaman da, sizi en iyi bilen O'dur. O halde siz, kendinizi temize çıkarmaya kalkışmayın*...(Necm, 53/32).

Necm sûresindeki bu ayet, merkeze kimin alınması gerektiğini ifade ederken, bir diğer ayet ise bunu destekler bir açılımı konu edinmiş ve bunu ilkeleştirmiştir: *Siz kendinizi unutarak diğer insanlara iyilik yapmayı ve erdemli olmayı mı emredersiniz?... [böyle yapmayın, bu yanlış]* (Bakara sûresi 2/44).

Modernliğin yol açtığı problemlerin önemli unsurlarından birisi epistemolojik anlayış ve kabulle ilgilidir. İnsanın tanrısal bir role yönlendirilmesinin gereğine uygun olarak insan aklı mutlaklaştırılmış ve böylelikle insan tanrısal olanın, akıl ise tanrısal bilginin (vahyin) yerine ikame edilmiştir. Akıl sayesinde *varlığın sebebi (Kim yarattı?), amacı (Niçin yarattı/Niçin yaratıldım?), sorumlulukları (Varolmanın gerektirdiği sorumluluklarım neler?), birlikte yaşamanın en temel ilkeleri (Adalet, erdem, iyi, iffet, hakkaniyet, doğruluk... nedir ve neyi gerektirir?)* kapsamında karşılaşılan her sorunun kolaylıkla çözüme kavuşturulabileceği varsayılmıştır. Hâlbuki tüm bu sorulara cevap arayışının ismi olan felsefenin 2500 yıla varan şahitliğiyle biliyoruz ki, insan söz konusu soruları cevaplama imkânına sahip bulunmamakta, cevaplasa bile doğruluğundan emin olamamaktadır. Hâlbuki insan, tüm bu alanlarda, varlığına ve tüm hayatına anlam kazandıracak bir cevap istemekte ve cevabın doğruluğu açısından güven (iman) içerisinde bulunmayı arzulamaktadır. Akıl, nesneyi (fenomen) tüm nesnel özellikleriyle bilmek, eşya üzerinde gerçekleşen değişim ve oluşumları sebep sonuç ilişkisi bağlamında incelemek ve değerlendirmek kapasitesine sahiptir. Ancak nesnel olgu ve durumların arkasındaki soyut sebebe (numen) gelince çaresiz kalakalmaktadır. İnsanlığın kaosa sürüklenmesinde, evrendeki ve onun önemli parçası olan insandaki uyum ve dengenin bozulmasında, varlığın ve hayatın anlam kaybına uğramasında, imkan ve gücünü aşar bir şekilde akla yüklenen sorumluluk vardır. Akıl, aşkın/ilahi bilgi (vahiy) rolü oynamaktan vazgeçmelidir. Bu ise ancak modern insanın epistemolojik kabullerini terk etmesiyle mümkündür. Yani aklı mutlaklaştırmaktan vazgeçilmeli, aklın, ilahi bilginin tanımladığı ve gösterdiğini anlama çabasının aracı olduğunu kabullenilmesi gerekmektedir. Bu yapılırken akıl, nesnel ve aşkın/ilahi gerçekliğin birbiriyle örtüştüğü gerçeğinden hareket ederek, kendisini ve işlevinin sıhhatini korumaya almalıdır. Bunun teorisi de, uygulaması da İslam'dadır. Zira olgusal yönüyle değil, işleviyle aklı önemli bulan İslam, aklın gerçeği fark etme ve anlama yeteneğini hem desteklemek ve hem de yönlendirmek için aşkın/ilahi düzlem ile içkin düzlemdeki olgu ve ilkelerin birbiriyle çelişmediği ve çatışmadığı gerçeğini ifade etmiş ve bunun üzerinden aklın işleyişinin nasıl olması gerektiğinin somut örneklerini vermiştir.

Kaynakça

Bayet, Albert, *Dine Karşı Düşünce Tarihi*, (Çev. Cemal Süreya), Varlık Yayınları, İstanbul, 1970.

Berger, John, *Görme Biçimleri*, (Çev. Salman Yurdanur), İstanbul, Metis yayınları, 2004.

Berman, M., *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (Ü. Altuğ, B. Peker, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (Çev: Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

Celaleddin es-Suyuti, *el-Camiu's-Sağir*, (Tercüme: S. Avcı), Serhat Kitabevi, İstanbul, 2013.

Descartes, Rene, 'Tanrının Varolduğunu ve İnsanın Zihni İle Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler', (Çev. Medar Atıcı), *Cogito*, Sayı: 10, İstanbul, 1997.

Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşmalar*, (Tercüme, Afşar Timuçin, Yüksek Timuçin), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.

Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (Çeviren: M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Flew, Anthony, *A Dictionary of Philosophy*, Gramercy Books, New York, 1999.

Frazer, James, *The Golden Bough: The roots of Religion and Folklore*, Avenel Books, New York, 1981.

Freud, Sigmund, 'The Question of a Weltanschauung', (içinde) *New Introductory Lectures on Psychoanalysis and Other Works*, C. XXII, W.W. Norton and Company, New York, 1976.

Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, (Tercüme: Erol Güngör), Yurt Yayınları, İstanbul, 1981.

Heidegger, Martin, *Discourse on Thinking*, Harper Torchbooks, New York, 1966.

Heidegger, Martin, *Nietzsche"nin 'Tanrı Öldü' Sözü ve Dünya Resimleri Çağı,* (Çev: Levent Özsar), Asa Yayınları, Bursa, 2001.

Heller, Agnes, 'Modernitedeki Ahlaki Durum', (Der: Mehmet Küçük), *Modernite versus Postmodernite*, Vadi yayınları, Ankara, 1993.

Huntington, Samuel P., *Medeniyetler Çatışması*, (Çev: M. Turhan, C. Soydemir), Okuyan Us yayınları, İstanbul, 2017.

Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology An Introduction to Phenomenological Philosophy,* (Çev. David Carr), Northwestern University Press, Evanston, 1970.

Kalın, İbrahim, 'Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş', *Divân*, Cilt: 15, Sayı: 29, (2010/2).

Kant, Immanuel, 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt', *Yazko, Felsefe Yazıları,* 6. Kitap, İstanbul, 1983.

Kur'an-ı Kerim.

Montaigne, Michel de, *Denemeler*, (Çev: Selahattin Eyupoğlu), MEB yayınları, İstanbul, 1995.

Nietzsche, Friedrich , Şen Bilim, Asa yayınları, Bursa, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt (*Çev: T. Oflazoğlu), İstanbul, 1997.

Özbudun, Sibel; Cahide Sarı ve dğr, *Küreselleşme, Kadın ve Yeni Ataerki*, Ütopya yayınları, Ankara, 2007.

Paine, Thomas, *Akıl Çağı*, (Tercüme: Ali İhsan Dalgıç), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012.

Ricoeur, Paul, 'Universal Civilization and National Cultures', (içinde) *History and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, 1965.

Rousseau, Jean-Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu),Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.

Taylor, Charles, *Seküler Çağ*, (Tercüme: Dost Körpe), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2009.

Vatandaş, Celalettin, *Modern Çöküş- İnsanın Modern Halleri*, Açılım Kitap yayınları, İstanbul, 2015.

ZAMANDAN ZAMANA DEĞİŞİM SÜRECİNDE İSLAMÎ YENİLENME İLE HAYATIN KURULUŞU

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi/ Felsefe ve Din Bilimleri
Din Sosyolojisi
ejder.okumus@asbu.edu.tr

Giriş

Zaman, efrâdını câmi' ağyârını mâni' bir tarifi yapılamasa da,[1] yaşanan ve anlaşılabilen şeylerdendir. Zaman, toplumsal bir aktör insanın dünyada varoluşunun aslî boyutlarındandır. İnsan bu dünyada zamanla, zaman içinde, zamansal bir şekilde var olur, yaşar, varlık kazanır; esasen zaman, hayatın, davranışların, hareketlerin, devamlılığın, durağanlıkların, dinamizmlerin, süreçlerin, etkileşimlerin ve olayların bir ifadesidir; zaman yoksa hayat, hayat yoksa zaman yoktur. O halde zaman gerçekliğini ve hayatın zaman içinde sürekli bir hareket olduğu gerçeğini anlamak çok önemlidir;[2] insan, insana özgü davranış ve olaylar, toplumsal ilişki ve etkileşimler, sosyal hayat, insanın zamansallığı anlaşılarak kavranabilir ve analiz edilebilir. Zamanın en dikkat çekici en belirgin yönlerinden biri olan değişim de çok hayatî bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Değişim, insanın içinde hayat bulduğu ve kendisiyle diyalektik bir etkileşim halinde varlık bulduğu toplumsal hayatın en önemli boyutlarındandır.

Zaman ve değişim, toplumsal hayatın en varoluşsal yönlerinden birini teşkil eden din için de oldukça önemlidir. Din ve dinî hayat söz konusu olduğunda, ortaya çıkan değişim gerçekliği, yeni zaman ve yeni toplumsal şartlar karşısında

[1] St. Augustinus, *The Confessions*, İng. Çev. Edward B. Pusey, Pocket Books, New York 1957, s. 224; Robert Chamber, *The Books of Days, a Miscellany of Popular Antiquities in Connection with the Calendar*, London, Edinburgh 1864, c.1, s. 1.

[2] Muhammed İkbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 192.

dindar insanların, dindar topluluğun, dindar toplumun mensubu oldukları dinlerinin hükümlerinden hareketle nasıl bir tutum içinde olacakları ve yeni problemlere ne gibi çözümler getirecekleri hususu, en çok tartışılan, en fazla gündeme gelen konular arasında yer almaktadır, hatta belki de başta gelmektedir. İnsanın ve toplumsal hayatın en temel, en önemli unsurlarından biri zamandır. Zaman, toplumsal aktörler olarak insanların yapıp etmelerinin zorunlu bir boyutudur. Toplumsal hayat zamanla kurulur. Hayatın durağanlıkları da değişkenlikleri de, statikleri de, dinamikleri de zamanla doğrudan bağlantılıdır. Zamanın değişmesi, değişen şartları, yeni bir zaman ruhunu, yeni bir zaman bilincini, yeni bakış açılarını, yeni düşünmeleri, yeni yapıp etmemeleri, yeni çözümleri beraberinde getirir. Dinin yaşanması, yeni şart ve durumları dikkate almayı zorunlu kılar. Tevhid dini İslam örneğinde konuya bakılırsa, zamandan zamana değişen şartlarla ortaya çıkan yeni durumları dikkate almayan din ve dindarlar, bilhassa din bilginleri, din alimleri, din uzmanları, önderler, rehberler, toplumun donuklaşmasını, hayatın katılaşmasını, hatta kimi zaman tevhid dininin yerine şirk dininin unsurlarının geçmesini önleyemezler; yeni konu ve problemleri izah edemez, zaman ve değişim içinde hayatı anlamlandıramazlar.

Zaman boyutunun ve değişimin toplumsal hayatın ve sistemin, dolayısıyla insanın değişmez kaderi olduğunu gözardı edenler, kendi zamanlarını yaşayamazlar, başkalarının zamanında edilgen olarak yaşamaya mahkum olurlar. Dinin zaman ve değişimle kendini sosyolojik planda yenilemesi, yine İslam örneğinde Peygamberlerin her birinin kendi zamanlarına göre dinî sistemlerini kurmaya çalışmalarında, Müslüman toplumlarda ilim insanlarının ictihad, tecdid, teceddüd, ihya ve ıslah geleneklerinde açıkça görülmektedir. Aksi halde İslam Dini, dogmatizmle eşdeğer hale gelir. İslam'da din dogmatizm değildir. İslam'da din, sâbit tevhidî ilkeler ışığı ve zemininde sürekli iyi yönde değişimi, canlanmayı, yenilenmeyi; zaman ve değişim gerçekliğine göre temel esaslarını muhafaza ederek birey ve topluma yeni bir dil ile hitap etmeyi ifade eder. Bugün de İslam dinine mensup olanların, modern problemlere çözüm getirmeleri, yakıcı ve yıkıcı sorunlarla baş edebilmeleri, küreselleşmenin olumsuz etkileriyle başarılı bir şekilde mücadele edebilmeleri, bilhassa İslam'ı terörle, şiddetle ve insan hakları ihlalleriyle birlikte anmaya son verebilmeleri, bahsedilen zaman ve değişim gerçeğini iyi anlayabilmeleri ve ona göre zaman, değişim, düşünce, hayat, yenilenme ve canlanma stratejileri geliştirmeleri gerekmektedir. Esasen son günlerdeki "güncelleme" söylemleri de din planında ihtiyaç duyulan değişim ile birlikte olması gereken yeni yorumlara işaret etmektedir.

Bu çalışmada araştırmacı, Müslüman toplumda değişim seyri içinde ortaya çıkan yeni toplumsal şartları dikkate alan bir İslamî yenilenmeyle hayatın sağlıklı bir şekilde kuruluşunu sosyolojik okuma yapmak suretiyle ele almaktadır.

Araştırmanın amacı, zamandan zamana değişen toplumsal hayat şartları içinde hayatın İslamî yenilenme ile nasıl kurulduğunu anlamak ve anlamlandırmaktır. Bu amaç kapsamında yazar, bugünün dünyasında Müslümanların kendi varlık, varoluş ve kimlikleriyle hayat sahnesinde doğru bir biçimde yaşamaları, görünmeleri; toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik, entelektüel, bilimsel, eğitimsel, hukukî, ahlâkî, coğrafî, antropolojik vd. alanlarda dünyayı imar etmeleri; adlarını aldıkları İslam, Müslüman, iman ve mü'min terimlerinin anlam içeriklerine uygun bir şekilde insanlığa güven ve barış içinde birarada yaşama temelli toplumsal hayatları armağan etmeleri gibi boyutlarda bazı hususları incelemeyi ve tartışmayı hedeflemektedir.

Zaman ve Toplumsal Değişim Gerçekliğinde Din

Zaman, toplumsal hayatın anahtar bir unsurudur. Zaman-insan-toplum ilişkisi, sosyolojide çok önemlidir. Zira insan hayatı, doğumdan ölüme kadar zaman içinde gerçeklik kazanır; insanın ailede dünyaya gelmesi, sosyalleşmesii olayların içinde bulunması, üzülmesi, sevinmesi, münasebetlere girmesi bütünüyle zaman ile alakalıdır ve bundan dolayı zaman ile açılanabilir. Esasen toplum, kendi ürettiği zamanla yaşar ve kendi zamanı içinde var olur. Zamanı alırsanız, toplum, toplumsal hayat diye bir şey de kalmaz.

Sosyologların zamana ilgi duymalarında, toplumun zamanla sürekli olarak ilişki halinde olması temel bir rol oynar. Toplum zamanla o derece irtibatlıdır ki toplum sadece değişim geçirirken zamansallık sergilemez. Toplumun zamansallığı, toplumsal değişimle sınırlandırılamayacak derecede toplumla geniş boyutlarda ilişkilidir.[3] Zaman, toplum açısından sadece değişim için değil, durağanlık ve istikrar, hatta düzen için de merkezî bir öneme sahiptir; zamansal bir düzen olmaksızın toplumda düzen olması düşünülemez.[4] Yani zaman, sosyal hayatımız için sadece süreç bakımından değil, aynı zamanda düzen bakımından da önemlidir; sadece değişim açısından değil, aynı zamanda rutinizasyon açısından da gereklidir. Anlaşılabildiği üzere zaman, toplumlar ve toplumsal hayat için bir ihtiyaç ve zorunluluğu ifade etmektedir.[5]

Esasen zaman, toplumun, toplumsal hayatın kaderidir. Toplum, zaman içinde, dünya zamanı içinde var olur, varlığını sürdürür. Bu bağlamda toplumların,

---

[3] Bkz. John Urry, *Mekânları Tüketmek*, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s. 94; Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999; Gilles Pronovost, *The Sociology of Time* (Current Sociology, La Sociologie Contemporaine, The Journal of International Sociological Association, c. 37, Sayı: 3, 1989), Sage Publication, London ve Newbury Park/CA, 1989, ss. 2, 4-5.

[4] Barbara Adam, *Time and Social Theory*, Temple University Press, Philadelphia 1990, s.9.

[5] Ejder Okumuş, "Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (Elektronik dergi), X/2, 2010.

medeniyetlerin ve kültürlerin bir zamansal kapasitelerinden veya alanlarından söz edilebilir. Toplumlar, medeniyetler, kültürler, toplumsal varlıklar, örneğin aileler, din, dinî grup ve cemaatler, siyasal gruplar, ekonomik organizasyonlar, uluslar, meslek grupları vs., hayatlarını, sosyal zaman veya sosyo-zamansal düzen içinde düzenlerler. Görüldüğü gibi zaman toplumun varlığının ve dolayısıyla sosyal hayatın vazgeçilmez bir merkezî boyutunu teşkil etmektedir.

Zamanın, insanî olup mekân ve şartlara, yerellik ve küreselliklere göre farklı algılanabildiği, içinde olayların geçtiği şey[6] olduğu, olayların, zaman içinde meydana geldiği, sosyal olguların zaman içinde var olduğu, zamanın varlık ve var olma ile sıkı ilişkisinin bulunduğu,[7] insanların varlıklarının zamansallıkla ilişkili olduğu,[8] zamanın bedenle ilintili olduğu,[9] olayların zamansallığa sahip oldukları, zamanın kamusal geniş boyutlara sahip bulunduğu, sosyal ilişkilerin zaman üzerinden düzenlendiği, toplumsal değişimin zamandan ayrı düşünülemeyeceği, her kültürün zamanı ve tarihinin olduğu;[10] zamanın sosyal ve kültürel bir gerçeklik olduğu tespit edildiğinde, zamanın sosyal boyutlarını incelemenin önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Açıktır ki zaman, bütün sosyal fenomenlerin, içinde ve birlikte meydana geldiği bir sosyal olgudur. Gerçekten de bütün sosyal olaylar, zaman içinde bir anda gerçeklik bulurlar. Bütün sosyal süreçler, zamansal olup zaman üzerinde yayılır, süreç olur. Toplumsal hayat, zamanda yaşanır, zamanla var olur. Zaman, mekan ve uzam gibi sosyal hayatın evrensel bir bağlamıdır. Yaşamlarımızın her boyutuna karışan zaman, insanî gerçekliğin ayrılmaz veya vazgeçilmez bir boyutudur.[11]

Zaman, dinler için de en asli boyutlardandır. Din, diğer toplumsal olay ve kurumlar gibi zaman boyutunda var olur. Bundan dolayı da zamanı, zaman gerçeğini idrak etmek, dinde önemlidir. İslam dini örneğinde bakılırsa, zaman, Müslümanlar için hayatî bir olaydır. Ondan dolayı Kur'an'ın özeti mesabesinde olan Asr sûresi,[12] asra yemin ederek başlar ve asrı, yani çağı, zamanı anlamayan, tanımayan, dikkatle incelemeyen, dikkate almayan ve iyi değerlendirmeyenlerin, zamanın kıymetini bilmeyenlerin sonunun iyi olmayacağını bildirir; tam da sosyolojik bir gerçekliğe, sosyal sünnetlerin, toplumsal kuralların önemine işaret

---

6 Martin Heidegger, "Zaman Kavramı", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996, s. 63

7 Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme,* Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad 1357-1358, c.3, ss. 36-41 vd.; Heidegger, "Zaman Kavramı", ss. 59-101.

8 Stephen Mulhall, *Heidegger ve 'Varlık Zamanı'*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yay., İstanbul 1998, s. 226 vd.

9 Bkz. Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 189-190

10 Oswald Spengler, *Batının Çöküşü*, Çev. Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1997, s. 114

11 Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change*, Blackwell Publishers, Oxford 2003, s. 41.

12 "*Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenle ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka*." (Asr 103/1-3).

eder. İslam Peygamberi de *"İnsanlardan çoğunun aldandığı iki nimet vardır: Sağlık ve boş zaman"*[13] diyerek Asr suresinin tefsirini yapmaktadır.

Sosyo-kültürel olarak zaman olgusuna bakıldığında dinlerde insanlardan yapılması istenen şeylerin zamanla yakından ilgili olduğu görülür. Bu bağlamda İslam'da ibadetin, çalışmanın, salih amelin vs. daha ziyade insanların zaman değerlendirme durumlarıyla bağlantılı olarak ele alındığı söylenebilir. Gerek namaz, hacc, oruç, zekat gibi ibadetlerin zaman disiplini ve değerlendirmesiyle doğrudan bağlantılı olması, gerekse ayet ve hadislerin insanın ömrünü iyi değerlendirmesiyle ilgili emirlerinin zamanla ilgili olması, bu durumu göstermektedir. Biraz daha farklı cümlelerle ifade etmek gerekirse şöyle de denilebilir: Dindarlığın gerçekleşmesi iki şekilde zamanla ilgilidir: Birincisi dindarlığın, her şeyin zamansal olması anlamında zamansal olmasıdır. İkincisi ise dindarlığın, aynı zamanda bir planlamayla gerçekleştirilebilmesidir. Planlama dahilinde dindarlık zamanla mümkündür. Örneğin İslamî dindarlığın gerçekleşmesinde zamanlamanın aslî öğelerden biri olduğu görülür. Namaz, günün belli vakitlerinde kılınır, Orucun yıl içinde belli bir zamanı vardır ve yıl içinde belli günlerde ve gün içinde de belli saatler arasında tutulması durumunda ibadet anlamı kazanır. Hacc aynı şekilde yılın belli bir mevsiminde gerçekleştirilir. Bayramlar, dinsel geceler, belli zamanlarda, belli zaman aralıklarına denk düşmesiyle dinsel nitelik kazanırlar. Diğer birçok ibadet için de benzer şekilde zamansal boyutlar söz konusudur.

Demek ki toplumsal bir olgu olarak din, zamansal bir fenomen ve kurum olarak karşımıza çıkmaktadır; dolayısıyla din, zamansal boyutu ele alınarak anlaşılabilir. Zamansal bir fenomen olarak din, dinin zamanda var olmasını, zamanda insanlar tarafından kabul edilip tecrübe edilmesini, zamansal bir gerçeklik oluşunu ifade eder. Dinin bu dünyada toplumlar için var olduğu düşünülürse, zamana bağlı olduğu anlaşılır. Bu anlamda din, insanların hayatında zamansal düzlemde var olur; toplumsal hayata zamansal düzlemde akseder. Bu demektir ki toplumlar veya gruplar, yatay düzlemde de dikey düzlemde de dini yaşama yönünden farklılaşırlar.

İnanan insanların, öldükten sonra dirilme, öteki dünya (Ahiret) ve kıyamet inancı; doğrudan zamanla, bu dünya hayatını geçici bir zaman içinde yaşama anlayışlarıyla ilgilidir. Böylece din, gerek Kıyamete kadar bütün bir insanlığın yaşam süresi, gerekse tek tek kendi ömür süreleri çerçevesinde toplumsal hayatı zamansal plan ve programlama dahilinde düzenlemektedir. Bu bağlamda binyılcılık, millenarizm, mesiyanizm, mehdicilik, Mehdi'nin gelişi ve İsa'nın dönüşü gibi inanç ve olgular, hep dinin zamansallığıyla ilgilidir. Bu demektir ki

[13] Sahîh-i Buhârî, Sünen-i İbn Mâce, Sünen-i Tirmizî.

söz konusu inanç ve olgulara bağlı olarak ortaya çıkan sosyal dinsel hareket ve gruplar, bahsedilen dinî zamanla doğrudan bağlantılıdırlar.

Dinler, inananlarınca zamanın en iyi şekilde değerlendirilmesini ister. Zamanın boş, amaçsız ve anlamsız geçirilmesini tasvip etmez. Dinde zamanın boşa geçirilmemesi, zamanın çalışarak geçirilmesi, esastır.

Zaman konusunun en önemli boyutlarından biri olarak karşımıza çıkan değişim olgusu, toplumun, toplumsal hayatın tabiatının ve işleyişinin değişmez aslî özelliğidir. İnsan hayatı zaman ve değişim içinde gerçekliğini kazanır. Zaman içinde değişimsiz bir hayattan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Değişim hayatın bir kanunu, kâinatın bir geleneğidir. Zaman içinde her şey değişim geçirmekte, değişmektedir. Nitekim insanda zaman içinde her şeyin değiştiği hissi bulunmaktadır.

Değişim, toplum için, toplumsal hayatın varlığı ve devamı için bir zorunluluktur. Toplumsal değişim, toplumun tabiatının bir unsurudur. İbn Haldun'un (1332-1406) da vurguladığı üzere toplumsal değişim, hayat için zorunlu bir durumdur.[14] Toplumlar, katiyen statik, durağan olmamışlardır. Değişim, sosyal hayatın bir çizgisidir. Hiçbir toplum hareketsizlikle sıfatlı değildir. Hareketsiz bir toplum olmaz, düşünülemez. Her toplumun kendine has bir hareketliliği ve dinamizmi söz konusudur. Her toplum az veya çok, yavaş veya hızlı değişimi tecrübe eder. Bir toplumun durağanlığı, hareketsizliği, başka bir toplumun değişim durumundaki görece hareketliliğe, dinamizme göredir, gerçekte o toplum durağan değildir.

İnsanlar, karşılıklı olarak sürekli etkileşimler eşliğinde zamanla ve zamanda yeni değer, norm, anlam, kural, kurum ve siyasetler, yönetim biçimleri üretmektedirler. İnsanların karşılıklı ilişkileri, tarihi süreçte farklı bir hale geçmekte, toplumsal yapıda başkalaşmalar ve farklılaşmalar meydana gelmekte, toplumsal yapıda meydana gelen başkalaşma veya farklılaşmalar da toplumsal değişime yol açmaktadır. Tabii ki, toplumsal değişimler, toplumun tarihî akışını, kaderini değiştiren değişikliklerdir. Toplumsal değişim, bir toplumda zaman içinde, zamanla müşahede edilebilen, toplumun yapısını geçici değil, sürekli ve köklü bir biçimde etkileyen bir olgudur.[15]

Şimdi asıl can alıcı konuya gelme zamanıdır: Zaman içinde ve zamanla toplumsal hayatta meydana gelen değişim gerçekliği karşısında dinin durumu veya tersinden din karşısında değişimin durumu nasıldır ve nasıl anlaşılabilir, anlamlandırılabilir? Küresel ve hızlı değişim süreçlerinin bütün

[14] İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, Tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996.

[15] Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2015.

toplumları, yerellikleri, kültürleri etkisi altına aldığı günümüzde din, ortaya çıkan problemlere, yeni durumlara nasıl cevap getirmekte, nasıl yaşanmakta, mensuplarına neler söylemektedir? Ayrıca bütün bu değişimlerde dinin bir etkisi var mıdır? Varsa bu etki hangi düzeylerdedir?

Modern dönemde kendini gösteren hızlı ve etkin toplumsal değişimlere bağlı olarak kendini gösteren sekülerleşme, dinin toplumsal etkileri düzleminde sahip olduğu boyut ve işlevlerini farklı biçimlerde değişikliklere uğratmıştır. Dinin söz konusu sekülerleşme sürecine bağlı olarak kendi durumunu gözden geçirdiği de bir gerçektir. Bu durum, din-toplum ilişkilerinde, bütün dünyada, ama her toplumda farklı biçim ve muhtevalarda değişikliklere neden olmuştur.

Konuyla bağlantılı olarak zaman içinde kendini gösteren ve hiç durmaksızın süren ve son tahlilde bazı birey ve toplumların iradelerinin sonucu olarak gerçekleşen değişimin dini nasıl etkilediği ve dinin değişime göre kendisini nasıl konumlandırdığı oldukça önemlidir. Bugünün hızlı değişim dünyasında dinde yenilenmenin nasıl gerçeklik kazandığı, dinin değişimle birlikte gelen yeni durumlara nasıl cevaplar ürettiği, dindarların yeni durumlara nasıl adapte oldukları, kendilerini yeni toplumsal evrenlerde nasıl ifade ettikleri, dinlerini ve dinlerine bağlı olarak olayları nasıl anladıkları, anlamlandırdıkları, bilhassa din tarafında duranlar açısından çok ciddi konulardır.

Bu hususları ele alırken metodolojik olarak şuna dikkat edişmesi gerekmektedir: Değişim gerçeği karşısında din, mutlak anlamda etken de değildir, edilgen de. Her zaman toplumsal değişim bağımsız değişken olmadığı gibi, din de bağımsız değişken değildir. Dolayısıyla din ile toplumsal değişimin birbirlerinden etkilenmeleri ve birbirleriyle ilişkileri ele alınırken ilişkilerinin karşılıklılığı esasından hareket edildiği ve bunun sosyolojik anlamda zorunlu olduğu unutulmamalıdır.

Sosyolojik olarak din ile toplumsal değişim ilişkileri, biri dinin daha çok etkili olduğu, diğeri de değişimin daha çok etkili olduğu iki tipte gerçekliğe yansır. Bu iki tipin her biri de kendi içinde üç şekilde ortaya çıkar. Bu çerçevede din, toplumsal değişimi üç noktada etkiler: Öncelikle din, muhafazakâr bir sıfatla kendisini göstererek toplumsal değişimi yavaşlatıcı ve mevcut durumu koruyucu bir etkendir. İkinci olarak din toplumsal değişimi takviye eden bir etken olarak sahneye çıkmaktadır. Üçüncü olarak ise din toplumsal değişimin temel etkeni olmaktadır.

Toplumsal değişim de dini ikisi doğrudan, biri dolaylı olmak üzere üç noktada etkilemektedir: Bunlardan birincisinde toplumsal değişim, dini –dine göre- olumsuz yönde etkilemektedir. İkinci durumda toplumsal değişim, dini –dine göre- olumlu yönde etkilemektedir. Üçüncü noktada ise din, toplumsal değişim

gerçekliğini dikkate alarak kendisini yenilemek ve sosyal hayata yenilenerek çıkmaktadır.

Din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerinin ele alınmasıyla din, bir bağımsız değişken, bir de bağımlı değişken olarak gözlenmekte ve dinin kutsal, aşkın ve insanüstü bir fenomen olmakla birlikte toplumla varlık sahnesine çıkması itibarıyla toplumdan ve toplumsal değişimden etkilendiği de kabul edilmektedir. Bu nedenle vurgulanmaktadır ki sosyal ve tarihsel bir kurum olarak din, toplum ve toplumsal değişimle diyalektik bir ilişki içerisinde var olmaktadır. Kuşkusuz tarihsel olarak ve toplumsal gerçeklik olarak dine ve din-toplum ilişkilerine bakıldığında, dinin toplum ve toplumsal değişimi daha çok etkilediği, yönlendirdiği, biçimlendirdiği görülmektedir; ancak yine görülmektedir ki sosyal bir fenomen olarak din de şöyle veya böyle, bir şekilde toplumdan, sosyal kurumlardan, sosyal olay ve olgulardan etkilenmektedir.

Şu da belirtilmelidir ki, modernleşme sürecinde modernleşmenin durumuna göre doğal olarak ve mecburen sekülerleşmenin de gerçekleşeceği, sekülerleşmenin dini gerileteceği, olumsuz etkileyeceği veya bir buhrana sürükleyeceği şeklindeki tez, bazı modern toplumlarda veya modernleşme sürecindeki birçok toplumda din ve dindarlığın canlı olarak varlık göstermesi veya canlanması gerçeğiyle yanlışlanmaktadır.[16]

İslam Dini ve Zaman ile Değişim Gerçeği

İslam dininin ana kaynakları, toplumsal gerçeklikte zaman ile ve zamanda meydana gelen değişimin, insan iradesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. İslam'da zaman bilincine sahip olmak, zamanın içini doldurmak, zamanı doğru okumak, çağa tanıklık etmek, zamanı, içinde yaşanılan asrı bilmek ve ona göre değişim stratejisi belirlemek, Müslümanların en önemli görevlerindendir.[17] Kur'an, bir toplum, kendinde olanı değiştirmedikçe, Allah'ın ondaki birikimleri, imkanları, nimetleri değiştirmeyeceğini açıkça ifade etmektedir.[18] Genel olarak toplumsal kuralları ve değişim kaidelerini ifade eden Sünnetullah kavramı,[19] İslam'a göre insanın söz konusu kural ve kaideleri öğrenmesi ve iradesini kullanması durumunda doğru bir şekilde değişime yöneleceğini veya değişim gerçeğini doğru okuyacağını içermektedir.[20] Konuya Kur'an ayetleri çerçevesinde ve sünnetin anlam sahası içerisinde yaklaşıldığında, sünnetullah kavramının,

[16] E. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

[17] Asr 103/1-3.

[18] Bkz. Ra'd 13/11; Enfal 8/53; Cin 72/16.

[19] Bkz. Ahzab 33/38, 62; Fatır 35/43; Mü'min 40/85; Feth 48/23; Enfal 8/38; Hicr 15/13; Kehf 18/55; Fatır 35/43; İsra 17/77; İsra 17/77; Al-i İmran 3/137; Nisa 4/26.

[20] Nisa 4/26; Al-i İmran 3/137; En'am 6/11; Hicr 15/13; Nahl 16/36; Neml 27/69; Rum 30/42 vb.

sosyolojik ve tarihsel bir muhtevasının olduğu, dolayısıyla toplumların olumlu veya olumsuz yönde değişimlerinin, güçlenmelerinin veya zayıflamalarının, "ilerleme"lerinin veya "gerileme"lerinin, canlanma veya yok oluş nedenlerinin sünnetullah kavramı içerisinde yer aldığı görülür.[21]

İslam'da değişime ilişkin genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, denilebilir ki Kur'an, sosyal değişimde merkeze insanı koymakta ve tabiatıyla son tahlilde değişimin insan iradesiyle gerçekleşen bir olay olduğunu belirtmektedir. Toplumsal değişime ilişkin ayetlerlerden anlaşıldığına göre gerçekten de insan, güçlü iradesiyle değişimin odak noktasında yer almakta ve değişimin yönünü tayin etmektedir. İkbal'in dediği gibi "çevresinde bulunan evrenin en büyük hamlelerine katılmak, insana nasip olmuştur. Bazan dünyada mevcut güçlere uyan, bazan da bunları kendi amaçlarına ulaşmak için kullanmak azmiyle bütün gayretini gösteren insan, gerek kendi kaderine, gerekse evreninkine, bir yön verebilecek güçtedir. Bu aşamalı değişiklik meydana geldikçe Allah, insanı destekler. Yeter ki insan ilk gayreti göstersin. İnsan ilk gayreti göstermezse, bünyesinde yatan zenginlikleri işlemezse, ilirlemekte olan hayata içten gelen bir hamleyle katılmak arzusunu duymazsa, ruhu sertleşir, taş gibi olur ve kendisi de ölü bir cisim haline gelir." [22]

Müslümanların Zaman ve Değişim Problemleri

Zaman, toplumsal bir varlık olan insan için merkezî önemi haizdir ve günümüz toplumlarının en büyük problemlerinden biri zamandır. İslam toplum ve medeniyetinin yaklaşık son iki, hatta üç yüz yıllık yenilenme, kalkınma ve güç bulma serüveninde de temel problemlerden birinin zaman olduğu tespit edilebilir. Müslümanlar, kendi zamanını kaybetmeye başlayınca yenilenemediler veya yenilenemeyince kendi zamanını kaybetmeye başladılar ve başkalarının zamanına tâbî olmaya düçar oldular. Bilmek gerekir ki, kendi zamanını üretemeyen toplumlar, başka toplumlara ve başkalarının zamanlarına, başkalarının değişim stratejilerine mahkûm olurlar.

İslam bağlamında konuya yaklaşmak gerekirse, büyük bir lider ve Peygamber olarak Hz. Muhammed ve O'na inanan Sahabe'nin değişimcilikleri, kendilerinden sonra gelen kuşaklarla birlikte rutin hale gelerek gittikçe yerini sıkı örgütlenme, kurumsallaşma ve gelenekselleşmeye bırakmış, bu ise durağanlaşmayı beraberinde getirmiş ve durağanlaşma ile İslam anlayışı ve pratiği, toplumsal değişimi yavaşlatıcı bir faktör olabilmiştir. Yeniliğe ve değişime karşı direnç, İslâm

[21] M. Reşid Rıza, (1865-1935) Al-i İmran, 3/137. ayeti tefsir ederken Allah'ın yasalarını bilmek gerektiği üzerinde durmakta, hatta sünnetullah ile ilgili bir bilim dalı kurulması gerektiğini savunmaktadır (Bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm* (el-Menâr), 2.bs., Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1973, c. 4, ss. 139-141.

[22] M. İkbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 30.

dünyasında, ilk dönemlere nisbetle yeni olan her şeyi *bid'at* şeklinde damgalayarak reddetme eğilimini erken dönemlerden itibaren ortaya çıkarmış; hemen hemen hicrî dördüncü yüzyıldan başlayarak *ictihat kapısının kapanması* anlayışı giderek egemen olmuş, taklitçilik ve şekilcilik kendini güçlü bir biçimde belki zamanımıza kadar göstermiş ve sürdürmüştür. Böylece ilk dönemde güçlü bir değişim faktörü olarak karşımıza çıkan İslam, gelenekselleşmesine paralel olarak bu defa da değişim karşısında muhafazakâr bir tutumla hareket edebilmektedir.

Bu noktada, dinin değişim karşısında böyle bir muhafazakarlık sergileyebildiği ve sergileyebileceği kabul edilmekle birlikte bu özelliği, onun değişmez veya merkezî bir karakteristiği olarak görülmemekte ve sosyal zemine veya sosyal şartlara göre bu özelliklerinden birini öne çıkardığı, dinin sosyal gerçekliğine bakarak daha doğru bir tespit olarak görülmektedir. Her ne kadar gelenek ve muhafazakârlık bir ölçüde her çeşit zihniyet, değer, norm, kültür ve yapı değişikliğine karşı bir fren ve engel olma işlevini de akla getiriyorsa da, aslında geleneksel ve tutucu formu altında dahi dinin, her çeşit sosyal değişim olgusunu inkar ettiğini düşünmek hatalı olur ve bu durum İslamiyet için de geçerlidir. Bir kere hemen her din, yerleşik bir takım inançlar ve düzenin bulunduğu bir topluma getirdiği yeni dünya görüşü ve hayat anlayışı; evrene, evrenin yaratılışı ve sonu meselesine, eşya ve olaylara, insan davranışlarına getirdiği yeni açıklama ve yüklediği yeni anlam ve zihniyet ile adeta yeni bir dünyanın kuruluşuna vesile olmakta, bu bakımdan da o, özünde aynı zamanda dinamik bir yaratıcılık ilkesini içermektedir. Bu anlamda İslam dini, hemen her devirde yaratıcı bir takım unsurları bünyesinde bulundurmuştur ve esasen o bugün de bulundurmaya devam etmektedir. Bu bakımdan da bir din ve bu çerçevede özellikle İslâm dini ne kadar mahafazakar ve gelişmeye engel teşkil edici işlevi altında algılanırsa algılansın, o esasen yaratıcı bir dinamik ruh ve zihniyeti daima kendinde bulundurmaktadır. Bu bakımdan durağanlığın İslam'ın özünde yer aldığı iddiası temelinde tutarsızdır. Değişmezliğin, gelişmemenin Müslümanların önemli bir özelliği olduğu tezi,[23] tarihî ve toplumsal gerçekliklerle uyuşmamaktadır. Arap ve İslâm kültürünün temelde her çeşit gelişme fikrine yabancı olduğu iddiası da tek yanlı olup, sanki sonraki gelenekleşmiş ve durağan dünya görüşü ve hayat anlayışının geriye doğru bir tür yansıtılması imiş gibi görünmekte; her halükarda bu iddialar en başta İslam medeniyetinin kemali ile sonuçlanan ilk dönem dinamik gelişmesiyle ve aynı zamanda tarihin çeşitli dönemlerinde ve farklı coğrafya ve kültürlerde kendini gösteren yenilenmelerle, ihya ve tecdid hareketleriyle yanlışlanmış bulunmaktadırlar.

[23] W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 22-26.

Bu durum, Müslümanların günümüzde karşı karşıya kaldıkları değişim ve zaman sorunlarıyla başedebilecek yetenek, özellik ve birikimlere sahip olduklarını da göstermektedir.

Müslümanlar İçin Zaman İçinde Değişim ve Yenilenme Stratejileri Geliştirme Zorunluluğu

Din veya dinin bir yorumu, zamanla ve sosyal durumlara göre genel olarak aynı çizgi üzerinde bir değişime uğrayacağı gibi, birden fazla kollara, hem de birbirinden çok farklı kollara ayrılabilir bir biçimde değişim geçirebilir. Hıristiyanlıkta Protestanlık örneğinde olduğu gibi reform olarak kendini gösteren dinî değişim, farklı sivil dinler, kültler, denominasyonlar vb. şeklinde de ortaya çıkabilir. Buna İslamiyet bağlamında da örnek getirmek mümkündür. İslam'ın tarihî tecrübesinde genel olarak bir tecdid anlayışı ve hareketi mevcut olup her yüzyılda bir müceddidin ortaya çıkarak dini yeniden ele alması ve dine bir dinamizm kazandırması anlayışı söz konusudur.[24] Ayrıca zamanla İslam'ın çeşitli kollara ayrılması ve bu kolların içinde de alt kollara ayrılması gibi bir durumun olduğu bilinmektedir. Mezhepler ve bunların alt ayrımları, İslam tarihi ve toplumlarında çeşitli değişim türlerinin var olduğunu göstermektedir.[25]

Zaman içinde zaman bağlı olarak gerçeklik kazanan bütün bu İslamî değişim ve yenilenme stratejileri, bugünün yakıcı, sarsıcı, çatışmacı, terörize edici dünyasında, toplumsal ve uluslararası ilişkiler atmosferinde şartlara göre yeniden kurulabilir. Müslümanlar bugünün güç dünyasında ortaya koyacakları değişim ve yenilenme stratejileriyle insanlığa adalet ve barışa dayalı bir insanî-toplumsal düzen getirebilecek donanıma sahiplerdir. O halde bu donanımı fiiliyata geçirmek ve değişim ile yenilenme stratejileri geliştirmek, Müslümanlar için zorunluluktur. Müslümanlar, İslam fıkhı ve hukukundaki "ezmânın teğayyuru ile ahkâmın tebeddülü" prensibiyle hareket ederek söz konusu zorunlu görevlerini yerine getirmek üzere harekete geçmekle mükelleftirler.

Belirtmek gerekir ki, din, kendi orijinalini ne kadar koruma ve alternatif değişimler gerçekleştirme çabası içerisinde olursa olsun, yine de onun *zaman*la toplumda ortaya çıkan değişimlerden bir şekilde etkilendiği bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. Sosyal değişimle birlikte dinin değişiminin, hukuk üzerinde yansımaları kolaylıkla görülebilir. Gerçekten de sosyal değişimle birlikte dinler, hukukî yönleri üzerinde bir takım iradî değişimler gerçekleştirmektedirler. Değişimle birlikte din, kendini yeniden gözden geçirmekte, hukukî veya fıkhî

[24] Bkz.A. M. Beyûmî, *İlmu'l-İctimâi'd-Dinî*, Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, İskenderiye ty., s. 327; Mevdudi, İslam'da İhya Hareketleri. 6. bs., Çev. Ali Genç, Pınar Yay., İstanbul 2016. Müceddid konusunda varid olan hadis için bkz. Ebû Davud, *Sünen*, Melâhim 1.

[25] E. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

hüküm ve kurallarının bir kısmını değiştirmekte ve bu da dine bir canlılık, bir yenilik getirmektedir. Sözgelimi İslam hukukunda kabul edilen "Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın tebeddülü inkar olunmaz"[26] prensibi, Allah'ın hududu içinde, tevhidî esaslar çerçevesinde bu durumu ifade etmektedir. Her şeyden önce Kur'an-ı Kerim'in 23 yıl gibi bir zaman içinde tedricen nazil olması, İslam'da değişimi dikkate almanın önemini göstermektedir. Hz. Ömer'in kendi hilafeti zamanında müellefe-i kulûb'a zekat vermemek, Ehl-i Kitab kadınla evlenme yasağı gibi uygulamaları da, zamanın şartlarına göre dinî kaynakların, ayetlerin, hadislerin ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının yeniden yorumunun imkan dahilinde olduğunu açıkça göstermektedir.

Küresel Durum Problemi ve Terör Politikaları Karşısında Müslümanlar

Küreselleşme, insan zihnini, insanın düşünme ve eylem biçimini, toplumsal ve uluslararası ilişkileri "yeniden düzenleyen" bir süreçtir. En geniş anlamda sosyal, kültürel, siyasal, dinsel, eğitimsel ve ekonomik alanlarda dünya-çapındalaşma süreci, bütün dünya insanlarının tek bir sosyal ünitede yaşamaya başlamalarını sağlayan, dünyada tek bir sosyo-kültürel sistemin yolunu açan süreç, başka bir ifadeyle dünyanın bir bütün olarak küçültülmesi süreci anlamına gelmektedir. Tam da bu noktada küreselleşmenin, dünyada tek bir düzen oluşturma hedefine sahip bir süreç olarak kendinden önceki benzer süreçlerden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Geçmişte bir takım inançların, ilkelerin ve hayat tarzlarının tüm dünyaya yayılması anlamında Pax Romano ve Nizam-ı Alem gibi dünya düzeni kurma felsefe ve siyasetleri, bugünkü düzeyde yöresellik ve yerellikleri ortadan kaldırmayı en azından bu denli amaçlamamışlardır. Son çözümlemede dünyada pek çok toplumun, hatta küresel güçlerin dahi bir "küresel durum sorun"uyla karşı karşıya olduklarından bahsedilebilir. Belki de "uygun görülmeyen" yerellikleri tanımayışıyla doğrudan ilgili bir problem olarak bu küresel durum sorununun, en önemli boyutu veya sonucu, *eşitsizlik, şiddet* ve *terör*dür. Küreselleşmeyi şiddet ve terörden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Ayrıca ve en önemlisi, dinlerin, kendi mensupları kanalıyla şu veya bu şekilde böyle bir sorunun içine dahil edildiği ve de küreselleşme, şiddet ve terörün içindeki aktörlerin evrensel dinlerle ilişkili oldukları gerçeği, küreselleşmeyi din boyutuyla da gündeme getirmektedir. Esasen tam da bundan dolayı evrensel dinlerin etkili bir biçimde ve küresel durumdan da etkilenerek dünyada varlık sahnesinde canlı bir biçimde yerlerini almakta olduklarını söyleyebiliriz. Modern zamanlarda moderniteyle ilişkili olarak sekülerleşme olgusu toplum üzerinde etkin bir varlık göstermişse de, özellikle bu yüzyılın ortalarından itibaren bütün dünyada dinin

[26] Cevdet Paşa, *Mecelle*, Madde 39.

canlandığı, dindarlık eğilimlerinde büyük artışlar olduğu gözlenmeye başlamıştır.[27] Dinin yeniden dönüşü, kutsalın dönüşü, Tanrı'nın intikamı, dinin denetim gücünün artması gibi adlandırmalara konu olacak bir *ihya* sürecinde din, kendini yeni bir biçimde ortaya koymaktadır. Gerçekte küresel durumda dinlerin şiddet ve teröre bulaştırılmasında da bu canlanmanın getirdiği karmaşık süreçler rol oynamaktadır. Bu çerçevede "küresel durum problemi"nin en ciddi sorunu olan şiddet ve terör karşısında evrensel bir barış dini olarak İslam'ın durumu ve barışçı yaklaşımı, hem de belirli merkezlerce İslam'ın terörle yan yana zikredildiği bir dönemde, önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.[28]

Esasen küreselleşme bir *değişim*i ifade eder. Dinin değişimle ilişkileri karşılıklılık esasına dayalıdır. Din değişimi, değişim de dini etkiler ve değişim karşısında din çeşitli tavırlar geliştirir.[29] Bu gerçeklik, İslam için de aynen geçerlidir. İslam'ın bir değişim süreci olarak küreselleşme karşısında bir strateji geliştirdiği, küreselleşmeyle yüzleştiği, küresel durum içinde onu sorgulayarak "yer alma"ya çalıştığı söylenebilir. Müslüman grupların küreselleşme süreciyle ilişkilerine tümüyle olumsuz yaklaşmak, yani İslam'ın bu sürece karşı büsbütün reddedici bir tutum içinde olduğunu söylemek, Müslümanların küreselleşmeyle ilişkilerini doğru ifade etmemektedir. Kuşkusuz İslam, modern dünyanın politik, kültürel, sosyal vs. boyutlarına bir tür meydan okuma içindedir. Ancak bu meydan okuma, küreselliğe düşmanca bir yaklaşım, tümüyle reddedici ve tehdit edici bir hareket değildir.[30]

İslam'ın evrensellik özelliği, daha doğrusu evrensel-küresel-yerel (ev-küyerel) yaklaşımı, küreselleşmeyle karşılaşmasını, küresel duruma katılımını kolaylaştıran bir özelliktir. İslam, geçmişten gelen birikimiyle tüm dünyaya açılma, tüm dünyada yer alma kapasitesi olan bir dindir. Bu İslam'a küreselleşmeyle ilişkilerde avantajlar getirmektedir. Elbette İslamî anlamda evrensellik, küreselleşmeyle aynı anlam içeriğine sahip değildir. Örtüşen yönleri vardır, ama ikisi aynı şeyi ifade etmezler. İslam'ın küreselleşme bağlamında ele alınmasında etkili olan bir husus da, İslam'ın tüm dünyada canlanması[31] olgusudur. İslam'ın canlanması, küresel düzlemde onu hızlı ve etkin bir biçimde

[27] Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2. bs., The Macmillan Company, New York 1972, s. 62; Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 11 vd.

[28] Ejder Okumuş, "Küresel Durum-Problemi, Evrensel Barış ve İslam", *Diyanet İlmi Dergi*, 44/3. Temmuz-Ağustos-Eylül 2008.

[29] E. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

[30] John L. Esposito ve Michael Watson, "Introduction", *Religion and Global Order*, Ed. J. L. Esposito ve M. Watson, University of Wales Press, Cardiff 2000, s. 18.

[31] Mehmet S. Aydın, "Değişim Sürecinde İslam", İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim, (Jean-Paul Charney), Çev. A. Bülent Baloğlu ve Osman Bilen, TDVY., Ankara 1997, ss. 135-147; Ejder Okumuş, "Secularization and Religion", *Euro Agenda Avrupa Günlüğü*, 4/6, 2005, ss. 335-356.

gündeme sokmuştur.[32] Denilebilir ki İslam'ın global düzlemde canlanışı, aynı zamanda globalleşmeyle ortaya çıkan problemlere, globalleşmenin dayatmalarına bir cevap olarak anlaşılabilir.

Küresel durum sorununun en önemli boyutlarından biri de, paradoksal olarak, farklı görüş ve yaklaşımların, özellikle de öteki görülenlerin mahkum edilmesidir, hem de demokrasi, eşitlik, insan hakları gibi sloganların kullanılması suretiyle. İslam'ın yaklaşımı, öteden beri farklı olanı mahkum etmeme yönünde olmuştur. İslam, gerek düşünce ve inanç, gerekse sosyal planda çoğulculuğu gerçekleştirebilecek donanımdadır.[33] İslam, farklı yaklaşım, inanç ve dinleri benimsemede oldukça başarılı örnekler sergilemiştir. İslam'ın tarihsel pratiğine bakıldığında, gerçekten de çoğulcu yönünün açıkça kendini gösterdiği görülür. İslam'ın Hz. Muhammed zamanlarının Medine'sinde ve bir çok Müslüman devlette dinî özgürlüğün, dinî çoğulculuğun başarılı örneklerini bulabilmek mümkündür. Bu, en son Osmanlı *millet* sistemi örneğinde de görülebilir. Bilindiği üzere Osmanlı'da devlet, millet sistemiyle çeşitli din, ırk, kültür birlikleri üzerinde bir şemsiye teşkil etmiştir.[34] Elbette bu örneklerde çoğulculuk, globalleşmenin etkisiyle kendini gösteren "yeni dinî çoğulculuk"tan farklıdır, ama bu örnekler, İslam'ın tarihsel tecrübesinde dinî çoğulculuğun bir şekilde var olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu çoğulculuk mentalitesi içinde Müslüman topraklarlarda Müslüman olmayanlara zulmedilmemiştir. En azından Hıristiyan Batı'daki kadar zulmedilmemiştir. Üstelik Müslüman devletlerle Hıristiyan devletler arasında gelişen gerilimlere rağmen bu böyle olmuştur.[35] O halde denilebilir ki İslam'ın çoğulcu yönü, küreselleşmenin aşılmasında, küreselleşmenin olumsuz etkilerinin önlenmesinde önemli rol oynayacak anlam ve pratik içeriklerine sahiptir.

Ayrıca İslamiyet, küreselleşmenin yıkıcı, yereli tehdit edici veya olumsuz yönde etkileyici yönlerini ortadan kaldıracak donanım ve kabiliyete sahip olduğunu, dünya çapında ortaya koyduğu performansla göstermektedir. İslam, küreselleşme karşısında evrensel olan ile yerel olanın uzlaşmasında, diyalog temelinde buluşmasında rol oynayabilmektedir.[36]

Tarihe bakıldığında İslam'ın lokali eritmediğini, yok etmediğini, hatta beslediğini görmek mümkündür. Müslümanlar, fethettikleri yerlerde yaşayan farklı din

[32] Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul 1994; Esposito ve Watson, "Introduction", s. 20; Esposito, John L., "Political Islam and Global Order", *Religion and Global* Order, Ed. J. L. Esposito ve M. Watson, University of Wales Press, Cardiff 2000, ss. 119-130.

[33] Aslan, Adnan, "20. Yüzyıl, Küreselleşme ve İslam", *Bilgi ve Düşünce*, Yıl: 1. Sayı: 2, 2002, s. 26.

[34] İnalcık, Halil, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm, Vadi Yay. Ankara 1998, ss. 74-75.

[35] Lawrence Davidson, *Islamic Fundamentalism*, Greenwood Press, Westport, London 2003, ss. 70-71.

[36] Peter Beyer, "Globalization". http://aix1.uottawa.ca/pbeyer/globalization.html 2002.

ve kültürden halkların diline, inancına, kültürüne dokunmamıştır. Bunun örnekleri, bütün bir İslam tarihinde görülebilir. Çok uzağa gitmeye gerek yok. Zamanımıza da yakın olması bakımından anlamlı örnekler Osmanlı'dan getirilebilir. Bir barış devleti olarak Osmanlı Devleti, yönetimine kattığı toplumların inancını millet sistemiyle kendi toplumsal yapısının bir parçası haline getirmiştir. Onların dillerine de dokunmamıştır. "19. asırda bile Balkan Slavları Rumca, Bulgarca ve Sırbca dilekçe verirlerdi ve tabii Arabça ve şiirsel Fars dili de hiç bir zaman ihmal edilmemiştir. Türkçe'yi Arap harfleri kadar, Yunan harfleriyle, Ermeni harfleri ve Raşi dediğimiz İbranî harfleriyle yazan gruplar vardı. Gene bazı cemaatlerin Yunanca'yı ve Sırbça'yı Arab harfleriyle yazdığını biliyoruz. Devletin adı hanedanın adını (Osmanlı) taşırdı. 19. yüzyılda ise Osmanlılık sadece devlet adı değil aynı zamanda bir emperyal kimlikti. Londra elçisi Hellen asıllı Fenerli bey Kostaki Muz-surus Paşa bir Osmanlıydı. Maliye nazırı, Ermeni (Amira) sınıfından Artin Dadyan Paşa Osmanlıydı. Selanik mensubu Musevi Emanuel Karasso Efendi de Osmanlı idi. Arnavut, Arab, Kürt ve Türk asıllı Müslümanlar da öyleydi. Sultan II. Abdülhamid'e 1909 yılında (Nisan başı) tahtından indirildiğini tebliğ eden heyette bu unsurların hemen hepsi temsil ediliyordu. Bu kozmopolit heyetin hal'i tebliğ ettiği hükümdar aynı zamanda Müslümanların halifesiydi; ama heyetin yapısıyla ilgili keyfiyet işlemi değiştirmedi.".[37]

İslam dini, insanların küreselleşme sürecine, kendi değerlerini, kültürel özelliklerini koruyarak katılımı sağlayabilir. Robertson'un dediği gibi küreselleşmede yerellik boyutunun güçlenmesi de söz konusudur; ama şu da bir gerçek: Küreselleşme yerelliklere karşı önemli bir tehdit[38] de oluşturmaktadır. Herkes bu tehditle baş edemeyebilir veya edemeyebilmektedir. İslam, sahip olduğu dirençle küreselleşmenin bu özelliğine karşı kendini koruyabilecek teçhizata sahip olduğu gibi başka yerelliklerin korunmasında da rol oynayabilir. İslam farklı yaklaşım, kültür, inanç ve dinlere geniş bir pencereden bakar. Gerçekten de İslam, bir denge ve hoşgörü dini olup küresel düşüncelere, geniş bakış açılarına sahip olmayı ve yereli kabul etmeyi teşvik eder.[39]

İslam, ekonomik yaklaşımıyla da küreselleşmenin adaletsiz düzen boyutuna karşı güçsüz toplumları koruyabilecek bir dindir. Öncelikle İslam'ın küreselleşmeyle baş etmesi, küreselleşme sürecine katılımı bir sorun olmaktan çıkarması ve aynı zamanda küreselleşmenin kötü boyut ve sonuçlarıyla baş etmesi konusu, İslam'ın dünyaya bakışı etrafında analiz edilebilir. İslam'ın dünya algısında,

[37] Ortaylı, İlber, "Osmanlı Barışı", *Osmanlı Araştırmaları*, http://www.os-ar.com/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=501590, 02 Ocak 2007.

[38] John L Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* 3. bs., Oxford University Press, New York, Oxford 1999.

[39] Ekber S. Ahmed, "Medya Moğolları Bağdad Kapısında", *Medeniyetler Çatışması*, Der. M. Yılmaz, Vadi, Ankara 1995, s. 123.

dünya yaşanacak, sahiplenilecek bir yerdir. Tam da bundan dolayı, İslam, hayatı, ekonomisi, kültürü, siyaseti, ahlâkı, eğitimi, bilimi, bireyi ve toplumuyla bir bütün olarak görür. Bu perspektifiyle İslamiyet, bütün bir İslam dünyasının hayata sarılıp dünyayla buluşması ve kendinden emin bir vaziyette küresel duruma katılmasında önemli roller icra edebilecek donanımdadır. Görüldüğü gibi İslam, bir yandan küresel düzeyde ekonomik faaliyetleri teşvik ederken, bir yandan da küreselleşmenin ekonomi alanında getirebileceği olumsuzlukları, haksızlıkları, dengesizlikleri, gelir dağılımındaki eşitsizlikleri, istismarı vb. önleyebilecek potansiyele sahip bulunmaktadır.

İslam'ın küreselleşme sürecinde bugün zirve noktada kendini gösteren şiddet ve terörün önlenmesinde devreye girecek önemli bir özelliği, aşırı derecede tüketimi teşvik eden ve böylece zenginlerin gücünü daha da arttıran, dolayısıyla fakir kesimleri şiddete yönelten kötü ahlakî küresel duruma evrensel güzel ahlâkıyla meydan okuyacak güçte olmasıdır.[40]

Küreselleşmenin en ciddi ve kaygı verici boyutu olan şiddet ve *terör*le ilgili olarak İslam'a gelince; denilebilir ki, İslam, kitabî anlamda, şiddet ve terörü değil, barışı esas almış ve insanlığa zulüm anlamına gelebilecek bütün davranış biçimlerine karşı çıkmıştır. Bunu tarihsel pratiğinde de bazı istisnalarıyla birlikte genellikle görmek mümkündür. Bugün de Müslümanların büyük çoğunluğu, zayıf taraftır ve çok az sayıda "Müslüman"ın "şiddet" ve "terör" diye nitelendirilen eylemleri de, sıkışmışlığın ve küreselleşmenin öldürücü etkisinin bir sonucu olarak İslam'a uygun olmayan dikey ve yatay düzlemde görece az görülen eylemlerdir. Bugün terörün en çok Müslümanların arasından çıktığı da, bilimsel olarak bakıldığında doğru değildir. Ortada bir yanılsama vardır. Bir medya gücü ve onun büyük, yıkıcı propogandasının etkisiyle şiddete ve teröre dayalı bir İslam imajı oluşturulmuştur. İslam'la ilgili popüler Batı imajında, maalesef İslam bir şiddet ve barbarlık dinidir. Eskiden beri gazete, dergi, televizyon ve Hollywood merkezli sinema, Müslümanları hep vuran, öldüren, işkence eden kimseler olarak tanıtmaktadır. Amerikan ve Avrupalı siyasetçi ve medyasının ürettiği bir mit olarak İslamî tehdit,[41] sürekli gündemde tutulmaktadır. Buna bağlı olarak da Müslümanlar, Batılılar tarafından şiddete başvuran ve düşman olarak görülmektedir.[42] Bu tanıtım özellikle küresel güçlerin başarısızlıklarının telafisi yolunda önemli bir meşrulaştırıcı adım olarak gerçekleşen 9/11'den sonra İslam'ın şiddet ve terör boyutu, ısrarla vurgulanmakta, bu imaj üzerinden dünya halkları İslam'a ve Müslümanlara karşı kışkırtılmaktadır. Esasen uzun süreden

[40] James H. Mittelman, *The Globalization Syndrome Transformation and Resistance*, Princeton University Press, Princeton 2000, s. 136.

[41] J. L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*.

[42] L. Davidson, *Islamic Fundamentalism*, ss. 73, 76.

beri zaten kötü olan Müslüman imajı, 9/11'de Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a saldırılarla ile birlikte doğrulanmış oldu. Bunları söylemekle amaç, terör eylemlerini meşrulaştırmak veya haklılaştırmak değildir. Burada amaç, İslam'ın küreselleşmenin yıkıcı boyutlarını engelleyecek veya düzeltecek barışçı özelliğini ortaya koymasına müsade etmemek için İslam'la ilgili kötü imajın planlı bir biçimde oluşturulduğunun vurgulanmasıdır. İslam'ın şiddet ve terörle sunulması ve "İslami şiddet" ve "İslami terörizm" gibi ifadelerle İslam'la şiddet ve terörün buluşturulması, sözümona bilimsel çalışmalarla da desteklenmektedir.

İslam'ın küreselleşme sürecinin beraberinde getirdiği "küresel durum-problemi" içinde insanlığı en fazla tedirgin eden şiddet ve terör sorununa karşı söz konusu özelliklerine ve ortaya koyduğu uygulamalara bakıldığında, küreselleşmenin şiddet, terör ve savaşının ideolojik teorisyenliğini yaparak bir bakıma şiddeti meşrulaştıran Samuel Hungtinton'un çatışmacı yaklaşımının yanlışlığı da anlaşılmaktadır. Müslümanlar açısından bakıldığında bugün zaten savaş mümkün değildir, olsa olsa görüldüğü üzere tek taraflı bir savaş olabilir.

Konuya yaklaşırken bütün boyutlarını hesaba katmak ve ondan sonra terörün kimlerden geldiğine karar vermek gerekir. Burada kasıtlı bir tutum içinde olunduğunu hissettirecek şekilde bir takım olayların zemininin hazırlatıldığını ve ondan sonra meydana gelen şiddet olaylarının "İslamî terörizm" olarak tanımlandığını göz ardı etmemek gerekir.

Özetle İslam'ın genellikle pratiğine ilişkin sözü edilen hususlar, onun şiddet dini değil, barış dini olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an'da savaşla ilgili ayetler, kendine özgü sosyal, kültürel, siyasal, tarihsel bağlamlarda gelmektedir. Kaldı ki bunlar, İslam'ın şiddet boyutuna delil getirilmek istenirse, o takdirde Bible'daki şiddet ve savaş ayetlerine ne demeli? Kur'an'daki "şiddet" içerikli pasajlar, Bible'daki şiddet içerikli pasajlardan daha şiddetli değildir.[43] Genel olarak ve bir bütünlük içinde bakıldığında görülür ki, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri, İslam'ın şiddet ve terörü yasakladığını ifade etmektedir. Kur'an, haksız yere bir insan öldürmeyi, bütün insanlığı öldürmek, bir hayat kurtarmayı da bütün insanlığı kurtarmak olarak tarif etmektedir.[44] Kur'an'a göre[45] barış içinde yaşamak farzdır ve barışa aykırı davranmak şeytan işidir, şeytanın peşinden gitmektir. Kur'an'da aslolan barıştır.[46] "Alemlere rahmet olarak gönderilen" Hz. Muhammed, Müslüman'ı, dilinden ve elinden kimsenin rahatsız olmadığı insan olarak tarif etmektedir.[47] İslam Peygamberi'nin "Hiç kimse, kendisi için

[43] Huston Smith, *Islam A Concise Introduction*, HarperSanFrancisco, New York 2001, s. viii.

[44] Maide 5/32.

[45] Bakara 2/208.

[46] Bakara 2/192, 194; Nisa 4/90; Enfal 8/61 vd.

[47] Buharî, Kitâbu'l-İmân, Bâb: 5.

istediğini başkası için de istemedikçe iman etmiş olmaz"[48] hadisi, Müslüman'ın nasıl bir ahlakî, kültürel ve sosyal ilişkiyi tesis etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Bunların dışında Kitap Ehli ve diğer insanlarla ilişkilerin hukuksal yönleriyle ilgili ayetlerde ve Sünnette de savaş şartlarının ve birlikte yaşamanın yollarının insani temelde belirtildiğini görebilmekteyiz. İslam Peygamberi'nin savaşlarında hep savunmanın esas alındığı görülür. Müslümanlara, zayıf insanlara gelecek zararların önlenmesi amacıyla veya yapılan saldırılara karşılık savaşlar yapılmıştır.[49] Ayrıca bu şartlarda savaşırken dahi yaşlılara, kadınlara, çocuklara, tabiat eserlerine, kültürel ve dinî mirasa, savaşmayanlara dokunulmaması esası getirilmiştir. Müslümanlara dokunmadıkları sürece insanlara saygıyla yaklaşmak İslam'da en önemli ilkelerdendir. Kitap Ehli'nin yiyecekleri Müslümanlara, Müslümanların yiyeceğinin de Kitap Ehli'ne helal kılınarak[50] sosyal hayatta birlikte yaşamanın önemli bir boyutu tesis edilmiştir. Bunun dışında Ehl-i Kitap ile ilişkilerde sıklıkla ortak noktaların vurgulanmasının istenmesi[51] de birlikte yaşamayı tesis yolunda en önemli emirlerdendir.

Bunlardan başka ve çok önemli bir husus, insanlığın tabii haliyle olduğu gibi kabulünün esas alındığını ifade eden ve çoğulculuğu esas alan ayetlerin varlığıdır. Bu bağlamda İslam'da Maide 5/48'de zikredildiği gibi insanların farklı yollarda olmasının normal ve kaçınılmaz olduğunun vurgulanması ve iyilikte insanların yarışmasının istenmesi; Hucurat 49/13'de insanların cinsiyet, kabile ve kavim yönünden farklı olmasının yaratılışın bir gereği olduğunun belirtilmesi ve bu anlamda insanların birbirlerine asla üstünlüklerinin olmadığının ve Allah katında üstünlüğün takva sahibi olmakla elde edilebileceğinin ifade edilmesi gibi hususlar zikredilebilir. Bu ve benzeri ayetler ve Hz. Peygamber'in Sünneti'nde çoğulculuk en geniş anlamında sadece ele alınmamış, aynı zamanda Müslümanlarca yaşanmıştır.

Buna benzer ayet ve hadisleri çoğaltmak mümkündür. Ancak konumuzun sınırları içinde bunlar, söylenmek isteneni ifade etmek için yeterlidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki son zamanlarda artış gösteren "İslamî terör"ün kaynağını "kutsal savaş" olarak tanımladıkları "cihad"la izah etme çabaları da, ideolojik yaklaşımlardır veya İslam'ı bilmemekten kaynaklanmaktadır. Cihadın tek anlamı olmadığı gibi Kur'an'da savaşmakla ilgili ayetlere bakıldığında da, onların her birinin bir bağlamının olduğunu, o bağlamdan kopartılarak Müslümanların yaptığı her şiddet içerikli olayı cihadla izah etmenin yanlış olduğu anlaşılır. Bu çerçevede Ortadoğu ve başka yerlerde Müslümanlar tarafından yapılan şiddet eylemleri ve

[48] Buharî, Kitâbu'l-İmân, Bâb: 7.

[49] Bakara 2/190-195; Nisa 4/75; Hacc 22/60 vd.

[50] Maide 5/5.

[51] Örneğin bkz. Al-i İmran 3/64; Ankebut 29/46; Maide 5/48 vd.

savaşlarının, siyasal amaçlı olduğunu ve cihadla, kutsal savaşla karıştırılmaması gerektiğini unutmamak lazım. Ayrıca bu şiddet içerikli olayların bir kısmının da, iki taraf arasında yapılan savaşlar olduğunu göz ardı etmemek gerek. Bu olaylarda dinin meşrulaştırımına başvurulsa dahi durum değişmez.

Bu kitabî hususları çeşitli biçimlerde tarihsel olarak Müslümanlarda görmek mümkündür. Tarihe bakıldığında -yukarıda söylenenlere ilave olarak-, Norman Daniel ve Huston Smith'in yerinde söyledikleri[52] gibi İslam, şiddete Hıristiyanlık'tan daha fazla başvurmamış, savaşmamıştır. Savaşları da kendi bağlamlarında değerlendirmek gerekir. İslam, başka dinden olanlara, farklı medeniyet ve toplum insanlarına bir tür sığınak olmuştur. Müslümanlar, Anadolu'yu İslamlaştırırken insanlara zor ve şiddet uygulamaz, onları dinlerinde serbest bırakırken –ki örneğin Anadolu topraklarındaki Hıristiyanlar bugün dahi varlıklarını sürdürüyorlar-, Batılılar, Hıristiyanlık adına girdikleri topraklarda yaşayan toplumları, örneğin İspanya'da Müslüman ve Yahudileri, öldürmüş, sürmüş veya zorla Hıristiyanlığa döndürmüşlerdir. Müslümanların yayıldıkları alanda, Müslüman olmayanların bugün ulus devlet çatısı altında kendi dinleriyle birlikte yaşamaları, İslam'ın Müslüman olmayanlara yaklaşımını anlamak bakımından son derece önemlidir. Bugün de Müslümanlar kendi hallerine bırakılmaları durumunda görece kısa zamanda dünyaya barışı yayabilirler.

İslam ve Müslümanlarla ilgili durum bu iken, neden İslam şiddet ve terörle birlikte anılmakta ve tüm dünyada Müslüman olmayanların zihninde Müslüman denildiği zaman terörün çağrışım yapması amaçlanmaktadır? Bu makalenin yazarına göre bu, küreselleşmenin olumsuz boyut ve sonuçlarıyla kendini gösteren "küresel durum-sorunu"na karşı tek alternatifin İslam olmasıyla açıklanabilir. Yani İslam'ın dünyada barışın kurulmasında öncü rolünü oynamasına izin vermemek için Avrupa ve Amerika başta olmak üzere tüm gayri- Müslim toplumların İslam imajı terör-İslam ilişkisiyle oluşturulmakta, bir tür terörize edilmektedir. Bununla bağlantılı olarak global düzeyde bazı dinî, siyasal ve askeri bir takım aktörler, İslam ülkelerinin Müslüman olarak özgürlükçü/demokrat olamayacaklarını göstermek ve böylece Müslümanları baskıcı, özgürlük karşıtı, şiddet yanlısı vs. göstermek için çalışmaktadırlar. Örneğin Amerika dindar bir ülke, hatta bir tür din devleti olduğu halde kendine özgü bir demokrasiyi kendi ülkesi için en iyi şekilde uygulamaya çalışırken Müslümanların kendilerine özgü demokratikleşmeleri dahi engellenmektedir.

Dolayısıyla şiddet ve teröre bulaşmış bir İslam imajı oluşturularak İslam'ın kendi asli varlığıyla kendini ortaya koymasına müsaade edilmemek istenmektedir. Müslümanlar, yeniden kendilerine gelerek globalleşmeyi barışçıl çizgide

[52] H. Smith, *Islam A Concise Introduction*, ss. viii-ix vd.

dönüştürebilecek güç ve dinamizme sahiptirler. Fakat Hıristiyan dünyası bunu yapabilecek durumda değildir. Zaten globalleşmenin veya glokalleşmenin sorunlar üretmesinde Hıristiyanlığın sosyolojik anlamda başarısızlığı yatmaktadır. Hıristiyanlar üzerine düşeni yapsalardı, dünya bugün böyle olmayacaktı belki de. Globalleşme, Hıristiyanlığın etkileri ve meşrulaştırımlarıyla gerçeklik bulsa ve bugün globalleşmeyi Hıristiyanlıktan ayrı ele alamasak da,[53] son tahlilde Hıristiyanlık, globalleşmenin dünyanın belli kesimleri üzerinde şiddete sebebiyet verecek şekilde büyük bir yük teşkil eden boyut ve sonuçlarını engelleyemedi. Fakat İslam, Hıristiyanlığın yapamadığını yapabilecek özellikleri taşımaktadır. Şiddetin ve terörün İslam'la bağlantılı olarak sıklıkla ele alınmasının ve medya ve internet üzerinden İslami terörün üretilmesinin altında yatan belki de en önemli sebep, İslam'ın barışçıl yönüyle kendini ifade etmesine engel olunmak istenmesidir.

Sonuç

1. Zaman, insanın toplumsal bir varlık olarak dünyada varoluşunun aslî boyutlarındandır. İnsan, insana özgü davranış ve olaylar, toplumsal ilişki ve etkileşimler, sosyal hayat, insanın zamansallığı anlaşılarak kavranabilir ve analiz edilebilir. İnsanın ve toplumsal hayatın en temel, en önemli unsurlarından biri zamandır. Zaman, toplumsal aktörler olarak insanların yapıp etmelerinin zorunlu bir boyutudur. Toplumsal hayat zamanla kurulur. Hayatın durağanlıkları da değişkenlikleri de, statikleri de, dinamikleri de zamanla doğrudan bağlantılıdır. Zamanın değişmesi, değişen şartları, yeni bir zaman ruhunu, yeni bir zaman bilincini, yeni bakış açılarını, yeni düşünmeleri, yeni yapıp etmemeleri, yeni çözümleri beraberinde getirir. Zamanın en dikkat çekici, en belirgin yönlerinden biri olan değişim de çok hayatî bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Değişim, insanın içinde hayat bulduğu ve kendisiyle diyalektik bir etkileşim halinde varlık bulduğu toplumsal hayatın en önemli boyutlarındandır.
2. Zaman ve değişim, toplumsal hayatın en varoluşsal yönlerinden birini teşkil eden din için oldukça önemlidir. Din ve dinî hayat söz konusu olduğunda, ortaya çıkan değişim gerçekliği, yeni zaman ve yeni toplumsal şartlar karşısında dindar insanların, dindar topluluğun, dindar toplumun mensubu oldukları dinlerinin kaynak metin ve hükümlerinden hareketle nasıl bir tutum içinde olacakları ve yeni problemlere ne gibi çözümler getirecekleri hususu, en çok tartışılan, en fazla gündeme gelen konular arasında yer almaktadır, hatta belki de başta gelmektedir. Dinin yaşanması, yeni şart ve durumları dikkate almayı zorunlu kılar. Tevhid dini

[53] Bkz. William R. Garrett, ve Roland Robertson, "Religion and Globalization", *Religion and Global Order*, Der. W. R. Garrett ve R. Robertson, Paragon House Publishers, New York 1991, ss. ix-xiii.

İslam örneğinde konuya bakılırsa, zamandan zamana değişen şartlarla ortaya çıkan yeni durumları dikkate almayan din ve dindarlar, bilhassa din bilginleri, din alimleri, din uzmanları, önderler, rehberler, toplumun donuklaşmasını, hayatın katılaşmasını, hatta kimi zaman tevhid dininin yerine şirk dininin unsurlarının geçmesini önleyemezler; yeni konu ve problemleri izah edemez, zaman ve değişim içinde hayatı anlamlandıramazlar.

3. İslam dininin ana kaynakları, toplumsal gerçeklikte zaman ile ve zamanda meydana gelen değişimin, insan iradesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. İslam'da zaman bilincine sahip olmak, zamanın içini doldurmak, zamanı doğru okumak, çağa tanıklık etmek, zamanı, içinde yaşanılan asrı bilmek ve ona göre değişim stratejisi belirlemek, Müslümanların en önemli görevlerindendir. Kur'an, bir toplum, kendinde olanı değiştirmedikçe, Allah'ın ondaki birikimleri, imkanları, nimetleri değiştirmeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Genel olarak toplumsal kuralları ve değişim kaidelerini ifade eden Sünnetullah kavramı, İslam'a göre insanın söz konusu kural ve kaideleri öğrenmesi ve iradesini kullanması durumunda doğru bir şekilde değişime yöneleceğini veya değişim gerçeğini doğru okuyacağını içermektedir. Konuya Kur'an ayetleri çerçevesinde ve sünnetin anlam sahası içerisinde yaklaşıldığında, sünnetullah kavramının, sosyolojik ve tarihsel bir muhtevasının olduğu, dolayısıyla toplumların olumlu veya olumsuz yönde değişimlerinin, güçlenmelerinin veya zayıflamalarının, "ilerleme"lerinin veya "gerileme"lerinin, canlanma veya yok oluş nedenlerinin sünnetullah kavramı içerisinde yer aldığı görülür.
4. İslam'da değişime ilişkin genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, denilebilir ki Kur'an, sosyal değişimde merkeze insanı koymakta ve tabiatıyla son tahlilde değişimin insan iradesiyle gerçekleşen bir olay olduğunu belirtmektedir. Toplumsal değişime ilişkin ayetlerlerden anlaşıldığına göre gerçekten de insan, güçlü iradesiyle değişimin odak noktasında yer almakta ve değişimin yönünü tayin etmektedir.
5. Zaman içinde zaman bağlı olarak gerçeklik kazanan bütün bu İslamî değişim ve yenilenme stratejileri, bugünün yakıcı, sarsıcı, çatışmacı, terörize edici küresel dünyasında, toplumsal ve uluslararası ilişkiler atmosferinde şartlara göre yeniden göre kurulabilir. Müslümanlar bugünün güç dünyasında ortaya koyacakları değişim ve yenilenme stratejileriyle insanlığa adalet ve barışa dayalı bir insanî-toplumsal düzen getirebilecek donanıma sahiplerdir. O halde bu donanımı fiiliyata geçirmek ve değişim ile yenilenme stratejileri geliştirmek, Müslümanlar için zorunluluktur.

Müslümanlar, İslam fıkhı ve hukukundaki "ezmânın teğayyuru ile ahkâmın tebeddülü" prensibiyle hareket ederek söz konusu zorunlu görevlerini yerine getirmek üzere harekete geçmekle mükelleftirler.

6. Zaman boyutunun ve değişimin toplumsal hayatın ve sistemin, dolayısıyla insanın değişmez kaderi olduğunu gözardı edenler, kendi zamanlarını yaşayamazlar, başkalarının zamanında edilgen olarak yaşamaya mahkum olurlar. Dinin zaman ve değişimle kendini sosyolojik planda yenilemesi, yine İslam örneğinde Peygamberlerin her birinin kendi zamanlarına göre dinî sistemlerini kurmaya çalışmalarında, Müslüman toplumlarda ilim insanlarının ictihad, tecdid, teceddüd, ihya ve ıslah geleneklerinde açıkça görülmektedir. Aksi halde İslam Dini, dogmatizmle eşdeğer hale gelir. İslam'da din dogmatizm değildir. İslam'da din, sâbit tevhidî ilkeler ışığı ve zemininde sürekli iyi yönde değişimi, canlanmayı, yenilenmeyi; zaman ve değişim gerçekliğine göre temel esaslarını muhafaza ederek birey ve topluma yeni bir dil ile hitap etmeyi ifade eder. Bugün de İslam dinine mensup olanların, modern problemlere çözüm getirmeleri, yakıcı ve yıkıcı sorunlarla baş edebilmeleri, küreselleşmenin olumsuz etkileriyle başarılı bir şekilde mücadele edebilmeleri, bilhassa İslam'ı terörle, şiddetle ve insan hakları ihlalleriyle birlikte anmaya son verebilmeleri, bahsedilen zaman ve değişim gerçeğini iyi anlayabilmeleri ve ona göre zaman, değişim, düşünce, hayat, yenilenme ve canlanma stratejileri geliştirmeleri gerekmektedir.

Kaynakça

Kur'an

Hadisler

Abbas, Tahir, "İngiltere'de İslamofobi: 21. Yüzyılda Müslüman Karşıtı Irkçılığın Şekillenişi Konusunda Tarihe ve Günümüzde Siyaset ve Medya Tartışmaları", *İslamofobi: 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, Ed. J. L. Esposito ve İ. Kalın, Çev. İsmail Eriş, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, ss. 115-131.

Adam, Barbara, *Time and Social Theory*, Temple University Press, Philadelphia 1990.

Ahmed, Akbar, İslâm'a Yolculuk: Küreselleşme Krizi, Çev. Faruk Tuncer, Ufuk Kitap Yayınları. İstanbul 2008

Aydın, Mehmet S., "Değişim Sürecinde İslam", İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim, (Jean-Paul Charney), Çev. A. Bülent Baloğlu ve Osman Bilen, TDVY., Ankara 1997.

el-Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme,* c. 3, Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad 1357-358.

Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.

Ahmed, Ekber S., "Medya Moğolları Bağdad Kapısında", *Medeniyetler Çatışması*, Der. M. Yılmaz, Vadi, Ankara 1995.

Aslan, Adnan, "20. Yüzyıl, Küreselleşme ve İslam", *Bilgi ve Düşünce*, Yıl: 1. Sayı: 2, 2002.

Bauman, Zygmunt, *Küreselleşme*, Çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.

Beyer, Peter, "Globalization". http://aix1.uottawa.ca/pbeyer/globalization. html 2002.

Beyûmî, A. M., *İlmu'l-İctimâi'd-Dinî*, Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, İskenderiye ty.

Buharî, Sahîhu'l-Buharî, c. 1, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.

Cevdet Paşa, *Mecelle*.

Chamber, Robert, *The Books of Days, a Miscellany of Popular Antiquities in Connection with the Calendar*, c.1, London, Edinburgh 1864.

Davidson, Lawrence, *Islamic Fundamentalism*, Greenwood Press, Westport, London 2003.

Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?* 3. bs., Oxford University Press, New York, Oxford 1999.

Esposito, John L., "Political Islam and Global Order", *Religion and Global* Order, Ed. J. L. Esposito ve M. Watson, University of Wales Press, Cardiff 2000.

Esposito, John L. ve Watson, Michael, "Introduction". *Religion and Global Order*, Ed. J. L. Esposito ve M. Watson. University of Wales Press, Cardiff 2000.

Garrett, William R. ve Robertson, Roland, "Religion and Globalization", *Religion and Global Order*, Der. W. R. Garrett ve R. Robertson, Paragon House Publishers, New York 1991, ss. ix-xiii.

Giddens, Anthony, *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.

Heidegger, Martin, "Zaman Kavramı", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., Ankara 1996.

Huxley, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996.

İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, Tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984.

İnalcık, Halil, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm, Vadi Yay. Ankara 1998.

Luckmann, Thomas *The Invisible Religion*, 2. bs., The Macmillan Company, New York 1972.

Mevdudi, İslam'da İhya Hareketleri. 6. bs., Çev. Ali Genç, Pınar Yay., İstanbul 2016.

Mittelman, James H. *The Globalization Syndrome Transformation and Resistance*, Princeton University Press, Princeton 2000.

Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm* (el-Menâr), c.4, 2.bs., Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1973.

Mulhall, Stephen, *Heidegger ve 'Varlık Zamanı'*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yay., İstanbul 1998.

Okumuş, Ejder, "Secularization and Religion", *Euro Agenda Avrupa Günlüğü*, 4/6, 2005, ss. 335-356.

Okumuş, Ejder, "Küresel Durum-Problemi, Evrensel Barış ve İslam", *Diyanet İlmi Dergi*, 44/3. Temmuz-Ağustos-Eylül 2008.

Okumuş, Ejder, "Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (Elektronik dergi), X/2, 2010, ss. 121-174.

Okumuş, Ejder, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği*, Ark Kitapları Yay., İstanbul 2011.

Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2015.

Ortaylı, İlber, "Osmanlı Barışı", *Osmanlı Araştırmaları*, http://www.os-ar.com/modules.php?-name=Encyclopedia&op=content&tid=501590, 02 Ocak 2007.

Pronovost, Gilles, *The Sociology of Time* (Current Sociology, La Sociologie Contemporaine, The Journal of International Sociological Association, c. 37, Sayı: 3, 1989), Sage Publication, London ve Newbury Park/CA, 1989.

Robertson, Ronald, *Küreselleşme*, Çev. Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.

Robertson, Ronald, "Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik", *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, Der. A. Topçuoğlu ve Y. Aktay, Vadi, Yay., Ankara 1996, ss. 113-138.

Roy, Olivier, *Siyasal İslam'ın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, Metis Yay., İstanbul 1994.

Smith, Huston, *Islam A Concise Introduction*, HarperSanFrancisco, New York 2001.

Spengler, Oswald *Batının Çöküşü*, Çev. Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1997.

Stace, W. T. *Time and Eternity*, Princeton University, Princeton New Jersey, 1952.

Sztompka, Piotr, *The Sociology of Social Change*, Blackwell Publishers, Oxford 2003.

Watt, W. Montgomery, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997.

GELENEK VE MODERNİTE BAĞLAMINDA MÜSLÜMAN DİNÎ DÜŞÜNCESİNDE TECDİD, İHYA, ISLAH

Prof. Dr. Muammer ESEN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri/Kelam Ana Bilim Dalı
muammer.esen@hotmail.com

Giriş

Gelenek ve modernite ikileminde farklı yorumların farklı "İslam" algılarına sebep olduğu bilinen bir gerçekliktir. Bu durum, tarihte hep böyle olduğu gibi günümüzde de sürmekte, sürdürülmektedir. Esasen bu, insanlığın geçirdiği genel bir süreçtir. Nitekim genel insanlık tarihinde olduğu gibi, onun bir parçasını teşkil eden Müslümanlığın kendi tarihi içinde de geleneği koruma çabası içinde olan gelenekçi muhafazakâr bir kanatla, geleneğin zaman içinde değişip gelişen olgulara uymayan yönlerini yenileme gayreti içinde olan tecdidçi, yenilikçi bir kanat hep olagelmiştir.

Gelenekçi muhafazakâr Müslümanlar geleneği koruyarak, dinin değiştirilmesinin önüne geçmek amacını gütmüşlerdir. Buna karşılık zaman zaman gereksiz bir şekilde "modernist" diye ifade edilen İslam'ın yenilikçi kanadı ise, dinin esasından olmadığı halde zamanla dinî düşünceye sızmış unsurları sahih dinden ayıklamayı amaç edinmiş ve bunun gayreti içinde olmuşlardır. İşte bu yüzden onlar, "din" gibi algılanıp muhafazasına çalışılan dine zararlı bazı unsurları ayıklayıp temizlemek ve böylece onu sürekli yenileyerek Allah'ın indirdiği temiz, duru hâlinde taze tutmayı amaç edinmeye çalışmışlardır. Esasen, dinin özünü koruma amacıyla dinî düşünceyi yenileme çabası içinde olanlar da, dinin esasını muhafaza ettiklerinden, bir bakıma muhafazakârdırlar. Ancak yenilikçiler, dinî düşünceyi sürekli yenileyip eski taze özüne döndürme amacıyla asıl dini muhafazaya çalışırken, buna karşılık gelenekçiler, asıl din üzerine zaman içinde eklemlenmiş her türlü insan ürünü geleneği de "din" gibi algılayıp onun

da muhafazasına çalışmaktadırlar[1] ki, hangisinin yönteminin dinin muhafazasına daha uygun düştüğü tartışılmalıdır.

Esasen Hz. Peygamber dönemde İslam en yalın en sade hâliyle anlaşılıp yaşanmaktaydı. Nitekim bu dönemde İslam'ın kitabını oluşturan Kur'an ayetleri peyderpey nazil oluyor ve Müslümanlar da Hz. Peygamber'in önderliği ve örnekliğinde inen her ayeti doğru bir şekilde anlayıp onları doğrudan yaşam biçimi hâline dönüştürmeye (Sünnet) çalışıyorlardı. Onun (a.s) vefatından sonra da Müslümanlar aynı sünneti, geleneği, yol ve yöntemi kullanarak İslam'ın kitabı Kur'an'ı onun bir tefsiri / yorumu demek olan Peygamber uygulamalarını (Sünnet) da gözeterek meselelerini çözüme kavuşturuyorlardı. Bu hususta bilhassa ilk dört halife başta olmak üzere İbn Mesut, İbn Abbas gibi diğer birtakım âlim sahabinin rehberliği de önemli bir görev ifade ediyordu. Ancak gerek iç siyasi olaylar gerekse fetihler sonrası ortaya çıkan nispeten daha karmaşık meseleler yüzünden İslam toplumunda daha çok da yöntemsel yorum farkından doğan bir takım farklı bakış açıları da ortaya çıkıyor ve bu durum farklı tutum almalara, konuşlanmalara da neden oluşturuyordu.

1. Müslüman Düşüncesinde Tecdit , ihya, Islah

a) Tecdid

"Tecdid" sözcüğü Arapça asıllı bir kelime olup "yenileme, yenilenme, tazeleme" gibi anlamlara gelir. Sözcüğünün türediği mastar kökü olan *cidd*, "eski, yıpranmış, çürümüş" demek olan *beliyy* sözcüğünün zıt anlamlısıdır.[2] *Cedîd* sözcüğü de gene aynı kökten türemiş olup "yeni" anlamına gelir. Tecdid kelimesinin mastarı olan *cidd* aynı zamanda, "çalışıp çabalama" anlamındaki *cehd* ile "gücü yettiği kadar çalışma" demek olan *ictihad* sözcüklerin anlamlarını da içerir.[3] Dolayısıyla yukarıda işaret edilen sözlük anlamlarından da anlaşılacağı üzere tecdidi eskiyen, bozulup çürümek suretiyle asıl özünü kaybeden herhangi bir şeyi, nesne ya da düşünceyi ilk durumundaki taze hâline döndürme çabası olarak değerlendirmek mümkündür, doğrudur.

Bir şeyi yenilemek, onu ilk hâlindeki tazeliğine kavuşturmak anlamındaki tecdidin asıl işlevselliği düşünsel alandaki yenilemelerde olur. Bu alandaki tecdide, dindeki, özellikle de dinî düşüncedeki yenileme faaliyetleri de girer ki, İslam kültürü içinde tecdidden anlaşılan şey de esasen dindeki, dini düşüncedeki

[1] Anlatmaya çalıştığım hususlara da dikkat çeken, ancak bazı farklı düşünceleri de içeren görüşler için bkz. Ahmed Kemâl Ebû'l-Mecd, "Tecdîdu'l-fikri'l-islâmî" *et-Tecdîd fi'l-fikri'l-islâmî* içinde (hzl. Mahmûd Hamdi Zakzûk), Kahire 2002, s. 35. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ammâra, "Mustakbelunâ beyne't-tecdîdi'l-islâmî ve'l-hadâseti'l-ğarbî", s. 59-62.

[2] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânul-arab*, III/110-112.

[3] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, III/133.

yenileme ve yenilenmedir.[4] Ancak burada şunu hemen belirtelim ki, Allah'ın kemâle erdirdiğini söylediği[5] Din (İslam)'de, dinin temel easlarında, iman ilkeleri ile taabbudî hususlarında tecdid olmaz, böyle bir şey düşünülemez. Çünkü dinin esas sahibi olan Allah'tan başkasının O'nun vazettiği Dini yenileme gibi bir hakkı ve imkânı yoktur. Dolayısıyla dinin aslını, esasını teşkil eden vahyin doğrudan yenilenmesi söz konusu olamaz.

Dinde tecdid, dinin esasını oluşturan hususlarda değil, bizim, dinin esasını oluşturan değişmez sabiteleri yorumumuzu yenilememizle mümkün olur. Çünkü yenilenmesi gereken din değil, bizim dinin esasını doğru dürüst yansıtmada zaman içinde bazı durumlarda yetersiz, kusurlu ve eksik kalan yorumumuzdur. Haliyle burada yenilenmesi gereken, bizatihi Din değil, bizim dine dair anlayışımızdır. Zira Dinin esası değişmez, değişen ancak insanların dinle ilgili anlayış ve yorumları olabilir.[6] Esas itibarıyla zaten tarihin en büyük yenileme, değişim-dönüşüm hareketi olan dinin (İslam'ın) bizatihi yenilemeye ihtiyacı da yoktur; çünkü İslam, kemale erdirilmiş bir dindir.[7] Dolayısıyla yenilenmesi gereken dinin kendisi değil, dine dair bizim düşüncemizdir. Bu durumda bize düşen, dini değil, dine bakışımızı değiştirmemizdir; dinin gerçek ruhuna vâkıf olarak kendimizi ve dinî anlayışımızı onun temiz özüne uygun olarak değiştirip yenilemek (tecdit) suretiyle İslam'ın hakiki özüne yeniden dönmemizdir.[8] Esasen sınırlarını Allah'ın çizip vaz'ettiği İslam'da herhangi bir değişim söz konusu olamaz; onda öyle Batı'da Martin Luther'in yaptığı türden bir reform düşünülemez.[9]

Netice itibariyle tecdid, dinin değişme kabul etmeyen temel sabitelerini yenilemeyi değil, onlara dair yorumlarımızdan vakıaya ters düşenleri değiştirerek onları olguya uygun düşecek ve hayatiyetini sürdürebilecek şekilde yeniden yorumlayarak yenilemek, tazelemektir. Tecdid, cahiliyenin kirlerinden temizleyip arındırmak suretiyle Dini gerçek saflığı ve tazeliğine kavuşturmak; sonra imkân ölçüsünde ihyaya çalışarak ona hayatiyet kazandırmaktır.[10]

---

4 Bkz. Zekî Mîlâd, *el-Fikru'l-islâmî beyne't-te'sîl ve't-tecdîd,* Dâru's-Safve, Beyrut 1995, s. 45.

5 Bkz.Mâ'ide, 5: 3.

6 Konuya ilşkin değerlendirmeler için bkz. Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, (Ötüken Yayınları, İstanbul 1993), s. 35; Ömer Ferrûh,, *et-Tecdîd fi'l-muslimîn lâ fi'l-islâm*, (Beyrut 1986), s. 9-23; Macit, Nadim, "Din, Gelenek ve Tecdit", *Türk Yurdu,* (20 (2000), sayı: 157), s. 40-41.

7 Bkz.Mâ'ide, 5: 3.

8 Bu meselede, özellikle de yenilikçilik taraftarı birçok İslam bilgini ve düşünürü düşüncelerini ifade etmeye çalışmıştır. Örnek olması itibariyle bkz. Hasan Turâbî, *el-Fikru'l-islâmî,* (Mektebu'l-Cedîd, Tunus, ty.), s. 23; Ali Şerîatî, *el-Umme ve'l-imâme*, (Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfi, Tahran, ty.), s. 9; Esed, Muhammed, *el-İslâm 'alâ mufterikı't-turuk*, (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983), s. 113.

9 Bu hususta bir çok bilgin düşüncelerini belirmiştir. Onlardan birinin düşüncelerine örneklik teşkil etmesi açısından bkz. Muhammed el-Behiyy, *el-Fikru'l-islâmiyyi'l-hadîs,* (Mektebetu Vehbe, Kahire 1991), s. 340.

10 Bkz. Ebûl-Alâ Mevdûdî, *Mûcizu târîhi tecdîdi'd-dîn ve ihyâihî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1967, s. 16.

a) İhyâ, Islâh ve İhyâ-Islâh-Tecdid İlişkisi

İhyâ kavramı, bazen 'tecdid' kavramı yerine de kullanılmaktadır. Her ne kadar tecdid çok daha hayati bir proje ve yöntemi çağrıştırıyorsa da bu iki kavram arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Esasen tecdid, birtakım maslahat ile hayata eşlik eden furûda değiştirme, yenileme, geliştirme ve ibda ile birlikte *sabit dinî değerleri* yeniden *ihya etmek*, temel dinî esaslara yeniden hayatiyet kazandırmaktır[11] ki, bu itibarla zaten İslam'ın kendisi en büyük tecdid ve ihya projesidir. Nitekim "Ey inananlar! Sizi size hayat verecek şeye (*li-mâ **yuhyî**kum*) çağırdığında Allah'a ve Resulü'nün çağrısına icabet edin"[12] ayetinde de vurgulandığı üzere İslam, insan hayatının tecdidi, ıslahı ve ihyası üzerinde derin etkiler bırakan en büyük tarihî yenilik ve değişimleri getiren, insanı yeni bir hayata çağıran bir dindir. İşte bu yüzdendir ki o, tarihi ve insanı olumlu yönde değiştiren tarihin en büyük değişim hareketi olmuştur. İslam, kendinden önceki tüm cahiliye unsurlarını temizleyerek kendisini, dolayısıyla da bağlılarını her türlü cahilî kirlerden, paslardan arındıran en büyük yenilemedir.[13]

Tecdid ve ihyâ kavramlarının yakın ilişkisini "İhyâu ulûmü'd-dîn"[14] gibi kitap isimlendirmelerinden de anlıyoruz. Şiî bilgin Mutahharî de tecdîd kavramı yerine ihyâ sözcüğünü içeren "ihyâu'l-fikri'd-dînî" (dinî düşüncenin ihyası) tabirini kullanmaktadır.[15]

Ancak bir başka çağdaş İslam düşünürü olan Turâbî -iki kavramın içerdiği anlamlar bakımından birtakım farklılıklar arz ettiğine de dikkat çekerek- tecdidin, ihyâdan çok daha yöntemsel bir yeniden inşa ve geliştirme hareketi olduğuna vurgu yapmaktadır. Nitekim ona göre ihyâ yeni bir ruhsal diriliş aşamasını teşkil eden bir projeyken, buna karşılık tecdid, dinî düşüncede yeniden inşa aşaması olması bakımından birtakım ihya aşamalarını da içeren en önemli bir yeniden inşa projesidir.[16]

Turâbî'nin yukarıda söz konusu edilen bu yaklaşımı da gözetilerek netice itibariyle denebilir ki, tecdîd, ihyâyı da kuşatan ve ona sürdürülebilir gerçek hayatiyetini kazandıran; dinde, dinî düşüncede yenilemeyi sağlayan çok daha köklü değişimleri içeren bir kavramdır. Haliyle buna göre ihyâ, tecdidin kapsam alanında onun içinde bir fonksiyon icrâ etmekle ona göre daha alt bir konumda konuşlanmış olmaktadır.

---

[11] Bkz. Muhammed Ammâra, "Mustakbelunâ beyne't-tecdîdi'l-islâmî ve'l-hadâseti'l-ğarbî", *et-Tecdîd fi'l-fikri'l-islâmî* içinde, (hzl. Mahmûd Hamdî Zakzûk), Kahire 2002, s. 65.

[12] 8/Enfâl, 24.

[13] Bu konuda daha geniş ve farklı açıklamalar için bkz. Mîlâd„ *el-Fikrûl-islâmî*, s. 14-20.

[14] Gazâlî'nin bu adla bir kitabı olduğu herkesin malumudur:

[15] Bkz. Murteza Mutahharî, İhyâu'l-fikri'd-dînî, Tahran, ty., s. 11.

[16] İhyâ ve tecdîdle ilgili geniş bilgi için bkz. Hasan Turabî, *ed-Dîn ve't-tecdîd*, s. 19, 61.

Bu bağlamda sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, daha önce de işaret olunduğu üzere, Allah'ın halis-muhlis Dininde, Ona özgü (has) Din'de, kısaca Dinin özünde tecdit olamaz. Tecdit, daha çok, bizim dini anlayışımızda, düşüncemizde olur. Bir başka ifadeyle tecdit, Dinin esaslarında, temel sâbitelerinde bir yenilemeyi değil; bizim onlara (sevâbit) ilişkin yetersiz, eksik ve yanlış kalan düşüncemizi, fıkhımızı, o esas sâbitelerde bir değişikliğe sebep vermeksizin, yenilememizdir. İşi işte bu yönüyle düşünüp ele aldığımızda ise, onun (tecdid) burada ihyâ-Islâh, cehd-ictihad vs. kavramlarla da ilişkili olduğu anlaşılır. Nihayetinde tecdid, ihya, ıslah, içtihat gibi hususları da tahtında barındıran çok daha yöntemsel bir üst projeyi ifade etmektedir. Allah'ın hâlis Dini ve O'na özgü olan İslam kemâle erdirilip tamamlandığına ve haliyle de onda herhangi bir yenileme söz konusu olmayacağına, uygun da düşmeyeceğine göre, burada yenilenmesi gereken bizim anlayışımızdır, bizim ondan anladığımızdır. Bunu yaparken de asıl maksadımız, onu değiştirmek ya da onu olduğundan farklı yönlere çekmek değil; kendi dini düşüncemizi, onun ilkinki saf temiz ilâhi özüne uygun hale getirmek olmalıdır.[17]

2. İslam İçinde Gelenek Bağlamında Tecdid Hareketleri

Girişte de özetle ifade ettiğimiz üzere İslam'ın yorumundan kaynaklanan farklı yol ve yöntemlerin benimsenmesi sonucu İslam tarihi içinde Müslüman gelenekçi bakış açısı ile yenilikçi anlayış hep olagelmiştir. İslam gelenekçiliğinin Abdullah b. Ömer ve daha sonraları bilhassa Ahmed b. Hanbel örneğinde olduğu gibi pek çok temsilcileri vardır. Onların gelenekçi bakış açısını benimseyip bunu kendine yol edinerek aynen sürdürenler de çoktur. Ancak biz burada –konu başlığı çalışmamızın da gerektirdiği üzere- daha çok İslam'ın yenilikçi yüzünü temsil edenleri ve onların tecdit, ihyâ, ıslah vb. kavramlara yaklaşımları üzerinde durmaya çalışacağız.

Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi, İslam kültürü içinde sahabeden itibaren günümüze kadar birinci yol olan geleneksel anlayışı benimseyenler olageldiği gibi; değiştirmeden özüne uygun olarak dinde yenilenmeyi öngören ikinci yolu seçenler de hep olagelmiştir. Biraz önce de değindiğimiz üzere birinci zümreyi burada pek söz konusu etmediğimizden direkt olarak ikinci zümreye örnek teşkil etmek özere tarihi süreç içinde bazı önemli İslamî kişilikler üzerinden meseleyi ele almak uygun olacaktır. Bunların başında içtihada önem veren tutum ve davranışlarıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ile kader vb. konulardaki aklî-vicdanî yaklaşımları ile tebarüz eden Hz. Ali'yi zikretmek doğru bir tespit olacaktır. Rey

[17] Bu konuda daha farklı ve geniş bilgi için bkz. Muhammed Esed, *el-İslâm 'alâ mufterikı'tturuk*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983, s. 113; Hasan Turâbî, *el-Fikru'l-islâmî,* Mektebu'l-Cedîd, Tunus, ty., s. 23; Ali Şerîatî, *el-Umme ve'l-imâme*, Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfi, Tahran, ty., s. 9.

ve istihsanın en önemi temsilcilerinin başında gelen Ebû Hanîfe ile meseleleri çözüme kavuşturmada maslahatları önemseyen İmam Mâlik vb. müctehid âlimleri de burada zikretmek gerekir. İslam akılcılığını temsil eden Mutezile ile Ehl-i Sünnet'in özellikle Hanefi-Maturidî kanadını teşkil edenlerin de bu bağlamda söz konusu edilmesi uygun düşer.

Selefiye'den özellikle Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip etmekle birlikte kendine özgü tecdid anlayışı ve yaratıcı düşünceleri olan İbn Teymiye ile bazı öğrencilerinin de burada adını anmak gerekir.[18] Nitekim İbn Teymiye'nin öğrencilerinden İbn Kayyım el-Cevziyye'nin "İ'lâmu'l-mavakkı'în" adlı eserinde geçen bir bölümün başlığı, "Zamanın, mekânın, şartların ve niyetlerin değişmesine göre fetvanın değişmesi ve ihtilafı konusu"dur. O, burada, "Çünkü dinin, Şeriat'ın temel esası ve binası, hükümle dünya ve ahirette insanların maslahatları üzerine kuruludur. Din (Şeriat), bütünüyle adalet, bütünüyle rahmet, bütünüyle maslahat, bütünüyle hikmettir. Adaletten sapıp zulme yönelen, rahmetten uzaklaşıp zıddına giden, maslahattan ayrılıp mefsedete yönelen, hikmetten uzaklaşıp abese yönelen her mesele, Şeriat'tan değildir"[19] demektedir ki, onun bu sözlerinin bahis konusu ettiğimiz meseleyle ne kadar ilişkili olmasını göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir.

"Muvafakat" adlı eserinde metodik bir araştırma ile dinin / şeriatin makâsıdını, temel evrensel ilkelerini ilmi bir yöntem ve üslupla ortaya koyan Şâtıbî de İslam'ın batılı (Mağrib-Endülüs) müceddidlerinin önde gelenlerindendir. Nitekim Ebû Zehra'nın da yerinde tespitiyle o, "Muvâfakât" adlı kitabında, Din'in, İslam Şeriatı'nın hedef ve amaçlarını (*makâsıd*) açıkça ortaya koymuş, *makâsıd* ile hukukun temel esaslarını birleştirmesini bilmiştir. Şâtıbî, Şeriat'ın kaynakları ve hedeflerine göre söz konusu Şeriat hakkında konuşmuş ve bu yolla o, 'usûl' ilminde yeni bir metodun yolunu açmıştır. Onun açtığı bu yeni metodik yol, olması gerekendir.[20] Geliştirdiği *makâsıd* yöntemiyle de o, İslam'a bakışta büyük bir tecdid ve ibda derecesine varan yeni bir metodun başlatıcısı olmuştur.[21]

Yukarıda adı zikredilen kişiliklerden çok daha sonra gelen bir takım İslam bilgini ve düşünürleri de tecdit, ihyâ ve ıslah meselelerinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bunlardan biri de Afganî'dir. Afganî bu hareketin önde gelenlerinden

[18] İbn Teymiye ve öğrencilerinin bazı yenilikçi tutum ve yorumlarına yönelik geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Alâ Mevdûdî, *Mûcizu târîhi tecdîdi'd-dîn ve ihyâihî,* (Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1975), s. 73-79; 70; Muhsin Abdulhamîd, *Tecdîdu'l-fikri'l-islâmî*, (Dâru's-Sahve, Mısır 1985), s. 42-44.

[19] İbn Kayyım el-Cevziyye, İ'lâmu'l-muvakkıîn, Beyrut 1973, III.3.

[20] Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *eş-Sâfi'î*, s. 346. İslam'ın batılı (Mağrib-Endülüs) müceddidleri için ayrıca bkz. Muhammed İbrâhîm el-Kettânî, "Musâhemetu'l-ğarbi'l-islâmî fî tecdîdi'l-fikri'l-islâmî", *Tecdîdu'l-fikri'l-islâmî* içinde, (neşr. Müessesetu'l-Melik Abdulaziz), 1983, s. 9-14

[21] Bkz. Mîlâd, *el-Fikru'l-islâmî,* s. 129.

sayılmıştır[22]. Afgânî'nin tecdid anlayışına göre aslolan, ilahî maksadı (makâsıt) anlamak olmalıdır. Bunun için de dinin temel esaslarına yeniden gidilmeli, onlardan akla ve bilgiye dayanan hükümler çıkarma esasına dayalı çalışma içinde olunmalıdır.[23] Afgânî, taklit ve hurafelere de değinerek, dinî düşüncenin, körü körüne geçmişi taklitten, hurafelerden arındırılması gerektiğini özellikle belirtmiştir. Bu bağlamda o, İslam'ın, kültürünün bütünüyle yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine inanmıştır. Çağdaş bilgiye dayalı zihinsel faaliyetin önemine vurgu yapmış; İslam toplum hayatının, hızla değişen zamana göre yeniden düzenlenmesi gereğine inanmıştır. İslamiyet'in bir güç olarak devam edebilmesini, ilahî kanuna hakkıyla uymaya bağlamıştır.[24] Çağın gereklerine uygun düşen yeni bir dinî atılımın gerçekleşmesi için o, Müslüman aydınları, hâlihazır durumları üzerinde düşünce üretmeye çağırmıştır. Ona göre İslam, doğru bir şekilde anlaşılırsa tabii mecrasında doğal bir şekilde gelişebilir; böylece de bilimsel yaşam için gerekli yeni maslahatlar ile insani nefis için gerekli yüce talepleri bir araya getiren bir ilerlemeyi gerçekleştirebilir.[25] Zira Afgânî'ye göre din, milletleri ayakta tutar. Onların kurtuluş ve mutluluğuna vesile olur. Bunun için dinin temel esaslarına yeniden dönüp bakmak gerekir. Dinî hükümler, dinin başlangıçtaki yapısına göre çıkarılmaya çalışılmalıdır.[26]

Bütün bunlarsa ictihadı gerekli kılmaktadır. İslam'ın çağın değişen şartlarına uygun cevap verebilmesi için bu gereklidir, zira İslam'ın hayatiyetini sürdürmesi de zaten onun hâlihazır şartlarla uyum içinde olmasına bağlıdır.[27] Zamanın değişen şartlarına eskiyi taklit ederek çözüm üretilemeyeceğine göre, taklit terk edilerek çağın yeni ve değişen taleplerine, ihtiyaçlarına göre göre ictihad yapılmalıdır.[28]

Abduh da bu hususta benzer düşüncelerin sahibidir. Nitekim o da taklidi eleştirmekte; tecdidin gereği olarak dinin ilk kaynağına dönmeyi ve bu arada dinî hükümlerin yorumlanmasında aklın hâkimiyetini, ictihadın canlandırılması

[22] Bkz. Ammâra, "Müstakbelunâ beyne't-tecdîdi'l-islâmî ve'l-hadâseti'l-ğarbî", s. 71.

[23] Bkz. Cemaleddin Afganî-Muhammed Abduh, *Uruetu'l-Vuska,* çev. İ. Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 98.

[24] Ziaullah Khan, *age.*, s. 52.

[25] Afgânî, a.g.e., s. 10 (Osman Emin'in Önsözü). Daha geniş bilgi için bkz. Muammer Esen, *Afgânî; Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006, s. 38-40.

[26] Geniş bilgi için bkz. *el-Amâlu'l-kâmile li Cemâleddîn el-Efgânî,* hzl. nşr. Muhammed Ammâra, Kahire 1967, s. 131, 161, 173, 328.

[27] Bkz. Moazzam Anwar, *Jamal al-Dîn al-Afghânî: A Muslim Intellectual*, New Delhi 1984, s. 15.

[28] Bkz. Ahmed Emîn, *Zu'amâu'l-ıslâh*, Kahire 1979, s. 121. İslam bilginlerinin taklidi zemmeden görüşleri için ayrıca bkz. Mehdî Muhakkık, "Zemmu't-taklîd ve'l-hassu ale't-tecdîd ındel ulemâ", *et-Taklîd ve't-tecdîd fî'l-fikri'l-âlemî* içinde, (hzl. Bennasr el-Buazzâtî), Rıbât 2003, s. 11-14.

gerektiğini söylemektedir. Ancak maksada ulaşma ve onu elde etmekteki yöntemleri farklılıklar içermektedir.[29]

Bu arada her ne kadar Şah Veliyullah Dihlevî, Muhammed Senûsî, Sir Seyyid Ahmed Han[30], Tunuslu Hayreddin Paşa gibi İslam'ın önde gelen şahsiyetleri de önemli ıslahat çabaları içinde olmuşlarsa da onların bu yöndeki çabaları, İslam düşüncesini yenileme (*tecdîd*) karakterinden uzaktır.[31]

Tecdid ve ıslah hareketlerinin İslam dünyasının, Türk dünyasının pek çok yerinde temsilcileri, etkilenen isimler ve izleyicileri olmuştur.[32] Bu hususstaki yöntem ve görüş farklılıklarına karşın örneğin Abduh, Reşîd Rızâ, Abdulkadir el-Mağribî, Şekib Arslan, Hüseyin el-Cisr, Ebû'l-Kelâm Azad, Abdulhamid b. Bâdîs, Muhammed İkbâl, Hasan en-Nedvî, Mâlik b. Nebî, Mevdûdî, Mutahharî, Turabî vb. isimler bunlardan birkaçıdır.

Türkiyemizden Mehmet Âkif, Yusuf Akçura vs olmak üzere özellikle Rusya içinde kalan Türk dünyası bilginlerinden Kursevî, Mercanî, Rızâeddîn b. Fahreddîn, Musa Carullah ve Abdullah Bûbî, Şemseddîn Kültesî, Abdurreşîd İbrahim, Muhammed Necîb Tünterî ve Âlimcan Barûdî, Kemalî gibi birçok isim de tecdit ve ihyâ_ıslah gibi hususlarla alakadar olmuşlardır. Nitekim bunlardan biri olan Kursevî, kör taklidin reddedilerek bunun yerine akla önem verilmesi gerektiğine özellikle vurgu yapmaktadır.[33] Türk dünyasının Rusyalı Müslümanlarından biri olan diğer bir ceditçi Şahâbeddîn Mercânî de aklın önemine vurgu yapmaktadır. Nitekim ona göre akıl ve nakil aynı ilahî kaynaktan beslenmektedir. Bu yüzen de birbirinin ikiz kardeşi olmaktadır. Aynı kaynaktan beslendiği için de her ikisinin de doğruya ulaşmada eşit durumda bulunmaktadır.[34] Diğer bir bilgin Şemseddin Kültesî ise din ile ilmin bir ve aynı olduğunu savunmuştur. Abdurreşîd İbrahim, Muhammed Necîb Tünterî ve Âlimcan Barûdî de tecdidin önemine

---

[29] İkisi arasındaki yöntem farklılıklarına ilişkin örnek bilgiler için bkz. Zeydan, Corci, *Terâcimu meşâhiru'ş-şark fi'l-karni't-tâsi'î aşere*, Dâru'l-Hilâl, Mısır 1910, I. 305; *el-A'mâlul-kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh,* hzl. M. Ammâra, Beyrut 1972, s. 318. Ayrıca bkz. Mîlâd, *el-Fikru'l-islâmî,* s. 120-121; Murtezâ Mutahharî, *el-Harekâtu'l-islâmî fi'l-karni'l-ahîr*, çev. Sadık el Abbâdî, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 1972, s. 65.

[30] Seyyid Ahmed Han'ın yenilik düşünceleriyle ilgili bkz. Gülseren Halıcı Özkan, "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi", *Nüsha, Şarkıyat Araştırmaları* Dergisi*,* III (2003), sayı: 8, s. 150.

[31] Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Cemâleddîn el-Afgânî, *el-Vahdetu'l-islâmî*, yy., 1938, s. 10 (Osman Emin'in Önsözü), Ziaullah Khan, *Seyyid Cemaleddin Afgânî* (Basılmamış doktora tezi), DTCF, Ankara 1966, s. 52.

[32] Hareketin öncü isimlerine örnek olması bakımından örneğin bkz. Mîlâd, *el-Fikru'l-islâmî beyne't-te'sîl ve't-tecdîd,* s. 34-35; Hüseyin Rehhâl, İşkâliyyâtu't-tecdîd, Daru'l-Hâdî, Beyrut 2004, s. 16. Ayrıca Rusya'da kalan Türk bölgelerinde yetişen Mercânî, Kemâlî vs. alimlerin isimlerini de bu bağlamda anmak gerekir.

[33] Geniş bilgi için bkz. Abdunnasîr Kursavî, *el-İrşâd,* s. 2-62.

[34] Şehâbeddîn Mercânî, *Kitâbu nâzûrati'l-hakk,* Kazan 1287, s. 119.

inanan ceditçilerdir.[35] Rızâeddîn b. Fahreddîn, Musa Carullah ve Abdullah Bûbî gibi önde gelen ceditçiler de din ile ilmin, akıl ile naklin uyuştuğunu ve dolayısıyla aralarında herhangi bir çelişkinin olmadığını belirtmişlerdir.[36]

Burada sunu da kısaca belirtelim ki, nispeten liberal İslam eğilimli Ali Abdurrazık, Tahâ Hüseyin, Muhammmet Ahmet Halefullah gibi isimlerle; Mu'tezilî-sol olarak değerlendirilebilecek Hasan Hanefi gibi çağdaş düşünürlerde de tecdid eğilimi vardır. Bunlardan Tâhâ Hüseyin'e göre, bir konuyu araştırırken insanın, onunla ilgili daha önce bilinen şeylerden soyutlanması (...) ve bilimsel yöntemin dışında herhangi bir şeyle kayıtlı olmaması gerekir.[37] İhtiyat ve şüphe yöntemini benimseyen Tahâ Hüseyin'e göre bilimsel bir araştırma, geleneği inkâra, tarihi değiştirmeye ve insanı çeşitli eziyetlere maruz bıraksa bile, bilimsel araştırmanın sonuçlarına katlanmayı ve onları olduğu gibi kabul etmeyi gerekli kılar.[38] Bu hususta Hasan Hanefî'nin ise," *et-Turâs ve't-tecdîd"* (Kültürel Miras (gelenek) ve Tecdid) adlı başlı başına geleneği ve yenilemeyi irdelen bir tecdid projesi vardır. O, hem geleneğe (türâs) hem de yenilemeye (tecdid) önem atfederek çözümü bu ikisinde birlikte görür. Nitekim bu bağlamda o, kültürel mirası, ilerleme yönünde yeniden inşa etme imkânı kabul eder. Zira ona göre kültürel mirasımız toplumların önündeki (diriltici) ruhsal bir hazinedir. Bu, vakıayı oluşturan yapıların teorik temel esasıdır."[39]

Burada yeri değil ama Hasan Hanefî'nin 'Turâs ve Tecdîd' projesi iyi bir şekilde incelenip irdelendiğinde görülecektir ki o, gelenek ile yenilemeyi birbirinin tamamlayıcısı saymaktadır. Zira gelenek olmadan yenileme düşünülemez. İşte bu yüzdendir ki o, bu projesinde, eski ile yeni arasındaki köprüleri yıkmadan, kültürel mirası genel bir eleştiri sürecinden geçirerek onu en iyi şekilde anlamayı ve onun üzerine veya yerine, çağın gereklerine cevap verebilecek, vakıaya uygun düşebilecek, yeni kuşakların sorunlarını çözebilecek yeni birtakım ictihadlarla birlikte bir yenileme (tecdid) projesi öngörmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, her ne kadar birbirinden az-çok farklı tecdid projeleri bir çözüm gibi sunulmaya çalışılmışsa da bunların hemen hiçbiri, söylemin ötesine geçerek uygulama aşamasına geçebilmiş de değildir. Önerilen projelerden hemen hiçbiri, genel kabul görmediğinden ve sadece entelektüel

[35] Geniş bilgi için bkz. İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s. 118-122.

[36] Maraş, *age.*, s. 122-125.

[37] Geniş bilgi için bkz. Tâhâ Hüseyin,, *fi'ş-Şi'ri'l-câhilî*, Kahire 1926, s. 12-45.

[38] Tâhâ Hüseyin, *fi'ş-Şi'ri'l-câhilî*, s. 1-6.

[39] Hasan Hanefî, *et-Turâs ve't-tecdîd; mine'l-akîde ila's-sevra,* I/8; ayrıca bkz. Hanefî, Hasan*, et-Turâs ve't-tecdîd; mevkufuna mine't-turâsu'l-kadîm*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1981.

düzeyde tartışılan düşünsel projeler olarak kaldığından kendine bir uygulama alanı bulamamıştır. Söylemde kalıp uygulama alanında kendilerine yer bulamayınca da bunların sahihliği, dine-vâkıaya, olguya uygun çözümler getirip getirmediğinin de test edilebilme imkânı da hâsıl olmamıştır. Ancak yine de zaman içinde kendi İslam anlayışımıza, kültürümüze, yapımıza sinmiş çöreklenmiş hurafelerin tasallutundan İslam'ı arındırarak onu ilk günkü saf, temiz ve taze özüne döndürmeye yönelik yenileme (tecdid) her hâlükârda gereklidir, kaçınılmaz gözükmektedir. Esasen bu, Müslümanların kendi özgür yaratıcı, akılcı özüne dönmesine bir vesile oluşturması açısından da önemlidir.[40]

Kaynakça

Ahmed Emîn, *Zu'amâu'l-ıslâh*, Kahire 1979.

Ahmed Kemâl Ebû'l-Mecd, "Tecdîdu'l-fikri'l-islâmî" *et-Tecdîd fi'l-fikri'l-islâmî* içinde (hzl. Mahmûd Hamdi Zakzûk), Kahire 2002.

Ali Şerîatî, *el-Umme ve'l-imâme*, (Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfi, Tahran, ty.

Ammâra, Muhammed (hzl), *el-A'mâlul-kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh,* Beyrut 1972.

Ammâra, Muhammed, "Mustakbelunâ beyne't-tecdîdi'l-islâmî ve'l-hadâseti'l-ğarbî", *et-Tecdîd fi'l-fikri'l-islâmî* içinde, (hzl. Mahmûd Hamdî Zakzûk), Kahire 2002.

----------, *el-Amâlu'l-kâmile li Cemâleddîn el-Efgânî,* Kahire 1967.

Cemaleddin Afganî-Muhammed Abduh*, Uruetu'l-Vuska,* çev. İ. Aydın, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987.

Ebû'l-Alâ Mevdûdî, *Mûcizu târîhi tecdîdi'd-dîn ve ihyâihî,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1975.

----------, *Mûcizu târîhi tecdîdi'd-dîn ve ihyâihî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1967.

Esed, Muhammed, *el-İslâm 'alâ mufterikı't-turuk*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.

Esen, Muammer, "Dini düşüncede tecdid" Kelam Araştırmaları, 7: 2, 2009.

----------, *Afgânî; Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006.

Güngör, Erol, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993.

Hanefî, Hasan, *et-Turâs ve't-tecdîd; mevkufuna mine't-turâsu'l-kadîm*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1981.

----------, *et-Turâs ve't-tecdîd; mine'l-akîde ila's-sevra,* I/8.

Hasan Turâbî, *el-Fikru'l-islâmî,* Mektebu'l-Cedîd, Tunus, ty.

Hüseyin Rehhâl, İşkâliyyâtu't-tecdîd, Daru'l-Hâdî, Beyrut 2004.

İbn Kayyım el-Cevziyye, İ'lâmu'l-muvakkîn, Beyrut 1973.

İbn Manzûr, *Lisânul-arab*, III/110-112.

Macit, Nadim, "Din, Gelenek ve Tecdit", *Türk Yurdu,* 2000), sayı: 157.

Maraş, İbrahim, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002.

[40] Bu konuda daha ayrıntılı ve farklı bir takım bilgiler için ayrıca bkz. Esen, Muammer, "Dini düşüncede tecdid" (Kelam Araştırmaları, 7: 2, 2009, ss. 39-52.

Mehdî Muhakkık, "Zemmu't-taklîd ve'l-hassu ale't-tecdîd ındel ulemâ", *et-Taklîd ve't-tecdîd fî'l-fikri'l-âlemî* içinde, (hzl. Bennasr el-Buazzâtî), Rıbât 2003.

Moazzam Anwar, *Jamal al-Dîn al-Afghânî: A Muslim Intellectual*, New Delhi 1984.

Muhammed el-Behiyy, *el-Fikru'l-islâmiyyi'l-hadîs,* Mektebetu Vehbe, Kahire 1991.

Muhammed İbrâhîm el-Kettânî, "Musâhemetu'l-ğarbi'l-islâmî fî tecdîdi'l-fikri'l-islâmî", *Tecdîdu'l-fikri'l-islâmî* içinde, (neşr. Müessesetu'l-Melik Abdulaziz), 1983.

Muhsin Abdulhamîd, *Tecdîdu'l-fikri'l-islâmî*, Dâru's-Sahve, Mısır 1985.

Murtezâ Mutahharî, *el-Harekâtu'l-islâmî fî'l-karni'l-ahîr*, çev. Sadık el Abbâdî, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 1972.

----------, İhyâu'l-fikri'd-dînî, Tahran, ty.,

Ömer Ferrûh,, *et-Tecdîd fi'l-muslimîn lâ fi'l-islâm*, Beyrut 1986.

Özkan, Gülseren Halıcı, "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi", *Nüsha, Şarkıyat Araştırmaları* Dergisi, III (2003), sayı: 8.

Tâhâ Hüseyin,, *fi'ş-Şi'ri'l-câhilî*, Kahire 1926.

Zekî Mîlâd, *el-Fikru'l-islâmî beyne't-te'sîl ve't-tecdîd,* Dâru's-Safve, Beyrut 1995.

Zeydan, Corci, *Terâcimu meşâhırı'ş-şark fi'l-karni't-tâsi'î aşere*, Dâru'l-Hilâl, Mısır 1910.

Ziaullah Khan, *Seyyid Cemaleddin Afgânî* (Basılmamış doktora tezi), DTCF, Ankara 1966.

İSLÂM DİNİ VE ÖTEKİ TOPLUMLARA REFERANS OLMA İLKELERİNİN İMKÂNI

Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Sosyolojisi
ahmet.sinanoglu@inonu.edu.tr

Giriş

Tarih bilimi, toplumların yüzyıllar içerisinde oluşturduğu uygarlıklar üzerinde durur ve bizlere önemli bilgiler sunarlar. İnsanoğlunun yerkürede toplumsal bir varlık olarak ortaya çıkması ile birlikte tarih başlamış ve düşünme yetenekleri ile donatılmış olarak yaratılan insanoğlu, akıl ve düşünce ekseninde yeni bilgilere ulaşarak bu bilgileri insanlığın hizmetine sunmuşlardır.

Bilgi, sanat ve kültürel değerler üretebilen toplumlar, geliştirdikleri ilkelerle geçmişte ve günümüzde referans toplumları olmuşlar; uygarlık oluşturabilen toplumlar öteki toplumlardan bu yönleri ile bir derece farkı olarak da imtiyaz elde etmişler ve uygar toplumlar olarak nitelendirilmişlerdir. Bilgi ve teknolojik gelişmelerde aşamalar sağlayan toplumlar, geçmişte de günümüzde de elde ettikleri imtiyazlarla –istisnaları bulunsa da- öteki toplumları etkileri altına almışlar ve daha az gelişmiş toplumların zenginliklerini sömürmek istemişlerdir. Söz konusu gelişmeler, toplumlar arası çatışmalara, savaşlara neden olmuş ve toplumlar açısından çok acı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Söz konusu savaşlar neticesinde, insan onuru, yine insanlar tarafından ayaklar altına alınmıştır. Gerçekte bütün dini inanç sistemleri teoride iyiliği, merhameti önerirlerken, uygulamada farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada, tarihsel boyutuyla toplumların din ve bilim arasındaki ilişkileri dikkate alınarak İslâm dininin öteki toplumlara referans olabilme imkânı tartışılmıştır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için kısaca insan, bilgi/bilim, din ve toplum arasındaki ilişkilere tarihi veriler ekseninde bakmak uygun olacaktır.

Avrupa Toplumlarında Bilgi/Bilim ve Din İlişkileri

Bilimsel kaynaklar, din ve bilgi arasındaki ilişkilerin ilk belirme zamanının insanların tarımsal üretim için köy, kasaba ve kent kurmaya başladıkları dönemlere denk geldiğini ifade etmektedirler.[1] M.Ö. 3000'li yıllarda Mezopotamya'da Sümerlerin yazıyı keşfetmeleri ile yasalar hazırlamaları, okullar açmaları ve matematiği kullanmaya başlamaları ile başlayan din ve bilgi arasındaki gelişmeler, M.Ö. 350'li yıllarda Ege denizi ile Akdeniz kıyılarında yaşayan toplumlarda-Sümerlerle başlayan gelişmelerin- yeni aşamalar kaydederek din, bilgi ve düşünsel eylemlerin bir arada incelenmeye başladığını öğreniyoruz. Bu dönemlerde din, bilgi ve mitoloji bir arada ele alınıyor olsa da, söz konusu olgular arasındaki ilişkilerin teorik bir düzey kazanmaya başladığı görülüyor. Belki daha önceleri farklı toplumlarda bu tip faaliyetler olmuş olsa da, yazılı kaynaklarla tespit edilmedikleri için bilim tarihi açısından karanlık, meçhul kalmaktadır. Anlaşılabileceği gibi, M.Ö. 3000' li yıllarda başlayan ve Ege (Grek) uygarlığı adı verilen dönemlerde gelişerek devam eden bilgi ve din arasındaki ilişkiler neticesinde, insanoğlu çevresinde olup bitenleri anlamlandırmaya ve denetlemeye çalışmıştır. Yine bu dönemlerde, günümüze kadar ulaşmış olan kaynaklardan anlaşıldığına göre, evrenin yapısı, oluşumu, aklın ve zihnin gücü ve sınırları tartılmaya başlanmış, özellikle Aristoteles'in temellerini attığı mantık çalışmaları çağa damgasını vurmuştur. Aristoteles'in mantık çalışmaları kendinden sonra gelen düşünürler tarafından geliştirilerek hem Antikçağ'a hem de Ortaçağ boyunca baskın özelliğini koruyarak bilimsel disiplinlerin temelinde yer almıştır. Anlaşılabileceği gibi, bu dönemlerde Antik Ege toplumları referans toplumları haline gelmişlerdir. M.S. IV. yüzyılla birlikte Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğu'nun resmi din olarak kabulü ve Batılı toplumlar tarafından benimsenmesiyle, yine aynı toplum da din ve bilgi/bilim arasındaki ilişkilerin farklılaşmaya başladığı görülmektedir.

Bu döneme kadar Batılı toplumlarda, özellikle Ege kıyılarında gelişen Grek uygarlığı bilimsel faaliyetler açısından önemli gelişmelere sahne olmuştur. Ancak Hıristiyanlığın benimsenmesi ve kendine özgü bir ilkeler bütünlüğü halinde doğma biçimine (öğreti) dönüşmesi, Batılı toplumlarda bilim ve din ilişkilerinin yeniden şekillenmesinde etkili olmuştur. Milattan önce üçüncü yüzyılda yaşamış olan ve Arapça'ya "Kitabu'l Usul" adıyla çevrilmiş olan Euklides'in geometri ile ilgili önemli kitabı "Stoikeia" ve yine, daha Miladın ilk yıllarında Plinius'un "Doğa Araştırmaları" (Historia Naturalis) gibi önemli eserler dikkatleri çekerken, yeni dinin yorumları sonucu biçimlenen Ortaçağ Batılı toplumlarında geçmişteki bilim heyecanının kaybolduğu izlenimini vermektedir.

---

[1] Mübahat Türker Küyel, *Aydın Sayılı'nın, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi, ve Tıp Adlı Eserinin Muhtasarı,* Atatürk K. D. ve T.Y.K. Ankara 1996, s.2.

Antikçağ'dan sonra Batılı toplumlarda Yunan-Roma kültürünün yerini, Hıristiyan dogmasını kurmaya çalışan Ortaçağ'ın önemli filozofu Cezayirli Augustine'in (M.S. 354-430) Yeni Plotoncu ve Hinduizm'in etkisi ile oluşturduğu görüşlerine bırakmaya başlamıştır. Augustine "Contra Academicos" adlı kitabında "kesin bilginin" olamayacağını ileri süren Septiklerin görüşlerini çürütmek istemiş,[2] Augustine, kitabında "Tanrı ile ruhun" dışında kalan bütün konuların, örneğin doğa bilgisinin başlı başına bir değerinin olamayacağını ifade etmiştir.[3] Aristo mantığını kullanarak görüşlerini destekleyen Augustine'in ve onun gibi düşünenlerin görüşleri, Ortaçağ boyunca Batılı Hıristiyan toplumların insan ve doğa değerlendirmesinde, deney ve gözleme dayalı bilginin dışlanmasında etkili olmuştur. Rasyonalist-dogmatik düşünce olarak tanımlanan bu görüş, yani Platon ve Aristotales'in görüşlerine uygunluk gösteren bu düşünce, Ortaçağ Hıristiyan toplumlarında tek egemen düşünce sistemi olmasa da, toplumun sosyo-kültürel yapısının oluşumunda referans çerçevelerini oluşturmuştur.[4] Toplumsal zihniyetin oluşumuna etki eden bu görüşler, Aristo mantığı ile kilise otoritesinin onayladığı bilgileri bulup çıkarma gayretleri içerisinde olmaları ve eğitim faaliyetlerinin sadece söz konusu yapılanmaya uygun öğreticiliği esas alması, Batılı toplumlarda düşüncenin içe kıvrıldığını anlıyoruz. Bu çağda metafizik ve mistik görüşler egemen olup, yerleşik inanışlar ön planda, sosyo-kültürel ortam toplumsal değişime hemen uyum sağlayabilecek bir durumda değildir. Araştırmaya gerekli önemi vermeyen bu toplumsal zihniyet, akıl ve bilimi kilise öğretilerinin hizmet alanında düşündüğünden, kendi dogmatik görüşlerine karşıt söylemleri ve bilimsel çalışmaları dışlamıştır. Böylece Ortaçağ'da Hıristiyanlaştırılmış antik toplumsal düşünce biçimi ortaya çıkmıştır.[5] Kaynaklar bu zamanlardan başlayarak Batılı toplumlarda bilim ve düşünsel faaliyetlere karşı bir tutumun oluşmaya başladığını, felsefi ve bilimsel faaliyetlerin durma noktasına geldiğini belirtmektedirler.[6] Bu dönemde, Batılı toplumlarda siyasi, dini ve kültürel alanda yeni değerlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yeni değerlerin ortaya çıkışında şüphesiz yeni biçimlenmeye başlayan Hıristiyan öğretilerinin önemli etkisi olmuştur. Hıristiyanlık dininin dayandığı ilkeler, toplumdaki evren anlayışının değişiminde etkili olmuştur. Ayrıca bu dönemler Batılı toplumların siyasi, askeri ve ekonomik yönlerden sancılı geçtiği dönemler olup, Batılı toplumların söz konusu bin yıllık dönemi, sosyo-kültürel yapının yeniden oluşmaya başladığı bir dönem olmuştur. İlerleyen zaman diliminde Batılı toplumlar için Skolâstik

[2] Şafak Ural, *Bilim Tarihi,* Kırkambar Yay. İstanbul 1988, s. 120.

[3] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitapevi, İstanbul 1985, s. 152,153.

[4] Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe,* İnkılâp Kitapevi, İstanbul 1987, s. 14,15.

[5] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s. 147.

[6] Ural, *Bilim Tarihi,* s. 122.

dönem kavramı kullanılmaya başlamıştır. Latince "scol" sözcüğünden gelen ve okul anlamı taşıyan Skolastizm anlam olarak bir otoriteye (kiliseye) bağlı anlamını taşırken,[7] dokuzuncu asırda özel bir bilgi türü ve zamanla negatif anlam kazanarak Ortaçağ yerine onunla özdeşleştirilerek kullanılmıştır.[8] İlerleyen zaman dilimlerinde Rasyonalist-dogmatik görüşler sonucunda ortaya çıkan skolâstik anlayışın karşısına, doğuştan bilgi olamayacağını, dış şeyler için duyum, insan benliğinde gelişenler için düşüncenin esas olduğu, iç ve dış deneyin bize sunduğundan başka bir şeyi bilmenin mümkün olamayacağı görüşlerini yansıtan Empirist Septikler çıkmıştır.[9] Empirist-Septikler, insanın iç yapılanması ve doğa ile olan ilişkileri yeniden ele almak suretiyle kendilerine özgü bir bilgi yöntem anlayışı geliştirmişlerdir. Anlaşılacağı gibi Empirist-Septikler bilgiye yaklaşımda gözlem ve deneyi öncelemeleri ile Rasyonalist-Dogmatiklerden farklılık göstermektedirler. Bu yeni bilgi yaklaşımlarının topluma yansıması ile din ve siyaset kurumlarında değişmeler görülmeye başlamış, kilise öğretilerine dayalı dünya yorumlamalarının sarsılmasıyla, toplumda yeni bir bilgi grubu ortaya çıkmıştır. Batı Avrupa'nın bilgisizlik karanlığından sıyrılıp kurtulmasında İslam dünyasından yapılan yoğun çevirilerin büyük etkisi olmuştur, başta aritmetik, cebir, geometri, astronomi, ahlak ve müzik olmak üzere, o çağın bütün bilim dallarından Avrupalı bilim insanları yararlanmıştır.[10] Batılı toplumlarda bilim ve düşüncenin seyrini inceledikten sonra, şimdi de İslâm coğrafyasında gelişen bilimsel faaliyetlere geçebiliriz.

İslâm Toplumlarında Bilim ve Din İlişkileri

İslâm toplumunda bilimin seyrini ve din bilim ilişkilerini daha iyi anlayabilmek için İslâm'ın ilk yıllarına dönmek gerekir. Kaynakların bizlere sunduğu bilgilere göre, cahiliye dönemi Arap toplumunda yaşam tarzı göçebeliğe dayandığından,[11] İslâm öncesi Arap toplumunda bilgi ve bilime ilişkin kayda değer bir faaliyet göze çarpmamakta, eğitim-öğretime ilişkin ilk kurumsal faaliyetlerin Peygamber döneminde başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim İslâm öncesinde Arapların inançlarını ve sahip oldukları toplumsal kuralları korumaya çalışmanın dışında bilime ilişkin faaliyetlerin olmadığı kaydedilmektedir.[12]

Hz. Muhammed, Yesrib'e hicret ettiğinde ilk iş olarak bir mescit ve onun yanında, eğitim-öğretim için odalar yaptırtmıştı. Ayrıca Hicretin ikinci yılında

---

7 Mustafa Aydın, *Bilgi Sosyolojisi,* Açılım Kitap, İstanbul 2004, s. 130.

8 Ural, *Bilim Tarihi*, s. 129.

9 Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s. 199.

10 Aydın Sayılı, *Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri,* A.K.M. Yay. Ankara 1997, s. 1.

11 Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* Ankara Okulu Yay. 1997, s. 18.

12 Adnan Adıvar, *Bilim ve Din, Remzi Kitapevi,* İstanbul 1980, s. 75.

Yesrib'in adını Aramca'da yerleşik düzene geçmek, kentli olmak anlamını taşıyan Medine (madina) ile değiştirmiştir. Hz. Muhammed bu yaklaşımı ile İslâm toplumunu yerelliği temsil eden göçebelikten, işbölümünün yoğunlaştığı, bilimsel faaliyetlerin çeşitlendiği kent kültürüne yöneltmeyi amaçlamıştır. Anlaşılacağı gibi Hz. Muhammed ve ona vahyolunan Kur'an, İslâm toplumunda bilimsel faaliyetlerin başlaması yönünde öncülük görevi üstlenmişlerdir. Cahiliyye dönemi Arap toplumunda bilim büyücülükle ilişkilendirilirken, Kur'an, "ilm" sözcüğüne yeni anlamlar yüklemiş, bilimin bugünkü kullanıldığı anlama taşınmasına katkı sağlamıştır. Nitekim Kur'an'da geçen "ilim" sözcüğü "kesin bilgi" anlamındadır.[13] İslâm toplumlarında bilginin uzmanlarına "ilm" kökünden üretilmiş "ulema" adı verilmiştir. İslâm coğrafyasının genişlemesi ile Grek, İran, Türk, Hint kültür ve düşüncesiyle temasa geçen İslâm toplumunda, 8. yy'dan itibaren bilimsel hamle ve günün şartlarına uygun teknoloji gelişimi ortaya çıkmıştır. Anlaşılacağı gibi, Hz. Peygamber Kur'an metnini esas alarak, ilk bilimsel hareketi başlatmıştır. Daha sonra bu bilimsel eylem, fetihle ulaşılan kültürlerin sentezlenmesi neticesinde İslâm coğrafyasında yeni bir toplumsal bilim ahlakını doğurmuştur. Daha sonraları tarih sahnesinde yer alan Endülüs Emevilerini (756-1031) bir tarafa ayırdığımızda, Emeviler döneminde bilim ve felsefeye ilişkin ciddi bir esere rastlanmamaktadır. Ancak Mu'tezile ekolünün de katkılarıyla Abbasi Halifesi Me'mun döneminde bilim ve felsefeye ilişkin yoğun faaliyetler başlamıştır. Halife Me'mun zamanında kurulan ve içinde bir rasathane de bulunan "Beytü'l Hikme" de (127/832) Süryani, Sabii, Hıristiyan, Maniheist ve Müslüman bilginler tarafından diğer dillerden çeviriler yapılmıştır.[14] Bunun neticesinde İslâm coğrafyasında inceleme ve yorumlamalar hızlanmış, Fatımilerden El-Hâkim tarafından (995) Kahire'de "Daru'l Ulum" ve Selçuklu Hükümdarı Alparslan'ın veziri Nizamü'l-Mülk tarafından Nizamiye medreseleri kurulmuştur. Hazırlanan toplumsal ortam, her türlü bilginin ve görüşün tartışılmasına, ifade edilmesine zemin hazırlamış, neticede Batıda Geber olarak tanınan Cabir bin Hayyan, el-Harezmi, Farabi, İbn-i Sina, Abdulhamid İbn Türk, İbn Rüşd ve Biruni gibi büyük düşünürler yetişmiştir. Biruni'nin "Asaru'l Bakiye an-Kuruni'l Haliye", İbn-i Sina'nın "Kanun", İbn'ül Heysem'in ışık konusunda yazdığı "Kitabu'l Manazır" adlı eserleri çağdaş bilimlerin gelişimine önemli katkılar sağlamışlardır. Ayrıca İbn Rüşd'ün başta "Tehafet-üt-Tehafet'ül Felasife" adlı eseri olmak üzere, Batılı toplumlar üzerinde derin etkiler yapmış, hatta Ortodoks Hıristiyan filozoflarının şiddetli hücumları sonucunda, 1210 yılında Paris Parlementosu, İbn Rüşd'ün kitaplarını yasaklamıştır.[15] Bu dönemlerde İslâm coğrafyasında düşünsel faaliyetlerle teo-

[13] Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi,* Furkan Yay. İstanbul 1982, s.33.

[14] Günay Tümer, *Bîruni'ye Göre Dinler ve İslâm Dini,* D.İ.B.Yay. Ankara 1975, s. 2.

[15] Adıvar, *Bilim ve Din,* s. 87.

loji arasında ilgiler kurulmuş, üretilen bilgiler, İslâm coğrafyası ile sınırlı kalmamış, Hıristiyan Orta Çağ'ın Antik Çağ felsefesi ile tanışmasına İslâm düşünürleri aracılık etmiştir.[16] Anlaşılacağı gibi, bu zamanlarda İslâm ülkeleri referans toplumu biçimine bürünmüştür. Toplumların gelişmişliğinden söz edebilmek için, toplumda bilime ilişkin bir zihniyetin, ahlaki sistemin oluşması, toplum içerisinde yetişmiş düşünür sayısının artışı ve toplumun bilgiye verdiği değerin sonucu olarak bilimsel kurumların gelişmesi gerekir[17] ki, dönemin İslâm coğrafyasının söz konusu toplumsal özellikleri taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim dönemin medreselerinde akli ve nakli bilimler birlikte yürütülmüştür. Bilginin toplumsal bir boyut kazanmış olmasının güzel örneklerinden birisi, Yusuf Has Hacip'in "Kutadgu Bilig" kitabında görülmektedir: Hacip, eserinde, insanı her iki dünyada mutlu edecek yol olarak "bilgiyi" işaret etmektedir.[18]

İslâm coğrafyasında 9. yüzyılla 14. yüzyıllar arasında bilimsel faaliyetler önemli aşamalar sağlarken, bundan sonraki yıllarda önemli gelişme sağlanamamıştır. Sorgulama yeteneklerinden mahrum bir toplumsal anlayış gelişmiştir. İslâm coğrafyasında bilimin çöküşü ile ilgili pek çok görüş ve varsayımlar vardır. Bunlardan ilki İslâm dinin Eş'ari ve Gazzali ile kurulan ilahiyatın, bilimin ilerlemesine engel olduğu, ikincisi Moğol istilâsı, bir diğeri ise Batılı toplumların deneysel yöntemi uygulamada başarılı olduklarını, İslâm toplumlarının ise bu yöntemi bilmekle beraber kullanmada yetersiz oldukları şeklindedir.[19] Bu çerçeveden bakıldığında, medreselerde önceki düşünürlerin görüş ve yorumlamalarının aynen benimsenmesi, onların tüm gerçekleri tespit ettikleri düşüncesinin yerleşmesi, dolayısıyla müderrisin görevi otoritelerin görüşlerini açıklama, dil bilgisi ve fıkıh ile yetinmeleri gerektiği anlayışı da bilimsel gerilemenin nedenleri arasında sayılabilir. Hâlbuki, Muaz İbn-i Cebel hadisi "rey" görüş (kuram) bildirmeyi, yani yeni teoriler geliştirmeyi benimserken, değişebilir pek çok bilginin katı, değişmez normlar biçiminde algılanmaya başlaması, İslâm coğrafyasında fikri gelişmenin önünde engel teşkil etmeye başlamıştır. Ayrıca oluşan zihniyet, bilgiyi bütün olarak temsil eden hem de onu sistematik hale getiren muayyen bir "ilm" olma gayreti içine girmiş, bu gayeye hizmet etmek üzere tercih edilen "ilm", peygamberden tevarüs eden ilim olmuş (taklid), bunun dışında her şey ya yararsız ya da bu adla anılsa bile ilim olarak değerlendirilmemiştir.[20] Öte yandan bilimsel tutumla kader anlayışı arasında nedensellikler oluşturulmuş, bunun neticesinde kaderci bir bilim anlayışı Müslüman toplumların

[16] Ural, *Bilim Tarihi,* s. 165.

[17] Ural, *Bilim Tarihi,* s. 185.

[18] Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig I,* haz: R. Rahmeti Arat, T.D.K. Yay. Ankara 1999, s. 436.

[19] George Sarton, *Introductıon to the Hıstory of Scıence,* Robert E. Krıeger Publıshıng Company Huntıngton, Newyork, 1975. s. 29.

[20] Franz Rosental, *Bilginin Zaferi,* Ufuk Kitapları, çev: Lami Güngören, İstanbul 2004, s. 64.

düşünce yapılarına hâkim olmaya başlamıştır. Değişmez gibi algılanan normların oluşturduğu toplumsal zihniyet, bilimsel gelişmeleri endişe ile karşılamış ve toplumda alt ve üst gruplarda yeniliklere karşı farklı tepkiler ortaya çıkmıştır. Bilimin ihmal edilmesi toplumsal sorunlara yol açmıştır. XVII. yüzyılda yaşamış ve IV. Murat'a Osmanlı toplumunda bilgi ve bilimsel faaliyetlere ilişkin risaleler sunan Koçi Bey, "bilginin devamının bilginlerde" olduğunu söyleyerek, bozulan medrese ve bilim ahlakı hakkında dönemin yöneticilerini önemli hususlara dikkat çekerek uyarmıştır.[21] XVII. yüzyılın önemli düşünürlerinden Kâtip Çelebi de, "Mizanü'l Hakk Fi İhtiyari'l Ahakk" adlı kitabında medreselerin bilime ilişkin tutumları hakkında şu bilgileri verir: "Ulu Osmanlı devletinin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırıcılar ün almışlardı. Ebulfeth (Fatih) Sultan Mehmed Han Medaris-i Semaniye'yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve Haşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkıf derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyâttır diye kaldırıp Hidaye ve Ekmel Derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyât kaldı, ne Hidâye kaldı, ne Ekmel. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu. Kimi kıyıda köşede Doğu Anadolu'da yer yer kanuna göre ders gören öğrencilerin daha başlangıçta olanları İstanbul'a gelip büyük tafra satar oldular. Onları görüp kimi kabiliyetli olanlar zamanımızda hikmet öğrenmek istediler. Fakir de yoklama ve ders okutma sırasında istidadı olan öğrencileri, Sokrat'ın Eflatun'u heveslendirdiği gibi, varlıkların gerçeğini araştıran bilimi öğrenmeleri için heveslendirdim, bu risalede de öğüt ve hepsine nasihat olsun diye birkaç madde alıp söyledim. Ta ki mutlak ilim adına olanı elden geldiğince öğrenmeye çalışsınlar, elbette bir yerde lazım olur, zararı olmaz. Kötüleyip inkâr eylemeyeler. Zira bir şeyi inkâr o nesneden uzak ve yoksul kalmaya yol açar."[22] K. Çelebi'nin ifadeleri dönemin eğitim-öğretim kurumları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ayrıca aynı ifadeler, İslâm coğrafyasının bilime ilişkin toplumsal yapısını da yansıtmaktadır. Bilgi türlerinden bazıları ile yetinip bazılarının ihmal edilmesinin bilimsel faaliyetler açısından yetersizliğine işaret etmektedir. Teoloji ve bilim ilişkilerinin birlikte yürütülmesi halinde, bilimsel çalışmalar üzerinde olumlu katkılarının olabileceği ortaya çıkmaktadır. Gerçekte de bilim ve felsefe kendine özgü problemleri olan birer disiplinler olarak hem günlük hayatla hem de bilim sanat, tarih ve toplum gibi çeşitli alanlarla etkileşimde bulunduklarından, yeni teori ve görüşlerin gelişimine zemin hazırlayabilmektedirler.

---

[21] Koçi Bey Risalesi, sad: Zuhuri Danışman, M.E.B. Yay. İstanbul 1993, s. 19. Ayrıca bkz: Zeki Arslantürk, *Naima'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı,* Ayışığı Kitapları, İstanbul 1997, s. 106.

[22] Katip Çelebi, *Mizanu'l Hakk Fi İhtiyari'l Ahakk,* 1001 Temel Eser, Tercüman Yay. İstanbul 1980, s. 20.

Tüm yukarıdaki söylem ve tespitlerden anlaşılabileceği gibi, din, bilim ve toplumsal ahlak arasında önemli ilişkiler söz konusu olup, bu terimler arasındaki ilişkilerin analitik, eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmediği zamanlarda toplumsal sorunlara neden olduğu anlaşılmaktadır. İslâm coğrafyasında M.S. 830'larda başlayan bilimsel gelişmeler ve bunların sonucunda ortaya çıkan ilkeler, VIII. Yüzyılla XIV. Yüzyıllarda hem Müslüman toplumların hem de farklı toplumların aydınlanmasına katkılar yapmıştır ve referans olma özelliğini kazandırmıştır. Ortaçağ boyunca Hristiyan okullarının eğitim ve öğretim faaliyetlerinde esas alınan klasik (formel) mantık, Müslüman düşünürlerden Huneyn b. İshak, Ebu Osman el-Dımışki, el-Kindi, Muhammed Zekeriyya er-Razi, Farabi, Gazzali İbn Rüşd ve İbn-i Haldun'un çalışmaları ile önemli açılımlar ve gelişmeler sağlamıştır. Özellikle Meşşai ekolünün de kurucusu olarak nitelendirilen Farabi (Muallimi Sani), klasik mantığı sistemleştirerek dokuz bölümde incelemiş, Burhan Nazariyesi ve kategorilerin tasnifine önemli katkılar sağlayarak, bilinenlerden hareketle, bilinmeyen başka şeylere ulaşmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Öte yandan Gazzali, mantık bilmeden bilgiler elde edilemeyeceğini, mantığın dini akidelere karşıt olmayacağı görüşü üzerinde durmuş, ayrıca toplumsal yapıyı etkileyen batıl inançların mantık kuralları temelinde ayıklanabileceği görüşünü ileri sürerek, dönemin eğitim kurumlarında (Nizamiye Medreseleri) mantık disiplininin medreselerde ders kitabı olarak okutulmasında önemli katkılar sağlamıştır. Ayrıca Farabi ve İbn-i Sina'dan yaklaşık 400 yıl sonra Tunus'tan bir bilge kişi çıkmıştır: Tunuslu bilgin İbn-i Haldun (1332-1336), "Mukaddime" adlı eserinde toplumbilimin temellerini atarken, toplum ve birey üzerinde durmuş ve bireyin yetenek ve meleke kavramını ele almıştır. Ayrıca bilgi ile zanaatın önemine dikkatleri çeken Haldun, matematik dil ve mantığın önemi üzerinde durarak, gerçek anlamda toplumbiliminin temellerini atmıştır. Ancak yine bu dönemlerde, İslâm coğrafyasında İbn Teymiyye, Ebu'l Kasım Ahmed b. Hamdin, en-Nevevi gibi isimler, mantığa karşı çıkmışlar ve "Mantıkçılara Reddiye" gibi kitaplar yazmışlardır. Mantık konusunda Müslüman düşünürler arasında tartışmalar yaşanırken, Batılılar yoğun bir biçimde İslâm dünyasında yazılan eserlere yönelmişler, klasik (formel) mantığın bilgi üretmede önemli fikirler verdiğini, ancak yetersizliğini görerek, yeni arayışlara girmişler ve formel mantıktan informel mantığa geçişi sağlayarak, akıl ve bilgi arasındaki ilişkileri yeniden değerlendirmeye başlamışlardır. Klasik mantığın yetersizliği üzerinde duran F. Bacon (1561-1626) ve Descartes (1596-1650), tümdengelim yöntemini (dedüksiyon) esas alan klasik mantığın ele aldığı tümel önermelerin yeni bir bilgi vermediğini, bu sorunu giderebilmek için tümevarım yönteminin (endüksiyon) gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Ayrıca Descartes'in bilimsel çalışmalar açısından klasik mantığın önem verdiği "kıyas" yerine yöntembilimi önermesi ile mantık

disiplininde yöntembilim önemli konular arasına girmiştir.[23] Neticede bütün çaba ve çalışmalar meyvelerini vererek, Batılı toplumlar, günümüz bilgi toplumuna doğru yönelime girmişlerdir.

Sonuç

Yukarıda konu edilen söylem ve tespitlerden anlaşılabileceği gibi, hem İslâm coğrafyasında hem de Batılı toplumlarda bilim ve din yorumlamaları dönem dönem farklılıklar göstermiştir. Bir başka deyişle, din ve bilim ilişkileri doğrusal bir çizgide ilerlememiştir.

İslâm düşüncesinin yeni teşekkül dönemlerinde, bilimlerin gelişimi açısından kendine özgür bir ortam bulmuş ve yaklaşık beş yüzyıllık bir süreçte toplumların önüne hem teorik hem de uygulamalı yeni bilgiler sunmuşlar ve bu dönemlerde Müslüman düşünürler referans olarak gösterilmişlerdir. Nitekim Kanuni döneminde Avusturya Devletinin İstanbul'da büyükelçisi olarak bulunan Busbecq, Avusturya İmparatoru Ferdinand'a gönderdiği gizli mektuplarında 250 adet kıymetli el yazması eseri Viyana'ya kaçırdığını yazar.[24] G. Sarton'da Introductıon to the Hıstory of Scıence (Bilim Tarihine Giriş) adlı çalışmasında, İslâm coğrafyasında üretilen bilgilerin Batılı toplumları nasıl olumlu etkiledikleri üzerinde durduğu görülür.[25] Ancak ilerleyen zaman diliminde Batılıların yaşadığı bilim-din ilişkilerinin aynısı ile olmasa da, benzer tutum ve anlayışlarla, özellikle dini yorumlamaların değişmez dini normlar gibi algılanması ile bilgiye ilişkin heyecan kaybolmaya başlamıştır. Hâlbuki ki, gerek Kur'an-ı Kerim metinleri gerekse Hz. Muhammed'in kaynaklara yansımış hadisleri dikkate alındığında, bilim, din ve yeni yorumlama ilişkileri en yalın biçimde göze çarpmaktadır. Nitekim Peygamber'in söylemleri ve Kur'an ayetlerinde bu gerçeklik rahat bir biçimde görülebilmektedir. Bazı örnekler verilecek olursa, Peygamber'in herhangi bir işle meşgul olmayan (boş oturup, sohbet eden) sahabelere selam vermemesi, Muaz İbn-i Cebel hadisinin "rey" (görüş-kuram) bildirmeyi öneren hadisi, "iki günü birbirine eşit olanın zararda olması", hadis olup olmadığı tartışmalı da olsa, ancak kaynaklarda yer alan ve Hegel'in "tez, anti-tez ve sentez" yaklaşımını hatırlatan "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" sözü ve yine Kur'an-ı Kerim'in Yunus Suresi 100. ayetinde "Allah'ın izni olmadan hiç kimse iman edemez, O, Akıllarını güzelce kullanmayanları pislik içinde bırakır" uyarısında bulunan ifadelerine bu çerçeveden bakıldığında, hem Peygamber'in söylemleri hem de Kur'an ayetleri, yeni teoriler (kuram) geliştirmeyi ve bu doğrultuda yeni dini yorumlamaların önemini

[23] Descartes, *Yöntem Üzerine,* çev: Bülent Kenar, Düşünen Adam Yay. İstanbul, 1996, s. 79-104.

[24] O. Ghislain Busbecq, Türk Mektupları, çev: H. Cahit Yalçın, Sertel Matbaası, İstanbul 1939.

[25] Sarton, Introductıon to the Hıstory of Scıence, 1975.

göstermektedir ki, bu da, geçmişte olduğu gibi İslâm ülkelerine öteki toplumlara referans olma yönünde imkân sağlayacaktır.

Özetle, bilgi türlerinden bazıları ile yetinip bazılarının ihmal edilmesinin bilimsel faaliyetler açısından yetersiz olduğu, ilahiyat (teoloji) ve bilim ilişkilerinin birlikte yürütülmesi halinde, bilimsel çalışmalar üzerinde olumlu katkılarının olabileceği anlaşılmaktadır. Gerçekte de bilim ve ilahiyat kendine özgü problemleri olan birer disiplinler olarak hem günlük hayatla hem de bilim sanat, tarih ve toplum gibi çeşitli alanlarla etkileşimde bulunduklarından, yeni teori ve görüşlerin gelişimine zemin hazırlayabilmektedirler. Bu bağlamda Müslüman toplumların bilgi toplumuna dönüşerek referans toplumları olabilmeleri için, kutsal metinlere bütüncül bir bakışla yaklaşmaları ve bir ilke olarak bilim ahlakı oluşturabilmelerinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

-Aydın Sayılı, *Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri,* A.K.M. Yay. Ankara 1997.

-Bedia Akarsu, ***Çağdaş Felsefe,*** İnkılâp Kitapevi, İstanbul 1987.

-Descartes, *Yöntem Üzerine,* çev: Bülent Kenar, Düşünen Adam Yay. İstanbul, 1996.

-George Sarton, *Introductıon to the Hıstory of Scıence,* Robert E. Krıeger Publıshıng Company Huntıngton, Newyork, 1975.

-Günay Tümer, *Bîruni'ye Göre Dinler ve İslâm Dini,* D.İ.B.Yay. Ankara 1975.

-Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi,* Furkan Yay. İstanbul 1982.

-Katip Çelebi, *Mizanu'l Hakk Fi İhtiyari'l Ahakk,* 1001 Temel Eser, Tercüman Yay. İstanbul 1980.

-Koçi Bey Risalesi, sad: Zuhuri Danışman, M.E.B. Yay. İstanbul 1993.

-Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitapevi, İstanbul 1985.

-Mübahat Türker Küyel, *Aydın Sayılı'nın, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi, ve Tıp Adlı Eserinin Muhtasarı,* Atatürk K. D. ve T.Y.K. Ankara 1996.

-Franz Rosental, *Bilginin Zaferi,* Ufuk Kitapları, çev: Lami Güngören, İstanbul 2004.

-O. Ghislain Busbecq, *Türk Mektupları,* çev: H. Cahit Yalçın, Sertel Matbaası, İstanbul 1939.

-Şafak Ural, *Bilim Tarihi,* **Kırkambar Yay. İstanbul 1988.**

-Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri,* Ankara Okulu Yay. 1997.

-Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig I,* haz: R. Rahmeti Arat, T.D.K. Yay. Ankara 1999.

-Zeki Arslantürk, *Naima'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı,* Ayışığı Kitapları, İstanbul 1997.

‘DİNDAR’ KİMLİĞİNİN İNTERNETE/SOSYAL MEDYAYA İLİŞKİN TUTUM VE ALGILARA ETKİSİ

Öğretim Görevlisi Saniye VATANDAŞ
Süleyman Demirel Üniversitesi/ İletişim Fakültesi/ Radyo Ve Televizyon Programcılığı
saniyevatandas@isparta.edu.tr

Kitle İletişim Araçları veya İnternet

İnsanlık, neredeyse yüzyıldır, radikal düzeyde gerçekleşen bir iletişim devrimine tanıklık ediyor. Bu devrimin hızı ve şiddeti son 30 yılda hepten artarak baş döndürücü düzeylere erişti. *Kitle iletişim araçları* ise bu değişim sürecinin ekseninde yer alıyor. Kitle iletişim araçları, hem hızla değişiyor, hem de etki alanındaki hâl ve durumları değiştirme gücünü hızla artırıyor. Bugün itibarıyla gelinen aşamada kitle iletişim araçlarının insanı ve insanî bütün alanları değiştirir ve şekillendirir bir güce eriştiği ise hemen herkesin kabul ettiği bir duruma dönüşmüş bulunuyor. Artık her yerde ve her şeyde kitle iletişim araçlarının doğrudan veya dolaylı etkisini bulmak mümkün. Gerek bireysel ve gerekse toplumsal ilişkileriyle bireyler ise değişimin en önemli nesnesi durumundalar. Gelinen bu aşamada insan, kitle iletişim araçları sayesinde hayatını yönlendirip programlar bir hale geldi. Artık hiç kimse, gazete ve televizyona bakmadan, e-maillerine göz atmadan güne başlamıyor. Hızla aşınan ve buharlaşan mahremiyetin son kırıntılarını da bitirecek özel fotoğrafların ve kişisel bilgilerin bizzat o durumun özneleri tarafından internet üzerinden herkese gösterildiği veya ilan edildiği tutumlar oldukça bildik ve yaygın özellik haline geldi. Üstelik kitle iletişim araçları sadece bireyin kişisel ihtiyaçlarına yön vermiyor veya yeni ihtiyaçlar oluşturmuyor; ayrıca toplumsal hayatın önde gelen unsurlarından olan ekonomi, siyaset, kültürel hayat gibi alanlar üzerinde de önemli roller oynuyor. İnsanlar, maddi ve manevi, geçmiş ve gelecek, bireysel ve toplumsal yönleriyle tüm dünyayı kitle iletişim araçları aracılığıyla anlamlandırıyor, öğreniyor ve tanıyor. Her yerde ve her

şeyde kitle iletişim araçlarının etkisi gözleniyor. Kitle iletişim araçları bir anda bir insanı, bir grubu, bir ülkeyi ya da tüm dünyayı etkileyebilecek işlevler üstlenebiliyor. Tüm bu süreçte kitle iletişim araçlarının sunduğu mesajların bir amaç taşımadığını düşünmek ise oldukça iyimser bir yaklaşım olacaktır. Zira kitle iletişim araçları çoğu zaman zannedildiğinin aksine bir özne değil, isminde de yer aldığı üzere bir araç durumunda. Kitle iletişim araçlarının, çoğu zaman kolaylıkla görülmeyen veya fark edilmeyen küresel veya lokal özneleri, ellerindeki iletişim mesajlarını istedikleri gibi kurguluyor ve var olan gerçekleri olduğundan farklı gösterilebiliyorlar. Sunulan bu mesajlar kurgulayanın ideolojisini, değerlerini, hayat tarzını, beğenilerini yüzeysel olarak değil, derinden etkiyle istediği yerlere ve kesimlere aktarıyor. Böylelikle özgürlük söylemlerinin itibar gördüğü bir dünyada, özgürlük anlayış ve gerekleri yapısal ve anlamsal bir değişime uğruyor. Fakat ne var ki bunu çok az kimse fark ediyor.

Kitle iletişim araçları birçok unsurdan oluşuyor. Televizyon ise gerek yaygınlığı ve gerekse etkisiyle bunlar içerisinde en uzun süre etkisini koruyanlardan birisi oldu. Bu sebeple de yakın zamana kadar kitle iletişim araçları içinde en fazla ilgi ve tartışmaya konu oldu. Esasen bu özelliğini halâ da sürdürüyor; değişen pek bir şey yok. Bu kitle iletişim aracına genel çerçevede de olsa bakmak gerekirse; 20. yüzyılın ikinci yarısı adeta bir televizyon çağı olarak anlam kazandı. Televizyon, bu zaman içerisinde, insanlığın ufuklarını genişletebilen ve büyütebilen harika bir iletişim aracı oldu. Televizyonun sunduğu ve şekillendirdiği eğlence anlayışı ve biçimi gündelik hayatın temel unsuru haline geldi. Bir günü 'çalışma zamanı', 'uyuma zamanı' gibi kısımlara ayırma anlayışına 'televizyon izleme zamanı' da eklendi. Onu evlerine almış olan herkesin hayat tarzı ve gündelik alışkanlıkları temelden değişti. Bu sebeple de televizyon çok farklı boyutlarda şekillenen eleştiri ve övgülerin nesnesi oldu. Bireyler üzerindeki etkileri konusunda halâ devam eden tartışmalar, genel olarak iki kutupta toplandı. Bazıları olumlu, diğer bazıları ise olumsuz etkilerinden bahsettiler ve bahsediyorlar. Fakat tartışmaların baskın karakterini televizyonun olumsuz etkileri üzerine dile getirilen söylemler belirledi. Bu durum, Türkiye'de özellikle özel televizyon kanallarıyla birlikte oldukça alevlendi. Tartışma ve eleştirilerde ise genellikle programlar ve içerikleri ön plana çıkarıldı. Bireylerin tüketime feda edildikleri ve bunun en önemli aracının ise televizyon olduğu dillendirildi. Diğer taraftan televizyon, sadece haber kalitesindeki genel düşüşün sorumlusu olarak suçlanmakla kalmayıp, politikaya dair genel cehaletten, suç ve şiddete, aile içindeki akşam sofrası muhabbetlerinin yokluğuna, komşuluk ilişkilerinin bitimine varıncaya kadar uzanan geniş bir alandaki birçok bireysel ve toplumsal durumun problemli hale gelişinden sorumlu tutuldu. İnsani ilişkileri kuvvetlendiren değer yargılarının televizyonun getirdiği yeni kültürel değerlerle tahrip olduğu iddia

edildi. Televizyonun, özellikle yabancı kaynaklı diziler ve reklamlar aracılığıyla kültürler arası etkileşimi artırırken, diğer taraftan da varlıklı ülkelerin zengin bireylerinin insanlığın kadim değerleriyle çatışan yaşam ve estetik anlayışını ön plana çıkardığı ve zaman içinde bu değerlerin benimsenmesi yönünde güçlü etkiye sahip olduğu ifade edildi.

Televizyon neredeyse sürekli eleştirildi. Uzun bir süre eleştirilerin değişmeyen nesnesi oldu. Fakat internet ile durum büyük oranda değişti; bu aşamada televizyon adeta unutuldu ve hatta daha da önemlisi dile getirilen tüm olumsuz yönleri ve etkileriyle masumlaştı ve meşrulaştı. İnsanlar, bir zamanlar şiddetle eleştirdikleri televizyonu neredeyse takdirle anar hale geldiler. Çünkü internetin olumsuz kategoriye dâhil edilen etkilerinin daha kapsamlı ve derinlikli olduğu hemen herkes tarafından bizzat yaşanmaya ve görülmeye başlandı. Hem de bu durum 10-20 yıl gibi oldukça kısa sayılabilecek bir süre içerisinde gerçekleşti. Bireysel ve toplumsal değişim ve dönüşüm daha çok internet sayesinde, üstelik oldukça kısa bir süre içerisinde takibi zor bir hıza erişti. Tüm bu süreçteki baskın görüş ise söz konusu değişim ve dönüşümün olumsuz olduğuna ilişkin. İlginçtir internet üzerinden ve internet sayesinde bunlar olurken, televizyonunun uzun zamanlar eleştirilen, kaygı duyulan özellikleri esasen hiçbir şekilde zayıflamadı; aynen devam ediyor. İnternet mevcuda, mevcuttakinden daha güçlü etkiyle eklenmiş olması, televizyonu eleştirilerin nesnesi olarak sadece geri plana itti. Böylelikle insanlar, televizyonun devam eden olumsuz etkilerine ilaveten, internet tarafından son derece kapsamlı ve derinlikli bir şekilde gerçekleştirilen zihinsel, duygusal, davranışsal bir kuşatmanın nesneleri haline geldiler.

Geleneksel medya; *birden birçoğa* (one-to-many) modelinde işlemekteydi. Bu modelde, iletişim aracının sahibi, gazete, matbaa, radyo, televizyon altyapısı olarak bir yatırım yapar ve kuruluşun bünyesinde belirli bir süzgeçten geçirildikten sonra üretilen enformasyon çok sayıda kişiye ulaştırılırdı. Burada, üretilen enformasyona yönelik bir tepki çoğunlukla alınamaz ya da gecikmeli olarak ve çok az sayıda alınırdı. Buna karşılık internetle oluşan iletişim sürecinde *birçoktan birçoğa* (many to many) modeli uygulanmaktadır. Burada, iletişim aracının (İnternet'in) bir sahibi bulunmamakta ve üretilen enformasyon, geleneksel medyadaki gibi bir süzgeçten geçmeden doğrudan diğer insanların yararına sunulmaktadır. Bu modelin temel avantajı ise iletişim sürecine, geleneksel medyadakinin aksine, herkesin katılımcı olarak katılabilmesidir. Burada her internet kullanıcısı bir yayımcıdır, dolayısıyla bir kaynaktır; ayrıca enformasyon tüketicisidir yani hedef kitlenin bir üyesidir. Bu bağlamda internet, geleneksel medyanın iletişim sürecine göre oldukça farklı bir yapı göstermektedir[1]. Özetle internetin

[1] Çakır, Hamza; Hakan Topçu, 'Bir İletişim Dili Olarak İnternet', *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S.19, Yıl: 2005/2, s.75,76

diğer iletişim araçlarına nazaran daha hızlı oluşu, daha fazla alanı kapsaması ve görece daha az maliyete sahip olması, yaygınlaşmasını ve etkisini katlayarak artırmış ve artırmaya da devam etmektedir.

İnternet ve Gençlik

İnternet, çok kısa bir geçmişe sahip olmasına rağmen, bugün itibarıyla dünya üzerinde son derece yaygın bir kullanım düzeyine erişerek tüm kitle iletişim araçları arasında ayrıcalıklı bir konuma erişmiş bulunuyor. Ticarette, haberleşmede, eğlence sektöründe, eğitimde ve hatta yönetim uygulamalarında temel iletişim aracı internet oldu. Gün geçtikçe kullanım alanı genişleyen bu iletişim aracıyla birlikte insan hayatına kesintisiz bir yoğunlukta yeni ifadeler, anlatım kalıpları, semboller, kullanım pratikleri de girmeye başladı. İnternet ile etkileşimli bir iletişim süreci doğdu. Geleneksel medyadaki yansıma gecikmeleri ve okurdan tepki alamama sorunlarına karşılık, internet ortamında okurdan/izleyiciden anlık tepkiler alabilme imkânı bu iletişim aracının gücünü katlayarak artırdı ve artırmaya da devam ediyor. İnternet kullanıcısının, bilgisayar veya telefon ekranında okuduğu/izlediği yazıya/görüntüye ilişkin tutum ve tepkisini herhangi bir materyale (kâğıt, kalem, zarf, telefon vb.) ihtiyaç duymadan, web sayfasındaki ilgili yere tıklayarak anında ve kolaylıkla iletebilmesi, internetin gücüne güç katıyor. İnternetteki iletişimde yazı, ses ve görüntünün birlikteliği, internet iletişimini diğer geleneksel medyaya göre daha etkili kılmakta. İnternet bu özelliği sayesinde gazete, radyo ve televizyonun üstünlüklerini aynı ortamda bir araya getirerek güçlü bir enformasyon sunumu gerçekleştirebilmekte. İnternetin oluşturduğu kendine özgü iletişim uygulamaları ve anlayışı sayesinde, bireyler ve toplumlar arasında gerçekleşen yakınlaşma ve ortak ilgiler üzerinden sınırları olmayan ve bireyleri etkileme gücü yüksek sanal bir kültür ortamı inşa olunmakta.

İnternet (Internatıonal Network), uluslararası ağ kelimelerinden oluşan TCP/IP protokolü (Transmission Control Protocol/Internet Protocol) ile birçok bilgisayar sisteminin birbirine bağlı olduğu, dünya çapında yaygın olan ve sürekli büyüyüp gelişen bir iletişim ağıdır. İnternet, bireylerin dünya üzerinde birbirleri ile çok geniş amaç ve içerikte iletişim kurmalarını, bilgiye son derece kolay, ucuz, hızlı ve güvenli ulaşmalarını, bilgi alışverişinde bulunmalarını sağlayan ortak bir iletişim altyapısıdır. 'İnternet gençliği' olarak adlandırılan kitle ise, yoğun biçimde bilgisayar ve internet kullanan, internette oyun oynayan, sohbet eden, arkadaş çevresi ile internet üzerinden iletişim kuran, günlük hayatında sıklıkla sanal ortamlara girip çıkan ve internetin günlük hayatında önemli bir yere sahip olduğunu düşünen bireylerden oluşmaktadır. Dolayısıyla internet gençliğinin özellikleri arasında; interneti oyun ve eğlenme aracı olarak görmesi, kendi ile aynı fikirde olduğunu düşündüğü kişilerle internet aracılığıyla bağlantı

kurması, sanal âlemde sohbet ihtiyacını gidermeye çalışması, can sıkıntısından dolayı internete yönelmesi, sosyo-kültürel etkinliklere katılımlarının az olması, daha çok internet arkadaşlıklarını tercih etmesi, internet aracılığıyla evrensel vatandaş olma gibi özellikler sayılabilir.

Yaş sınırlamalarına ilişkin farklı yaklaşım ve tespitleri bir yana bırakıp[2], konunun uzmanlarının ağırlıklı kabulüne çok yakın bir tespit olarak 'gençlik çağı'nı 15-30 arası yaşa sahip kesim olarak nitelersek, gençlerin internet karşısındaki durum ve duruşlarının şekillenmesinde kimliklerinin belirleyici bir etkiye sahip olduğu düşünülmektedir. Zira yerleşik ilişkileri kökten değiştirerek ve kadim değerleri altüst ederek yeni anlayışlar, alışkanlıklar, yaşantı biçimleri ve hatta inançlar oluşturan veya bunlara araçlık eden internet karşısında bireyler yerleşik hale geldiği düşünülen kimlikleriyle yer alıyorlar. Yoksa suya daldırılmış sünger gibi edilgen değiller. Bu ise belirli ölçüde de olsa direnme ve etkilere nesne olma konusunda karşıt duruş sergileme imkânı sağlıyor. Zira bireylerin kimliklerini oluşturan anlayış, kabul ve inançların değişimi değerlendirmeye ve kabul veya reddetmeye referans olması beklenir.

Genel olarak düşünüldüğünde bazı bireysel kimliklerin, süregitmekte olan yerleşik ilişkilerin ve kadim değerlerin radikal düzeyde değişimini kolaylıkla kabullenmesine ve hatta desteklemesine rağmen, diğer bazılarının ise böylesi bir değişime direnmesi ve hatta yönlendirmesi beklenmektedir. Hangi kimliklerin söz konusu değişime destek olduğuna ilişkin tartışmalı alana girmeden ifade edecek olursak 'dindar' kimliğinin bahis konusu olan değişime set olması ve yönlendirmesi hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Zira 'dindar' kimliği oldukça yerleşik kadim değerlere ve pratiklere dayanmaktadır. Teorik olarak bu böyledir. Ancak günümüz şartlarına geldiğimizde ve özellikle de internetin radikal düzeydeki değiştirici ve dönüştürücü etkisi gündeme geldiğinde, 'dindar' kimliğine ilişkin ön kabul ile ilgili olarak 'acaba?' diye sormaktan da uzak durulamamaktadır. Bu araştırma söz konusu 'acaba?' da anlam kazanan soruya cevap verme çabasının bir ürünüdür.

Araştırmanın ve Katılımcıların Bazı Özellikleri

Evren olarak büyük, konu olarak kapsamlı bir araştırmanın alt konu başlıklarından birisini teşkil eden *Dindar Kimliğinin İnternete/Sosyal Medyaya İlişkin Tutum ve Algılara Etkisi* çalışması nicel karakterde bir alan araştırması olup, nesnesini *tanımlayıcı* niteliktedir. Araştırmanın verileri Nisan-Haziran 2017 tarihlerinde anket tekniğiyle elde edildi. Araştırmanın evrenini Türkiye'de yaşayan ve yaşı 15-30 yaşları arasında yer alan bireyler oluşturmaktadır. Bu evreni

[2] Gençlik yaşına ilişkin farklı ölçeklerle ilgili olarak bakınız: Vatandaş, Celalettin, *Türkiye'de Gençlik (Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri)*, SEKAM yayınları, İstanbul, 2013, s. 23-26.

temsil özelliğine sahip örneklem tespiti için katmanlı tesadüfi örneklem tekniği tercih edilmiştir. Türkiye evrenini temsil kabiliyetine sahip örneklem belirlemek için Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TUİK) belirlediği ve araştırmalarında kullandığı 12 bölge tasnifi kullanılmıştır (Tablo:1). Araştırmanın veri toplama aracı olan anket, araştırmanın evrenini temsilen seçilen 81 şehirde ve demografik ölçekte şehir kategorisine dâhil edilebilecek ilçeler dâhil 156 kentsel, 197 kırsal olmak üzere toplam 353 yerleşim biriminde 5917 kişiye uygulanmıştır. Araştırmaya katılanların %55,1'i 'Kadın', %44,9'u 'Erkek'tir. Katılımcıların öğrenim düzeyi ve içinde bulundukları yaş ile geniş bir spektrumda yer almaları özellikle amaçlanmıştır (Bkz: Tablo:2-Tablo:4)

Tablo-1:Araştırmanın Yürütüldüğü Bölgeleri

BÖLGE	KATILIMCI SAYISI	%
İstanbul	767	13,0
Batı Marmara	450	7,6
Ege	523	8,8
Doğu Marmara	248	4,2
Batı Anadolu	422	7,1
Akdeniz	644	10,9
Orta Anadolu	384	6,5
Batı Karadeniz	573	9,7
Doğu Karadeniz	731	12,4
Kuzeydoğu Anadolu	297	5,0
Ortadoğu Anadolu	416	7,0
Güneydoğu Anadolu	462	7,8
TOPLAM	**5917**	**100,0**

Tablo-2:Katılımcıların Cinsiyetleri

CİNSİYET	SAYI	%
Erkek	3259	55,1
Kadın	2658	44,9
TOPLAM	**5917**	**100,0**

Tablo-3:Katılımcıların Öğrenim Düzeyleri

ÖĞRENİM DÜZEYİ	SAYI	%
İlköğretim	240	4,1
Lise	1750	29,6
Ön lisans	1329	22,5
Lisans	2460	41,6
Lisansüstü	138	2,3
TOPLAM	**5917**	**100,0**

Tablo-4:Katılımcıların Yaşları

YAŞ	SAYI	%
15 - 18 yaş	941	15,9
19 - 22 yaş	2422	40,9
23 - 25 yaş	1231	20,8
26 - 30 yaş	1323	22,4
TOPLAM	**5917**	**100,0**

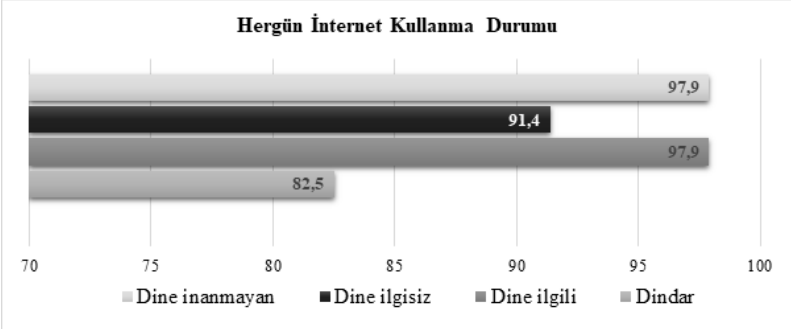
İnterneti Kullanma Sıklığı ve Amacı

İnternetin, bireylerin hayatlarında her geçen gün daha çok yer aldığı, bireylerin bireysel ve toplumsal birçok faaliyetlerinde ve durumlarında interneti sıklıkla ve uzun süreli kullandıkları basit bir gözlemde bile kolaylıkla tespit edilebilecek özelliklerden birisidir. Bu gözlem bilgisini daha somut veriye dayandırma amacıyla araştırma kapsamında katılımcılara internet kullanma sıklıkları soruldu. Alınan cevaba göre (Tablo:5), araştırmanın örneklem grubunu teşkil eden bireylerin %86,5 gibi ağırlıklı kesiminin her gün sıklığında internete girdiği/kullandığı anlaşılmıştır. İnterneti haftada bir ve daha seyrek olarak kullananların oranı yok denecek kadar azdır. 'Her gün' sıklığında internet kullanan bireylerin demografik açıdan özellikleri incelendiğinde katılımcıların cinsiyetlerinin ve yaşlarının belirleyici bir faktör olmadığı tespit edilmiştir. Ancak öğrenim düzeyi önemli bir faktör olarak anlam kazanmaktadır. Araştırmanın konuya ilişkin verisine göre Lisans düzeyindeki bireylerin %91,6'sı, Yüksek Lisans/Doktora düzeyindeki katılımcıların ise %93,5'i her gün internet kullanmaktadırlar. Buna karşılık ilköğretim/ortaokul öğrenim düzeyine sahip katılımcıların %61,9'u 'Her gün' internet kullanmaktadırlar. Lisans ve üstü öğrenime sahip bireylerin eğitim alanları da dikkat çekici bir farklılığa sahiptir. 'Spor' ve 'Sayısal' alanlarda öğrenim görmüş olanların %93'ü 'Her gün' internet kullanmalarına karşılık, diğer alanlarda (Teknik, Sağlık, Sosyal, İmam hatip/İlahiyat, Genel) öğrenim görmüş veya görmekte olanların 'Her gün' internet kullanma oranları %80'ler civarındadır. Meslek grupları içerisinde 'Esnaf' (%91,3), Medeni Durum açısından ise 'Bekâr'lar (%87,4), Aylık Gelir açısından ise ortalama 3000 TL ve üstü gelire sahip olanlar (%94)

diğer durumda veya imkânlarda olanlara göre interneti 'Her gün' sıklığında daha fazla kullanmaktadırlar. İnternet kullanma sıklığında 'Dindar' olmanın etkisinin hangi yönde ve oranda olduğu incelendiğinde, kendisini 'Dindar' olarak niteleyen genlerin %82,5'i,'Dine ilgili' olanların %87,9'u, 'Dine ilgisiz' olanların %91,4'ü, 'Dine inanmayanların' %97,9'u 'Her gün' internet kullanmaktadır. Bu da 'Dindarlığın' internete ilgiyi kontrol eden unsurlardan birisi olduğunu göstermesi açısından önemli olmakla birlikte, oranın çok kayda değer bir düzeyde olmaması da dikkat çekicidir. Araştırmanın konu bağlamında önemli bulgularından birisi internetin 'Her gün' sıklığının dışında kullanımlarda, özellikle de '2-3 günde bir' sıklığında gözlenmektedir. Bu kullanım sıklığında 'Dindar' olanların oranı %13,6, 'Dine ilgili' %8,6, 'Dine ilgisiz' %5,7, 'Dine inanmayan %2,1'dir. Bu da 'Dindarların' interneti görece daha bilinçli kullandıkları tespitine katkı sağlayacak bir farklılaşmaya işaret etmektedir.

Tablo-5: İnternet Kullanma Sıklığı

İNTERNET KULLANMA SIKLIĞI	SAYI	%
Her gün	4971	86,5
İki - üç günde bir	572	9,9
Haftada bir	106	1,8
Ayda bir - iki	59	1,0
İnternet kullanmıyorum	41	,7
TOPLAM	**5749**	**100,0**



Şekil-1:Bireylerin Dinle İlgi Durumlarına Göre İnternet Kullanma Sıklığı

Araştırmanın genel bir bulgusu olarak ifade etmek gerekirse (Tablo:6), gençlerin %35,8'i 'Sosyal medyayı takip' amacıyla internet kullanmaktadır. Bu ise, internet kullanma sebepleri arasında en baskın özellik olarak anlam kazanmaktadır. İnternet kullanma sebepleri arasında ikinci düzeyde önemli faktör 'Haber okumak' (%10,4) ve 'Sohbet Etmek/Arkadaş edinmek' (%10,2) olarak anlam kazanmaktadır. Gençlerin internet kullanım amaçlarından öne çıkan bu üç faktörü bireylerin bazı olgusal özellikleri açısından incelediğimizde; Kadınların

'Sosyal medyayı takip' (Kadın: %39,2; Erkek: %31,6) ve 'Sohbet Etmek/Arkadaş edinmek' (Kadın:%12,3; Erkek: %7,7) tercihlerinde Erkeklere oranla görece önde oldukları tespit edilmiştir. Buna karşılık erkekler ise 'Haber okumak' faktöründe (Erkek: %14,8; Kadın: %6,9) kadınlara göre öndedirler. 'Oyun oynamak' için internet kullanma tercihinde de erkekler önde yer almaktadırlar (Erkek:%14,3; Kadın:%4,1). Durum 'yaş' açısından incelendiğinde 19-25 yaşlarında olanlar diğerlerine oranla 'Sosyal medyayı takip' amacıyla interneti görece daha çok kullanmaktadırlar. 'Sohbet etmek/Arkadaş edinmek' faktöründe 15-18 yaş grubuna mensup olanlar diğerlerine, 'Haber okumak' faktöründe ise 26-30 yaş grubuna mensup olanlar diğerlerine oranla daha önde yer almaktadırlar. Öğrenim düzeyi açısından Lisans ve üstü öğrenime sahip olanlar 'Sosyal medyayı takipte', Liseliler 'Sohbet etmek/Arkadaş edinmekte', Yükse Lisans/Doktora düzeyi öğrenime sahip olanlar ise 'Haber okumak' faktörlerinde diğerlerine göre daha önde yer almaktadırlar. İnternet kullanma amacı 'Dindarlık' durumu açısından incelendiğinde (Tablo:7), 'Dine ilgililerin' (%37,8) 'Sosyal medyayı takip' için diğerlerine oranla interneti görece daha fazla kullandıkları, Buna karşılık 'Dine inanmayanların' (%2,2) ise 'Arkadaşlarla Sohbet/Arkadaş edinmek' için dikkat çeken bir şekilde diğerlerine oranla interneti çok düşük düzeyde tercih ettikleri tespit edilmiştir. 'Haber okumak' için interneti kullananlar arasında 'Dine inanmayanların' oranı görece yüksektir.

Tablo-6: İnternet Kullanma Amacı

İNTERNET KULLANMA AMACI	Katılımcı Sayısı	%
Oyun oynamak	491	8,6
Haber okumak	592	10,4
E - Posta	178	3,1
Film seyretmek / İndirmek	381	6,7
Müzik dinlemek / İndirmek	469	8,2
Sohbet etmek / Arkadaş edinmek	580	10,2
Sosyal medyayı takip	2035	35,8
TV seyretmek	38	,7
Ödev yapmak	405	7,1
Cinsellik / Seks	17	,3
Bilgi edinme	471	8,3
Alışveriş yapmak	28	,5
TOPLAM	**5685**	**100,0**

Tablo-7: Dindarlık Durumu Açısından İnternet Kullanma Amacı

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU	İNTERNET KULLANMA AMACINIZ NEDİR? (%)													
	SAYI	OYUN	HABER OKUMAK	E-POSTA	FİLM SEYRETME-İNDİRME	MÜZİK DİNLEMEK-İNDİRMEK	SOHBET/ARKADAŞ EDİNME	SOSYAL MEDYAYI TAKİP	TV İZLEME	ÖDEV YAPMA	SEKS/CİNSELLİK	BİLGİ EDİNME	ALIŞVERİŞ	TOPLAM
DİNDAR	1528	6,5	13,0	3,3	5,1	7,7	9,7	31,5	0,7	10,4	0,0	11,7	0,5	100,0
DİNE İLGİLİ	3755	8,9	9,3	3,1	7,4	8,3	10,5	37,8	0,7	5,9	0,2	7,2	0,6	100,0
DİNE İLGİSİZ	309	15,9	7,8	3,6	7,1	6,8	10,4	36,9	0,3	2,9	2,6	5,8	0,0	100,0
DİNE İNANMAZ	46	17,4	21,7	0,0	6,5	13,0	2,2	32,6	0,0	2,2	0,0	4,3	0,0	100,0
TOPLAM	5638	8,7	10,3	3,2	6,7	8,1	10,2	36,0	0,7	7,0	0,3	8,4	0,5	100,0

Kimliklerin Melezleşmesi ve Dindar Kimliği

İngilizcedeki karşılığı *identity*, Fransızcadaki karşılığı ise *identité* olan *kimlik,* en kısa anlamıyla *aynılığı/benzerliği* ifade eden bir terimdir. Etimolojisinden hareketle ifade etmek gerekirse *kimlik* bir tanımlamadır ve tanıma konu olan şeyin ve elbette ki özellikle insanın veya insan topluluğunun başkalarıyla olan *aynılıklarını/benzerliklerini* ifade eder. Bireyin kendini, kendi gözünde ve diğerlerinin aynasında nasıl gördüğünü dile getirir; bireyin kendisini toplumsal bir çevrede tanımlamasını ve konumlandırmasını içerir. Kimliğe ilişkin anahtar soru, bir şeyin failini, varlık olarak özneyi belirleme amacına yönelik olan 'kim?' sorusudur. Kimlik bu soruya verilen cevap bağlamında üç temel işlevi yerine getirmektedir: *seçim yapmaya yardımcı olmakta, diğerleriyle ilişki kurmayı mümkün kılmakta* ve *güç vermektedir*: Bir kişi *kimlik* edindiğinde, bir başka söyleyişle bir özne olarak tanımlanacak niteliklerle donandığında *ötekilere* göre yerini belirtmiş olmakta; katıldığı veya üyesi olduğu toplumsal ilişkiler ışığında bir toplumsal nesne olarak şekillenip ve özünü, benliğini bu çerçevede güçlendirip, anlamlandırmış olmaktadır[3].

Kimliği tanımlayan en temel ölçütler: zaman içinde *süreklilik* ve *öteki*'nden *farklılıktır*; bunların her ikisi de kimliğin temel unsurlarıdır. *Süreklilik*, kimlik referanslarının geçmişte kökleri olan ve geleceğe uzanan varlık olarak kavranmasından doğmaktadır. Bireyler, bu sürekliliği zamana yayılmış bir deneyler birikimi aracılığı ile algılarlar ve sadece kendisinin veya 'topluluk üyelerinin'

[3] Vatandaş, Celalettin, *Ulusal Kimlik*, Açılım Kitap yayınları, İstanbul, 2010, s.15-17.

anlayabileceği ortak bir amaç tarafından birleştirilirler. *Farklılık*, bireysel olarak benlik unsurlarından veya toplumsal olarak da ortak bir kültür, somut bir toprağa bağlılık ve bir topluluk oluşturma bilincinden kaynaklanmaktadır. Her iki unsur da tanımlanan *özne* ile *yabancılar, ötekiler* ve *farklı olan* arasındaki ayrıma vurguda bulunmaktadır. Kimlik bireysel çerçevede ele alındığında, bireye kişisel konum duygusu ve bireyselliğe değişmez bir öz vermektedir[4].

Fakat *Geç modern dönem* veya *Postmodern dönem* olarak isimlendirilen ve içinde bulunduğumuz zaman diliminde, birçok şey radikal düzeyde değiştiği gibi, kimlikler de önemli düzeyde olmak üzere yapısal ve anlamsal bir değişime ve dönüşüme uğramışlardır. Gerçekleşen değişim ve dönüşümü kimlikler üzerinden ifade etmek gerekirse, eskiden 'o ve bu', 'biz ve onlar', 'bu ya da şu' vardı. Bu farklılık kimliğin gerektirdiği bir ayrışmaya işaret ediyordu. Ancak daha çok kullanılan ismiyle postmodern dönemle birlikte 'o ve bu', 'biz ve onlar', 'bu ya da şu' ayrımı karıştı; her şey iç içe girdi. Kimliklerin nitelediği ve süreklilik kazandırdığı sınırlar silinip; belirsizlik baskın özellik haline geldi. Elbette ki halâ kimlikler var; halâ bireyler ve toplumlar kendilerini farklı kimliklerle tanımlıyorlar. Ancak yapılan araştırmaların olanca yalınlığıyla ortaya koyduğu üzere, kimliklerin nitelediği farklı tutum ve tavırlar, duruş ve anlayışlar hızla aşındı ve aşınmaya devam ediyor. Bu durum ise literatürde 'melezleşme' olarak isimlendiriliyor. Bunun tipik örneği araştırmamızda karşımıza çıktı. Bireylerin kendilerini 'dindar' veya 'dine ilgisiz' veya 'dine inanmayan' olarak tanımlaması farklı kimliklere işaret ediyor gibi görünmektedir. Sahip olunan kimlikle ilgili bu isimlendirmelerin ise inanca, olaylara, değerlere, hayata, insanlara, eşyaya… karşı farklı tutum ve duruşları ifade etmesi beklenmektedir Ancak bireylerin/gençlerin dindarlık durumları bağlamında internet/sosyal medya ile ilgili birçok anlayış, tutum ve tavırlarının aynılaştığı; kimlikle dile getirilen isimlendirme farklılığının, internet/sosyal medya ile ilgili birçok konu ve durumda karşılık bulmadığı tespit edilmiş bulunuyor. Bu bağlamda Tablo 8 ve 9'da yer alan bir dizi anlayış, düşünce ve davranış tarzına ilişkin tutum ve anlayışların 'Dindar', 'Dine ilgili', 'Dine ilgisiz', 'Dine inanmayan' kişiler tarafından benzer şekilde karşılanması son derece manidardır. Her iki tablodaki mevcut rakamlar genel ortalamaları ifade etmekte ve incelendiğinde görüldüğü üzere bireylerin dindarlık durumlarıyla ile ilgili dile getirdikleri kimlik farklılaşması söz konusu alanlarda karşılıksız kalmaktadır. Bu da 'Dindar' kimliğinin hızla 'melezleştiğini' göstermektedir. Konuyu bir örnek üzerinden açıklayacak olursak; katılımcılara 'Sosyal medya bir yaşam tarzıdır' yargısı verilmiş ve bu konudaki görüşleri sorulmuştur. Bu yargı karşısında kendisini 'Dindar', 'Dine ilgili', 'Dine ilgisiz', 'Dine inanmayan' olarak niteleyen bireylerin farklı tutum sergilemeleri beklenmiştir. Zira 'din' 'yaşam tarzı' algısında etkisi olan/olması beklenen bir faktördür. Ancak araştırmanın bulguları dikkate alındığında söz konusu yargıya katılma biçiminde bireylerin kendilerini 'Dindar', 'Dine ilgili', 'Dine ilgisiz', 'Dine inanmayan' olarak nitelemelerinin bir etkisi bulunmadığı veya etkinin son derece düşük düzeylerde gerçekleştiği tespit edilmiştir.

[4] Vatandaş, Celalettin, *Ulusal Kimlik*, s.15

Tablo-8: Katılımcıların Geneli Açısından İnternete/Sosyal Medyaya İlişkin Bazı Tutum Ve Davranışları Gerçekleştirme Sıklığı

İNTERNETE/SOSYAL MEDYAYA İLİŞKİN BAZI TUTUM VE DAVRANIŞLAR	SIKLIK DÜZEYİ (%)			
	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ
Cep telefonundan internete girme sıklığı	53	35,3	9,8	2,0
Cep telefonundan Sosyal medya özelliğini kullanma sıklığı	46,8	30,9	15,6	6,7
İnternet sohbetlerinde günlük problemleri (aile, okul, iş) konuşma sıklığı	29,8	41,6	23,1	5,5
İnternet sohbetlerinde politik/ideolojik konuları konuşma sıklığı	6,0	15,1	39,9	38,9
İnternet sohbetlerinde ders/ödev hakkında konuşma	26,4	38,8	27,7	7,1
Planlanandan daha fazla İnternette kalma durumu	27,6	38,6	28,7	5,2
İnternet sebebiyle günlük işleri ihmal etme sıklığı	9,8	20,2	43,5	26,5
Arkadaşlarla birliktelik yerine interneti tercih sıklığı	4,8	11,6	38,1	45,5
İnternet sebebiyle derse/okula devam sorunu yaşama sıklığı	3,5	4,6	17	74,9
İnternette ne yaptığı sorulduğunda savunmaya geçme veya durumu gizleme sıklığı	3,1	7,2	31,3	58,4
İnternete giremediği gün bir boşluk/eksilik hissetme sıklığı	9,0	16,9	33,3	40,8
İnterneteyken acıktığını/susadığını unutma sıklığı	5,1	8,7	21,4	64,8
İnternet sebebiyle aile bireyleriyle sorun yaşama sıklığı	4,2	9,5	26,9	59,4
İnternet arkadaşıyla yazışmayı, gerçek arkadaşla konuşmaya tercih sıklığı	3,7	8,1	23,3	64,9
İnternet sohbetinde (yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, kilo, görünüm) yalan söyleme sıklığı	2,9	6,9	22,5	67,8
Çevrenizdekiler (arkadaşlarınız, aile bireyleriniz) internette harcadığınız zamanın fazlalığından yakınırlar mı?	9,4	15	37	38,6
Gündelik hayatın içinde (işte, okulda, alışverişte…) interneti düşünür müsünüz?	6,3	13,6	40,3	39,8
İnternete girmediğiniz zaman kendinizi gergin/huzursuz hisseder misiniz?	5,3	11,4	35,7	47,6
Kendinizi endişeli-sıkıntılı hissettiğiniz zamanlarda internete girince rahatlar mısınız?	9,9	19,7	41,6	28,8
Sorunlardan kaçmak için internete yönelir misiniz?	8,5	18,3	36,4	36,8
İnternet kullanmadığınız zamanlarda internete girmek için sabırsızlanır mısınız?	8,2	16,9	36,3	38,6
Gittiğiniz yerlerde hemen internet bağlantısı arar mısınız?	18,5	22,6	40,6	18,4

Tablo-9: Katılımcıların Geneli Açısından İnternete/Sosyal Medyaya İlişkin Bazı Yargılarla İlgili Tutumlar

SOSYAL MEDYAYA İLİŞKİN BAZI YARGILAR	Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum
Sosyal medyada sahte bir isimle hesap açmak normaldir	9,0	26,8	33,5	30,7
Sohbet odasında sahte bir isimle yer almak doğru değildir.	32,6	40,5	14,8	12,1
Bir kişinin yüzüne söyleyemediğimiz şeyi internet ortamında rahatlıkla söylemek mümkündür.	15,0	43,3	26,4	15,3
Sosyal medya bir yaşam tarzıdır.	6,3	19,0	46,0	28,7
Sosyal medya hayatın vazgeçilmez bir unsurudur	6,1	22,4	41,8	29,8
Sosyal medya zararlıdır	16,9	41,7	31,5	9,8

Dindarlık Durumu Açısından İnternetin/Sosyal Medyanın Önemi ve Anlamı

Değer, en genel anlamıyla *arzu edilen, ilgi duyulup peşinden koşulan, ayar ölçüsü olarak kullanılan şey* anlamlarına gelmektedir. Türkçede isim olarak karşıladığı bazı anlamlar şunlardır: *Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin öneminin değdiği karşılık, kıymet; Bir şeyin para ile ölçülebilen karşılığı, paha; Yüksek ve yararlı nitelik*[5]. Değer, dinden ekonomiye, psikolojiden sosyolojiye kadar değişik alanlarda yoğun bir şekilde kullanılan bir kavramdır. İnsan eylemlerini seçme, meşrulaştırma ve olayları değerlendirmede bir ölçek olarak anlam kazanmaktadır. Toplumsal değerler, belli bir toplumda oluşan, ortaklaşa kabul gören, düşünce ve kuralların uygulama biçimlerini yansıtan ölçütlerdir. Genellikle beğeniye, ahlak ve inançlara dayanır. Toplumsal değerler, toplumların tarihsel gelişim süresinde oluşur ve birey toplumsal değerleri, içinde doğduğu toplumda hazır bulur. Değerler, bir toplumdaki bireyler ve gruplar tarafından benimsenen, değerli kabul edilen düşünceler, kurallar, uygulamalar ve maddi unsurlardan oluştuğundan; maddi ve manevi niteliklere de sahiptir. Toplumsal değerler, bireylere *neyin doğru, neyin yanlış, neyin iyi, neyin kötü, neyin güzel, neyin çirkin* ve *neyin adil* olduğu konusunda genel yargılara varma imkânı sağlamaktadır[6]. Değerlerin özellikleri konusunda araştırmacıların ortaya koydukları

[5] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2006, s. 483

[6] Güven, Sami, *Toplumbilim*, Ezgi kitapevi, Bursa, 1999, s.163

ortak noktalar, özellikle de üzerinde durmayı düşündüğümüz işlevler açısından bakıldığında, şöyle sıralanabilir:

a) Değerler, yargılamada birer araç olarak kullanılırlar.
b) Kişilerin dikkatini istenen, yararlı ve önemli görülen kültür nesneleri üzerinde odaklaştırırlar.
c) İdeal düşünme ve davranma yollarını gösterirler.
d) Sosyal rollerin sevilmesinde ve gerçekleştirilmesinde rehberlik ederler.
e) Sosyal kontrol ve baskı araçları görevini yerine getirirler.
f) Dayanışma araçları olarak devreye girerler[7].

Teknolojinin hızla gelişmesinden dolayı toplumsal değer ve kültürel yapılar da hızla değişmektedir. 1970'lerden sonra bilgi ve uzay teknolojileri ile askeri teknolojilerdeki yoğun atılım/gelişme kısa sürede toplumsal yaşamın tüm katmanlarında etkilerini gösterdi. Bilgisayar, televizyon, iletişim araçları, yüksek hızlı ulaşım araçları, internet, uydular vs. toplumun tüm teknik alt yapısını kuşattı. Bilgi toplumu teorisyenlerinden Masuda, endüstri toplumlarının merkeziyetçi özelliğine karşı, enformasyon toplumlarının çok-merkezli olduğunu söylerken bu durumun sosyal yapıda ve siyasal alanda, iki sonucu yol açtığına dikkat çekmiştir: Birincisi, bilgi teknolojilerinin sınır tanımaz özelliği, geleneksel yapı ve değerleri çözmekte ve bireysel haz ve yaşantıyı merkezileştirmektedir. İkincisi ise, bu çok-merkezlilik ya da *merkezsizleşme* ulus-devleti ve onun tüm sosyal/siyasal bağlamlarını içeriden ve dışarıdan kuşatmıştır[8].

İletişim teknolojilerinden veya bir başka söyleyişle kitle iletişim araçlarından bahsederken daha yaygın ismiyle medyadan bahsediyoruz demektir. Toplumsal değerlerin değişimi ile medya arasındaki ilişki ise yaygın olarak bilinen bir konuya karşılık gelmektedir. Bu konu da kısaca da olsa bir şeyler söylemek ve konunun çerçevesini çizmek gerekirse; medya, sözlük anlamı olarak[9], *iletişim ortamı, iletişim araçları, kitle iletişim araçlarının tümü* şeklinde ifade edilmektedir. Medyanın haber ve bilgi üreten tüm araçları ve kurumları (gazete, dergi, radyo, tv, internet vs.) kapsadığı, başka bir ifadeyle, medya denildiğinde tüm kitle iletişim araçları kastedilmektedir[10]. Medya, günümüzde toplumsal denetimi sağladığı gibi, toplumsal değişimin de başlıca araçlarından olan bir güç-iktidar kaynağı olarak kabul edilmektedir. Daha da önemle vurgulanması gereken şeyin

[7] Aydın, Mustafa, 'Değerler, İşlevleri ve Ahlak', *Eğitime Bakış Dergisi*, 2011 / Yıl: 7, Sayı: 19, s. 39-42; Fichter Joseph, *Sosyoloji Nedir*, Atilla kitapevi, Konya, 1990, s.138-139

[8] Meder, Mehmet, 'Bilgi Toplumu ve Toplumsal Değişim', *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2001, S.9, s.73

[9] Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s.483

[10] Aktan, Coşkun, *Toplam Ahlak*, Zaman kitapevi, İstanbul, 2004, s.59

medyanın kamusal olayların yer aldığı bir alan oluşturduğu, toplumsal yaşamda gerçekliğin ne olduğu konusunda tanımlar medya aracılığıyla oluştuğu (ve/veya oluşturulduğu) ve aktarıldığı savunulmaktadır. Bu yüzden medya, topluma sürekli bir *anlam sistemi* sunmakta olağan ve doğal olan ile olağan dışı ve doğal olmayanın neler olduğunu göstermekte, kısacası, normalin ne olduğunun başlıca belirleyicisi olmaktadır[11]. Medya, serbest zamanın organize edilmesinde ve kitlelerin kontrol altında tutulmasında çok önemli bir etkinliğe erişmiştir. George Comstock, bu durumu, TV'yi eksene alarak, *artık hiçbir şey televizyondan önceki gibi değildir* şeklinde dile getirmiştir[12].

Sanal bir dünya olarak medya ve onun en önemli unsuru olan internet, toplumsaldan, aile yapısından, toplum değer ve yargılarından ve en önemlisi toplumsal gerçeklerden uzak oluşturulmuş, egemen güçlerin hizmetinde bir araç haline gelmiştir. Baudrillard'a göre, gerçeklik ilkesinin ortadan kaybolması, yeni bir gerçeklik anlayışına yol açmak yerine, görüntüler üzerine kurulu bütünsel bir gerçeklik (simülasyon evreni, sanal bir evren) evreninin oluşmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla ilkesinden yoksun bir gerçekliğin, gerçeklik olarak algılanması mümkün görünmemektedir[13]. Medya, dış dünyanın algılanmasında bir çeşit süzgeç rolü oynamaktadır. Buna bağlı olarak da kitle içindeki bireylere yeni bir öz kişilik vermekte, bunu benimsetmektedir. Ayrıca, aynı kişilere, kim ve nasıl olmaları gerektiğini telkin edip, bu yönde isteklilik uyandırmaktadır. Benimsenen bu yeni kişiliklere sahip olmak için neler yapmaları gerektiği onlara önerilmekte, bu yönde belirli bir teknik kazandırılmaktadır. Bu yeni öz kişiliğe büründürülüp, rahatlatılmaktadırlar. Yaşanılması gereken gerçek dünya değil, medyanın düzmece dünyası onlara yansıtılmaktadır[14].

Kitle iletişim araçlarının daha çok popüler kültürün temsilciliğini yaptığı ve popüler kültürün yaygınlaşmasına katkı sağladığı yaygın olarak bilinen bir durumdur. Popüler kültür, kültür endüstrisince üretilen ve geleneksel-yerleşik bireysel ve toplumsal değerleri dikkate almayan; hatta önemsizleştiren bir anlayış ve yaşam tarzını temsil etmektedir. Kitle iletişim araçlarından televizyonun yerleşik bireysel ve toplumsal değerler üzerindeki olumsuz etkilerini, gelenekselleşmiş ölçütlere dayanan hayat tarzları üzerindeki değiştirici-dönüştürücü ve hatta tahrip edici etkileri sayısız denilebilecek kadar çok bilimsel/akademik

[11] Demir, Vedat, *Medya Etiği*, Beta yayınları, İstanbul, 2006, s.7

[12] Arık, M. Bilal, İnsan ve Kültürü Bir Arada Düşünmedikçe Popüler Kültürü Tartışamayız, Literatürk yayınları,İstanbul, 2009, s.20

[13] Baudrillard, Jean, Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği, Doğu Batı yayınları, Ankara, 2005.

[14] Konukman, Emrah A., *Medya ve Kültür: Son Dönem Televizyon Dizilerinin Yaşam Tarzı Üzerindeki İmgeleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara. 2006, s. 39

araştırmanın konusu olmuştur. Ancak aynı bağlamda internetle ilgili yapılan araştırmalar televizyonun değiştirici-dönüştürücü ve tahrip edici etki düzeyini çok fazlasıyla aşan düzeylerde olumsuz etkilere yol açtığını yine gerçekleştirilmiş bilimsel/akademik çalışmalar tarafından ortaya konulmuş bir durumdur. Bu tespitler her gün bir yeni araştırmayla da desteklenmektedir. Araştırmamız da bunlardan birisi ve en yenisidir

Araştırmamız dâhilinde internetin yerleşik bireysel-toplumsal değerlerin ve yine yerleşik anlayış ve yaşam tarzlarının üzerindeki olumsuz etkilerini tespit etmek amacıyla internetin bireysel zihniyetteki konumunu belirlemek amaçlanmıştır. İnternetin, bir bireyin tüm değerler sistemini etkileyerek konumda olup olmadığı tespit edilmeye çalışılırken, bu süreçte dinin etki düzeyi de tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın önemli bir bulgusu olarak ifade etmek gerekirse; internet/sosyal medyanın birçok bakımdan değer değiştirici ve oluşturucu etkiye sahip olduğu, ancak bireylerin 'din' ile ilgi düzeylerinin bu süreçte önemli sayılabilecek bir ayrıştırma görevi üstlendiği tespit edilmiştir. Örnek vermek gerekirse, 'özgürlük' hemen her zaman ve özelikle de modern zamanların en önemli değerlerinden birisidir. 'Özgürlük' önceleri engelleyici siyasal etkilerden kurtulmak anlamında ve dolayısıyla çoğunlukla siyaset ile ilişikli bir terim olmasına karşılık, bugün çok daha yaygın anlamda ve sorumsuzluğu çağrıştıracak bir boyutta anlamlandırılmaktadır. Araştırma kapsamında 'Sosyal medya özgürlüktür' yargısı verilmiş katılımcılara buna katılıp katılmadıkları sorulmuştur (Tablo-12). Alınan cevaplarda bireylerin 'din' ile ilgili düzeylerinin etkisi açıkça gözlenmektedir. Örneğin kendisini 'Dindar' olarak niteleyen katılımcılar 'Sosyal medya özgürlüktür' yargısına %6 oranında kesinlikle katılırken, 'dine inanmayanlar' %13,6 oranında kesinlikle katılmaktadırlar. 'Dine ilgili' ve 'Dine ilgisiz' gibi ara durumlarda olanların oranı ise her iki oranın arasında yer almaktadır.

Tablo-10: Dindarlık Durumu Açısından İnternetsiz Hayatın Niteliği

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU		İnternetsiz bir hayatın sıkıcı, boş ve eğlencesiz olduğunu düşünür müsünüz? (%)				
	SAYI	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ	TOPLAM
DİNDAR	1547	8,7	16,5	38,3	36,5	100,0
DİNE İLGİLİ	3826	10,9	21,1	43,1	24,9	100,0
DİNE İLGİSİZ	311	12,2	33,8	30,9	23,2	100,0
DİNE İNANMAZ	47	25,5	4,3	44,7	25,5	100,0
TOPLAM	5731	10,5	20,4	41,1	27,9	100,0

X^2:135,316 P:,000 C:,152

Tablo-11: Dindarlık Durumu Açısından Sosyal Medyasız Hayatın Niteliği

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU		Sosyal medyasız bir hayat boştur (%)				
	SAYI	Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	TOPLAM
DİNDAR	1533	4,4	8,9	45,3	41,4	100,0
DİNE İLGİLİ	3760	5,4	12,4	50,6	31,5	100,0
DİNE İLGİSİZ	311	12,9	24,4	37,6	25,1	100,0
DİNE İNANMAZ	46	10,9	1,0	45,7	42,5	100,0
TOPLAM	5650	5,6	12,1	48,4	33,9	100,0

X^2:147,615 P:,000 C:,160

Tablo-12: Dindarlık Durumu Açısından Sosyal Medyanın İşlevi

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU		Sosyal medya özgürlüktür (%)				
	SAYI	Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	TOPLAM
DİNDAR	1541	6,0	19,1	44,1	30,8	100,0
DİNE İLGİLİ	3774	6,3	27,1	44,2	22,4	100,0
DİNE İLGİSİZ	312	12,8	36,9	33,0	17,3	100,0
DİNE İNANMAZ	44	13,6	40,9	20,5	25,0	100,0
TOPLAM	5671	6,7	25,6	43,4	24,4	100,0

X^2:172,717 P:,000 C:,162

Dindarlık Durumu Açısından İnternet/Sosyal Medya Bağımlılığı

Tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de artık internet, günlük hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. TUİK'in yaptığı araştırma sonuçlarına göre15 Bilgisayar ve İnternet kullanımı 2017 yılında 16-74 yaş grubundaki bireylerde sırasıyla %56,6 ve %66,8 olmuştur. Bu oranlar 2016 yılında sırasıyla %54,9 ve %61,2 düzeylerindeydi. 2017 yılı Nisan ayında hanelerin %80,7'si evden İnternete erişim imkânına sahip duruma gelmiştir. Bu oran 2016 yılının aynı ayında %76,3 düzeyinde idi. We Are Social ve Hootsuite tarafından yayınlanan 'Digital in 2017 Global Overview' raporu ise daha başka bilgilere ulaşma imkânı sağlamaktadır16. 238 ülkeden toplanan verilerle hazırlanan rapora göre günümüzde 3.77 milyarı bulan global internet kullanıcı sayısı %50'lik bir penetrasyona eşittir. Bu nüfusun 2.80 milyarı aktif olarak sosyal medya kullanıyor. Kullanıcıların 2.56

[15] TUİK, *Haber Bülteni*, Sayı: 24862, 18 Ağustos 2017.

[16] http://www.dijitalajanslar.com/internet-ve-sosyal-medya-kullanici-istatistikleri-2017/ (Erişim tarihi: 24.02.2018)

milyarı sosyal medyaya mobilden bağlanırken, toplam mobil kullanıcı sayısı ise 4.92 milyar. İnternet kullanıcıları 2015 yılına kıyasla %10 büyüyerek 354 milyon; aktif sosyal medya kullanıcıları %21 büyüme ile 482 milyon artmış durumda. Tekil mobil kullanıcılar son 12 ayda %5 büyürken, mobil sosyal medya kullanıcılarında tam %30 artış gerçekleşti. Türkiye'de ise nüfusun %60'lık penetrasyonu oluşturan 48 milyon kişi internete bağlanıyor. Fakat bu sayı tekil kullanımı temsil etmiyor; gerçek kullanıcı sayısı çok daha yüksek. Türkiye'deki mobil kullanıcı sayısı 71 milyon olmasına karşılık, sosyal medyaya mobilden bağlanan kullanıcı sayısı ise 42 milyon düeyinde. Türkiye'de sosyal medyayı mobilden kullanan kişi sayısı 2016'dan 2017'ye %17 oranında artmış durumda. Kullanıcılar gün içerisinde ortalama 7 saatini bilgisayar karşısında, 3 saatini telefon üzerinden internete bağlanarak ve 3 saatini sosyal medya platformlarında geçiriyorlar. TV karşısında geçirilen vakit ise ortalama 2 saat. Türkiye'nin web trafiğine göre; bilgisayar üzerinden ziyaretlerin %29 oranında gerileyerek %36'ya düştüğünü, mobil trafiğin ise %33 oranında artarak %61'e çıktığını görüyoruz. Bu durum Türkiye'de web trafiği konusunda mobilin ne derece önemli olduğunu bir kez daha gözler önüne seriyor.

Tüm dünyadaki bilgiyi bilgisayarlar üzerinden paylaştıran bir ağ olan internet kullanımının hızlı bir şekilde artması birçok olumlu sonuçla birlikte, birçok olumsuz sonuçları da ortaya çıkarmıştır. İnternet ağı, hemen hemen herkes tarafından kullanılabilmektedir ve kullanıcılar istedikleri her türlü bilgiye sınırsız erişimi herhangi bir denetim olmadan sağlayabilmektedirler. Ancak ne var ki günümüzde internet, bir bilgi ve iletişim kaynağı olmanın ötesinde, aynı zamanda bazı kişiler için bağımlılığa dönüşmüş tehlikeli bir hastalıktır. Artık 'internet bağımlılığı' denen bir hastalıktan bahsedebiliyoruz. Bunun yanı sıra internet üzerinden seks ve kumar tutkusu yüzünden insanlar boşanmakta, işyerlerinde çalışanlar dalga geçerek patronlarını zarara sokmakta, üniversitede öğrenciler bilgisayar laboratuvarlarında çalışıp bilime katkıda bulunacak yerde sohbet etmekte, bütün gece internette oyun oynayan çocuklar ertesi gün okulda uyuyakalmaktadırlar. İnternet bağımlılığının en önemli belirtilerinden birisi internet başında uzun yani aşırı zaman geçirmektir ki alışkanlıkla arasındaki temel farkın da bu noktada oluştuğu söylenebilir. Madde bağımlığı gibi diğer bağımlılık türlerinde de kullanım miktarı, bağımlılığın tanısı açısından önem taşımaktadır. İnternet bağımlılarının tespitinde sadece internet başında geçirilen zamanın miktarı yeterli olmamakta, bu zamanın hangi kullanım amacı için harcandığı da büyük önem taşımaktadır. İnternet kullanımında oluşabilecek olumlu ve olumsuz sonuçlar, interneti kullanım neden ve amaçlarıyla ilişkilidir. Yapılan araştırmalarda internet bağımlısı olan kullanıcılar, film-müzik siteleri, oyun siteleri, sohbet odaları, pornografik siteler, topluluk siteleri vb. sitelerde daha çok zaman

harcarken, internet bağımlısı olmayan kullanıcılar haber, alış-veriş ve eğitim sitelerinde zaman harcamaktadırlar[17].

Alışkanlık, günlük ya da belli bir zaman aralığında rutin olarak yapılan eylemdir. Alışkanlık, amaç ve etkinlikler arasındaki ilişki ile açıklanabilir. Bu ilişkiler, etkinliğin yapılma sıklığı ve amacın açık bir şekilde harekete geçirilmesi ile şekillenir. İnternet bağımlılığı, bazı araştırmacılar tarafından psikiyatrik bir hastalık olarak tanımlanmış ve incelenmiş; internet bağımlısı hastalara klinik tedaviler uygulanmış ve olumlu sonuçlar alınmıştır. Araştırmacılar, internet bağımlılığını tanımlamak için DSM (American Psychiatric Association's Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) kriterlerini kullanarak, DSM kapsamında bulunan seks bağımlılığı, patolojik kumar vb. diğer davranış bağımlılıklarından da faydalanmışlardır.

İnternet bağımlılığı kumar, uyuşturucu kullanımı gibi zararlı bir alışkanlığı ifade etmektedir. Her yaştan ve gruptan bireyin ortak problemi olmasının yanında, bağımlıların çoğunun erkek ve gençlerden oluştuğu söylenebilmektedir. Türkçede çoğunlukla *internet bağımlılığı* olarak kullanılan bu zararlı alışkanlık, uluslararası literatürde daha başka isimlerle de karşılanmaktadır. İnternet abuse (internet istismarı) uluslararası çalışmalarda sıklıkla kullanılan isimlerden birisi olup, internetin kötüye kullanımını; çevirim-içi sohbet, çevirim-içi oyun, çevirim-içi kumar, çevirim-içi alışveriş, pornografi ve çevirim-içi suç vb. etkinlikleri kapsamaktadır. Uluslararası literatürde sıklıkla kullanılan isimlerden bir diğeri de problemli internet kullanımıdır (*problematic internet use*). Problemli internet kullanımı, bireyin yaşamında internet kullanımından ötürü psikolojik, sosyolojik, okul ve iş yaşamı ile ilgili bir takım zorluklarla karşı karşıya kalmasını ifade etmektedir.

Hiç kuşku yok ki internet önemli bir teknolojik araçtır ve her teknolojik araçta olduğu gibi *doğru* kullanılırsa *yararlı* sonuçlara yol açar. Dolayısıyla internetin yanlış kullanımından kaynaklanan sonuçlarını belirlerken, çıkış noktası olarak doğru kullanılma biçimini de dikkate almak yararlı olacaktır. Doğru veya daha sık kullanılan ismiyle *sağlıklı internet kullanımı*, bilişsel veya davranışsal rahatsızlıklar oluşmaksızın makul zaman dilimlerinde internetin kullanımıdır. Sağlıklı internet kullanıcısı için gerçek ve sanal yaşam birbirinden ayrılmaktadır[18]. Ancak *sağlıklı olmayan* ya da *internetin yanlış kullanımları* sonucunda oluşabilecek bağımlılıkta ya da bağımlılığın ileriki düzeylerinde gerçek ve sanal

[17] Kim, S.; R. Kim, 'A Study of Internet Addiction: Status, Causes, and Remedies (Focusing on the alienation factor)' *International Journal of Human Ecology* , 2002, 3(1), 1-19; Murali, V., S. George, 'Lost Online: an Overview of Internet Addiction', *Advances in Psychiatric Treatment,* 2007. 13(1), 24–30.

[18] Davis, R., 'A cognitive-behavioral model of pathological internet use', *Computers in Human Behavior,* 2001, 17, 187-195.

yaşam karıştırılabilmektedir. İnternet bağımlılığının ya da problemli internet kullanımının bireylere etkileri genel olarak şöyle sıralanabilmektedir[19]:

- Bireyin hem aile hem de arkadaş ilişkilerinde zayıflama ya da kopmaların yaşanması, okuldaki performans ve akademik başarıda olumsuzlukların yaşanması,
- Düzensiz beslenme, hareketsizlik vb. nedenlerden ötürü fiziksel sağlık problemlerinin oluşabilmesi,
- Ruhsal çöküntülerin oluşabilmesi ve hoşgörüden uzaklaşmaların yaşanabilmesi,
- Depresyon düzeylerinin artması gibi psikolojik problemlerin oluşabilmesi,
- Sosyalleşme sürecinde problemlerin oluşabilmesi,
- Uykusuzluk çekme ya da düzensiz uyku alışkanlığına neden olabilmesi,
- İnternet dışındaki diğer etkinliklere karşı isteksizliğin oluşabilmesi.

Araştırmanın örneklem grubunu oluşturan gençlere, 'Gece geç saatlere kadar internete girdiğiniz için uykusuz kaldığınız olur mu?' sorusu yöneltilmiş, bu soru üzerinden günlük hayatın doğal akışının internetten ne oranda etkilendiği tespit edilmeye çalışılmıştır (Tablo:13). Konumuz açısından bizi daha da çok ilgilendiren tarafı ise internet sebebiyle günlük hayatın doğal akışının bozulup-bozulmamasında 'dindarlık' durumunun etkiye sahip olup olmadığını tespit edebilmektir. Araştırmamanız önemli bir bulgusu olarak ifade etmek gerekirse, gece geç saatlere kadar internete girildiği için uykusuz kalma durumunun oluşmasını önlemede 'dindarlık' durumunun belirli oranda da olsa olumlu katkısı vardır. 'Dindar' veya 'Dine ilgili' olanlar söz konusu problemle 'Dine ilgisiz' veya 'Dine inanmayanlara' oranla daha az karşılaşmaktadırlar. Benzer durum internet bağlamında şekillenen bazı tutum ve davranışlarda da gözlenmektedir. Araştırmamızın bulgularına göre 'Dindar' veya 'Dine ilgili' bireyler 'Dine ilgisiz' veya 'Dine inanmayanlara' oranla internetten uzaklaştırıldığında görece daha az sinirlenmekte (Tablo:14), internette kalma sürelerini kontrol etmede daha başarılı olmakta (Tablo:15), çevrelerindeki insanlarla sohbet etmeyi internetin sanal ortamında sohbet etmeye göre daha çok tercih etmekte (Tablo: 16) ve görece interneti gerçek arkadaşlığa göre daha düşük düzeyde 'arkadaş' olarak görmektedirler (Tablo:17). Kuşku yok ki bu durum 'internet bağımlılığı' gibi her geçen gün daha da yaygınlaşan bir hastalığın kontrolü veya tedavisi için dini telkinin önemini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

[19] Lin, S. S. J., C. C. Tsai, 'Sensation seeking and internet dependence of Taiwanese high school adolescents', *Computers in Human Behavior*, 2002, 18(4), 411–426; Murali, V.; S. George, 'Lost Online: an Overview of Internet Addiction', *Advances in Psychiatric Treatment,* 2007, 13 (1), 24–30.

Tablo-13: Dindarlık Durumu Açısından İnternetin Gündelik Hayatın Akışına Olumsuz Etkileri

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU		Gece geç saatlere kadar internete girdiğiniz için uykusuz kaldığınız olur mu? (%)				
	SAYI	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ	TOPLAM
DİNDAR	1548	10,3	16,1	38,8	34,8	100,0
DİNE İLGİLİ	3820	14,1	20,4	41,6	24,0	100,0
DİNE İLGİSİZ	313	22,4	33,2	27,5	16,9	100,0
DİNE İNANMAZ	47	21,3	12,8	44,7	21,3	100,0
TOPLAM	5728	13,6	19,9	40,1	26,5	100,0

X^2:150,074 P:,000 C:,160

Tablo-14: Dindarlık Durumu Açısından İnternetsiz Kalmanın Bireysel Etkisi

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU		Birileri internetin başından kaldırdığında sinirlenir misiniz? (%)				
	SAYI	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ	TOPLAM
DİNDAR	1545	5,1	10,6	31,3	53,0	100,0
DİNE İLGİLİ	3816	6,9	11,9	36,5	44,7	100,0
DİNE İLGİSİZ	313	17,3	9,3	44,7	28,8	100,0
DİNE İNANMAZ	47	23,4	0,0	42,6	34,0	100,0
TOPLAM	5721	7,1	11,3	35,6	46,0	100,0

X^2:137,233 P:,000 C:,153

Tablo-15: Dindarlık Durumu Açısından İnternetsiz Kalamama Durumu

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU	İnternet kullanım sürenizi sınırlamakta ya da kontrol etmekte güçlük çekiyor musunuz? (%)					
	SAYI	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ	TOPLAM
DİNDAR	1523	5,5	15,6	28,9	50,0	100,0
DİNE İLGİLİ	3798	8,7	16,1	38,2	37,0	100,0
DİNE İLGİSİZ	313	18,5	16,9	34,5	30,0	100,0
DİNE İNANMAZ	47	17,0	2,1	34,0	46,8	100,0
TOPLAM	5681	8,5	15,9	35,5	40,2	100,0

X^2:144,461 P:,000 C:,157

Tablo-16: Dindarlık Durumu Açısından İnsanlarla İletişim veya İnternet

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU	Çevrenizdekilerle sohbet etmektense internete girmeyi tercih ettiğiniz olur mu? (%)					
	SAYI	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ	TOPLAM
DİNDAR	1530	3,1	9,0	29,9	58,0	100,0
DİNE İLGİLİ	3806	4,5	8,4	40,9	46,2	100,0
DİNE İLGİSİZ	308	17,2	11,0	33,1	38,6	100,0
DİNE İNANMAZ	45	0,3	4,1	60,0	35,6	100,0
TOPLAM	5689	4,8	8,7	37,7	48,9	100,0

X^2:197,132 P:,000 C:,193

Tablo-17: Dindarlık Durumu Açısından Arkadaşlık ve İnternet

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU		İnternette iyi bir arkadaş olarak görür müsünüz? (%)				
	SAYI	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ	TOPLAM
DİNDAR	1526	2,8	10,4	27,6	59,2	100,0
DİNE İLGİLİ	3772	3,6	12,8	37,5	46,2	100,0
DİNE İLGİSİZ	312	11,2	21,8	34,9	32,1	100,0
DİNE İNANMAZ	47	6,4	14,9	36,2	42,6	100,0
TOPLAM	5657	3,8	12,6	34,6	48,9	100,0

X^2:165,190 P:,000 C:,168

Dindarlık Durumu Açısından İnternet Sohbetlerinin Konuları

İnternet bireylere tanıdıklarıyla ve/veya tanımadıklarıyla görüntülü, sesli ve yazılı iletişim kurabilme imkânları sunmaktadır. İletişimin hem hızlı ve hem de son derece ucuz olması ise, internet sohbetlerinin çekiciliğini daha da artırmaktadır. Bu sebeple sosyal medya siteleri, sohbet odaları veya iletişim kurmaya yarayan bazı özel programlar yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Bu sohbetlerden/iletişimlerden tanışma ve bilgilenme amacıyla yararlanılabildiği gibi, serbest zaman değerlendirme aracı olarak da yararlanabilmektedir. Artık bireyler her ortamda; evde, iş yerinde, yolculuk anında; çalışırken veya dinlenirken; gece veya gündüz kolaylıkla bir başkasıyla internet ortamında sohbet edebilmektedir. Sohbetin konusu ve niteliği ise sahip olunan değerler sistemiyle, bireyin kişilik ve

ahlak anlayışıyla, inanç ve felsefesiyle doğrudan ilgilidir. Bunlar sohbetin sınırlarını tayin eden faktörler olarak işlev görmektedirler. Bu açıdan din önemli bir faktör olarak işlev görmekte; daha doğrusu önemli işlev gördüğü düşünülmektedir. Bu sebeple konumuzun gereğine uygun olarak katılımcılara yöneltilmiş sohbet konularından özellikle üç tanesini bireylerin dindarlık durumları açısından incelemek istedik. Bunlardan birisi, sohbet konuları için son derece popüler olduğu düşünülen ve toplumların/bireylerin dini kabulleri, ahlak anlayışları, felsefeleri açısından önemli bir konu olan cinselliktir. Bireylerin/gençlerin internet sohbetlerinde cinsellik konusuna yer ayırıp ayırmadıklarıyla ilgili sorunun cevapları dikkate alındığında (Tablo-18), yaygın olarak zannedildiğinin aksine, gençlerin internet sohbetlerinde cinselliğin çok da yer almadığı anlaşılmaktadır. Çünkü katılımcıların %80,2'si, internet sohbetlerinde cinsellik konusuna 'hiç' bir şekilde yer vermediklerini ifade etmişlerdir. 'Çok sık' şekilde sohbetlerinde cinsellik konusuna yer verenlerin genel oranı ise %2,4'tür; 'Sıklıkla' cinselliğe değindiğini ifade edenlerin oranı ise %2,7'dir. Bu cevaplar kişilerin 'dindarlık' durumları açısından incelendiğinde, internet sohbetlerinde 'çok sık' cinsellik konusuna yer ayırdığını ifade edenler arasında ayrışma gözlenmekle birlikte, en yüksek oran bile (%8,7) genel kitle içinde son derece düşük bir oranı temsil etmektedir. Ancak buna karşılık kendisini 'dindar' olarak tanımlayanların %2,3'ünün, kendisini 'dine inanmayan' olarak tanımlayanların ise %8,7'sinin internet sohbetlerinde cinselliğe 'çok sık' yer ayırdıkları anlaşılmaktadır. Dikkat çeken ayrışma 'sık' seçeneğinde gözlenmektedir. Bu seçenekte kendisini 'dindar' olarak tanımlayanların %3'ü, kendisini 'dine inanmayan' olarak tanımlayanların ise %15,2'si internet sohbetlerinde cinselliğe 'sık' yer ayırdıklarını ifade ettikleri anlaşılmıştır. 'Seyrek' seçeneğinde de dikkat çeken bir ayrışmaya karşılık, asıl ayrışma 'hiç' seçeneğinde görülmektedir. Kendisini 'dindar' olarak tanımlayanların %86,2'si, kendisini 'dine inanmayan' olarak tanımlayanların ise %54,3'ü internet sohbetlerinde cinselliğe 'hiç' yer vermediklerini ifade etmişlerdir. Bu ayrışmaları bir bütünlük içerisinde değerlendirmek gerekirse; dinle irtibatlı olmanın, kadim değerler açısından 'en mahrem' konulardan birisi olan cinsellik konusunu internet sohbetlerinde gündeme getirmeyi frenleyen bir işlev yerine getirdiği anlaşılmış olmaktadır.

İnternet sohbetlerinin konusu olarak dikkate alınan diğer iki konu ise 'din' ve 'ahlak'tır. Araştırmanın bulguları (Tablo-19 ve 20), kişilerin din ile irtibat düzeylerinin bu iki konunun da internet sohbetlerinde yer alma oranında görece etkiye sahip olduğunu göstermiştir. Diğer birçok konuda olduğu gibi 'din' bu iki konunun, internet sohbetlerinde görece daha fazla yer almasına katkı sağlamaktadır.

Tablo-18: Dindarlık Durumu Açısından İnternet Sohbetlerinde Cinsellik

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU		İnternetteki sohbet ortamlarında cinsellik hakkında konuşma sıklığınız nedir? (%)				
	SAYI	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ	TOPLAM
DİNDAR	1510	2,3	3,0	8,4	86,2	100,0
DİNE İLGİLİ	3737	2,0	2,0	14,2	81,8	100,0
DİNE İLGİSİZ	313	6,1	8,3	38,0	47,6	100,0
DİNE İNANMAZ	46	8,7	15,2	21,7	54,3	100,0
TOPLAM	5606	2,4	2,7	14,0	80,8	100,0

X^2:313,885 P:,000 C:,213

Tablo-19: Dindarlık Durumu Açısından İnternet Sohbetlerinde Din

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU		İnternetteki sohbet ortamlarında dini konular hakkında konuşma sıklığınız nedir?				
	SAYI	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ	TOPLAM
DİNDAR	1508	15,6	29,8	40,1	14,5	100,0
DİNE İLGİLİ	3757	4,6	21,2	54,0	20,3	100,0
DİNE İLGİSİZ	311	2,6	5,5	45,7	46,3	100,0
DİNE İNANMAZ	46	15,2	6,5	32,6	45,7	100,0
TOPLAM	5622	7,5	22,5	49,6	20,4	100,0

X^2:461,501 P:,000 C:,275

Tablo-20: Dindarlık Durumu Açısından İnternet Sohbetlerinde Ahlak

BİREYİN DİNDARLIK DURUMU		İnternetteki sohbet ortamlarında ahlaki konular hakkında konuşma sıklığınız nedir? (%)				
	SAYI	ÇOK SIK	SIK	SEYREK	HİÇ	TOPLAM
DİNDAR	1510	18,4	32,7	36,2	12,7	100,0
DİNE İLGİLİ	3757	6,0	28,1	50,0	15,8	100,0
DİNE İLGİSİZ	314	3,8	20,7	39,2	36,3	100,0
DİNE İNANMAZ	46	4,3	23,9	28,3	43,5	100,0
TOPLAM	5627	9,2	28,9	45,5	16,3	100,0

X^2:369,975 P:,000 C:,248

Sonuç

Kitle iletişim araçları ve özellikle de internet günümüz dünyasının en önemli olgularından birisi. Bireysel yahut toplumsal konular ve durumlar, inanç ve anlayışlar, tutum ve davranışlar, hâl ve hareketler bu olgunun etkisinde şekilleniyor.

Kitle iletişim araçları, bireysel ve toplumsal hayatın en ücra unsurlarına varıncaya kadar her alanda etkisini her fırsatta açığa vuruyor. Bu etki bazı durumlarda olumlu nitelikte gerçekleşirken, bazı durumlarda ise olumsuz sonuçlara yol açan bir nitelikte gerçekleşiyor. Kitle iletişim araçları ve özellikle internet, hayatı birçok açıdan kolaylaştırmış durumda; insanlar zamandan ve paradan ciddi düzeyde tasarruf yapabiliyorlar. Bilgiye kolay ulaşılıyor, iletişim hızlı ve ucuz gerçekleşiyor… Fakat kitle iletişim araçları aynı zamanda sosyal bilimlerin bünyesinde yüz elli yıl önce gündeme gelmiş olan 'yabancılaşma' problemini insanların en temel özelliği haline de getirebiliyor ve getirdi de. İnsan tutum ve davranışları hızla mekanikleşirken, en kadim insani değerler hızla aşınıyor ve işlemez hale geliyor. Bir bağımlılığa dönüştüğünde son derece tahripkâr olan kumar, madde kullanımı ve cinsellik gibi alanlardaki bağımlılık problemi, kitle iletişim araçlarıyla da irtibatlı hale gelmiş durumda. Birçok birey ve özellikle de çocukların ve gençlerin önemli bir kesimi zamanlarını telefonlarının veya bilgisayarlarının ekranına bakarak geçirir hale geldiler; bireysel ve toplumsal ilişkiler azaldı; dostluk, arkadaşlık çoğu zaman sadece sözlerde yer bulur oldu. En genel değerlendirmeyle insanlığın kitle iletişim araçları eşliğindeki gidişatı son derece problemli hale gelirken, problemin şiddeti ise her geçen gün daha da artıyor.

Bu araştırmada insanların her geçen gün daha da nesnesi haline geldikleri söz konusu problemli gidişatta dinin yerinin ne olduğunu tespit etmek amaçlandı. Din ise tamamıyla bireysel inanç ve kabuller çerçevesinde ele alındı. Araştırmanın bulgularına göre din temelli bireysel kimliklerde de ciddi bir etki kaybı söz konusu olmakla birlikte, dinin halâ bazı konularda gidişatı frenleme özelliğini sürdürdüğü anlaşılmış bulunmaktadır. Mevcut olumsuz gidişatın kontrolü açısından umut verici bir tespittir. İnsanlık sancılı ve kötü gidişatı kontrol edebilecek bir imkânı yanı başında bulundurmaktadır; eğer sistemli bir şekilde yararlanma şartları oluşturulursa geleceğe daha da umutla bakmak mümkün olabilecektir kanaatindeyiz.

Kaynaklar

Aktan, Coşkun, *Toplam Ahlak*, Zaman kitapevi, İstanbul, 2004.

Arık, Bilal, 'İnsan ve Toplumu Bir Arada Düşünmedikçe Popüler Kültürü Tartışamayız', *Medya ve Popüler Kültür Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Der: E. Karakoç), Literatürk yayınları, Konya, 2009.

Aydın, Mustafa, 'Değerler, İşlevleri ve Ahlak', *Eğitime Bakış Dergisi*, 2011 / Yıl: 7, Sayı: 19.

Baudrillard, Jean, Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği, (Çev. O. Adanır), Doğu Batı yayınları, Ankara, 2005.

Çakır, Hamza; Hakan Topçu, 'Bir İletişim Dili Olarak İnternet', *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S.19, Yıl: 2005/2.

Davis, R., 'A Cognitive-Behavioral Model Of Pathological Internet Use', *Computers in Human Behavior,* 2001, 17.

Demir, Vedat, *Medya Etiği*, Beta yayınları, İstanbul, 2006.

Fichter Joseph, *Sosyoloji Nedir,* (Çev. Nilgün Çelebi), Atilla kitapevi, Konya, 1990.

Güven, Sami, *Toplumbilim*, Ezgi kitapevi, Bursa, 1999.

Kim, S.; R. Kim, 'A Study of Internet Addiction: Status, Causes, and Remedies (Focusing on the alienation factor)' *International Journal of Human Ecology* , 2002, 3(1).

Konukman, Emrah A., *Medya ve Kültür: Son Dönem Televizyon Dizilerinin Yaşam Tarzı Üzerindeki İmgeleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara. 2006.

Lin, S. S. J., C. C. Tsai, 'Sensation seeking and internet dependence of Taiwanese high school adolescents', *Computers in Human Behavior*, 2002, 18(4).

Meder, Mehmet, 'Bilgi Toplumu ve Toplumsal Değişim', *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2001, S.9.

Murali, V., S. George, 'Lost Online: an Overview of Internet Addiction', *Advances in Psychiatric Treatment,* 2007. 13 (1).

TUİK, *Haber Bülteni*, Sayı: 24862, 18 Ağustos 2017.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2006.

Vatandaş, Celalettin, Çok Kültürlülük, Değişim Yayınları, Sakarya, 2003.

Vatandaş, Celalettin, *Türkiye'de Gençlik (Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri)*, SEKAM yayınları, İstanbul, 2013.

Vatandaş, Celalettin, *Ulusal Kimlik*, Açılım Kitap yayınları, İstanbul, 2010.

İSLAM'I ANLAMA VE YORUMLAMA FARKLARINA ANTROPOLOJİK BİR BAKIŞ

Arş. Gör. Miray ALHALLAQ
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi/Temel İslam Bilimleri/Kelam Anabilim Dalı
miray.alhallaq@asbu.edu.tr

GİRİŞ

Antropoloji, günümüzde tanımlayıcı, şekil verici olan[1] bakış açısından sıyrılarak anlayıcı yöntemi geliştirmiştir. Bu nedenle Kur'ân'ın anlaşılması noktasında farklı kültürler arasındaki ihtilafın kökenlerini anlamak için antropolojik yöntembilim kullanılmaya başlanmıştır.[2] Antropoloji dinin kültürel boyutuyla da ilgilenen bir alandır.[3] Antropolojik yöntemi kullanarak yaptığımız bu çalışmanın

[1] Antropoloji biliminin köklerini 18. Yüzyıl Aydınlanmasına kadar götürmek mümkündür. Sanayi Devrimi ile birlikte hammaddeye ek olarak bilginin de küresel çapta hareket edebilmesi mümkün hale gelmiştir. Fransız Devrimi ile birlikte başlayan milliyetçilik hareketleri, 19. Yüzyıl boyunca süregelen işçi ve göçmen hareketleri, yeni kurulan egemenlik-bağımlılık ilişkileri, kölelik karşıtı kampanyalar bilim adamlarının ilgisini doğrudan "insan"a çevirmesinde etkili olmuştur. Bu dönemde antropologlar "insanların, dünyanın hangi coğrafyasında yaşarsa yaşasın aynı potansiyellere sahip olduğu" varsayımından hareketle kültürleri karşılaştırmalı olarak incelemekteydi. Bu arada Kant ve Hegel'i takip ederek "toplumsal olarak inşa edilmiş gerçeklik"e ilişkin sorgulamalarda bulundular. Çeşitli sosyologların da dillendirdiği bu görüş doğrultusunda, toplumların kendilerine has toplumsal gerçekliklere sahip olduğu ve bu nedenle de doğa bilimlerinin yöntemleriyle değil kendi kavramlarıyla incelenmeleri gerektiği fikri ortaya atıldı. 20. Yüzyıl boyunca geliştirilen sosyoloji kuramları en az sosyoloji kadar antropoloji disiplinini de derinden etkilemiştir. Zira antropoloji disiplini ile ilgilenen ilk kuramcılar genel olarak toplum bilimci olarak adlandırılmaktaydılar. Bu dönemde antropoloji ile ilgilenen bilim adamları aynı zamanda felsefe, dilbilimi, etnografi hatta tıp ile ilgilenmekteydi. Şimdilerde ise hermenötik başta olmak üzere anlamaya yönelik disiplinlerle ilişki içinde olan bir bilim olarak anılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. T.H. Eriksen, F.S. Nıelsen, *Antropoloji Tarihi,* İletişim Yay., İstanbul:2014.

[2] Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Recep Alpyağıl, "Kur'ân'ı Anlamada Antropolojik Model: Pozitivist Modelden Anlayıcı Modele", *Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik*: Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler-1, Ağaç Yay., İstanbul:2003,s. 164-174.

[3] Behram Hasanov, "Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din", Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c:1, sayı:1, yıl:2014, s.79.

temeli din-din kültürü ayrımına dayanmaktadır. Din ilahi kaynaklıdır. Din kültürü ise "Müslüman âlim, müçtehit ve düşünürlerin dine getirdikleri tefsir, yorum, içtihat ve anlayışlar"dır.[4] Bu ayrım bilindiğinde dine uyma zorunluluğunun bulunmasına karşı din kültürüne uyma zorunluluğunun olmadığı[5] anlaşılabilecektir.

Anlama, doğal ve öncelikli bir durum olmayıp yoğun ve hatta sanatsal bir çaba[6] gerektiren bir eylem olarak tanımlanmıştır. Zira söz konusu olan geçmişte oluşturulan bir metni, içine doğduğumuz gelenek içinde anlama çabasıdır.[7] Bir kişi ya da toplumun diğer kişi ve toplumlardan farklı bir yol çizmesi anlamına gelen ihtilaf anlama ve yorumlamanın doğasını oluşturmaktadır.[8]

İhtilafların kaynağını bulmak için anlamaya yönelik bir anlayış oldukça önemlidir. Derin anlama sosyal bilimlere mahsus olup fiziksel anlamanın tersi olan kapsamlı bir şekilde anlamaya işaret etmektedir.[9] Kültür bilimleri anlamı anlam ile ilişkilendirmektedir. İnsan eylemleri hakkında bilgi sahibi olabilmek için bu nokta oldukça önemlidir. Her toplumun değer yüklediği sembolleri aynı olmadığından tek bir anlamanın olması mümkün görünmemektedir. Yatay düzlemde var olan anlam farklılıkları dikey düzlemdeki ilişkiyi etkilemektedir. Yatay düzlemdeki bu farkları üreten şey konumlu bilgilerdir.[10] Konumlu bilgi kişinin hangi sosyo-kültürel/tarihsel bağlama sahip olduğuna işaret etmektedir. Dinî hükümlere bir kadın olarak mı erkek olarak mı; bir Asyalı olarak mı yoksa Ortadoğulu olarak mı muhatap olduğumuz tam olarak konumlu bilgilere işaret etmektedir. Konumlu bilgiler bireylerin gerçeğe ulaşıp gerçeği bilme çabası karşısında görme ve bilmenin "bedenli" olduğunu ileri sürmektedir. Bu ifade, dünyayı her nerede ve hangi şartlarda isek ona göre, tikel olarak algıladığımızı anlatmaktadır. Ancak insan doğasının sahip olduğunu düşündüğümüz evrensel yanı, olanı olduğu gibi kavrama imkânı olan yüksek anlama ile bize verilen hükümlerdeki evrensel nitelikleri yakalamamız mümkündür.

Clifford Geertz ve İki Kültürde İslam Eseri

Cliford Geertz[11], simgesel antropoloji/yorumsamacı yaklaşımın öncülerindendir. Geertz bu anlayışı geliştirirken *Max Weber, Talcott Parsons, Ludwig Wittgenstein, Paul Ricour* gibi farklı branşlardaki sosyal bilimcilerin görüşlerinden

4 Hüseyin Atay, "Din ve Din Kültürü Ayrımı", *İslam'ı Yeniden Anlama,* Atayy Yay., Ankara:2011, s. 90.

5 Atay, *a.g.e.,* s.91.

6 Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri,* Ankara Okulu Yay., Ankara:2017, s. 30.

7 Yüksel*, a.g.e.,* s. 43.

8 Yüksel*, a.g.e.,,* s. 13.

9 Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi Uzanımları*, Kitabiyat Yay., Ankara:2004, s.12.

10 Donna J. Haraway, "Konumlu Bilgiler", *Başka Yer,* Metis Yay., İstanbul:2010, s. 91-119.

11 1926-2006.

faydalanmıştır.[12] Yorumsamacı yaklaşım ilhamını *Dilthey* hermenötiği, *Husserl*'in kültürel yaşamın deneyim halinde öznel olarak anlaşılabileceği anlayışı, *Gadamer*'in bilincin dil ve kültürel normlara gizlenmiş gelenekler ve bunların biçimlendirdiği önyargılar tarafından oluşturulduğu tezi, *Freud*'un psikanaliz yaklaşımı ve son olarak *Ricoeur*'un eğretilemeyi simge semantiğinin mihenk taşı olarak gören yaklaşımından almıştır.

Clifford Geertz *Fas* ve *Endonezya* arasındaki farkları ortaya koyarken kültür kavramını merkeze oturtmuştur. Açıktır ki bu iki toplumu birbirinden ayıran en temel fark kültür ve kültüre bağlı olarak ortaya çıkan din tasavvurlarıdır. Bu farkları daha net bir biçimde ortaya koymak adına yapılması gereken ilk şey *kültür* kavramını tanımlamak olacaktır. Kültür kavramının çok çeşitli şekillerde tanımlandığı ve kavramın kullanıldığı ilk günden bugüne kadar üzerinde bir anlaşmaya varılamadığı bilinen bir gerçektir. Bu tanımlar evreninden hangisinin seçildiği, tartışmaların hangi eksende ilerleyeceğini belirlemektedir. Bu nedenle kültürün bilişsel mi yoksa yapısal ya da sembolik bir sistem olarak mı ele alındığı son derece önemlidir. Geertz, daha önce tekrarlandığı gibi simgesel antropolojinin/ yorumsamacı antropolojinin[13] temsilcisidir. Kültür ve zihin kavramları arasında bağlantı kuran Geertz, kültürel ve sosyal alanların birbirinden ayrı olduğu tezini ortaya atmıştır. Buna bağlı olarak kültür ortak simgeler ve anlamlar sistemi olarak tanımlanmaktadır. Kültür tek tek bireylerin zihninde yaratılan bir yapı değil onların zihinleri arasında yer alan bir yapı olarak nitelenmektedir. Geertz kültürü – *Max Weber*'in tanımına uyarak- insanın kendi kendine örüp içine yerleştiği bir anlamlılık ağı şeklinde tasvir etmektedir. Bu ağlar kültüre işaret etmektedir.[14] Öyle ki zaman içinde insan kendi kurduğu anlam ilişkileri içine sıkışıp kalmaktadır. Ancak aynı zamanda bu ağlar insana inançlar, simgeler ve değerlerden oluşan[15] bir şablona dayanarak kendi deneyimlerini yorumlama imkânı da tanımaktadır. Bu da sosyal yapıdan başka bir şeye işaret etmektedir. Sosyal yapı, Geertz'e göre sosyologlara bırakılmalı, anlam ağı ise yorumsamacı yaklaşım[16] doğrultusunda ele alınmak üzere antropologlara bırakılmalıdır.

Clifford Geertz'in bireylerin bir kültürün içine dâhil olmasının mümkün olmadığı aksine kültürün, önünde duran her şeyle birlikte insanları da kendi

[12] Hasanov, *a.g.m.,* s. 81.

[13] Britanya'da simgesel antropoloji olarak tanınan yaklaşım Amerika'da yorumsamacı antrolopoloji olarak adlandırılmış olup postmodern antropolojinin temeli sayılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. s.Özbudun-b. Şafak- n.s.Altuntek,"Yorumsamacı Antropoloji ve Clifford Geertz", *Antropoloji: Kuramlar Kuramcılar,* Dipnot Yay., 2016: Ankara, s. 304,337.

[14] Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması,* s.19.

[15] N. Serpil Altuntek, "Kültür ve Zihin: Goodenough, Lévi-Strauss ve Geertz", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2006, c: 23, sy. 54.

[16] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Özbudun-Şafak-Altuntek,"Simgesel ve Yorumsamacı Antropoloji", *Antropoloji: Kuramlar Kuramcılar,*s. 303-306.

içine kattığına[17] dair görüşü, İslam'ın yayıldığı her coğrafyada neden farklı şekillerde algılanıp yorumlandığını anlamamız için önemli yol göstericidir. Bu metnin ana eksenini oluşturacak olan iki temel eserden ilki *İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya'da Dini Değişim* adlı eser 1968 yılında yayınlanmıştır. Bu tarih bir yandan oldukça uzak diğer yandan düşündüğümüzden de yakındır. İslâmî ifade ve pratiklerin farklı bölge ve farklı tarihsel bağlamlarda farklı şekillerde tezahür ettiği tezine dayanan bu eser ile amaçlanan bir kültür kuramı geliştirmektir. Bunu yaparken de önümüzde duran sınırlı anlamların kapsamlı bir anlamanın önünü nasıl açacağına dair bir anlayış geliştirme amacı taşımaktadır.[18] Yine Clifford Geertz tarafından kaleme alınan ikinci eser olan *Gerçeğin Ardından: Bir Anrtopoloğun Gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı* Geertz'in Endonezya'ya ilk gittiği tarih olan 1952 ve Fas'a ilk gittiği tarih olan 1963 yıllarından başlayarak günümüze değin iki ülkenin kültürel bağlamda geçirdiği değişimi ele almaktadır. Geertz her iki ülkeyi de sık aralıklarla ziyaret ederek gözlemlerini yazıya geçirmiştir. Bir müddet İspanya'nın ve sonra Fransa'nın sömürge dönemini 40 yıl tecrübe eden Fas ve 350 yıl boyunca Hollanda sömürgesi olarak yaşayan Endonezya'yı inceleyen Geertz iki ülke arasında sadece dini anlama şekilleri açısından değil pek çok alanda farklar tesbit etmiştir. Bunlardan ilki Endonezya dilinde statü belirtmeye yönelik, Arapça'da ise cinsiyet belirtmeye yönelik kavramların daha çok vurgulanması olmuştur. Ancak zaman içinde her ikisinin de iki toplum için daha az önemli olmadığını keşfetmiştir. Anlamı oluştururken dil biçimlerinin esas değil bir şeyi düşünmek için bir araç olduğunu fark etmiştir.[19] Ayrıntıya indikçe Fas medeniyetinin tekbiçimci, Endonezya medeniyetinin ise çoksesli doğası kendini ortaya çıkarmıştır. İnsanlar *insan olarak* her yerde aynı olsa da oynadıkları *roller* birbirinden farklıdır. Bu roller "öznel deneyimin düzenlediği, dışsal davranışın yönlendirdiği, toplumsal olarak ulaşılabilir olan anlam sistemleri" (inançlar, ritler) tarafından da düzenlenmektedir. Bu, *semantik yöntem* olarak bilinmektedir. Birey deneyimine form kazandırmak, eylemini yönlendirmek için, kolektif olarak meydana getirilen anlam örüntüleri, semboller/sembol kümelerinde cisimleşen kavramsallaştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Bu kavramsallaştırmaların toplumsal ve özel hayatta sahip olduğu yönlendirici güç ise büyük bir önem arz etmektedir.[20]

Clifford Geertz'in Fas ve Endonezya'yı "karşılıklı olarak" incelediği dönem 1960'lara tekabül etmektedir. Bu döneme rengini veren siyasi hareketliliği din

[17] Clifford Geertz, *Gerçeğin Ardından: Bir Antropoloğun gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı*, Dipnot Yay., Ankara: 2011, s. 71.

[18] Clifford Geertz, *İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya'da Dini Değişim*, Küre Yay., İstanbul: 2012, s.11.

[19] Geertz, *Gerçeğin Ardından*, s. 73.

[20] Geertz, *Gerçeğin Ardından,* s. 81.

ile ilişkisi üzerinden ele alan Geertz, "ne tür inanç ve pratiklerin, ne tür inançları ne tür şartlar altında desteklediğini"[21] temel bir sorun olarak ortaya koymuş ve dinsel inanışı da "bir gerçekliğin zaman aşırı kavrayışına ısrarlı bağlanma"[22] olarak formüle etmiştir. Geertz'e göre dinsel inançlar, simgesel sistemler ve toplumsal düzenlemeler aracılığıyla sürdürülmektedir. Dini inancın ne olduğunu anlayabilmek için bakılması gereken esas şey, o dine inananların "gerçek" olarak gördükleri şeyi tanımlarken hangi imge ve metaforlara başvurduklarıdır. Bunun yanı sıra Geertz için önemli olan bir diğer soru, dinsel hassasiyeti olan insanların, "(…) inanç sistemi işlemez hale gelmeye başladığında nasıl tepki gösterdikleri(…)"[23]dir. Bu tepkiler, dinî hassasiyetlerini kaybetmek, ideolojiyi ön plana almak, ithal bir itikadı alıp benimsemek yahut kendilerini ikiye bölerek ruhsal olarak geçmişte beden olarak ise bugünde yaşamaktır. Geertz sorularına cevap bulmak üzere Fas ve Endonezya'da çalışmalar yapmıştır. Oldukça uzun zaman Hollanda sömürgesi olan gelişmiş bir medeniyete sahip olan tropikal bir Asya ülkesi ile yine uzun sayılabilecek bir süre Fransa sömürgesi olan kuru bir iklime sahip püriten bir Akdeniz ülkesi arasındaki farklılıklar ve benzerlikleri ortaya koymayı amaçlayan Geertz, bu iki ülke arasındaki en büyük ortaklığın İslam dini olmasına karşın bu iki ülke arasındaki en temel farkın da dini anlayış olduğu dile getirmiştir. Buna göre iki ülke halkı Müslüman olmak konusunda aynı ortak paydada buluşurken Müslümanlığı nasıl algıladıkları ve nasıl yaşadıkları konusunda birbirlerinden ayrı düşmüşlerdir.

Fas tarihinin ıslahatçı hanedanların egemenlik tarihi[24] olarak düşünülebileceğini ileri sürmemiz mümkündür. Benzer bir düşünceyi savunan Geertz, Fas halkının dini coşkusunun tarih boyunca sürdüğünü ima etmektedir. Önce bedevî bir hayat tarzının[25] hâkim olduğu Fas coğrafyasında zamanla şehircilik

[21] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.15.

[22] Geertz, *İki Kültürde İslam*, aynı yer.

[23] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.17.

[24] Tarihçilerin de ortaya koyduğu biçimiyle Fas ulusunun varlığı **"Allah, vatan ve sultan"** kavramları üzerine bina edilmiştir. Sultan yani Emirü'l- Müminin anlayışı bu topraklarda diğer İslam ülkelerinden daha farklı bir zemine oturmaktadır. Sultanların Hz. Peygamberin soyundan gelen bir şerif olması bir zorunluluk olarak göze çarpmaktadır. Dini ve dünyevi otoriteye aynı anda sahip olan sultanın meşru otoritesini tanımayan bir kişi Faslı Müslümanların gözünde müşriktir. Ancak sultanın otoritesini meşru hale getiren ise halkın ona biat etmesidir. Bu biat sultana İslam'ın kurallarına uyma zorunluluğunu yüklemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Ceran, *Fas Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 2012

[25] Bedevi hayat tarzının Berberiler üzerine adeta sinmiş olduğunu ifade eden İbn Haldun, bu durumun kökeninde Berberilerin nesep ve asabiyete düşkün olmalarının yattığının altını çizmektedir. İbn Haldun'a göre nesep ve asabiyete düşkün olmak bedevi hayat tarzından başkasına meyletmemek sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca şehirler kurmak ve buralarda oturmak refah ve servet gerektirmektedir. Nesebi gözetmek soyunu muhafaza etme isteği şeklinde tezahür etmekle birlikte bireylerin arasındaki bağı da kuvvetlendirmektedir. Ayrıca İbn Haldun bedevilerin nazarında şehir hayatının insanı başkalarına muhtaç duruma sokacak bir yük olarak gözüktüğünün altını çizmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldun, *Mukaddime,* Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh

gelişmiş, Endülüs mimarisi, Berberî gelenekleri ve Arap devlet idaresinin karışımı, kültürel zenginliği beraberinde getirmiştir. Ancak yaşam tarzı Geertz'in ifadesiyle "her yerde aynı olmuştur: zorlu, akışkan, şiddetli, vizyoner, dindarca, duygusal olmayan ve (...) kendine güvenen."[26] Bu yaşam tarzı veli dindarlığı ve güçlü adam siyasetine dayanan savaşçı-veli karakterini doğurmuştur. Fez şehrinin kurucusu olan İdrisîlerin ilk hükümdarından başlayarak ıslahatçı hanedanlar olan Murabıtlar ve Muvahhidlerin liderleri bu karaktere uygun kimseler olmuşlardır. Fakat bundan da önemlisi peygamber soyundan gelen bir şerif olmalarıdır. Bu özellikleri taşımayanların hükümdar olması açıkça mümkün görünmemektedir. Murabıtlar[27] ve Muvahhidler[28] hareketlerinin de özünü oluşturan bu anlayış bugün hala geçerliliğini sürdürmektedir. Fas'a rengini veren karakteristik

Yay.,İstanbul:2011, c:2.

[26] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.21.

[27] Murabıtlar'ın ilk lideri Yahya b. İbrahim İslam'ı öğrenmek konusunda gayretli ve hedefi İslam'ı yaymak olan bir kabile lideri olarak bilinmektedir. Hac farizasını yerine getirip dönüş yolunda olduğu bir sırada önemli bir âlimle tanışmıştır. Bu âlim Yahya b. İbrahim'in kabilesine İslam'ın inceliklerini öğretmesi için bir ilim talebesini görevlendirmiştir. Murabıtlar Devletinin temeli aynı zamanda başarılı ve cesur bir komutan olarak bilinen bu âlim Abdullah b. Yasin ile başlamaktadır. Abdullah b. Yasin Berberilerin din konusunda çok ihmalkâr olduklarını görerek nasihatlere başlamıştır. Ancak halkın kendisinden uzaklaşması sonucu kabileden ayrılmak istediğini belirttiğinde Yahya b. İbrahim kendisine bir *ribat* yaparak orada yerleşmeyi teklif etmiştir. Burada birlikte bir tekke inşa ederek İslam'a zıt örf ve adetleri terk ederek İslam'ın emirlerine bağlanılması için çalışmışlardır. Bu çalışmalar kısa sürede meyvesini vermiş ve etrafların geniş bir talebe grubu toplanmıştır. İslam'ın prensiplerini yaymak üzere eğitilen bu talebelere, Murabıt davetçilerinin temel prensibi ve politikası olan talimatlar "Allah'ın ***bereketi*** ile gidin ve kavminizi inzar edin." Şeklinde başlamaktadır. Zamanla ribatlar tasavvufi hareketlerin çıkış merkezi olmuştur. Ancak fakihler tasavvuf ehline karşı yoğun bir mücadele başlatmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Ceran, *Fas Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 2012; Sırrı Erinç, "Fas: Fiziki ve Beşeri Coğrafya", TDV İslam Ansiklopedisi, yıl: 1995, c:12.

[28] Zaman geçtikçe Murabıtların bazı inanç ve uygulamalarının yanlış olduğunu düşünen bazı gruplar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de Allah'ın birliğini tasdik edenler anlamına gelen Muvahhidler'dir. Yine Berberi bir topluluk olan Muvahhidiler, kendisinin Hz. Peygamberin soyundan geldiğini söyleyen ve züht hayatı yaşayan bir ailenin çocuğu olan *İbn Tumert'in* liderliğinde toplanmıştır. Bu durum Fas hanedanları arasında şeriflik ilkesinin ne kadar önemli olduğunu bir kere daha ortaya koymaktadır. Bu topluluk Murabıtların Kur'an ve hadisten uzaklaşarak ahlaki ve içtimai anlamda çöküşünü fark ederek bir araya gelmiştir. Daha da önemlisi bu grup Murabıtların tecsim anlayışını ortadan kaldırmak amacıyla bir araya gelmiştir. Hâkimiyeti ele geçirmelerinin ardından Kur'an ve hadise aykırı olduğunu düşündükleri bütün eserleri yakmışlardır. İlim ve fikir hayatını yeniden dizayn etmek üzere Endülüs'ten ilim adamlarını buraya davet etmişlerdir. Aynı zamanda bu dönemde Mutezile ve Eş'ariyye'nin görüşleri rahatça tartışılma imkânı bulmuştur. Çok çeşitli ve farklı görüşlerin serpilme imkânı bulması, bugüne kadar sirayet edecek kültürel zenginliğin ilk adımlarından birini oluşturmaktadır. İbn Tumert yanlış olduğunu düşündüğü inançlara karşı hareket başlatmakla kalmayıp akideye dair bir eser de kaleme almıştır. Muvahhid hareketine katılan her Müslüman erkeğin bu eserdeki görüşleri öğrenmesi şart koşulmuştur. Mağrib coğrafyasında hadis ilmine çok önem verilmiş Malik b. Enes'in Muvatta adlı eseri sıklıkla okutulmuştur. İbn Tumert de kendi *Muvatta*'sını kaleme almıştır. Bu bağlamda İbn Tumert hem bir devlet lideri hem de dini lider olmuştur. İbn Tumert'in başlattığı hareket **tevhid** ilkesini gözetmek amacıyla ortaya çıktığından asabiyeden çok dini gayenin etkili olduğu görülmektedir. Bu da klasik Berberi karakterinin değişim gösterdiğine işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Ceran, *Fas Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 2012; Sırrı Erinç, "Fas: Fiziki ve Beşeri Coğrafya", TDV İslam Ansiklopedisi, yıl: 1995, c:12; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", TDV İslam Ansiklopedisi.

özelliklerden birisi de Geertz'e göre cesaret ve buna bağlı olarak dışadönüklüktür. Bunun karşısında Endonezya'nın karakteristik özelliğini ise ağırbaşlılık, içe dönüklük olarak belirtmektedir.

Fas bölgesinin bir medeniyete sahip olması ancak İslamlaştıktan sonra mümkün olabilmiştir.[29] Geertz, Fas'ın aksine Endonezya'da İslam'ın "bir medeniyeti kendine mal ettiğini"[30] dile getirmektedir. İslam'dan önce bölgede Hint karakterli bir medeniyet çoktan yerleşmişti bile. Bu nedenle Endonezya'da İslam, "birçoğu Kur'an'dan[31] kaynaklanmayan pek çok şekil almıştır." İslam bu bölgeye fetihlerle değil deniz yoluyla gerçekleşen ticaretler vasıtasıyla gelmiştir. Hindistan üzerinden yayılması dolayısıyla Hint kültürünün etkileri yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Kadim Hint Medeniyetinin kalıntıları ile birleşerek eklektik bir İslam anlayışı halini almıştır. Hint ritüalizmine yer vermeyen ama Hint panteizmi ile karış(tırıl)an İslami pratikler Hollanda'nın sömürgesi olması sebebiyle daha da farklı şekillere evirilmiştir. Bu, kültür ve inanç bağlamında tekbiçimci olan Fas'ın tam aksidir. Geertz'e göre gelenek "özel inançları bozarak ya da mükemmelleştirerek ilerlemektedir." Görünen o ki Endonezya'da gelenek bu seçeneklerden ilkine sebep olmuştur. Gelenekle ve doğurduğu sonuçlarla yüzleşilemediği durumlarda ise inanç skolastik bir hal alabilir, idealizmde buharlaşabilir yahut eklektisizme dönüşür. Endonezya'da meydana gelen şey tam da budur: eklektisizm. Fas'ta gelişen yaklaşım ise köktendincilik olmuştur. Farklı tarihsel deneyimler yaşayan insan grupları arasında İslam'ı anlama ve yorumlama noktasında çeşitliliğin ortaya çıkması da bu bağlamda doğal bir sonuç olarak görülmektedir. Bu çeşitlilik, Geertz'e göre, Kur'an'ın vahyettiği şey ile Müslümanların gerçekte inandıkları şey arasında gittikçe genişleyen ihtilaf[32] uçurumu sebebiyle bir krize dönüşmektedir.

Geertz'e göre, din hakkındaki tartışmalar "neye inanıldığı" değil "nasıl inanıldığı"[33] sorunu üzerinde yapılmalıdır. Gerek Fas gerekse Endonezya Müslümanları İslamî ve yerel geleneklerden faydalanarak kendilerine ait bir gerçeklik oluşturarak dünyaya bu zaviyeden bakmayı tercih etmişlerdir. Burada meydana getirilen gerçekliğin ne olduğu "nasıl inandıklarını" belirleyen faktör olmuştur. Fas'ta dinî anlayış biçimleri gündelik hayattan tamamen kopuk bir şekilde dizayn edilmiştir.

---

[29] İbn Haldun Mağrib bölgesinin uzun yıllar Berberi kabilelerce mesken tutulması, Berberileri hâkimiyet altına alan Frenkler ve Arapların bu bölgedeki saltanatlarının uzun sürmemesi nedeniyle sanat ve mimari açısından gelişmediğini dile getirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldun, *Mukaddime,* Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul:2011, c:2.

[30] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.25.

[31] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.25.

[32] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s. 28.

[33] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.29.

Geertz'in de belirttiği şekliyle toplumlar dil, görenek, sanat ve teknolojide görünür hale gelen kültürel yapılar/semboller/anlam sistemleri oluştururlar. Bu sembollerin/anlamların dini inanışların içine sızmaması mümkün gözükmemektedir. "Kolektif olarak evrilmiş, toplumsal olarak aktarılmış ve kültürel olarak nesnelleşmiş anlam örüntüleri- yani mitler, ritler, doktrinler, fetişler vd."den yalıtılmış bir biçimde din anlayışı oluşturmak neredeyse imkânsızdır. Zira din hangi tür yaşam biçiminin/anlam örüntüsünün içine dâhil olursa o biçim tarafından şekillendirilecektir.

Kültürel olarak nesnelleşen anlam örüntüleri içinde rit ve mitleri de saymıştık. Fas ve Endonezya Müslümanlarının hayatı anlamlı kılmak üzere oluşturduğu anlatılarda iki mitik[34] karakter dikkati çekmektedir: Endonezya'nın İslamlaşmasına -hem de zor kullanmadan- katkı sağladığına inanılan Hindu-Budist krallığının merkezinde dünyaya gelen 16. yüzyıl prensi Kalidjaga[35] ve Faslı bir veliye dönüşecek olan yarı Arap yarı Berberî olarak tasvir edilen 17. yüzyıl âlimi Lyusi. Kalidjaga Hint medeniyetinin etkilerini kaybedip İslam medeniyetinin yükselişe geçtiği bir dönemde yaşadığına inanılan bir semboldür. Gençliğinde fuhuş, hırsızlık, içki, kumar gibi işlere bulaşmış olduğu bir zamanda âlim bir kişiyle karşılaşır. Bu zat kendisine ismiyle -o zaman ismi henüz Kalidjaga değildir- seslenerek -hiç tanışmamış olduklarından bu ayrıntı önemlidir- dünya mülküne bağlanmanın faydasız olduğunu söyleyerek karşısında bulunan ağacı altına çevirir. Bu durum karşısında Kalidjaga manevi bilgiye sahip olma arzusu ile dolup taşar. Kendisine nehrin kenarında beklemesi salık verilir. Kalidjaga[36] nehrin kenarında inanışa göre on, otuz veya kırk yıl boyunca beklemiş ve müşahededе bulunmuştur. Zat geri döndüğünde kendisine bazı sorular sorar. Her seferinde doğru cevabı aldıktan sonra İslam akîdesini öğretmesine gerek kalmadığını söyleyerek İslâm'ı yayması için icazet verir. Kur'ân ve ibadetler hakkında hiçbir eğitim almadan ve

[34] Antropolojik bakış açısı, mitleri "kurmaca" yahut "uydurma" olarak gören bakışın tam karşısında konumlanmaktadır. Buna göre mit, kutsal sayılan bu sebeple de anlamlı ve değerli olarak kabul edilen "gerçek bir öykü"ye işaret etmektedir. Aynı zamanda mit, toplumbilimciler tarafından örnek gösterilecek model olarak da tanımlanmaktadır. Bu nedenle insan davranışı için model olan mitler sadece geçmişin bir dönemine değil "bugüne" de ışık tutmak için kullanılmaktadır. Geertz de bir toplumbilimci olarak bu amacı güdüyor görünmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Om Yayınevi, İstanbul: 2001, s.12.

[35] Endonezya'da zaman içinde farklı yazım sistemleri kullanılmıştır. Özellikle Hollanda sömürgesi olduğu zamanlarda kullanılan yazım sistemi oldukça etkili olmuştur. Fakat bu durum kamusal kullanım sırasında çeşitli uyumsuzluklara sebebiyet vermiştir. 1972 yılı öncesi ve sonrasında bazı harflerin yazımı değişiklik göstermiş olduğundan Clifford Geertz de 1968 yılında kaleme aldığı İki Kültürde İslam adlı eserinde ilk dönem sistemini kullanmıştır. Ancak daha sonra kaleme aldığı Gerçeğin Ardından adlı eserinde 1972 sonrası yapılan sistem değişikliğine atıfta bulunmuştur. Bu nedenle biz de Geertz'in İki Kültürde İslam adlı eserinde benimsediği sistemi tekrar ederek "j" harfini karşılamak üzerek "dj"i kullanacağız. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Adrian Vickers, *Komünistlerden İslamcılara Bir 20. Yüzyıl Tarihi: Endonezya,* Ayrıntı Yay., İstanbul:2013, s.11.

[36] Kalidjaga, "nehri koruyan" anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Geertz, *İki Kültürde İslam*, s. 39-43.

aslında Hint geleneğinin bir tezahürü olan yoğa benzeri bir pratikle manevi ve ahlaki değişimi takip edecek şekilde Müslüman olmuştur. Geertz, toplumların sahip olduğu mitleri, inanca rengini veren şeyin ne olduğunu görmek ve inancın nasıl ve ne tarafından şekillendirildiğini anlamak için eşsiz bir fırsat olarak görmektedir.[37]

Endonezya dini geleneği açısından Kalidjaga ne derece önemli ise Fas dinî geleneği açısından da Lyusi aynı derecede önemlidir. Lyusi de Kalidjaga gibi bir çözülme dönemi kahramanıdır. Lyusi'nin babasının İdrisîlerin -Hz. Peygamber'in soyundan gelen bir şerif olan- ilk hükümdarının soyuna mensup olduğu söylenerek bu anlatı meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Fas'ta kökenleri çok eskiye dayanan veli inancının burada yeniden üretildiği gözükmektedir. Lyusi cesaret, ahlak, sadakat ve *bereket*i taşımak gibi vasıflara sahiptir. Mucize ve efsanelerle yarı mitolojik bir hale getirilmiştir.[38] Hikâyede Lyusi hükümdar ile karşılaşarak hükümdarın adaletsiz bir kimse olduğunu anlamıştır. Davranışları ile hükümdarı yola getirmek istese de başaramaz. Bunun karşısında tek istediği bir şerif olduğunun resmen kabul edilmesidir. Fakat sultanın aleyhinde vaazlar vermeyi son nefesine kadar sürdürür.[39] Bu anlatı, dini anlamda bir çöküş içinde bulunan devlet yöneticisine karşı çıkan Marabutlar ve Muvahhidler devletlerinin mirası üzerinde yer alan Fas Müslümanları açısından son derece anlaşılabilir gözükmektedir. Bağlılık, bereket[40] ve seyyidlik/şeriflik[41] ilkesi Faslı Müslümanların dini anlama ve yorumlama biçimlerini şekillendiren temel kavramlardır.[42]Seyyidlik/şeriflik temel kurumsal mekanizmadır.[43] Sultan olabilmek için sultanlık kültü[44] oldukça önemlidir. Zira aynı anda hem devlet lideri hem de veli olunacaktır.

Endonezya İşrakî, zihinsel dengeye önem veren, gerçekliğin yoklukta sonlandığı estetik bir hiyerarşiye sahiptir. Ortodoks İslamî anlayış, Endonezya'da ana akımı değil bilakis karşı geleneği işaret etmektedir. Endonezya'da yaygın olan İslamî anlayış, diğer yerel inanışlardan beslenmekle kalmayıp bu inanışları

[37] Geertz, "Ethos, Dünya Görüşü, Simgesel Analiz", s.158.

[38] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.61.

[39] Ayrıntılı bilgi için bk. Geertz, *İki Kültürde İslam*, s. 43-48.

[40] Daha önce zikredildiği gibi bedeviler için şehir hayatı insanı başkalarına muhtaç duruma sokacak bir yük olarak gözükmektedir. Buna dayanarak Faslı Müslümanların zenginlik ve refah kavramı yerine bereket/baraka kavramına odaklanmalarının kendilerine coğrafi bir miras olarak kaldığını düşünmemiz mümkündür.

[41] Bedevi Berberiler, daha önce de belirtildiği üzere kabileler halinde yaşamıştır. Çoğunlukla bu kabilelerin Hz. Peygamber'in yahut bir velinin soyundan geldiğine inanılan şerif unvanlı din adamları bulunmaktaydı. Şeriflik ilkesi bugün hala Faslı Müslümanların hayatında önemli bir yere sahiptir.

[42] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s. 56.

[43] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s. 62.

[44] Sultanlık ve özellikle hilafet konusunda Fasta Haricî geleneğin baskın olduğu rahatlıkla söylenebilir. Halifenin, dini ve siyasi açıdan Hz. Peygamber'in mirasına en uygun kişi olması gerektiği inancı bugün hala geçerlidir. Bk. İsmail Ceran, Fas Tarihi.

doğallaştırmaktadır.[45] Fas'ı ise hala Murabıtlardan miras kalan marabutizm[46] ile tanımlayabiliriz. Fas'ta "gerçek", bireyin kişiliğinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Bu manevi bir alana kapı açarak ahlakî davranışı yüceltir. Bu yerel özelliklere dayanarak söylenebilir ki bu bölgelerde üretilen efsanevi hikâyeler de bölgenin ruhun uygundur. "Kalidjaga, Klasik Fas'ta kahraman değil kadınsı olurdu; Lyusi ise Klasik Java'da bir aziz değil kaba bir adam olurdu ancak."[47]

Geertz'in tesbitine göre Fas ve Endonezya'da sekülerliğin gelişmesiyle birlikte kendisini dindar olarak adlandıran kesimin dini hassasiyetinde zayıflamalar meydana gelmiştir. Bu durumu ortadan kaldırmak için pek çok yerel hareket ortaya çıkmıştır. Geertz bunlardan Kitâbîcilik hareketine özellikle önem vermiştir. İslam'ın ana kaynaklarına dönmeyi hedefleyen bu hareket Fas'ta biraz önce bahsettiğimiz hikâye ile de kendini gösteren veli inancına ve Endonezya'da Kalidjaga ile özdeşleşen, yalnızca nefis terbiyesi ile yetinen yerel inançlarla iç içe geçmiş, kolektif olarak oluşturulan İslam anlayışlarına karşı çıkmayı hedeflemiştir. Özellikle modern bilimin Kur'an'ın içinde örtülü bir şekilde yer aldığı inancını içeren kitabicilik, her iki ülkenin de sömürge devletlerin egemenliğinden kurtulup özgürlüğe kavuştukları bir dönemin ardından gelmesi nedeniyle zihinsel bir devrim yapmayı planlayan bir harekettir Geertz'e göre.[48] Bu hareket daha sonrasında yerini milliyetçilik akımı[49] ile birlikte hareket eden dinî yeni-gelenekçiliğe bırakmıştır.[50] Bu noktada küresel hareketlerin her iki İslam ülkesini de etkilediği fakat tezahürlerin yerel öğeler doğrultusunda ortaya çıktığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Geertz, bir kişinin dünyayı sadece dini bakış açısı ile görmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.[51] Dindarlar sağduyusal bakış açısı ile dinî bakış açısı arasında sürekli gidip gelir. Sağduyu teknik ve pratik beceriler bütünü olarak anlaşılabilir.[52] Din ve bilim; sağduyunun farklı türdeki yetersizliklerine verilen cevaplar olarak görülmelidir. Geertz'e göre bilimsel bilgi ve dinî bilgi aynı sebeple birbirine alternatif şeyler değildir.[53] Geertz, her toplumda bir kısım insanların diğer insanlara nazaran dinî inancı daha yoğun bir şekilde yaşayarak dini bakış açısını öne çıkardığı, diğer bir grup insanın ise daha dünyevî bakış açısını öne

[45] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s. 55.

[46] Murabıtların Fransızca ismidir. Fas, Geertz tarafından sıklıkla *marabutik bir kültür* olarak anılmaktadır.

[47] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s. 104.

[48] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.111.

[49] Milliyetçilik akımı da Kitâbîcilik hareketi içinde doğmuştur.

[50] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.110.

[51] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.113.

[52] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.100.

[53] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.110.

çıkardığını ancak ikisinin de "inançlı" olarak kabul edildiğini dile getirir. Bu, toplumlar arasındaki farktan ziyade bireyler arasındaki bir farktır. Buna dayanarak diyebiliriz ki dine inanma yoğunluğu değil dini sembollere nasıl bir anlam yükleneceği, hayatın nasıl anlamlandırılacağıdır toplumdan topluma değişen. Geertz'in gözlemlerine göre Fas'ta din daha merkezde yer almaktadır. Yani dinî ve ahlakî kaygı her şeyden önce gelmektedir. Ancak toplumsal hayat dinî ve dünyevî olarak keskin iki kutba ayrılmıştır. Oysa Endonezya'da dinî olan ve dünyevî olan diye bir ayrıma rastlanmamaktadır. Günlük hayatta aklımıza gelebilecek her şey metafizik anlamlarla çevrelenmiştir. Günlük/sıradan olan her şeyin metafizik bir anlamı da bulunmaktadır.[54]Ancak bu, iki toplumdan birini diğerine göre daha dindar yapmamaktadır. Üstelik Geertz sadece bu iki toplumun değil hiçbir toplumun bir diğerinden daha az veya daha çok dindar olmadığının altını özellikle çizmektedir.[55]

Geertz'e göre insan geleneklerin ardında, altında yahut ötesinde aranmalıdır. Aksine insanı geleneklerin içinde aramaya kalkıştığımızda "insan" artık görünmez bir varlık olacaktır. Buna göre dünyadan hiçbir iz bırakmadan çekip giden de tarihi belirleyen de insandır. Fakat burada önemli olan hangi bakış açısına sahip olduğumuzdur. İnsanı kültürel görececilik yahut kültürel evrim kalıplarının dışına çıkarak ele almak Geertz'e göre en doğru olan yaklaşımdır.[56] Geertz'e göre insan bir katmanlar bileşenidir. İnsanı anlayabilmek adına bu tabakaların tek tek soyulması gerekmektedir. Kültürün de çok çeşitli tabakaları vardır ve bunların altında yapısal ve işlevsel bağlamda farklı toplumsal örgütlenmeler yatmaktadır. Bunların da altında psikolojik ve fizyolojik katmanlar yer almaktadır. Ancak bütün bunların ötesinde insanlar arasında, zamana, zemine, kurumlara, inanç ve değerlere bağlı olarak ortaya çıkan farklılıklar insan doğasının açıklanması sırasında ciddi bir öneme sahip değildir. Aksine insan doğası Geertz'e göre "kalıcı, genel ve evrensel, insana özgü" niteliklerden, buna eklemlenen hallerden ve bu durumların çarpıtılmasından müteşekkildir.[57] Ancak değişmeyen niteliklere sahip olan doğa ile yerel değişkenler tarafından belirlenen yön arasındaki çizgi çok belirsizdir. İnsanın çok farklı şekillere girmeye müsait bir doğasının olduğunu belirten Geertz, kültür aracılığı ile kişinin kendini kontrol edecek bir mekanizmaya sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda kültür, bireylere anlamlı semboller sunar. Bireyler de bu anlamları topluca oluşturmak, üzerlerinde değişim yapmak ve kendi oluşturduğu anlamların otoritesine boyun eğmek arasında sürekli gidip gelmektedir. Çünkü insan anlam arayışında olan bir

[54] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s. 117.

[55] Geertz, *İki Kültürde İslam*, s.117.

[56] Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, s. 55.

[57] Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması,* s. 53.

varlıktır. Görünen o ki semboller de anlamları görünür kılmaktadır. İnsanın biyolojik, psikolojik ve toplumsal katmaları evrensel olup kültürel katmanı sayesinde özgün ve yerel yeni semboller ve yeni anlamlar bulması mümkün hale gelmektedir. Yani kültürel katman aracılığı ile insan farklı biçimlere girebilmektedir.

Geertz dini, kültür içinde bulunan farklı "kültürel sistemler"den biri olarak kabul etmektedir.[58] Bu bağlamda kültürü incelemek için hangi yöntemler kullanılıyorsa dini incelemek için de aynı yöntemler kullanılmalıdır. Çünkü "kültürel sistemler[59] inanç ve pratikleri ile birlikte tüm kültürün yaptığı işlevle aynı işlevi yaparlar."[60] Fakat her kültürel sistemin bir diğerinden farklı özelliklerinin bulunduğu da kabul edilmelidir.

Gerçeğin Modeli- Gerçek için Model Anlayışı

Clifford Geertz dini, diğer kültür sistemlerinden ayırmak için dinin insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süre etkili olacak *ruh halleri* ve *güdülenimler* (*moods and motivations)* oluşturan bir semboller sistemi olduğunu ifade etmiştir. Bu ruh halleri ve güdülenimleri oluşturmak için genel bir "varoluş düzeni" hakkında, gerçeklik havası giydirilmiş kavramlar üretmektedir. Böylece ruhsal durumlar ve güdülenimler yegâne gerçeklik olarak görünmektedir.[61] Bu ruhsal durum ve güdülenimler kutsal semboller aracılığıyla biçimlendirilir.

Geertz, kültürel kalıpların/simge sistemlerini dışsal bilgi kaynağı olduğunu yani insanın içine doğduğu şartlardan başlayarak sahip oldukları meslekleri de içine alan ve hatta onların ölümünden sonra miras kalacak olan ortak olarak üretilen anlayışların oluşturduğu evren olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Geertz kültürel kalıpların/simgesel sembollerin gerçekliğin modeli/bir şeyin anlamı (model of) ve gerçek için model/bir şey için anlamı (model for) olarak işlev gördüğünü dile getirmektedir. Bunlardan ilki simgesel sistemlerin yönlendirilerek simgesel olmayan sistemlerle eşit düzeye getirilmesi, ikincisi ise simgesel olmayan sistemlerin simgesel sistemler içinde ifade edilen ilişkiler açısından yönlendirilmesine işaret etmektedir.[62]

---

[58] Geertz,"Kültürel Bir Dizge Olarak Din", *Kültürlerin Yorumlanması,* s. 112; Geertz, "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures, s.90.*

[59] "Parçaları, öğeleri arasında karşılıklı ilişki, etkileşim, bağlantı ve bağımlılık bulunan tutarlı bir bütün içinde birlikli hâle getirilmiş nesneler toplamı." Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Cevizci, "Sistem", *Felsefe Sözlüğü,* s. 776.

[60] Hasanov, *a.g.m.,* s. 88.

[61] Geertz,"Kültürel Bir Dizge Olarak Din", *Kültürlerin Yorumlanması,* s. 112; Geertz, "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures,* s.90.

[62] Geertz,"Kültürel Bir Dizge Olarak Din", *Kültürlerin Yorumlanması,* s. 114-115; Geertz, "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures,* s.93-94.

Simgesel semboller bir şeyin ne olduğu ve ne olması gerektiği konusunda bir şablon oluşturmaktadır."Bu dünyanın bir imtihan yeri olduğunu söyleyen dini semboller bu imtihanda başarı sağlayabilmemiz için neler yapmamız gerektiğini ve dünyamızı nasıl şekillendireceğimizi de bize söyler. Bu durumdaysa dini semboller gerçeklik *için model* (model for) olarak işlev yapmaktadır."[63]

Geertz dinin yalnızca metafizik olarak algılanmasına karşı çıkmaktadır.[64] Kutsal semboller (ki bu devlet ya da statü olarak bile karşımıza çıkabilir) onları kutsal olarak kabul edenler için dünyanın düzenine karşı bir imge ve hayatın gidişatı için bir program yapma olanağı sağlar. Kutsal/dinî sembollerin toplumsal ve psikolojik bağlamda işleyişi, Geertz'e göre -en az teolojik cevaplar kadar- imana dayanak oluşturmaktadır.

Bir toplumun, "gerçekliğin temelde nasıl olduğuna dair sahip olduğu nosyonlar" Geertz tarafından *dünya görüşü* olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte bir toplumun "neyi, nasıl yaptığı ve yapılan şeyleri nasıl görmek istedikleri" ise *ethos* olarak isimlendirilmektedir.[65] Dünya görüşü ile ethos birbirini destekler. Dünya görüşünün inanılabilir olmasını sağlayan şey kendisine dayandığı ethosun güvenilirliğidir. Fasta marabutizmle bağlantılı özgüven, ahlaki vurgu ve Endonezya'da İşrakilikle bağlantılı olarak zihinsel dengenin yüceltilmesi örneğinde olduğu gibi.

İnsanların tamamen dini bakış açısına sahip olmaları Geertz tarafından imkânsız görünmektedir. Yalnızca dinî bakış açısı değil, bilimsel bakış açısı ve tarihsel bakış açısı da sadece zaman zaman ve yer yer benimsenmektedir. Zira insanlar her zaman hayatı zamanötesi görmek "istemezler". Bu bağlamda münzeviler bile zaman zaman gündelik pratik deneyimlere yer açmak adına dünyevî bakış açısını dinî bakış açısının önüne geçirecektir. Fas Müslümanlarının dini bakış açısı ile diğer açılar arasında büyük bir mesafenin bulunduğunu daha önce dile getirmiştik. Ancak Endonezya'da üç bakış açısı da birbirinin içine geçmiş halde bulunmaktadır.

Geertz, dinî bakış açısı/dinî inanışın iki farklı yönüne vurgu yapmaktadır. Bunlardan ilki bütün olarak kişiliği kuşatan ve bireyin varoluşunu en derin temellere bağlayan "ritüel içindeki inanç" ve bu deneyimin içine gündelik hayatın kurallarının duygu ve düşüncelerinin karıştığı inanç. Bunlardan birincisi öznel olarak deneyimlenirken ikincisi daha önce bahsettiğimiz kolektif şekilde, yorumlara dayanan inançtır. Toplumsal eylemleri şekillendiren de bu ikinci tür inançtır. Bu şekillendirmeyi ne dereceye kadar ve ne şekilde yaptığı –görünen o

[63] Behram Hasanov, *a.g.m.,* s. 88.

[64] Clifford Geertz, "Ethos, Dünya Görüşü, Kutsal Simgenin Analizi", *Kültürlerin Yorumlanması,* Dost Kitabevi Yay., Ankara:2010, s.152.

[65] "Ethos, Dünya Görüşü, Kutsal Simgenin Analizi", s.153.

ki- kültürel miras/kültürel öğelerce belirlenecektir. Bu noktada Geertz'in üzerine eğildiği asıl soru dini inançlar ve bunların ortaya çıkardığı duyguların günlük yaşamda nasıl eridiği olmuştur. Endonezya ve Fas arasında yapılan karşılaştırma bu sorunun muhtemel cevaplarını içermektedir. Farklı bölgelerin etkileşimi ve farklı kutsal sembollerle karşılaşma deneyimi farklı inanç biçimlerinin doğmasına sebep olmanın yanı sıra buna uygun yaşam modelleri de üretmiştir. Burada dünya görüşü ile ethosun birbirini pekiştirdiği açıkça görülmektedir. Zaman içinde yaşanan dini deneyimler değişmese de bireylerin bunu kendi deneyimleri değil başkalarının deneyimi olarak görmeleri Geertz tarafından dini hassasiyette bir kırılma olduğuna işaret etmektedir. Fakat dini inanışın nasıl ve ne kadar yoğun olduğu göz ardı edildiğinde inanma şekli karakteristiğinin hala aynı olduğu gözlenebilecektir. Görünen o ki (1) ethosa yol açan, (2) ethosu meşrulaştıran, (3) ethos tarafından desteklenen, (4) gerçekten gerçek olan, (5) gerçekten gerçek olduğu farz edilen, (6) Geertz'in ifadesiyle " törensel olarak abartılan" *bilinç* zaman içinde birçok Faslı ve Endonezyalı Müslüman için ulaşılamaz bir konuda olarak telakki edilmektedir. İnancın sağduyusal ve dinî biçimleri birbirinden – fakat dünyanın her yerinde gözlenen haliyle- kopmaktadır. Kopan bağı onarmak için Fas ve Endonezya İslam'ın manevî hatırası sayılan hanedan-devlet imajına başvurmuştur. Bunu gerçekleştirme şekilleri ise kültüre (senkretik yahut marabutik) dayanmaktadır. Açıktır ki bununla amaçlanan manevi değerler ile dünyevi gücü birleştirmektir. Endonezya'nın –o dönemki başkanı- Sukarno Geertz'in ifadesiyle mit-inşası yöntemine başvurmuştur. Endonezya'da eklektik, kucaklayıcı, *ulusal* inanç oluşturma çabası sürerken Fas'ın – o dönemki devlet başkanı/kral-V. Muhammed kutsal insan- güçlü insan arası gerilimini ikisini bir elde toplayarak giderme çabasındadır. Ancak son tahlilde her ikisi de başarılı olamamıştır. Üstelik kendi toplumlarının yapı ve ihtiyaçlarını gözetmelerine rağmen başarılı olamamışlardır.[66] Bize göre bu durum göstermektedir ki yenilenme hareketlerinin yerelin ötesine geçerek evrenseli gözeten bir boyutunun olması elzemdir.

Ethos ve Dünya Görüşü Ayrımı Üzerine

Ethos, her bir kültürün ahlaksal ve estetik yönlerine gönderme yapar. Yani insanın kendine ve dünyaya bakışını, yaşamın karakteri, niteliği, ahlakî, estetik biçimi ile ruhsal durumu içerir. *Dünya görüşü* ise kültürün bilişsel ve varoluşsal yönleri olarak açıklanır. Olayların, doğa, toplum ve "ben"in yalın, "gerçek" gerçeklik olarak nasıl göründüğüne ve düzene ilişkin kapsamlı yaklaşımları ifade eder. Toplumlar kendilerini bir yandan bir gerçekliğin içinde hazır bulunuşla bulurken diğer yandan kolektif olarak oluşturdukları değerlere sahiptirler. Bu

[66] Geertz, *İki Kültürde İslam,* s.121.

ikisi arasında kurulan düzen genel varoluş düzenidir. Diyebiliriz ki tüm dinler bu düzene gönderme yapar: tasdik eder yahut değiştirir.

Her toplum çeşitli simgelere sahiptir. Simgeler Geertz tarafından "anlam deposu" olarak görülmektedir. Bunların içinden kutsal olarak değerlendirilen simgeler ontoloji ve doğa bilimi, estetik ve ahlaklılık ile ilişkilendirilir. Dinî sembollerin aslında sadece sıradan olan bir "gerçekliği" ifade eden herhangi bir şeyi "anlamlı" hale getirme gücüne sahip olduğunu dile getiren Geertz metafizik göndergelerden bağımsız bir değer sistemi kurabilen bir toplum olmadığını ima etmektedir.[67] Her toplumun anlam arayışında olduğu fikrini kabul ederek bunu ethos ve dünya görüşüne bağlı olarak yaptığını söylememiz mümkündür. Bu bağlamda dini algılama ve yorumlama biçimlerinin de ethos ve dünya görüşünden etkileneceğini söylememiz mümkündür. Günlük yaşamı sürdürebilmek için gerekli koşullar bölgeden bölgeye değişeceğinden ethos ve dünya görüşünün de farklılık arz etmesi normal görünmektedir. Çünkü ethos/onaylanmış yaşam biçimi ile dünya görüşü/varsayılan gerçeklik yapısının birbirini desteklediği düşünülmektedir. Bu temel ve basit uyumdan meydana gelen çıktılar sağduyu olarak nitelenmektedir.[68] Bu uyum iki şeyin tek başına iken sahip olmadığı bir anlama sahip olmalarını sağlamaktadır. Bu noktada Fas örneği bizim için aydınlatıcı olacaktır. Fas halkı için baraka/bereket, şeriflik/seyyidlik, saltanat kavramları tek başına sahip olmadıkları anlama dini anlayışın kendilerine eklenmesi sonucu sahip olmuştur. Bu noktada söz konusu anlamların toplumdan topluma değişeceği ama ilkesel bağlamda ortak olduklarını söylemek mümkündür. "Değerlere kaynaklık edecek metafiziksel temele duyulan ihtiyacın yoğunluğu" ve gündelik hayatta dini referanslara yapılan göndermeler –şekil ve içerik bakımından- kültürden kültüre değişmekle birlikte dinin yanlış olan düşünce ve uygulamaları değiştirme ve eksikleri tamamlama fonksiyonu evrenseldir. Geertz'in de belirttiği üzere bireyler de buna ihtiyaç duymaktadır.[69]

SONUÇ

Dinsel inançlar, simgesel sistemler ve toplumsal düzenlemeler aracılığıyla sürdürülmektedir. Her toplum tarihsel süreç içinde farklı coğrafyalarda bulunmak ve farklı medeniyetlerle ilişki kurmak gibi çok çeşitli sebeplerle farlı semboller üretmiş yahut ortak sembollere farklı anlamlar yüklemiştir. Farklı tarihsel deneyimler yaşayan insan grupları arasında İslam'ı anlama ve yorumlama noktasında çeşitlilik ortaya çıkmıştır. Bu çeşitlilik, Kur'an'ın vahyettiği şey ile

[67] Geertz, "Ethos, Dünya Görüşü, Kutsal Simgenin Analizi", s. 153.

[68] Geertz, "Ethos, Dünya Görüşü, Kutsal Simgenin Analizi", s.155; Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Clifford Geertz, "Kültürel Sistem Olarak Sağduyu", *Yerel Bilgi,* Dost Kitabevi Yay., Ankara : 2007, s. 87-107.

[69] Geertz, "Ethos, Dünya Görüşü, Kutsal Simgenin Analizi", s. 136.

Müslümanların gerçekte inandıkları şey arasında gittikçe genişleyen ihtilaf uçurumu sebebiyle bir krize dönüşmüştür. Krizin kaynağını doğru tesbit etmek ve sorunu doğru anlayabilmek için din hakkındaki tartışmaların "neye inanıldığı" değil "nasıl inanıldığı" sorusu üzerinden yapılması gerekmektedir. Toplumların İslamî ve yerel geleneklerden faydalanarak kendilerine ait bir gerçeklik oluşturarak dünyaya bu zaviyeden baktıklarını fark etmek atılması gereken adımların ilki olarak görülebilir. Toplumların oluşturduğu ve dil, görenek, sanat ve teknoloji gibi hayatın her alanında görünür hale gelen anlam örüntülerinin dini inanışlara da sirayet ettiği bir gerçektir. Bununla birlikte toplumların kolektif olarak oluşturduğu anlam örüntülerinden yalıtılmış din anlayışı oluşturmak imkânsız görünmektedir. İnsanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süre etkili olacak *ruh halleri* ve *güdülenimler* oluşturan bir semboller sistemi olarak tanımlanan dinin yalnızca metafizik bağlamda ele alınmayıp *kutsal/dinî sembollerin toplumsal ve psikolojik bağlamda işleyişinin analiz edilmesi*, *toplumlar arasında İslam'ı anlama farklarının neden ve nasıl gerçekleştiğini çözümlemeye yardımcı olacaktır*.

KAYNAKÇA

ALPYAĞIL, Recep, "Kur'ân'ı Anlamada Antropolojik Model: Pozitivist Modelden Anlayıcı Modele", *Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik*: Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler-1, Ağaç **Yay.,** İstanbul:2003.

ALTUNTEK, N. Serpil, "Kültür ve Zihin: Goodenough, Lévi-Strauss ve Geertz", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2006, c: 23, sy. 54.

ATAY, Hüseyin, "Din ve Din Kültürü Ayrımı", *İslam'ı Yeniden Anlama,* Atayy Yay., Ankara:2011.

CERAN, İsmail, *Fas Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: 2012.

ÇİFTÇİ,Adil, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi Uzanımları*, Kitabiyat Yay., Ankara:2004.

ELİADE, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, Om Yayınevi, İstanbul: 2001.

ERIKSEN, T.H., NIELSEN, F.S., Antropoloji Tarihi, İletişim Yay., İstanbul:2014.

ERİNÇ, Sırrı, "Fas: Fiziki ve Beşeri Coğrafya", TDV İslam Ansiklopedisi, yıl: 1995, c:12

GEERTZ, Clifford, "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures: Selected Essays,* Basic Book Publishers, Newyork: 1973.

GEERTZ, Clifford, "Kültürel Sistem Olarak Sağduyu", *Yerel Bilgi,* Dost Kitabevi Yay., Ankara : 2007.

GEERTZ, Clifford, *Gerçeğin Ardından: Bir Antropoloğun gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı*, Dipnot Yay., Ankara: 2011.

GEERTZ, Clifford, *İki Kültürde İslam: Fas ve Endonezya'da Dini Değişim*, Küre Yay., İstanbul: 2012.

GEERTZ, Clifford, *Kültürlerin Yorumlanması,* Dost Kitabevi Yay., Ankara: 2010.

GEERTZ, Clifford"Kültürel Bir Dizge Olarak Din", *Kültürlerin Yorumlanması*, Dost Kitabevi Yay., Ankara: 2010.

HARAWAY, Donna, "Konumlu Bilgiler", *Başka Yer,* Metis Yay., İstanbul:2010.

HASANOV, Behram, "Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din", Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c:1, s.1, 2014.

İbn Haldun, *Mukaddime,* Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay.,(İstanbul:2011), c:2

ÖZBUDUN,ŞAFAK,ALTUNTEK,"Yorumsamacı Antropoloji ve Clifford Geertz", *Antropoloji: Kuramlar Kuramcılar,* Dipnot Yay., Ankara:2016.

ÖZDEMİR,Mehmet , "Muvahhidler", TDV İslam Ansiklopedisi.

VİCKERS, Adrian, Komünistlerden İslamcılara Bir 20. Yüzyıl Tarihi: Endonezya, Ayrıntı Yay., İstanbul:2013.

YÜKSEL, Muhammed Bahaeddin, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri,* Ankara Okulu Yay., Ankara:2017.

İNGİLTERE'DE SÜNNİ MÜSLÜMANLAR ARASINDAKİ DİNİ FARKLILIKLAR: LEEDS ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Aydın BAYRAM
Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri/ Kelam ve İslam Mezhepleri
aydinbayram@artvin.edu.tr

Giriş:

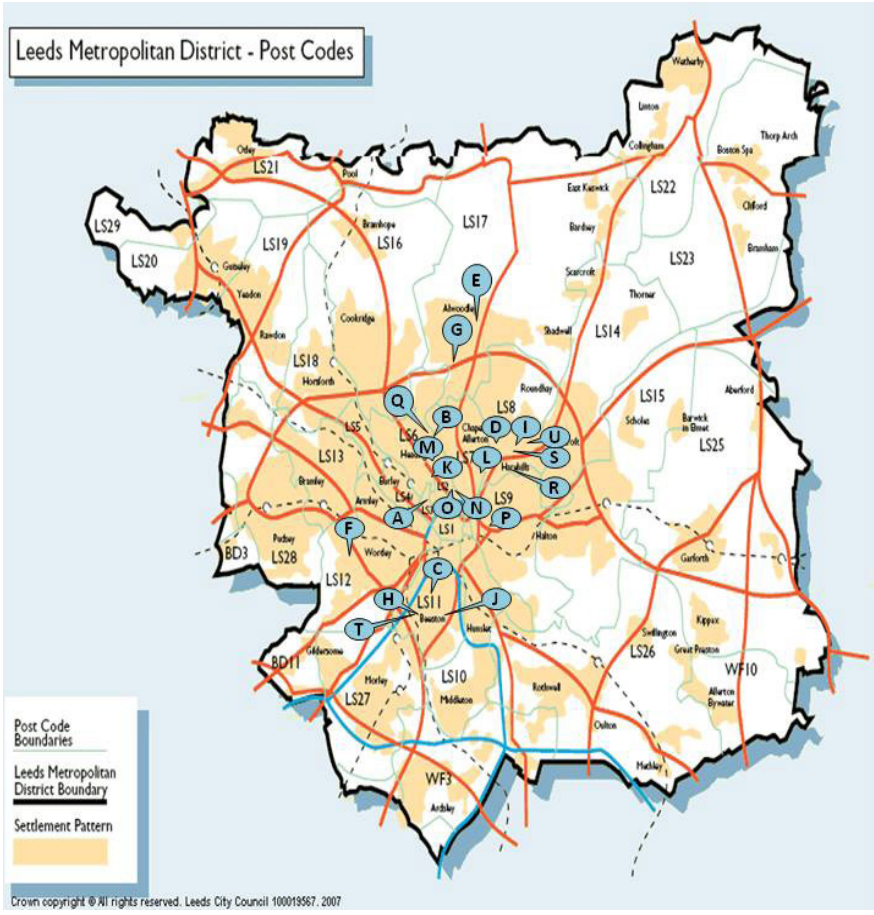
2001 nüfus sayımına göre, Leeds şehrinde yaklaşık 21.394 Müslüman vardı ve şehir nüfusunun yaklaşık %3'ünü oluşturuyordu.[1] 2011 yılında yapılan en son nüfus sayımına göre Müslümanların sayısı 40.772'ye ulaşarak kent nüfusunun % 5.4'ünü oluşturmuştur.[2] Leeds Üniversitesi'nin "Community Research Project" (toplum araştırma projesi, CRP)'nin "Muslim in Leeds" adlı makalesinde Ron Geaves, 1971 ve 1981'deki nüfus sayımlarında dini kimlik konusunda hiçbir sorunun olmadığına işaret etmektedir. Hatta 1991'deki seçimde bile dini aidiyetle ilgili soru olmamasına rağmen etnik kökenle ilgili seçenekler konulmuş, sayısı 20,996'yı bulan Güney Asya kökenli göçmen nüfusunun % 47'sini Hindistanlı, % 44'ünü Pakistanlı ve % 9'unu da Bangladeşlilerin oluşturduğu kaydedilmiştir. 2007'den 2012'ye kadar kendi gözlem ve şehirdeki yaşam deneyimimden, Müslüman nüfusun etnik olarak sadece Hint, Pakistan ve Bangladeşli değil, Arap, Kürt ve Afrikalı etnik yapılardan oluştuğunu söyleyebilirim. Son nüfus sayımında, karma, beyaz Asyalı, siyah Afrika ve diğer etnik köken gibi etnik gruplarla ilgili kategoriler, Türk, İran ve Kürt gibi diğer etnik grupların sayısını tanımlamada muğlaktır. Bununla birlikte, kentteki çok etnikli Müslüman nüfus Londra, Birmingham ve Bradford gibi diğer metropol şehirlerdeki Müslüman toplulukların genel modeline uygundur.

[1] http://www.leeds.gov.uk/Community_and_living/Religions_faiths_and_beliefs.aspx (24 Mart 2011)

[2] http://www.ons.gov.uk/ons/publications/re-reference-tables.html?edition=tcm%3A77-286262 (13 Aralık 2012)

Dini kimliği incelediğimizde, İngiltere genelinde çok kültürlü bir İslam temsilini görebiliriz. Temel ayrım Sünni ve Şiî mezhepleri arasındadır. İkincisi genel olarak İran, Irak, Lübnan, Azerbaycan ve Bahreyn dışında bir azınlıktır ve Leeds'teki Şii Müslüman nüfus, Müslüman nüfus içinde azınlık olmak üzere dünyanın başka yerlerindeki aynı özellikleri göstermektedir. Leeds'te yaklaşık 21 cami bulunmaktadır (aşağıdaki Tablo 1'e bakınız); ve sadece üçü Şiî Müslümanlara aittir. Çalışmamız Şiî Müslümanlardan ziyade şehirdeki Sünni Müslüman topluluğa odaklanmıştır.

Harita 1: Leeds şehrindeki camilerin haritada gösterimi (Harflerle gösterilen yer iğneleri aşağıda Tablo 1'de verilen camilerin konumlarını göstermektedir.)



Arka plandaki harita Leeds Belediye Konsilinin web sayfasından alınmıştır: http://outsizefiles.leeds.gov.uk/maps/leeds_pc.html.

Tablo 1: Leeds şehrinde bulunan camilerin listesi

Mescid ismi	Bölge/ Konum	Etnisite	Itikadi ezbheb	Fikhi mezheb	Dini eğilim	Kapasite
A) Ahlul Bayt Islamic Centre	LS3 1BQ	Arap, Iran	Şia	Ja'fari	İmamiyye	450
B) Al-Madina Jamia Mosque	LS6 1HR	Pakistan	Sünni	Hanefi	Sufi-Barelvi	900
C) Al-Madina Mosque	LS11 5JF	Bangladeş	Sünni	Hanefi	Deobandi	100 (erkekler)
D) Al-Towbah Masjid	LS8 5AJ	Somali, Arap, Pakistan	Sünni	Karışık	Salafi	120
E) Baab-ul-Ilm Muslim Com. Of Metro	LS17 8AD	Pakistan	Şia	-	İmamiyye	250
F) Ghousia Mosque	LS12 2BX	Pakistan	Sünni	Hanefi	Sufi-Barelvi	700
G. Iqra Centre (UKIM)*	LS17 5DH	Pakistan	Sünni	Hanefi	Jama'ati Islami	200
H) Jamia Masjid Abu Huraira*	LS11 6BJ	Pakistan Keşmir	Sünni	Hanefi	Sufi-Barelvi	400
I) Jamia Tul Batool	LS8 4EJ	Pakistan	Sünni	Hanefi	Sufi	200
J) Khoja Shi'a Ithna Asheri Mosque	LS11 8BD	Hint-Pakistan	Şia	-	İmamiyye	250
K) Leeds Grand Mosque*	LS6 1SN	Kozmopolit Çoğunlukla Arap	Sünni	Karışık	Karışık (gelenekçi, reformist)	750
L) Leeds Islamic Centre*	LS7 4BR	Pakistan Afrika	Sünni	Hanefi	Deobandi	4700
M) Leeds Makkah Masjid*	LS6 1JY	Pakistan	Sünni	Hanefi	Sufi-Barelvi	2700
N) Leeds Met. Uni. Islamic Society (2)	LS2-LS6	Kozmopolit	Karışık	Karışık	Karışık	200
O) Leeds Uni. Islamic Society	LS2 9JT	Kozmopolit	Karışık	Karışık	Karışık	250
P) Lincoln Green mosque	LS9 7LY	Kürt, Arap	Sünni	Karışık	Karışık	300
Q) Makki Masjid and Madrasa	LS6 1NP	Pakistan	Sünni	Hanefi	Deobandi	350 (erkekler)
R) Markazi Jamia Masjid Bilal*	LS8 5JH	Pakistan	Sünni	Hanefi	Sufi-Barelvi	3200
S) Masjid Quba	LS8 4LG	Pakistan	Sünni	Hanefi	Deobandi	300
T) Masjid-e-Umar	LS11 6JG	Pakistan	Sünni	Hanefi	Deobandi	560
U) Shah Jalal Mosque*	LS8 4JH	Bangladeş	Sünni	Hanefi	Deobandi	810

Not: Tablo, kişisel gözlemlerime ve http://mosques.muslimsinbritain.org/maps.php tarafından sağlanan verilere dayanarak oluşturulmuştur. (05 Haziran 2012)

* Bir veya daha fazla cami ve imam ulusal danışma kuruluna (MINAB) ait beş öz düzenleme ve standartlara uygun.[3]

Yukarıdaki Harita 1 Leeds Metropolitan Bölgesinde cami dağılımını gösterirken Tablo 1, Leeds'teki Müslüman topluluklar arasındaki etnik ve dini yönelimleri göstermektedir. Harita 1'de, her caminin posta kodunu kullanarak yerini açıkça gösteren harfler kullandım. Haritada görüldüğü gibi camiler, Iqra Center ve Baab-ul-ilm Müslüman Topluluğu dışında nüfusun yoğun olduğu bölgelerde bulunmaktadır.

Sünni ve Şii olsun, tabloda belirtilen bütün camileri ziyaret ettim. Sünni camileri etnik ve dini eğilimlerine göre sınıflandırarak dört camiyi, yani Leeds Grand Mosque (LGM), Leeds Makkah Masjid (LMM), Leeds Islamic Centre (LIC) ve Leeds Iqra Centre (IC), alan incelemesi yapmak üzere seçtim. Çünkü bu camiler, hem önemli etnik çeşitliliğin (Arap ve Hint-Pakistan) hem de reformist ve gelenekselci hareketlere mekân olma bakımından büyük öneme sahiptirler.

Leeds'te İslam'ın tarihçesi:

Hint Yarımadası'ndan gelen Müslümanlar Leeds şehrindeki Müslüman nüfusun çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bu durum, İngiltere'deki genel örüntüyle uyumludur. Güney Asya'dan İngiltere'ye gelen göçmenlerin çoğunluğu, günümüz Pakistan'ın Mirpur, Campbellpur, Peşaver, Jhelum, Gujarat ve Rawalpindi bölgeleriyle Bangladeş'in Sylhet bölgesinden gelmektedir (Dahya, 1974: 80; Shaw, 1988: 12-13). Leeds'e de bu örüntüye paralel olarak Müslümanlar ağırlıklı olarak Mirpur ve Sylhet bölgelerinden gelmiştir (Geaves, 1995: 2). Ballard ve Ballard (1977: 51) tarafından Leeds'deki Sihlere ilişkin olarak tanımlanan dört aşamalı göç modeli, aynı bölgeden gelen Müslüman göç tanımlamasına uygulanabilir. Bu göç modeli dört aşamada gerçekleşir: 1) öncülerin gelip şehirde iş imkânlarını keşf etmesi; 2) daha fazla vasıfsız işçinin fabrikalarda iş bulmaları; 3) eş ve çocukların öncülere katılması; 4) son olarak da İngiltere doğumlu yeni bir neslin ortaya çıkması. Bu modele ek olarak, din ve kültürlerini korumak için müslümanlar sihlerden daha çok ve hızlı bir şekilde ailelerini yanlarına getirdiler ve bu süreç 1980li yılların sonuna kadar devam etti.

[3] http://www.minab.org.uk/self-regulation/standards (7 Haziran 2012'de erişilmiştir). MINAB'ın beş kriteri şunlardır: bu kuruma üye olan mescid yönetimleri, 1) kaliteli kurumsal yönetim prensiplerini uygulama, 2) hizmetlerin uygun nitelikli veya deneyimli personel tarafından sağlanmasını temin etme, 3) gençler için yönetim dahil olmak üzere, faaliyetlere katılımın önünde hiçbir engel bulunmadığından emin olmak için gerekli sistem ve süreçlerin hazır edilmesi, 4) yönetim de dahil olmak üzere, kadınlara yönelik faaliyetlere katılımda herhangi bir engel bulunmadığından emin olmak için sistem ve süreçlerin hazırlanması; 5) toplumun daha geniş kesimlerine hitap eden ve Müslümanların yurttaşlık sorumluluğunu destekleyen programları temin etme sorumluluğundadır.

Geaves (1995) tarafından yapılan araştırma, 1940'lardan itibaren Leeds şehrine yerleşen Müslüman toplumun tarihiyle ilgili önemli bilgiler vermektedir. Bu çalışma öncü göçmenlerin başlangıçta seyyar satıcı olarak çalıştıklarını, daha sonra da kebapçı ve restoran işletmelerinin yanı sıra tekstil fabrikalarında vasıfsız iş fırsatları bulduklarını açıklıyor. Yakın akrabalık ilişkileri ve aynı etnik kökten gelenlerin yardımlaşma ve dayanışmaları ile hem Hint- altkıtasından (Geaves, 1995: 3) hem de Britanya'nın diğer şehirlerinden (Dahya, 1974: 80) akrabaların gelmesine ön ayak olunması Pakistan ve Bangladeş merkezli yerleşim düzeninin tipik bir örneğidir.

Geaves'e göre (1995: 9) Leeds'te Müslümanların öz-farkındalığı 1953'te bir Müslüman'ın hastanede ölmesiyle başladı. Dört gün boyunca cenaze hastanede kaldı ve hastane yönetimi bir şekilde Bengal asıllı olan Muzaffer Rahman adında Chapeltown Yolu'nda Gulistan Restaurant'ın sahibi başka bir Müslüman ile iletişime geçti. O'ndan cenazeyi alması istendi aksi halde yakılacağı bilgisi verildi. Ayrıca Geaves, Rahman'ın mezarlıkta Müslümanlar için bir defin yer bulunmadığını ve orada nasıl bir arsa alınabileceği yönündeki deneyimlerini aktarıyor. Resmi yetkililerden gerekli tavsiyeler alındıktan sonra, Rahman diğer Müslümanlara ulaşmış ve arsanın satın alınması için gerekli parayı toplayarak sonunda mezarlıkta yirmi kişilik mezar alanı olabilecek bir arsa satın almayı başardı. Rahman'ın İngiliz karısı bu süreçte yazışmalarda çok önemli aracılık rolü oynamıştır.

Hastanade bir Müslümanın sahipsiz kalması diğer Müslümanları kendi sonlarının da benzer olacağı endişesiyle harekete geçirmiş ve Muzaffer Rahman öncülüğünde bir kültür merkezi ve cami açma gayreti içine girildi. O'nun başkanlığında 1953'te "Pakistan Müslüman Derneği" ni (PMA) kurarak birkaç yıl boyunca namaz kılmak için bir yer satın almaya çalıştılar, ama şehirde hiç kimse cami olarak kullanılabilecek mülkleri Müslümanlara satmaya hazır değildi. Yahudilerin kullanmadıkları eski dua salonunu satın almak için Yahudi cemaati ile görüşmeye başlayan dernek, sonunda 21 Leopold Caddesi'ndeki binayı 26 Haziran 1958'de bir camiye dönüştürmek için satın aldı. Şehrin ilk camisi olan Cinnah Camii, 1960 yılında ilk kuşak Müslüman toplumun büyük çabalarıyla açıldı (Geaves, 1995: 9-11).

İlk aşamada, etnik kökenlerin ya da mikro milliyetçiliğin şehirde Müslümanların ayrışmasında önemli bir rol oynadığını görebiliyoruz. Mesela, PMA Müslümanları bir araya getirmeye çalıştığında, Bengalli Müslümanlar arasında farklı görüşlerin ortaya çıkması dikkat çekicidir.[4] Doğu Pakistanlılar

[4] Doğu ve Batı Pakistan arasındaki gerilimler 1947'de Pakistan'ın oluşturulmasından kaynaklandı. Doğu ve Batı Pakistan 1.000 milden fazla bir mesafe ile ayrıldı. Pakistan'ın iki bölümü İslam'dan başka birkaç kültürel ve sosyal geleneği paylaştı. Ancak, Doğu Pakistan'ın siyasi ve ulusal özlemleri, 1971'de iç savaşla sonuçlandı ve bu süreçte Bangladeş'in yeni bir devlet olarak kurulmasına yol açtı.

ile Batı Pakistanlı Müslümanlar siyasî görüş ayrılığından dolayı birlikte olmak istemediler. Ayrıca, iki grup arasında teolojik farklılıklar da vardı. Bengalli Müslümanların 19. yüzyıl reformcuları Karamat Ali (ö.1873) ve Hacı Şeriatullah (ö.1840) ile güçlü tarihsel bağları onları Deobandi ilim merkezlerine daha yakın olmaya sevk etmişti (Geaves, 1995: 9). Geaves'in aktardığına göre;

Muzaffer Rahman, Batı Pakistanlıları [Bengallileri] Müslüman birliğinin devamını sağlamak için ikna ettiklerini iddia ediyor... Leeds'te 1960 yılında açılan ilk mescit hem doğulu hem de batılı Pakistanlılardan oluşan ortak bir mütevelli heyetiydi(1995: 9).

Erken yerleşimciler bu camide ibadet etmeye başladılar. Aralarında hem "etnik (Bangladeş-Pakistan) hem de dinî (reformist-geleneksel)" küçük farklılıklar olmasına rağmen (Geaves, 1995: 9-11) sayılarının az olması nedeniyle birliğin tadını çıkardılar. Cami, 500-600 kişilik ferdî Müslüman topluluğa ve öncü yerleşimcilerin yaklaşık yarım düzine ailesine hizmet etti ve Leeds'teki Müslümanlar için yıllarca bir merkez olarak kaldı. Bu durum, 1981 yılında Spencer Place'deki İslam Merkezi'nin açılışına kadar devam etti. Ancak, 1960'ların sonlarında Doğu ile Batı Pakistanlılar arasında patlak veren iç savaştan dolayı Leeds'teki Müslümanlar bu birliği koruyamadı. 1971'de Bangladeş Devleti'nin kurulmasıyla, Leeds şehrinde Müslümanları bir arada tutan Pakistan Müslüman Birliği (PMA), "Doğu Pakistan Birliği ve Bangladeş Derneği" (Geaves, 1995: 12) olarak bölünmüş oldu. Sonuç olarak, genelde Müslümanların Britanya'daki yerleşim eğilimine uygun olarak Leeds'teki Müslümanlar da şu iki karakteristik davranışı göstermişlerdir: Başlangıçta az sayıda Müslümanın bölgesel, kast veya mezhepsel kökenleri gözetmeksizin bir araya gelmesi "fusion and cooperation" (kaynaşma ve işbirliği); daha sonra göçmenlerin sayısı arttıkça etnik ve dinsel farklılıklara vurgu yapılarak "fission and segregation" (bölünme ve parçalanmanın) toplumda yaygın hale gelmesi (Lewis, 2002: 56 ve McLoughlin, 2005a: 540).

Göçmen işçi yerleşimine ek olarak, Leeds'e 1970'li yıllardan itibaren çoğunlukla üniversite eğitimi için Arap ülkelerinden Müslümanların geldiği bilinmektedir. Ancak, hem siyasi kavgalardan kaçan arapların hem de eğitim için gelen arapların sayısın net olarak belgelenmemiştir. Altmış yaşlarında aslen Pakistanlı olan ve şu anda çoğunlukla arapların sürekli müdavimi olduğu Leeds Grand Mosque'da yönetim komitesinin bir üyesi olan Hacı Ahmed, Arapların şehre gelişiyle ilgili şu bilgileri bizlere aktarmaktadır:

Araplar genellikle üniversite ya da Leeds City College'da yüksek lisans yapmak için gelmeye başladılar. 80'lerde ve sonrasında İran-Irak savaşından veya siyasi kavgalardan kaçan Araplar ayrıca tekstil fabrikalarında ve diğer fabrikalarda çalışmaya başladılar. Daha sonra Orta Doğu ülkelerinden gelen siyasi

sığınmacılar genelde Batı Yorkshire'a göç ettiler. Buradaki süreç, önce buraya geldiler ve arkadaşlarıyla ve akrabalarıyla bir apartman ya da ev paylaştılar, sonra bir konsey evine [belediyenin göçmenler için temin ettiği] kavuştular ve sonunda buraya yerleştiler. Bazen kebapçı dükkânı veya restoran gibi kendi işlerini kuruyorlar. (17 Nisan 2012 tarihinde röportaj yapıldı.)

Aslen Suriyeli olan ve şu anda birden fazla işletmenin sahibi olan Hasib, kendi kişisel hikâyesini aktarıyor ve Arap göçünün Leeds'e yönlendiren diğer faktörlerden bahsediyor:

70'li yılların sonlarında ve 80'lerin başında buraya lisansüstü eğitim için geldim. Bildiğim kadarıyla mezun olduktan sonra ya bir iş bulmuş ya da kendi işlerini kurmuş olan çok sayıda Arap vardı... İran-Irak Savaşı [1980-88] özellikle Irak'ta çok önemli bir baskı unsuru olmuş ve pek çok arap siyasi nedenlerden dolayı göç etmiş ve bu ülkede sığınma talebinde bulunmuştur. Daha sonra, işgal ve iç savaş durumu daha da kötüleştirdi ve daha fazla Iraklı Arap buraya hem politik hem de ekonomik nedenlerle göç etti. (11 Mayıs 2012'de röportaj yapıldı.)

Arap göçü ve şehirdeki yerleşim, Ballard'ın göç modeline de uygunluk göstermektedir. Çünkü birinci ağızdan alınan bilgilere göre, Arap göçü başlangıçta bireysel olarak öğrenci, sığınmacı veya vasıfsız göçmen statüsünde Leeds'te görüldü. Gerekli para ya da barınma imkânlarının sağlanmasının ardından Araplar ailelerini ve akrabalarını getirdiler. Bugün, Leeds'teki Arap sayısı 2011 nüfus sayımına göre 3.791'dir.

Leeds'deki Camiler:

Nüfus artışı ile birlikte Leeds Müslüman toplulukları ibadet etmek, kendilerini ve çocuklarını eğitmek için daha fazla yere ihtiyaç duyuyordu. Joly (1995: 7)'nin iddiasına göre İngiltere, göçmenlerin dinsel ve kültürel uygulamalarına devam etmeleri için kurumsallaşma ya da anavatanla bağ kurmalarına imkânlar sunmuştur. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi mescit ya da cami gibi kurumların inşa edilmesi gayr-i Müslim bir ülkede Müslümanların bir araya gelmesinde hayati rol oynamıştır ve bugün hala bu önemini korumaktadır. Leeds'e gelen Müslümanlar da tıpkı Medine'ye Müslümanlar ilk hicret ettiklerinde nasıl mescid inşa ettilerse bu metodu takip ederek onları bir araya getirecek mescidi inşa etmişlerdir. İngiltere'de cami, geleneksel fonksiyonlarının (beş vakit ibadet yeri) yanısıra bir sosyo-kültürel merkez olma özelliğine de sahiptir. Sosyalleşme, kültürel toplantılar, düğün veya evlilik merasimleri, çocuklar ve yetişkinler için dini eğitim, kadınlar arası dayanışma, spor aktiviteleri gibi (McLoughlin, 2005b: 1048) extra ugyulamalardan bahsedilebilir.[5]

[5] Quilliam Foundation tarafından oluşturulan son bir araştırma raporu için bakınız: 'Mosques Made in Britain' at http://www.quilliamfoundation.org/images/mosques_made_in_britain_quilliam_022009.

Leeds'e gelen Müslüman göçmenler arasında 1970li yıllarda siyasi görüş veya aidiyet ayrılıkları etnik ve dini referans temelli cami ve eğitim kurumlarının mantarlaşmasını tetiklemiş ve bu doğrultuda devam etmiştir. Bengalli Müslümanlar Şah Celal adında başka bir cami açtılar. 1981'de de Pakistanlılar Islamic Centre (İslam Merkezi) adında külliye tarzında bir cami açarak Deoband Okulundan gelen imam ve mollalara görev imkânları hazırladılar. Leeds Üniversitesi yakınında yaşayan uluslararası üniversite öğrencileri ve Araplar, üniversitedeki dua odasının yanı sıra sosyal toplantılar ve Cuma namazı için Welfare Omar House (Ömer Refah Evini) kullandılar. Sonraları, 1994 yılında Omar House üyeleri, Grand Mosque (Büyük/ulu Camii) olarak bilinen camiyi inşa etme niyetiyle Woodsley Yolu'nda bir kilise satın aldı. Aynı yıl, Harehills'deki Bilal Camii'yi kullanan Pakistan-Keşmir (Mirpuri) topluluğu, kentteki ilk cami formundaki ibadethaneyi inşa etmek için para toplandı. Şimdi "Markazi Jamia Masjidi Bilal" ismiyle ikiz minare ve yeşil kubbesiyle 3200 kişi kapasiteli bir cami olarak hizmet vermektedir.

Geaves'in 1995 yılındaki çalışmasında Leeds'teki camilerin sayısının 10 ile 12 arasında olduğunu tahmin etmektedir (1995: 13); bizim araştırmamız bu sayının 21'e ulaştığını göstermektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi Müslüman nüfus 1991 ve 2001 yılları arasında neredeyse ikiye katlanmıştı. Bu artışa paralel olarak, camilerin sayısı da doğal olarak arttı. Ancak, ilk açılan ibadet mekânları mescitlere dönüştürülen küçük evlerdi; mevcut eğilim ise genellikle aynı anda binlerce kişinin aynı anda ibadet edebileceği minareleri, kubbesi ve eğitim amaçlı salonları olan binalara yöneliktir. Leeds'teki tüm camilerin günde beş vakit namaz kıldıran nitelikli imamları vardır. Bu imamlar ayrıca çocuklar ve yetişkinler için Kur'an eğitim ve öğretimi, diğer ders halkaları (Tefsir, Hadis, Siyer, İlmihal vs.) oluşturarak topluma hizmet etmektedirler. İmamlar dini otorite olarak ailevi meselelerde fetva ve danışmanlık hizmetleri de vermektedirler. Sadece büyük camilerin cenaze hizmetleri vardır (yıkama ve defin). Leeds'te bulunan camilerin genel bir haritasını verdikten sonra seçmiş olduğumuz dört camiyi tematik olarak, tarih, etnik köken, dini yönelim, İslami inanç ve ibadetlerindeki uygulamalar açısından ayrıntılı inceleyerek onları takdim edebiliriz.

1. Leeds Islamic Centre (LIC):

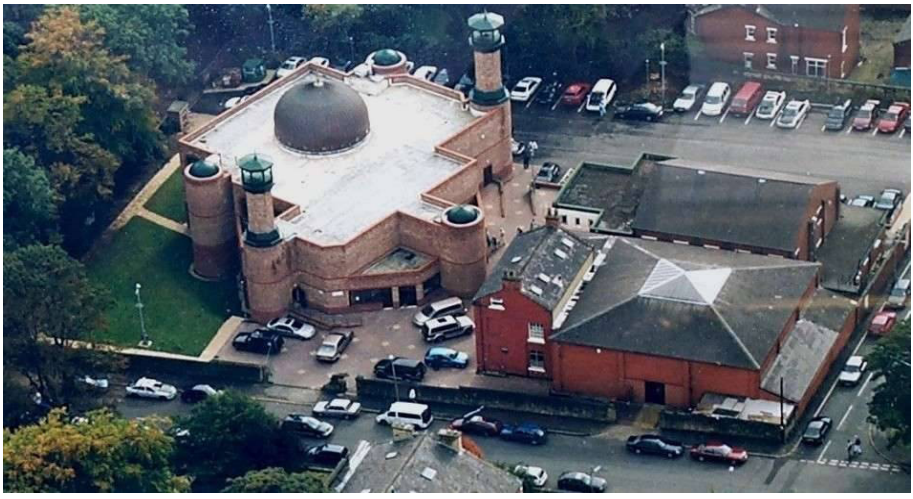
Merkez Bilal Camii olarak da bilinen LIC, yukarıda belirtildiği gibi, 1981 yılında Pakistan Müslüman Birliği (PMA) tarafından, Müslümanların Leopold Caddesi'ndeki Cinnah Camii'nden daha büyük bir yere ihtiyaç duyduklarında kurulmuştur (Geaves, 1995: 13). Öncelikle, 48 Spencer Place satın alındı ve daha

pdf. The Quilliam Foundation is a counter-extremism think tank set up to address the unique challenges of citizenship, identity, and belonging in a globalised world (15 Mayıs 2012).

sonra sosyal, sportif ve eğitsel faaliyetler için daha fazla alan sağlamak amacıyla İslam Merkezi külliyesine adım adım etrafındaki binalar eklendi. Mesela cami içinde düzenlenen bir cenaze töreninde, üç gün boyunca cami kompleksinde yemek yenilirken, ölen kişinin yakınları camide taziyeleri kabul etti.

LIC, Pakistan mimari tarzına uygun ikiz minare ve bir kubbeye sahip bir camidir (aşağıdaki Resim 2'ye bakınız). 4700 kişi kapasiteli Leeds'in en büyük camisi olan LIC, her katında üç ana ibadet salonundan oluşan üç katlı bir binadır. Giriş katı genellikle kızlar için ek okul olarak kullanılır, bazen cenaze namazı için de kullanılır. Orta kat, erkekler için her daim ibadet alanıdır ve caminin ana girişinde sol tarafta bulunur. En üst kattaki ibadet salonu, tavanının merkezinde bulunan kubbe haricinde aynı şekildedir, böylece aşağıdaki insanlar kubbeyi; üst kattaki insanlar da özellikle Cuma/Bayram vaaz ve hutbelerinde imamı görebilmektedirler. LIC, Leeds şehir merkezinin kuzeydoğu tarafında, ilk kuşak göçmenlerin yerleştiği ve Leopold Caddesi'ne çok yakın olan Chapeltown'da yer almaktadır. Chapeltown ve Harehills bölgeleri onlarca yıldır etnik göçmen toplulukların yerleri olmuştur. Küçük çaplı işletmeler, restoranlar, köşe dükkânları, butikler, helal gıda market ve kasapları ile ana yol boyunca çeşitli yerel kıyafetleriyle göçmenler Roundhay ana caddesi boyunca görülmektedir ki sanki burası İngiltere'den ayrı doğululara ait bir cadde izlenimi vermektedir.

Resim 2: Leeds Islamic Centre (İslam Merkezi'nin resmi)



Resim LIC yönetiminin izniyle şu linkten alınmıştır: http://www.leedsic.com/_images/Mosque-Aerial-View.jpg

LIC'in her ikisi de Deobandi Dar al-Ulûm'dan mezun olan iki resmi imamı vardır ve bunlar "mevlana" olarak adlandırılır. Cami cemati, Afgan, Somali ve

Kuzey Afrika'dan bir avuç Arap (Tunus, Fas) ile birlikte ezici bir çoğunlukla Pakistan kökenli ve Hanefi mezhebini takip edenlerden oluşmaktadır. Geaves'in (1995: 13) iddia ettiği gibi LIC, kuruluşundan bu yana Deobandilerin etkisi altındadır ve Dewsbury'deki Dar al-Ulûm'dan gelen molla ve hocaların sürekli olarak ders ve konferans vermelerine imkân hazırlamaktadır. Tebliğciler, mollalar ve bazen de Dar al-Ulûm'da okuyan öğrenciler staj amaçlı hem namaz kıldırmakta hem de sohbet etmektedirler. Her Perşembe akşamı camiye gelen insanlar, bir seminer veya konferansı dinlemek ve teşkîl[6] için Dar al-Ulûm'un bitişiğinde yer alan "Dewsbury Markaz Jamia Masjidi"ne giderler.

Cuma namazında, imamlar Arapça, Urduca ve İngilizce'den oluşan üçlü bir dil karışımı içinde vaazlarını minbere oturarak sunarlar. İmam, Cuma hutbesini irad ederken de genelde dua eder ve ayakta uzun bir sopayı tuturak bunu yapar. Hutbede Allah'a hamdü sena, Peygambere selavat ve bütün Müslüman ümmeti için dua eder. İmamlar vaazı karışık bir dil ile verdikleri için cami içerisinde insanların pek de dikkkatli dinlemedikleri gözlenmektedir. Namaz çıkışında cami imamına hutbe esnasında tuttuğu sopayı sorduğumda, "bu bir sünnettir, Peygamberimiz Hz. Muhammed (a.s.) 'in bir uygulamasıdır" dedi. Bu uygulama, kentte sadece Deobandi (Tablighi) eğilime sahip camilerde görülebilecek ve diğer grup ve cemaatlerden kendilerini ayırt eden bir özelliktir.

Deobandi bakış açısıyla Hz. Muhammed'in sünnetini böyle bir uygulamayla sürdürmek son derece önemlidir. Camide hafta sonu düzenli olarak görevli imamlardan her biri sırasıyla Cuma akşamları ilmihal dersleri; Bury Dar al-Ulûm'dan mezun Mevlana Osman tarafından akşam namazından sonra erkekler için hadis dersleri vermektedir. Zaman zaman da Tebliğ cemaati veya Deobandiler arasında meşhur olan müftü ve akademisyenler tarafından düzenlenen konferanslar toplumun büyük ilgisini çekmektedir. Ancak, LIC'nin çoğunlukla tesislerini ve personelini çocuk eğitimi için tahsis ettiği görülmektedir. Cami yönetimindekilerden biri "erkek ve kadın öğretmenlerin rehberliğinde 600'den fazla çocuk eğitim alıyor" diye bizlere bilgi vermektedir. Çocuklara eğitim verilen mekânı gezdiğimizde geleneksel olarak önlerinde beş altı öğrencinin aynı anda kullanabileceği uzun rahlelerde ders çalıştıklarına şahit olduk. Verilen derslerin temel müfredatı Kur'an-ı Kerim (başlangıç seviyesi), İslam inanç esasları, siyer ve ilmihal derslerinden oluşmaktadır.[7]

---

[6] Tebliğ cemaatinin bir prensibi olarak başka bir yere gitmek ve diğer insanları dini konularda uyarma/bildilendirme amacıyla plan ve programın yapılması ve söz verilmesi anlamında kullanılan bir kavramdır. Teşkilde 3, 7, 40 gün, 4 ay, ya da 1 yıl gibi bir zamana karar veren gruplar hem İngiltere hem de İngiltere dışındaki bölgelere giderek tebliğ görevi yapmaktadırlar.

[7] Bu müfredat bilgisi, LIC'in okulundaki öğretmenlerden biri ile yapılan bir görüşmeye dayanmaktadır. (17 Kasım 2010)

2. Leeds Grand Mosque (LGM):

Yukarıda belirtildiği gibi, LGM, 1994 yılında Omar Welfare House Trust üyeleri tarafından kuruldu. Birleşik Arap Emirlikleri'nden Şeyh Saif Bin Muhammed El-Nahayyan'ın finanse edilmesiyle[8] kurulan LGM, kentin batı kesiminde, Woodsley Yolu'nda, hem üniversitelere hem de kolejlere yakın bir konumda bulunuyor. Etrafında helal kasaplar, müslümanlar (Arap, Hint-Pakistanlı) tarafından işletilen ve doğu kültürüne hitap eden gıdaların bulunduğu süpermarketler, konfeksiyon mağazaları v.s. bulunmaktadır.

Müslüman nüfusunun cami etrafındaki büyük çoğunluğunu uluslararası üniversite öğrencileri, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'dan gelen Arapça konuşan göçmenlerin oluşturduğunu söyleyebiliriz. LGM bir cami mimarisinde olmamakla beraber (Resim 3'e bakınız) büyükçe bir ibadet salonu; caminin kıbleye bakan sol tarafında camlı pimapen bir duvarla ayrılmış küçük bir salonu ve ayrı girişe sahip kadınlar için caminin asıl ibadet mekânına bakan bir mahfilden oluşmaktadır. LGM, 500 erkek ve 150-200 kadın Müslümanın aynı anda ibadet edebileceği bir kapasiteye sahiptir. Ancak, kimi zaman özellikle cuma ve bayram namazlarında insanlar bahçede çimlerin üzerinde ibadetlerini yapmaktadırlar. Cami yönetiminin mescid kısmını genişletme planı vardır ve cuma namazlarından sonra rutin olarak bu proje için para toplanmaktadır. Caminin aynı zamanda spor salonu olarak kullanılan bodrum katında bir odası vardır ki burada Leeds Müslümanları arasında tek örnek olarak izcilik faaliyetleri yürütülmektedir. Son olarak LGM'nin abdesthane, otopark ve müslüman öğrencilerin konaklayabileceği bir düzine odası olan bir pansiyonu vardır.

Resim 3: Leeds Grand Mosque'un ana girişinden çekilmiş fotoğrafı

Malezya ve Endonezyalı öğrenci topluluğundan önemli sayıda Müslüman da camiye yakın meskenlerde yaşamaktadır. Ayrıca, sayıları yaklaşık 200'ü bulan

[8] http://www.leedsgrandmosque.com/mosque/history.asp Accessed on 25 May 2011

İngiliz mühtedileri, Balkan ülkelerinden gelen müslümanlar, Türk, Kürt gibi diğer etnik azınlıklar da cuma namazları için camiye gelmektedirler. LGM'yi diğer camilerden ayıran kendine has özelliği şudur ki bayanların hem vakit namazlarına hem de cuma-bayram ve teravih namazlarına katılma olanağının olmasıdır. İngiltere'deki genel cami katılımını dikkate aldığımızda bayanların bu denli ibadetlere katılmaları olağanüstü bir durumdur.

Camide kullanılan baskın dil Arapçadır, hem camide görevli imam hem de müftü Arap kökenlidir. Cami cemaatinin büyük çoğunluğunu da araplar oluşturmaktadır. Caminin görevli imamı Şeyh Muhammed Taher, uygulamada Maliki mezhebini takip etmekte ancak, cemaat Hanefi, Şafiî, Maliki ve Hanbeli takipçilerinden oluşmaktadır. Etnik çeşitliliği de ifade etmek gerekirse Cuma ve bayram namazlarında insanlar geleneksel yerel kıyafetleriyle, Arap gömleğinden tutun da Güney Asya stiline, takım elbiseden blue jeane kadar ayrı bir kültürel çeşitliliği yansıtmakdırlar.

Cuma namazlarında iç ezandan önce herhangi bir vaaz olmamaktadır. Ancak hutbe diğer camilere nazaran çok uzun olmakta ve tamamen fasih Arapça olarak irad edilmektedir. Hutbe iki bölümden oluşmaktadır: ilk bölümde imam, İslam inanç esaslarına temas ederek Kur'an ve sünnet temelli örnekler vermektedir. Daha sonra, Filistin gibi dünyanın bazı bölgelerinde Müslümanlara yönelik adaletsizlikler de dahil olmak üzere güncel meselelere değinilmekte; Kuzey Afrika ve Orta Doğu'daki diktatörlükler kınanmakta; zulüm gören Müslümanların haberleri verimektedir. Bu özelliği ile dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan Müslüman ümmetine en çok hitap eden cami olarak diğerlerinden ayrılmaktadır. Çıkarılması gereken dersler ve bugünün Müslümanlarının vazifeleri hatırlatılarak ilk bölüm bitirilir. İkinci bölümde ise imam bazen bir önceki bölümde verilen konuyu tamamlama ihtiyacına odaklanmakta bazen de yanlış anlaşılmış ya da yanlış bir şekilde uygulanan bir dini uygulama hakkında kısa bir ders vermektedir ve hutbe bir dua ile bitmektedir. İmam minberden indikten sonra başka birisi tarafından hutbenin İngilizce çevirisi okunur ve namaza durulur.

Cami imamı Muhammed Tahir, güzel kur'an okumasıyla meşhurdur ve uzak bölgelerden (örneğin Harrogate ve Bradford) de onu dinlemek için cuma namazına gelmektedirler. Cuma namazını ara sıra, aslen ıraklı olan şeyh Abdullah el-Judai kıldırmaktadır. Leeds'te Araplar arasında saygın bir yeri olan el-Judai hem caminin müftüsü hem de Avrupa Fetva Araştırma Konsyeyinin bir üyesidir. Bazen de cuma namazını yine Irak asıllı ve Leeds Müslüman Forum'un başkanlığını yürüten Dr. Hasan el-Katib kıldırmaktadır. Şehirde diğer inanç topluluklarıyla dinler arası diyalog faaliyetlerini yürüten el-Katip aynı formatta hutbeyi irad etse de hutbede iken kendi İngilizce tercümesini yapmaktadır.

Camide, hem erkek hem kadın hem de çocuklar için Kur'ân ders halkaları dahil olmak üzere bir dizi etkinlik vardır: bayanlar ve gençler için İngilizce siyer dersleri, Şeyh el-Judai tarafından Arapça tefsir dersleri, Şeyh Taher tarafından verilen tecvid ve kıraat dersleri, yerel okullar için İslamiyeti tanıtıcı konferanslar, dinler arası diyalog ve İslami sergiler. Hem imam hem de müftü fetva ve nasihatlerin verilmesinde önemli yere sahiptir. LGM, cenaze hizmetlerinin yanı sıra nikâh-düğün merasimleri ve diğer sosyo-kültürel faaliyetlerin gerçekleştirildiği bir mekân olarak farklı etnik kökten gelen insanları kucaklayıcı bir vizyonu vardır.

3. Leeds Iqra Centre (IC):

IC, 2001 yılında United Kingdom Islamic Mission (UKIM ya da Birleşik Krallık İslami Misyonu'nun)[9] yerel bir şubesi olarak kuruldu. Aşağıdaki resimde (bak. Resim 4) de görüldüğü gibi bu mescit bir cami mimarisinde değil de iki katlı bir evin ya da işyerinin mescide dönüşmüş halidir. Giriş katında bir kitapçı, çalışma odası ile kütüphane, abdesthane ve ayrı girişe sahip bayanlar için 50-100 kişilik bir bölümden oluşmaktadır. Üst kat ise, tamamiyle erkeklerin namaz kıldıkları 150-200 kişi kapasiteli mescit alanıdır.

Resim 4: Leeds Iqra Centre ait dışardan bir görünüm

IC, Leeds şehir merkezinin kuzeydoğusundaki ve Harita 1'de gösterildiği gibi yoğun nüfuslu yerleşim bölgelerinden uzakta yer almaktadır. Bununla birlikte,

[9] Hindistan'da ortaya çıkan ve Pakistanda siyasi bir parti olarak varlığını devam ettiren Ebul ela el-Mevdudî'nin kurmuş olduğu Cemaati İslam partisinin Britanya'daki oluşumu "United Kingdom Islamic Mission" (UKIM) olarak 1962'den beri bu ülkede faaliyetlerine devam etmektedirler.

IC bu bölgedeki tek Sünni camidir ve bölgede yaşayan Sünni Müslüman nüfus için yeterince büyük değildir. Bu nedenle, cami komitesi ve bölgede yaşayan müslümanlar daha büyük bir cami inşa etmek için para toplamaktadırlar. Merkezde gönüllü olarak çalışan Hacı Sadık, 15 Mart 2011'de yaptığımız röportajda: "Buraya yakın bir yerde çok daha büyük bir eğitim merkezi ve cami yapmayı planlıyoruz" dedi.

Katılımcılar ağırlıklı olarak Pakistanlı Müslümanlardır ve Leeds Metropolitan Üniversitesi'nde okuyan bazı uluslararası Arap öğrencileri de cuma namazı için buraya gelmektedirler. 2010 ve 2011 yıllarındaki ziyaretlerim sırasında cemaate sürekli devam eden insanlarla görüştüğümde, aralarında reform taraftarı olan Jama'ati İslami üyesi olan orta sınıf işadamları ve yüksek eğitimli Müslümanların (doktor, mühendis, muhasebeci, öğretmen, vs.) olduklarına şahit oldum. Mescidin müdavimi olan cemaat, esas olarak LIC'de olduğu gibi Hanefi mezhebini takip etmektedirler. Ancak röportaj yaptığım insanların %40'ı bunun aksine, herhangi bir mezhebi takip etmediklerini buna gerek olmadığını sadece Kur'an ve sünneti takip ettiklerini beyan etmişlerdir.

IC'de görevli imam, Leicester'de din eğitimini tamamlamış[10] ve Birmingham Üniversitesi'nden İslami araştırmalar alanında yüksek lisans derecesine sahip olan Muhammed Raşid'dir. Bu mescidi Leeds'teki diğer Sünni camilerden ayrı kılan husus vaaz-hutbe ve diğer etkinliklerde sadece İngilizce dilini kullanmasıdır. Bu durum aslında UKIM'in göçmen müslümanların İngiliz dil ve kültürüne entegre olmaya nasıl önem verdiğini gösterir. İmam, günlük hayatta güncel konular hakkında İngilizce cuma vaazlarını sunmakta, gayrimüslim bir ortamda yaşarken dini kimliğin nasıl korunacağı ve İslam'ı nasıl daha iyi temsil edilebileceğine ve gayr-i müslimlerle daha iyi nasıl ilişkiler kurulabileceği yönünde tavsiyelerde bulunmaktadır.

IC, çocuklar ve yetişkinler için Kur'an dersleri, siyer, temel Arapça, tecvit ve İngiltere doğumlu nesil için Urduca dersleri sunmaktadır. Bayanlar için bir takım sosyal ve kültürel etkinliklerin yanısıra dini eğitim imkânları da sunulmaktadır. Dinler arası diyalog etkinliklerinden 'Moortown Topluluğu Fuarı' sergilerde özellikle eğitimli bayanların standlarda bulunması ve bilgilendirmelerde bulunması burada örnek olarak zikredilebilir. Yukarıda bahsedilen diğer camilere benzer şekilde, dini eğitimin yanında çocukların derslerine yardımcı nitelikte ek bir okul hizmeti de merkezin ana işlevlerinden biridir. Bu okulda çocuklara matematik ve fen derslerinde hem ders anlatımı hem de etüt imkânları sağlanır.

UKIM'in karakteristik özelliği, İngiltere'deki tüm şubelerinde görülebilir. "İslam'ın gerçek ruhunu Batı dünyasına aktarmak"[11] sloganı her zaman

[10] Markfield Institute of Higher Education (MIHE), Leicester Üniversitesi'nin akredite ettiği İslam ilahiyatı ile ilgili lisans eğitimi veren bir kurumdur. Bkz. McLoughlin, 2005c: 64.

[11] http://www.iqracentre.org.uk/default.asp?ID=3 (22 Mart 2010)

vurgulanmakta ve İngiltere'deki tüm UKIM merkezlerinin ana amacı şu şekilde özetlenmektedir:

a) İslam'ın ruhuna aykırı bidat ve hurafelerin gerçek İslami öğretilerden arındırılarak doğru İslamı yayma ve temsil etme. b) Ülkenin aydınları, akademisyenleri, sanayicileri, finansörleri, vb. gibi meslek gruplarına İslam'ın evrenselliği ve problemlere ışık tutan metodunu örnekleme. c) İngiltere'de yaşayan Müslüman çocuklara doğru İslami eğitimin verilmesi.[12]

4. Leeds Makkah Masjid (LMM):

LMM, kentte bulunan üçüncü büyük camidir. Pakistan mimari yapısına uygun olarak inşa edilen caminin üç minaresi ve yeşil bir kubbesi vardır (aşağıda Resim 5'e bakınız). Caminin yapılma fikri 1990'ların sonuna kadar uzanmaktadır. 1970'li yıllardan bu 90lı yıllara kadar "Mirpurlu göçmen topluluğa hizmet eden küçük Barelvi eğilimli cami Al-Madina Jamia Masjid" (Geaves, 1995: 16), yerel nüfusun dramatik biçimde artmasıyla Müslümanlara hitap edecek kadar büyük değildi. Leeds Müslüman Konseyi (adı geçen mescidin yönetim kurulu) nihayet bir cami inşa etmek için mekân satın almaya karar verdi. Cami inşası için uygun olduğu düşünülen sadece bir mülk vardı, o da uzun yıllar boyunca terk edilmiş bir kiliseydi. Ahşap malzemeden yapılı olan bu binanın kültür mirası olarak tescil edilmiş olması kilisenin satın alınıp ve bir camiye dönüştürülmesi noktasında Müslümanları bayağı zorlamıştı. Yerel yetkililer ve milletvekilleri ile uzun bir müzakereden sonra Müslümanlar burayı satın almayı başarmış ve 2000 yılında camiyi inşa etmeye başlamışlardır. Yaklaşık üç yıl sonra, proje toplam maliyeti 1,8 milyon sterlin olarak tamamlanmış ve Thornville Yolu'ndaki cami Mekke Mescidi olarak açılmıştır.

Resim 5: Leeds Makkah Masjid'in ön cepheden görünümü

[12] http://www.iqracentre.org.uk/default.asp?ID=3 (22 Mart 2010)

2700 kişilik kapasiteye sahip olan LMM, üç katlı bir binadan oluşmaktadır: giriş katı (mutfak, yemek alanı ve ayrı girişli bayan salonu); ikinci kat (ana ibadet salonu ve abdesthane); en üst katta (özel günler için kullanılan ana ibadet salonuna benzer ama yerel mobilya-minderlerle döşenmiş ve rengârenk ışıklarla süslenmiş ibadet salonu). Ayrıca üçüncü katta içerisinde bilgisayar imkânlarının da sunulduğu bir kütüphanesi vardır. Anladığım kadarıyla buradan sadece imamlar ve camide görev alan diğer kişiler yararlanmaktadır, yani halka açık değildir. İç mimaride caminin kubbesi sadece en üst salondan görülmektedir. Kubbe çekici bir tarzda Kur'an ayetleri hattıyla ve Pakistan tarzı fresklerle süslenmiştir. Genel sunumu ve olanakları göz önüne alındığında, LMM çeşitli kuruluşlardan ödüller kazanmıştır[13] ve gelecekte yapılacak cami inşaatları için bir model olarak gösterilmektedir.

LMM, LGM gibi hem üniversitelere hem de şehir merkezine yakın olan Hyde Park bölgesinde (LS6) yer almaktadır. Cami, Pencap, Peşavar gibi kırsal bölgelerden ana dilleri Urduca olan insanların yanı sıra çoğunlukla üniversite öğrencileri ve Arapların da yaşadığı bir meskendedir. Çevredeki sokaklarda helal süpermarketler ve butik dükkânlar yaygındır. Çoğunlukla Mirpur ilçesinden gelen Pakistan kökenliler caminin cemaatini oluşturuyorlar. Ancak diğer bazı etnik gruplar, özellikle Endonezya, Türkiye ve Afrikalı üniversite öğrencileri, caminin takip ettiği mezhep Hanefilik olduğu için Cuma ve bayram namazlarına devam etmektedirler. Bu oran LGM ile kıyaslanmayacak kadar azdır.

LMM'nin görevli imamı aslen bir avukat olan Kari Asım, vefat eden babası Hafız Fatih Muhammed'in toplumda üstlenmiş olduğu dini liderlik rolünü yerine getiriyor. İkinci imamlık ise kardeşi Kari Kasım tarafından yapılmaktadır. Kari Kasım el-Medine mescidinde Kur'an Kursu hocalığı yapmaktadır, yeni cami yapılınca bu cami erkek çocuklar için kurs olarak faaliyetine devam etmektedir. Her iki imam da hafızdır, Arapça, Urduca ve İngilizce'nin bir karışımı içinde Cuma vaaz ve hutbelerini sunmaktadırlar. İmamlar, İngiltere doğumlu ve İngilizce'yi ana dili gibi konuşmalarına rağmen hutbe ve vaazlarda beş dakika Urduca beş dakika İngilizce konuştuklarından iletmek istedikleri mesajın çok net bir şekilde cemaate ulaştığını sanmıyorum. Cami cemaati ve imamlar kendilerini "Sufi ve Barelvi" ya da "ehl-i sünnet ve'l cemaat" olarak tanımlamakta (Sanyal, 1996: 68; Geaves, 2000: 75) ve amelde Hanefi mezhebini takip etmektedirler.

LGM'de olduğu gibi bu camide de hutbe genel olarak inanç ve ibadetler üzerine yoğunlaşmakta ve insanların salih amel işlemelerini amaçlayan genel

[13] 2003 yılında "The Brick Development Association" tarafından en iyi işçilik ödülü ve kamusal binaların en iyi ikincisi ödülü. Bkz. Http://www.makkahmasjid.co.uk/wp/index.php/makkah-masjid/building-leeds-makkah-masjid (23 Aralık 2010)

tavsiyeler içermektedir. Hz. Muhammed ve sahabe yaşantısından örneklerin yanı sıra, öne çıkan tasavvuf ehlinin menkıbeleri de anlatılmaktadır. Cuma namazının farzı kılındıktan sonra cemaat hemen camiden ayrılmaz toplam 10-12 rekât daha nafile namaz kılarlar. İmamın duasına iştirak eden cemaat ayrıldıktan sonra 5-10 kişi ayakta bir halka oluşturarak şiir ve gazeller okumaya başlarlar. Ahmed Rıza Han Barelvi (ö.1921)'nin Hz. Muhammed'e yazmış olduğu şiirler söylenir ve selatu selam getirilir. Geaves'in (1996: 106) de gözlemlediğine göre bunu peygamberin şefaatine nail olmak için yapmaktadırlar.

LMM'de çocuklardan yetişkinlere kadar bir dizi eğitim-öğretim aktivitesi vardır. Çocuklara yönelik dersler genellikle Brudenell Grove'daki Al-Madina Mescidi'nde düzenleniyor ve her iki cinsiyet için gençlik haftasonu sınıfları Woodsley Road'daki Woodsley Multicultural Community Centre'da gerçekleşiyor.[14] Tecvit ve tefsir dersleri genellikle ramazan ayından sonra her iki imam tarafından verilir. Camide ayrıca tasavvuf, ahlâk ve ilmihâl dersleri verilmektedir. LMM, dinler arası diyalog için de çeşitli sergi ve konferanslara ev sahipliği yapmaktadır. Tasavvuf ehlinin özellikle de Ahmed Rıza Han'ın ölüm yıldönümleri (şebi arus) bir bayram havası içinde şiir ve gazellerin okunmasıyla kutlanır. Bu toplantılar için devasa afişler caminin hem içine hem dışına asılarak topluma duyurulur.

Leeds'teki Sünni Müslümanlar arasında mezhepsel farklılıklar üzerine söylemler:

Britanya'daki Güney Asya Müslüman topluluklarının "mezhep" vurgusuyla ilgili Lewis (1993), Geaves (1996), Birt (2011) ve Hamid (2011) 'in çalışmaları Müslüman göçmenler arasındaki dini gerginliklerin anlaşılması açısından yararlıdır. Reform yanlısı Deobandi-Tebliğ Cemaati ve Cemaati İslamî ile mistik eğilimli Barelvî cemaati arasında ta Hindistan'dan gelen kronik bir ayrılık vardır. Bu bölümdeki amacımız, Leeds'teki Sünni Müslüman topluluklar arasındaki dinî çeşitliliğin haritasını çizmek ve aralarındaki ortak söylemlerin bazılarını tartışmaktır.

Leeds'teki camileri ziyaret ettiğimizde ibadetlerin yerine getirilmesinde belirgin bir farklılık olmadığına şahit olduk. İnanç ve ibadetler noktasında var olagelen farklılıklar da yani itikadi açıdan Maturidi ya da Eş'ari akideye sahip olunması veya fıkhî açıdan Maliki, Hanifi, Şafii ve Hanbelî mezhebinin takip edilmesi ehl-i sünnet ve'l cemaat içinde kabul görmüş farklılıklardır. Bu farklılık tarihsel süreçte bir doğallık kazanarak hali hazırda bu doğallığını devam ettirmektedir, İslam toplumu da genel olarak bunun farkındadır. Röportaj yaptığım kişilerin ekseriyeti herhangi bir mezhebi takip ettiklerini beyan etmelerinin

[14] http://www.makkahmasjid.co.uk/(11 Aralık 2010).

yanısıra diğer mezheb mensuplarına da saygı duyduklarını ifade etmişlerdir. Aslında böylesine bir çeşitlilik İslam dünyasında değişik coğrafyalarda bulunmasına rağmen İngiltere gibi bir ülkede bu çeşitlilik aynı coğrafya içerisinde bulunmaktadır. Aslında Müslümanlar eskiden beri bu tarz çeşitliliği genelde hac ibadetini yerine getirirken veya ticaret yoluyla ancak görebilmektedir. Buna ilaveten, Batı dünyasına olan Müslüman diasporasında Müslümanlar bu tarz itikadî ve amelî farklılıkları gayr-i müslim bir ülkede aynı çatı altında tecrübe etmekteler. Bu durum, belkide Müslümanların diasporada birbirlerini daha iyi tanımaları açısından önemli bir avantajdır. İngiltere'de farklı etnik köken ve coğrafyadan Müslümanların bir arada bulunmaları sanki İslam dünyasının bir minyatürünü yansıtmaktadır.

Hanefi, Şafi, Maliki ve Hanbelî olmanın, yani bir mezhebin seçilmesi ve takip edilmesinde etno-kültürel, coğrafi ve eğitimsel farklılıkların etkili oluşundan hareketle, bu mezheplerin mevcudiyeti İslam'ın içinde bir esneklik ve zenginlik işareti olarak görülmektedir (Abu Zahra, 2003). Sünni Müslüman toplumundaki bu çeşitlilikle ilgili röportaj yaptığım kişilerin görüşlerini yansıtmak önemlidir. Pakistan kökenli olan LMM imamı (otuz üç yaşındaki) Kari Asım şöyle demektedir:

Fıkhî meselelerde çeşitlilik çok iyi bir düzende sistemli bir şekilde kurulmuş ve iyice oturmuş, biliyorsunuz. Bu yüzden insanlar değişik yolları izleyebilir ve çeşitliliklerin çoğu kültürel etkenler nedeniyle ortaya çıkar. Örneğin, bir aile üyesi Maliki olabilir, gerisi Hanefi'dir ve doğal olarak aile içerisinde bir takım sorunlar olur. Ancak, günün sonunda, hangi fıkıhı takip ederse onu tamamen uygulamaya geçirmelidir. İnanç çeşitliliği ile ilgili olarak, Sünni-Shi'a, bu ayrımı istemiyoruz ancak onların da tarihte çok iyi yerleşmiş olduklarını biliyoruz, bu yüzden tarihsel sorunları çözmek zordur... (27 Mart 2011'de yapılan röportaj).

LGM'nin imamı, Şeyh Muhammed (42 yaşında) de benzer şekilde şöyle demektedir:

Hukukta, her türlü hukukta, insan yapımı ya da ilahi farketmez, insanların ayetleri nasıl anladıkları, Hz. Muhammed (as) 'in sünneti ve mukaddes kitabımızdaki ayetlerin anlaşılması, insanın algı ve düşüncesini dışa yansıtmasının bir sonucudur. İslam hukuku, İslam'ın anlaşılması çok basit değildir. Eğer İslam'da tek bir yol, tek bir kural vardır ve her müslüman buna göre yaşamalıdır derseniz bu çok fazla sorun yaratabilir. Çünkü İslam, farklı ülkelere, farklı milletlere ve farklı düşünce birikimine sahip insanlara geldiği için, herkesin algıladığı, anladığı ve uyguladığı İslam aynı olmayabilir. Bu, Kuran ayetlerini ve sünneti ele almanın doğal bir yoludur… En önemli şey, hepsinden yararlanmak, bunlardan birine yapışmak konusunda aşırı olmamaktır. (31 Mayıs 2011'de yapılan röportaj)

Buna ek olarak, IC'nin imamı Muhammed Raşid (42 yaşında) de hukuki konulardaki çeşitliliğin, Peygamber'in ilan ettiği gibi bir rahmet olduğuna işaret ediyor:

Ne yazık ki, şimdi Müslümanların şartları iyi değil, güçlü ve bağımsız olamadığımız için, insanlar bunu bir çatışma ve sapkınlık haline getirdiler. (Röportaj 22 Nisan 2011'de yapıldı)

Özetle, fıkıh veya içtihaddaki çeşitlilik, araştırmamız boyunca mülakat yaptığımız katılımcıların ezici çoğunluğu tarafından doğal olarak görülmektedir. Etnik-kültürel ve dini eğilimlerden kaynaklanan farklılıkların Müslüman toplumunda olması bir tür esneklik olarak görülmektedir. Kişisel gözlemlerimden, Britanya›da ya da başka bir Avrupa ülkesinde böyle bir çeşitliliğe sahip olmanın Müslümanların birbirlerini daha iyi tanımasını sağladığını zamana ve mekâna bağlı olarak İslam dinini evrensel yönleriyle daha iyi anladığını söyleyebilirim. Ancak, bu doğal farklılıktan ziyade araştırmam sırasında gördüğüm bazı hususları burada sıralamak isterim.

İcmanın kabul ettiği bazı dini uygulamalar üzerine farklı yaklaşımlar:

Günlük hayatta ibadetlerin uygulanmasında Leeds'teki Müslüman cemaat arasında gözle görülür en belirgin fark, ibadet vakitlerinin tayin edilmesidir. Günlük beş vakit namazdan tutun da Cuma ve Bayram namazlarına, Ramazanın başlangıç ve bitişine kadar her caminin farklı bir zaman çizelgesi vardır. Camiye devam eden cemaat de bunu benimseyerek camiyi kendileri için bir dini otorite kabul etmekte ve uygulamaktadır. Günlük ve Cuma namazı için, her cami takip ettiği mezhep ve hesaplama yöntemine göre kendi zaman çizelgesine sahiptir[15] ve bunlar yukarıda tanıttığımız cami ideolojisine göre birbirinden biraz farklıdır. Günlük hayatta aynı mahallede bulunan iki farklı camide öğle namazı vaktinin bir saat önce veya sonra olması çok fazla hissedilmemekte çok büyük sorunlara da sebep olmamaktadır. Ancak, Ramazan ayının başlangıcı ve bitişi (bayram günleri) söz konusu olduğunda, burada yaşayan Müslüman toplum için gerçekten büyük bir ikilem olduğu aşikârdır. Örneğin, 2010 yılında bu araştırmayı yaptığım esnada yukarıda ismi geçen camilerin ikisinde de Kurban Bayramı namazı kıldım. Sonraki yıllarda takip ettiğim kadarıyla Leeds'te üç farklı günde Ramazan'ın başlayıp bittiğine ve üç farklı günün bayram ilan edildiğine şahit oldum.

Seçilen camiler arasında dini uygulamalardaki diğer bazı farklılıklar ise şunlardır. Ramazan ayında nafile olarak kılınan teravih namazı LMM, LIC ve IC'de 20

[15] Avrupa ve Amerika'da Müslümanlar tarafından kullanılan genel hesaplama yöntemleri ve bunu sağlayan kurumlar hakkında daha fazla bilgi için baknz: http://praytimes.org/calculation ve http://www.islamicfinder.org

rekât kılınırken; LGM'de ise 8 rekât kılınıyordu. İslam fıkhında bu ibadetle ilgili Peygamber zamanında zorunlu olmaması ve cemaatle kılınmaması[16] veya kimi zaman peygamberin 8 kimi zaman da 20 rekât kılması gibi mevcut bilgilerden kimisi 8 kimisi de 20 rekât kılmaktadır. Böylece mezhepler, Hanefi olsun Şafii olsun kendi usullerine göre bunu uygulamaktadırlar.

Diğer bir uygulama da namazların cem'î meselesidir. Kış aylarında öğlen ve ikindi namazlarının aradaki zaman kısıtlılığından dolayı cem' edilerek öğlen vaktinde; yaz aylarında ise akşam ve yatsı namazlarının akşam namazından sonra peşpeşe kılınması. Bu uygulama genellikle Araplar tarafından LGM'de yapılmaktadır. Bu uygulama Şafi mezhebinde olan bir uygulama olup Maliki ve Hanbeli olanlar da zaman zaman buna müracaat etmektedirler. Hanefiler ise hac ibadetini yerine getirirken mina ve müzdelifede cem'i takdim ve cem'i te'hir yapmaktadırlar. İslam hukukunda bu uygulamanın kuvvetli rüzgâr, yağmur, kar, sel, vb kötü hava koşulları ile zaman kısıtlığı sebebiyle dini vecibelerin yerine getirilmesini kolaylaştırmak için uygulandığı bilinmektedir. Burada zikredilen dini uygulamalar genel olarak Sünni olan Müslümanlar arasında bilinen farklı uygulamalardır ve genelde bu farklılıklar hoş karşılanmaktadır. Ancak inançla ilgili farklılıklar toplumlarda daha fazla bölünmeye yol açmaktadır.

İnanç konularındaki farklılıklar:

Hint kökenli Müslümanlar, göç ederlerken alt-kıtada var olan kronik dini tartışmalarını da beraberlerinde İngiltere'ye getirmişlerdir. Leeds'te etnik farklılıkların yanı sıra gelenekçi anlayışa sahip Barelviler (genelde Pakistanlı) ile reform düşüncesi hâkim olan Deobandi/Tebliği Cemaat (Bangladeşli) arasında itikadi birtakım uyuşmazlıklar da vardır. İlk başlarda her ne kadar cami veya mescit paylaşımında bu farklılıklar bertaraf edilse de her grup zamanla kendi camilerini ve müesseselerini kurmaya başladı. İtikadi açıdan tartışma ve ayrışmalar genelde Barelvi-Deobandi cemaatleri arasında olmaktadır. Her grubun kendine göre belli iddia ve kabulleri var. Tartışma genelde Hz.Muhammed'in konumu, O'na gösterilen aşırı saygı ve hürmet etrafında devam etmektedir (bkz. Metcalf, 1982: 301; Robinson, 1988: 9). Barelvilerin kendilerini Birleşik Krallık'ta Sünni İslam'ın gerçek temsilcileri olarak tanımlaması; reform yanlısı grupların onları son bir kaç asırdır İslam'a pekçok bid'at ve hurafeyi sokmakla suçlamaları tartışmanın genel seyrini göstermektedir. Deoabandiler, Barelvileri dini yozlaştıran hurafeci ve bid'atçi olarak suçlarken; Barelviler de onları Vehhabî olmakla suçlamaktadır. Hatta Barelvi Daru'l-ulûm'dan Vehhabilerin İslam'ın dışına çıktığını ilan eden fetvalar yayınlanmıştır (Geaves, 1996: 103-4).

[16] Daha sonra ikinci halife Hz. Ömer zamanında cemaatle kılınmaya başlanmıştır.

Bu gruplara ait camileri ziyaret ettiğimde, birbirlerinin dini anlayışı ve ibadet şekillerini şiddetle kınayan insanlara rastladım. Örneğin LIC'de, Deobandi-Tebliği Cemaat üyesi bir tıp doktoru bana: "Hint Yarımadası'ndan olan üç Ahmed ismine dikkat et: Seyyid Ahmed Khan, Gulam Ahmed ve Ahmed Rıza Barelvi" diye uyarıda bulundu. Doktora göre bu üç isim İslam dinine büyük zarar vermişler ve bid'at, hurafe ve itikadı bozan pek çok şeyi dine sokmuşlardır. Özellikle Ahmed Rıza Barelvi'nin takipçileri kabir ziyaretleri ve evliyâdan medet umma gibi uygulamalarla şirke düştüklerini iddia etmektedir. Yine aynı camide Dewsbury dar al-'ulum mezunu ve zaman zaman da camide fetvalar veren Mesut da şunları iddia etmektedir: "Barelviler, Hz. Muhammed'in hazır, nazır, hayre'l-beşer ve alimu'l ğayb olduğuna inanmaktadırlar". 19. Yüzyıl Hindistan'ında mevcut tartışma ve çatışmalar (Metcalf, 1982: 301), Britanya'daki Güney Asya Müslüman toplulukları arasında hâlâ devam etmektedir.

Şimdi bu tartışmalara konu olan meseleleri daha detaylı inceleyelim: ilk olarak miladu'n-Nebi ya da mevlid kutlamaları ki Müslümanlar yüzlerce yıldır bunu kutlamaktadırlar. Hz. Muhammed'in doğum gününü medheden pek çok şiir İslam edebiyatında mevlid-i şerif olarak vardır. Hz. Muhammed›in doğum gününü kutlamak için Türkiye›de düzenlenen programlara benzer LMM›de bir kutlama merasimine 2011 yılında katıldım. LMM›nin en üst katı, güzel ışıklarla ve büyük posterlerle güzelce dekore edilmiş ve hoş egzotik kokular etrafı sarmıştı. İnsanlar camiye birer birer girerken, caminin imamı Kari Asım mevlidi nebi'nin önemini vurgulayan kısa bir konuşma yaparak programı açtı. Kutlama için hem Pakistan'dan hem de Britanya'nın farklı şehirlerinden cemaat içinde meşhur oldukları belli olan kişiler gelmişti. Pakistan'da ulusal yarışmalarda güzel Kur'an okuma dalında birinci olan Kari Ahmed güzel bir Kur'an ziyafeti çekti. Sonrasında konuşmacılar ve şairler sırayla kürsüye gelerek Hz. Muhammed için Ahmed Rıza Barelvi tarafından yazılan medhiyeleri kendi yorumlarıyla okudular. Her konuşmacı kürsüye çıktığında cemaat arasından insanlar birer birer ayağa kalkıp ya konuşmacının önüne ya da Kari Asım'ın önünde bulunan bohça gibi bir örtüye para bıraktılar. Bu her konuşmacı için ayrı ayrı yapıldı. Program, yaşlı bir hocanın duası ve Hz. Muhammed'e selatu selam getirilmesiyle sona erdi. Mescidde bulunanlar bodrum katına akşam yemeği için davet edildi ve geleneksel olarak Pakistan pilavı ve köri servis edildi. Kari Asım, diğer grupların mevlid programıyla ilgili iddialarına şu şekilde yanıt vermektedir:

Bütün bu mesele ve tartışmalar Hz. Muhammed (as) 'ın kişiliği etrafında dönüyor. Tabii ki Barelviler, Hz. Peygamberin Allah'ın elçisi ve kulu olduğuna inanmaktadırlar. Hz. Muhammed de bir mahlûktur ancak diğer mahlûklar gibi değildir. Tıpkı bir mücevher gibi, mücevher de diğerleri gibi taş olmasına rağmen

onu diğerlerinden ayıran bir takım özellikleri vardır ve biz ona taş değil de mücevher diyoruz, fark budur işte.

İtikadda ve amelde ehl-i sünnet ve'l-cemaati takip eden Barelvi cemaatinin peygamberi aşırı sevmekle şirke düştüklerini söylemek haksızlık olur. Alıntıdaki bu ifadelere göre peygambere karşı aşırı bir sevgi gösterisi ve O'ndan şefaat ummanın şirkle bir alakası yoktur. Onlar da Hz. Muhammed'i yaratılmış biri olarak, ancak diğer yaratılmışlardan farklı olarak kabul etmektedirler. İslâm inancında, eğer birisi "Allah›tan başka ilah olmadığına, Hz. Muhammed›in O›nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik" ediyorsa o kişi için müşrik ya da kâfir hükmü verilemez. Klasik akaid literatürüne göre bunu iddia eden kişi inancını tehlikeye sokar.[17] Diğer taraftan, bu meselede Barelvilerin bazı durumlarda aşırıya kaçtıkları görülür, evliyadan olan zata karşı aşırı ta'zim ve hürmet ve onlardan medet umma Hint toplumunda farklı mezheplerin oluşumuna sebep olmuştur. Kadiyan'da ortaya çıkan Kadiyanilik veya Ahmediyye hareketini buna örnek verebiliriz.

Etnik köken olarak Araplardan olan, LGM'ye devam eden ve kendisini de Selefî/Ehli Hadis tarafı olarak nitelendiren 27 yaşındaki Hamid, Barelvileri ve Tebliği Cemaatin de dahil olduğu Deobandileri bid'at ehli olarak tanımlıyor. O Pakistan kökenli bu gruplar için şöyle diyor:

Onlar evliya ya da tasavvuf hakkında bir şeyler icat ediyorlar. Mesela Tebliği Cemaatin lideri Muhammed İlyas bir rüya görerek etrafındaki insanları örgütlemiş ve harekete geçmiştir... Barelviler ise açıkça kabirlere gider ve ölülerden yardım isterler, onlar bunu yapmakla Mekke müşriklerine benzemektedirler. Bu nedenle onlar İslam inancında bidatler icad eder ve inancı zedelerler (röportaj 3 Şubat 2011'de yapıldı).

Ayrıca bazı Arap öğrencilerine ibadet etmek için aynı mahallede bulunan LMM'ye gitmeme nedenlerini sorduğumda, basitçe "o cami Barelvi mescididir" dediklerine; Barelvi cemaatine mensup kişilere sorduğumda ise LGM'yi de şehirde İslam inancının savunucusu olduklarını iddia eden bir "Vehhabi mescidi" olarak tanımladıklarına şahit oldum.

Sonuç:

Müslümanların sayısının her geçen gün arttığı Leeds şehrini ele aldığımız bu tebliğde Sünni müslümanların gündelik dini yaşamına dair bazı bilgiler sunmaya çalıştık. İngiltere'deki genel müslüman görüntüsünün küçük bir ölçeği olan Leeds şehrindeki müslümanların görüntüsü en belirgin olarak görülebileceği mekân

[17] Bak. İmam Ebu Hanife'nin el-fıkhu'l-Ekber; Ebu Ca'fer et-Tahavî'nin el-akidetu't-Tahaviye; İmam Maturidi'nin Kitabu't-Tevhid; İmam Eş'ari'nin Makalatu'l İslamiyyin vb.

olarak cami mekânına yoğunlaşarak etnik ve dini çeşitliliği yansıtmaya çalıştım. Camilerin ilk örneklerinden bugüne kadar ibadet mekânları olmasının yanısıra dinî eğitim, sosyal, sportif ve kültürel faaliyetler gibi çeşitli işlevler için kullanıldığı sonucuna varabilirim. Bütün bu yönleriyle camiler fonksiyonları itibariyle Hz. Muhammed'in hicret ettiğinde Medine'de kurmuş olduğu Mescid-i Nebî'ye pek çok yönden benzemektedirler. Dolayısıyla camiler gayri müslim ülkelerde yaşayan Müslümanlar için bir merkez ve odak noktası olarak görülmektedir.

Araştırmamızda etnik ve dinsel eğilimleri açısından dört farklı camiyi incelemiş olmakla, aynı bölgede yaşayan, inanç ve ibadetler açısından Müslüman topluluk arasında var olan dinî çoğulculuğu göstermeye çalıştım. Aslında, aynı yerde farklı dini yönelimlere sahip çok etnik yapılı Müslüman bir nüfusa sahip olmak, Müslümanların birbirlerini daha iyi tanıması ve tüm Müslüman toplumdaki diğer dini inanç ve uygulamaların farkında olmaları açısından çok önemli bir fırsattır. Hem ön yargılardan kurtulma hem de yanlış anlamalardan uzaklaşma ve birbirlerini daha iyi tanıma açısından büyük bir kolaylık sağlamaktadır. İslamiyetin evrensel mesajının daha iyi kavranmasına ve din içerisinde bir nevi ibadetlerin yerine gelmesinde bir zenginlik olduğunun anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır. Ancak hepsini idare edecek şemsiye bir dini otorite kurumunun olmayışı dini pratiklerin uygulanmasında ve gayri müslim bir ortamda İslam'ın temsil edilmesi noktasında problemler ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak en küçük yerel bölgelerde dahi bölünme ve parçalanma kronik bir hastalık olarak devam etmektedir.

Kaynakça:

Ansari, H. (2004). *The "infidel" within: the history of Muslims in Britain, 1800 to the present* London, C. Hurst.

Ballard, R. and Ballard C. (1977). The Sikhs: The development of south Asian settlements in Britain. *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*. J. L. Watson. Oxford, Basil Blackwell.

Dahya, B. (1974). The Nature of Pakistani Ethnicity in Industrial Cities in Britain. *Urban ethnicity*. A. Cohen. London, Routledge: 77-118.

Ebu Zehra, M. (2003). *Tarihu'l- Mezahibu'l-Islamiyye (İslam'da Siyasi, Itikadi ve Fıkhi mezhepler tarihi)*. İstanbul, İstanbul Matbaacılık.

Geaves, R. (1994). *Sectarian influences within Islam in Britain with special reference to the concepts of "ummah" and "community".* PhD thesis, University of Leeds.

Geaves, R. (1995). *Muslims in Leeds Leeds*, University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies.

Geaves, R. (2007). A Reassessment of Identity Strategies amongst British South Asian Muslims. *Religious Reconstruction in the South Asian Diasporas: From*

One Generation to Another. J. R. Hinnells. New York, Palgrave Macmillan: 13-28.

Gilliat, S. (1994). *Perspectives on the Religious Identity of Muslims in Britain* PhD thesis, University of Wales.

Gilliat-Ray, S. (2010). *Muslims in Britain: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Joly, D. (1995). *Britannia's crescent: making a place for muslims in British society*. London, Aldershot.

Lewis, P. (1994). *Islamic Britain: religion, politics, and identity among British Muslims ; Bradford in the 1990s*. London, I.B. Tauris.

Lewis, P. (2007). *Young, British, and Muslim.* London ; New York Continuum.

Lewis, P. J. (1993). *Bradford's Muslim communities and the reproduction and representation of Islam,* Leeds University.

McLoughlin, S. (2005b). "Mosques and the Public Space: Conflict and Coopearation in Bradford." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31(6): 1045-1066.

Metcalf, B. D. (1989). *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Karachi, Royal Book Company.

Metcalf, B. D. (2002). *'Traditionalist' Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs*. Leiden Isim.

Nielsen, J. S. (2004). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Poole, E. (2002). *Reporting Islam: media representations of British Muslims*. London, I.B. Tauris.

Prideaux, M. J. (2008). *Faiths Together? Muslim-Christian Co-Working on a Publicly Funded Project in Beeston Hill, South Leeds.* PhD thesis, The University of Leeds.

Robinson, F. (1988). *Varieties of South Asian Islam*. Coventry, Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick.

Sanyal, U. (1996). *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement, 1870-1920*, Oxford University Press.

Sanyal, U. (2005). *Ahmad Riza Khan Barelwi: in the path of the Prophet*. Oxford Oneworld.

Shaw, A. (1988). *A Pakistani community in Britain*. Oxford, Blackwell.

Suleiman, Y. (2009). Contextualising Islam in Britain: Exploratory Perspectives. *University of Cambridge in association with the universities of Exeter and Westminster.* Y. Suleiman. Cambridge, Centre of Islamic Studies.

Yücel, İ. (1998). *"Hilal", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı. C:18, s.1-11.

DİNSEL BİLGİ GERÇEK HAYAT GERİLİMİNDE KIYAFET FARKLILAŞMASI: DİNDAR ORTA SINIF X VE Y NESLİ ÖZELİNDE KIYAFET ALGISI[1]

Doç. Dr. Bahset KARSLI
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
bkarsli@akdeniz.edu.tr.

Nesil Tasnifi ve Orta Sınıf

Nesil çalışmaları sosyolojik literatürde kuşak kavramıyla daha çok ifade edilmektedir. Bir kuşak, bir toplumun yaklaşık olarak aynı zamanlarda doğan, benzer hayat ve yaş dönemlerini paylaşan ve belirli dönemin sosyo-kültürel atmosferi içinde eğilimleri şekillendirilmiş yaş gruplarını tanımlamak için kullanılır (Marshall, 1999: 439)

Kuşak/nesil çalışmalarının en nihayetinde sosyo-kültürel değişimleri anlamak için bir segmentasyon olduğu unutulmamalıdır. Teknolojik ve sosyal ilişkilerin hızlı olduğu dönemlerde sosyo-kültürel değişimleri anlamak ve analiz etmek için çok uzun bir zaman diliminden ziyade daha yakın tarih aralığına ihtiyaç duyulmuştur. Çalışmada hem yakın dönem tasniflerinde çok kullanılması hem de sosyolojik zeminden ideolojik boyuta uzanan içerik taşıması dolayısıyla nesil isimlendirmesi tercih edilmiştir. Diğer taraftan dayandığı sosyolojik içerikten hareketle yakın dönem nesil tasnifi şu şekildedir:

- 1946 öncesi doğanlar: Gelenekçiler-Sessiz Nesil
- 1946-64 arasında doğanlar: Bebek Patlaması Nesil
- 1965-1979 arasında doğanlar: X Nesil
- 1980-2000 arasında doğanlar: Y Nesil

[1] Bu bildiri, "Dindar Ota Sınıfta Nesil Farklılaşması: X ve Y Nesillerini Din Algıları Üzerinden Değişen Yaşam Tarz Analizi" Akdeniz Üniversitesi SBA-2016-1609 Nolu BAP projesi verilerinden üretilmiştir.

- 2001 ve sonrası doğumlular: Z Nesil (bkz. Başal, 2014:23- 25; Odabaşı, 2016; Keleş, 2011: 131; Altundağ, 2012: 2003-212; Çabuklu, 2010: 128).

Bütün bu tasnifler, değişen şartlar üzerinden nesilleri anlama veya nesillerin farklılaşama dinamiği üzerinde değişen sosyo-kültürel atmosferi analiz etme gayretinin sonucunda oluşan bir segmentasyondur.

Sunumun örneklemini kendilerini dindar olarak kabul eden orta sınıf oluşturmaktadır. Çalışmanın üzerine inşa edildiği orta sınıf kavramı, klasik tabakalaşma ve yaşam tarzına dayalı statü grupları epistemolojik yaklaşımıyla temellendirilmiştir. Weber'in saygınlık, iktidar ve ekonomik durum boyutları olarak tasnif ettiği üç tabakalaşma ölçütü, toplumsal tabakalaşma araştırmalarının dayanağını oluşturmaktadır. Toplumlara ve zamana göre değişiklik gösterebilen bu tabakalaşma ölçütleri meslek, gelir, eğitim düzeyi, yerleşim bölgesi ve konut, tüketim biçimleri ve alanları, boş zaman etkinlikleri gibi nesnel göstergelerle görünür kılınmaktadır (Ünal, 2011: 884; Weber, 1996: 424-429; Göle, 2002: 90-91). Dindar orta sınıf özelinde nesil farklılaşması, bir sınıf içi yaşam tarzının dönüşümü anlamına gelir ki, bu noktada konu sınıf ve yaşam tarzıyla bağlantılı bir hale gelir.

Fakat dinin merkezi konuma yerleştirildiği yaşam biçimlerinin toplumsal tanımlar olarak ve bir söylem içinde geliştikleri sürece anlam oluşturmaları, onların tek tipleştirilmiş toplumsal yaşam biçimleri oldukları anlamına gelmezler. Yaşanılan dönemlerin sosyo-kültürel ve politik unsurlarıyla değişen toplumsal şartların ürettiği farklılaşmalar belli bir yaşama tarzına sahip bireyleri kendi içinde de farklılaştırmaktadır. Soğuk savaş dönemi katı/ağır nesil sermayesiyle teknoloji ve internet devriminin akışkan sermayesine sahip nesilleri, din/dindarlık ve orta sınıf gibi belli yatkınlıklar ve yaşam biçimlerinde yer alsalar da steril kalıptan bahsetmiyoruz. Yaşam biçimleri bir zihniyet temelinde ama güncelle, değişimle beraber ele alınan bir kavramdır (Chaney, 1996: 14).

Nesillerde Kılık-Kıyafet Algısı:

Nesiller bazında kılık kıyafet karşılaştırması, bir yaşam tarzının gündelik hayattaki sosyo-kültürel değişimden hareketle analiz edilebilir. Dindar orta sınıfın kılık-kıyafet algısı nesiller arası farklılaşma dinamiğinde tüketim, moda, sınıf ve din ekseninde bir modernleşme tarihini kapsar. Bauman, modernlik ve tüketim ilişkisini, *modernlik, istekler ve ihtiyaçlarla doludur, gittikçe yeni ihtiyaçlar, daha önce hiç hissedilmemiş ve hayal bile edilmemiş ihtiyaçlar yaratır* diye açıklar (Bauman, 2001: 106). Tüketim ve kapitalizmle birlikte kıyafet, dini bir içerik yanında estetik ve sınıfsal göstergeye dönüşmüştür. Tüketim ve modanın kıyafeti bu denli dönüştürmesine rağmen İslam'da kıyafet algısı, dini metin ve inanç söylemine dayanır. Bu söylemde *vücut hatlarının belli olmaması, örtünmenin Allah'ın emri olması, dikkat çekici olmaması, toplumun örf ve âdetine uygun olması* gibi tanımlamalar, farklı içeriklerde bütün nesillerde karşılaşılmaktadır.

Nesnel (piyasa, moda, reklam) olanla öznel (etkileşimler, moral değerler, anlam atfetme ve meşrulaştırım) olan arasındaki bütünleşmeyle inşa edilen yaşam tarzı, bir aidiyet değeri içerisinde tüketimden beslenmekte ve grubun kültürel değeri içinde yeniden biçimlendirilmektedir (Chaney, 1996: 22; Avcı, 2012: 205).

X neslinde Kıyafet Algısı

Dindar orta sınıf X neslinin sosyal ve kültürel sermayesi, 1970 ve 80 sonrası zaman aralığına denk gelen bir sosyo-kültürel perspektiftir. 80'li yıllarda gençlik dönemini yaşayan X nesli tüketim/moda ile sınırları çizilmiş yapay anlam adacıklarında bir taraftan modernite ile yüzleşirken bir taraftan da kendini ifade edecek yeni bir İslami yaşam tarzının temellerini atmıştır. Bu noktada katılımcıların kılık kıyafet algısında modayla birlikte yorumlarla şekillenmiştir.

X neslinden Esnaf Serhat Bey, modayı kapitalizmin tuzağı olarak görmekte ve dindar insan kıyafetini şu şekilde dile getirmektedir:

Dindar insan vücut hatlarını belli etmeyecek şekilde, toplumun örfüne uygun giyinmelidir. Fakirleri kıskandıracak lüks seviyeye de vardırmamalıdır (Serhat, Esnaf, 45, Lisans, X Nesli).

Dinin epistemik ve normatif nitelikli meşrulaştırımı, nesillerin üstünde bakış açıları üretir. Fakat epistemik temelin gündelik hayatta vücut bulması, sosyo-kültürel şartlara bağlıdır ki, farklılaşmanın dinamiği de burada yatar.

Moda kavramının kıyafeti çağrıştırdığını belirten son Y neslinden 18 yaşındaki Burcu de geleneğin kıyafet konusundaki bu genel geçer tanımını paylaşır:

Dindar insanın kıyafeti kavramı ben de tesettürü çağrıştırmakta. Müslüman, tesettürlü bir kadının kıyafeti konusunda vücut hatlarını belli etmemesi, ayak bileklerine ve yüz çehresine kadar örtünmesi gibi zaten belli ölçüler var. Bu noktada bize pek laf düşmüyor. Fakat moda anlamında değil ama bir Müslüman kendine yakışanı dikkat çekmeden giyebilir (Burcu, Öğrenci, 18, Son Y Nesli).

X neslinden Serhat Beyle 18 yaşındaki Öğrenci Burcunun yorumlarında kullandıkları dinsel bilgi, nesilleri belli bir zeminde tuttuğuna işaret etmektedir. Bu anlamda X ve Y nesillerine göre dindar insanın kıyafet algısı, dini bir temele dayandırılmaktadır. Fakat geleneksel dindarlık söylemleri ve siyasal konumlanmadan dolayı X nesli sosyo-kültürel sermayesi, moda konusunda yoğun bir olumsuzlama dikkat çekmekte. Moda çağrışım sorusunu *saçma* diye açıklayan X neslinden Ev Hanımı Hatice Hanım, dindar insanın kıyafet algısını şöyle açıklamaktadır:

Okuduğum kadarıyla tesettür, vücut hatlarını belli etmeyecek şekilde ve dikkat çekmeyecek şekilde örtünmektir. Dar olmamalı. Günümüz kızlarında her tarafları ortada, kısa pantolonlar, bacakları gözüken pardösüler, altında ince

çorap, o *başı örtülü ama tesettürlü değil*. Yani ayet var ya, *onlar giyiniktir ama çıplaktırlar* diye. (Dindar insan) modayı takip etmemeli. Tabi modadan da hoşuna giden olur (Hatice, Ev Hanımı, 43, Ortaokul, X Nesli).

Dar ve bol kıyafet kavramı dindar insanın kıyafetinde belirleyici bir karşılaştırmaya denk gelmekte. Giysi, bir bütün olarak giyim, daima toplumla bağlamın içine dahil olduğu için, giysi bir yaşam tarzını ifade eder, çünkü bu yaşam tarzını, bu beğeniyi paylaşanlar, birbirlerini tanımak, saptamak ve bu sembollerin emanetçisi olarak görünmek isterler. Giysi genellikle cinsiyetleri, yaşı, mesleki işlevi ve toplumsal mevkii ayırt etmeyi sağlar (Wacquet & Laporte, 2011: 72-77; Arslantürk & Amman, 2000: 282-283; Özbolat, 2015: 130).

Moda çağrışım sorusunu *dikkat etmek lazım* diye cevaplayan X neslinden Öğretmen Nusret Bey, *dindar insan vicdanî anlamda rahat hissedebileceği şekilde giyinmeli, ölçü peygamberimiz* açıklamasını yapmıştır (Nusret, Öğretmen, 45, Lisans, X Nesli). Aynı çağrışım sorusunu *açıklık* diye açıklayan Sanayici Erol Bey ise, dindar insanın kıyafetini *Allah bize neyi emretmiş? Bayanlarda saçı göstermeyecek ve topuğuna kadar kapalı olacak. Erkekler ise dizkapağından aşağısına kadar kapalı olacak. Ama gel görkü şimdi erkekler bayanlardan daha kapalılar* diye açıklamakta (Erol, Oto Tamircisi, 40, İlkokul, X Nesli). Moda çağrışım sorusuna *giyim* cevabını veren Esnaf Nasip Bey, *Müslüman olan da olmayan da parmakla gösterilecek kadar dikkat çekici olmamalı* ifadesini kullanmaktadır (Nasip, Esnaf-Peynirci, 45, Lise, X Nesli). Modayı *güzel görünme* olarak tanımlayan X neslinden Avukat Sami Bey, hac-umre ve Suudi Arabistan televizyonlarının gelişiyle beraber yöresel giyimden ziyade çarşaf giyen insanlara dindar olduklarını düşündüklerini belirtmiştir. Tesettür modasının oluşmasıyla beraber örtünmenin takva olduğunu unuttuk ve artık giyim tarzı İslamileştirmekten ziyade moda dediğimiz giyim mağazalarının dini temsil eden hale gelmeye başladık (Sami, Avukat, 46, Lisans, X Nesli).

Geçi Dönemi X ve Y Neslinde Kıyafet Algısı

Bu noktada ara bir yaş segmentasyonu olarak geçiş dönemi X ve Y neslinde ise kıyafetin modernizasyonunu basit bir şekilde reddetmemekte veya uyarlamamakta, aksine kritik ederek ve kendine uygun hale getirerek farklı kültürel bağlamlarda yeniden ürettikleri gözükmektedir. İçerik ve analiz üzerinden her türlü konuyu yorumlayan geçiş dönemi X-Y nesli, gündelik hayatın gerçekliği üzerinden inşa ettiği kıyafet algısında modayı ve dindar insan kıyafet algısını yeniden (t)üretmektedir. X neslinin dışsal alternatifinin aksine içsel alternatifler içeren bedensel ve kimliksel söylemle geçiş dönemi X-Y nesli, gündelik hayatta bu üretimle ortak *alan*ları şekillendirmektedir. Moda çağrışımına şıklık diye karşılık

veren geçiş dönemi X neslinden Akademisyen Beyza Hanım, Müslüman kadının kıyafet algısını şöyle açıklamaktadır:

Aslına bakarsan Müslüman kadının kıyafeti Kuranda çizilmiş. Ama modernizm, kapitalizm dediğimiz şeylerin belki en büyük savaş alanı din. Mesela bir kadın pantolon giyse bile üzerine bol bir kıyafet tercih etmeli. Ama günümüzde toplumsal baskıdan dolayı *insanlar ne der, daha şık giyinmeliyim* gibi bir tutumla hareket ediyor kadınlar. Bir de tabi 28 Şubatın tahribatı büyük. Bundan dolayı insanlar *kendilerini aşağılayanlara karşı giyimlerini ve örtülerini modernize ederek var olmaya* çalışıyorlar. Biz de varız demenin bir biçimi aslında. Bir örnek vereyim, fakültede açık kadın arkadaşlar bana şunu söylüyor: *Hocam sen de kapalısın ama çok şıksın, bizim gibisin*. Bu ne trajik bir cümle aslında (Beyza, Akademisyen, 37, Doktora, Geçiş Dönemi X Nesli).

28 Şubat darbesi, dindar orta sınıfın bütün nesillerinde etkili olmakla birlikte en yoğun etkiyi, bu tarihle lise ve üniversite yılları kesişen geçiş dönemi X-Y nesli üzerine yapmıştır. 28 Şubat, dindar kesimin kimliksel tanımında halen etkili bir söylem olarak karşılaşılmaktadır. Akademisyen Beyza Hanımın dindar insanın kıyafeti ve moda ilişkisinde 28 Şubat sürecinde yaşadığı sorunlardan hareketle *kendilerini aşağılayanlara karşı giyimlerini ve örtülerini modernize ederek var olmak* şeklinde yaptığı tanımlama, moderniteyi basit bir şekilde kabul veya reddetme değil, onu farklı bağlamlarda yeniden (t)üretmeyi anlatmaktadır. Ki bu anlatımın renk tonunda moda, estetik, mekânsal farklılaşma, statü, ekonomi ve travmaların karışımı kendini hissettirmektedir.

Geçiş dönemi X neslinden Kuyumcu Selim Bey, dindar insanın kıyafeti algısında X nesli söyleminden ziyade estetiğe kapı aralayan bir yorum yapmaktadır: İnsan üzerine yakışanı *giymeli. Buna uymak zorundayız. Bizler muhakkak şık giyinmeliyiz. Bir Müslüman modayı takip etmelidir. Renk uyumu önemlidir* (Selim, Kuyumcu, 38, Lisans, Geçiş Dönemi X Nesli).

Moda çağrışım sorusuna *tehlikeli* kavramıyla karşılık veren geçiş dönemi Y neslinden Avukat Sena Hanım, bazı çekincelere binaen modanın tesettür çerçevesinde takip edilebileceği kaydını koymaktadır: *Moda takip edilebilir. Ben de dahil tesettürü tam manasıyla yaşamıyoruz, modayı tesettür çerçevesinde takip etmeli* (Sena, Avukat, 33, Lisans, Geçiş Dönemi Y Nesli).

Moda kavramının olumsuz imajına kayıt koymalarına rağmen kadınların bir şekilde estetiğe evrilen yorumları tüketim ve moda ilişkisinin dışında cinsiyet boyutunun da etkisini göstermektedir. Moda çağrışım sorusunu *güzel giyinmek* olarak tanımlayan geçiş dönemi Y neslinden Avukat Asiye Hanım, Sena Hanım gibi bazı çekinceler koyarak moda ve kıyafet ilişkisi kurmaktadır: *Modayı takip etmeli, ben takip etmesem de. Şık giyineceksin ama İslami kurallara uygun olacak,*

dar kot giyip üstüne kısa giyip, deve hörgücü gibi saçını yapanlar bunları kastetmiyorum (Asiye, Avukat, 35, Lisans, Geçiş Dönemi Y Nesli)

Y Neslinde Kıyafet Algısı

Dindar insan kıyafet algısında dar ve bol karşılaştırması, nesilleri aşan ve ortak bakış açısı üreten bir kıyaslama iken bu bilginin pratik İslam algısında farklılaşma meydana gelmektedir. Özellikle kıyafetlerin vücut hatlarını belli etmemesi ve bol olması gibi epistemik kabulün (paspal, köylü) dindar insanın daha alt sınıflara uygun imajı üretmesi, yeni nesil kıyafet algısında itiraz edilen bir husus olarak ortaya çıkmaktadır. Bu itiraz yeni tüketim tarzının nesiller özelinde ürettiği bakış açısıyla daha da derinleşmektedir. Bu tüketim kültüründe bedene yönelik inşa ve moda-marka tüketim kültürünün ürettiği yaşam tarzı nesillerin algısını farklılaştırmaktadır. Öğrenci Eren, var olan imajdan hareketle *bence dindar insan kıyafeti, düzenli ve estetik bir uyum içerisinde olmalı. Toplumdaki dindar insanlarla başlayıp din adamlarının paspal şekli, kafalardan yok edilmeli. Kişisel hayatımızda moda kavramına ister istemez eşlik etmek zorunda kalıyoruz. Mağaza kültürü bizi buna iten en büyük etken. Uyum içerisinde düzenli giyinerek farkını, tarzını ortaya koymalı diye düşünüyorum* (Eren, Öğrenci, 22, Son Y Nesli).

Kıyafetlerin ve renklerin uyumunun olması gerektiği kavramı, yeni neslin dindar geçmişe yönelik eleştirisini içinde barındıran bir yaklaşım olmakla birlikte, kıyafet üzerinden fark ve tarzın ortaya konulmasının gerektiği yorumu, dindar kıyafet üzerinden gelişen olumsuz imaja karşı son Y neslinin bireysel seçimlerin merkeziliğini göstermektedir. Son Y nesli kıyafet tanımı yaparken X neslinin ve onlardan önce gelen kuşağın giyim tarzına gizliden bir eleştirisi de dikkat çekmektedir. Özellikle imaj vurgusu ağır basıyor. İmaj birden oluşan bir şey değil. İmaj oluşumunda bazen birkaç nesli aşan bir zaman süreci söz konusudur.

Dindar insan kıyafetinde dini temellendirmelerden hareket eden son Y neslinden Aslı ise, cari olan dini kıyafet algısına itirazı barındıran yorumlar yapmakta ve değişen kıyafet formlarına dini bir meşruiyet kazandırmakta:

Bir Müslüman vücut hatlarını hem erkek hem bayan için geçerli teşhir etmeden giyinmeli, temiz, bakımlı, şık (şıklıktan kastım pahalı giyim veya aşırı dikkat çeken kıyafetler değil), sade giyimli, mütevazı, güzel kokmalı. Dışarıdan bakıldığında hayranlık bırakan, düzgün görünümlü ve özendiren giyim tarzı olmalı bir Müslüman. İsrafa girmeden modayı takip etmeli, ihtiyacı yok ise almamalı. Çünkü İslam dini, mükemmel bir dindir ve bir Müslüman da onun her anlamda mükemmel temsilcisi olmalı (Aslı, Öğrenci, 28, Son Y Nesli).

Aynı yaklaşımlar, geçiş dönemi X-Y ve son Y neslinin de söz konusu. Marka tercih etme davranışıyla nesiller arasında her ne kadar özel bir kanal kurulmakla

birlikte tercih edilen markanın moda algısı ve simgeselliğinden dolayı farklılaşmalar yaşanabilmektedir. Tüketim, moda ve marka konusunda nesiller arasındaki en bariz farklılık, tutum ve davranış ilişkisinde görünmektedir. Toplumun bütün kesimleri artık tüketim, moda ve marka sarmalındadır. X nesli davranış bazında tüketim, moda ve markanın içinde olmasına rağmen tutum bazında olumsuz düşünmektedirler. Fakat son Y nesline doğru geldikçe hem davranış hem de tutum bazında moda ve markanın savunusu yapılmaktadır. Moda ve din, moda ve ibadet ilişkisi üzerinden akışkan bireysel seçeneğin örüntüsü oluşturulmaktadır.

Son Y neslinden Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Öğrencisi Asım, kıyafet algısını Kuran ve çağdaşlık kavramıyla açıklamakta:

Müslüman insan çağdaşlığa uymalı. Kuran bize çağdaş olup kendi zamanımıza göre hareket etmeyi emreder. Müslümanlar neden çağdaş olmasın, neden gerici olsun (Asım, Öğrenci-Sosyal Bilgiler, 19, Son Y Nesli).

Kıyafet ve örtünme şekilleri insanın içinde bulunduğu şartlar belirlemekte. Bu konuda son Y neslinden İlahiyat öğrencisi Nuray'ın *eğer okumamış olsaydım ailem gibi bol kara çarşaf giyerdim ama şu an orta derece tesettüre uyuyorum* ifadesi örnek olarak verilebilir.

Nesillerde Başörtüsü/Türban Algısı

Esasında dindar insan kıyafeti algısının nesillerin zihnindeki karşılığı, genelde tesettür dolayısıyla kadın kıyafeti olarak yer almaktadır. Ama bu örtünme pratiği ve ona yüklenen anlam siyasal, toplumsal tahayyül, tüketim, moda ve sosyal sermayelere göre farklılaşmaktadır. Diğer taraftan ülke tarihinde başörtüsü/türban, salt dini bir olgu olarak görülmemiştir. Dolayıyla başörtüsü algısı, İslami, siyasi veya modernleşme bağlamlarından hareketle yapılan tartışmalarda simgesel anlamlar içermiştir. Kılıçbay ve Mutlu'ya göre, örtünme pratiğine yüklenen tek bir anlam, örtüyü olgusal olarak karşılamaktan uzaktır. Zira örtünme pratiğine ve örtünmeye yüklenen anlamlar sürekli olarak değişmektedir. Modern tahayyülde başörtüsü/türban siyasal ve kamu/özel gibi mekânsal tartışmalarda metaforik bir söylemi barındırırken onu pratiğin uygulayanda da farklı saikler söz konusu olabilmektedir. Nitekim Türk-Müslüman kadını örtüyü, statü sembolü, siyasal sembol ya da yeni bir tüketim formunun bir göstergesi olarak ya samimi dindarlık ya da geleneksel pratik olarak çok çeşitli amaçlar için kullanmaktadır (Kılıçbay & Mutlu, 2002: 509).

X nesline göre başörtüsü dinsel zeminle birlikte yaşanan dönemin sosyo-kültürel atmosferinin izlerini taşımaktadır. Özellikle başörtüsünün ülke tarihindeki sembolik anlamı, dini bir uygulamadan ideolojik ve kimliksel evrilmeye örneklik

oluşturmaktadır. Öyküsel kimliği köyden başlayan ve şehirde tutunmaya çalışan dindar insanlarda başörtüsünün varoluşsal bir içerik kazandığı görülmüştür. Kavramsallaştırma anlamında X neslinin başörtüsü tanımlamasında *temizlik ve bayrak* ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir. X neslinin başörtüsü algısı, yaşadıkları dönemlerdeki konumlanışlarına, mücadele yöntemlerine ve din/dindarlık algısına göre çeşitlenmektedir.

Başörtüsünü, geleneksel din anlayışına hamlen akidevi değerlendiren Bürokrat Ali Bey, tesettürdeki dönüşümünü bir *itikâdi* sorunu olarak görmekte: *Mesela kadın pardösüyü niçin giyer? Vücut hatları belli olmasın diye. Ama vücut hatları belli olan bir pardösüyü bir bayan üzerine alıyor ve babası, kocası ona rıza gösteriyor ise, o zaman bunda bir itikat sorunu var*. (Ali, Bürokrat, 47, Y. Lisans, X Nesli).

Geleneksel ve muhafazakar din algısında sahip olan X nesli düşüncesinde başörtüsü, olumlu kavramlarla dile getirilmiştir. İşadamı Nurettin Bey, başörtüsü çağrışımına *güzellik* karşılığını vermekte ve siyasal simge olarak kullanılmasının ürettiği sorunları dile getirmektedir (Nurettin, İşadamı, 48, Ön Lisans, X Nesli).

X neslinin örf ve adetleri temele alan önceki/sonraki nesil algısıyla bütünlük arz eden bu tesettür yorumunda dini pratikler, nesilden nesile bir gelenekle ve formla devam etmelidir. Yaşadıkları dönemlerin sosyo-kültürel dünyasının dinamiklerinde siyasal veya ideolojik unsurlar içermeyen bu tesettür algısı, esasında bir nesil tasavvurunu ve gelecek nesille farklılaşma dinamiğini ifade etmektedir.

X neslinin geleneksel din algısıyla bütünleşen bu yorumun dışında daha siyasal ve toplumsal talepleri içeren yorumda ise başörtüsü kimliksel bir simgedir. Bu simge, dini pratiğin ötesinde hem varoluşsal hem de alternatifliği içeren bir *alan* mücadelesi anlamına gelmektedir (Bkz. Weber, 1996: 424-429; Weber, 2002: 274-284; Göle, 2002: 90-91).

X nesli sosyo-kültürel ve sosyo-politik atmosferinde başörtüsü varoluşsal bir alternatiflik içinde her daim yeniden üretilebilmektedir. X neslinden Esnaf Serhat Bey, başörtüsü çağrışımında kullandığı erkeklere *bana meşru dairede yaklaş mesajı*, bu neslin kamusal talep içeren tesettür algısının yanında sonraki neslin örtünme pratiğiyle farklılaşan zihinsel arka planını da ifade etmektedir (Serhat, Esnaf, 45, Lisans, X Nesli). Başörtüsü çağrışım sorusuna *başörtüsü sadece başörtüsü değil* karşılığını veren X neslinden Doktor Hamza Bey, uç noktalara savrulmanın sebebi olarak yaşadıkları dönemdeki tesettürü çarşaf, siyahlık gibi tek şekil ve tek renk üzerinden anlamalarına bağlamakta (Hamza, Doktor, 48, Lisans, X Nesli). Doktor Hamza Bey'in siyasal ve sosyal içerikli analizi ve başörtüsü çağrışım sorusuna Öğretmen Nusret ve İşadamı Celil Beylerin verdikleri *bayrak*

cevapları; yine Evhanımı Hatice Hanım'ın *kutsalım* yorumu X neslinin sermayelerin simgesel eşiğine örnek verilebilir.

Dini emirler, dinsel zeminin dışında gündelik hayat gerçekliğinde yeniden yorumlanırken yeni içeriklerle zenginleştirilmektedir. 28 Şubat postmodern darbe sürecinde başörtüsü mağduru olan veya üniversite eğitimlerinde buna şahitlik geçiş dönemi X ve Y nesli, özneleşen söylemle başörtüsü mağduriyetini yeni bir içerikle doldurmaktadırlar.

Başörtüsü kavramını *koruyucum* diye tanımlayan geçiş dönemi Y neslinden Öğretmen Zeynep Hanım, başörtüsünü dinsel kaynaklardan hareketle işlevini bir önceki nesilden farklı olarak sosyal psikolojik boyuta indirmekte: *Başörtüsü ise, bana koruyuculuğu çağrıştırıyor. Benimle aynı fikirde olmayan, bana ve dine olumsuz bakanlara karşı beni korumaktadır başörtüsü. Bağlama tarzında ise, modadan ziyade kural esas alınmalıdır* (Zeynep, Öğretmen, 35, Lisans, Geçiş Dönemi Y Nesli). Başörtüsü çağrışım sorusuna özgürlük cevabını veren geçiş dönemi Y neslinden İlahiyat Öğrencisi Duygu Hanım, *başörtüsü benim için özgürlüktür Çalıştığım ve iki çocuk annesi olduğum; yine sürekli dışarı çıktığım için rahatlık benim için ön planda. Müslüman gençler bazı kesimlere tatbikî özeniyorlar* (Duygu, Öğrenci, 36, Lisans, Geçiş Dönemi Y Nesli).

Başörtüsü ö*zgürlük* ve *rahatlık* kavramlarıyla açıklanması, hem kimliksel hem de farklı örtünme pratiğine kapı aralayan yorumun sonucu olarak görülebilir. Başörtüsü çağrışım sorusuna *Allah'ın emrini uygulama biçimi* olarak cevaplayan geçiş dönemi X neslinden maliyeci Akif Bey, gündelik gerçeklikten hareketle şunları ifade etmektedir: *Tesettür Allah'ın emridir, başörtüsü de bu tesettürün bir parçasıdır. Başörtüsü örtünenlerin büyük çoğunluğu (%90-95) Allah'ın emri olduğu için takar* (Akif, Maliyeci, 37, Lisans, Geçiş Dönemi X Nesli). Y neslinde başörtüsü, *inancım ama yakışmalı da* söylemiyle karşılık bulduğu söylenebilir. Y neslinin akışkan örtünme pratiği, geleneğin bilgisiyle kurulan ilişki çeşitlemesinin yanında *bireysel seçimler ve eylemler bütününde bir örüntü* oluşturma yükümlülüğüyle diğer nesillerden ayrılmaktadır. Y nesli, farklılıklara rağmen başörtüsünün dini bir gerekliliğin yansıması olduğunu bilmekle beraber, başörtüsü üzerinden bir öyküsel kimliğe sahip nesil değildir. Dini kimliğin (başörtüsünün) dönüşümünün sosyolojik zemininde kullanılan *tarz-ı hayattan life style'a* (Bali, 2015: 207) tanımlaması, bu dönüşüme şahit olanlar için bir fikir vermekte. Yani pardösü boyunun uzunluğu ve kısalığından dindarlık/İslami kimlik üretmek, bu dönüşümün şahitliğiyle ilgili bir konudur. Oysa son Y nesli, böylesi bir dönüşüme şahit olmadığı ve hatta dönüşüm üzerinden yapılan normatif yorumlara konu oldukları ve sosyal sermayelerini bireyselleşmiş toplumda edindikleri için örüntüleri bir önceki nesle veya geleneksel kabullere göre çelişkiler barındırabilmektedir.

Kendi kıyafet algısını *tarzım* diye açıklayan son Y neslinden Esra, b*aşörtüsü Allah'ın emri, tabii ki örtünmeli. Kıyafet tercihimde şıklık ya da daha çok benim kendi tarzım var* yorumuyla bireysel örüntüsünü oluşturmaktadır (Esra, Öğrenci, 20, Son Y Nesli).

Son Y nesli başörtüsü algısı, benliğin sosyal anlamlandırma biçimi üzerinden önceki nesillere eklemlenmek veya dinsel bilgi-pratik İslam geriliminde kişisel dini örüntüleri oluşturma kaygısı da dikkat çekmektedir. Nesiller arası dini pratiklerin nesiller karşılaşmasındaki paradigmal farklılığı, *sorgulamadan ait olmaktan sorgulayarak ait olmaya evrilen* perspektifin etkisi unutulmamalıdır. *Sorgulamadan elindeki nimetin kıymetinin bilinmeyeceğini* belirten son Y neslinden Tarih Bölümü Öğrencisi Nisa, *bence bir Müslümanın kıyafeti niyetine göredir. Yani Müslüman ama açık, girdiği ortamda birilerine bunu anlatmaya çalışıyorsa, girdiği ortamda eğer kapalılık ya da tesettürlü olmak hoş karşılaşılmıyorsa o kadın kapanmasa da olur. Moda da aynı şekilde niyete bağlı* (Nisa, Öğrenci-Tarih, 21, Son Y Nesli).

Dinsel bilgi yoluyla önceki nesille bağ kuran son Y nesli pratik İslam algısında bireysel tercihleriyle kendi dinsel örüntülerini oluşturmaya çalışmaktadır. Son Y neslinin bireysel din örüntüsü, sosyal benlik algısında örtünmeye yeni etkenler ve yeni yorumlar üretmektedirler.

Sonuç

Dindar orta sınıf örnekliğinde ve dini bilgi-pratik İslam geriliminde ele alınan kıyafet algısının her bir neslin sosyo-kültürel atmosferinde dini ama farklı yorumlandığı görülmüştür. Kıyafet algısında bütün nesiller özelinde genel ağılama *vücut hatlarının belli olmaması, örtünmenin Allah'ın emri olması, dikkat çekici olmaması, toplumun örf ve âdetine uygun olması* şeklinde seyretmiştir. Bu noktada tek tipleştirilmiş bir din ve yorumun imkansızlığı ise unutulmamalıdır. Yaşadıkları sosyo-kültürel atmosferden ve dini yorumlama biçimlerinden dolayı kılık-kıyafet algısında X nesli, ya ideolojik ya da geleneksel bir içerikten hareket ettiklerine şahit olunmuştur. X neslinin hem kılık kıyafet algısında modayı çok olumsuz bulmaları hem de başörtüsünü bayrak ve temizlik kavramlarıyla ifade etmeleri, yaşadıkları dönemlerin sosyo-kültürel atmosferinin sonucu olduğu düşünülebilir.

Geçiş dönem X ve Y neslinde ise geçiş dönemi özelliğinde ise dini temelle birlikte hem kıyafetin hem de başörtüsünün kimliksel ve dinsel zeminle yeniden inşa edildiği görülmüştür. Son Y neslinde kıyafet algısı, dindar insanın kıyafetinin tanımlamasına itiraz kendini gösterirken başörtüsünde ise, *inancım ama yakışmalı* söylemiyle karşılık bulduğu ifade edilebilir. Çünkü bu nesil, *bireysel seçimler ve eylemler bütününde bir örüntü* oluşturma yükümlülüğüyle ve *tarz-ı hayattan life style'a* dönüşerek diğer nesillerden ayrılmaktadır.

KAYNAKÇA

Altuntuğ, N. (2012). "Kuşaktan Kuşağa Tüketim Olgusu ve Geleceğin Tüketici Profili", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 4/1, 2001-2002.

Arslantürk, Z. & Amman, M. T. (2000). *Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul, Kaknüs Yayınları.

Avcı, Ö. (2012). İki Dünya Arasında. İstanbul, İletişim Yayınları.

Bali, R. N. (2015). *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a*. İstanbul, İletişim Yayınları.

Başal, A. (2014). *Ş Kuşağı*. İstanbul: Akın

Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış Hayatlar*. Çev. İ. Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Chaney, D. (1999). *Yaşam Tarzları*. Çev. İ. Kutluk, Ankara, Dost Kitabevi.

Çabuklu, Y. (2010). *Postmodern Toplumdan Kesitler*. İstanbul, Paloma Yayınevi.

Göle, N. (2002). *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul, Metis Yayınları.

Keleş, N. H. (2001). "Y Kuşağı Çalışanlarının Motivasyon Profillerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 3/2, 129-139.

Kılıçbay, B. & Mutlu, B. (2002). "Concumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle Fashion for Veiling in Contemporary Turkey", *European Journal of Communication*, 17, 495-517.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü,* Çev. O. Akınhay & D. Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

Odabaşı, F. (2016). *Gençlerde Din ve Sivil İtaatsizlik*. İstanbul, Rağbet Yayınları.

Özbolat, A. (2015). *Kapitalizme Eklemlenme: Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*. Adana, Karahan Yayınları.

Polat, F. (2013). *Gündelik Yaşam Tercihler ve Din*. Ankara, Sage Yayıncılık.

Subaşı, N. (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul, İz Yayıncılık.

Twenge, J. M. (2013). *Ben Nesli*. Çev. E. Öztürk, İstanbul, Kaknüs yayınları.

Ünal, M. S. (2011). *Dinsel Bireycilik*. İstanbul, Açılım Kitap.

Wacquet, D. & Laporte, M. (2011). *Moda*. Çev. I. Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi.

Weber, M. (1966). *Social and Economic Organization*, New York, The Free Press.

Weber, M. (2002). *Sosyoloji Yazıları,* Çev. Taha Parla, İstanbul, İletişim Yayınları.

POST-MODERN DÖNEMDE BİR RÛH KRİZİ: LİBERALİZMİN RİYÂ/TÜKETİM EKONOMİSİ VE ÇÖZÜM ÖNERİSİ: ZÜHD EKONOMİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ALTUNKAYA
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri/ Tasavvuf
mustafa.altunkaya@inonu.edu.tr

GİRİŞ

Birinci Cihan Harbi üzerinden bir asırlık bir geçtiği şu günlerde inanç, ekonomi-politik, sosyo-kültürel tartışmalar giderek artmakta ve derinleşmektedir. Dünya sistemini ayakta tutan ideolojik, dini ve ekonomik sistemler, küreselleşme sürecinde hemen her yerde birbirine benzer sorunlarla karşı karşıyadırlar. Moskova sokaklarındaki insan manzaraları, davranışları ve sorunlar ile Newyork, İstanbul ya da Tahran sokaklarındaki insan manzaraları, davranışları ve sorunları neredeyse birbirinin aynıdır.

Kartezyen yaklaşım, bugün nasıl bir çöküş yaşıyorsa siyasi ve sosyal gettolaşma da aynı ölçüde çöküş yaşamaktadır. Hiçbir kültür birbirinden yalıtılmışlık içerisinde yaşayamamakta bu da etkileşim ve değişimi zorunlu kılmaktadır. Bir kaos halini yaşayan günümüz dünya düzeni, profan zihnin ürünü ideolojik politikalarla toplumların geleceğine dair belirsizlik, ölçüsüzlük ve çıkar çatışmalarını yeni bir dünya savaşına doğru tırmandırmaktadır.

Günümüz tüketim algısı ve davranışları, giderek büyüyen bir problem halini almakta, insanın fizik-metafizik sağlığı bakımından ciddi tehlike arz etmektedir. Batıda Protestan yorumuyla dinin dönüştürülerek seküler çıkarlara alet edilmeye çalışılması da, dindar insanı giderek liberal kapitalizmin seküler insanıyla aynı konuma sürüklemektedir. Çok uluslu sermaye tröstlerinin, üretim politikalarıyla insanların tüketim davranışlarını da belirlemeye kalkması, salt ekonomik bir girişim olarak görülemez. Bu durum, göğün yasası olarak ilâhî dini ve ona

bağlı süreçleri, piyasanın yasası diye tanımladıkları beşer menşeli ekonomi teorilerinin kontrolüne vermek gibi bir anlamı ihtiva edecektir.

Bu bakımdan küreselleşme çağının ürünü mevcut tüketim kültürü, insan hayatının doğal döngüsünü bozan (fesad) ve önünde hiçbir değerin duramadığı tehlikeli bir boyuta ulaşmıştır. Post modern dönemde tüketim davranışlarının riya, hırs, haset gibi insanî zaaflara bina edilmesi; sûf hareketinin uyûb-i nefs (benlik zaafları) adını verdiği metafizik kalp hastalıklarının, vahşi ve ilkesiz sermaye lehine kötüye kullanılması anlamına gelmekte ve bu hastalıkların tedavisinde Gazâlî'nin mühlikâta karşı münciyât adını verdiği Şeyh-i İşrâk'ın nûr-zulmet ikilemiyle ifade ettiği bir mücadele düzlemini kaçınılmaz kılmaktadır.

Bugün riyâ üzerine kurulu gayr-ı insânî ve fıtri tüketim ahlâkı, büyük ölçüde Müslüman toplumlar üzerinde etkili olmaktadır. Zira pozitivist İslamcı zihnin etkisiyle zayıflatılan dahası redd/inkâr edilen İslâm'ın ana akım sûf hareketi düşünce ve kurumları ancak bu tehlikeli seküler süreci durdurabilirdi. Din çağının ilk çeyreğinde etkisini maksimum seviyeye çıkaran, ekini ve nesli yok eden bu yıkıcı tüketim/riya ekonomisi, başta birey ve aile sağlığı olmak üzere bütün bir toplumsal yapı ve kurumları tehdit etmektedir.

Bu çalışmada, İslam'ın sûf hareketi geleneğinin önerdiği zühde dayalı anti-seküler yeniden inşâ uygulamalarının, insanlığın müvacih olduğu riyâ ekonomisi sorununa etkili bir çözüm olduğu konusu ele alınacaktır. Bu bakımdan önce tüketim kavramı ve tüketimin riyâ ekonomisine dönüşme riskine değinmek faydadan hali olmayacaktır.

Riyâ/Gösteriş Kavramı

Kur'ân'ın kınadığı ve benötesi (transpersonal) insan zaafı olarak dikkat çektiği riyâ, Allah için yapılması gereken işlerde ihlası terk etme,[1] işi gösteriş ve şöhrete dönüştürme anlamında bir ahlâk terimidir. Sözlükte görmek manasına re'a-re'y kökünden türemiştir. Hadislerde riyâ ile birlikte süm'a (duyurma) da saygınlık ve menfaat elde etme amaçlı bir tutum olarak kınanmaktadır. Özellikle Muhâsibî, *er-Riâye'*sinde ve Gazâlî, *İhyâ*'sında ihlâs'ın zıddı bir kavram olarak riyâ üzerinde dururlar.

Hz. Peygamber, "Ümmeti için riyâyı gizli şirk veya küçük şirk olarak görmekte; "Sizden sonra da şirk olacak mı?" sorusuna, "Evet, fakat güneşe, taşa veya puta tapmak şeklinde olmayacak, ibadet riyâ için yapılacak" cevabını vermektedir[2]. Ayrıca Resûl-i Ekrem; Allah'ın kıyamet gününde insanlara amellerinin karşılığını verirken gösteriş için ibadet ve hayır yapanlara, "Ey riyakârlar! Dünyada

[1] İbnu'l-Münzîr, **et-Ta'rîfât**, riyâ md.

[2] Ahmet b. Hanbel, **Müsned**, C. IV, s. 124.

amellerinizi kimin için yaptıysanız gidin mükâfatınızı onlardan isteyin?" şeklinde hitap ederek onları huzurundan kovacağını bildirmektedir.[3] Bir başka hadiste; bazı kimseler Allah için savaşıp şehid olduklarını, ilim öğrenip, Kur'an okuduklarını, cömertçe hayırlar yaptıklarını söyleyecekler, ancak bu amelleri gerçekte gösteriş için yaptıkları bildirilecek ve cezalandırılacaklardır[4].

Riyânın mahiyeti, çeşitleri, riyâ psikolojisi, ahlâkî sonuçları, belirtileri gibi hususlar Muhâsibî (ö. 857) tarafından ele alınmıştır. Bir kimsenin âhiret endişesi taşıdığı edasıyla yüzüne kederli bir görüntü vermesi; oruçlu edasıyla sesi kısık, gözü düşmüş gibi bir hal takınması; âbidler ve zâhidler gibi görünmesi; konuşmalarında âlim ve zikir ehli bir kimse olduğu izlenimi uyandırmaya çalışması; rükû ve secdelerde uzun süre durarak namazı uzatıp titiz bir dindar görüntüsü sergilemesini; riyâ örnekleri olarak zikreder ve dindarlık imajı verilerek yapılan riyakârlığın çok çirkin olduğunu belirtir[5]. Gazâlî de insanlardaki makam ve mevki tutkusunu inceler ve riyanın tedavisi için, bireyin davranışlarını sadece Allah'ın bilmesine önem vermesi gerektiği üzerinde durur.

İnsanın tutum ve davranışlarında esas olan gizliliktir. İnsan bu şekilde, benötesi hastalıklarından kurtulur ve ihlâsın tarifsiz lezzetine varır. Kuşkusuz amelleri açıktan yapmanın caiz olduğu durumlar da vardır fakat bunda da en iyisi yine gizli olandır. Nitekim ayette, gizliliğin üstünlüğü açıktır: "Eğer yoksullara gizlice verirseniz bu sizin için daha hayırlıdır /وإن تخفوها و توتوها الفقراء فهو خيرٌ لكم"[6]. Mekke'de ilk nazil olan surelerden Maûn suresinde; "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki kıldıkları namazdan habersiz, gösteriş/riyâ içindedirler /فويلٌ للمُصلينَ الذينَ هُم عَن صَلوتِهم سَاهُون الذينَ هُم يُرَائُون". Riyânın Mekke'de peygamberliğin ilk yıllarında bu şekilde kötülenmesi, zamanla Medine'de daha tehlikeli boyutlarda bir akaid sorununa dönüşebileceği endişesinden ileri geliyordu.

Şimdi riyâ ve nifâk üzerine bir ekonominin nasıl kurulabileceği sorusuna gelelim: Riyâ ekonomisi adını verdiğimiz tüketime dayalı bu sistemde; ekonomik faaliyetler ve ticari ilişkiler, doğal seyrinde ve optimum seviyesinde değil; akıl, adalet ve hakkaniyetin bulunmadığı, meşru ve insani olmayan bir zemin üzerinde yürütülmektedir. Sözgelimi toplumsal ilişkilerde insani ve ahlaki ilkelerin çiğnenmesi; sermayenin belli ellerde tekelleşmesi, faiz, yolsuzluk, haksız kazanç, aldatma, yetimi itme, zekâtı vermeme, tartı ve ölçüde hile yapma gibi irtikâplar,[7] hep riyâ üzerine kurulan sosyo-ekonomik ilişkilerin bir sonucu ve göstergesi olmuşlardır.

---

[3] Ahmet b. Hanbel, **age**, C. 5, s. 428, 429.

[4] İmam Müslim, **Sahih**, "İmâre", 152; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 2, s. 322.

[5] Ebu Haris b. Esed el-Muhâsibî, **er-Riâye li Hukûkillah**, Nşr. A.Ahmet Ata, Beyrut, 1985, s. 153-300.

[6] Bakara, 2/271.

[7] Bakara, 2/275; Haşr, 59/7; Maûn, 107/2; Haşr, 59/7.

Bu bakımdan riyâ ekonomisinde ego/nefis büyütülmekte, nefsin istekleri ve zaafları ekonominin çarkını döndürmektedir. Gittikçe ego ilahlaştırılmakta[8] ve nefis putları piyasada gayr-ı ahlâkî ve gayr-ı insani bir ekonomi oluşturmaktadır.

Riyâya Dayalı Tüketim Ekonomisi

Tüketim, ihtiyacı karşılayacak bir mal veya hizmeti almak, kullanmak[9] anlamındadır ve hadd-i zâtında olumludur. Trampa ya da parasal araçlarla yapılan bu faaliyet, insanda belli bir tatmin duygusu da sağlar. Ancak ihtiyaç kavramına yüklenen anlam ve tüketim faaliyetlerinde ilahi ölçünün kaybedilmesi, tüketim gibi bir müsbet kavramı modern seküler dünyanın sayısız katliamlarına gerekçe yapabilmektedir.

Liberal kapitalizmin ihtiyaç kavramına yüklediği anlam seküler, bütün değerlerden soyutlanmış bir anlamdır. Bu nedenle söz konusu sistemin öngördüğü tüketim davranışı da değerlerden uzak bir davranış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Üretim teknolojilerindeki gelişmeler, ihtiyaç fazlası üretimin kâr maksimizasyonu için bir şekilde tüketilmesi fikrini doğurmuş, böylece tüketici davranışlarının da üreticiler tarafından belirlenmesi yönünde çalışmalar yapılmıştır.

Bu anlayışa göre tüketim kültürü, tüketicilerin ihtiyaçlarına ve kendi isteklerine bırakılmayacak kadar önemli ve hayatidir. Yani Maslow'un ünlü ihtiyaçlar hiyerarşisi[10] bile bu yeni anlayışta dikkate alınmamaktadır. Yeme, içme, barınma, güvenlik gibi en temel ihtiyaçlar pazarlama ve reklam endüstrisi ile masa üstünde üretici elitlerin istekleri doğrultusunda tayin edilmektedir.

En temel ihtiyaçlarını karşılayan günümüz insanı bu kez sosyal davranışlarında kendilerini daha iyi hissetmek için (çünkü reklam endüstrisi, mutluluğu böyle gösterir) diğer sosyal, tamamlayıcı, lüks ya da haz verici alanlara yönelmekte bunları ihtiyaç olarak görmeye başlamaktadır.

Oysa temel ihtiyaçları aşan her türlü harcama lükstür. Ahmed b. Hanbel (ö. 855)'in *Kitabu'z-Zühd*'ünde yer alan bir hadiste; "bir günlük yiyeceği bulunan, yanında eşi ve başını sokacağı bir evi bulunan kimse zengindir" buyurulmuş; israf, gereksiz harcama, aşırı ve lüks tüketim gibi riyâ davranışları menedilmiştir.

İnsanî Tükenişin Anatomisi

İnsan sevgi ve ilgiden yaratıldı, ünsiyet ile aynı kökten karıldı. Modern ötesi dönemde, "hubbu'l-evleviyyât/önceliklerin sevgisi"nden koparılarak son asırlarda hiç olmadığı kadar büyük bir rûh ve ahlâk krizine duçar oldu.

[8] Furkan, 25/43; Casiye, 45/23.

[9] Odabaşı, İstanbul 1999, s. 4.

[10] Maslow, 1943, s. 365.

1929 Dünya iktisadî krizinin görünür nedeni; borsanın dibe vurması, çokuluslu şirketlerin binlerce bankayı iflasa sürüklemesi ve Cihan Harbi'ni fırsat bilerek küresel karteller oluşturmasıydı. 200. yaş günü hayaliyle[11] geçtiğimiz aylarda ölen David Rockefeller (ö. 2017), 1929 Buhranı'nın en ağır hissedildiği 1930'lu yılların bu pek harîs spekülatörü[12], sıklıkla dile getirdiği yenidünya düzeni (novus ordo seclorum) nâm-ı diğer dünya imparatorluğunun da ikinci nesil mimarlarındandı.

Rockefeller'ın akıl hocası; kadim bir hukuk, ahlâk ve din tanımazlığın resmi "laissez fair/bırakın yapsınlar"in mucidi merkantilist tüccar Vincent de Gournay (ö. 1759)'dı. Sonra Adam Smith (ö. 1790) geldi, *The Wealth of Nations* ile selefine rahmet okutturdu. Bir başka İngiliz iktisatçı J. Maynard Keynes (ö. 1946) ise, *The End of Laissez Fair* adlı kitabıyla, tekelci sermaye imparatorluğunda bu harîs spekülatöre, ilham kaynağı oldu.

Esasen "Bırakın yapsınlar, geçsinler!/laissez fair, laissez passer!" merkantilistlerin sıkça kullandığı bir ambalajdı. Asıl amaç, Avrupa'daki Kilise ve Kraliyetin dual egemenliğine karşı, üçüncü sınıfın kendini ispat ve kabullendirme çabasıydı. Cihan harbinden sonra artık ihtilalci merkantilistlerin buna ihtiyacı da kalmamıştı. Genel hukuk, ahlak ve din ilkelerini yıkan "Laissez Fair"ci Liberalizm, Keynesyen rötüşlerle, yeni düzenin tüketim ve riyâ ekonomisi üzerine daha bir hırsla devamını öngörüyordu. Modernite adına "ne kadar tüketim, o kadar mutluluk ve refah" derken nasıl bir küresel canavarın ortaya çıkacağını Keynes bile tahmin edemezdi. Öyle ki Amerikan Ulusal Güvenlik Danışmanı Brzezinsky bile, bu vahşi sistemin çok kötü ve insanlık dışı olduğunu itiraf etmek zorunda kalacaktı[13].

Modern iktisat öğretisi bugün refahı; daha fazla tatmin, gelir artışı, mutluluk[14] olarak tarif ediyor. Refah için, mal varlığı ve statü artışı gibi kriterlere bakıyor. Bir kişinin ekonomik durumu, diğerlerinin durumları kötüleşmediği halde daha iyi hale gelmişse, toplumda ekonomik refah artışının olduğunu belirtiyor. Oysa refah tek başına mutluluğu temin edemez. Hatta refah ile mutluluk arasında çoğunlukla ters yönlü bir ilişki vardır. Sosyo-ekonomik araştırmalar da, yer yer bunu teyit etmektedir. Veriler refah düzeyi yüksek kesimlerde, mutluluk seviyesinin düşük olduğunu ortaya koymaktadır[15].

---

[11] "أحرص الناس على حياة ... لو يعمر ألف سنة"/yaşamada insanların en harîsi, ... bin yıl yaşamak ister" Bakara, 2/96.

[12] Tarihin gelmiş geçmiş en büyük insanlık celladı olarak nitelenen ve 15 Trilyon dolar şahsi serveti olduğu kaydedilen, birçok savaşın arka planında yer alan küresel baron. http://www.internethaber.com/david-rockefeller-1763158.htm?page=6

[13] Nazif Gürdoğan, **Baştan Çıkarıcı Tüketim**, Yenişafak Gazetesi, 02 Şubat 2000 tarihli nüshası.

[14] Nurhayat Şireli, **Refah Ekonomisine Edgeworth, Pareto, Marshall ve Pigou'nun Katkıları**, İstanbul Ünv. İktisat Fakültesi, Bedî N. Feyzioğlu'na Armağan, 2012, http://dergipark.gov.tr/iumamk/issue/763/8233

[15] Murat Şeker, **Mutluluk Ekonomisi**, s. 131, http://dergipark.gov.tr/download/article-file/100902

Küresel spekülatörlerin - ki bin yıl yaşama arzusundadırlar[16] - riyâ ve tüketim üzerine yükselttiği devasa tapınaklarda, bugün dünya sakinleri iliklerine kadar sömürülmekte, daha çok kâr için genetiği değiştirilmiş gıdalarla bedenleri çürütülmekte, dahası çıkarılan savaşlarla yeni teknolojilerin kobayı yapılmakta, maddi-manevi varlık ve değerleri yok edilmektedirler. Görüleceği üzere bugün, ne Yunan aklının mantık çözümlemeleri, ne de Hint-İran'ın bilgeliği bu gidişi durdurmaya yetmemektedir. Zira her iki geleneğin son kırıntıları da, en büyük komuta merkezi ABD'de bulunan bu riyaya dayalı tüketim ekonomisi tarafından kuşatılmış veya devşirilmiş durumdadırlar.

Binaenaleyh burada, disiplinlerarası bir yöntemle; insan zaaflarını kötüye kullanan bu riyâ ekonomisinin durdurulmayı beklediği ve bu işlemin nasıl gerçekleşeceği önem arzetmektedir. Burada öncelikle riyâ/görteriş ekonomisinin karakterini ele almamız gerekecektir.

İnsanın En Büyük Düşmanı Bizzat Kendi Nefsidir

Oysa Resül-i Ekrem (sav) şöyle uyarır: "Senin en büyük düşmanın, bizzat kendi nefsindir /أعد عدوك نفسك التي بين جنبيك"[17]diye. Nefis büyütülmesi gereken, her isteği karşılanması gereken bir şey değil, aksine minimize edilmesi gereken, dizginlenmesi gereken bir güçtür. Bu güç terbiye edilmemiş bir vahşi at gibidir, kontrol edilmediği taktirde sahibini felaketlere sürüklemektedir.

Filhakika meleklerin saygı duyduğu (secde ettiği) insan, üstün özelliklerle donanımlıdır ve bu üstünlük; özünden, "ona ruhumdan üfledim /و نفخت فيه من روحي"[18] sırrından ileri gelmektedir. Özü ve ruhu itibariyle insan nefsin zaaflarından olan riyâ, nifâk vb. illetlerden beridir. Bu bakımdan insan, ruhu ile yüce âlemlere (Allah'a) bedeni ile toprağa (yere) aittir. Yer, bâki olmadığından bizim asıl kimliğimizi ve aidiyetimizi toprak değil, Allah verir. Nitekim "Biz Allah'a aitiz ve yine O'na dönücüyüz /إنا لله و إنا إليه راجعون"[19]. Öyleyse ait olduğumuz ve asıl kimliğimizi veren ruh kökümüz, ilk günkü fıtri yapısıyla korunmalıdır. Ancak ne var ki; "لنعلم/ bilelim diye"[20] sırrınca insandaki bu varoluşsal ayarlar; İblis ve nefis gibi birçok ayartıcının etkisiyle bozulmakta, ilk günkü orijinalitesini koruyamamaktadır.

İnsanın ben-ötesi zaaflarını bilen söz konusu ayartıcıların başında İblis ve onun enstrümanı nefis geliyor. İblis, nefisle işbirliği yapıyor ve Allah'ın "ihlaslı kulları" hariç diğer kullarını küfre, zulme, tuğyana sürüklüyor. Bu bakımdan,

---

16 Bakara, 2/96; "لو يعمر ألف سنة/Bin yıl yaşamak ister" Bakara, 2/96.

17 Beyhakî, **ez-Zühdü'l-Kebir**, Tah. A.A.Haydar, Müessese el-Kütüp es-Seqafiyye, Beyrut, 1996, s. 84.

18 Hicr, 15/29.

19 Bakara, 2/156.

20 Kehf, 18/12.

Modern sonrası insan, bugün küreselleşen riyâ ve nifâk ekonomisiyle yok oluşa doğru sürüklenmektedir. Avrupa'da 1789 İhtilali sonrası merkantilistlerin zaferi ile sonuçlanan kilise-yeni sınıf mücadelesi; bugün bir salgın halini alan Amerikan ve Rus İmparatorlukları üzerinden, insanlığın fıtrat değerlerini tahrip etti. Birbirinin zıddıymış gibi duran bu iki kutup, gerçekte insani değer tahribinde paralel bir işlev gördüler. Aralarındaki tek fark ise, fıtrat değerleri yerine birinde "parti" diğerinde "birey" kutsalı ve tanrısı ikame edilmiş olmasıydı.

Şimdi bu giriş üzerine sözümüzü kuracak olursak; modern sonrası dönemde insan, kapitalizmin her gün geliştirdiği yeni yöntemler üzerinden küresel "riyâ/tüketim ekonomisi"nin gizli/açık saldırısına maruz kalmaktadır. İnsanlığı bu çok ciddi saldırı ve yok oluştan kurtarmanın yolu; söz konusu ekonominin temelinde yatan açgözlülük, hırs, görünür olma arzusu (riyâ) ve bunlara bağlı diğer hastalıkları teşhis, analiz ve tedavi etmekten geçer.

Sonuç olarak riyâ bir ruh hastalığıdır ve Sülemî (ö. 692)'nin sistemleştirmesiyle '*uyûb-i nefs*/benlik zaafları'ndandır. İbn Sinâ (ö. 1037), Gazâlî (ö. 1111)'nin üzerinde önemle durduğu bu hastalık, Kur'ân-ı Kerîm'in ilk nazil olan ayetlerinden itibaren kınanmakta[21] ve tedavisine dikkat çekilmektedir.

Tüketime Dayalı Riyâ Ekonomisi

Bu ekonomide insan, bilim, sanat, estetik, kültür hatta felsefe ve din tüketime dönüştürülmek üzere istihdam edilir ve insanın metafizik boyutu da dâhil bu kavramlar, birer endüstri malzemesine dönüşür. İşte asıl tehlike bu olsa gerektir.

Sonuç

Tüketim davranışının değişmesin sebepleri olduğu gibi sonuçları da olmuştur. İnsani bir zorunluluk olan tüketim modern sonrası dönemde farklı bir davranışa dönüşmüştür. Burada Liberalizme dayalı ekonomi anlayışının etkili olduğu bir tüketim davranışı görülmektedir. Bu tüketim davranışı için salt ekonomik analizler yeterince açıklayıcı olamamıştır. Bu bakımdan interdisipliner bir düzlemde farklı alanların da katkısıyla mesele bütün boyutlarıyla aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak tüketim kültürü günümüzde belirleyici bir hal almıştır. Bu kültür aydınlanma çağının ürünüdür. Bu çağda din, değerler, insanî ve rûhî gelenekler reddedildiği için salt ekonomik sistemler müvacehesinde oluşan bir tüketim kültürü insanî olmadığı gibi insanın çeşitli problemlerine çözüm önerememiş, insanın ruh krizini daha bir derinleştirmiştir.

[21] Maûn, 107/5-6; Nisa, 4/38, 142; Bakara, 2/264.

BİREY VE TOPLUM ÜZERİNDEKİ TEZAHÜRLERİ AÇISINDAN İSLAM VE YORUM

Dr. Hasan ARSLAN
İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi/Felsefe ve Dil Bilimleri/Din Psikolojisi
hasan.arslan@inonu.edu.tr

Giriş

Yorum kavramında, bir yazıyı, bir sözü, bir metni, bir yapıtı ya da bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, değerlendirme, gizli veya hayalî olan bir şeyden anlam çıkarma vardır. Yorumlamak ise bir yazıyı, bir sözü, bir olayı yorum yaparak açıklamak, anlam vermek, tabir etmektir. Hermeneutik, daima bir başka 'dünya'ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma, çevirme etkinliği olmuştur. Ancak, idealist hermeneutiğin psikolojik temeli problemli görünmektedir. Dolayısıyla bir metnin anlamı gerçekten de 'yazarın kastettiği anlam' mıdır? Sorusunu gündeme getirir.

Dinin insan hayatında önemli bir yeri vardır ve din, insanoğlu için her zaman bir değer ifade eder. Bu nedenle din, mensuplarının tutum ve davranışlarını oluşturma, geliştirme ve yönlendirme güç ve enerjisine sahiptir. İnsanın mensup olduğu diniyle ilgili bildikleri dini tutum ve dindarlığının bilgi unsurunu oluşturmaktadır. Nitekim İslam dini ile ilgili bilgiler genel olarak bireyin tutum ve davranışlarına özel olarak dini tutum ve davranışlarına kaynaklık eder. Ancak İslam dini ile ilgili yapılan yorumlamalar da bireyin dini tutum ve davranışlarına kaynaklık etmektedir.

Kur'an'ın amacı insana yol göstermektir. Bunu yaparken insanın anlayacağı şekilde ona seslenmesi ve hitap etmesi, amacının gerektirdiği bir ilkedir, yoksa amaçlanan tebliğ yapılamaz. Kur'an tebliğ kavramını kullanır, tebliğde ise iletişim söz konusudur. Kur'an-ı Kerîm, Hz. Peygamberin hadis ve sünnetleri Müslüman'ın davranışlarına kaynaklık eden dini tutumunun birincil bilgi kaynaklarını

oluştururlar. Kur'an-ı Kerîm'in verdiği bilgilerin davranışa geçilmesi dini hayatı belirlemektedir. Ancak din adına yapılan bireysel yorumlar da bireyin dini tutum ve dindarlık algısını oluşturup şekillendirmektedir.

Yorum tarifinde "bir yapıtı ya da bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, değerlendirme", "kendine özgü" ve "öznellik" bulunmaktadır. Dolayısıyla İslam'ın belli bir görüşe göre, "kendine özgü" ve "öznellik" içeren yorumları da dinmiş gibi algılanarak davranışları belirlemesi, dinin insan üzerindeki tezahürleri açısından önemli bir problem oluşturmaktadır. Amaç İslâm'la ilgili yorumların birey ve toplum üzerindeki tezahürlerini ortaya koymak olacaktır. Amacın gerçekleştirilmesi için konuyla ilgili olarak kavram, döküman ve bazı (dinî) şahsiyetlerin İslam'la ilgili yapmış oldukları yorumlar ve tezahürlerine yönelik psikolojik analizlere yer verilecektir.

Yorum, Tefsir, Te'vil, İçtihat, Hermeneutik

Yorum, bir yazıyı, bir sözü, bir metni, bir yapıtı ya da bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, değerlendirme. Gizli veya hayalî olan bir şeyden anlam çıkarma anlamında kullanılır. Yorumlamak ise bir yazıyı, bir sözü, bir olayı yorum yaparak açıklamak, anlam vermek, tabir etmek anlamına gelmektedir. Müzik ve tiyatro alanında da bir müzik parçasını, bir tiyatro oyununu kendine özgü bir duyarlılık ve teknikle çalışmak, söylemek veya oynamak, icra etmek anlamına gelmektedir (Türkçe Sözlük, 2005: 2194)

Cevizciye göre ise, "Varoluşçu ve hermeneutik felsefede, yorum insan yaşamının en temel yönü, onsuz olunamaz uğrağı haline gelmiştir. Buna göre, insan varlığını belirleyen en temel unsur, onun kendisini, başkalarını ve dünyayı anlamasıdır. Söz konusu anlama ve kavrayış, klasik ontoloji ya da epistemolojide olduğu gibi, evren veya zihnin evrensel yönlerinden meydana gelmez, fakat tam tersine sosyal yaşama dünyasının öznel-göreli ve tarihsel olarak konumlanmış yorumlarından meydana gelir" (Cevizci, 2000: 1025).

"Hermeneutik, hermeneuien sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açımlama sanatıdır. Tanrıların habercisi / mesajcısı / elçisi Hermes tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Hermeneutik etkinliği daima bir başka 'dünya'ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur-İdealist hermeneutiğin psikolojik temeli problematiktir: Bir metin'in anlamı gerçekten de 'yazarın kastettiği anlam' mıdır? Anlama, özgün yapıtın bir yeniden-yapımından başka bir şey olmasın?" (Gadamer, 2003: 13-23).

Tefsir arapça bir kelime olup etimelojik karşılığı ortaya çıkarma anlamına gelmektedir. Din yönünden tefsir "Kur'an'ın surelerini açıklayarak görüşler ileri sürme ve bunları yazma, yorumlama" (Türkçe Sözlük, 2005: 1932). "Tefsir kelimesi (فسر) veya taklib tarikiyle (سفر) köklerinden gelmektedir (الفسر) lügatte, tabibin hastalığı teşhis için bakmış olduğu suya denir. Bu suyun bevl olduğunu söyleyenler de vardır. Tabibler bu suyu tetkik etmek suretiyle hastalıkların illetini bulurlar (Lisanu'l-Arab, V. 55). Bu manalardan başka, bu kelime beyân etmek, keşfetmek, izhâr etmek ve üzeri kapalı bir şeyi açmak gibi manalarda da kullanılmaktadır. (السفر), araplar arasında, kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak ve işrâk gibi manalarda istimal edildiği görülür…….. Emîn el-Hûlî, 'fesere ve sefere her ikisi de keşif manasınadır. (السفر) kelimesinde zahiri maddi bir keşif, (الفسر) kelimesinde ise mânevi bir keşif görürüz ve bunlardan gelen tef'il bâbı ise manayı keşif ve izhârdır' demektedir. … Te'vil kelimesi (أول) kökünden gelmektedir. Geri dönme (rucu') manasınadır. ….. Tefsir ve te'vil kelimeleri muhtelif zamanlarda birbirlerinin yerlerine de kullanılmışlardır (Cerrahoğlu, 1989: 213-14)

"Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellam (ö. 224/838) gibi bazı âlimlerin tefsir ile te'vilin eş anlamlı olduğunu kabul ederler" (Öztürk, 2017: 36). Kur'an'la ilgili olarak (tevazu gösterip) ben 'tefsir' değil, 'te'vil' yapıyorum diyen bir kısım alimler de aslında 'tefsir' yapmaktadırlar. Örneğin, İmam Matûrûdî, Kur'an'ı canı istediği gibi bireysel, sübjektif görüşleriyle te'vil etme gayreti içinde olmamıştır.

Tefsir: "Beyan etmek, keşfetmek, izhâr etmek ve üzeri kapalı bir şeyi açmak anlamındadır. …. Tefsir ıstılahta. "Müşkil olan lâfızdan murad edilen şeyi keşfetmek anlamına geliyorsa da âlimler arasındaki yaygın anlamı: 'Kur'an'ı Kerîm'in manalarını keşfetmek ondaki müşkil ve garib lâfızlardan kastedilen şeyi beyan etmek' demektir" (Turgut, 1991: 221).

İmam el-Matûrîdî'ye göre, "tefsir, genel olarak algılandığı gibi, Kur'an'ın yorumu değil, Kur'an'ın ne dediğinin beyanıdır" (Öztürk, 2017: 43). Çünkü 'tefsir' kavramı 'yorum' değil, 'ortaya çıkarma' faaliyetini içerir. Tefsir ile yorum tarifinde bulunan 'bir yapıtı ya da bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, değerlendirme, kendine özgü ve öznellikle' değil, 'ortaya çıkarma' söz konusudur.

"Sözlükte çaba göstermek, bütün gücü harcamak, zahmet çekmek anlamındaki *cehd* kökünden türeyen içtihat, 'bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak' demektir. Aynı kökten türeyen *cihad* terimi ile tasavvuftaki *mücahede* terimi, mahiyetleri farklı da olsa çaba sarf etmek ortak anlamında içtihat kavramıyla örtüşür. … Terim olarak içtihadın, farklı bakış açılarını yansıtacak şekilde birçok tanımı yapılmış olup bunların ortak noktası 'şer'i hüküm hakkında bir kanaate (zan) ulaşabilmek için bütün gücün harcanması' şeklindedir. Bu çabayı gösteren kimse *müçtehit;* hakkında

içtihat yapılan konu ise *içtihadî* mesele veya *müctehidün fih* olarak isimlendirilir" (Apaydın, 2017: 97).

Hermeneutiğin mâna ile mutakabatı veyahut anlamanın manaya uygunluğu çerçevesinde, yorumlayanın kendi öznelliğini nesneden gelen uyarılarla yakın bir ahenk içinde tutmasıyla alakalıdır. "Betti, yorumcunun konuyu kendi tecrübesine anlayacağının farkındadır. Fakat yorumcunun kendi 'ön-yargılarını' denetim altında tutmak için azami gayreti göstermesini ve 'kendi bilgisini metinde ifade edilen nesnenin anlamına tâbi kılmasını' şart koşar. Betti'nin yorum kuramı açısından, Gadamer'in felsefi hermeneutiği şu noktalarda yanlışlara düşer: Diyalog modeline göre kurgulanan yorumlama anlayışı, öznenin ön-anlaması yorum sürecine dahil edilmek suretiyle 'yorumlanan nesnenin bağımsızlığını (otonomisi) tehlikeye düşürür'. Bu da kaçınılmaz olarak bizi öznelliğe götürür" (Bilen, 2002: 152).

İslam ve Yorumun Birey ve Toplum Üzerindeki Tezahürleri

Yorum belli bir görüş ve öznellik içerdiği halde, yorumla ilgili olarak objektiflik ve bilimsellik algısı ön plana çıkarılmaktadır. Aslında yorum için herhangi bir bilimsel ölçütten söz edilemez. Dolayısıyla anlama ve yorumlama konusu esasında beraberinde engeller barındıran insanî bir eylemdir. Engellerin bir kısmının metinden, bir kısmının da özneden kaynaklandığını belirtmek mümkündür.

Konuyla ilgili olarak Erten: "Yorum, genel olarak metnin nasıl anlaşılacağı ile ilgili bir kavramdır. Daha derinlere inildiğinde ise kavramın sadece metnin anlaşılması ile sınırlı olmadığı, nasıl bir hayat pratiği üretileceği ve dünyada nasıl yaşanacağı ile ilgili olduğu anlaşılır. Öznenin yaşadığı/yaşamayı arzu ettiği hayatı metin üzerinden temellendirmeye çalıştığı görülür. ... Anlama ve yorumlama olgusu, insanî bir eylemdir ve beraberinde engeller barındırır. Bu engellerin bir kısmı metinden kaynaklanabilir (yapısal sorunlar). Kıraat ihtilafları, müşterek lafızlar, hakikat-mecaz, umum-husus, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, emir-nehiy, nesh ve müteşabih vb. konular böyledir. Engellerin bir kısmı da özne kaynaklıdır. Zira metinlerin yorumu, insanların varoluşsal durumundan, yaşadığı dünyayı algılama biçiminden, ait olduğu inanç ve düşünce geleneklerinden ve içinde bulunduğu tarihsel, ekonomik, siyasi vasattan bağımsız gerçekleşemez. Dolayısıyla yorumu belirleyen, değer yargısı ve nesneye ilişkin algıdır. Yani öznenin kendine ait düşünce, önyargı, heyecan, duygular vs. Eşya değiştiği gibi, onu duyularıyla algılayan fertler de hem kendi öznel bulunuşları ve hem de birbirinden farklı olmaları sebebiyle değişmektedir. 'insan her şeyin ölçüsüdür' denirken işte bu kastedilmiştir. Şu halde, değişiklik, hem ferdin kendisi ve hem de fertler arası düzlemde söz konusu ise bu şartlar altında duyuya bağlı algının veya

'yorumlu algının' her yerde, her zaman ve herkese göre, doğruluğundan bahsetmemiz, imkânsız görünmektedir" (Erten, 2017: I. c. 21-73).

Yorumla ilgili olarak yorumcunun doğal çevresi de dahîl olmak üzere her türlü sosyal çevresinin etki ve önemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu konuda Erten'in görüşleri dikkate değerdir. "İnsan, yetiştiği ve yaşadığı çevrenin ürünüdür. Dolayısıyla yorumcunun yaşadığı çevre onun yorumları üzerinde etkili olabilir. Hatta Kur'an'ın ilk muhatapları bile bundan kurtulamamışlardır. Onlar, zamanlarında vuku bulan olay ve durumu Kur'an ayetleri ile irtibatlandırarak açıklamışlardır. Bütün bunlara ilaveten insanın yol olarak benimsediği mezhep, meşrep, cemaat vs. de yorumun önünde engel olabilmektedir. … Son söz olarak, Kur'an'ı yorumlayan özne, hem kendi psikolojik durumundan kaynaklanan, hem de dışardan (kurumsal) kaynaklanan engellerle karşı karşıyadır" (Erten, 2017: 90).

Aslında Kur'an'ı yorumlayan öznenin, hem kendi psikolojik yapısından, hem de dışardan kaynaklanan engellerle karşı karşıya kalması, İslam'da yorumu problemli hale getirmektedir. Ancak İslâm-Kur'an, kendisi ile ilgili bilginin ortaya çıkarılmasına yönelik çalışmalara imkân sağlayacak potansiyele sahiptir. "Kur'an'da insanın anlamayacağı hiçbir söz yoktur. Sadece vakti gelmediği için anlayamadığımız şeyler vardır. Bu da doğaldır. Kur'an sadece bize ve bizim zamanımıza hitap etmiyor. Onda tüm zamanların ve insanların nasibi var; vakti geldiğinde o nasibin sahipleri bizim bugün anlayamadığımız noktaları anlayacaklar. Bu gerçeğin altını bizzat Kur'an çizmektedir: 'Her haberin bir gerçekleşme zamanı vardır. Yakında bileceksiniz' (En'am, 67)" (Öztürk, 2000: 226). Bu konuda metinde geçen çok anlamlı sözcük ve kavramlar, herhangi bir yorum zorunluluğu olmadan, her çağın gereklerine uygun olarak, bilgiye dayalı açıklama / açıklamalar yapma imkânı sunar.

Örneğin, "*darabe / darb,* kökünden kelimeler Kur'an'da 58 yerde geçmektedir. *Darabe* veya *darb* kelimesinin anlam dünyasıyla ilgili olarak kaynaklarda şu bilgiler yer almaktadır: *Darabe* veya *darb* kelimesi, "rızkın hayırlısını aramak, yolculuğa çıkmak, yerine getirmek, hızlı yürümek, rızık temini için seyahat etmek, yüz çevirmek, bir yönden başka bir yöne döndürmek, engel olmak, mahrum etmek, kazanmak, istemek, yüzmek; yaratılıştaki şekil, herhangi birşeyin bir türü, çeşidi, bölümü, benzeri, her şeyin uzun olanı, sık ağaçlı vadi, katı beyaz bal, çise, zayıf cüsseli kişi" anlamlarına geldiği gibi, "tutmak, zor altında kalmak, terk etmek, zaman geçmek, yürümek, karıştırmak, dikmek, dokumak için ip eğirmek, para basmak, mühür kazımak, müddet belirlemek, hisse ayırmak, vergi koymak, alçaltmak, bozguna uğratmak, ayırmak, meyletmek, alıştırmak, tekrarlamak, vurmak, çarpmak, atmak, ateşe vermek, buğdayı başağından ayırmak, bombardıman etmek, müzik aleti çalmak, müzik yapmak, yazmak, akrebin sokması, incitip

harekete geçirmek, ayırmak, ayrılmak, zorla kabul ettirmek, kovmak, defetmek, bırakmak, terk etmek, vaz geçmek, iptal etmek, kaçınmak, hareket etmek, hareket ettirmek ve sefere çıkmak" gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca darabe kelimesinin 'namaz'la kullanılınca 'kılmak'; 'çadır'la kullanılınca 'dikmek'; 'gece'ile kullanılınca 'uzamak'; 'soğuk' ve 'rüzgâr' ile kullanılınca 'isabet etmek, zarar vermek'; 'yol' ile kullanılınca 'yol açmak' anlamları da vardır. İbn Faris ve Ezherî'nin ifadelerine göre bu kelimenin *adrabe* kalıbındaki anlamlarından biri de 'evde ikamet etmek' şeklindedir. İbnu'l-Kûtiyye, darabe fiiline 'zorlamak ve zayıflatmak' manası vermiştir. Ayrıca bu kelimenin 'düşkün bırakmak ve elem vermek' manaları da kaynaklarda yer almaktadır. Lügat anlamları bunca çeşitlilik arz eden *darabe* kelimesinin Kur'an'daki kullanımları da bu anlamların bir bölümünü içerecek şekildedir ve oldukça fazladır" (Okuyan, 2013: 403-4).

'Darabe' deyince, çoğu zaman Nisa Suresinin 34. Ayetinde geçtiği söylenerek, kadının dövülmesi konusu gündeme gelir / getirilir. "Nisa 34. Ayetteki 'darb' kelimesi Kur'an'daki kullanımının dışına çıkarılarak bir oyun oynanıyor ve kadının en küçük bir itirazı bile mahkûm edilerek erkeğin dayağıyla cezalandırılıyor. Tam bir yargısız infaz…. Kadın bir tür köle durumuna düşürülüyor. … Kur'an Nisa 34. Ayette kadının dövülmesini emreden bir beyan yoktur, kadının sadakatsizlik ve iffetsizlik kuşkusu yaratması durumunda, olay açıklık kazanıncaya kadar eşinin evinden uzaklaştırılması vardır. Nisa 34, dayak izni değil, üçlü bir tedbir getirmektedir: 1. Öğüt vermek, 2. Yatakta yalnız bırakmak dikkate davet etmek, 3. Daha etkili bir uyarı için evden uzaklaştırıp başka yerde ikamete mecbur etmek. … Bilindiği gibi, ifk olayı, Hz. Âişe'ye zina suçu isnat edilmiş bir olayın adıdır. Kur'an, Nûr Suresi'nde bu olayı ayrıntılarıyla ele almakta ve Âişe'yi aklamaktadır. Olayın burada bizi ilgilendiren yanı şudur: Hz. Âişe, zina suçuyla itham edildiğine Hz. Peygamber ona dayak atmamış, attırmamış**,** kendi evinden uzaklaştırıp babası Ebu Bekir'in evinde oturmaya mecbur etmiştir. Veya Hz. Aişe bunu böyle yapmıştır. İki halde de, Nisa 34. Ayetin Peygamber ve onun ev halkı eliyle bir uygulamasına tanık olmaktayız. Üstelik Hz. Âişe, sahabenin tefsir ve fıkıhta otorite sayılanlarından biridir" (Öztürk, 2000: 345- 7- 8). Dayak ister evin hanımına ister çocuklara uygulansın aynı evde yaşamaya devam eden bireylerin psikolojilerini nasıl etkiler bu hiç düşünülüyor mu?

Çok anlamlılıkla ilgili olarak, Sinanoğlu konuyu şu şekilde dile getirir: "Dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında başlıca şu problemlerle karşılaşabilmekteyiz. Birincisi Kur'an'ın kullandığı sözcüklerden bir kısmının çok anlamlı olması, ikincisi geçmiş yüzyıllarda yapılmış tefsir ve tevillerin (yorum) değişmez normlar olarak algılanması ve toplumsal bir zihniyet oluşturması, üçüncüsü ise bilim ve din ilişkilerini ele alırken duygu, tutku ve önyargılarımızı yorumlamalardan ayrı düşünememektir. Söz konusu üç problem bir

araya geldiğinde, dini metinlerin yorumlanması ile ortaya çıkan sonuçlar, bireyin ve toplumların dini algılamalarında sorunlara neden olabileceğini tarihi kaynaklar bize göstermektedir. … İslam düşüncesinin ilk teşekkül yıllarında, din müntesiplerinin farklı kültür ve uygarlık özellikleri gösteren toplum ya da gruplarla karşılaşması ile İslâm coğrafyasında önemli bilimsel çalışmaların yoğunlaştığı görülürken, ilerleyen zaman dilimlerinde İslâm mistisizmi ve dönemin bilgi disiplinlerinin ve toplumca benimsenmiş paradikmanın etkileriyle dini metinlerin yorumlanması neticesinde ortaya çıkan toplumsal kuralların katı, değişimi imkânsız normlar biçiminde algılanmaya başlaması, hem bilimsel eylemler açısından, hem de toplumların değişim ve dönüşümleri açısından negatif rol oynamıştır. Halbuki geçmiş yıllara ait yorumlamalar da, günümüzdeki yorumlamalar da insan emeğinin ürünüdürler. ... Aksi halde din hakkında oluşmuş yanlış bilgiler ve yorumlamalar, zaman içerisinde işlenmek suretiyle toplum katmanlarında yer edinerek, akademik düzeyde bile kabul görmeye başlayabilirler. Çünkü toplum içine doğan birey, toplumca benimsenmiş ve zihniyet oluşturabilmiş din algısının etkisinde toplumsallaşabilmektedir" (Sinanoğlu, 2017: 141-145). "Onlardan (Kitap ehlinde) bir grup var ki, Kitab'dan olmadığı hâlde Kitab'dan sanasınız diye (okudukları) Kitab'tanmış gibi dillerini eğip bükerler ve 'Bu, Allah katındandır' derler. Hâlbuki o, Allah katından değildir. Bile bile Allah'a karşı yalan söylerler" (Al-i İmrân, 3: 78)

Esasında yorum, tezahürleri açısından, sosyal psikolojik yönü ve neticeleri olan bir konu olma özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda Evkuran'ın açıklamaları dikkate değerdir. "Gündelik sorunların çözümünde metne başvurmak, nassın otoritesine dayanmak, kısa zaman sonra ortaya çıkacak olan bir davranış olmuştur. Bu politik teolojik hava, rekabet içindeki hemen her tarafı etkilemiştir. Metnin, 'tanınmaz hale gelmesi' süreci, bu dönemde yapılan yorumların kurumsallaşarak, sonraki kuşaklara dinî kimliğin bir parçası olarak aktarılmasının doğurduğu bir sonuçtur. … Kelam sahibinin yüceliğine kıyasla metnin mutlak, yorumların ise beşerî-tarihsel olduklarını ilan etmek, bizi tüm yorumların eşdeğer olduğu bir teolojik liberalizme ve göreciliğe götürme riski taşımaz mı? Bu durumda başladığımız yere tekrar geri dönmüş olmaz mı? Oysa amacımız ve niyetimiz, metnin yorumların da ötesinde 'nesnel' bir anlamı bulunduğu ve yorumların bu anlamı yakaladıkları kadar çarpıttıkları düşüncesini ortaya koymak değil miydi? … Günümüz İslâm dünyası, İslâm'ın nasıl anlaşılacağı konusunda sert ve dalgalı gidiş-gelişler yaşamaktadır. İçinde yaşadığımız dönemde mezhebi kimliklerin öne çıkmasıyla birlikte, birbirinden farklı anlama-yorum-yaşantı modellerinin oluşturduğu parçalı ve gerilimli bir harita oluşmuş bulunmaktadır. Selefilik, Şiilik ve Sünnilik aynı coğrafyada birbirleriyle iç içe geçmiş olarak farklı siyasî yapılar tarafından temsil edilmektedir. Bu dinî ve teolojik kimlikleri taşıyan kitlelerin

yakın ve karışık biçimde yaşamaları, çatışmanın şiddetini ve kapsamını artırmaktadır. Mezhebî kimliklerin barış, anlayış ve diyalog içinde yaşamalarını mümkün kılan kuşatıcı ve güçlü üst bir teolojik söylemin üretilememesi nedeniyle çatışmalar politik ve teolojik düzeylerde derinleşme eğilimi göstermektedir. … Bu tablo, İslam dünyasında entelektüel düşüncenin bastırılmasının bir sonucudur" (Evkuran, 2017: I.c, 14-24-28). Bu durum ise emirlere kolayca itaat eden (otoriteryen) entellektüellerin 'gerçeği gizleme gibi bir kişilik özelliğini' ortaya koymaktadır, oysa Yüce Allah Kur'an'da "Hakkı bâtılla/saçmalık ve tutarsızlıkla kirletmeyin. Bilip durduğunuz halde gerçeği gizliyorsunuz" (Bakara: 42) buyurmaktadır.

Yorum, yorumlama, uygulama "İnsanlığın başlangıcından itibaren konuşulan bir konudur. …. Kur'an'ın sunumuna göre ilk insanın Allah karşısındaki en büyük sınavı bir yorumlama / daha doğrusu yanlış yorumlama eylemi ile başlamış; o, Allah'ın 'Bu ağaca yaklaşmanın dışında, cennette her şeyden yiyebilirsin!' (Bakara, 35; A'raf, 19) sözünü, ya kendi iç yönelimleri ya da dışardan kendisine telkin edilmiş kimi göstergeler (mesela, İblis'in telkin ve kışkırtmaları? !.) sebebiyle, isabetsiz bir şekilde yorumlamış; bu da insana, koşullandırılmış ve sınırlı bir dünya yaşamına inmek gibi bir bedele patladığı, hep zihinlerde olup pek çok yoruma da konu olmaktadır. … (Esasında) mutlak nesnel bir yorumdan bahsetmek ne derece mümkündür?" (Kılıç, 2017: 15- 16).

Bir defasında "Hz. Peygamber bir gün ashabıyla otururken bakmış ki babayiğit bir genç erkenden kalkmış, çalışıyor. Ashab-ı kiram, 'Şu delikanlının çalışması Allah yolunda olsa ne olurdu' demişler. Hz. Peygamber. 'Bu sözü söylemeyin, eğer bu genç başkalarına ihtiyacını arz etme zilletinden uzak kalmak için çalışıyorsa Allah yolunda çalışıyor demektir. Çalışamayacak hale düşmüş olan baba ve annesi için çalışıyorsa, onların geçimlerini sağlıyorsa yine Allah için çalışıyor demektir. Yok, servet kazanarak ötekine berikine tepeden bakmak, çalım satmak için uğraşıyorsa o takdirde şeytanın yolunda çalışıyor demektir' buyurmuşlardır. … Yine Hz. Peygamber, 'Amellerin faziletlisi helal yoldan kazanmaktır.', 'Ailesine helal rızık yedirme gayretiyle çalışanlar, Allah yolunda cihat edenler gibidir.', 'İffetini muhafaza ederek dünya için uğraşanlar, şehitler derecesindedir.' Buyuruyor. … 11. asrın büyük hadis âlimlerinden ve tarihçi Deylemî'nin rivayet ettiği bir hadis-i Şerifte: 'İbadet on parçadan müteşekkildir. Bu on parçadan dokuzu helal rızkın aranmasıdır' buyurduğu kaydedilmiştir" (Günaltay, 1998: 89-92; akt. Aydın, 2017: 69). Ancak Yüce Allah Allah, 'Kitap'tan indirdiği şeyi gizleyip onu basit bir ücret karşılığı satanlar' la ilgili olarak çok açık bir uyarıda bulunmaktadır. "Allah'ın Kitap'tan indirdiği şeyi gizleyip onu basit bir ücret karşılığı satanlar, karınlarında ateşten başka bir şey yemiş olmazlar. Kıyamet günü Allah onlarla

konuşmayacaktır, onları arındırmayacaktır da… Onlar için korkunç bir azap vardır" (Bakara: 174)

" …. 'Bir saat fikir çalışması yapmak, altmış yıllık ibadetten hayırlıdır' (HŞ). Burada asırlardır istismar edilen bir konuya açıklık getirmekte fayda var: Geçmiş hocalarımızın hemen hepsi, bu mealdeki hadislerde geçen 'ibadet' kelimesinin önüne parantez içinde bir 'nafile' kelimesi eklerler. 'Nafile, nevafil' Arapça kelimelerdir. Hz. Peygamber bu kelimeleri bilmiyor muydu? Eğer nafile ibadet kastedilse öyle söylerdi" (Aydın, 2017: 71)

Suudi Arabistan baş kadısı Bin Baz (ö.1999), yazdığı, Medine üniversitesi tarafından yayımlanan ve ikinci baskısı 1975'te yapılan eserinde şöyle söylüyor: … "Güneşin Hareket Halinde Olduğuna, Dünyanın Dönmediğine ve Gezegenlere Gitmenin Mümkün Olmadığına İlişkin Naklî ve Hissî Kanıtlar. 'Dünya, gezegenler ve yıldızlar konusunda, bu işin uzmanları olan astronomi bilginlerine gelince, onların sözleri asla güvenilir kanıt değildir. Çünkü bu sözler, herhangi bir şer'i kurala değil, zan ve tahmine dayanır' dedikten sonra … 'Yüzyılımızın birçok yazarı ve öğretim üyesi arasında şu düşünce yayılmış bulunmaktadır: Güneş sabittir, dünya döner. Bu konuda bana birçok sorular soruldu ve sonunda konuyla ilgili kısa ve özlü bir eser yazarak okuyucuları bu sapık düşünceden uzaklaştırmak ve gerçeğe yöneltmek gerektiğine kanaat getirdim… Artık bundan sonra halâ "dünya dönüyor" diyenlerin sözleri Allah'ı, Kur'an'ı ve Peygamberi yalanlamaya yönelik küfür ve sapıklıktan başka bir şey olmayacaktır. Allah'ı Kur'an'ı ve Peygamber'i yalanlayanlar ise dinden çıkmış olurlar. Bunlara tövbe teklif edilir; dinler, tövbe ederlerse ne alâ, etmezler ve eski düşüncelerini sürdürürlerse kâfir ve mürted olarak katledilirler. Geri kalan mal-mülkleri de kamu hazinesine devredilir' " (Öztürk, 2013: 327-329; Aydın, 2017: 86).

Ancak"Kur'an'da içtihat kelimesi geçmeyip bazı ayetlerde cehd ve cühd sözcükleri anılan sözlük anlamında kullanılmıştır (Mâide, 5: 53; En'âm, 6. 109; Tevbe, 9: 79). Hadislerde ise içtihat ayrıca 'kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi' manasında kullanılmış (Buharî, İ'tisam, 13 's. 1807-1808' 21 's. 1814'; Müslim, Akdiye, 15 'III, 1342') ve bu son kullanım, kelimenin kazandığı terim anlamı için âdeta başlangıç teşkil etmiştir" (Apaydın, 2017: 97). Yukarda bahsedilen Suudi Arabistan kadısı'nın ne ölçüde bir 'cehd' ve 'çaba' göstererek insanların dinden çıktıkları sonucuna vardığı bir yana "Bunlara tövbe teklif edilir; dinler, tövbe ederlerse ne alâ, etmezler ve eski düşüncelerini sürdürürlerse kâfir ve mürted olarak katledilirler. Geriye kalan malları-mülkleri de kamu hazinesine devredilir" hükmünün tezahürü hem direk muhatapları açısından hem de İslam'ın temsili açısından çok vahim sonuçlara yol açması mümkündür.

Dünyanın yuvarlaklığı (elipsoit) ve dönüşüne delâlet eden birçok âyet var ama meâlini vereceğimiz sadece şu âyet bile anlayana yeter: "Sen dağlara bakar da onları donuk –durgun- görürsün. Oysa ki onlar, bulutların dolaştığı gibi dolaşmaktadır. Her şeyi güzel ve mükemmel yapan Allah'ın sanatıdır bu. Yaptıklarınızdan gereğince haberdardır O" (Neml: 88), "Bundan sonra da yeri yapıp, deve kuşu yumurtası şeklinde yuvarlattı." (Nâziat: 30)

Türkiye'de bazı yolsuzluk olayları dolayısıyla, hatırlanacağı üzere, 'Yolsuzluk Hırsızlık Anlamına Gelmez' başlıklı bir makale yazıldı. "Evet, bana göre de yolsuzluk hırsızlık anlamına gelmez. Çünkü çok daha büyük bir suçtur. Biraz açayım: Diyelim ki ben birisinin bir şeyini çaldım. Sonra da pişman oldum. Gider adama yalvarır, imkânım varsa bedelini öder, helalleşirim, işi biter değil mi? Yolsuzluk ise, yetkili kişilerin yetkilerini kullanarak kamu malından (milletin ortak servetinden) bir kısmını birilerine peşkeş çekmesi, elbette karşılığında kendisi de bir şeyler almasıdır. Peki, bunlar 78 milyonla, saçı bitmedik yetimlerle, nasıl helalleşecekler? … Buharî'nin rivayet ettiği bir hadis-i şerif aynen şöyledir: Ekmeği ile geçinen, Kerkire adlı bir adam vardı, bu adam öldü Peygamber a.s.: O adam cehennemdedir, dedi. Bunun üzerine gidip eşyasını karıştırdılar; ganimetten bir aba çalmış olduğunu gördüler." (Riyâzü's-sâlihin Tercemesi, C.1, S. 259, hadis nu. 210; Aydın, 2017: 99). "Allah kendilerine kitap verilenlerden şu yolda misak almıştı: 'Onu insanlara mutlaka açık-seçik bildireceksiniz, onu saklamayacaksınız. Ama onla**r** Kitap'ı sırtlarının gerisine attılar, basit bir ücret karşılığı onu sattılar. Ne kötü şey satın alıyorlar" (Âli İmran: 187)

"Peygamberimizin oğlu İbrahim vefat etmişti. Defin esnasında güneş tutuldu. Bazı kimselerin; 'Peygamberin oğlu ölünce güneş tutuldu' gibi konuşmalarını duyunca: 'Ey insanlar! Biliniz ki ay ve güneş Allah'ın kudretini gösteren âyetlerindendir. Ne Muhammed'in oğlunun ölümü, ne de birisinin doğumu için tutulmazlar. Allah'ın sünneti hiç değişmez' buyurarak onları uyarmıştır. … Kadızâdeliler hareketi 17. Asrın ilk yarısında, Kadızade Mehmed Efendi diye tanınan bir vaiz tarafından başlatılan bir akımdır. Onlara göre; Hz. Peygamber zamanında olmayan ve sonradan meydana çıkan her şey 'bid'ad'tır, derhal terk edilmelidir. Meselâ bunlardan Türk Ahmet isimli bir vaiz İstanbul'un büyük camilerinden birinde; Peygamber zamanında kaşık olmadığından yemeğin elle yenilmesini, don giyilmeyip, peştamal kuşanmak gerektiğini anlatırken va'zı dinleyen Erzurumlu birisi, biraz da çekinerek: 'Aman hocam, gözün sevem biz Erzurum'da dediğin gibi giyinirsek donarız' demiş. … Hint Müslümanlarının yetiştirdiği, doğal olarak Hint mistisizminden etkilenen ve 'Müceddid-i elfisani' yani, Peygamberimizden sonra gelen ve ikinci bin yılda dini yenileyen, yeniden şekillendiren kişi olarak lanse edilen İmam Rabbanî (1563-1625) imdatlarına yetişti. İmam Gazali'yi bugün bile şapka çıkartacak, müthiş bir algı operasyonuyla nasıl göklere çıkardıklarını

hatırlarsanız Rabbani'nin de aynı algı operasyonlarıyla Müceddid-i elfisani tahtına oturtulduğunu anlamakta güçlük çekmezsiniz. İmam Rabbanî'nin 'Mektubat' adlı eseri hemen bütün sünnî İslâm dünyasında fevkalâde etkili olmuş, sahasında klâsik haline gelmiştir. Türkçede de defalarca yayınlanmış olan 'Mektubat'ta İmam Rabbani diyor ki: 'Onların akla dayanan, düzgün ilimlerinden biri geometridir ki, ne dünya saadetine, ne de ebedî kurtuluşa bir faidesi yoktur. Bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya (180 dereceye) eşittir demek ve bunu ispatlamak insanlığa ne kazandırır?" (Aydın, 2017: 160-162)

Kâtip Çelebi, Mizân'ül-Hak Fî İhtiyari'l-Ehakk isimli eserinin 'Müftiy-i mühendis, müftiy-i gayr-ı mühendis' başlıklı bölümünde hendese (geometri) bilen müftü ve bilmeyen müftünün durumu, sembolize edilip günümüz ölçülerine uyarlanarak, şöyle anlatılır: Bir çiftçinin 100 metre boyunda, 100 metre eninde bir tarlası varmış. Başka bir çiftçinin de 50 metre boyunda 50 metre eninde iki tarlası varmış. Eni, boyu 50 metre olan iki adet kare tarlası olan çiftçi, diğerine (ebatları 100X100 m. tarla sahibine) tarlaları takas etmeyi önermiş, o da kabul etmiş. İki tarlayı alan, ekim zamanı tohum atmaya başlayınca bu iki tarlaya önceki tarlasına attığı tohumun yarısı kadar tohum attığını fark etmiş. Takasta iki tarla alan çiftçi, aldatıldığını anlayarak müftüye danışmaya gitmiş. Müftü ne geometri ne de matematik bildiğinden çiftçiye: 'sen 100X100 ebadında bir tarla vermişsin, o da sana 50X50 metre ebadında olan iki tarla vermiş, haliyle sana karşı bir haksızlık yok, yapılan tarla takasında bir adaletsizlik bulunmuyor' demiş. Tarlalara attığı tohumun miktarından işi anlayan çiftçi bu cevapla tatmin olmamış, başka bir müftüye gitmiş, neyse ki o müftü, hendese (geometri) ve riyaziyyat (Matematik) biliyormuş, yarım hakkıdır demiş. Çünkü 100X100= 10 000 metrekare, 50X50= 2500 metre kare, ikisi 2500+2500= 5 000 metre kare. Ama İmam Rabbanî'ye göre geometri ne dünyada, ne de âhirette bir işe yaramıyordu! (Kâtip Çelebi, 1993: 10; Aydın, 2017: 163; Macit, 2017: 161). Macit, Katip Çelebi'nin bu örneğini günümüzde durum nasıldır diye sorduğunda, çoğu kişiden ilk kadı gibi cevaplar aldığını belirtmiştir.

Hindistan İngiliz sömürgesi iken, okullarda İngiltere'nin haritaları çok büyük, Hindistan'ın haritadaki yeri çok küçük olarak gösteriliyordu, konuyu Daryal şöyle anlatır: "Bir Hint devlet yetkilisi yaşadıklarını şöyle anlatıyordu: 'Bizler İngilizlerin sömürgesi iken Coğrafya okuyorduk. Bağımsızlığımızı aldıktan sonra yine coğrafya okuyoruz. Fakat bu defa Coğrafya okurken öğrendik ki, bizi kaç yüzyıl sömüren ve sömürge yapan İngilizler'in nüfusu ve yüz ölçümü bizim bir eyaletimiz kadar bile değilmiş' Şayet siz on üç, on dört yaşındaki bir Hintli çocuğun önüne kocaman, koskocaman, dev gibi bir İngiltere haritası koyup daha sonra onun yanına küçücük, çok küçücük, avuç içi kadar bir Hindistan haritası koyacak olursanız, bu Hintli çocuğun yapacağı, düşünüp hayal edeceği bir şey

yoktur artık. Sadece sinecektir. … Bu sömürgeleştirme faaliyetlerinde batılılar o gün için İngilizler'in Hindistan'da okul çocuklarına uyguladıkları usulleri bugün hâlâ ayniyle Türkiye'de Türk çocuklarına uygulamaktadırlar" (Daryal, 2016: 396-397).

İngilizler, önceden Rabbani gibi kişiler tarafından hendeseye gerek yok görüşleriyle ahaliyi cahil bırakmışlar ve yıllarca Hindistan'ı idare etmişlerdi. Esasında Kur'an'ı Kerim'in fizik, kimya, astronomi, matematik gibi modern ilim ve teknikle bir problemi olmadığını belirtmek gerekir. Asıl çözülmesi gereken problemler, sosyal, siyasal ve hukukî olanlardır. Bunların Kur'an'a gidildiğinde içtihatlarla çözülebileceğini belirtmek mümkündür. Ancak nasıldır diye bakıldığında: "Türkiye'de yirminci yüzyılın Müslüman alimleri bunlara çözüm getirecek bir fikir ileri sürmediler. Bu konulardaki sorunların çözümünde hep geçmişe bağlı kaldılar. Geçmiş kültürde yazılmış kitapların dışına çıkamadılar, çıkmayı da düşünmediler ve göze alamadılar. Bunların içinde en ünlüleri, Mustafa Sabri (Şeyhülislam), M. Hamdi Yazır, Saidi Nursi, Manastırlı İsmail Hakkı, Şerefettin Yaltkaya ve Ahmet Hamdi Akseki'yi sayabiliriz. … Bu son ünlü Osmanlı âlimlerinin eserlerini okudum. İstisnasız hepsi geleneksel İslam ve medrese kültürünü biliyorlardı, ama onlara mahkûm idiler. Onların dışında olan yeni konulardaki fikirleri ve düşünceleri rahatlıkla tartışabiliyor, ama geçmiştekilere uydurmaya çalışıyorlardı. Geçmiştekilerde yanlış bulup düzeltmeye gitmiyorlardı. Yeni deneysel bilimlere olumlu bakıyorlardı, ancak siyaset, ahlâk, hukuk gibi sosyal bilimlerde, eski kitaplara mahkûm idiler. Onlardaki mes'eleleri doğru ve yanlış olarak ayıramıyor, hele Kur'an'a gidip, Kur'an'a açıkça zıt olanları bile düzeltmeye gidemiyorlardı. Çünkü geçmiştekileri din kabul ediyor, yanlış olanlarını da yorumlayarak doğruya çıkarıyorlardı" (Atay, 2013: 18-19; Aydın, 2017: 178-179)

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780) Marifetname *adlı* eserinde: 'Hak Teâlâ, dünya göğü altında ve ona bitişik bir su denizi yaratmıştır. … Sonra Hak Teala, anılan deniz içinde güneş için elmas cevherinden üç yüz altmış kulplu bir araba yaratıp her kulpu tutmak için de bir melek tayin etmiştir. Ta ki, güneşi arabasıyla o denizde doğudan batıya çekip getirirler. Hak Tealâ ay için dahi üçyüz kulplu sarı yakuttan bir araba yaratıp ay'ı onun üzerine koymuştur. Her iki kulpu tutmak için bir melek tayin etmiştir. Ta ki, ay'ı arabasıyla o deniz içinde doğudan batıya getireler..' (Özakıncı, 2006:102-3; Aydın, 2017: 201).

İslam ve yorumla ilgili olarak halk arasında bazen insanı gülümseten masum uyumcu (komformist) uygulamalara da rastlanır. Örneğin, Yüce Allah, Kur'an'ı Kerîm'in İbrahim sûresinde: "Rabbinizin şunu duyurduğunu da hatırda tutun: Eğer şükrederseniz, ben de sizin için mutlaka artıracağım. Ve eğer nankörlük ederseniz hiç kuşkusuz benim azabım çok çok şiddetlidir" (İbrahim, 7) buyurur.

Ancak ayetin 'eğer şükrederseniz- *'Lein şekertüm leezîdenneküm'* ifadesinde geçen 'şekertüm', 'şeker' olarak yorumlanarak *'Lein şekertüm leezîdenneküm'* kısmı levha olarak çoğu şekercilerde asılı olduğu, görülmektedir (Aydın, 2017: 206).

"Salih b. Ahmed b. Hanbel'in anlattığına göre o şöyle der: 'Ben şarkı dinlemeyi severdim, babam (Ahmed b. Hambel) onu kerih görürdü, bir gece İbn Habbeze'yi davet ettim yanımda kaldı, babam uyumuştur dedim, şarkıya başladı, baktım damda hışırtılar geliyor, çıktım ki babam nerdeyse raksediyor, tempo tutuyor" (en-Nüveyri, Nihayetü'l-Ereb, IV, 195'ten akt. Macit, 2017: 87).

"Afrika Kıta'sının ortalarında 'Çad Devleti' bulunuyor, orada Müslümanlar var. İftara davet ettiler, gittim. Çat Devletinin yüksek düzeyli yöneticileri de var. İftar vakti yaklaşırken içinde su bulunan kocaman bir leğen getirdiler. Hepsi getirilen leğendeki suyla abdest aldılar. Anlaşıldığına göre, oradaki dinin yorumu herkesin ağzına, burnuna çektiği, elini, ayağını yıkadığı (may-i müstağmel) suyla bir başkasının abdest almasına cevaz veriyordu. Sırası bana geldiğinde, may-i müstağmel suyla değil, lavabo çeşmelerinde akan su ile abdestimi aldım" (Öğretim Üyesi Prof. Dr.)

Müslümanların temizlikle ilgili yorum ve uygulamaları ile ilgili olarak yine Afrika'dan başka bir örneği de İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Cahit Külekçi, "2013 Yılında bir kongre dolayısıyla Fas'a gitmiştim, Fas'ta Atlas Okyanusu kıyısında, 250 000 kişinin aynı anda namaz kılabildiği, dünyanın üçüncü büyük camisi bulunuyor. 250 bin kişilik camide sadece 20 çeşme var. İnsanlar bu çeşmelerden ibriklerine/maşrapalarına su dolduruyorlar, bu ibriklerle tuvalete gidiyorlar, sonra da aynı ibrikle abdest alıyorlardı, ortalık pislik, rezalet diz boyu" diye anlatmıştı.

Şimdi de yorumla ilgili hukukî ve sosyal psikolojik tezahürleri de olan bazı konulara yer verilecektir. "Bazı Arap ülkelerinde ve Anadolu'nun bazı yerlerinde 'dede yetimi' diye bir mesele vardır; çocukların babası, dede sağken, miras paylaşılmadan önce ölür, miras bölüşülürken hayatta olmadığı için, klasik fıkha göre ona mirastan pay düşmez (verilmez), onun hissesi çocuklarına da verilmez. Bu konuda geçmişte (1991) tartıştığımız veya eserlerine baktığımız bazı İslam hukukçuları ve konuyla ilgilenen diğer bazı ilâhiyatçılar, dede yetimi konusundaki bu mağduriyete, dede bu durumda olan çocuğa vasiyette bulunur veya amcaları ona bakar gibi hukukun tabiatına uymayan basit çareler düşünmektedirler; babasının hakkını çocuğa verecekleri yerde, onu vasiyete bağlıyorlar. Dede vasiyette bulunmasa ne olacak? Dede vasiyete mecbur edilecekse, onun yerine miras vermesi, konunun mantığına daha uygun olmaz mı? Bunlardan anlaşılıyor ki ülkemizde ve diğer Müslüman ülkelerde bazı ilâhiyatçılar, bazı din bilginleri

içtihat edeceği yerde, halâ hile-i şer'iye türünden çareler üretmektedirler. Bu İslam dünyasında yeterli zihniyet değişikliğinin gerçekleşmediğini göstermektedir. Türkiye'de modern hukuk, dede yetimi konusunda halefiyet prensibini kabul eder, babalarının miras hakkını çocuklara verir. Doğrusu da budur" (Macit, 2017: 84).

"Kitabu'l Eğanî de nakledildiğine göre cahiliye ve İslâm dönemini görmüş Arap şair Hutey'e'ye şöyle dediler: 'Malın hakkında ne hükmedersin?' Dedi: 'Kız çocuğum için erkeğin payı gibi' Dediler: 'Allah onlar için öyle hükmetmedi'. Dedi: 'Fakat ben öyle hükmettim' ." (Ebu'l Ferec El-İsfehanî, 1962: 65'den akt. Macit, 2017: 161). "Hutey'e gibi denmese de, kadın ve erkeğin mirasta eşitlenmesi insan haklarının gelişmesi açısından önemlidir denilebilir; çünkü Araplarda kadına miras verilmemesinde erkeklerin savaşması esas alınmıştır. Zira İbn Habib Muhabber'de şöyle demektedir. 'Araplar kız çocuklarına, kadınlara ve sabilere mirastan bir şey vermezlerdi. Ancak ganimet alan ve at sırtında savaşan kimseler miras alır. Cahiliyede kız çocuğuna bir hisse, oğlana iki hisse veren ilk kimse Zü'l-Mecasid el-Yeşkurî'dir, O amr b. Habib'tir'. Görüldüğü üzere erkeğe iki, kadına bir mirası icat eden İslam değildir. İslam o gün için o hükmü kabul etmiş, bugün için de mirasta kadın-erkek eşitliğini kabul edebilir. Bu adaleti emreden Kur'an'ın ruhuna uygundur. Hz. Peygamber döneminde verilmiş bazı haklar nihai değildir, geliştirilebilir. … Riba (faiz) eğer yeni bir içtihatla tefecilik vb. şeylerle sınırlanmazsa, Yahudi ve Hırıstiyanlar faiz yasağını tefsirle kaldırdığı gibi, Müslümanlar da faiz yasağını hile-i şer'iyyelerle deleceklerdir. Nitekim bazı Müslümanlar geçmişte riba yasağını hile-i şer'iyyelerle delmişlerdir. Bu hilelerden birisi i'yne satışıdır: Bir kimse birinden 10 bin lira borç alsa, daha sonra 15 bin lira ödese, bu açıktan faiz olacağı için bunu yapamıyorlar. Bunun yerine o kişi 10 bin liralık bir malı 15 bin liraya taksitle satın alıyor, aynı malı (aldığı) aynı adama peşin 10 bin liraya geri satıyor. Zahirde /görünürde bir satış olduğu için İmam Şafîî de böyle bir satışı caiz görüyor. … (ancak) Kur'an'ın faizi yasaklama amacı, borç alan zayıfı ve fakiri faiz yükü altında ezilmekten kurtarmaktır" (Macit, 2017: 162-165).

"Darülislâm, darülharp "Bu deyimlerin hiçbiri Kur'an ve hadislerde yer almaz. Bunun tartışmasız sonucu şudur: Bu deyimler siyasal-yönetsel deyimlerdir; dolayısıyla devirden devire, coğrafyadan coğrafyaya, şartların değişmesine göre değişir. … Kavramın, siyasal istismara son derece açık olduğunu da düşünürsek, günümüz dünyasında herhangi bir Müslüman ülkeyi, fıkıhtaki içtihat farklarından yararlanarak dârülharp göstermek hiç de zor değildir. Ve İslâm'ı siyaset ve şiddet aracı yapanların yolu-yöntemi de budur" (Öztürk, 2000: 159-163). "Bu yöntemin uygulandığı ülkelerden biri de Türkiye'dir. Bu neden yapılmaktadır? Cevap, Darülharp olan bir toprakta İslam hükümlerinden rahatlıkla kaçma imkânının bulunduğunu bilmekte yatıyor. … Türkiye'ye bakalım: Yüz bin

civarında caminin ibadete açık olduğu ve devletin din işleri için yüzlerce tirilyon harcadığı bir ülkeyi darülharp ilan ettiğinizde faiz yemekten zina yapmaya, Cuma namazı kılmamaktan cinayet işlemeye kadar her fiil ve davranışınız yaptırım dışı kalacaktır. Bu olgu din üzerinden siyaset yapanlara sınırsız bir imkân ve rahatlık getirmektedir. Onlar, darülharp teranesiyle bir yandan istediklerini din dışı ilan edip devlete ve ülkeye karşı mücadeleyi meşrulaştırırken öte yandan adına konuştukları dinin tüm hükümlerinden sıyrılmak gibi bir şansa sahip oluyorlar….. Bütün bunlardan sonra da kendilerini darülislam için mücadele eden cihat erleri olarak tanıtarak Müslümanlar nezdinde seçkinlik kazanma gayreti içine girebiliyorlar" (Öztürk, 2000: 164).

"İslâm'ın şartı dendiğinde geleneksel pencereden bakanlar şu beş şeyi görürler: 1. Kelime-i Şehadet, 2. Namaz, 3. Oruç, 4. Hac, 5. Zekât. Böyle bir saptamanın zorunlu sonucu şudur: Bu beş şartı yerine getiren, Müslümanlığın gereklerine uymuş, din adına işini bitirmiş olur. Şimdi böyle bir saptamanın dayanağı nedir diye soralım. Tanrısal kaynağı 604 sayfa ve 6 bin üç yüz civarında ayetten oluşan bir dinin şartları nasıl oluyor da iki satırda tamamlanıyor. Vahiy verilerinde İslâm'ın şartları diye bir deyime rastlanmaz. Bu demektir ki vahyin kabulüne göre, İslâm'ın şartları Kur'an'daki buyrukların tamamıdır. Namaz kılmak, oruç tutmak İslâm'ın şartıdır da yalan söylememek, çalışmak, yetim hakkı yememek, kamunun haklarına tecavüzde bulunmamak, cana kıymamak, zina etmemek, gıybetten uzak durmak… İslam'ın şartları değildir" (Öztürk, 2000: 315).

Türkiye'de dinî kavramları kullanan bir guruba ait bir dergide yıllar önce şöyle bir yazı kaleme alınmıştı, "İsa'nın hıristiyanların kendilerine göre yaptıkları ve kiliselerde bulunan resmini kapak yapıp, resmin ortasına 'İnsanlık onu bekliyor' demekle ve iç sayfalarda da 'on dört asırdan beri dünya haritasını, doğrudan doğruya veya sonuçları itibariyle şekillendiren Müslüman ve hıristiyan ümmetlerinin Hz. İsa'nın şahsiyeti etrafında bütünleşerek hem kendilerini hem de bütün insanlığı kurtarmaya yönelmeleri, hepimizin ideali olmalıdır' şeklinde ifadeler ihtiva eden yazılar neşretmekle ve hz. Peygamberi bahis konusu etmemekle buna karşılık İsa'yı tek kişi olarak göstermekle bu insanlar niyetlerini, hedeflerini, gayelerini ve artık İslam'da yer bulamayan imansızlıklarını şüpheye mahal bırakmayacak kadar açık ve net bir şekilde ve en üst seviyede belgelemiş oluyorlardı" (Daryal, 2016: 396-423).

Değerlendirme ve Sonuç

Günümüzde tüm yakınmalara rağmen, kadına şiddet olayları devam etmektedir. Çünkü 'darabe' deyince, çoğu zaman Nisa Suresinin 34. Ayeti belirtilerek, kadının dövülmesi konusu gündeme getirilir. "Nisa 34. Ayetteki 'darb' kelimesi kadının dövülebileceği şeklinde yorumlandığı için kadının en küçük bir itirazı

bile erkeğin dayağıyla cezalandırılabilmektedir. Kadın bir tür köle durumuna düşürülüyor. Bu safhada toplum içinde 'ehli namus', 'doğru-dürüst', 'vicdanlı', 'dindar' hatta 'karıncaezmez' bilinen insanlar bile hanımlarını, kızlarını darp edebiliyor, hatta onların canlarına kıyabiliyorlar. Burada belki bazılarının gerçek yüzlerini gizleyen vahşi ruhlu insanlar oldukları düşünülebilir ama hepsi bu yapıda değildir. Her halükarda birey ve bireyi etkileyen sosyal çevre, eylemlerinde, 'İslam dinine göre kızların, kadınların dövülerek cezalandırılabileceği hatta cezalandırması gerektiği', yorumuyla baskı altına alınmakta veya eylemlerini meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar.

Ashab-ı kiram bir gencin çalışmasını, 'Şu delikanlının çalışması Allah yolunda olsa ne olurdu' diye yorumlamışlardı. Hz. Peygamber ise 'o gencin başkalarına muhtaç olmamak için ve yaşlı ana-babasının geçimini temin etmek için çalışmasını Allah için çalışmak, servet kazanarak başkalarına tepeden bakmak için çalışmasını da şeytanın yolunda çalışmak' olduğunu ifade etmiştir. Hz. Muhammed ayrıca 'amellerin faziletlisi helal yoldan kazanmaktır.', 'Ailesine helal rızık yedirme gayretiyle çalışanlar, Allah yolunda cihat edenler gibidir.', 'İffetini muhafaza ederek dünya için uğraşanlar, şehitler derecesindedir' sözleri ile de çalışma konusuna açıklık getirmiştir. Ancak epey zamandan beri Müslümanların büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in 'çalışma' konusundaki açıklamaları yerine çalışmayı aşağılayıcı yorumlara itibar ettiği için ruh sağlığı ve ekonomik yönden sıkıntılar yaşamaktadırlar.

Suudi Arabistan baş kadısı (Bin Baz ö:1999), 'dünya dönüyor' diyenleri Allah'ı, Kur'an'ı ve Peygamberi yalanlamaya yönelik küfür ve sapıklıkla suçlayacak bir yorum yaparak bunlara tövbe teklif edileceğini, 'dünya dönüyor' demeye devam ederlerse 'kâfir ve mürted' olarak katledileceklerini, mal-mülklerini de müsadere edilerek kamu hazinesine devredileceği hükmünü veriyor. Böyle bir ortamda bilim, bilimin gelişmesi, düşünce özgürlüğü ve hür düşünceden söz edilebilir mi?

Esasında birey ve toplum için doğruluk, dürüstlük ve güven konusu din, ahlak, adalet, hukuk ve sosyal psikolojik açıdan her zaman önemli konulardır. Ancak yolsuzluk hırsızlığın katmerlisi olmasına rağmen 'yolsuzluk hırsızlık anlamına gelmez' demek, doğasında önyargı, öznellik ve sübjektiflik bulunan ve bu eylemleri gerçekleştirenleri rahatlatıcı bir yorumdur. Türkiye'de bu yönde yorumların tezahürlerini de Dünya Değerler Araştırmasına göre 'güven' düzeyinin yüzde on ikilere düşmesi, güvensizlik düzeyinin de yüzde seksen sekizlere çıkmış olması göstermektedir.

Peygamberimizin oğlu İbrahim'in defni esnasında güneş tutulmasını bazı kimseler, 'Peygamberin oğlu ölünce güneş tutuldu' diye yorumladılar. Bu

konuşmaları duyan Hz. Peygamber: 'Ey insanlar! Biliniz ki ay ve güneş Allah'ın kudretini gösteren âyetlerindendir, ne Muhammed'in oğlunun ölümü, ne de birisinin doğumu için tutulmazlar. Allah'ın sünneti hiç değişmez' buyurarak esasında bilgiye dayalı bir açıklama yaparak onları uyarmıştır. Anlaşıldığına göre Sahabe'nin peygamber sevgisi ve İbrahim'in ölümüyle yaşadıkları üzüntü 'Peygamberin oğlu ölünce güneş tutuldu' yorumlarında etkili olmuştu. Bu konuda Hz. Peygamberin yapmış olduğu uyarıcı açıklama gelecekteki muhtemel yorumlamalara da bir açıklık getirmiştir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ay, Güneş, Dünya ve diğer gezegenlerin nasıl hareket ettikleri ile ilgili yorumlarını, uzay, çekim gücü vs. bilenler bunları okuduklarında, bu görüşleri İbrahim Hakkı değil de, Kur'an âyetleri veya Hz. Peygamber'in sözleri zannedip 'Kur'an ve Peygamber hakkında olumsuz bir yargıya varabilir.

Müslümanlar geçmişte riba yasağını hile-i şer'iyyelerle delmişlerdir. Bu hilelerden birisi i'yne satışıdır' anlayışı duruma göre adapte edilerek ekonomik hayatın değişik sahalarında uygulamaya geçirilmiştir. Tezahürleri de 'İslamî duyarlılığı olan!' kesimlerce, büyük kayıplara uğranılarak yaşanmaktadır. Bir ülkede hükümlerin eksik uygulanması veyahut hükümlerin belli bir anlayışın yorumlarına uygun olarak uygulanmaması o ülkeyi 'dârülharp' yapmaz. Ancak bir ülke darülharp ilan edilirse o ülkede ceza hukukundan ibadetlere kadar, tüm alanlarda dinsel yükümlülük kalkar. Bu da farzları yerine getirmeyi, nehiylerinden kaçınmayı ortadan kaldırmaya cevaz vermek anlamına gelir.

Dede yetimlerine mirastan pay verilmemesi dolayısıyla, uğranılan mağduriyetlerle ilgili olarak, geçmişte yaşanan birkaç örnek verilecektir. Babası Çanakkale Savaşı şehidi olan bir dede yetimine dedesinden kalan mirastan hiçbir şey verilmez. O, itilip kakılan, açlık, yoksulluk içerisinde, içler acısı, ser sefil bir hayat yaşamak zorunda kalır. Onun yaşadıklarını ana bir kardeşi yıllarca ağlayarak anlattıktan sonra, her defasında "olmaz olsun böyle bir din" derdi. Diğer bir örnekte ise Anadolu'nun daha önce bir köyü, şu anda ilçesi olan bir yerleşim merkezinde savaşa gidenlerin çoğu şehit olur, onların çocukları 'dede yetimi' kalırlar. Osmanlı'nın bazı gerekçelerle askere almadıkları da vardır, onların torunlarına mirastan pay verilirken şehit çocuklarına 'dede yetimi' olmaları dolayısıyla mirastan hak verilmez. Günümüzün ilçesi o köyle ilgili olarak tarafımızdan yapılan araştırmada, aynı yukarda verilen örnekte olduğu gibi bir tabloyla karşılaşılır. Yakın zamana kadar orada devamlı kavga, döğüş, yaralama, bıçaklama hatta öldürme olayları yaşanır. Şu anda bile o köy (günümüzün ilçesi) civarda her zaman bu yönüyle anılmaya başlar.

Dünyada modern psikoloji, sosyal psikoloji ve din psikolojisi çalışmalarının tarihi çok eskilere gitmez. Önceleri Batılı ülkelerin de 'ne işlev gördükleri' konusunu algılamakta zorluk çektikleri bu bilim dalları, eğitim, sağlık, sanayi, ekonomi ve I.-II. Dünya Savaşlarında gördükleri işlevlerle, hayatın tam ortasına oturmuş durumdadır. 19. Yüzyılın sonlarına doğru dünyada kölelik ve sömürgecilik resmen kaldırılmış görünmekle beraber gerçekte kalkmamış, hatta daha da etkili bir şekilde devam etmektedir. Belli merkezlerin sosyal bilimleri kullanarak bu durumu sürdürdükleri bilinmektedir. Bu süreçte demokrasi, kardeşlik, barış, dindarlık, dinde reform, paylaşma, özelleşme ve küreselleşme gibi birçok kavram, istenilen amaçlar doğrultusunda kullanılmaya ve dönüştürülmeye başlanmıştır.

"Dil bir milletin hafızasıdır, coğrafi, iktisadi, ticari birikimidir, onun tarihten gelen tecrübesidir. Düşüncelerin değişmesini istiyorsanız, dili değiştirin. Dili değiştirmekle düşünceleri değiştirirsiniz. Dil bir milletin şahsiyetidir, Cemil Meriç, 'Kâmusa uzanan el, namusa uzanmıştır' demiştir. Nihayet dil o milletin geleceğidir. Aradığı ve ihtiyaç duyduğu her şeyi orada bulacağı hazinesidir (Daryal, 2016: 357). Bu bağlamda Özdağ, "Toplumların kültür özelliklerine ve değer yargılarına bağlı olarak bazı sözcükler sempati, bazıları da antipati yaratır. Bu olay düşünmeksizin ve içgüdüsel olarak meydana gelir. Mesela barış, kardeşlik, özgürlük, adalet, eşitlik gibi kelimeler sempati; zulüm, namussuzluk, şerefsizlik, cinayet, işkence gibi kelimeler antipati yaratır" (Özdağ, 2015: 45) düşüncesini ortaya koyar.

Günümüzde yaşanan önemli problemlerden biri anlama, yorumlama ve ifade etme problemidir. Örneğin, 'bu yanlıştır' demek yerine 'Böyle bir şey olabilir mi?' ifadesi kullanılmaktadır. Ancak bu yanlış söylem tarzı hızla yaygınlaşmaktadır. Benzer bir şekilde hayret anlamında, sevinç duygularını belirtmek için 'sana inanmıyorum' ifadesinin kullanımı da yaygınlaşmaktadır. Dilde ve zihin dünyasında 'galatı meşhur' (doğru bilinen yanlışlar) türünden örnekler çoktur. Örneğin, birtakım insanların uydurdukları sözlerin 'mevzu' ilave edilerek bile olsa 'hadis' ('hadis'in anlamı 'söz' dür ama artık 'hadis' deyince sadece Hz. Muhammed'e ait söz olarak anlaşılmaktadır) tanımı yapılması doğru bir tanımlama değildir. Çünkü insanların uydurduğu bu sözler, hiçbir şekilde, Hz. Muhammed'e ait bir 'hadis' değildir, ancak bu sözlere 'mevzu hadis' denilmesi, bunların hadismiş gibi algılamasına yol açabilmektedir. Diğer bir ifade tarzı da 'paranın-terörün dini imanı, mezhebi, yoktur' ifadesidir. Aslında paraya sahip olan ve terör yapanlar parayı ve terörü amaçları doğrultusunda kullanabilirler. 'Paranın dini imanı yoktur', 'terörün dini, ırkı, mezhebi, yoktur' sözleri ile bu amaçlar gizlenmektedir.

Bu bağlamda sanki 'İslam'da yorum yaparak Müslümanların kurtulacağı' gibi bir görüşün yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Esasında bir konu, ne kadar geçmişe dayandırılıyor ve ne kadar çok kişi tarafından dillendiriliyorsa

sanki doğruymuş gibi kabul ediliyor. Ayrıca bu kabulde, psikolojik olarak, 'grup etkisi' ve 'komformizm'in de söz konusu olduğunu belirtmek mümkündür. Günümüzde bazı Müslümanların 'İslam'da yorumun vazgeçilmez olduğu' yönünde bir tutum ve davranış içerisinde oldukları görülmektedir. Ama burada önemli nokta, tutumun bazen psikolojik objesi, bazen bilgi ögesi olan 'yorum' kavramının ne anlama geldiği konusundaki kafa karışıklığıdır. Tutumun bilgi ögesinde problem söz konusu ise haliyle bu durum, tutumun duygu ve davranış unsurlarına da yansımaktadır. Yorumda öznellikle beraber önyargı da söz konusudur. Yorumlamada aynı zamanda bir kurgulama da vardır. Günlük hayatta kurgu olmayan rüyanın bir kurgu içerisinde anlatılması bir probleme yol açmayabilir. Ancak İslam'da yorumla olgusal dinden kurgusal dine geçiş söz konusu olmaktadır. İnsanların bir olgu olan dini kurguya dönüştürmesi Müslümanlara zarar vermektedir.

Olasılık (Faktöriyel) hesabına göre bir faktöriyelin ancak bir imkânı varken, iki faktöriyelin iki, üç faktöriyelin altı, dört faktöriyelin 24, …. dokuz faktöriyelin 362 280, 10 faktöriyelin 3 622 800 (üç milyon altı yüz yirmi iki bin sekiz yüz) olmak üzere keşfedilmeyi bekleyen 'imkânı' bulunmaktadır" (Arslan, 2009). Ayet ve hadislerde, kelime ve kavramların anlam zenginlikleri (faktöriyelleri) göz önünde bulundurulduğunda, eğer çalışılıp çaba gösterilirse, keşfedilmeyi bekleyen, neredeyse sonsuz anlam zengiliğine sahip olduğu görülür.

İslam âleminin, Türkiye gibi bir-kaç ülke hariç tutulursa, birçok konuda olduğu gibi 'yorum' konusunda da 'Batı'dan etkilendiği veya 'Batı' tarafından yönlendirildiği bilinmektedir. Son zamanlarda sosyal psikoloji sahasında 'merkez ülkenin' aynı zamanda bir 'dinler süpermarketi' olduğu tanımlaması dikkate değerdir. Bu etki veya yönlendirmeler ise olgusal dinle değil yorumla oluşturulmuş kurgusal din ile yapılabilmektedir. Dolayısıyla kurgu ile gruplar oluşturulmakta dinî konularda da 'dividum et imperium' / 'böl ve yönet' süreci işlemektedir. Ancak bilişsel kurgu etkisi ve kazanılmış çaresizlikle, düşünme yetenek ve sorumlulukların yerine getirilmesinde sorunlar yaşanmaktadır. 'Batı'nın etkisi veya 'Batı'nın takip edilmesi açısından şu örnek dikkat çekicidir, "Önemli olan onu (Kur'an'ı) … yorumlamaktır. Gelişmiş ülkeler İncil'e böyle yaklaştıkları için geliştiler" (Turgut, 2002: 52)

Yorum konusunda Türkeri düşüncesini şöyle belirtir: "ahlakî yetkinleşme amacıyla gelmiş bir dinin, uygulamada, bu amacı dışlayacak ya da ona götürecek yolları tıkayacak uygulamalara sebep olabilecek şekilde yorumlanması, anlaşılması ve yaşanması doğru değildir (Türkeri, 2017: 52). Tefsir, te'vil, meal, içtihat yapmanın kriterleri, kuralları vardır. İslam kültüründe yorum yapmanın herhangi bir kuralı yoktur. Dinî konularda bilgiye dayalı açıklama yapabilmek için donanım, çalışma ve aklı kullanmak gerekir. "Musa Carullah'a göre: İnsan aklının yüce değerini anlamayan, aklı kullanarak sınırsız ilerleme imkânı olduğundan

habersiz toplumlar hiçbir zaman esaretten kurtulamazlar" (Görmez, 1994: 100; Aydın, 2017: 82)

Burada Kur'an'ı Kerim'de geçen çok anlamlı kelimeleri göz önünde bulundurmak gerekir. Bir cümlede geçen çok anlamlı kelimelerle ortaya çıkacak anlam imkânı, çok anlamlı kelimelerin anlamları toplamından daha fazladır. Kur'an'ı Kerim'in mucizesi, tüm zamanlara şamil olması da burada kendini gösterir. Bir kelime etrafında birçok ma'nanın 'tezahüm (yığılması, toplanması) etmesi, bu tespiti desteklemektedir. Din adına yapılan yorumların birey ve toplum üzerindeki tezahürleri göz önünde bulundurularak Kur'an'ı Kerim'i bilgiye dayalı olarak açıklamak için, yoruma göre daha çok zihni aktivite, donanım ve çalışmak gerekir.

KAYNAKÇA

Arslan, Hasan (2009), *Din Psikolojisi Açısından İnsanda Yaratıcı Düşünce***,** Dinî Araştırmalar

Atay, Hüseyin (2013), İslam'ı Yeniden Anlama, Ankara

Aydın, Kâmil Hayatî (2017), İslâm'ın Şartı Beş mi? İrfan Yayıncılık, İstanbul

Bilen, Osman (2002), **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, Kitabiyat Yay., Ankara

Cerrahoğlu, İsmail (1989), *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara

Daryal, A. Murat (2016), İslâm'ın Değerleri ve Yorumları**,** İFAVY. s. 34, (Mayıs-Ağustos) İstanbul

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (2002), *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Kitâbiyat, Ankara

Ebu'l Ferec el- İsfehanî (1962), *Kitabu'l-Eğanî*, 3. Basım, II. Beyrut

Ecer, Ahmet Vehbi (2015), *Türk Âlimi İmam Mâturudi*, Yesevî Yayıncılık, İstanbul

Erten, Mevlüt (2017), *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Öznellikten Doğan Engeller*, İslam ve Yorum II. Cilt, TDV Yay. Ankara

Evkuran, Mehmet (2017), *Metni Doğru Anladığımızdan Nasıl Emin Olabiliriz? İslâm Düşüncesinde Yorumun Meşruiyeti Üzerine***,** İslam ve Yorum I. Cilt, TDV Yay. Ankara

Görmez, Mehmet (1994) Çağdaş Düşünürler Dizisi Bilgiyef Musa Carullah, TDV Yayınları, Ankara

Günaltay, M. Şemseddin (1988), *Bunalım Çağında İslam'ın Aydınlığında*, Marifet Yay. İstanbul

Kâtip Çelebi (1993), *Mizân'ül-Hak Fî İhtiyari'l-Ehak***,** hazırlayan O. Şaik Gökyay, MEBYay. İstanbul

Kılıç, Sadık (2017), *Metin Yorumlanmak ve Uygulanmak İçin Yorum İse Tarih ve İnsana Göredir***,** İslam ve Yorum II. Cilt, TDV Yay. Ankara

Macit, Yüksel (2017), İslam Hukuku Alanında Nadir Fikirler, Endülüs Y., İstanbul

Okuyan, Mehmet (2013), *Kur'ân'ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul

Özakıncı, Cengiz (2006), İslam'da Bilimin Yükselişi ve Çöküşü, Otopsi Yay. İstanbul

Özdağ, Ümit (2015), *Algı Yönetimi,* Kripto Yay., Ankara

Öztürk, Mustafa (2017), *Tefsir Nedir, Ne Değildir***?,** İslam ve Yorum II. Cilt, TDV Yay. Ankara

Öztürk, Y. Nuri (2000), İslam Nasıl Yozlaştırıldı, Yeni Boyut Yay. İstanbul

Öztürk, Y. Nuri (2013), *Kur'an'ı Tanıyor musunuz***?** Yeni Boyut Yay. İstanbul

Riyâzü's-sâlihin Tercemesi. DİB. Yayınları C.1, S. 259, hadis nu. 210

Sinanoğlu, A. Faruk (2017), *Dinî Metinlerin (Text) Yorumuna Toplum Bilim Açısından Yaklaşım*, İslam ve Yorum III. Cilt, TDV Yay. Ankara

Turgut, Ali (1991), *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İfav yay. İstanbul

Turgut, İhsan (2002), İslam'da Reform, Kanyılmaz Matbaası, İzmir

Yakıt, İsmail (tsiz), *Ahmet Yesevî*, Seha Neşriyat, İstanbul

Yazır, Elmalılı Hamdi (trhsiz.), *Hak Dini Kur'an Dili***,** I. Cild, EserKitabevi, İstanbul

Yıldırım, Suat (2003), **'***Salat ve Selam Hz. İsa İçin'***,** Aksiyon, (8 Aralık) sayı: 470

SOSYAL MEDYADA MÜSLÜMAN ALGISI (TWITTER ÖRNEĞİ)

Dr. Öğrt. Üyesi Lokman CERRAH
Atatürk Üniversitesi/Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi/ Sosyal Hizmet Bölümü
lokmancerrah@atauni.edu.tr

GİRİŞ

Müslüman/lar, bugün gerek yerel gerekse uluslararası arenada en çok üzerine konuşulan, tartışılan kavram ve olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulusal/ uluslararası medya ve siyaset ortamlarında hemen hemen her gün bir şekilde karşımıza çıkan bu kavram ve olgu, Batı ve Doğu'da hatta bizzat İslam toplumlarında bile farklı algılanabilmektedir. Özellikle Batı toplumlarının İslam algılarının oluşmasında en önemli faktör olarak Temel Kaynaklar veya dini metinler değil de günümüz Müslümanlarının davranış kalıpları kullanılmaktadır. Dünyanın dört bir tarafında yaşayan, milliyet, kültür, coğrafi ve daha pek çok farklılar taşıyan milyarı aşkın insan sanki tek tip ve homojen bir organizasyonmuş gibi aynı kavram ve teorilerle tanımlanmakta ve bu değerlendirmelere göre siyaset oluşturulmaktadır. Bu tanımlamaların kaynağında ise popüler olan çeşitli örgütler, insanlar, gruplar ve ülkeler yer almaktadır. Dolayısıyla bu örnekler medya ve daha çok sosyal medya üzerinden elde edilmekte, işlenmekte ve daha sonra aynı kanallarla tekrar dünyaya servis edilmektedir.

Gerek medya ve gerekse sosyal medyanın en önemli işlevleri olarak gündem oluşturma, bilgilendirme ve bunların bilinçli ve organize hali olarak algı oluşturma işlevleri sayılabilir. Dünyanın herhangi bir bölgesinde ki her hangi bir Müslümanın yaptığı bir davranış, söylediği bir söz alınıp işlenerek, o vakaya ait olmayan fotoğraflarla desteklenerek ve bağlamından koparılarak dünyaya servis edilmekte ve böylece dünya kamuoyu bilgilendirilmekte, haber yoğun bir şekilde önemli haber kaynaklarınca yorumlanıp paylaşılarak gündem oluşturulmakta ve

sonuç olarak Müslüman algısı şekillendirilmektedir. Bu sürecin en somut örneği İŞİD, ELKAİDE ve benzeri terör örgütlerinin bütün medya çeşitlerince sürekli işlenmesi, sonradan oluşturulmuş görsellerle desteklenmiş haber ve yorumların yayınlanması ve sonucunda Batı için tehdit oluşturan bir Müslüman algısının oluşturulmuş olmasıdır. Nitekim bu tür algı çalışmalarının sonucunda hemen hemen Avrupa'nın her ülkesinde görülen yabancı düşmanlığı, İslam-karşıtlığı, göçmen aleyhtarlığında ciddi bir artış söz konusudur.[1] Batı'da yükselen bir İslamafobiden bahsedilmekte ve hatta bununla beraber yabancı düşmanlığın da ki artışın saldırganlık seviyesine ulaştığı görülmektedir. Hatta 2004 yılında BM Genel Sekreteri'nin yönetiminde "İslam Düşmanlığı ile Mücadele" uluslararası konferansı yapılmış ve Avrupa Konseyi'nin üst düzey görüşmelerinin birinde İslam düşmanlığını kınanmış fakat bunlar Batı toplumunda ırkçı ve radikal milliyetçi çevrelerin çabası sonucunda bu eğilim her geçen gün daha da güçlenmesinin önüne geçememiştir."[2]

Medyadan ziyade sosyal medyada bu şekilde bilinçli olarak algı oluşturmanın yanında bir de kendiliğinden oluşan algılar vardır. Bunun sebebi ise insanların çevrelerinde olan biten her şeyi sosyal medya aracılığı ile paylaşmalarıdır. Çünkü aynı kişi, olay, grup, toplum, kavram veya olgu ile alakalı olarak birbirinden habersiz insanların yaptıkları paylaşımlar sonuçta bir algıyı otomatik olarak oluşturmaktadır.

İşte bütün bunlardan hareketle bu çalışmanın amacı; Müslüman olgu ve kavramının günümüzün en önemli iletişim araçları içerisinde yer alan sosyal medyada nasıl algılandığını ortaya koymaktır. Yani var olan bir durumun tespitini ve ortaya konulmasını amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma elde edilen verilerden hareketle bu algının sebepleri ve sonuçlarını da işlemeyi ikincil bir amaç olarak değerlendirmektedir. Çalışmanın sosyal medya üzerinden yapılmış olması, özellikle sosyal medyanın gündem belirleme, algı oluşturma ve toplumda ki algıyı yansıtması bakımından önem arz etmektedir.

Çalışma verileri, Twitter 'da paylaşılan Müslüman kelimesini içeren Türkçe iletilerdir. Taramanın yapıldığı tarih itibariyle en popüler ilk 100 twit, Twittürk adlı Twitter takip sitesinden alınmış ve içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. İletiler de ki yazım hatalarına dokunulmamış ve orijinal halleriyle alınmıştır. Fakat iletilerden tespit edilen algıları destekleyici olmak üzere diğer sosyal medya araçlarına ait paylaşımlarda dipnotlu olarak verilmiştir. Bu, işlenen algıların sadece Twitter kullanıcılarına ait olmadığını, aksine diğer sosyal medya araçları kullanıcıları tarafından da paylaşıldığını göstermesi açısından önemlidir.

---

1 Bilgin, Vedat, "Batı'da yükselen ırkçılık ve İslam-karşıtlığı", Aksam Gazetesi, 14 Ocak 2015

2 Akbarov, Anar, "Batı'da İslam Düşmanlığı: Gerçek Sebepler Ve Amaçlar", http://politikaakademisi.org/2015/02/27/batida-islam-dusmanligi-gercek-sebepler-ve-amaclar/

1. SOSYAL MEDYA

Bu bölümde konun daha iyi anlaşılması açısından sosyal medya ve Twitter kavramları açıklanacaktır.

Sosyal Medya: Sosyal medya internet tabanlı bir platformdur. Dolayısıyla sosyal medya araştırması bir anlamda interneti de içine alan bir araştırma olmaktadır.[3] Tanım olarak bakıldığında sosyal medya için pek çok tanımın yapıldığını görmekteyiz.

Boyd ve Ellison tarafından yapılan tanımda sosyal paylaşım siteleri, bireylerin; sınırlı bir sistemde dışarı açık ya da yarı açık bir profil oluşturmalarına, aynı sistem içerisinde bağlantıda oldukları diğer kullanıcıların profillerini listelemelerine, kendilerinin ya da sistem içerisindeki diğer kullanıcıların oluşturdukları bağlantı listelerine bakmalarına ve takip etmelerine imkan veren "web" tabanlı servisler olarak tanımlamaktadırlar.[4] Diğer tanımlarda ise sosyal medyanın, içeriğin geliştirilmesinin kullanıcı merkezli oluşuna[5] ve hem bireylerin hem de kurumların hayatlarını değiştirmesine vurgu yapılmaktadır.[6] Günümüzde artık sosyal paylaşım araçları, zaman ve mekân sınırlaması olmadan (mobil tabanlı), paylaşımın, tartışmanın esas olduğu, bireysel kullanıma olanak sağlayan etkileşimli bir insani iletişim şekli ve internet hizmetleridir.[7]

Sosyal medya araçları, günümüzde en önemli iletişim araçları haline gelmişlerdir.[8] Hatta sosyal medya, günümüzde bir iletişim ortamından çok gündelik hayatın ta kendisi olmuş durumdadır.[9] Bu yönüyle Sosyal paylaşım ağları gündemin nabzını tutan internet siteleridir.[10] Sosyal medya yayıncılık, pazarlama, halkla ilişkiler ve medyayı bile değişikliklere uğratmış ve insanları etkin özneler olarak güçlendirmiştir.[11]

---

3 Cerrah, Lokman, "Sosyal Medyada Din Algısı (Twitter Örneği)(Yayınlanmamış Doktora Tezi)", Erzurum, 2015, s:12

4 Danah. M. Boyd, &, N. B. Ellison, (2007). "Social Network Sites: Definition, history, and scholarship". *Journal of Computer-Mediated Communication,* 13(1), article 11. http://jcmc.indiana.edu/vol13/issue1/boyd.ellison.html

5 Andreas M. Kaplan, Michael Haenlein, "Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media", *Business Horizons* (2010) 53, 59—68, s:1

6 Hennig-Thurau, T., Malthouse, E.C., Friege, C., Gensler, S., Lobschat, L., Rangaswamy, A. and Skiera, B. (2010), "The impact of new media on customer relationships", *Journal of Service Research*, Vol. 13 No. 3, pp. 311-30.

7 Cerrah, agt, s:13

8 Serkan Ada, vd., "Çevrimiçi Sosyal Ağ Sitesi Kullanımını Etkileyen Motive Edici Faktörler Üzerine Bir Araştırma", (http://ab.org.tr/ab13/bildiri/206.pdf)

9 Çalışkan, Mustafa, Mencik, Yunus, "Değişen Dünyanın Yeni Yüzü: Sosyal Medya", *Akademik Bakış Dergisi* Sayı: 50 Temmuz – Ağustos 2015, s:255

10 Kırık, Ali Murat, , "Arap Baharı Bağlamı'nda Sosyal Medya-Birey Etkileşimi ve Toplumsal Dönüşüm", *21.Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, Cilt 1, Sayı 3, Kış 2012, s:94

11 Zafarmand, Nafiseh, "Halkla ilişkiler Alanında Yeni Mecra ve Uygulamaların Yeri ve Önemi: Sosyal

Sosyal Medyanın temel özellikleri olarak şunlar sıralanabilir; Katılım, Açıklık, Karşılıklı konuşma, Topluluk, Bağlantısallık[12], Medyada içerik oluşturma[13], Yeni etkileyenler tabakası oluşturma. [14]

Sosyal medya araçları içerisinde Facebook, MySpace, Bloglar, Wikiler, Podcastlar, forumlar, İnstagram, Youtube, Scope ve Twitter pek çok uygulama bulunmaktadır.

1.1. Bir Sosyal Medya Aracı: Twitter

Twitter: Sosyal medyanın önemli bir aracı Twitter'dır. Özellikle Twitter'ın bireysel kullanıma ve anlık haber ve bilgi paylaşımına yönelik sağladığı kolaylıklar ve imkânlar bu aracın bir haber partalı işlevi kazanmasına imkân sağlamıştır. Sonradan eklenen fotoğraf ve video ekleme özellikleriyle bu işlevi daha da önem kazanmıştır. Çünkü gazetecilerin giremediği, girmediği veya bulunmadığı ortamlardan görsellerle desteklenerek yapılan paylaşımlar bu mecrayı tüm medya için bir kaynak haline gelmiştir. Özellikle toplumsal olaylarda bu işlevi çok ön plana çıkmış ve onun yoğun bir şekilde kullanılmasına yol açmıştır. Türkiye'de Gezi Olayları, dünya da Arap baharı, ABD Başkanlık seçimleri ve daha pek çok toplumsal olayın şekillenmesinde, yayılmasında ve etkili olmasında önemli bir araç olarak işlev görmüştür.

Twitter ile ilgili yapılan birçok araştırmaya göre Twitter kullanım amaçları; yardım ve tavsiye istemek, yorum ve düşüncelerini doğrulama[15], arkadaşlarıyla iletişim içinde olmak, bir bilgi arayışında olma ve stres atabilme.[16] "günlük sohbet etmek", "konuşmak", "bilgi paylaşmak" ve "haber geçmek" olarak sıralanmakta ve yine aynı çalışmada twitter kullanıcıları "bilgi kaynağı", "arkadaş" ve "bilgi arayıcı" olarak sınıflandırılmaktadır.[17]

Twitter, sadece bir konuya yönelik haberlerin, yorumların, duygu ve düşüncelerin paylaşıldığı değil, aynı zamanda bir kavrama ya da duruma ilişkin bilgilerin de paylaşıldığı bir sanal ortamdır..[18]

Medya ve PR2.0", Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010, s:7

12 Gürsakal, Necmi, *Sosyal Ağ Analizi*, Dora Yayınları, Bursa, 2009, s:23

13 Zafarmand, agt., s:11

14 Zafarmand, agt., s:10

15 Gabriela Grosseck, Carmen Holotescu, "Can We Use Twıtter
For Educatıonal Actıvıtıes?", Paper to be presented at The 4th International Scientific Conference eLSE "eLearning and Software for Education", Bucharest, April 17-18, 2008, http://adl.unap.ro/else/

16 Sanlav, Ümit, *Sosyal Medya Savaşları*, Hayat Yayıncılık, İstanbul, 2014s:110

17 Akshay Java, Xiaodan Song, Tim Finin, Belle Tseng, "Why We Twitter: Understanding Microblogging Usage and Communities", http://ebiquity.umbc.edu/_file_directory_/papers/369.pdf, (Erişim tarihi:14.08.2015)

18 Odabaşı, H.Ferhan vd., *Eğitim için Yeni Bir Ortam: Twitter*, Anadolu Journal of Educational Sciences International, January 2012, 2(1), s:90

2. Algılar ve Değerlendirme

"Müslüman" kavramı için 19.12.2017 tarihinde Twittürk adlı Twitter takip sitesinde tarama yapılmış ve bu tarama sonucunda kavramla ilgili en popüler iletilerin sayısı ise 4631 çıkmıştır. Aşağıda bu iletilerden en popüler iki tanesi orijinal halleriyle yer almaktadır

Sosyal medyada Müslüman algısını twitter üzerinden araştırdığımız bu çalışma da verileri birlikte değerlendirdiğimizde ortaya çıkan algıları iki grupta toplamamız mümkündür.

Bunlardan birincisi uygulamada dünya üzerinde ki müslümanların hem bireysel hem toplumsal ve hem de devlet olarak nasıl olduklarına, nasıl yaşadıklarına dair algı grubudur. İkincisi ise nasıl olmaları gerektiğine dair algı grubudur. Aslında bu ikinci algı gurubunda vurgulanan hususlar aynı zamanda bugün için Müslümanlarda eksik olarak görülen özelliklerle alakalı noktalardır. Çalışma içerisinde bu algıları "Yaşayan Müslüman Algıları" ve "İstenen Müslüman Algıları" şeklinde isimlendirerek inceledik.

A. Yaşayan Müslüman Algıları

1. Müslümanlar, dünya da aciz ve güçsüz durumda olduğu algısı. Bu algıyı ortaya koyan çok sayıda ileti bulunmaktadır. Hatta popüler iletilerde

değerlendirme için alınan ilk yüz tanesinden çoğu bu algıyı işlemektedir. Konu ile ilgili twitter ve diğer sosyal medya araçlarında ki paylaşımlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

"#ArakandaKatl_amVar. Böyle vahşet görülmedi _! *Seyirci kalan herkes Müslüman ülkeler su ç ortağıdır! *Y A KAHHÂR!"

"Kanada'da Müslüman anne babalar, okul kantininde domuz etinin yasaklanmasını istediler. Belediye Başkanı talebi reddetti ve bir mektup yazdı"

"Burası Arakan. Yüzbinlerce insanın katledildiği, tüm kapıların yüzlerine kapandığı Müslüman yurdu. Bir dakikalığına…https://t.co/f_1P2xMlbs"

Surye, Irak, Lbya ve Yemen'de yaşanan Müslüman katliamı Arakan'dan daha korkunç. Üstelk katller Hndu değl, syonzmn Müslüman askerler!

"*Yemen'de mlyonlarca çocuk bombalar, açlık ve veba nedenyle ölümle pençeleşyor. Müslüman! Duyguların ölene değl, öldürene göre coşuyor*!"

Orta Afrika'da Çarşamba günü namazda 168 Müslüman Hristiyanlar tarafından boğazlanarak ve yakılarak şehit edildi. Nerede Müslümanların medyası tw_tter.com/mohd_kareem/st…

"Siz Ey Müslümanlar! Suskun ve aciz, helak olmuş ölüler! Hala kalpleriniz sızlamıyor mu, başımıza gelen bu acı felaketler karşısında bir halk yok mu? Hiç mi kimse yok, Allah için ve ümmetin namusu için kızacak?"[19]

"Nerde fakir güçsüz müslüman var oraya saldırır kim saldırıyorsa?"[20]

Bu algıyı işleyen tüm iletilere baktığımızda, algının özellikle dünya üzerinde Müslümanlara yönelik işlenen zulüm, işkence ve katliamlar bağlamında ele alındığı ve değerlendirildiği görülmektedir. İletişim teknolojileri vasıtasıyla herkesin haberdar olduğu bu olayları engellemek adına hiç kimsenin bir şeyler yapmadığı tespiti yapılmakta ve hatta Müslümanların bile birçok yerde kendilerinden olana aynı acıları yaşattığı vurgulanmaktadır. Bu durum müslümanların kendi çaresizliğinin, acizliğinin ve güçsüzlüğünün bir göstergesi olarak algılanmaktadır. Bu güçsüzlüğün bir alameti olarak ta seslerini duyuramamaları, hatta seslerini duyuracak bir medyaya sahip olmamaları gösterilmektedir.

2. Müslümanların, batının gözünde değersiz olduğu algısı. Bu algıyı ortaya koyan pek çok ileti bulunmaktadır. Konu ile ilgili twitter ve diğer sosyal medya araçlarında ki paylaşımlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

"Hristiyan'lar ölmüş olsa dünya ayağa kalkardı ölenler Müslüman ama Müslüman ülkelerinde ses yok. #AraKANağlıyor"

[19] https://www.facebook.com/MilliGorusuz/photos/a.478513622208857.108703.478484005545152/1471077089619167/?type=3&theater (Erişim tarihi:19.03.208)

[20] https://www.youtube.com/watch?v=480raxgBs6Q (Erişim tarihi:20.03.2018)

"Myanmar'da Müslüman'lara yapılan zulüm ve işkencelere tüm dünya gözünü, kulağını kapattı.p_c.tw_tter.com/llWePLGJNp#ArakandaKat_lamVar"

"#Arakan'da son 1 haftada 3000 nsan sadece Müslüman oldukları çn katledldler! Sözde hümanstler, barışseverler 3 maymunu oynuyorlar!"

"#Arakan'da Müslüman olmak demek, Bir ömür işkence görmek, Dünyanın gözler önünde dr dr ateşe atılmaktır. #ArakandaKatlamVar"

"Kıyıya vuranlar balık olsaydı dünya medyası günlerce haber yapardı Arakan'da Müslüman olmak kimsenin umurunda olmadan sesszce ölmek demektr"

Ayrıca bu algı batının Müslümanlara karşı birlikte hareket ettiğini de içermektedir.

"Milyonlarca Müslüman Ömer'e komşu olmak için sırada bekliyor. Topunuzla gelin, Tüfeğinizle gelin, Uçağınızla gelin, Köpeklerinizle ge lin !"

"dünyadan bütün müslümanları silmeyi amaçlayan bir politika var,bknz. türkiye, pakistan,ürdün,yemen,mısır,suriye.. hiç bir müslüman ülkesi kendini rahat hissetmiyor. hepsi terör saldırısı altında. ama 1 tane hristiyan ülkesi gösterin terör saldırısıyla başı dertte olan? yok çünkü hep batının oyunları. noam chomsky'nin de dediği gibi batı her zaman sömürür.[21]

"müslümanların barış içinde yaşmaması için uğraşan ve sürekli müslümanlrı birbirine kırdıran bir haclı ordusu var bunu düşün istedim"[22]

Bu algı aslında yukarıda verilen algının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Yani güçsüz, aciz, sesini duyuramayan ve kendinden olana sahip çıkamayan bir toplumun diğer insanların nazarında da değersiz olmaları normaldir. Çünkü bunu gündeme getirecek, dünya kamuoyunu etkileyecek, ayağa kaldıracak bu konuda farkındalık yaratacak bir güç, bir odak, toplum veya kuruluş bulunmamaktadır. Bunun sonucu olarak ta dünyanın her tarafında Müslüman, ezilen, işkence edilen, hakları gasp edilen bir durumda olmaya devam etmektedir.

3. Müslümanların ve İslam ülkelerinin, insani ve ahlaki açıdan sıkıntılı, menfaatçi ve çıkarcı oldukları algısı. Konu ile ilgili twitter ve diğer sosyal medya araçlarında ki paylaşımlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

"Atatürk havalimanı patlaması sonrası 100 Dolara insan taşıyan MÜSLÜMAN taksiciler ve terör saldırısı sonrası ücretsiz yolcu taşıyan GAVURLAR"

"Ateist ve deistlerin çoğunlukta olduğu bir ülkeye bir Müslüman olarak gitseniz can güvenliğiniz garanti altındadır. Çünkü onlar sizi inancınızdan dolayı asla

[21] https://www.kizlarsoruyor.com/ask-iliskileri/q805973-islamiyet-neden-sevilmiyor (Erişim tarihi:20.03.208)

[22] https://www.kizlarsoruyor.com/diger/q3742916-gercek-musluman-kim-islam-hakikatte-hangisi (Erişim tarihi:20.03.2018)

tehdit etmezler. Ama Müslüman bir ülkede İslam'ı biraz farklı yorumlasanız sırf bu yüzden sizi ölümle tehdit ederler"

"MANZARA :Toplam 1.5 milyar nüfuslu 57 halkı Müslüman ülke var. Her birinin hesap vermeyen, sorgulanamayan, bağıran , seslerini sadece kendilerinin işittiği liderleri var. Demokratik liderlik yok, hukuk devlet_ y ok, basın özgürlüğü yok, iinsan hakları yok, hayvan hakları yok"

"Kabe İmamı Sudeys'nn "Lder Amerka ile emn ellerdeyz" demes ble büyük kıyamet alamet. Han şu, mlyonlarca müslüman katleden ABD."

"Müslümanlar bozuldu. Söyleyin yolda zor durumda kalana kaç müslüman yardım eder?"[23]

"allahsız müslümanlarız biz. Dini kullanarak herşeyi yaparız ama iş uygulamaya gelince hiçbirşey yapmayız"[24]

"Gerçek Müslüman, oruç tutanı namaz kılanı ibadetlerini tam yapmaya çalışanı Allah katında makbuldür. ama biz daha çok hinlik kin tutma arkadan iş çevirme gıybet dedikodu herkes yapıyor ben dahil... dikkat etmemiz lazım".[25]

İletilere baktığımızda Müslüman toplumlarının büyük bir ahlaki çöküntü yaşadıkları algısının varlığı görülüyor. Sadece İslami değerler açısından değil aynı zamanda günümüz modern dünyanın evrensel kabul ettiği insani değerler açısından da sıkıntılı bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Bu algının diğer bir boyutu ise İslam ülkelerinin liderleriyle alakalıdır. Çünkü Müslümanlar ile ilgili ahlaki sıkıntı algısı liderleri de içermektedir. Hatta iletilerde liderler korkak olmak, Müslümanlara sırt çevirmek, yolsuzluk yapmak ve batıya yaranma adına farklı davranışlar içerisine girmekle suçlanmaktadırlar. Özellikle İslam ülkelerinde demokratik değerlerin, insani değerlerin yokluğu öne çıkarılmakta ve bu ülkelerin liderlerinin de ve yönetim şekillerinin aslında en önemli sebeplerden biri olduğu vurgulanmaktadır. Aslında yapılan araştırmalarda da İslam ülkelerinin bu konularda ki durumları pek parlak görünmemektedir. Mesela Uluslararası sivil toplum kuruluşu Şeffaflık Örgütü (Transparency International)'nün yapmış olduğu "Yolsuzluk Algı Endeksi" sonuçlarına göre en güvenilir ilk on ülke içerisinde hiçbir İslam ülkesi bulunmamaktadır. Fakat son on ülke içerisinde Libya, Sudan, Yemen, Afganistan ve Somali gibi İslam ülkeleri bulunmaktadır.[26] Yine Demokrasi endeksinde ilk 60 ülke içinde iki İslam ülkesi

[23] https://www.kizlarsoruyor.com/gundem/q7691340-muslumanlar-mi-bozuldu-islam-dusmani-mihraklar-mi-artti (Erişim tarihi:20.03.2018)

[24] https://www.kizlarsoruyor.com/diger/q3689922-gercek-musluman-miyiz-yoksa-kimlik-muslumani-miyiz (Erişim tarihi:20.03.2018)

[25] https://www.uludagsozluk.com/e/9251571/ (Erişim Tarihi:20.03.2018)

[26] http://www.seffaflik.org/cpi2017/ (Erişim tarihi:20.03.2018)

var. 57. sırada Kırgızistan, 60. Sırada Türkiye. Son on ülkenin tamamına yakını İslam ülkesi.[27]

"ABD'den korkan br çok Müslüman ülke lider İstanbul Zrvesnd katılmayacak. 57 Müslüman ülkenn büyük bölümü ABD'den 'ödü kopar'."

"Bilimsel araştırmalara göre, Müslüman ülkelerde halkın yolsuzluk algısı çok zayıf. Üstelik hırsız iktidarların en büyük destekçisi dindarlar"

"MANZARA :Toplam 1.5 milyar nüfuslu 57 halkı Müslüman ülke var. Her birinin hesap vermeyen, sorgulanamayan, bağıran , seslerini sadece kendilerinin işittiği liderleri var. Demokratik liderlik yok, hukuk devleti yok, basın özgürlüğü yok, insan hakları yok, hayvan hakları yok"

4. İslam ülkelerinin bir ve birlik olmaktan aciz oldukları, hiçbir şekilde beraber hareket etmedikleri ve etmeyecekleri algısı. Konu ile ilgili twitter ve diğer sosyal medya araçlarında ki paylaşımlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

Müslüman karşıtı Trump, S.Arabistan'a 110 Milyar$, Katar'a 12 M_lyar$,Türkiye'ye 11 milya r$ uçak satacak... Yaşasın ümmet! tw_tter.com/gazetesozcu/st

#ArakandaKatl_amVar Böyle vahşet görülmedi _! *Seyirci kalan herkes Müslüman ülkeler su ç ortağıdır!*Y A KAHHÂR!

"Müslüman lderler Batının br tablosuna 450 mlyon dolar verrken,Afrka'dak açlara,Surye'dek çocuklara,Arakan'dak müslümanlara br dolar vermyorlarsa daha çok Kudus'ler kaybederz...Allah bz slah etsn..".

1947'de ABD Filistin'_ 600 bin Yahudiye vatan olarak verdiğinde 300 milyon müslüman bir numara yapamadı. 70 yıl geç…https://t.co/6eMGploNCs

Müslüman Suudi Arabistan, müslüman Yemen'_ vurdu, çoğu çocuk 39 kişi öldü. Tam bu sırada müslüman ülkeler İsrail'i kınamak için toplanıp bir araya gelmişlerd

Arakan'da Müslümanlar soykırım boyutuna yaklaşan vahşi katliamla öldürülüyorlar ama 1.5 milyar Müslüman hiç-bir-şey yapamıyor. İbretlik acz!

2 m_lyar Müslüman 5 milyon Siyonist Yahudi'yi yani 400'de 1'_kadar işgalciyi, hâlâ sadece Fil Sûresi'ndeki ebabil kuşlarıyla korkutmaya çalışıyorsa, bu Müslümanlar'ı Ma'un Sûresi'ndeki paraperest dinciler sömürüyor ve Tebbet Sûresi'ndeki putperest _nkârcılar bastırıyor demektir.

Gelelm 'Zrve'ye... Tarh karar marar yok sonuç boş. Br hafta sonra herşey unutulur ve Müslüman ülkeler sner. Ooof Offf

[27] Çolak, Ömer Faruk, İslam ülkeleri çakmış durumda, Dünya Gazetesi, 22.04.2016, https://www.dunya.com/kose-yazisi/islam-ulkeleri-cakmis-durumda/27903

ABD'den korkan br çok Müslüman ülke lder İstanbul Zrvesnd katılmayacak. 57 Müslüman ülkenn büyük bölümü ABD'den 'ödü kopar'.

"İslam ülkeleri neden geri kalmışlar? Neden? tabiki birbirlerinin arkasını almayarak.....ortak birlik kurmayarak..... filistin kan gölüne dönerken hangi müslüman ülke onun yanında? bir ırak elden giderken hangisi yanında..... ezikleri oynuyoruz ta başından beri"[28]

"Vallahi Allah sizin bizim kesdiyimiz qurbanlari kabul etmiyor.adimimizi müsülman koymuşuq bunlara göz yumuruq.hani sözde iran türkiye diğer müsülmanlar arakandaki çocuklar bu şekilde katl edilirken siz nasil yimek yiyor dizi seyrediyor nasil da rahat uyuyorsunuz Allah hepimizden hesap soracak"[29]

Aciz, güçsüz, yaşadıklarını dünyaya duyuramayan, bunların yanında batının gözünde değersiz, hatta bu durumu örnekleriyle pek çok kez yaşamış olmalarına rağmen Müslümanlar bir ve beraber olmaktan da uzak görülmektedir. Özellikle İslam ülkeleri liderlerinin müslümanların yaşadığı birçok katliam da bile ortak bir ses çıkaramamaları, ortak bir karara varamamaları eleştirilmekte ve bunun en önemli sebebi olarak ta ABD ve Batı'dan duyulan korku gösterilmektedir. Bu tutumun geçmişten günümüze hep müslümanların aleyhine işlediği ve müslümanların sürekli olarak kaybetmesine sebep olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Bu durum aslında müslümanların bir tarih bilincinden de uzak oldukları ve yaşananlardan ders almadıkları ortaya konmaktadır.

5. Müslümanlar bilinçsiz oldukları algısı. Konu ile ilgili twitter ve diğer sosyal medya araçlarında ki paylaşımlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

"Binlerce Müslüman Kadını Bebeğ öldüren U.S AIR FORCE yan ABD HAVA KUVVETLERİ'nn adını logosunu Müslüman Hanımlar çn tasarlanmış Tesettür kıyafetlerne şlemek nasıl br akıl tutulması? Moodbasc'n sahplern bu ürünlern satıştan çekmeye çağırıyorum. Utanç verc ezklk"

"Müslüman yılbaşı kutlamaz dyenlern %86,02'snn mll pyango blet aldığını özel radar sstemmzle tespt ettk"

"İngiliz askerler_ Müslüman Hintlileri topun ağzına bağlayıp imha ederken.. 'Topun ağzında olmak' deyiminin buradan… https://t.co/mJFbHaeSIy"

Diyanet işleri, cami hocaları ve milletvekillerinin bile dinden bahsederken Türkiye'den satılan alkolden ve sosyal evlerden (genelev) alınan vergilerle kendilerine maaş bağlıyorsa ne bu ülke islamiyeti tanımış ne de dünya.[30]

---

[28] https://www.frmtr.com/dini-sohbetler/2038344-islam-ulkeleri-neden-geri-kalmislar.html (Erişim tarihi:20.03.2018)

[29] https://www.turkiyehabermerkezi.com/dunya/arakanda-musluman-katliami-nasil-basladi-haberi-114247 (Erişim tarihi:20.03.2018)

[30] https://www.kizlarsoruyor.com/ask-iliskileri/q805973-islamiyet-neden-sevilmiyor (Erişim tarihi:20.03.2018)

İletileri değerlendirdiğimiz de müslümanların, yaşamları sırasında sergiledikleri pek çok davranışın, söyledikleri pek çok sözün aslında ne manaya geldiğini bilmediklerini görmekteyiz. Özellikle kıyafetlerin üzerinde yazılan yazıların ne anlama geldiğini sorgulamadan rahatça onları giydikleri, söyledikleri sözlerin ilk başta hangi amaçla kimler tarafından söylendiğini bilmeden rahatlıkla bu sözleri söyledikleri vurgulanmaktadır. Aslında bu durumun sebebi olarak İslam ülkelerinde ki eğitimi ya da daha doğru bir ifade ile eğitimsizliği gösterebiliriz. Çünkü İİT üyeleri içerisinde 2015 yılı için okuryazar oranı %73'tür. Yani bu ülkeler de toplumun %23'ü okuma yazma bilmemektedir. Bu oran kadınlarda ise %32'ye çıkmaktadır.[31] Tabi toplumlar için eğitimin nicel yönü önemli olmakla birlikte niteliği de oldukça önemlidir. Aslında yaşanan tüm sıkıntıların temelinde İslam ülkelerinde ki eğitimin kalitesizliği yatmaktadır. Mesela hiç bir başarı sıralamasında ilk 100'e girebilen İslam İşbirliği Teşkilatı üyesi ülkeler ait bir üniversite bulunmamakta, yine yaklaşık olarak yedi kuruluşun yapmış olduğu 3 bin 500 sıralama içinde İslam İşbirliği Teşkilatı üyesi ülkelere ait sadece 51 üniversite olduğunu bulunmaktadır. Yine tüm ülkelerde 2015 yılında yayınlanan makale sayısı 3 milyon 11 bin 689 iken İslam İşbirliği Teşkilatı'na üye ülkelerin toplam içindeki payı yüzde 6.7'dir.[32] Ayrıca bir de eğitim meselesinin dini eğitim boyutu vardır. Bu boyut ise daha tartışmalı ve sorunlu olarak görülmektedir.

6. Müslümanlar hal, tavır ve davranışlarıyla insanları dinden soğuttuğu algısı. Konu ile ilgili twitter ve diğer sosyal medya araçlarında ki paylaşımlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

"Bence AKP'ller "Krpto Atest". Müslüman gb görünüp, Müslümanlığın yasakladığı her şey yapıp, nsanları Müslümanlıktan soğutup Rchard Dawkns'ten daha fazla nsanı Atest yapma hedefn belrlemş gzl br yapılanma olablrler. "Ben müslümanım" dyen bunları yapmaz, bence."

"#İMÂN DİYORUM YOKSA ;BOŞA KÜREK ÇEKMEMEK lâzım ne hacı hocalar gördüm insanı dinden soğutmak olsa gerek görevleri .vatanım can ciğer türkiyem vayy"[33]

"insanı islamdan soğutan Müslümanlar: şu sıralar ekranlarda, gazetelerde yazı ve açıklamalarıyla bolca gördüğümüz müslümanlardır. her geçen gün söyledikleri sözleri yaptıkları açıklamaları gördükçe daha fazla soğuyorum, eğer müslümanlık bu adamların yaptığı ise ya ben çok yanlış gelmişim ya bu adamlar..."[34]

---

[31] http://www.dogrulukpayi.com/bulten/islam-isbirligi-teskilatinin-egitim-istatistikleri (Erişim tarihi:20.03.2018)

[32] Kadıoğlu, Özcan, Gelişmiş ekonomiler müslüman ülkelerden 16 kat daha fazla makale yazıyor, dünya Gazetesi, 31 Mayıs 2017

[33] https://www.facebook.com/photo.php?fbid=306602739705696&set= (Erişim Tarihi: 19.03.2018)

[34] https://eksisozluk.com/insani-islamdan-sogutan-muslumanlar--3873343 (Erişim tarihi:19.03.2018)

Müslümanların söyledikleri ve yapıtlarıyla kötü birer temsil ortaya koydukları ve bu şekilde insanları İslam'dan soğuttukları vurgulanmaktadır. Özellikle siyasetçiler ve TV ekranlarında boy gösteren İlahiyatçı hocalar üzerinden bu algı dile getirilmektedir. Bu durumun sebepleri olarak pek çok husus gösterilebilir. Ancak özellikle belirtilmesi gereken hususlar, yukarıda da değinildiği gibi eğitim ve bilinç noktasında ki eksikliklerdir. Çünkü okumak ve kaynağından bilgi almak gibi alışkanlıkları olmayan insanlar genellikle piyasa da dolaşan ve din adına konuşan kişilerin söylediklerini doğru kabul edip onlara göre hareket edecektir. Ayrıca popüler kültür içerisinde yetişmiş ama dini eğitim ve bilinç noktasında yetersiz bireyler bu iki nokta arasında (Popüler kültür-Dini değerler) denge kurmak hususunda sıkıntı yaşayacaklardır.

B. İstenen Müslüman Algıları

1. Müslüman tarafsız olmamalı, mazlumun tarafında olmalı, cesur olmalı ve onu korumalıdır. Konu ile ilgili twitter ve diğer sosyal medya araçlarında ki paylaşımlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

"En Doğuda bir Müslüman kadın zulüm görürken en Batıdakilere onu kurtarmak farzdır. Tarafını göster #Arakanınses_ol"

Esir düşen bir Müslüman kadın için Doğu Roma üzerine ordu gönderen bir Ümmet'in çocukları, Arakan ölürken sessiz kalamaz #Arakanınses_ol

Müslüman! Şartlar ne olursa olsun, Küfür yobazları önünde başını eğme! Eğersen Allah Azze ve Celle -belk- br daha kaldırma fırsatı vermez.

Müslüman öldürmenin bir bedel_ olduğunu katillere öğretmediğimiz sürece öldürmeye devam edecekler. Söyleyeceklerim bu kadar.

Bizler, şehitliği şerbet olarak içen ecdanın torunlarıyız. Hiçbir güç kefeniyle yola çıkan Müslüman Türk Milletin e diz çöktüremez

sert olmalıdır. korkmamalıdır. her yerde bildiği şeyi söylemelidir. yahu arkanda allah var, neyden çekinirsin?[35]

Müslüman bir bireyin nasıl olması gerektiğine dair iletiler ve diğer paylaşımlar birlikte değerlendirildiğinde aslında teorik olarak bir Müslümanın nasıl olması gerektiği sorusunun cevabı da verilmiş olmaktadır. Özellikle mazlumun yanında olması, zalime karşı çıkması, hakkı söyleyecek cesarete sahip olması gerektiği iletilerde vurgulanan özellikler olarak göz çarpmaktadır. Bu özellikler aslında Ayet ve Hadislerde de Müslümanlar da olması gerektiği bildirilen özelliklerdir. Aşağıda bu konu ile ilgili örnekler verilmiştir.

[35] https://www.uludagsozluk.com/k/müslüman/2/ (Erişim tarihi:20.03.18)

"Ben izzetim ve Celalim hakkı için zulmedenden er geç intikamımı alacağım. Mazlumu görüp de ona yardıma gücü yettiği halde yardım etmeyenden de intikamımı alacağım"[36]

Müslüman, müslümanın kardeşidir. Ona hıyanet etmez, yalan söylemez. Onu sahipsiz bırakmaz. Müslümanın ırzı,malı, kanı müslümana haramdır. Bir müslümanın kardeşine hakaret etmesi, kötülük olarak ona yeter." [37]

" Düşman elinde Esir olan Müslümanı, Esâretten kurtarınız,Aç olanı doyurunuz, Hasta olanı Ziyâret edip hâlini, hatırını sorunuz."[38]

2. Müslüman, diğer inanç sahiplerine karşı hoşgörülü olmalı ve kendini din kardeşinden dahi üstün görmemelidir. Konu ile ilgili twitter ve diğer sosyal medya araçlarında ki paylaşımlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

- Evladım şöyle dua et "Allahım, kendimizi herkesten daha Müslüman görme hastalığından ve insan beğenmeme huyundan kurtar." -Eyvallah baba...

"Gerçek Müslüman,başkasının dinine, yaşayışına kendi bildiği doğrulara ters olduğu için baskı kurmayan, kurduğu baskılar sorgulanınca ama burası müslüman bir ülke diye ağlamayandır".[39]

Müslümanın en önemli hasletlerinden ikisi bu başlık altında ki iletilerde işlenmektedir. Bunlar, hoş görülü olmak ve kibirden uzaklaşıp mütevazı olmaktır. Özellikle diğer inanç sahiplerine karşı hoşgörülü olmak günümüz dünyasında inanç özgürlüğü kapsamında değerlendirilen önemli bir değerdir. Bu değerin Müslüman bir bireyde olmasının istenmesi de ayrıca önem arz etmektedir. Diğer istenen özellik yani kibirden uzak olmak özellikle Ayet ve Hadislerde istenen ve aksi şekilde davranılması kınanan bir davranış olarak görülmektedir. Aşağıda bu konu ile ilgili Ayet ve Hadislerden bir kaçı yer almaktadır.

"İnsanlara yanağını bükme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü Allah kendini beğenip övünen kimseyi sevmez." (Lokman,, 18)

"Kendinizi beğenip temize çıkarmayın."(Necm,32)

"İnsanlara karşı Kibirlenme, Büyüklenme, Sadece ve Sadece Ben Bilirim, En güzelini, En Doğrusunu Ben yaparım deme, İnsanlara karşı Bağıra bağıra hakaret ede ede konuşma, Sesini alçalt, Zira Seslerin, Konuşmaların, Bağırmanın, Hakaret

[36] Râmûzu'l-ehâdîs: hadisler deryası tercümesi, (trc. Abdülaziz Bekkine), Gonca Yayınevi, İstanbul, 1982. s:516

[37] (Buhari Mezalim:3)

[38] Buhari Hadis No 1271

[39] https://eksisozluk.com/gercek-musluman--837786?p=3 (Erişim tarihi:20.03.2018)

etmenin, En Çirkini Eşekler bibi Bağırıp Hakaret edenlerin Sesidir, Allah, Kendini beğenip öğüneni, Kibirlenip, Gururlananı sevmez " der,[40]

3. Müslüman, kendisine yapılanlara karşı her zaman iyilikle muamele etmelidir. Konu ile ilgili twitter ve diğer sosyal medya araçlarında ki paylaşımlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

"ABD'de müslüman bir baba... Acısı büyük, ama inancı daha büyük. Oğlunun katilin_ affetti, herkesi gözyaşlarına boğdu"

Görüldüğü gibi Müslüman bir bireyden istenen diğer insanlara karşı her zaman iyilikle muamele etmesidir. Hatta bu muameleyi kendisine kötülük edenlere karşı dahi göstermesi gerektiği ABD'de yaşanan bir örnek üzerinden verilmektedir. Bu tutumu ise inancının bir gereği olarak değerlendirilmektedir. Nitekim pek çok Ayet ve Hadis bu tutumu desteklemekte ve Müslümanlara her zaman iyi olmayı, insanlara iyi davranmayı emretmektedir. Aşağıda bu Ayet ve Hadislerden birkaç tanesi yer almaktadır.

"Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür. Kim bağışlar ve barışı sağlarsa, onun mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zalimleri sevmez."(Şura, 40)

"İyilikle kötülük eşit olmaz Sen en güzel bir tarzda uzaklaştır; o zaman seninle onun arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir " (Fussilet, 34)

"Sana zulmedeni affet. Sana küsene git, sana kötülük yapana iyilik yap. Aleyhine de olsa hakkı söyle."[41]

"O takva sahipleridir ki, öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah güzel davranışta bulunanları affeder." (Al-i İmran, 134)

SONUÇ

Günümüz dünyasının en önemli iletişim aracı olan sosyal medya aynı zamanda gündem oluşturma ve algı yaratma işlevleriyle de toplumu etkilemektedir. Bilinçli oluşturulan algılar yanında bireylerin yaşadıkları her anı ve düşündükleri her şeyi paylaşmaları aynı konular etrafında ortak görüşlerin bir araya gelmesiyle sonucu ortaya doğal algılar da çıkmaktadır. Aynı bakış açısı ile iletileri değerlendirdiğimiz de insanların Müslüman olgusu/kavramı ile ilgili olarak yaptıkları paylaşımların, olaylar üzerinden dile getirdikleri yorumların belli noktalarda yoğunlaştığını görmekteyiz. İşte bu çalışma paylaşımların yoğunlaştığı noktaları ayrı birer algı olarak değerlendirip sınıflandırmak ve böylece sosyal medya

[40] Lokman Suresi, 18 ve 19

[41] Kütüb-i Sitte, Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Prof. Dr. İbrahim Canan, 16. cilt, Akçağ Yayınları, Ankara, s. 317

kullanıcılarının Müslüman algılarını ortaya koymak için yapılmıştır. Bunun sonucunda sosyal medyada Müslüman kavram ve olgusu ile ilgili olumlu ve olumsuz algıların bir arada dile getirildiği tespit edilmiştir. Çalışma içerisine biz bunları "Arzulanan Müslüman Algıları" ve "Yaşayan Müslüman Algıları" şeklinde iki grup halinde ele aldık.

Yaşayan Müslüman Algıları olarak tespit ettiğimiz algılar olumsuz algılar olarak dikkat çekmektedir. Müslümanların dünya ölçeğinde zayıf, aciz, güçsüz ve yalnız oldukları en dikkat çekici ve iletilerin en fazla yoğunlaştığı algı olarak görülmektedir. Bu algının temelinde dünyanın pek çok yerinde yaşanan ve medya aracılığı ile herkesin şahit olduğu katliam, zulüm ve işkence haberleri yatmaktadır. Bütün bu yaşananlara Müslümanlar içerisinden dur diyecek bir gücün olmayışı bakışları Batı'ya çevirmekte fakat onlardan da olumlu bir ses veya hareket gelmemektedir. Dolayısıyla bu durum umutsuzluğu ve Batı'nın Müslümanlara karşı birlikte hareket ettiği algısını doğurmaktadır. Pek çok paylaşımda da ortaya konulduğu gibi müslümanların batının gözünde değersiz olduğuna dair yoğun bir inanç görülmektedir.

Yine olumsuz algılardan biri ve belki de en önemlisi ahlaki açıdan müslümanların sıkıntılı bir dönem yaşadığıdır. Çünkü bu olumsuzluklar bir müddet sonra çoğu kişinin gözünde bireylerin hataları olmaktan çıkıp bizzat dinin bir kusuru olarak görülmeye başlanabiliyor. Dolayısıyla artık tartışılan konu Müslümanlar değil, bizzat İslam'ın kendisi oluyor. Bu algının birçok sebebi vardır. Ama temel sebep olarak eğitim meselesi ve ekonomik geri kalmışlık gösterilebilir. Yine hem bu algının bir diğer boyutu olarak ve hem de belki sebebi olarak gösterebileceğimiz husus İslam ülkelerinin yönetim biçimleri ve tabi ki yönetici kesimleridir. Çünkü İslam ülkeleri istisnaları dışında demokratik olmayan bir şekilde yönetilmekte ve halkın üzerinde bir baskı ve kontrol uygulanmaktır. Evrensel insan haklarının kısıtlandığı toplumlarda sağlıklı bir ortam ve sağlıklı bir yaşam sürmek zor hale gelmektedir. İslam ülkeleri ve liderleri ile ilgili diğer bir algı da birlik oluşturmaktan aciz olmalarıdır. Bunun sebepleri arasında Batı'dan duyulan korku, onlara yaranma arzusu ve birbirlerine güvenmeme duygusu gösterilmektedir. Bu ayrılığın bütün Müslümanlara zarar verdiği iletilerde örneklerle ortaya konulmaktadır. Yine bu algılarla ilişkili diğer bir algı da müslümanların söz ve davranışlarıyla insanları dinden soğuttuğu iddiasıdır. Özellikle medya da boy gösteren ve kendilerini hoca/hoca efendi/ilahiyatçı olarak tanıtan bazı isimlerin birçok konuda söyledikleri sözler, yaptıkları yorumlar ve verdikleri fetvalar bu algının temel sebebi olarak gösterilebilir. Bu da sonunda bunların, Ayrıca bir müddet sonra algı bu hataların sorumlusu olarak kişiler yerine bizzat İslam'a yönelmektedir.

Aslında bütün olumsuz algılara sebep olan şey diğer bir algıdır. O da müslümanların bilinçsiz olduklarıdır. Çünkü neyi, niçin yaptığını ve neyi, nasıl, niçin yapması gerektiğini bilmeyen insanların doğru hareket etmesi, doğru konuşması ve doğru yaşaması mümkün değildir. Dolayısıyla böyle bir ortamda, kendini güçlü yapacak, acizlikten ve ezilmişlikten kurtaracak çalışmaları yapmayan, ülkesinin yönetiminde söz sahibi olmayan bununla birlikte fikir dahi üretmeyen veya ürettiği fikri değersiz görülen, ahlaki açıdan çıkarcı ve eğitimi önemsemeyen bir insan topluluğunun ortaya çıkması doğaldır.

Arzulanan Müslüman Algıları ise müslümanların yine aslında eksiklik olarak gördükleri hususlarla alakalıdır. Yani olumsuz algıların düzeltilmesi amacını taşımaktadır. Mesela müslümanların tarafsız olmaması, mazlumun yanında ve cesur olması gerektiği algısı aciz, güçsüz ve ezilen Müslüman algısının yarattığı ve onu ortadan kaldırmaya yönelik bir amacı taşımaktadır. Yine bilinçsiz kabul edilen Müslümanlara kim olduklarına dair bir bilinç aşılamayı amaçladığı da söylenebilir.

Diğer olumlu algılar ise müslümanların hoşgörülü olması, kibirden uzak kalması ve iyilikle muamele etmesidir. Bu algılar da özellikle ahlaki sıkıntılarla ilgili algıyı ortadan kaldırmaya yardımcı olabilir. Zaten bütün bu olumlu algılar, İslam'ın temel kaynaklarında Müslümanlarda olması istenen özelliklerdir.

Sonuç olarak sosyal medya kullanıcılarında yoğunlukla olumsuz bir Müslüman imajının varlığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu imajın en önemli kaynağı da yine bizzat müslümanların kendileri olduğu görülmektedir. Söyledikleri, yaşadıkları, söylemedikleri ve dünyaya verdikleri görüntü itibariyle bu algıların insanların zihninde oluşmasına en azından yardımcı olmaktadırlar. Bu sorunların ve olumsuz algıların önüne geçmek için yapılacak en önemli çalışma, eğitim ve bilinçlendirme faaliyetleri olmalıdır. Gerek modern dünyanın gerektirdiği her türlü eğitimin ve gerekse dini eğitimin doğru, anlaşılabilir ve yeterli bir şekilde verilmesi gerekmektedir. Medya ortamında din adına konuşanların bir şekilde denetlenmesi veya insanların doğru dini bilgiye kolayca ulaşabilecekleri araç ve ortamların sağlanması da önemli görülmektedir. Çünkü böylesi bir ortam insanların medya din adamlarına olan ihtiyacını ortadan kaldıracaktır. Ama dünya ölçeğinde İslam ülkeleri arasındaki ihtilafların çözülüp, birlikte hareket etme mekanizmalarının geliştirilmesi gerektiği de ayrı bir zorunluluk olarak görülmelidir.

Kaynakça

AKBAROV, Anar, "Batı'da İslam Düşmanlığı: Gerçek Sebepler Ve Amaçlar", http://politikaakademisi.org/2015/02/27/batida-islam-dusmanligi-gercek-sebepler-ve-amaclar/

Akshay Java, Xiaodan Song, Tim Finin, Belle Tseng, "Why We Twitter: Understanding Microblogging Usage and Communities", http://ebiquity.umbc.edu/_file_directory_/papers/369.pdf, (Erişim tarihi:14.08.2015)

Andreas M. Kaplan, Michael Haenlein, "Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media", Business Horizons (2010) 53, 59—68, s:1

Bilgin, Vedat, "Batı'da yükselen ırkçılık ve İslam-karşıtlığı", Aksam Gazetesi, 14 Ocak 2015

Cerrah, Lokman, "Sosyal Medyada Din Algısı (Twitter Örneği)(Yayınlanmamış Doktora Tezi)", Erzurum, 2015

Çalışkan, Mustafa, Mencik, Yunus, "Değişen Dünyanın Yeni Yüzü: Sosyal Medya", Akademik Bakış Dergisi Sayı: 50 Temmuz – Ağustos 2015

Çolak, Ömer Faruk, İslam ülkeleri çakmış durumda, Dünya Gazetesi, 22.04.2016, https://www.dunya.com/kose-yazisi/islam-ulkeleri-cakmis-durumda/27903

Danah. M. Boyd, &, N. B. Ellison, (2007). "Social Network Sites: Definition, history, and scholarship". Journal of Computer-Mediated Communication, 13(1), article 11. http://jcmc.indiana.edu/vol13/issue1/boyd.ellison.html

Gabriela Grosseck, Carmen Holotescu, "Can We Use Twıtter For Educatıonal Actıvıtıes?", Paper to be presented at The 4th International Scientific Conference eLSE "eLearning and Software for Education", Bucharest, April 17-18, 2008, http://adl.unap.ro/else/

Gürsakal, Necmi, Sosyal Ağ Analizi, Dora Yayınları, Bursa, 2009, s:23

Hennig-Thurau, T., Malthouse, E.C., Friege, C., Gensler, S., Lobschat, L., Rangaswamy, A. And Skiera, B. (2010), "The impact of new media on customer relationships", Journal of Service Research, Vol. 13 No. 3, pp. 311-30.

Kadıoğlu, Özcan, Gelişmiş ekonomiler müslüman ülkelerden 16 kat daha fazla makale yazıyor, dünya Gazetesi, 31 Mayıs 2017

Kırık, Ali Murat, , "Arap Baharı Bağlamı'nda Sosyal Medya-Birey Etkileşimi ve Toplumsal Dönüşüm", 21.Yüzyılda Eğitim ve Toplum, Cilt 1, Sayı 3, Kış 2012

Kütüb-i Sitte, Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Prof. Dr. İbrahim Canan, 16. cilt, Akçağ Yayınları, Ankara,

Odabaşı, H.Ferhan vd., Eğitim için Yeni Bir Ortam: Twitter, Anadolu Journal of Educational Sciences International, January 2012, 2(1), s:90

Râmûzu'l-ehâdîs: hadisler deryası tercümesi, (trc. Abdülaziz Bekkine), Gonca Yayınevi, İstanbul,1982.

Sanlav, Ümit, Sosyal Medya Savaşları, Hayat Yayıncılık, İstanbul, 2014

Serkan Ada, vd., "Çevrimiçi Sosyal Ağ Sitesi Kullanımını Etkileyen Motive Edici Faktörler Üzerine Bir Araştırma", (http://ab.org.tr/ab13/bildiri/206.pdf)

Zafarmand, Nafiseh, "Halkla ilişkiler Alanında Yeni Mecra ve Uygulamaların Yeri ve Önemi: Sosyal Medya ve PR2.0", Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010

İnternet Kaynakları

https://www.facebook.com/MilliGorusuz/photos/a.478513622208857.108703.478484005545152/1471077089619167/?type=3&theater (Erişim tarihi:19.03.208)

https://www.youtube.com/watch?v=480raxgBs6Q (Erişim tarihi:20.03.2018)

https://www.kizlarsoruyor.com/ask-iliskileri/q805973-islamiyet-neden-sevilmiyor (E.T.20.03.2018)

https://www.kizlarsoruyor.com/diger/q3742916-gercek-musluman-kim-islam-hakikatte-hangisi (E.T.20.03.2018)

https://www.kizlarsoruyor.com/gundem/q7691340-muslumanlar-mi-bozuldu-islam-dusmani-mihraklar-mi-artti (Erişim tarihi:20.03.2018)

https://www.kizlarsoruyor.com/diger/q3689922-gercek-musluman-miyiz-yoksa-kimlik-muslumani-miyiz (Erişim tarihi:20.03.2018)

https://www.uludagsozluk.com/e/9251571/ (Erişim Tarihi:20.03.2018)

http://www.seffaflik.org/cpi2017/ (Erişim tarihi:20.03.2018)

https://www.frmtr.com/dini-sohbetler/2038344-islam-ulkeleri-neden-geri-kalmislar.html (E.T.20.03.2018)

https://www.turkiyehabermerkezi.com/dunya/arakanda-musluman-katliami-nasil-basladi-haberi-114247 (Erişim tarihi:20.03.2018)

https://www.kizlarsoruyor.com/ask-iliskileri/q805973-islamiyet-neden-sevilmiyor (Erişim tarihi:20.03.2018)

http://www.dogrulukpayi.com/bulten/islam-isbirligi-teskilatinin-egitim-istatistikleri (Erişim tarihi:20.03.2018)

https://www.facebook.com/photo.php?fbid=306602739705696&set= (Erişim Tarihi: 19.03.2018)

https://eksisozluk.com/insani-islamdan-sogutan-muslumanlar--3873343 (Erişim tarihi:19.03.2018)

https://www.uludagsozluk.com/k/müslüman/2/ (Erişim tarihi:20.03.18)

https://eksisozluk.com/gercek-musluman--837786?p=3 (Erişim tarihi:20.03.2018)

GELENEKSELCİ EKOLÜN İSLAM YORUMU

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ
Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dinler Tarihi Anabilim Dalı/hüseyin.yilmaz@selcuk.edu.tr

Giriş: Din ve Gelenek

Bu bildiride Gelenekselci Ekolün İslam'a ilişkin temel yaklaşımları ortaya konmaya çalışılacaktır. Gelenekselci Ekol, yirminci yüzyılın başlarından itibaren özellikle çeşitli İslam tarikatları aracılığıyla müslüman olmuş batılıların ağırlıkta olduğu bir kısım entelektüeller tarafından ortaya konulmuş bir ekoldür. Öte yandan Batıda ve Doğuda Müslüman olmayan bazı entelektüellerin de kendi gelenekleri çerçevesinde bu ekolün görüşleri doğrultusunda çalışmalar yaptığı görülmektedir. *René Guénon (Abdulvahid Yahya)* (1886-1951) tarafından temelleri atılan bu ekolün önde gelen isimleri arasında *Ananda Kentish Coomaraswamy*, *Frithjof Schuon (İsa Nureddin)*, *Titus (İbrahim) Burckhardt*, *Martin Lings (Ebu Bekir Siraceddin), Gai Eaton (Sidi Hasan Abdullah Abdulhamid)*, *Lord Northbourne (Sidi Nuh), Marco Pallis, Victor Danner, William Stoddart* ve *Whithall N. Perry* gibi pek çok düşünür bulunmaktadır. İslam dünyasında en çok tanınan Gelenekselci yazar ise *Seyyid Hüseyin Nasr*'dır. Ekolün temel tezi, dinlerin özünde 'Ezelî Hikmet' dedikleri evrensel ve asli bir *gelenek*'in var olduğu ve bütün dinlerde sürekli bu geleneğin yaşadığını ortaya koymaya yönelik bir çerçeve çizmektedir. Gelenekselciler modern dönemi, bu asli gelenekten bütünüyle uzaklaşarak ve göz ardı ederek tamamen dünyevi bir medeniyet olarak tasvir etmektedirler. Hatta onlar açısından günümüzün modern medeniyeti insanlık tarihinde tamamen maddi yönde ilerlemeyi hedefleyen tek medeniyettir.

Gelenekselciler gelenek kavramına günlük dilde kullanılan adet, görenek anlamından öte anlamlar yüklemişlerdir. Bu ekol için *gelenek* kavramı vahiy veya ilham yoluyla aktarılan kutsal sözleri ifade ettiği gibi bunların uygulanmasıyla insanlar arasında ortaya çıkan ibadet biçimlerini, çeşitli davranış kalıplarını, kurumlar, sanat eserleri şeklinde kurumsallaşmış yapıları ve bunların gerek manevi gerekse maddi yollarla aktarım şekillerini ve aktarımını da ifade etmektedir. Dolayısıyla burada din, doğrudan vahiy yoluyla gelen hakikati ifade ederken gelenek ise bu hakikatin yaşadığımız dünyada somut olarak her alandaki tezahürünü anlatmaktadır. Bu bakımdan Gelenekselci Ekol açısından gelenek kavramının dinin bütün tezahürlerini de kapsayacak bir kavram olarak tanımlandığını söylemek mümkündür. Bu nedenle onların geleneği din ile özdeş kabul ettikleri söylenebilir. Haliyle Gelenekselci Ekol açısından gelenekten söz etmek dinden de söz etmek anlamına gelmektedir.

Ekolün *Ezelî Hikmet* olarak adlandırdığımız asli geleneğin çeşitli medeniyetlerdeki karşılığı olarak, Batı dillerinde *Philosophia perennis, Soaphia perennis, Religio Perennis*, İslam geleneğinde ise *Hikmet-i Halide* kavramını göstermektedirler. Onlara göre her geleneğin ya da medeniyetin özündeki bu asli ilkeler metafizik ilklerdir. Gelenekselciler açısından bu ilkeler, özünde değişmez ilkelerdir ve bütün geleneklerde medeniyetlerin aşkın ortak özünü oluşturmaktadır.

Bu bakımdan Gelenekselciler modern değerlerin ve modern dünyanın da yine bu metafizik ilkeler ışığında değerlendirilmesi gerektiği söylemektedirler. Onlara göre günümüzün modern medeniyetinin en büyük açmazı da bu noktada yatmaktadır; çünkü bu medeniyet, tarihte ortaya çıkmış diğer medeniyetlerle karşılaştırıldığında metafizik ilkeleri olmayan tek medeniyettir. Anlaşılacağı üzere onların dini bakış açılarını belirleyen ortak söylemleri de daha çok metafizik ilkeler temelinde belirginleşmektedir. Çünkü onlara göre bütün dinlerde metafizik bir öğreti vardır ve metafizik öğretileri düzeyinde de bütün dinler gerçekte aynı şeyi söylerler.

Din ve İslam

Burada Gelenekselcilerin din anlayışları bağlamında İslam'ı nasıl değerlendirdikleri üzerinden durmak yararlı olacaktır. Zira onların dine yaklaşımları açısından İslam önemli bir model işlevi görmektedir. Dolayısıyla din tanımlamalarıyla İslam yorumları birlikte ele alınabilir. Onlar dini, insanın tüm varlığına ya da varoluşunu oluşturan her şeye nüfuz eden ve aynı zamanda insanın yaşadığı toplumsal alanı etkisi içine alan kapsayıcılığını öne çıkararak tanımlamaktadırlar. Bu bakımdan *Guénon* bütün geleneksel medeniyetlerde dinin etkisi dışında kalan hiçbir şey bulunmadığına özel bir vurgu yapmaktadır[1]. Bu bakımdan

[1] René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 64.

onlar, hayatın ve ölümün anlamı üzerine tatmin edici açıklamaları ancak dinin yaptığı ve dolayısıyla insan için dinin yerinin başka bir şeyle doldurulamayacağı gerçeğinin her zaman altını çizmişlerdir. Din insanın ilahi olanla bağlantısını sağlayarak yaşadığı dünyada kendini güvenli hissetmesini sağlar. Zira dinin bütün kuralları ve ilkeleri vahiyle bağlantılıdır ve gelenek ise bütün bu bağlantıyı kaynağına kadar güvence altına alan bir yapıyı ifade etmektedir. Bu bakımdan onların din tanımlarında sahih vahyin önemi hep vurgulanır: "Hz. Âdem'le başlayıp *ed-dîn* kavramını gelenek olarak kabul ederek bu gelenekle birlikte farklı toplumlara inzal olan vahiyle aynı hakikatin yansımaları olarak addetmektedirler. Dolayısıyla gelenek vasfı, ancak ve ancak vahye bağlılık olarak nitelendirilebilecek ortodoksi yoluyla muhafaza edilir. Nebi ve resullerin mesajları, gönderilmiş oldukları toplumla mahdut olmayıp evrensel bir nitelik taşır"[2]. Gelenekselciler dinin ilahi kaynaklı olması gerektiğini, insanüstü aşkın boyutunu sürekli vurgulamışlar ve dinin bunun dışında farklı teorilerle izah edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu bakımdan dinin kaynağı ile ilgili evrimci, indirgemeci yaklaşımları eleştirmiş ve reddetmişlerdir[3]

Gelenekselciler dinin inanç, ahlak ve ibadet olmak üzere üç temel unsurdan oluştuğu şeklinde bir sınıflandırmayı yine İslam merkezde olacak şekilde yapmışlardır. Bu açıdan *Guénon* da dinin, esas olarak farklı düzeylerdeki üç öğenin birleşimini içerdiğini ifade etmektedir: "akide, ahlak ve ibadet. Nerede bu üç öğeden biri eksikse orada tam anlamıyla bir dinin varlığı söz konusu olamaz. Birinci öğenin dinin entelektüel yönünü, ikincinin sosyal yönünü, üçüncünün ise ayinlerle ilgili yönünü oluşturduğunu hemen ekleyelim"[4]

Benzer şekilde *M. Lings,* bu üçlü öğeyi dinin olmazsa olmaz rükünleri olarak görmekte ve şu şekilde açıklamaktadır: "Din üç yönlü bir İlahi Haberdir: Birincisi o, gerek Mutlak, Ezeli ve Ebedi Hakikat'in Kendisi ve gerekse kainat yani göreli, sonlu ve ölümlü olan, özellikle de insan hakkında nelere *inanıp* nelere *inanılmayacağını* gösteren bir akidedir; ikincisi nelerin *yapılıp* nelerin *yapılmayacağını* gösteren bir yasadır ve yasanın "yap" dedikleri, bütün inananları kuşatıp hayatlarına nüfuz edebilecek genişlik ve zenginlikte yeterli bir tapınma biçimini oluştururlar; üçüncüsü insanlar arasındaki manevi farklılıklara izin veren mistisizm ya da batınîliktir. Akidelere inanmak ve yasaya uymak herkesin boynunun borcudur çünkü kurtulmak, esenliğe çıkmak bunlara bağlıdır. Dinin, ancak belirli nitelikleri olanları bağlayan mistik yönü, inanç ve tapınmanın fazladan bir boyutudur; zira hem akideyi tam anlamıyla kavramış olmaklığı, hem de dini vecibelerin yerine getirilişinde derin bir samimiyet ve yoğunlaşmayı

[2] Nurullah Koltaş, *Geleneksel Ekol ve İslam,* İnsan Yay., İstanbul 2013, s. 199.

[3] Hüseyin Yılmaz, Ezeli Hikmet ve Dinler, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 156-161.

[4] René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997, s. 88.

gerektirir. Bu, esenliğin de ötesinde, daha dünyadayken kutsanma ve hatta bunun da ötesinde Tanrı'nın Kendisi'ne kavuşma imkânını bağışlar"[5]

Gelenekselciler dinin üç unsuruna uygun düşecek şekilde insanın da üç temel insani melekeyle donatılmış bir varlık olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bunlar beden, nefs ve ruh şeklinde ifade edilmiştir. Beden insanın cismani varlığını, nefs ise psikolojik varlığını ifade etmektedir. Ancak onlara göre modern dünyada bunların dışındaki üçüncü yön olan ruh ya da kalp denilen asıl unutulmuştur. Bu unutuluşun temel olarak Descartes ile başladığını ve onun ruh madde ayrımına dayalı Kartezyen felsefesiyle bağlantılı olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu nedenle Gelenekselciler insandaki üçüncü meleke olan ve Ruh, Kalp, Akıl veya Mevlana tarafından Akl-ı Küll olarak ifade edilen unsur üzerinde özellikle durmuşlardır. Çünkü onlara göre Ruh, insanın aşkın hakikatleri bilmesini ve onlarla iletişim kurmasını sağlayan ilahi bir niteliktir. İnsandaki bu aşkın nitelik Allah'ın ona üflediği Ruh'tur ve ilahi niteliğini de buradan almaktadır. *Burckhardt* tarafından İslam maneviyatı merkeze alınarak ruh, nefs ve kalp melekelerinin insandaki işlevleri şu şekilde açıklanmaktadır: Ruh ile nefs ortak çocukları olan kalbi, kendi tarafına çekmek için savaşım içindedirler. Kalp burada hem bedenin hayati merkezidir hem de ruhun merkezi organını temsil etmektedir. Deyim yerindeyse o, Ruh ile nefs düzleminin kesişme noktasındadır. Kalb, savaşımda, kendisine hayat veren bu iki unsurdan galip gelenin mahiyetine bürünmektedir. Duruma nefs egemen oldukça kalb nefs ile "örtülür", çünkü kendini özerk bir bütün olarak gören nefs, kalbi, bir bakıma kendi örtüsü ile kuşatır. Eğer ruh üstün çıkarsa kalb, onun mahiyetine dönüşecek ve aynı zamanda içinde yayılacak olan nurla nefsi de değiştirecektir. İşte o zaman kalb asıl mahiyetiyle yani, insandaki İlahi Sırr'ın "mişkatı" olarak kendini belli edecektir[6]. Anlaşılacağı üzere bu yaklaşım insanın kalbini temizleyerek ruhun hâkimiyeti altına girmesini hakikatlerin onun iç dünyasında yansıması şeklinde anlamaktadır. Gelenekselcilere göre insandaki bu aşkın meleke aynı zamanda düşünme ve tefekkür işlevi de görür ve insanın hakikate ulaşmasını sağlar. İnsan ruhu ile aklı arasında iletişim açık değilse insan aklı duyu tecrübelerine dayanan akıl yürütmelerle sınırlı bilgi ile yetinmek durumunda kalacaktır. Bu durumda sadece duyu verileriyle elde edilen bilgiler ise maddi dünya ile sınırlı kalmaktadır. Gelenekselciler bu düşünme biçimine entelektüel sezgi adını vermektedirler. Onlara göre bu yetenek entelektüel seçkin bir

[5] Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman; Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980, s. 86-87.

[6] Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Çev. Fahreddin Aslan, Ribat Yay., İstanbul 1982, s. 29-30.

kesimde bulunduğu için toplumdaki manevi anlamda önderliği bu insanların yapması gerekmektedir.

İslam Geleneği

Gelenekselciler İslam toplumlarında yaşayan bütün geleneksel yapıları bir bütünün tamamlayıcı parçaları olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan yaşayan geleneksel yapıları metafizik ilkeleri merkeze alan bir doğrultuda şekillenmiş kutsal bütünlük olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla onlar İslam'daki entelektüel mirasın bütün unsurlarını değerli bulmuşlar ve Felsefî, Kelamî ve Tasavvufî eğilimleri bütün ekolleriyle birlikte dinin ayrılmaz parçaları olarak kabul etmişlerdir. Gelenekselcilere göre İslam dünyasında felsefe ile tasavvuf aynı metafizik ilkelerin geçerli olduğu iki alan gibi görülmelidir. Onlara göre İslam dünyasında Felsefe de İslam vahyinin ana ilkeleriyle uyumlu bir gelişme göstermiştir. Bu iki alan arasındaki temel farklılık ilklerden değil söylem farkından kaynaklanmaktadır.

Guénon, felsefe ve tasavvufu, felsefe sözcüğünün etimolojik anlamının hikmeti sevmek, onu istemek ya da onu elde etmeye yönelmek anlamına geldiğini hatırlatarak felsefenin bu hikmete ulaşmadaki hazırlığı ve özellikle filozofa, yani bilge olmak isteyene bu yolda yardımcı olabilecek fikirleri belirtmek için kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre felsefe hikmetin kendisine sahip olmaktan hikmete olan bir sevgi ve yönelimi ifade etmektedir. Bu bakımdan felsefe yüksek ve gerçek bilgiyi elde etmede yani bilgeliğe ulaşmada başlangıç düzeyinde bir çabayı ifade etmektedir. Ona göre "eski filozofları incelemiş olanlar, bunların biri zahiri, diğeri ise batını olmak üzere iki tür eğitimlerinin olduğunu iyi bilirler. Dolayısıyla, yazılı olanların tümü sadece zahiri türe dâhildir. İkinci türe gelince, bizim bunun doğasını tam olarak anlayabilmemiz mümkün değildir. Zira hem sadece birkaç seçkin kişiye özgüdür, hem de bir gizliliği vardır. Şayet, bunda basit felsefeden üstün olan bir şey bulunmasaydı bu iki niteliğin var olmaları için de hiçbir neden olmazdı"[7]. Bu yaklaşımıyla o Batı literatüründe felsefenin konumuyla İslam dünyasında ortaya çıkan felsefenin günümüzde anlayış biçimlerinin sorunlu olduğunu söylemektedir. Zira ona göre her iki dünyada da felsefenin gerçek işlevinin metafizik ilklere ulaşmanın bir aracı olarak varolduğu anlaşıldığında bu sorun ortadan kalkacaktır. Sorun günümüzde felsefenin sadece bireysel akıl yürütmelere dayalı görüş bolluğuna indirgenmesinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan Gelenekselci Ekol bütün medeniyetlerde kutsal olanın özellikle sanat eserlerinde billurlaşarak hayata yansıdığına dikkat çekmektedirler. Onlara göre hayatın bütünü dinî olanı yansıtacak şekilde organize olmuştur ve bu bütünlüğün insanların elinin değdiği her şeye yansıdığı söylenebilir. Bu

[7] R. Guénon, Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar, s. 46-47.

bakımdan geleneksel medeniyetlerde din dışı bir alan tasavvuru olmamakla birlikte dinî olanın özü özellikle sanat eserlerinde yansımıştır. Aynı şekilde gündelik hayattaki birçok gereksinim duyulan nesnenin bu kutsallığı yansıtacak bir sanat oluşturacak şekilde özenli bir üretimle sonuçlandığı da görülmektedir. Bu bakımdan Gelenekselciler İslam sanatını aşkın olanla bağları bulunan değerler olarak kabul ederek İslam dünyasında geliştirilen bütün sanat dallarını ciddi değerlendirmelere tabi tutmuşlardır. Zira onlara göre bu eserlerdeki sembolik anlatım ve tasvir kendi üstündeki hakikatlere işaret eder ve ulaştırmayı hedefler.

Gelenekselcilere göre şimdiye kadar bütün medeniyetlerde evrenin hayatın ve sanatın bu sembolik anlamı biliniyordu. Ancak günümüzde kutsalla bağlantılı bu sembolik anlamlar kaybedildiği ve sanat sadece duyguların kışkırtıldığı duyumsal coşkularla ilgili bir uğraş derecesine indirgendiği için onun sembolik anlamı ihmal edilmiştir. Geleneksel açıdan sanat eserinde asıl amaç ise Mutlak Güzellik olmalıdır. Günümüzde hakim olan sanat için sanat görüşü, geleneksel hayattaki her faaliyeti kaynağından koparark anlamsız ve sadece dünyevi olanla sınırlandıran bir çerçeveye yerleştirmiştir[8]. İslam sanatıyla ilgili yaptığı çalışmalarla otorite olan Gelenekselci düşünür *Burckhardt* İslam sanatının temelde Tevhidi bir niteliğe sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'an'dan yansıyan Tevhid ile ilgili parıltılar, görsel hayal gücünün yansıtmasına bağlı olarak bütün sanat eserlerinde kristal bir forma dönüşmektedir. İslam sanatında bu formlar aracılığıyla tevhidi hakikat yansımış olmaktadır[9]. Bu bakımdan İslam sanatı kendi uygarlığının bütün bilgeliklerini ve güzelliklerini yansıtan bir ayna olarak görülebilir. Öte yandan tevhid ilkesinin her alanda somut olarak algılanmasında da aracılık eden bir işleve sahip olan yine bu sanattır. Sanatın bu derin işlevi *Nasr* tarafından şümullü bir şekilde ifade edilmektedir. "Biçimlerden bağımsız Mutlak Varlığa ulaşmak için insanın biçimlere ihtiyacı vardır. Kutsal biçimin mucizesi gerçekte insanın aşkın biçime ulaşmasına yardım etme gücünde yatar. Geleneksel sanat, dini ahlakın veya şeriatın amellerindeki etkinliği gibi, insanın temel etkinliğinde yansıyan dinin gerçeklerini hatırlatır. Bununla kalmayıp insanın yapıp etmelerine nihaî anlamını veren Öte'yi de tefekkür etmesinde destek olur. Geleneksel metafizik içinde anlaşılan şekliyle biçimleri hor ya da önemsiz görmek, aynı hata dolayısıyla, biçimden münezzeh olan Asl'ın öneminin yanlış anlaşılması demektir"[10]. İslam sanatının bu değerinin -aşağıda değineceğimiz Gelenekselciler tarafından eleştirilen- selefi ve fundamentalist bazı çevrelerce göz ardı edilmesini burada anmak gerekmektedir.

[8] Titus Burckhardt, "The Spirituality of Islamic Art", *Islamic Spiritualitiy Manifestations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, SCM Yay., New York 1991, s. 527.

[9] Titus Burckhardt, "Perennial Values in Islamic Art", *The Sword of Gnosis*, Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986, s. 316.

[10] Seyyid Hüseyin Nnasr, *Bilgi ve Kutsal,* Çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999, s. 274-275.

Gelenekselciler İslam'ı kendi anlayışları açısından örnek ve mükemmel bir dini gelenek olarak sunmuşlardır. Bu noktada onların özellikle İslam tasavvufunu merkeze koydukları dikkat çekmektedir. Onlara göre geleneksel doktrinler arasında sadece İslam, şeriat ve hakikat kavramlarıyla zahir ve batın arasındaki farkı birbirlerini tamamlayacak şekilde net olarak ortaya koymuştur. Şeriat ve hakikat karşılıklı olarak, çoğunlukla "kabuk" ve "çekirdeğe" ya da "daire" ve "merkezine" benzetilmektedir. Bu sembolik anlatıma göre İslam, kabuğu Şeriat, içi Tarikat ve görünmeyen ancak her yerde varolan yağı da Hakikat olan bir cevize benzer. Kabuksuz bir ceviz gelişemez, içsiz bir cevizin de bir amacı ve anlamı olmaz. Benzer şekilde Tarikatsız Şeriat ruhsuz ceset gibidir. Şeriat olmadan Tarikat da varlığını sürdüremez; dinin bütünlüğü için her ikisinin de varlığı mutlak olarak zorunludur[11]. Anlaşılacağı üzere Gelenekselciler tasavvufu, Ezeli Hikmet olarak da adlandırdıkları metafizik ilkelere ulaşmanın yolu olarak din anlayışlarının merkezine yerleştirmektedirler.

Modernist, Selefi ve Fundamentalist İslam Yorumlarına Gelenekselci Eleştiriler

Gelenekselciler günümüz İslam dünyasında ortaya çıkan Modernist, Selefi ve Fundamentalist İslam yorumlarını kendi bakış açılarından eleştiriye tabi tutulmuşlardır. Gelenekselci İslam yorumunun günümüz dünyasında modern meydan okumalar karşı kapsayıcı ve tatminkâr çözümler üretici yönünü öne çıkarmaya çalışmışlardır. Bu bakımdan onların, İslam'ın günümüzde modernlikten etkilenen yorum biçimlerine özel bir dikkatle eleştiri getirdikleri görülmektedir. Öte yandan İslam Geleneğinin çeşitli unsurlarını din dışı bir alana iten bütün selefi yaklaşımları da reddetmektedirler.

Gelenekselci Ekol temel olarak modernliği insanlık tarihinde normal olandan bir sapma olarak görmektedir. Bu bakımdan en temel eleştirilerini modernliğe ve modernlikten etkilenen dini yorum ve anlayışlara karşı yöneltmişlerdir. Esasen modernlik hayatın bütün alanlarını kapsayacak bir yaşama biçimi önerdiği için geleneksel toplumlarda dinin yerini alan birçok konuyu dine alternatif bir bakış açısıyla düzenlemektedir. Bu bakımdan Gelenekselcilere göre modern bakış açısı dini ve kutsal olanı reddeden bir işlev görmektedir. Bu haliyle geleneksel toplumlarda varolan bakış açılarının ters yüz edilmesine yol açmaktadır. Çünkü modern bakış açısı her şeyi gözle görülen bir evren algısıyla sınırlandırarak asıl olan metafizik ilkelere sırtını dönmektedir. Bu nedenle asıl olan değerlerin yerine tali olanı merkeze çektiği için gözle görülen evrenin bilimi olan modern bilimler

[11] Réne Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 29-31; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler,* Çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 141.

medeniyetin merkezine yerleşmiştir. Öte yandan bu bilimleri yöneten hiçbir üst ilke ve değer de ortada olmadığı için günümüz biliminin insanlığa birçok felaket kapısı açması da kaçınılmaz olabilmektedir. Aynı zamanda modern bilim sadece fiziksel, duyusal ve ölçülebilir nesnelere yöneldiği için insanın dünyada bulunuşunun anlamıyla ilgili bilgi verememektedir. Gelenekselcilere göre modern bilimin her alanda otorite olarak kabul edilmesi onun kendi alanının dışında da kullanılması demek olan *bilimcilik,* bilim açısından da bilimsel bir yaklaşım değildir.

Ancak bütün bunlara karşın *Nasr*, günümüzde Müslümanların modern bilimi görmezden gelemeyeceklerine dikkat çekerek bu konuda gerçekçi değerlendirmelerde bulunmaktadır: Ona göre modern bilimler Müslümanlar tarafından hem uygulandıkları şekliyle hem de teorik olarak derinlemesine bilinmelidir ve geleneksel bakış açısına uygun bir değişikliğe yöneltebilmek için bu bilimlerde otorite olunmalıdır. Yine bu müslüman bilim adamları, modern bilimin metodolojileri ve felsefesi ile birlikte Batı düşünce tarihini ve kendi fikri geleneklerini de derinlemesine irdelemiş Batı uzmanları olmalıdırlar. Müslümanlar, İslam fikrî gelenek imkânlarının tam kullanımını başarabilseler modern bilimi kendi dünya görüşleriyle bütünleştirememeleri için hiçbir neden kalmaz. Gerçekten, Müslümanların böyle hareket etmelerinden başka bir seçenekleri de yoktur. Böylesi bir yaklaşım, sadece İslam medeniyetini değil aynı zamanda Allah'ın iradesine teslim olmuş, hakiki bir Müslümana benzeyen doğal dünyayı da koruyacaktır. Bu sorumluluktan kaçmak, gelecek Müslüman kuşakların felaketine zemin hazırlamaktır. Çünkü ne bilim yokmuşçasına davranabiliriz ne de bu bilimin Allah'ı unut(tur)ma ve O'nun yaratma olayındaki mevcut kudreti üzerine temellenmeyen bir eğitimini uygulayabiliriz. Bu bilim zaten mevcuttur. O halde, öğrenilmeli ve uzmanlaşılmalıdır[12]. Esasen Gelenekselciler tabiatın anlaşılmasına yönelik önceki medeniyetlerde de bilimlerin olduğunu ve o bilimlerin çevreye zarar vermeden metafizik ilkelere bağlı olarak varlıklarını sürdürdüklerini belirtmektedirler.

Gelenekselcilerin modern bilime karşı tutumu bütün modern yapıları kapsayacak şekilde genişletilebilecek bir çerçeve sunmaktadır. Bu nedenle hem Modernist din yorumu hem de İslam modernistlerini de bu çerçevede eleştirmektedirler. Gelenekselciler göre İslam modernistleri, modernizme bir inanç değeri yükleyerek bağlanırlarken, İslam'ı veya onun bazı özelliklerini modern dünya görüşüne bağlı olarak ortaya çıkan düşünce, değer ve normlara göre yorumlamaktadırlar[13]. Nitekim *Nasr* İslam Fıkhındaki içtihat tartışmalarına da modern taleple-

[12] Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam ve Modern Bilim Sorunu", Çev. Halil Rahman Acar, *İslami Araştırmalar*, C. V, sy. 2, Ankara 1991, s. 79-82.

[13] Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev. Savaş Şafak Barkçın; Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 322.

rin bir ürünü olarak değerlendirerek olumlu bakmamaktadır: "Geçen çağda bazı modernistler, modern uygulamaları Hukuk'a sokmak ve Şeriat'in fonksiyonunu kişisel hayatla sınırlandırmak amacıyla Şeriat'i değiştirmeğe, ictihad kapısını yeniden açmağa çaba gösterdiler. Bütün bu eğilimler, dünyaya karşı belli bir manevi zaaf durumundan ve dünyaya teslim olmaktan doğmuştur. Böyle bir anlayışa kapılanlar, Şeriat'i zamana, yani insanın kapris ve arzularına ve zamanı oluşturan insanın her zaman değişen tabiatına uydurmak isterler. Onlar Şeriat'in topluma değil, toplumun Şeriat'e uyması gerektiğini kavramamaktadırlar. Daha önce ictihad yapanların İslam'ın yararını dünyanın üstünde tutan ve onun ilkelerini maslahatçılığa feda etmeyen takva sahibi Müslümanlar olduklarını anlamıyorlar. İslam perspektifinde Allah Şeriat'i, insan kendisini ve toplumunu ıslah etsin diye vahyetmiştir. Düzelmeğe muhtaç olan insandır, Allah'ın vahyettiği din değil"[14]. Görüldüğü gibi Gelenekselciler burada İslam Fıkhının geleneksel yapısı içinde içtihat yapılabileceğini ancak bunun İslam'ı modernizme uyarlama kaygısından kaynaklanmamış olması gerektiğine dikkat çekmektedirler. Çünkü içtihat, her çağda ve özellikle modern dünyada İslam'ın yeniden yaşanması ve diriltilmesi olarak algılanabilecek bir imkân olarak görülürken bunun Modernist bir etkiyle yapılmaması gereğine vurgu yapılmaktadır. Ancak her ne kadar bu yaklaşım önemli bir uyarıyı içinde barındırsa da bilindiği gibi hukukun ilgi alanı öncelikle yaşanan dünyanın o anki sorunlarını çözüme kavuşturmak olmalıdır. Esasen günümüzde yapılan içtihat tartışmalarında bu ayrımın yapılması da bu ekolün üzerinde durduğu önemli bir ölçüt olarak ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği gibi içtihat tartışmaları beraberinde hep dinde reform konusunu gündeme getirmiştir. *Nasr* İslam dünyasında bir rönesans yani dini yenilenme için ortaya konacak girişimi, yine modern medeniyete eleştirel bir yaklaşımın yedeğinde ele alınabilecek bir konu olarak değerlendirmektedir: "Ve artık özge bir İslami rönesans için birinci şartın ne olduğu aydınlanmaya başlıyor. Günümüzde bu şart, Batı'nın ve modern Batı'yı karakterize eden her şeyin etkisinden bağımsız olmada yatıyor. Modernizmin etkilerine kapılmamış bir Müslüman, manevi yenilenmeyi gerçekleştirebilir. Fakat şu anda Batı'nın ve genelde modernizmin ağır baskısı altında bulunan İslam dünyasının zihinsel ve dini hayatını yenilemek isteyen müslüman bir aydın veya dini bir lider, modernizmi ve modern dünyayı derin bir eleştiri süzgecinden geçirmeden, hem zihinsel hem de sosyal düzeyde bir İslami rönesans yapma umudu taşıyamaz"[15]. Anlaşılacağı üzere Gelenekselciler İslam'ın kendi geleneksel yapısın içindeki bütün imkânların kullanılmasına

[14] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 134.

[15] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1984, s. 213.

karşı çıkmamaktadırlar. Ancak onların temel itirazı dinin modern talepler doğrultusunda yorumlanmasıdır.

Öte yandan Batıya karşı çıkan Selefi ıslahatçılar grubu İslam'ın modern medeniyete cevap verecek bütün imkânlarını da aynı karşıtlık ve sertlikte reddetmektedirler. Bu reddin içinde İslam'ın yüzyıllar içinde meydana getirdiği fikri ve manevi değerler yer almaktadır. Gelenekselcilere göre İslam medeniyetinin oluşturucu temel unsurları olan İslami sanatlara, kurumlara muhalif olmaları da Selefileri sonuçta geleneksel İslam medeniyetinin çoğunluğunu reddetme veya eleştirme noktasına getirmiştir. Selefilerin, İslam Tasavvufuna, İslam Felsefesine ve Kelamına da karşı çıkmaları on dört asırlık birikimi göz ardı etmesi yine Gelenekselciler tarafından eleştirilmektedir. İslam Geleneğinin Kur'anî ve Peygamberî köklerine sahip çıkmakla birlikte bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ve İslam medeniyetinin birçok zenginliğini yok sayan inkâr eden bir yaklaşımın kendisi eksik olarak değerlendirilmektedir[16]. Zira Gelenekselcilere göre İslam'ın kelamî, felsefi, hukukî ve tasavvufî birçok farklı düşünce okulunu bünyesinde barındırması, onun kuşatıcılığı yanı sıra çağdaş sorunlara çözümler üretebilecek birçok imkânı kendi içinde taşıdığının bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Gelenekselciler günümüzde en yaygın dini eğilimlerden bir olan ve İslam dünyasını derinden etkileyen "aşırıcı", "köktenci" ya da "fundamentalist" denilen akımları ciddi eleştirilere tabi tutmuşlardır. Köktencilik olarak da dilimize aktarılan Fundamentalizm gelenekselci bakış açısıyla şu şekilde tanımlanmaktadır: "(1) Köktencilik dâhili bakımdan, şeklî olan ile eşanlamlı değilse dahi, dinin "ruhu"nu "lafzı"na feda edecek nispette şekilcidir. (2) Köktencilik harici bakımdan ise dışlayan ile eşanlamlı değilse dahi, aşkın birliğe dayalı bir dini çoğulculuğu reddedecek oranda dışlayıcıdır"[17]. Her ne kadar batıda Geleneksel İslam hayat tarzını muhafaza etme ve sürdürme konusunda ısrarlı davrananlar için bu kavram yanlış bir şekilde kullanılsa da günümüzde teröre bulaşan birçok aşırı grup için kullanılmaya başlanmıştır. Oysa İslam dünyasında günlük hayatın bütün dokusuna din işlemiştir ve günlük ibadetler vardır. Dolayısıyla bir Müslümanın dinin gereklerini yerine getiren bir hayat tarzı yaşaması onun normal hayatıdır ve aşırı bir dini tutum sayılamaz. Ancak Gelenekselciler bunu Batılıların İslam'ı yanlış anlamalarına ya da modern din anlayışının dini dar çerçevede izahına bağlamaktadırlar. Bu bakımdan her Müslümanı aşırıcı bir eğilimin temsilcisi olarak nitelemek yanlıştır. Öte yandan İslam dünyasında çok farklı tonlarda fundamentalist aşırcı akımlar bulunmaktadır. Gelenekselcilere göre fundamentalist eğilim, İslam ruhuna ve geleneğine aykırıdır. Bu aşırıcı dini yönelimler dinin derin

[16] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'ın Kalbi*, Çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul 2002, s. 70.

[17] M. Ali Lakhani, " 'Köktencilik': Metafizik Bir Yaklaşım", *Geleneğe İhanet Modernitenin Manevî Krizine Dair Makaleler,* Haz. Harry Oldmeadow, Çev. Tahir Uluç, İnsan Yay, İstanbul 2013, s. 139.

hakikatlerini örtmektedir. Çünkü fundamentalist akımlar Batıdan aldıkları "devrimci" söylemle İslam'ın erişilmez aslî saflığı adına bütün bir İslam düşünce ve maneviyat geleneğini reddetmektedirler. Bunun yerine de püriten ve rasyonalist bir din yorumu geliştirmişlerdir. *Nasr,* günümüzde tekfirci ve şiddet yanlısı bir niteliğe bürünen bu grupları gelenekselci bakış açısıyla şu şekilde eleştirmektedir: Ona göre bu hareketlere barış, sükun uyum ve İslam'ın hakiki özelliklerini ifade eden Kur'an ve Peygamberin şahsiyetine sinmiş objektiflik yerine, intikamcı bir düşmanlık ve kör bir şiddet hâkimdir. Bununla birlikte İslam dünyasının karşılaştığı problemler ve tehlikeler karşısındaki bütün mantıki ve düşünsel tartışmalara kapalıdırlar. Öte yandan İslam'ı ideolojik bir hareket olarak kodlamaları dinin çeşitli siyasi çıkarlar ve hedefler için kullanılmasının yolunu açmaktadır. Bu da İslam'ın kendi hedefleri dışında suiistimaline neden olmaktadır. Ancak onlar, İslam dünyasında Müslümanların saldırılar karşısında kendi vatanlarını koruma ve savunmalarının da yine fundamentalist suçlamasıyla karalanmaması gerektiği görüşündedirler[18].

Sonuç

Gelenekselcilere göre bugün modern medeniyetin temel niteliğini oluşturan rasyonalist, bireyci, seküler ve hümanist karakteri sorunludur. Çünkü bu nitelikleriyle modernlik, insanı aşan her türlü hakikate onu kapatmakta, manevi hakikatleri idrak edecek yeteneklerini köreltmekte ve hakikati insani bireyin kendi yorum ve anlayış dünyasına indirgemektedir. Bugün Batı dünyasında dine yaklaşımın temelinde de dinin alanını daraltarak hayattan koparan yaklaşım yatmaktadır. Bu bakımdan Gelenekselcilere göre batı medeniyeti normal insanlık tarihinde bir sapmadır ve bizler kendi medeniyetimizin derin anlamlarını kavradığımızda hem modernliğe bir cevap hem de kendi medeniyetimize sahip çıkmak açısından daha donanımlı hale gelebiliriz. Bu bakımdan gelenekselci bakış açısı İslam dünyasında Batılılaşma tartışmalarının yaygınlık kazandığı süreçlerde bilinseydi özellikle din, laiklik, ilerleme ve modern bilimle ilgili tartışmaların daha verimli sonuçlarına tanıklık edebilirdik. Ancak bu tartışmalarda hala gelenekselci bakış açısının katacağı zenginliğin yeterince devrede olduğunu söylemek güçtür.

Gelenekselcilerin günümüzde insanın kurtuluşu açısından İslam'ı öne çıkarmaları dikkat çekicidir. Onlara göre yaşadığımız dönemin dini İslam'dır. Bu nedenle İslam vahyi yaşadığımız çağın şartlarına uygun olarak inmiştir. Bu bakımdan onlar arasında başta *Guénon* olmak üzere birçok düşünürün ihtida eden müslümanlardan oluştuğuna tanık olmaktayız. Çünkü onlara göre gelenek sahih yani ortodoks olmalıdır. Yani köken olarak ilahi vahye dayanmalı ve kesintiye uğramadan nesilden nesile aktarılan bütün unsurlarıyla günümüze kadar gelmiş olmalıdır. Bu bakımdan günümüzde ortaya çıkan yeni dini akımlar, çeşitli spiritüalist, okültist yaklaşımlar sahih olmadıkları gerekçesiyle Gelenekselciler

[18] Seyyid Hüseyin Nasr. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 325-328; *İslam'ın Kalbi*, s. 72-73.

tarafından ciddi eleştiriye tabi tutulmuşlardır. Öte yandan bu akımlar gerçek din yerine sahte maneviyat biçimleri olarak mahkûm edilmiştir. Gelenekselciler açısından dinin manevi bir tecrübe olarak yaşanması ve aktarılması merkezi bir öneme sahiptir. Bu bakımdan bu ekole mensup yazarların genellikle İslam Tasavvufuna bağlı bir hayat sürdürdükleri dikkat çekmektedir. Zira onlara göre İslam'ın metafizik özü tasavvuf aracılığıyla aktarılan hikmette devam etmektedir.

İslam kendi evrenselliği içinde yaşadığımız dünyada insanlar için kurtuluşu en sade ve anlaşılır şekliye temsil eden yegâne gelenektir. Öte yandan İslam dünyasında geleneksel olarak varlıklarını sürdüren hukukî, felsefî, kelamî ve tasavvufî eğilimlerin hepsi Geleneksel İslam'ın bir parçasıdır. Bütün bunlarla birlikte Tasavvuf, İslamın batınî özünü oluşturur ve bu özü keşfedenin Mutlak varlığı (Allah) ve O'nun Varlığının birliğini (Vahdetü'l-vücûd) de keşfetmiş olması gerçek bir kurtuluş sağlar.

KAYNAKÇA

BURCKHARDT, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Çev. Fahreddin Aslan, Ribat Yay., İstanbul 1982.

_____, "Perennial Values in Islamic Art", *The Sword of Gnosis,* Ed. Jacob Needleman, Arkana Yay., London 1986.

_____, "The Spirituality of Islamic Art", *Islamic Spiritualitiy Manifestations*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, SCM Yay., New York 1991.

GUÉNON, René, *Doğu Düşüncesi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul 1997.

————, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2002.

————, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989

KOLTAŞ, Nurullah, *Geleneksel Ekol ve İslam,* İnsan Yay., İstanbul 2013.

LAKHANİ, M. Ali, " 'Köktencilik': Metafizik Bir Yaklaşım", *Geleneğe İhanet Modernitenin Manevî Krizine Dair Makaleler,* Haz. Harry Oldmeadow, Çev. Tahir Uluç, İnsan Yay, İstanbul 2013, ss. 137-142.

LINGS, Martin, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman; Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1984.

————, "İslam ve Modern Bilim Sorunu", Çev. Halil Rahman Acar, *İslami Araştırmalar*, C. V, sy. 2, Ankara 1991.

————, *Bilgi ve Kutsal,* Çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999.

————, *İslam İdealler ve Gerçekler,* Çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul 1985.

————, *İslam'ın Kalbi*, Çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul 2002.

————,*Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev. Savaş Şafak Barkçın; Hüsamettin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1989.

YILMAZ, Hüseyin, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM TOPLUM VE SİYASET

MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA GÖRÜLEN TERÖR HAREKETLERİNİN DIŞSAL KÖKENLERİ (IŞİD ÖRNEĞİ)[1]

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri/ Din Sosyolojisi
mustafa.arslan@inonu.edu.tr

Giriş

Terör şiddetin özel bir türü olup daha yaygın, amaçlı ve sistematize bir şiddet türü olup, yirmi birinci yüzyılda dünya çapında yaygınlaşan bir olgu olarak kendisini göstermektedir. Konu ile ilgili önemli çalışmalar yapan sosyolog ve siyaset uzmanları terörün çağımızda kendisinden daha da söz ettireceğini belirtmektedirler. Hatta o kadar ki kimi akademisyenler yirmi birinci yüzyılı bu nedenle "terör çağı" olarak adlandırmaktadırlar. Terör günümüzde bölgesel ve küresel ölçekte yaygınlaşmakta ve kültürel ve siyasal davranışlarda belirleyici rol oynamaktadır. Diğer taraftan terör günümüzde dini alanda da kendisini göstermektedir. Özellikle uluslararası siyasette ve medya da terör ve kimi İslami gruplar sıklıkla yanyana zikredilmektedir. Çalışmamız İslam dünyasındaki sistematize terör gruplarının çıkış nedenlerini ve etkilendikleri asıl odakları konu edinmektedir. Bu bağlamda milenaryanizm, apokaliptisizm ve yeni dini hareketler kavramları öne çıkmaktadır. Bu kavramlar İslam dünyasındaki terörü anlamada önemli kavramlardır.

Bu çalışmanın amacı, genelde dini gruplarda özelde ise müslüman dini gruplardaki terör eğiliminin nedenleri üzerinde durmak ve bu bağlamda yeni dini hareketlerde milenaryanizm (binyılcılık) ve apokaliptisizm eğilimlerinin terörü doğurucu etkisini incelemektir. Özellikle İslam dünyasında görülen terör

[1] Bu çalışma İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Biriminin desteği ile yapılmıştır.

gruplarının batıdaki Hristiyan milenaryanist gruplardan etkilenmeleri üzerinde durulacak, İslam dünyasında görülen terör grupları milenaryanizm, apokaliptisizm ve yeni dini hareketler kavramları etrafında anlamaya çalışılacaktır. Sonuçta Müslüman kimliğe sahip ve o iddiada bulunan bu terör hareketlerinin Hristiyan milenaryanist hareketlerin etkisinde olduğu gösterilecektir.

Terör günümüzün sos-kültürel ve siyasal bir gerçeğidir ve uluslararası siyasette de etkisini göstermektedir. Günümüzde terör sırf devletlerarası bir mesele olmaktan çıkmış çok boyutlu, "küresel bir olgu" haline dönüşmüştür. Bu bağlamda terör içinde "dini bir dalga" kendisini ister istemez belli etmekte ve İslam'ın ve Müslümanların da ismi burada sıklıkla geçmektedir.

Ünlü terör uzmanı David Rapoport terörün dini bir görünüm kazanacağını ikibinli yılların başında belirtmiştir. Rapoport (2004) XIX. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren terörün farklı şekillerde ortaya çıktığını dalga teorisine göre anlatır ve "dört dalga" çeşidinden bahseder. İlki "Anarşist", ikincisi "Anti-Kolonyal" üçüncüsü "Yeni Sol", dördüncüsüne ise "Dini" adını verdiği bu "dalga"lar terörün günümüze kadar ki safhalarını ifade etmektedir. Rapoport'a göre son dalga "Dini Dalga"dır ve günümüzde de etkisini devam ettirmektedir. Dolayısıyla terör konusu günümüzde dinle iç içe bir görünüm arz etmektedir ve terörün ele alındığı günümüzde din de hemen cümleye ister istemez dâhil olmaktadır.

1. "Dini Şiddet" ya da Dinler şiddetin kaynağı olabilir mi?

"Durmadan doğadan yakınan çılgınlar,
biliniz ki bütün kötülükler kendinizden geliyor."
J.J. Rousseau

"Dini şiddet" kavramının dindarlar açısından rahatsız edici bir kavram olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Her ne kadar dindar insan açısından rahatsız edici bir durum olsa da din ile şiddeti zaman zaman yan yana hatta iç içe gösteren örnekleri görmemiz mümkün. Bu nedenle konunun yazı sınırları çerçevesinde farklı açılardan ele alınması önem arz etmektedir.

Terör şüphesiz şiddetin özel bir türüdür ve "şiddet"in temelde varoluşsal bir durum olduğunu ve kanaatimize göre ilk insandan bu yana insanın toplumsal hayatında kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. Burada iki düşünür/filozofun görüşlerine değineceğiz.

Rousseau insanlar arasındaki şiddetin kaynağını eşitsizliklere bağlar. Ona göre insan doğal olanın eşitlikçi ve masum yanından ayrılarak, belki doğaya setler çekerek ve "şurası benim, burası benim" diyerek doğadan kendi yıkıcı

doğasına yönelmiştir. Bu bağlamda Rousseau'ya göre bir *"doğal durum"* vardır –ki bu olumlu durumu ifade eder- bir de ondan kopmayı ifade eden "*medeni*" durum vardır. Medeni yani doğadan ayrılma durumu herkesin ortak olarak kullandığı doğadan "şurası benim" diye bazı mülkleri sahiplenmesiyle ortaya çıkması ile başlar. Ona göre şiddetin kaynağı insanın dışında doğal ya da üstün bir güçten değil bizzat kendisinden gelmektedir. İnsanlığın içinde bulundukları sıkıntılı, sorunlu durum aslında doğal durumdan ayrılma ile gerçekleşmiştir. Şu anki durum doğal durumun yozlaşmış bir şeklidir. Dolayısıyla yapılması gereken insan psişesinin ilk ve en basit faaliyetlerini temaşaa etmektir. (Rousseau, 2002).

İnsanın doğal yaşamla ilişkisi inceleyen diğer düşünür İbn Haldun'dur. İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinin hemen başlarında insanın toplumsallaşmasını ve doğal durumdan ayrılmasını ele alırken onun diğer hayvanlardan farklı olarak bir arada dayanışma ve yardımlaşma içinde olduğunu ve diğer canlılardan korunmak için de "*aklı ve eli*" sayesinde *silahlar* yaptığını ifade eder. Ancak İbn Haldun, "insanın hayvanlardan korunmak için yaptığı silahları diğer insan kardeşine çevirmesi durumunda ne olacaktır?" diye sorar ve bu durumda insanlar arası bir *"yasakçı"*nın yani bir otoritenin gerekliliğine vurgu yapar. İbn Haldun'a göre devletin ortaya çıkışı bu süreçte olmuştur. Bir silahlı grubun zulmünü diğerinden koruyacak derecede de devletin güçlü olması yani *"kahr-u galebe"* halinde olması zorunlu olmuştur. Thomas Hobbes'ın görüşleri de buna yakındır. Burada doğal durumdan ayrılan insanı düzene koyma çabaları söz konusudur. Hz. Peygamber'in *"fıtrat hadisi"* de (Müslim, Kader, 25) fıtratın, doğallığın olumluluğuna işaret eder. Din esasında kişinin doğal fıtri olanla irtibatını ve şehirle (medeni durum) olan ilişkisini kurmaktır.

İnsanın şiddete yönelmesi toplumsal ve karşılıklı ilişkisel düzeylerde söz konusu olmaktadır. Kamusal ortak alanların sınırsızca sahiplenilmesi, insanlar arasındaki sahip olma duygusu, hırslar gibi karşılıklı ilişkilerin şiddeti doğurduğu ve sosyal etkileşim sürecinde ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Şüphesiz insanda ki eğilimin potansiyel olarak mevcut olduğu ve kötülüğü örtmesi ve iyiliğe yönelmesinin kendi hayrına olacağı Kur'an'da belirtilmiştir (Şems, 8-10; İsra, 11). Kur'an'da insanın dünya hayatındaki yıkıcılığına da vurgu yapılmıştır (Bakara, 30). Şüphesiz burada din insanın fıtri, doğal olan yönünü muhafaza etmesine, iyi ya da kötü eğilimden iyiye yönelmesine, iradesini iyi yönde kullanmasını gaye edinir (Meâric,19-21; Fecr, 16-20). Bu bağlamda sadece İslam değil diğer evrensel dinler de insanın temel değerlerini korumaya, onun doğal durumunu muhafaza etmesini sağlamaya, kötü hasletlere, isyana gitmesini önlemeye çalışırlar. Ancak buna rağmen tarihte dini nedenlere dayalı şiddet hareketleri olmuş ve günümüzde de olmaya devam etmektedir.

Şiddet ve dini yan yana getiren nedenin -yukarıda belirtildiği gibi- temelde insanın toplumsallaşması (sosyal etkileşim) sürecinde ortaya çıkan sorunlar olduğunu belirtmek gerekir. Bunun yanında "dinin kurgusal niteliğinden" ve yine "onun insanla ve dolayısıyla toplumla olan etkileşiminden doğan sorunlar yanında din ve şiddetin yollarını zaman zaman birleştirmektedir.

Dinin kurgusu derken kastettiğimiz şudur: Her dinde o dini kabul edenleri "mü'min" kabul etmeyenleri "kâfir" olarak nitelendirmek vardır. Dini tasniflerin her din için daha ayrıntılı hallerine burada girilmeyecektir. Ancak bir öteki algısının varlığı kendisini göstermektedir. Ayrıca dini benimseyenler arasında da dini farklı "yorumlayanlar" vardır. Burada çoğunluğu oluşturanlar ortodoksi (ehl-i Sünnet) diğerleri hetorodoksi (itizali, ehl-i bidat) daha dışarda olanlar ise heretik (zenadık) olarak nitelendirilmektedir. konumuz Hristiyanlıkla alakalı olduğu için Hristiyanlıkta İsa'nın krallığı ile diğer yönetimleri ifade eden "İblisin krallığı" ifadesini burada zikretmek gereklidir. Harman'a göre (2016: 168) Hıristiyanlık her ne kadar bağlılarınca başkalarına "sevgi ve barış dini" olarak tanıtılmaya çalışılsa da tarih boyu şiddet üreten ve başvurduğu şiddeti meşrulaştıran bir din olagelmiştir. İnsanlığın günahına kefaret olmak üzere Tanrı'nın, günahsız oğlunu kurban etmesi, şu ya da bu şekilde şiddet içermektedir. Augustinus'a göre, Tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcisi Kilisedir. Kilisenin dışındakiler ise şeytanın emrindedir. Dolayısıyla dinlerde ötekileştirme ve ötekini olumsuz görme durumu söz konusu olabilmekte, şiddet dini alanda da kendisini göstermektedir.

Din referanslı şiddetin çeşitli türleri mümkün olmaktadır. Şiddet din adamlarının liderliğinde veya onların onayıyla başlamakta, savaşın bizzat dini bir hedef ve ilkeye binaen olması, iki ya da daha fazla dini grup arasında yapılması gibi durumlarda karşımıza çıkmaktadır. Dini içerikli şiddeti bu tarzlarda karşımıza çıkması yanında *hangi amaç ve nedenlerle* ortaya çıktığı da önemlidir. Dini gruplarda, inanca özgürleştirici ve varoluşsal bir anlam verme yanında sorgulamaksızın ve körü körüne inanma durumu da zaman zaman söz konusu olabilmektedir. Bu durumda inanca ve dini lidere sorgulanmadan mutlak biçimde bağlanılabilir ve onun kesin emirleri neticesinde bir savaş, suikast ya da intihar durumları olabilmektedir. İdeolojiler gibi bazı dini ekollerde "biricik, mutlak hakikat" iddiası mevcuttur. Dolayısıyla kendisi dışındaki inanç gruplarının hakikate zorlanması ve inançlarını zorla benimsetmek için şiddet uygulanması söz konusu olmaktadır. Ayrıca dini bir ekol ideal bir yeryüzü cenneti (Tanrının Krallığı, İslam devleti vb.) vaadiyle şiddete yönelebilmektedir. Çünkü krallık veya devlet kurmanın doğasında savaş vardır. Diğer taraftan dünyevi bir hedef için dini ilke ve gayelerin kullanılması veya iki hedefin örtüşmesi (örneğin Haçlı seferleri, Işid'in hedefleri ile Batının BOP planının örtüşmesi vb.) ile de dini şiddet ortaya çıkabilmektedir (Harman, 2016: 169). Gerçekten başlarda dini renkli şiddet görüntüsü veren bir

olayın sonradan sosyal, siyasal ve hatta ekonomik bazı saiklerle yapıldığı görülmektedir.

Din referanslı şiddete İslam kültürü içinden de örnekler verilebilir. Bu konuda Haricilik en bilenen örneklerin başında gelir. Haricilerin En'am 57, Yûsuf 40. ayetlerde geçen "*ini'l-hükmü illâ lillâh*" ifadesinden "*lâ hükme illâ lillâh*" şeklinde bir slogan üreterek karşı taraftaki Müslümanların canlarını ve kanlarını helal saydıklarından söz edilir. Tarihte bir çok İslami ekol ayet ve hadislerin bu tarz zahiri anlamlarına dayanarak şiddet eylemlerine bu metinleri dayanak kılmışlardır. Günümüz gruplarında da buna şahit olmaktayız (Öztürk, 2016).

İslam dünyasında Batı karşısında kaybedilen siyasi ve entelektüel hakimiyetin yarattığı psikolojik sarsıntı sonucunda gerçekleşen sorgulama süreci, büyük ölçüde, tarihsel tecrübede oluşmuş (fıkıh, kelam, tasavvuf gibi) 'yorum sistemleri'nin göz ardı edilmesi, hatta itham edilmesi ve ötelenmesiyle sonuçlanmıştır. Günümüz Müslüman entelektüellerinin bu anlamda en büyük hatası günümüze ait bir "yorum üretmeksizin ayet ve hadislerin lafızlarına doğrudan başvurmaları" olmaktadır. Mevcut "anlam"ın zaman ve zemin şartları dikkate alınarak oluşturulması demek olan "yorum"un varlığı ise ilmi-dini otorite ile dünyevi otoriteyi gerektirecektir (Apaydın, 2016: 399). Bunlar olmayınca dini metinlerdeki güç kullanımı ile ilgili hükümleri kimi dini grupların bizzat uygulamaya kalkmaları durumu söz konusu olmaktadır. Apaydın'a göre burada sorumlu İslam değil Müslümanlardır. Müslümanlar güncel konularla alakalı olarak doğrudan dini metinlerden anlam üretme yerine "yorum"dan hareket edebilseler dini metinlerin şiddete alet edilmesinin önünü de almış olacaklardır. (Burada yorumun, metnin tarihselliği ile sorunun günümüz bağlamı arasında bağ kuracak ve geleneksel birikimi esas alacak bir düzeyde olması, ayrıca bir otoriteyle de ilişkili olmasına dikkat edilmelidir.)

Sonuç olarak şiddet genelde dinin amacı değildir. Ancak dinin sembolik ve sosyal sınırları grup içi ve gruplar arasındaki birey ve grup kimliklerini çatışma ve bazen şiddet içinde mobilize edebilir (Wellman ve Tokuno, 2004). Dinler bireysel doğruluk iddiaları ve vaadler ışığında sıra dışı şeyler yapmaya motive eden iddialarda bulunur. İnsanlar kendileri ve çevrelerinin beklentilerinden farklı biçimde davranmaya din aracılığı ile gönüllü biçimde ikna edilirler. Dini idealler uğruna ideallerinden ve yaşamlarından vaz geçen örneklere her toplumda rastlarız. Özellikle küçük gruplar açısından din, grubun bireylerini genelin anlayışından sıyırıp marjinal hedeflere odaklar, normalin üstünde hedefler sunarak sözde dini amaçlar adına korkunç tarzda şiddeti bütünüyle kutsallaştıran bir tanrı kavramı da üretebilir. Özellikle toplumdan bağımsız kültürel bir güç olması sebebiyle din, hem hiç bir dünyevi otoriteye boyun eğmeyen diğer taraftan hiç bir rasyonel yapı tarafından çözülemeyen bir niteliğe sahiptir. O, grupları motive ve mobilize eden

gücünün farkında olanlar dışında kimsenin fark edemediği kontrol edemez bir güce sahiptir (Wellman ve Tokuno, 2004: 366).

2. Yeni Dini Hareketler Milenaryanizm, Apokaliptisizm ve Terör

Yeni dini hareketler (YDH) gelişmiş ülkelerde modern dönemde ortaya çıkan ve eski kurumsal dinlerden yapısal olarak farklı bir dinselliğe sahip hareketleri, grupları ifade etmek için kullanılmaktadır. YDH kavramı genelde modernliğin anlam krizi ve ikinci dünya savaşı sonucu ortaya çıkan anlam arayışının bir sonucu olarak ortaya çıkan; özelde de ellilerden sonra belirginleşen ve yetmişli yıllardan sonra yaygınlaşan söylemlerinde dini, ruhsal ve felsefi bir yaşamı vaat eden farklı oluşumları ifade eden bir kavramdır (Bkz. Arslan, 2010; Kirman, 2010; Akyüz ve Çapçıoğlu, 2012; Turan, 2013). YDH'ler Batı başta olmak üzere tüm dünyada etkisini hissettirmekte olup özellikle başta medya çok farklı alanlarda varlık göstermektedirler. Küreselleşme süreci ile de çok uyumlu bir gelişim trendi yakalamış durumdadırlar. YDH'ler geleneksel dinlerden birçok açıdan farklılık arz etmektedir. Öncelikle diğer dinlerden farklı olarak salt ruhçu ve mistik karaktere bürünebilmekte, hareketlerinin merkezine tanrı yerine bir mistik tema-uygulamayı veya baba-üstad denilen bir şahsiyeti koymaktadırlar. Kıyametin yaklaştığı inanışı ve mesih beklentisi çoğu grupta mevcuttur. Senkretik ve eklektik inançlarla gruplar bir varlık oluştururlar (Özkan, 2006).

Çok farklı gruplardan oluşan YDH'lerin şiddetle alakası karmaşık bir konudur. YDH'ler öncelikle eski sanayi öncesi toplumsal yapıdan farklı olarak sınıf merkezli olmaktan ziyade kimlik merkezli hareketlerdir. Kültür ve kimlik konularına, farklı yaşam tarzlarının korunması ve yaşanmasına odaklanırlar (Arslan, 2006). Ancak bazı YDH'lerin kimi şiddet hareketlerine katıldıkları ve zaman zaman kamuoyunun gündeme bu nedenle düştükleri bilinmektedir. Dolayısıyla YDH'lerin şiddete eğilimli olmaları konusunda din sosyologları arasında iki farklı zıt görüş bulunmaktadır (Kirman, 2006: 268). Ancak şurası bir gerçek ki kimi yumuşak, kültürel ve yaşam tarzlarına odaklı YDH'ler olduğu gibi şiddete eğilimli hatta eyleme atılan YDH'ler de bulunmaktadır.

Bu YDH'ler arasında en dikkati çekenler "kıyamet sektleri-hareketleri" olarak adlandırılan gruplardır. YDH'ler arasında "Hare Krişna, Moonculuk, New Age, Satanizm, Sciontology, Teosofi, Fiat Lux" gibi bir çok büyük şöhretli gruplar dünyanın sonunun geldiğine, kıyametin kısa bir zaman içinde kopacağına inanmaktadırlar (Özkan, 2006: 67). YDH'lerdeki bu kıyamet inanışı, mesihi kurtuluş anlayışı ile binyılcı düşünceler bir araya gelerek şiddete imkân hazırlayabilmektedir. Bunlara örnek olarak, "Güneş Tapınağı", "Halkın Tapınağı" ve "Cennetin Kapısı" hareketlerinin farklı tarihlerdeki toplu intiharları, Satanistlerin insan kurbanları,

Aum Shinri-Kyo hareketinin Tokyo metrosuna toplu gaz saldırıları vb. örnek olarak verilebilir.

Görüldüğü gibi ilk başlarda kimlik ve kültürel konulara odaklanan yeni dinsel oluşumlar özellikle küresel gelişmelerin etkisiyle YDH'ler niteliğini almış, bu oluşumlar zaman zaman bir takım şiddet eğilimine de girmişlerdir. Ancak bunların YDH'lerin tümünü kapsamadığını bilmek gerekir. Tüm dini grupların yukarıda din ve şiddet ilişkisini ele alırken ifade edilen özellikleri nedeniyle YDH'lerin de şiddete karışma durumları söz konusu olabilmektedir (Battal, 2017).

Burada konumuz açısından önemli olan *bazı YDH'lerin Apokaliptik-kıyametçi ve mileneryanist-mesihçi inanışlara sahip oluşudur.* Postmodern mantalite modernizmin aksine geleneksel din ve inanışlara ilgilidirler. YDH'ler de bu anlayışta olup eklektik ve senkretik inanç ve eğilime sahiptirler. Eski çağlardaki büyüsel, mistik, dini ritüel ve inanışları kolaylıkla benimseyip sahip olabilmektedirler. Özellikle apokaliptik ve milenaryanist inanışlara ilgi YDH'lerde yaygınlaşmaya başlamıştır. Özkan (2006) günümüz YDH'lerin yaygın olanlarının çoğunun *Apokaliptik-kıyametçi ve mileneryanist-mesihçi* olduklarını ifade etmektedir.

"Apokaliptik-kıyametçi ve mileneryanist-mesihçi-binyılcı" kavramları birbirleriyle yakın ilişki içerisinde olduklarından iç içe kullanılmaktadır. Aynı zamanda Hristiyan "ortaçağında" yaygın bir kullanıma sahiptirler. Kötülüğü yenip tanrının krallığını başlatacak nihaî dünya felaketini ifade eden binyılcı-kıyametçi inanç sistemleri şiddete başvuran dinî grupların neredeyse hepsinin temel karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Uzmanlar, apokaliptik inançların YDH'leri içine alan toplu dinî şiddet olaylarının her birinde, gerek kendilerini öldüren gerekse başkaları tarafından öldürülen insanların eylemlerini yapılandırmada çok önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir. (Turan ve Battal, 2016: 180).

Binyılcı-kıyametçi hareketler, "mevcut düzenin yozlaştığını, dünyanın kötülük ve kokuşma içinde olduğunu, mevcut düzeni yıkıp tersine çevirecek bir gelecek düzen beklentisi" içindedirler. Bu anlamda dünyaya son günlerinde (yani kıyamet) bir şiddet ikliminin egemen olacağına ve bu şiddetin kendi gruplarına karşı yöneltilebileceğine dair bir beklenti içerisinde olan gruplar da vardır. Bazı gruplar kıyamete yakın şiddet ikliminin İsrail'de Armegedon savaşı ile tetikleneceğini ileri sürerken örneğin Branch Davidian hareketi ise şiddetin Amerika'da kendi bölgelerinde ve kendilerine yönelik olacağını ve bu nedenle silah biriktirme ve kullanma eğitimi alma davranışı içerisine girmektedirler. Yaşadıkları yerin ismini de bu nedenle "Ranch Apocalypse" olarak değiştirmişlerdir. Aynı şekilde "Güneş Mabedi" hareketi ile "Cennetin Kapısı" hareketi de kıyametçi inanışa sahip YDH'lerdendir. (Turan ve Battal, 2016: 182). Bu tip hareketler bu

inanışlarına "karizmatik lider kültü"nü de ekleyerek daha radikal eğilimlere sahip olabilmektedir.

Sonuçta bu hareketler dünyanın içinde bulunduğu yozlaşmış *kötü halin kıyamet yani büyük bir felaket akabinde ve kendi gruplarının liderliği aracılığı ile düzeleceğine* inanmaktadır. Bunun içinde ya bu sürece hazırlık yapmakta ya süreci hızlandırmak için şiddeti hızlandırmaya çalışmakta veya kıyamet sorası (post-apokaliptik) dönem için kendilerini hazırlamaktadırlar. Dolayısıyla *binyılcı-kıyametçi inanış ile şiddet arasında doğrudan bir ilişki* söz konusu olmaktadır.

3. Binyılcı (Milenaryanist)-Kıyametçi (Apokaliptik) Bir Terör Grubu Olarak IŞİD

Bizim çalışmamıza konu ettiğimiz IŞİD yine onun selefi El Kaide apokaliptik ve mesiyanik bir harekettir (Cook, 2005; Furnish, 2005). Her ikisinin de kıyametçi bir eskatolojisi, karizmatik liderliği mevcuttur. İkisi de gelecek mehdinin izinde "küresel Halifeliği" kurmak için uğraş vermektedirler.

Sosyal bilim literatüründe IŞİD'in apokaliptik bir hareket olup olmadığına dair önemli bir tartışma mevcuttur. Bu konuda zıt iki eğilimin tartışması sürmektedir. Barron ve Maye (2017) IŞİD'in "*apokaliptik İslami bir kült*" olup olmadığın dair iki zıt literatürü temel alarak ayrıntılı bir analiz yapmaktadır. Sonuçta IŞİD'in apokaliptik (kıyametçi) İslami bir kült olduğu sonucunu çıkarmaktadırlar. Şüphesiz IŞİD'in İslami bir hareket olmadığına dair görüş ve düşüncelerin varlığına işaret ediyorlar ancak İslami metinlere dayalı doktrinleri ve ortaçağ İslam toplumuna dönüşü savunması var ancak diğer taraftan İslami ana akımı temsil etmiyor bu anlamda "kült" yani akımdan sapan şaz-marjinal görüşleri olan bir hareket demek daha anlaşılır olduğundan Barron ve Maye bu tanımlamayı önermektedir.

IŞİD'in İsa'nın kıyamete yakın dönemde dönüşüne, "Melâhim el-Kübra"(büyük savaş) denilen savaşta Deccal'in ordusuna karşı Müslümanlara önderlik edeceği bilinmektedir. Bu inanışlar geleneksel zahiri, ehl-i hadis tarafından da savunulan inançlardandır ve İslami metinlerde bir yeri bulunmaktadır (İşcan, 2016). IŞİD kıyamet öncesi bu büyük savaşın Hatay bölgesinde Dabık ile Amik ovası arasında olacağına inanmaktadır. Bu bir nevi Armegedon savaşıdır. Bu konuda da rivayetler bulunmakta[2] ve kendi metinlerinde ve internette propaganda yazılarında bunlara değinmektedirler. Bu nedenle önemli dergilerinden birisine *'Dabıq'* kendi haber ajansına ise *'Amaq'* adını vermiştir. IŞİD olacak bu büyük savaştan sonra fethedileceği ifade edilen İstanbul'un eski ismi olan 'Konstantiniyye' adını da bir başka dergisine vermiştir ve bu dergi Türkçe olarak yayınlanmaktadır.

[2] Buradaki rivayet, bazı hadis metinlerinde geçen "Rumlar, A'mak ve Dâbık isimli mahallere inmedikçe kıyamet kopmaz" ifadesidir (bkz. Muslim, Fiten 34, 2897 no'lu hadis).

IŞİD İngilizce yayın yapan dergisine ise, Müslümanlar ile büyük savaşa gireceğine inandığı için 'Roma' anlamına gelen *'Rumiyah'* adını vermiştir. Biz bu metni hazırlarken Dabıq ve Kostantiniye dergilerini taradık ve orada bu kıyametçi eskatolojik dilin varlığını çok açık biçimde gördük. Ancak yazının sınırlarını taşıracağı için buraya girmiyoruz.

Görüldüğü üzere IŞİD, geleneksel metinlerden yola çıksa da, propaganda metinlerinde ve ideoloji kurgusunda eskatolojik sembolik bir dil kullanmakta, hareketin hedefini bu söylem üzerine bina etmekte ve genel olarak hareketin sembolik çatısını bu kıyametçi dil üzerine oturtmaktadır. IŞİD hareketin hedef ve eylem stratejisini bu dil üzerine kurarken metin ve hakikat arasında o kadar zıtlıklara giriyor ki bunu biz ancak milenaryanist-apokaliptik hareketlerde görebiliriz. Yani metinde geçen savaşı aynen gerçekleştirmeye kendisini adadığı görülüyor. Tabi kendisine de bu sözde rivayetteki hedefi gerçekleştiren "kutsal hareket" konumunu biçmektedir. Bu amaçla şu an gerçekte yaşamayan karşı tarafı bile yeniden "icad" etmekte, adeta hayali bir tarih oluşturmaktadır. Dini metinde savaşılacak karşı taraf Kostantiniyye yani Bizans olarak geçmektedir. Bu nedenle IŞİD bu metindeki eskatolojinin gerçekleşmesi adına İstanbul'un fethedilmediğini, halen "küffar" elinde olduğunu dolayısıyla büyük savaş sonrası zafer ile Kostantiniyyenin de asıl o zaman fetholunacağını medyasında propaganda etmektedir. Bu amaçla Kostantiniyye adlı bir dergi de çıkarmakta ve bu görüşleri orada da işlemektedir.

IŞİD'in bu özellikte bir terör hareketi olduğuna dair çalışmalar az olsa da son zamanlarda biraz artış göstermektedir. Genelde Işid'i değerlendirirken onun "binyılcı-mesiyanik ve kıyametçi yapısını merkeze alan değerlendirmeler" pek görülmez. Ancak Batının din tarihini bilen siyaset uzmanları bu konuya vurgu yapmaktadırlar (Örneğin J. Gray). Yine terörle mücadele eden devlet birimlerin verilen bilimsel raporlarda da buna rastlamaktayız. Örneğin bu raporlardan birisi ABD ordusunda görevli Yarbay E. Sirvas tarafından yapılmıştır. Sirvas 38 sayfalık özlü, akademik raporunda El-Kaide'nin mileneryanist, apokaliptik özelliğine vurgu yapmakta, bu kavramlara dayanan "yeni terörizm" kavramına vurgu yapmakta ve ABD ordusunun bunu dikkate alarak strateji geliştirmesini salık vermektedir. ABD de bu bağlamda IŞİD'in de eskatolojik, apokaliptik söylemle işlediğine dair raporlar da yayımlanmaktadır. Bu konuda yapılan tez ve diğer bilimsel raporlarda eskatolojik niteliğe vurgu yapılmaya başlanmıştır.

Örneğin Sultany, (2015) IŞİD'in nasıl bir örgüt olduğuna dair farklı görüşler arasında milenaryanist mi yoksa yerel (Filistinli) ya da evrensel bir örgüt mü olduğu konusunda görüşlere yer vermektedir. Filiu (2011) günümüzde İslami gruplardaki kıyametçi anlayışın yerini inceleyip kıyametçi (apokaliptik cihad) kavramını ileri sürmekte, Armagedon ve Cihad arasındaki ilişkileri

incelemektedir. Yine Rinehart (2006) ise mistik ve apokaliptik inançlar ile şiddet ilişkisini incelemekte ve ilk başta şiddetle alakası olmayacağı zannedilen eğilimlerin şiddetle nasıl içli dışlı olabileceğine vurgu yapmaktadır. Petit (2015) yakın zamanlı çalışmasında, geleneksel İslami eskatolojiye dayanan Apokaliptik milenaryanizmin IŞİD'in anlatısının ve egemenlik ve meşruiyet iddiasının özünde nasıl mevcut olduğunu ve bu çok yaygın biçimde kullandığı söylemin taraftar bulmada ve El-Kaide'ye rakip olmadaki işlevselliğini incelemektedir.

4. Binyılcı (Milenaryanist)-Kıyametçi(Apokaliptik) Bir Hareket Olan IŞİD'in Teröre Bulaşmasında Dışsal Etkiler

Buraya kadar IŞİD'in binyılcı ve kıyametçi eğiliminin mevcudiyetine değinmiş olduk. Binyılcı (milenaryanist)-kıyametçi(apokaliptik) söylemin IŞİD'in inanç ve eylemlerindeki yeri dışında diğer önemli konu onun bu özelliği takınırken *başka bir dinden ve kültürden etkilenip etkilenmediğidir.*

Bizim bu çalışmadaki amacımız, *IŞİD'in binyılcı ve kıyametçi eğiliminin üzerinde dış yani Hristiyan kültürü etkileri olduğu* şeklindeki görüşe dikkat çekmektir.

IŞİD konusunda farklı değerlendirmeler olduğuna dair yukarıda bilgi verilmişti. Öncelikle onun

i. zahiri-literalist bir İslami yoruma sahip olduğuna

ii. Tarihdışı (ahistorisizm) bir yöntemi olduğuna

iii. Örgütün hedef ve propagandasının temelde Binyılcı ve kıyametçi bir anlatıya dayandığına vurgu yapmak gerekir.

Ancak bütün bunlar onun sadece İslami özelliğinden mi gelmektedir? Mishra (2015), The Guardian'daki yazısında -tüm ortaçağcı söylemi ve İslami vurgularına rağmen- *IŞİD'in modern Batılı bir hareket* olduğuna görüşünde olan akademisyenler, entellektüeller ve gazeteciler in varlığından bahseder. Bu yaklaşımdakiler göre *IŞİD İslâmi değil tam tersi Batılı bir figürdür.* Batılı özellikleri daha bir ön plandadır. Çift kimlikli bir oluşumdur.

Mishra IŞİD'in günümüzdeki etkinliğini ve birçok genci etkileyen cazibesini modernliğin krizi ile ve (tıpkı 18-19. yüzyıllardaki romantik hareketin krizi gibi) modern bireylerin kriz durumu ile ilişkilendirmektedir. Modernite modern insanın anlam arayışı açısından güç durumlar ortaya çıkarır, katı olanı buharlaştırır, sarsar, sınıfllaştırır ve insanları yabancılaştırır. İşte şiddet ona göre bu insani duruma karşı bir reaksiyondur karşı çıkıştır. Mişna'ya göre bu genelleştirilmiş bir öfkedir. Dolayısıyla o'de moderniteye yönelik içsel yıkımın tohumlarını görmektedir.

Kanaatimize göre *Mishra'nın analizleri doğru olmakla birlikte eksiktir* ve bazı noktaları gözden kaçırmaktadır. Modernliğin anlam krizine IŞİD'in bir

cevap oluğu ve Batılı bir ürün olduğuna katılıyoruz ancak modern bireylerin krizi nedeniyle IŞİD'le verilen bu tepki neden ideoloji tarzında olsun? Bu tepki nitekim Batıda Yeni Dini Hareketlerle birlikte yumuşak, mistik ve mileneryanist, kurtuluşçu akımlara katılma şeklinde olmaktadır. (Biz zaten yukarıda *Batıda modernliğe tepki olarak çıkan ortaya çıkan "Yeni dini hareketler"*in sadece kültürel hareketler olmadığına, mileneryanist ve apokaliptik olanların şiddete de yöneldiklerine, ayrıca IŞİD'in de YDH sayılabileceğine değinmiştik.) IŞİD'in mileneryanist ve apokaliptik kurtuluşçu özelliğinin *bu krize karşılık bir cevap olacağının düşünülmesi ve tartışılması gerekmektedir.* Çünkü IŞİD'in milenaryanist ve apokaliptik kurtuluşçu özelliği yeni yeni fark edilmektedir ve bu özelliği modernliğe tepki gösteren bireylerin ilgisini çekmiş olabilir.

Nitekim bu konuda ünlü siyaset felsefecisi J. Gray, IŞİD'in Mesihçi ve apokaliptik Hristiyan gruplarla benzerliğine dikkat çekmektedir. Gray bu görüşünü önce "Kara Ayin" (2014) adlı ülkemizde de çevrilen kitabında daha sonra da The Guardian'daki makalelerinde dile getirmiştir.

J. Gray sosyolog Ulrich Beck gibi "yirmi birinci yüzyıl bir terör çağı" olduğu görüşündedir. Gray Kara Ayin (2013) adlı eserinde *modern dönemin ütopyacı eğilimlerinin yerini post modern dönemde dinsel biçimlere ve Apokaliptik dini eğilimlere bırakmakta olduğunu* ifade etmektedir. Yine Gray (2013: 91-4; 216 vd.) günümüzde bazı *Müslüman ve diğer örgütlerde görülen şiddetin ve bireyin kendini feda ettiği intihar saldırılarının aslında oldukça "modern" ve "batılı" olduğunu* ifade etmektedir. İntihar saldırısında kendini yok etmeyi *"bireysel" arınma yolu olarak anlama veya şiddetin "arındırıcı bir güç" olarak anlaşılması Ona göre milenyarist / binyılcı hareketlerle* gelmiştir.

Gray (2013: 34) Binyılcılığın Hristiyanlıkla alakalı olduğunu, Batıda Hristiyanlığın gerilemesi ve aydınlanmanın gelişmesi ile milenyarist / binyılcılığın işlevini aydınlanmacı ideolojilerin, ütopyaların aldığını ifade etmektedir. İslami köktenci eğilimlerin ve bazı Müslüman köktenci düşünürlerin kendini feda etme ve diğer mücadele yöntemleri açısından modern batılı düşünürlerden çokça etkilendiklerini örnekleriyle açıklar ve hatta terör gruplarının faaliyetlerindeki etkilenmelerin "modern ve Batılı" olduğunu belirtir (Gray (2013: 90-1). Gray'e göre:

"İslamcı hareketler şiddeti yeni bir dünya kurmanın bir yolu olarak görürler ve bu bakımdan Ortaçağ geçmişine değil modern Batıya aittirler. Her çeşidiyle köktenci İslam geleneksel kültürleri reddeden bir harekettir… Medeniyetler arası çatışma belki hala mümkündür ancak köktenci İslami grupları bu bağlamda düşünmek yanıltıcıdır. Geleneksel bir amaç gütmesi durumunda bile bunu geleneksel İslam toplumlarına savaş açarak yaparlar. Tıpkı diğer siyasal dinler gibi köktenci Müslümanlar da apokaliptik mitle ütopyacı umudun bir karmasıdır ve

bu bakımdan 'Batılı' olduğu açıktır… Geçen yüzyılın totaliter hareketleri aslında kadim Batı geleneklerini yeniden yaşama geçirdiler. Batı'yı tanımlayan bir şey varsa eğer bu '*tarihte kurtuluş arayışı*'dır. Batı uygarlığını diğer tüm uygarlıklardan ayıran demokrasi ve hoşgörü geleneklerinden çok tarihsel erekbilimdir, *tarihin içkin bir amacı ya da hedefi olduğu inancı*dır... Kitlesel kıyımın batıya özgü bir yanı yoktur. Modern Batıya özgü olan şey, '*dünyayı şiddetin kurtarabileceği inancı'*nın biçimlendirici rolüdür (s. 94-5)". J. Gray'deki bu yaklaşımı O. Roy'un görüşlerinde de görmekteyiz. O. Roy'a göre (2003: 23) aslında terör İslami değil "antiemperyalist" bir nitelik arz etmektedir ve El-Kaide'nin şiddetinin kaynağı Kur'an'a özgü şehitlik anlayışından ziyade Batıya özgü birey geleneğiyle ve ele geçirilmesi imkânsız ideal bir dünya uğruna karamsar bir başkaldırıyla alakalıdır.

J. Gray bu kitabından sonra The Guardian'a IŞİD'le alakalı 2014 yılında yazdığı makalesinde bu görüşlerini geliştirerek devam ettirmiştir. Şüphesiz şiddet içeren milenaryanist kıyamet kültleri birçok kültürde bulunabilir. Gray, IŞİD için dini bir prototip aranıyorsa bunun bir takım makul örneklerinin geç ortaçağ ve erken modern Avrupa'da bulunabileceğini söyler. Gray bu düşüncesini Ortaçağ Hristiyanlığındaki milenyum hareketlerini ele alan, Norman Cohn'un *The Pursuit of the Millennium* adlı kitabına dayanıyor. Biz Norman Cohn ismini araştırdığımızda Onun bu konuda önemli bir din tarihçisi olduğunu tespit ettik. Kitabına baktığımızda kitapta apokaliptik geleneğin Yahudi Hristiyan geleneğindeki durumunu, Ortaçağdaki ve Haçlı dönemindeki durumunu ve mesiyanik ve kıyametçi özel örneklerin detaylı açıklamasını görmekteyiz. Burada Batıdaki bu mesiyanik geleneklerin nasıl sert ve şiddete eğilimli olduklarına dair bol örneklerle karşılaşmaktayız.

Bu örneklerden bir tanesi, vaftize karşı çıkan radikal ve 16. yüzyılın başlarında Alman Münster kentinde kendini *Leiden'in Mesih John'u* olarak ilan eden kişi tarafından kurulan ve kısa süre hüküm süren teokratik yönetimdir. Bu yönetim yetişkinlere kitlesel vaftizi empoze etmeyi, kendi *inancına gelmeyenleri idam etme veya sürgüne göndermeyi*, İncil dışındaki tüm kitapları yakmayı ve kadınları çok eşliliğe zorlamayı politika olarak benimsemiştir. Leiden'in Tanrı Krallığının, ortaçağ dünyasında emsali çok az olan bir tür baskı uyguladığı görülmektedir. Gray Batı Hristiyan ortaçağındaki bu örnekle Ebu Bekir El Bağdadi'nin 2014 Haziran ayında Musul'da ilan ettiği hilafet arasında yakın benzerlikler olduğunu ileri sürmektedir.

Milenaryanist Apokaliptik inanışların tarihi konusunda uzman olan tarihçi Norman Cohn'un (1999) milenaryanist apokaliptik inanışın eski çağlardan ve eski medeniyetlerden günümüze seyrini ele aldığı bir diğer çalışması daha

var. Bu eserinde Cohn apokaliptik inanışın nasıl diğer inanışlardan değişerek geliştiğini ele almakta ve özellikle Suriye Filistin coğrafyasındaki durumunu da incelemektedir. Kitabın sonunda Cohn bu apokaliptik inanışların ilk çağlardan günümüze devam edegeldiğini ve bitmeyip halen günümüzde örneğin ABD'de ve hatta Marksist Leninist hareketlerde bile canlılığını sürdürdüğünü ifade etmektedir. Nitekim John Gray de (2014) IŞİD ile modern devrimci hareketler arasında paralellikler kurmaktadır. Gray'e göre IŞİD, terörü organizeli ve sonuç alacak şekilde yapıyor. Düşmanlara korku salmak ve kitleleri itaat ettirmek için *terörü stratejik ve pedagojik tarzda kullanarak* hâkimiyet amaçlıyor. IŞİD burada gibi kendisinden önceki örnekleri takip ediyor. Bunlar örnek olarak jakoben terör, ilk dönem Sovyetler, radikal Maocu komünist *Kızıl Kimerler*in kitlesel kıyımları verebiliriz (Gray, 2014).

IŞİD devlet kurmayı da hedeflemektedir ki bu da Gray'e göre modern bir durumdur. Gray (2014) IŞİD in nasıl bir şey olduğu sorusuna, önce "Onun şiddeti savunan milenaryanist bir kült, totaliter bir devlet, terörist ağı veya suç karteli mi? diye soru ile karşılık verip sonra aslında bunların tamamı "olduğunu söyler. Geçmişte olanın yeni bir versiyonu olmaktan uzak, IŞİD yeni bir şey- batılı müdahalelerle paramparça olmuş devletlerde ortaya çıkan modern bir barbarlık versiyonu dur ona göre. Gray, IŞİD'in batı etkisinin bu kadarla kalmadığını canavarın yaratılmasında da doğrudan etkisinin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre IŞİD'in devlet kurmasında ve yarattığı terör ve anarşide Bayının büyük sorumluluğu vardır. Ortadoğu'daki politikaların gerçekleşmesinde Batı sürekli jeopolitiğe göre davranmakta ve bu barbarlığı bir şekilde desteklemektedir.

Sonuç

Metin merkezli ve zahiri bakış açısı şiddete götürür mü? Çoğulcu din anlayışının şiddeti anlamadaki rolü önemli. Dinler mutlaka üstünlük ve hakikat iddialarında bulunacaktır. Ancak dinlerin bu üstünlük iddialarının, siyasi ve etnik grup liderlerinin veya emperyalist güçlerin dinsel inançları ve dogmaları şiddet silahına dönüştürmek suretiyle çatışma ve şiddete yardımcı olduğu veya fırsat sağladığına gerçeğidir.

Tek hakikat doğru anlayışı sadece dinler arasında değil din içinde de çatışma ve şiddet doğuruyor. Selefi zahiri grup veya sufi grup aslında öte dünyacı ve uysal ama ne zaman tek hakikat ve benmerkezci anlayışa sahip oluyorlar o zaman Bölünme çatışma ve şiddet başlıyor. Çözüm çoğulcu din anlayışındadır. Küresel ve iletişimin etken olduğu, insanların birbirinden haberdar olduğu bir dünyada monist tektipçi bir yaklaşımın sürdürülmesi mümkün değildir.

Kaynakça

Akyüz, N. & Çapçıoğlu, İ. (2012). "Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler", *Din Sosyolojisi*, ed. N. Akyüz & İ. Çapçıoğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 507-538.

Apaydın, Y. 2016. Anlam - Yorum Geriliminde Kur'an Metni: Kur'an Metni Şiddetin Kaynağı Olabilir mi, *Din ve Şiddet***,** Ed. F. Sancar, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları: 11, 399-406.

Arslan, Mustafa. 2006, "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: 'Yeni Çağ' İnanışları Örneği", Değerler Eğitimi Dergisi. Sayı: 4 (11), ss. 9–25.

Barron Bruce A. ve Maye, Diane L. 2017. Does, ISIS satisfy the criteria of an apocalyptic Islamic cult? An evidencebased historical qualitative meta-analysis, *JTR,* Volume 8, Issue 1: 18-33.

Battal, E. 2017, *Yeni Dini Hareketler ve Şiddet*, RTE Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Rize.

Beck Ulrich, 2002. The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited, Theory, Culture & Society, Vol. 19(4): 39–55

Cohn, Norman, 1970, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford University Press.

Cohn, Norman, 1999, *Cosmos, Chaos, and the World to Come, 2nd Edition,* Yale Un. Press. N. Heaven and London.

Cook, D. 2005. Contemporary Muslim Apocalyptic Literature. Syracuse University Press.

Ernesto Sırvas, 2010, *Al Qaeda's Millenarian Doctrine: Implications for US Policy*, U.S. Army War College, Philadelphia.

Filiu, Jean-Pierre, 2011. Apocalypse in Islam, Los Angeles: University of California Press.

Furnish, T. 2005. *Holiest Wars: Islamic Mahdis, Their Jihads, and Osama bin Laden*. Praeger.

Gray John, 2013. *Kara Ayin: Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*, (Çev. B. Tırnakçı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Gray, J. 2014. "An apocalyptic cult carving a place in the modern world", https://amp.theguardian.com/commentisfree/2014/aug/26/isis-apocalyptic-cult-carving-place-in-modern-world

Harman, Ö.F. 2016. Hristiyanlık ve Şiddet, *Din ve Şiddet***,** Ed. F. Sancar, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları: 11, ss. 161- 171.

İşcan, M. Zeki, 2016. Modern Selefiliğin Şiddetle İmtihanı: Teolojik Köken mi, Siyasal Püritenlik mi, *Din ve Şiddet***,** Ed. F. Sancar, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları: 11, 431-442.

Kirman M.A. 2010. *Yeni Dini Hareketler*, Birleşik Yayıncılık, Ankara

Mishra, Pankaj, 2015. "How to think about Islamic State", https://www.theguardian.com/books/2015/jul/24/how-to-think-about-islamic-state

Özkan, A.R. 2006. *Kıyamet Tarikatleri: Yeni Dini Hareketler*, IQ Kltür Sanat Yayıncılık, İstanbul.

Öztürk, M. 2016. "Kur'an'ın Lafızcı (Literalist) Yorumu ve Din Referanslı Şiddet Olgusu", *Din ve Şiddet,* Ed. F. Sancar, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları: 11, ss. 385-398.

Petit, David N. 2015. *Eschatology in the ISIS Narrative*, the Faculty of the Graduate School of the University of Texas at Austin, the Degrees of Master of Arts And Master of Global Policy Studies, The University of Texas at Austin.

Rapoport, David C. 2004. *The Four Waves of Modern Terrorism*, University of California, Los Angeles.

Rousseau, J. J. 2002, İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı, Say Yayınları.

Rinehart, J. F. 2006. *Apocalyptic Faith and Political Violence: Prophets of Terror*, Palgrave Macmillan, New York and England.

Sultany, Nimer, 2015. "Three Theses on ISIS: The Universal, the Millenarian, and the Philistine", https://thedisorderofthings.com/2015/07/31/three-theses-on-isis-the-universal-the-millenarian-and-the-philistine/

Turan, S. & E. Battal, 2016. Yeni Dini Hareketler ve Şiddet, *Din ve Şiddet,* Ed. F. Sancar, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları: 11, 173-193.

Turan, S. 2013. "Yeni dini hareketlerle ilgili Türkiye'deki ve Batı'daki literatür", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Cilt: 6 Sayı: 27 Volume: 6 Issue: 27, ss. 561-597.

Wellman, J.K. ve Tokuno, K. 2004. "Dini Şiddet Kaçınılmaz mıdır" *Dini Araştırmalar,* Çev. İ. Çapçıoğlu, C7, S. 20, ss. 361-368.

TOPLUMDAN KOPAN SİYASET: İSLAM VE BATI ARASINDA ORTADOĞU

Prof. Dr. Abdulkadir BAHARÇİÇEK

Dr. Öğr. Üyesi Işıl ARPACI

İnönü Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi/**Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi**

abdulkadir.baharcicek@inonu.edu.tr

1.Giriş

Ortadoğu yüzyılı aşkın bir süredir çatışmalarla anıldı, siyasal istikrasızlıklar ve dış müdahaleler bu bölgenin belirgin özelliklerinden biri haline geldi. Bugünün Ortadoğu'sunda çok ciddi sorunlar yaşanmaktadır. Sosyal, siyasal, ekonomik alanlarda yaşanan sorunların yanında terör, şiddet ve savaşların da bölgede eksik olmadığı görülmektedir. Daha vahim olan ise bu sorunların kısa süre içerisinde çözüleceğine dair bir umut yok gibidir. Yine yüz yılı aşkın bir süredir bu bölgede ortaya çıkan sorunların en önemli nedeni olarak din (İslam) gösterilmeye çalışılmaktadır. Oysa sorunların kaynağı incelendiğinde bu durumunda bizzat sorunları yaratanlar tarafından bilinçli bir şekilde yaratılan bir algıya dayandırıldığını görmek mümkündür. Bu bildiride Ortadoğu'da demokrasi eksikliğinin ve yükselen radikalizmin asıl sorumlusunun bölgenin değerleri ve din olmadığı, tam aksine bu değerlerin bölgede istikrar ve barışın kaynağı olduğu, sorunların kaynağının ise Batı'nın bilinçli bir şekilde bölgeye yönelik olarak izlediği politikalar olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. Ortadoğu'nun Siyasi yapısı

Ortadoğu yaklaşık 100 yıl öncesine kadar Osmanlı denetiminde olan bir coğrafya idi. Bu coğrafyanın Osmanlı denetimine girmesi 1500'lü yılların başına

dayanmaktadır (İnalcık, 1973:33-34). Osmanlı devletinin bölgedeki hakimiyeti 19. yüzyılın başından itibaren azalmaya başladı ve 20. yüzyılın başında bu hakimiyet bütünüyle sona erdi (Lenczowski, 1980: 31-40). I. Dünya Savaşında yenilen Osmanlı devleti dağıldı ve yerini Türkiye Cumhuriyetine bıraktı. Bu dağılma sürecinde Arapların bir kısmı da İngiliz ve Fransızlarla işbirliği yaptılar ve buna karşılık kendi bağımsızlıkları için söz aldılar (Mansfield, 1973:37-42). Bu arada Filistin topraklarını işgal eden İngilizler, Yahudilere de bağımsız bir devlet kurmaları sözünü verdi (Sontag, 1971:103). Sonuç olarak Ortadoğu diye tanımlanan bölge savaşın sonundan itibaren büyük ölçüde İngiltere ve Fransa'nın denetimi altına girdi (Darwin, 1981: 143). Kurulan çok sayıdaki Arap ülkesi İngiliz ve Fransız mandası altında yönetildi. 1930'lu yıllardan itibaren bazı devletler formel olarak bağımsızlıklarını ilan etseler bile İngiliz ve Fransız etkisi uzun yıllar devam etti. Bu yeni siyasi yapı ortaya çıktıktan sonra ise çatışma ve istikrarsızlık bölgenin belirgin karakteristiği olmaya başladı (Baharcicek ve Arpacı, 2014, 102).

Ortadoğu'nun siyasi yapısı Batılı sömürgeci devletler tarafından şekillendi. Batılı devletler bu bölgeyi yapılandırırken doğal olarak kendi çıkarlarına göre bir yapı oluşturdular. Bu çıkarların başında bölgenin zenginliklerinin denetim altına alınması ve Batıya akıtılması, Sovyetler Birliği'nin bölgeye nüfuz etmesinin önüne geçilmesi ve sonradan kurdukları İsrail devletinin güvenliğinin sağlanması gelmekteydi (Sharabi,1981:16). Bu amaçla halkta karşılığı olmayan, halkın desteğinden yoksun, genellikle azınlıklardan oluşan ve Batı'ya bağımlı siyasal iktidarlar oluşturuldu ve bu yolla bölge doğrudan veya bağımlı iktidarlar eliyle yönetilmeye başlandı. İngiltere ve Fransa II. Dünya Savaşından sonra bölgede oluşturulan bu siyasal yapının devamını ve yürümesini sağlamakta zorlanınca, bu görevi ABD devraldı ve bölgenin Batı'nın denetiminde kalmasını sürdürdü.

3. Batı'nın Bölgede İzlediği Siyasetin Belirgin Özellikleri

Batı bölgede ortaya çıkan demokrasi eksikliğinin, radikalizmin yükselişinin, terör ve şiddetin yaygınlaşmasının temel nedeni olarak İslam dinini ve bölgenin toplumsal değerlerini işaret eden bir siyaset izledi. Oysa bölgenin son yüzyıldaki tarihi incelendiğinde bugün bölgede ortaya çıkan tablonun büyük ölçüde Batı tarafından bilinçli bir biçimde izlenen dış politikanın bir sonucu olduğu görülmektedir. Diğer bir ifade ile Batı izlediği siyaset ile bilinçli olarak bu sonucu oluşturmuş ve bu yolla bölgedeki çıkarlarını sürdürmüştür. Sorunların kaynağı İslam ve bölgenin değerleri değil, Batı dünyasının Ortadoğu'yu nüfuzu altında tutmak için izlediği siyasetin yarattığı sonuçlardır. Bu anlamda özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde enerji kaynakları ve enerji aktarım hatlarının güvenliğinin sağlanması yanında, Fuller'in (2005:177) de belirtmiş olduğu ABD'nin jeopolitik kaygıları arasında yer alan İsrail'in güvenliğinin sağlanması ve Arap-İsrail barış

süreci, ABD'yi bölge üzerinde etkin denetim kurmaya yönelten ana unsurlar olarak belirtmiştir.

İlk olarak İngiltere ve Fransa bölgeyi bölerek yönetme konusunda anlaştılar. I. Dünya Savaşı sırasında bu iki ülke arasında gerçekleşen gizli anlaşmanın hayata geçirilmesi ile bugünkü dağınık siyasal yapılanma meydana geldi. Bugün bölgede var olan devletlerin büyük bir kısmının devletleşme sorunu yaşadığı ve varlıklarını devam ettirebilmek için halen dış güçlere ihtiyaç duydukları görülmektedir (Darvin,1981: 143). Bu şekilde kurulan yapay devletlerin birbirleriyle yaşadıkları sorunlar halen devam etmektedir. Aynı zamanda bu devletlerin tamamına yakını iç siyasal istikrasızlık yaşamaktadırlar. Bu durum Batı'nın bölgeyi böl ve yönet siyasetinin bir sonucudur.

İkinci olarak Batılı devletler, aralarında anlaşarak bölgede nüfuz bölgeleri oluşturdular. İlk başta İngiltere ve Fransa arasında yapılan paylaşıma daha sonra İtalya, ABD, Rusya gibi devletler de dahil oldu. Çok sayıda dış gücün bölgede nüfuz alanları oluşturması beraberinde rekabet ve çatışmayı da getirdi. Nüfuz alanlarını korumak isteyen dış güçler gerektiğinde bölgede istikrasızlık yaratmaktan da çekinmediler. Nitekim son yüzyıldır bölgede yaşanan savaşlara bakıldığında Batılı devletlerin ya doğrudan veya dolaylı olarak çatışmaların içinde yer aldıkları görülmektedir. İkinci Dünya Savaşına kadar geçen sürede bölge zaten büyük ölçüde mandater ülkeler tarafından yönetildi. İkinci dünya Savaşından sonra ortaya çıkan Arap-İsrail savaşlarının tamamında Batı İsrail'in yanında yer aldı. 1956 Süveyş savaşında ise İngiltere ve Fransa doğrudan doğruya İsrail ile beraber Mısır'a karşı savaştı. 1991 I. Körfez Savaşı, 2003 II. Körfez Savaşı ve 2011 ortaya çıkan Suriye iç savaşında ise Batılı ülkeler koalisyonlar kurarak savaşlara doğrudan dahil oldular. Bölgenin bölünmüş siyasal yapısı çatışmaları teşvik etti ve dış güçlerin müdahaleleri için gerekli zemini hazırladı.

Batılı devletler bölgedeki varlıklarını sürdürmek için kendilerine bağımlı siyasal iktidarlar oluşturdular. Bu politikanın en somut kanıtı Batı tarafından oluşturulan devletlerde kurulan iktidarların niteliklerinde açık bir şekilde görülebilir. İktidarların toplumsal tabanları dikkate alındığında belirgin bir özellik ortaya çıkmaktadır. Bu ise iktidarların genellikle bir aile veya mezhep olarak bir azınlığa dayanmalarıdır. Örneğin eğer halkın büyük kısmı Şii ise iktidarların Sünnilerden oluştuğunu, eğer halkın çoğunluğu Sünni ise iktidarın Şiilerden oluşturulduğu görülmektedir. Bu politikanın izlenmesi sayesinde kurulan siyasal iktidarlar ve rejimler varlıklarını ve iktidarlarını devam ettirmek için Batılı devletlerin desteğine ihtiyaç duymaya devam etmektedirler. Çünkü bu siyasal yapıların halkta yeterli karşılıkları bulunmamaktadır.

Bir diğer önemli konu ise bölgede kurulan devletlerin sınırlarının yapay olmasıdır. Ortadoğu'da yer alan devletlerin sınırları tarihsel ve tabii temellerden yoksundur. Bu sınırlar bölgeyi aralarında paylaşan devletlerin kendi aralarında çıkarlarına göre oluşturulmuştur. Bu nedenle sınarlar yapaydır ve kurulan devletlerarasında sürekli olarak gerilim nedeni olmaktadır. Sınır sorunlarının varlığı bölgede çatışma ve istikrarsızlığı beslemekte ve Batı için müdahale zemini hazırlamaktadır.

Bölgede demokrasinin yerleşmesi ve gelişmesi bizzat Batı tarafından sürekli olarak engellenmektedir. Bunun en somut kanıtı otoriter ve totaliter rejimlerin Batı tarafından desteklenmesi ve çoğulculuğu savunan ve halkın özgür iradesi ile iktidara taşınan siyasal hareketlerin ise bizzat Batılı ülkelerin desteği ile iktidardan uzaklaştırılmalarıdır. Örneğin Cezayir'de 1990 yılında iktidara serbest seçilerle gelen FIS (İslami Kurtuluş Cephesi) Fransa ve diğer Batılı devletlerin de desteği ile askeri bir darbe ile iktidardan uzaklaştırıldı. Yine Mısır'da 2012'de seçileri kazanarak Cumhurbaşkanı olan Müslüman Kardeşlerin adayı Muhammed Mursi ABD'nin desteklediği bir askeri darbe ile iktidardan uzaklaştırıldı. Aynı şekilde halkın oyu il Gazze Şeridinde iktidara gelen Hamas iktidarına karşı on yıllardır devam eden bir abluka uygulanmaktadır. Otoriter olan Körfez ülkelerindeki monarşiler iktidarlarını doğrudan doğruya ABD ve diğer Batılı devletlerin desteği ile devam ettirmektedirler. İnsan hakları ihlallerinin en fazla yaşandığı bu ülkeler ile ABD arasında her alan çok sıkı ilişkiler bulunmaktadır. Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Batı'nın bölgede demokrasi ve insan hakları konusunda iki yüzlü oldukları görülmektedir.

Batı bir taraftan anti demokratik rejimleri ve iktidarları desteklerken öbür taraftan halkın desteğine sahip İslamcı akımları bir tehdit unsuru olarak görmektedir. Bölgede yaygın bir biçimde var olan geri kalmışlık, gelir adaletsizliği, insan hakları ihlalleri, demokrasi eksikliği ve diğer sosyal sorunların kaynağı olarak bölgenin sosyal ve kültürel değerleri ve İslam dini gösterilmektedir. Bu sorunları dile getiren İslami hareketler ise Batı tarafından tehdit olarak gösterilmektedir. Oysa Batı daha öncede ifade edildiği gibi yaklaşık yüzyıldır bölgeyi yönetmektedir. Bu nedenle bölgede bugün var olan sorunların asıl sorumlusu ise Batı ve Batının desteklediği ve ayakta tuttuğu siyasal iktidarlar ve sistemlerdir.

4. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Ortadoğu bölgesine bir bütün olarak bakıldığında belirgin karakteristiğin İslam olduğu görülmektedir. Ancak son yüz yıldır bölge Batılı devletlerin doğrudan veya dolaylı denetimi altında bulunmaktadır. Bu dönemde İslam'ın temel değerleri arasında yer alan istişare, şura gibi ilkelerin göz ardı edildiği bunun yerine devletçi, milliyetçi, laik ve Batı ile işbirliği yapan siyasal akımların batı

tarafından iktidara taşındıkları ve desteklendikleri görülmektedir. Bu siyasal düzenlere karşı ortaya çıkan İslamcılık ise bölgede bir tehdit olarak değil, çoğulculuğun ve halkın değerlerinin ve taleplerinin iktidara taşınmasının bir aracı olmuştur. Batı ise bölgede demokrasi ve çoğulculuğun gelişmesini kendi çıkarlarına aykırı bulduğu için İslamcılığı da bir tehdit olarak görmüş ve siyasal sistemler üzerinde etkili olmasını engellemeye çalışmıştır. Batı'nın bu siyaseti bir yandan bölgede şiddet kullanan radikal hareketleri beslerken, öbür yandan iktidarların daha fazla Batı'ya bağımlı hale gelmesine neden olmuştur. Batı bölgedeki hegemonyasını devam ettirmek için El-Kaide ve DAEŞ gibi terör örgütlerin ortaya çıkmasının zemini hazırlarken, aynı zamanda bu örgütlerle mücadele adı altında bölgeye müdahale etmeye devam etmiştir.

Sonuç olarak Ortadoğu Batı'nın denetimine girmeden önce sorunlu bir bölge değildi ve yüzyıllar boyunca devam eden istikrara sahipti. Son yüz yıldır bölge dünyanın en sorunlu ve istikrarsız bölgelerinden biri haline gelmiş bulunmaktadır. Bölgenin sahip olduğu değerler değişmediğine göre bu durumun sebebi olarak İslam'ın gösterilmesi gerçeği yansıtmamaktadır. Yüzyıldır değişen şey ise Batı'nın bölgedeki varlığıdır. Batı yüzyıldır izlediği politikalarla bilinçli bir şekilde bu bölgeyi istikrarsızlaştırmıştır. Bunun temel nedeni ise bölgeyi kontrol altında tutmaya devam etme isteğidir. Bölgenin yeniden barış ve istikrara kavuşmasının yolu ise Batılı devletlerin bölgeye müdahale etmekten vazgeçmeleri ve bölgenin zenginliklerini Batı'ya akıtmaya son vermelerinden geçmektedir. Batı'nın bunu kendiliğinden yapması çok olası görünmemektedir. Bölgede yaşanan sorunların nedeninin bizzat Batı olduğu ve Batı'nın bölgedeki varlığının sona erdirilmesi ile sorunların çözümü için gerekli zeminin ortaya çıkacağını kitlelere inandırmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Baharcicek, Abdulkadir ve Arpacı, Işıl (2014), "Arap Dünyasında Eski Hal Muhal," *Akademik Ortadoğu, cilt 8, sayı 2.*

Darwin, John (1981), *Britain, Egypt and the Middle East: Imperial Policy in the Aftermath of War 1918-1922,* Macmillan, London.

David Fromkin, David (1989), *Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yapılandı 1914-1922,* çev. Mehmet Harmancı, Yeni Binyıl, İstanbul.

Fuller Graham E. (2005). *Siyasal İslamın Geleceği*, (çev. Mustafa Acar). İstanbul: Timaş Yayınları.

İnalcık, Halil (1973), *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600,* Translated by N. Itzkowitz and C. Imber, Weidenfeld and Nicolson, London.

Lenczowski, George (1980), *The Middle East in World Affairs,* Gornell University Press, London.

Mansfield, Peter (1973), *The Ottoman Empire and Its Successors,* St. Martin Press, New York.

Sharabi, Hisam (1981), *Arab-Israeli Conflict: The Next Phase, Crisis Management and Superpowers in the Middle East,* Editör Gregory Treverton, Gower, IISS, New Jersey.

Sontag, Raymond J. (1971), *A Broken World 1919-1939,* Harper Torchbooks, New York.

BİR TARZ-I SİYASET OLARAK DEVLET ELİYLE İSLAMLAŞTIRMA VE MODERNLEŞTİRME -MALEZYA ÖRNEĞİ-

Dr. Hamit AKTÜRK
Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/ Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
akturkhamit@gmail.com

Giriş

Günümüzde Müslümanların en önemli sorunlarından biri de "modern dünyada Müslüman olarak nasıl yaşanılacağıdır". Bu soruya vereceğiniz cevap beraberinde bir din yorumunu da getirir. Dine yüklediğiniz anlama, İslam'ı yorumlama tarzınıza göre bu soruya farklı cevaplar verebilirsiniz. Zaten bu soruya verilen cevaplar günümüz dini akımlarından bazılarını doğurmuştur.

İslam dünyası uzun zamandan beri modern olanla İslami olan arasında sıkışıp kalmıştır. Bunların aynılığı/farklılığı, çatışması/uzlaşması üzerine büyük bir yekûn tutan akademik materyal üretilmiştir. Hatta İslam dünyasında birbirlerinden oldukça uzak akımlar gelişmiştir. Gelenekçiler modern dünyanın zorunluluklarını göz ardı etmekle itham edilmiş, modernistler ise İslam'dan uzaklaşmakla suçlanmışlardır.

Malezya bu tıkanmaya kendi çapında bir çözüm getirebilmiştir. Malezya hem İslamlaşmış ama aynı zamanda İslami ilkeler ve prensipler ışığında modern devletin ve toplumun gereklerini de yerine getirmeye çalışmıştır. Biz bu çalışmamızda, 1980 sonrasında Dr. Mahatir başkanlığında devlet eliyle İslamileştirme süreci uygulayan Malezya'nın hem İslamlaşıp hem de modernleşmek için neler yaptığını ve bu politikanın ürettiği devlet dini cemaat ilişkilerini ele alacağız.

1800'lü yılların başından itibaren Batı –Ahmet Davutoğlu'nun (1997, 4-10) medeniyetlerin ayrımını esas alarak Batı Medeniyeti anlamında kullanılmıştır-, karşısında geri kalışını fark eden İslam dünyasında; "geri kalışın" nasıl telafi edileceğine dair teoriler üretilmiştir. Daha önceki krizleri kendi kalarak atlatan

İslam dünyası, "modern batının" yeni karşılaştığı meydan okumalarına kolay cevaplar verememiştir. Daha önceki krizlerde yenilmiş olsa da kaybetmediği özgüvenini Batı karşısında kaybetmiştir. İbni Haldun'un toplumsal değişmenin bir yasası olarak öne sürdüğü "yenilenin yeneni taklit etmesi" kanunu gereği yenilginin nedenlerini rakibinin üstünlüğünde aramış (İbn Haldun, 1990, 374-376), bu arayışa emperyalizmle eş güdümlü olarak gelişen "oryantalist" söylemin verileri de eklenince İslam dünyasında dikkatler galip batının üstüne çevrilmiştir. Oryantalist çalışmaların, geri kalışımızın suçunu, devraldığımız gelenek ve kültürel mirasa yüklemesi önemli bir meseledir ve daha geniş bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir. Geri kalışımızı gelenek ve onu şekillendiren dinimize yükleyen oryantalizme İslam dünyasından önceleri çok sert reddiyeler yazılmış[1] daha sonra "acabalar" artmaya başlamıştır. Bu kriz ilk defa İslam dünyasında sorunumuzun dinden uzaklaşmaktan değil de dinin kendisinden olabileceği şüphesini tetiklemiştir (Gencer, 2012). Daha önce yaşanılan meydan okumalarda, sorun dinden uzaklaşmada veya din anlayışında aranırken, modern dönemde ilk defa sorun, dinin kendisinde aranmaya başlamıştır. "Modern hayatta Müslümanca var oluş" gayretinin sonucunda diğer akımlarla birlikte İslam modernizmi de doğmuştur.

İslamcılık kendi içerisinde çeşitlenirken, eş zamanlı olarak diğer ideolojiler de kendi yollarını netleştirmeye çalışmıştır. Ortaya, İslam dünyasını kurtarma reçeteleri olarak, üç tarz-ı siyaset diye özetlenen çözüm önerileri çıkmıştır (Akçura, 1976). Batıcılık, Milliyetçilik, ve İslamcılık olarak formüle edilecek öneriler bütünü kendilerine şartların verdiği fırsatlar ölçüsünde uygulama alanları bulmuşlardır. Her bir akım kendi içerisinde farklı ton ve renkleri barındırsa da her biri ana akım ideolojiler olarak çözüm önerilerini test etme imkanı bulmuşlar veya bulmayı beklemektedirler.

Değişmekten Daha Büyük Sorun: Ona Nereden Başlayacağınız

Toplumsal değişmenin yönü ve tarzı üzerinde dünya çapında ciddi bir literatür olmuştur. Ülkemizde de bu konu oldukça popülerdir. Hatta ülkemizde ve dünyanın diğer yerlerinde dini grup ve cemaatlerin birbirlerinden ayrıldıkları önemli noktalardan biri de değişimin yukarıdan aşağıya mı aşağıdan yukarıya mı olacağı konusundaki farklılıklardır. Bu konuda atıf yapılan en önemli ayet, "bir topluluk kendinde olanı değiştirmedikçe Allah o kavmi değiştirmez (Ra'd 11) ayetidir (Said, 2011). Bu ayetin üstüne "Nebevi Hareket Metodu / Rabbani Hareket Metodları" (Gadban, 2013; Kutub, 2001) kavramlaştırmaları da eklenince toplumsal değişme İslamcıların ana gündemlerinden biri haline gelir.

[1] Reddiyeler için bkz. Cündioğlu, Dücane. (1996). "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı," *Divan Araştırmalar Dergisi.* 1996/2 s. 1- 94, 2-88.

İslamcı hareketlerin büyük çoğunluğu aşağıdan yukarıya bir hareket yönü benimsemiş olsalar da[2] devlet eliyle bireyleri değiştirmek gibi kısa ve etkili yolları deneyen gruplar olmuştur. Mısır, Hint alt kıtası ve Türkiye'de bu yöntemi benimseyen gruplar konumuz dışındadır. Biz bu çalışmamızda devlet imkânlarını kullanarak halkı İslamlaştırma çalışmasını meşru bir devlet politikası olarak benimseyen Malezya örneğine odaklanacağız. Malezya bu tarzıyla diğer İslam ülkelerinden ayrılır zira kendisini bu tercihe zorlayan etkenler vardır.

Devlet eliyle İslamlaşma modeli beraberinde, bilginin İslamileştirilmesi, devletin sivil dini grup ve cemaatlerle ilişkisi; modernleşme tarzının kapitalizmle uyum/uyumsuzluğu konularıyla ilgilenmeyi de getirmektedir. Malezya'nın benimsediği bu kendine has model, İslam'ı kapitalizmle melezleştirdiği, pansuman çözümler üretip İslami çözümleri geciktirdiği, İslami hükümlerin bir kısmını uygulayıp bir kısmını uygulamadığı gibi çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır[3].

Pozitivist bakış, dinin ortadan kalkacağı öngörüsünde bulunmuş olsa da günümüzde din hala toplumsal kurumlara rengini vermeye devam eden sosyal bir gerçekliktir. Modern dünyada din ortadan kalkmamış belki de derinliği artarak, farklı tarzlarda en azından bireyi ve dolayısıyla da toplumu etkilemeye devam etmektedir (Berger, 2005, 37-38; Luckman, 2003, 38). Modern hayatın beraberinde getirdiği risklerden olan (Giddens, 2000, 40) bireyselleşme ve toplumsal çözülmeye karşı dinin yapıştırıcılık gücüne hala her toplum ihtiyaç duymaktadır. Kısacası modern dönemde her devlet dinin meşrulaştırıcı (Okumuş, 2005) gücüne, her toplum da onun birleştirici, sosyalleştirici, hayata anlam katan yönlerine şiddetle muhtaçtır. O halde din-devlet ilişkisini doğru bir şekilde formüle edilmesi gerekir. Tarih boyunca din ve devlet arasında süregelen denge modern dönemde bozulmuştur. Zira tarihte ulema ile ümera arasında kendi çapında bir denge kurulagelmiştir. İslam dünyasında ulema, ümeranın şeriata uyup uymadığını kontrol edip denetlerken, ümera da kendine yakın ulemayı desteklemiştir. Modernleşme süreci, modernleşme tarzı, pozitivist zihniyet gibi pek çok etken tarihte kurulan devlet dini ilişkisini bozarken kantarın topuzu din aleyhine

[2] Örneğin, İslam dünyasının ilk ve en yaygın cemaati olan "İhvan-ı Müslimin" en temel hareket tarzlarının bireyden başlayıp topluma doğru gittiğini belirtir. Aynı şekilde Hint alt kıtasında nicelik olarak baskın olmasa da nitelik olarak etkin olan "Cemaat-i İslami" ve ülkemizde ana akım İslami hareketin öne çıkan temsilcilerinden "Milli Görüş Hareketi" de bireyden başlayıp devlete uzanan bir yön benimser. İran dahi böylesine aşağıdan yukarıya değişim hareketi sonucu halk devrimini başarabilmiştir.

[3] Eleştiriler için bkz. Özay, M. (2013). "Malezya'da Din Devlet İlişkilerine Kısa Bir Bakış Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi.* Karabük. 2/1 s. 106 -128, s.121; Efe ve Özay, Efe A. ve Özay, M. (2013). Helal Gıda olgusu ve Uygulamasına Sosyolojik Bir Yaklaşım Malezya Örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 2/31. S. 155 -171, s.159; Göksoy, İ. H. (1995). Malezya'da İslamiyet. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* Sayı: 2 s. 193 – 252,s. 241.

dönmüş, dinin geleneksel yapısı bazı yönleriyle işlevsiz kalmış, dini kurumlar bazı rollerini başka aktörlere kaptırmışlardır.

Aşağıda ayrıntılı olarak anlatacağımız üzere, tercih edilen modernleşme tarzı, devletlerin din ile ilişkisini belirleyen ana unsur olmuştur. Genel olarak kurumsal ve resmi din, devlet kontrolüne alınırken, geleneksel dönemde dinin doğal temsilcileri olan "ulema", çeşitli nedenlerle ya resmi bürokrat ve memura evrilmiş ya da soyu tükenerek yok olmuştur. Ulemanın yok oluşu, dini denetim sisteminin artık var olmaması anlamına gelmektedir. Sonuçta, bir yanda resmi/kitabi İslam devlet kontrolünde gelişirken diğer yanda, post modern söylemlerle de uyumlu olarak her birey ve cemaat kendi yorum tarzına göre farklı bir dini hakikate ulaşmış, bu hakikat ışığında ve hakikatin peşinde örgütlenmiştir. Öylesine çoklu bir hakikat ortaya çıkmıştır ki, okuma yazması olan, internette ayet hadis aramasını bilen herkes kendine ait müstakil bir dini hakikate ulaşmıştır.

Kısacası değişen şartlar altında asla ve usule bağlı kalarak, modern zamanda Müslüman olarak var olmayı sağlayacak, sapmaları denetleyecek denetim sisteminin yokluğu bireylerin savrulması gibi cemaatlerin de savrulmasını doğurmuştur.

Bu çalışmada temelde birbirleriyle alakalı şu üç konuya odaklanılacaktır. Bunlardan birincisi; kendi olarak modernleşme yolunda "bilginin İslamileştirilmesidir". İkincisi; modernleşirken İslamlaşma gayreti olarak devlet eliyle "İslamlaşama/ islamizasyon" çalışmaları; üçüncüsü ise; İslamlaşırken ve modernleşirken dini cemaatlerin gücünü ülke toplam gücüne eklemek ve sayede aşırı akımları uzak tutarken yerli bir İslamcılığı yükseltmek anlamında "devletin cemaatlerle barışması" olgusudur. Bu üç olguyu Malezya örneğinden hareket ederek inceleyecek, ülkemiz için bir model olup olamayacağına değineceğiz.

Kendi Olarak Var Olma Gayreti: Bilginin İslamileştirilmesi Çabası

1800'lü yıllardan sonra Batı, bilimsel bilgiyi kendi mantığı ve Rönesans, reform, aydınlanma gibi aşamalardan geçerek ulaştığı seküler felsefesi ışığında üretmeye ve tekniğe yansıtmaya devam ederken İslam dünyası eski birikiminin üzerine yeni bir şey koyamamıştır. İslam dünyası bilimsel faaliyetlerde yerinde sayarken, Batı bilgiyi kendi mantığına uygun formlarda hayata yansıtmaya devam etmiştir.

Hiçbir ilerleme sıfırdan başlamaz, birikimle ilerler. Biriken bilgiyi bir ilke doğrultusunda yeniden düzenlemek gerekir (Faruki, 1987, 108). Faruki'ye (1987, 108) göre; müslüman bir toplum kurmak için insanlığın evrensel mirası olan ve birikerek bugüne gelmiş olan bilginin İslami değerler doğrultusunda

filtrelenerek İslamileşmesi mümkündür ve ancak Müslüman bir toplum bu filtre bilgilerin üreteceği kurum ve teknoloji ile bu çağda Müslüman olarak var olabilir.

Faruki (1987), içinde yaşadığımız dünyanın ana probleminin modern ve İslami olarak bölünmesi ve bölünme sonucunda hayatın yaşanmaz hale gelmesi olduğunu söyler. Ona göre modern batının ürettiği ve onun şekillendirdiği eğitim sistemi Müslüman birey üzerinde olumsuz etkileri vardır. Yapılması gereken; "tevhit" ilkesi gereği bilgi, İslami filtreden geçirilmeli ve ortaya çıkan İslami bilgi eğitim sistemlerini şekillendirmelidir.

Bilginin İslamileştirilmesi projesini hayata geçirerek modern dünyada bilimsel bilginin Müslümanca üretilmesinin yollarını arayan Malezya, bu çabası ile "kendi kalarak" yerli bir modernleşme tarzı geliştirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken, toplumu devlet eliyle İslamlaştırmayı hedeflemiştir. Her iki tercih de modern dönemde Müslüman olarak varlığımızı nasıl devam ettiririz kaygısının doğurduğu bir sonuçtur. Epistemolojinin ontolojiyle alakası gibi her ikisi de birbirleriyle bağlantılı tercihlerdir. Bu çağda Müslümanların yüzleştikleri en ciddi soru ve sorun modern çağda, Müslüman olarak varlığımızı nasıl sürdürürüz sorusu ve sorunudur. Bu soruya çeşitli cevaplar verilmiş çeşitli tezler ileri sürülmüştür.

Osmanlı'nın son döneminde İslam dünyasının geri kalışı üzerinde kafa yoran aydınların, bilginin i'mali ve imlaki konusunda çok büyük zihinsel gayret ve endişelerinin olduğunu söylemek zordur. İçinde yaşadıkları sosyo- dini ortamı düşündüğümüzde bu konuda onları mazur görmemiz gerekir. Zira onlar yenilen, yorulan bir toplumu tekrar şanlı mazisine döndürmeye çalışan idealistlerdir. Epistemolojik çalışmalara ilgilerinin az olmasına rağmen sosyolojiye ve özellikle de toplumsal değişme konusuna oldukça ilgilidirler. Toplumsal değişmenin yönü ve tarzı ile ilgili çeşitli eserler üretmişlerdir. Üzerinde eserler telif edilen, "üç tarzı siyaset" diye özetleyebileceğimiz üç farklı kurtuluş reçetesi İslam dünyasının geri kalış hastalığına çözüm olarak önerilmiştir (Akçura, 1976). Çalışmamızın bir kısmında, bu reçetelerden biri olan batılılaşma yöntemi ile muasır medeniyetler seviyesine ulaşmaya çalışan Türkiye modeli ve tecrübesi ile, modernleşirken İslamlaşmayı bir devlet politikası olarak benimseyen Malezya tecrübesini karşılaştıracağız. Bu karşılaştırmayı yaparken önce kısa bir tarihi arka plana değinip, sosyo politik ve dini bağlamı inceleyecek, karşılaştırmayı epistemoloji ve din devlet ilişkisi üzerinden somutlaştıracağız. Zira birbirinden farklı "var oluş tarzı", gerek epistemik gerekse ontik olarak din devlet ilişkisi veya devlet cemaatler ilişkisinde tebellür etmektedir.

Devlet eliyle batılılaşmayı deneyen ve bu sırasında örgütlü dini yapıları tamamen ve tavizsiz yasaklayan Türkiye tecrübesine karşılık; modernleşirken aynı zamanda İslamlaşmayı ve doğal olarak yerli kalmayı devlet politikası olarak

benimseyen Malezya tecrübesi devlet dini gruplar arası ilişkilerde birbirlerine neredeyse tamamen zıt politikalar üretmiştir. Doğal olarak ortaya birbirlerine taban tabana zıt paradigmalar çıkmıştır.

Yeni kurulan Cumhuriyet, batılılaşma yolunda, tüm dini eğitim ve hizmetleri kendi kontrolüne almış, kendi dışında kalan örgütlü dini yapıları yasaklamış, illegal kabul edip onlarla gerek sosyal, gerek siyasi, gerekse ekonomik yönden mücadele etmiştir. Doğal olarak, toplumda bir ihtiyaca karşılık gelen bu yapılar sırf devlet yasakladı diye yok olmamış, varlıklarını illegal şekilde sürdürmenin yollarını bulmuşlardır.

Çok partili hayata geçişle birlikte yasakların fiili olarak sürmesine rağmen defakto örgütlü dini yapılar varlıklarını farklı görüntüler altında sürdürmüşlerdir. Sivil dini örgütlenme yasak olduğundan dolayı dini geleneklerini veya hassasiyetlerini ima eden dernek ve vakıflar bünyesinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Dünya genelinde olduğu gibi ülkemizde de dini grupların ana faaliyeti, eğitim kurumları açmaktır. Dolayısıyla eğitim kurumlarının ve diğer giderlerin karşılanması için ekonomik faaliyette bulunmak zorundadırlar. Böylece her dini cemaat eğitim ve ekonomiye yönelmiştir. Ülkemizde devlet dışı/sivil dini örgütlenme yasak olduğundan onların diğer tür faaliyeti de yasaktır. Dini cemaatler bu yasağı STK'laşma yoluyla aşmışlardır. Cemaatlerin STK'laşmasının doğurduğu sonuçlar ayrı bir çalışmanın konusudur. Sonuçta Türkiye'nin devlet-dini gruplar ilişkisinin üzerine oturduğu, mevcut paradigma üretilmiştir. Söz konusu tecrübe sonucunda; bir yandan, Diyanet İşleri Başbakanlığı aracılığıyla devlet kontrolünde ve resmi ideoloji ile uyumlu bir dini yapı, diğer yandan da STK görüntüsünde sivil dini yapı olarak ikili dini hayat bugüne kadar gelmiştir.

Bu durumda, biri legal ve resmi; diğeri ise illegal ve sivil ikili dini örgütlenme günümüze kadar gelmiştir. Sivil ve illegal yapıların denetimi büyük bir sorundur. Bu gruplar ve cemaatler ne normalde olması gerektiği gibi ulemanın denetimine ne de devletin denetimine tabidirler. Çünkü ulema artık yoktur, olsa da böylesi bir görevi yoktur; devlet de bu yapıları zaten "yok" kabul etmektedir. Sonuçta; tabiri caizse hiçbir sosyal ve dini kontrole tabi olmayan "merdiven altı" cemaatler toplumda kendilerine yer bulabilmişlerdir. Ağzı iyi laf yapan ve çevresine birkaç kişiyi toplayabilecek bir karizmaya sahip olan her vaizin çevresinde, devlet tarafında illegal kabul edilen ama oy kaygısıyla da dokunulmayan küçük/büyük cemaatler türemiştir. Aslında modern zamanlarda sosyo- dini bir ihtiyaç olan, dinsel sosyalleşmenin bir ortamı olarak vazgeçilmez yere sahip olan dini grup ve cemaatler, böylece denetimsiz ve kontrolsüz olarak toplumsal hayatta yer almışlardır. Son olarak 15 Temmuz 2016 yaşadığımız, bir dini grubun devleti ele geçirme teşebbüsü olan darbe, böylesi bir ortamın ve tecrübenin ürünüdür.

Buna karşılık Malezya tecrübesi ise tam tersi bir yönde gelişmiştir. Gerek etnik hassasiyetler gerekse yüzyıllar süren sömürge tecrübesi, belki de en önemlisi yüzyılın başı gibi erken bir zamanda Mısır ve Suudi Arabistan'da okuyan öğrenciler üzerinden tanışılan selefi akımların olumsuz etkilerini azaltmak için (Kraus, 2011, 312) 1957 yılında bağımsızlığını kazanan Malezya devleti Türkiye'nin tecrübesinden hayli farklı bir devlet dini grup ilişki modeli geliştirmiştir. 70'li yıllardaki gelişmeler ve yükselen dindarlığın da etkisiyle 1980 yılından itibaren Malezya, devlet eliyle İslamlaşma politikaları benimsemiş, zaten yasal olan dini cemaatlerin desteğini yanına alarak modernleşmenin yollarını aramıştır.

Malezya devleti, İslami cemaatlerle yakınlaşarak onların desteğini sağlamaya çalışırken, kendince sapkın olarak gördüğü dini yapı ve hareketlerin ve bunların dini yorumlarının toplumda yaygınlaşmaması için bazı tedbirler almıştır (Göksoy, 1995, 241). Devletin İslami cemaatleri dışlama yerine yakınlaşması; bir modernleşme tarz ve tercihi olmasının yanında aynı zamanda Malezya için zorunluluktur. Zira Müslümanların nüfus oranı Malezya genel nüfusunun yarısının çok az üstündedir. Malay Müslümanlar ülkede çoğunluk olmalarına rağmen ezici bir çoğunluk değillerdir ve kendi aralarında sürtüşme ve çatışma ve buna bağlı olarak bir bölünme ülkeye sonradan çalışmak için gelip yerleşen ve hızla çoğalan Çinliler karşısında kendilerini azınlık durumuna düşürecektir.

Kısacası Malezya'nın, dini cemaatleri yasaklamak yerine yanına alıp devlet imkânlarıyla desteklemesinin ve denetlemesinin aynı zamanda pragmatist sebepleri de vardır. Devlet bu sayede Müslüman toplumu azınlığa düşmekten kurtarıp birliği bütünlüğü sağlamıştır. Bunun yanında 1980'lerden sonra yükselmeye başlayan dini canlanmanın ülkeye olumsuz yansımasını önlemiş, aşırı dini yorumların devlet desteği dışında tutulmasını ve kontrol altına alınmasını sağlamıştır. Ayrıca dini grupları yanına alarak yapacağı çalışmalarda dinin meşrulaştırıcı gücünü kullanmayı bilmiştir. Dini cemaatlerin enerjilerini ülke enerjisine katmak için cemaat liderlerini danışma meclislerine almış, yeri geldiğinde onlara bürokratik görevler vermiştir.

Malezya hükümeti başlattığı modernleşme ve İslamlaşma politikası ile hem toplumu zenginleştirmiş hem de toplumu bir arada tutacak bir yapıştırıcı olan ve Malay kültürünü şekillendiren İslam'ın bu zenginleşmeye ve modernleşmeye direnç göstermesinin önüne geçmiştir.

Malezya hükümeti devlet eliyle İslamlaştırma politikası kapsamında şu faaliyetleri yapmıştır;

Genel anlamda İslamlaştırma, eğitim ve hukuk üzerinden gündelik hayata etki etmektedir. Bunun için faizsiz finans sistemi, gıda ve buna bağlı olarak diğer alanlarda da etkin olacak İslam'a uygunluğu denetleyecek "helal" denetim

sistemi, halkın zekatlarının toplanacağı bir "beytul mal" kurumunun ihdası bunlar arasındadır.

İslamileştirme kapsamında, yüksek okullar da dahil tüm okullarda İslami dersleri almak zorunlu olmuştur. Bir sınıfta Müslüman sayısı 15'i bulduğunda, o sınıfta dersi verecek öğretmenin Müslüman olmak zorunluluğu getirilmiştir. Bu dersleri vermek için İslami öğretmen fakülteleri kurulmuştur. Tüm İslami faaliyetler, merkezi bir yapı olan "İslam İşleri Milli Meclisi" tarafından yürütülmektedir.

Ülke içinde ve dışındaki İslami meseleleri ele alacak, İslam Araştırma Merkezi kurulmuş ve başbakanlığa bağlanmıştır. Gayri Müslümlere İslam'ı tanıtma faaliyetleri devlet tarafından finanse edilmektedir. Ama buna karşı gayri Müslümlerin Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetleri kanunla yasaklanmıştır. İslami ilkelerle faaliyet gösterecek olan "İslam bankası" faaliyete geçirilmiştir.

İslami ilimlerin yanında çağdaş bilgi ve teknikle de donatılmış topluma rehber olacak genç nesillerin yetişmesi için uluslararası niteliğe sahip bir İslam Üniversitesi kurulmuştur. Sömürge döneminde kullanılan Latinceden önce Müslüman Malayların kullandığı ve Arap alfabesinden mülhem "cava" alfabesinin Müslüman öğrenciler tarafından öğrenilmesi mecburi hale getirilmiştir (Arslan, 1997, s. 34)

Yine aynı kapsamda, bağımsızlıktan önce var olan ve halk tarafından açılan ve okulların bağımsızlıktan sonra devam edebilmeleri devlet tarafından oluşturulan bir komisyonun denetiminden geçmek şartına bağlanmıştır (Arslan, 1997, s. 46). Bu sayede bağımsızlıktan önce dini cemaatler eliyle yürütülen din eğitimi ve medreseler, bağımsızlıktan sonra devlet tarafından oluşturulan komisyonun denetimine tabi olmuşlar ve denetimden geçenler devlet tarafından desteklenmiş ve sürdürülmüş, denetimden geçemeyen ise eğitim hayatına nokta koymuştur. Devlet desteğini alamayan dini yapı veya medresenin rekabet gücü ve etkinliği giderek azalmış ve zamanla gücünü kaybedip yok olmuştur. Devlet, dini grup ve cemaatlerin özel okullarını hem mali hem de müfredat açısından denetlemekte, hatta 2005 yılında çıkarılan bir yasa ile Eğitim Bakanlığı ve dini cemaat okullarının ortaklaşa müfredat hazırlaması tavsiye edilmektedir (Ahmad, 2009, 417- 433).

Malezya'nın modernleşirken İslamlaşma sentezini tanımlayan şu cümleler ilgi çekicidir; *"Malay toplumunda İslam'ın girmediği hiçbir alan yok gibidir. Formula 1 yarış alanlarından, golf sahalarına kadar her yerde namaz kılan insanlara rastlamak mümkündür. Gelişmiş teknolojisiyle birçok gayri-Müslim ülkeyi dahi geride bırakan Malezya'da geçtiğimiz yıllarda uzaya ilk kez astronot gönderilirken*

hükümet tarafından hazırlanan Uzayda İslami Usullere Göre İbadet Rehberi türünün ilk ve tek örneği olma özelliği taşımaktadır. O vakte kadar herhangi bir Müslüman ülke ne uzaya astronot göndermiş ne de uzayda ibadet nasıl yapılır diye kafa yormuş." (https://medmesen.wordpress.com/2014/05/30/malezyayi-anlamak-2-İslami-yasamak-ve-universite-hayati/)

Ayrıca bu İslamileşme ayağının diğer önemli bir bölümünü ise dini eğitim yatırımları tutar. Malezya dini grupların din eğitimi faaliyetlerine anayasanın 12. Maddesi gereği izin verirken aynı zamanda hükümet olarak da kendisine İslam'ı doğru kaynaklarından öğretmek gibi bir misyon biçer. Bunun için çeşitli merkezler kurulmuş ve pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir. Ülkede bazı dini yapılar geleneksel İslami medrese tarzı geleneksel kurumları öne çıkarırken Malezya hükümeti bizdeki ihl tarzı daha modern din okullarına yatırım yapmış ve sayılarını hızla artırarak etkinliklerini artırma yoluna gitmiştir. Hatta 11 Eylül sonrası artan baskılar karşısında Malezya hükümeti geleneksel medreseleri hükümet bünyesine almış ve denetimlerini gerçekleştirmiştir. Yok saymamış, yasaklamamış, kontrol altına almıştır. Malezya'daki din eğitimi de incelenmeye değer bir yapıdadır. Meb'e bağlı bizdeki Din Eğitimi Genel Müdürlüğü benzeri bir yapı mevcuttur ve bizdeki imam hatipler ve diğer okullardaki mecburi din "dkab" derslerini düzenler. Bunun yanında en dikkat çekici olanı ise özel din okullarının müfredatlarını da denetlemesidir. İşte burası bizim için yine hayati bir önemdedir. Zira ülkemizde özel dini okullar yasaktır, ama gayri resmi olarak varlıklarını sürdürmektedir. Yasaklamak yerine Malezya'nın yaptığı gibi bu okulları denetlemek en doğru olanıdır. Malezya özel dini okulları ülkenin eğitim sisteminin geneliyle eşgüdüm ve koordineli hale getirmeyi başarmıştır. Malezya'nın bu nasıl başardığı önemli bir tecrübedir ve bu tecrübeden faydalanmak gerekir.

Devlet dini hizmetleri hatta tebliğ faaliyetini bile kendi kurumsal organlarıyla yapar. Ama bunun yanında dini grupların tebliğ faaliyetlerini ise denetim altında tutar. Onlara yasal bir statü verdiğinden dolayı onları denetlemek mümkün olabilmiştir. Bizim ülkemizdeki gibi dini grupları hukuki ve yasal olarak yok sayılmış ve yasaklanmış olsalardı, Malezya ancak bu grupların cami yaptırma ve yaşatma derneği için topladıkları küçük yardımları denetleyebilirdi. Çünkü dini grupların gayri yasal olması onları başka adlar ve misyonlar altında teşkilatlanmaya itecektir. Resmi işlerle ilgilen ve dini işlerle ilgilenen cemaat yetkilileri şeklinde cemaatlerde kendi iç otorite bölünmesi bu parçalı yapının bir sonucudur.

Mesai namaz saatlerine göre düzenlenirken aynı zamanda gayri Müslimlerin kullanımına has alkol ve domuz eti satan yerler varlıklarını rahatlıkla sürdürebilmektedir. Malezya İslamlaşıp modernleşirken aynı zamanda ülkede yaşayan diğer kesimleri de rahatsız etmemiş ve onların da gelişim sürecinde katkılarını

alabilmiştir. Bunda çok kültürlülüğü hem kanunlarında hem de günlük yaşamda sağlayabilmiş olmasının etkisi vardır.

Din eğitiminde ikili yapıyı iyi sentezleyebilmişlerdir. Hem modern din okulları varlığını sürdürürken hem de bazı eyaletlerde ortaokul ve lise düzeyinde medreseler icazet sistemiyle ama bakanlığa bağlı olarak eğitimlerine devam etmektedirler. Bunların nasıl başarıldığı bizim için önemli bir tecrübedir. Bunların yanında yine bakanlığa bağlı onun eğitim materyallerini kullanan özel din okulları bir tür özel medreseler de varlıklarını sürdürmektedirler (Özay, 2013, s. 121).

Malezya Modelinin Nev-i Şahsına Münhasırlığı

Şuan da Malezya monarşinin sembolik olarak varlığını sürdürdüğü İngiltere benzeri federatif bir devlettir. İngiltere ile benzerliği tesadüfi değildir zira sırasıyla Portekizliler, Hollandalılar ve İngilizler tarafından yaklaşık beş yüz yıl boyunca sömürülmüşlerdir. Şu an federasyona bağlı on üç eyalet vardır ve bunların dokuzunun başında sultanlar vardır. Bu sultanlar "din ve Malay geleneğinin hamisi" konumundadırlar.

Malezya İngilizlerce işgal edilip sömürgeleştirildiğinde, ekonomik ve idari yapı ve kurumlar İngilizlerce işlettirilirken sosyal ve dini hayatın kontrolü Malay sultana bırakılmış ve böylece ikili yapı yüzyıllardan bu yana yaşanagelmiştir. Yüzyıllardır dinin "hamisi rolü" üstlenen Malay sultanlarının bu yetki ve konumları modern zamanda federal anayasaya aktarılmış ve artık dinin hamisi anayasa olmuştur. Sultan daha sembolik bir konum üstlenmiştir (Özay, 2013, 109).

Malezya'da resmi din İslam'dır (Anayasa Madde 3). Ama ülke klasik anlamda bir İslam devleti değildir ve anayasa teşkilinde sadece İslam şeriatı esas alınmamıştır. Bu anlamda diğer Müslüman ülkelerden farklıdır. Zira Türkiye gibi halkı Müslüman ülkelerden bazıları laikliği benimserken; Pakistan, Irak, Suudi Arabistan gibi bazı ülkeler de İslam şeriatını esas alarak kendilerini bir İslam devleti olarak tanımlamışlardır. Mısır, Fas, Ürdün gibi ülkeler ise bazı kanunlarını İslami hükümlere dayandırırken bazılarında seküler kanunları esas almışlardır. Malezya bu açıdan sıraladığımız listedeki son gruba benzerken aslında benimsediği devlet eliyle İslamileştirme, dini cemaatlere yasallık verme hatta ülke dini politika ve hizmetlerinde onların katkılarını da sağlama çabaları ile söz konusu ülkelerden farklı bir yerde durur. Diğer ülkelerde yönetimler, dini cemaatlerle kavgalı iken Malezya bu ayrımı sinerjiye dönüştürme endişesi içerisindedir. Dolayısıyla diğer ülkelerde en ciddi muhalefet odağı dini muhalefet iken, Malezya da muhalefet kendisini din diliyle ifade edecek fırsatı bulma konusuna zorlanmaktadır.

Malezya, bu haliyle Müslümanların da diğer din mensuplarının da özgürce yaşayabildiği çok kültürlü bir yapıyı anımsatmaktadır. Bununla birlikte Müslümanlar evlenme boşanma, miras helal gıda ve zorunlu din eğitim gibi bazı konularda kendi hukuklarına tabi olmak zorundadırlar. Tabiri caizse Malezya bir İslam devleti değil ama bir Müslüman devleti inşa etme yolunda dikkate değer bir adım atmıştır.

Anayasada resmi din İslam olarak yer alsa da devamında diğer dinler de barış içinde yaşarlar maddesi ile diğer dinlerin de hayat hakkını vurgular ve bu yapısı ile çoğulcudur. Bu durumda, İslam'ın devlet dini olduğuna vurgu yapan Anayasa maddesinin başka dinlere mensup kişi ve topluluklar üzerinde herhangi bir zorlamayı gerektirmediği sonucuna ulaşılmaktadır. (Özay, 2013, 111).

Malezya hükümeti, örgütlü dini yapılar olan cemaatlere tüzel kişilik vermiştir. Onlara federal anayasa çerçevesinde (2010, Madde 11) özel din eğitimi yapacak kurumlar ihdas etme, kendi teşkilatlarını ve yardım kurumlarını fonlayacak ticari faaliyetler yapma hakkını vermiştir. Bazı eyaletlerde oluşturulan dini işleri heyetine o bölgedeki dini cemaat temsilcileri de davet edilmiş ve yapılacak faaliyetler konusunda cemaatlerin fikri ve onayı aranmıştır. Hükümet cemaatlerin ticari faaliyetlerini vergiden muaf tutarak onları bu faaliyetlerinde teşvik etmiştir. 2005 yılında alınan bir kararla devlet kendisine bağlı din okullarında müfredat belirlerken cemaatlerin de fikrini almış, cemaatlerden de kendi müfredatlarını devletin müfredatına yaklaştırmalarını tavsiye etmiştir.

Bu sayede cemaatler birer muhalefet odağı olmaktan çok; hükümetin eğitim, yardım ve hayır işlerindeki partneri fonksiyonu üstlenmişlerdir. Böylece ülkede çatışma yerine uzlaşı ve sinerji doğabilmiş en azından çatışmadan kaçınılabilmiştir. Malezya'da devlet eliyle uygulanan İslamlaşma politikalarına ve modernleşme tarzına İslami cemaatlerden yer yer eleştirile gelmiştir. İslami cemaatlerin devleti eleştirdikleri husus; parçalı İslamileşme politikasıdır. Cemaatler hükümetin kısmi İslamileşme politikaları yerine hukuksal, ekonomik, siyasi ve toplumsal olarak tümüyle İslam şeriatının esas alınmasını talep etmektedir.

1980'lerin başında yönetime gelen ve İslamileştirme politikasını uygulayan Dr. Mahatir, bu politika ile ılımlı dini hareketleri kendi yanına çekmeyi başarmıştır. Böylece aşırı olduğuna inandığı İslami yorumları "sapkın" kabul ettirerek hem onları muhalif rakipler olmaktan çıkarmış hem de dini cemaatleri ve buralarda üretilen sosyal sermayeyi ülke gelişmesine katabilmiştir. Böylelikle aşırı İslam yorumlar taban bulmakta zorlanırken, devlet gelişmesinde dini meşruiyeti sağlamada zorlanmamıştır. Dindarlaşarak modernleşmeye çalışmış aynı zamanda dini de istediği yorumları destekleyerek kontrol altında tutmuştur.

Dini hayatın tanziminde federal yasalar kadar eyalet yasalarının da etkisi vardır. Her eyalette şeriat mahkemeleri ve "dini meclis" (Jabatan Agama İslam) federal ve yerel yaslarca belirlenen dini hayatın düzenlenmesi işini üstlenir. Zekat fitre toplanması, camiilerin inşa ve bakımı bu birimler tarafından yapılır.

Ayrıca her dini cemaate kendi din işlerini yönetme, dini ve hayır maksadıyla kurumlar kurma ve onları muhafaza etme hürriyeti tanınmıştır. Mal ve mülk alıp onları hukuk kurallarına uygun bir şekilde işletme ve idare etme hakkına sahiptirler. Dolayışıyla her dini cemaatin kendi dini inançlarına göre ibadetini serbestçe yerine getirmede hiçbir kısıtlama yoktur. Anayasa maddelerinin bazıları zaman zaman yeni yorumların ve birçok durumlarda yeni kanunların yapılmasına vesile olmaktadır. Ayrıca, hukuk sisteminde İslami prensiplerin önemi vurgulanmasına rağmen, İslami grupların İslam hukukunun ülkedeki hukuk sisteminin temeli yapılması yönünde talepleri reddedilmiştir (Göksoy, 1995, S. 233).

Sonuç

Müslüman coğrafyada modern dünyada var olmak başlı başına bir sorun olarak algılanmış, bunun için çeşitli çözüm önerileri ileri sürülmüş, modernleşme paradigmaları denenmiştir. Malezya tarihi, siyasi ve sosyal şartlarının etkisiyle kendine has bir paradigma denemiş, devlet eliyle İslamlaşmayı bir politika olarak benimsemiştir. Bunun pragmatist bir tutum olduğunun iddia edilebileceği gibi aynı şekilde idealist bir tutum olduğu da iddia edilebilir.

Kolay kolay bir araya gelemeyecek iki ucu birleştirmeye çalışması Malezya'nın eleştirilmesine de yol açmıştır. İslam dünyasının diğer coğrafyalarında "İslamlaşma" ile "modernleşme" ciddi bir savaş halindeyken, en azından bunların temsilcileri olduklarını iddia eden kişiler mücadele halindeyken Malezya bu iki ucu birleştirmeyi denemiştir. Malezya modeline yapılan en ciddi eleştirilerden biri; Malezya'nın İslamlaşma adı altında "yama çözümler", pansuman tedavilerle İslam'ı kapitalist sistemin pazarı haline getirmiş olmasıdır. Bilginin İslamileştirilmesi, İslam hukukunun tümüyle değil, bireysel hayatı ve aile hukukunu ilgilendiren kısımların uygulamada olması gibi dinin bir kısmın alıp bir kısmını almamak şeklide parçalı çözümler, İslam finansı uygulaması ile Müslüman dünyanın kapitalist emperyalist batı sisteminin bir parçası haline getirilmesi, Müslümanların kendi sistemlerini kurmayıp, batının sistemine uyum sağlayan köleler olması sonucunu doğurmuştur" türü eleştiriler örnek olarak gösterilebilir. Eleştiriler temelde Malezya modelinin ortayolcu ve sentezcilikle suçlamışlardır. Bir araya gelmesi zor bu uçları bir araya getirmeye Malezya'yı şartlar zorlamıştır. Yukarıda ayrıntılarına değindiğimiz gibi Malezya hem İslamlaşmak hem de modern hayatta var olmak zorundadır. Gerek etnik olarak tehlikede olan Malay-Çinli

dengesi gerekse Malay kültürünü domine eden İslam'ın baskın karakteri gerekse sömürge tecrübesi Malezya'yı bu senteze zorlamıştır.

Malezya modeli, devlet dini cemaat ilişkisi problemli olan ülkemiz için "yol işaretleri" niteliğinde veriler sunmaktadır. Zira sosyolojik olarak önemli fonksiyonlar icra eden cemaatlerle Türkiye cumhuriyetinin ilişkisi problemlidir. Cemaatler devletçe yasaklanmıştır ve yasağa rağmen varlığını bir şekilde devam ettirmişlerdir. Varlığını yasağa rağmen devam ettiren "merdiven altı" cemaatler ve cemaatleşmiş tarikatlar, dönemin din politikalarına bağlı olarak ya görmezden gelinmiş ya da birer suç şebekesi gibi muamele görmüştür. Kurulan en sıkı ilişki tipi ise, faaliyetlerini hiçbir denetime tabi tutmadan kolaylaştırarak, potansiyel oylarına talip olmak şeklindedir. Böylece ortaya, hukuki olarak yasak, dini olarak odağı farklı, siyasi olarak güçlü, lobi olarak etkili, ama ne geleneksel ulemanın ne de modern devletin resmi din kurumu olan Diyanetin denetimine tabi, tamamen kontrol dışı Diyanete de devlete de paralel yapılar ortaya çıkmıştır. Boş bırakılan alan, kontrolsüz yapılar tarafından doldurulmuştur. Elbette tüm cemaatlerin böyle bir yapıda oluğunu kast etmiyoruz. Kast ettiğimiz şudur; devlet tüm dini faaliyetleri tekeline alıp gayri resmi dini alanı ve örgütlenmeyi yasaklarsa, bu bir boşluk oluşturacak ve ortaya beklenenden daha farklı, kontrol ve denetim dışı yapıları çıkaracaktır. Hukuki yasaklar ise bu yapıların içe kapanmasına, resmi işlerinde "hülle" yapmasına yol açacaktır. Sonuçta ortaya çift kimlikli yapılar çıkacaktır.

Devletin yok saydığı bu yapılar sadece dini açıdan kontrol dışı ve devletin resmi anlayışına paralel değildirler. Yapıları ve doldurdukları boşluk ve ontolojik olarak konumlandıkları yer gereği devlete de paraleldirler. Zira bu cemaatler temelde hilafetin ilgasından sonra ortaya çıkan devletsiz İslam'ın birer ürünüdürler. Malezya modelinde devlet cemaat ilişkileri zaman zaman problemli olsa da cemaatler genel anlamda kendilerini devletin hizmet veremediği yerlerde ve alanlarda hizmet veren sivil yapılar olarak konumlandırmışlardır.

Kaynakça

AHMAD R. H. (2009). "Malezya'da İslami Eğitim," *İslam Ülkelerinde Eğitim Kongresi Bildiri Kitabı,* İstanbul. S. 417- 433

AKÇURA Y. (1976). *Üç Tarzı Siyaset,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

ARSLAN A. T. (1997). "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* Sayı: 13-14-15. İstanbul. S. 27-52

BARR D. M. & GOVİNDASAMY A. R. (2010). "The İslamisation of Malaysia: Religious Nationalism in The Service of Ethnonationalism," *Australian Journal of International Affairs,* 64/3. s. 293-311

BERGER, P. L. (2005). *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun. 3. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları.

CÜNDİOĞLU, D. (1996). "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Divan Araştırmalar Dergisi,* 1996/2 s. 1- 94

DAVUTOĞLU A. (1997). "Medeniyetlerin Ben İdraki". *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi,* Sayı: 1 s. 1- 53

EFE A. & ÖZAY M. (2013). "Helal Gıda olgusu ve Uygulamasına Sosyolojik Bir Yaklaşım Malezya Örneği," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2/31. S. 155 -171

FARUKİ İ. R. (2016). *Bilginin İslamileştirilmesi,* Çev. Fehmi Koru. 5. Basım. İstanbul: Risale Yayınları

Federal Constitution. As at 2010

GADBAN. M. M. (2013). *Nebevi Hareket Metodu,* Çev. Tarık Akarsu. 2. Baskı. İstanbul: Düşün Yayıncılık

GENCER B (2012), "Şeriatsız Hakikat Namazsız Niyaz Dönemi," http://www.star.com.tr/yazar/prof-dr-bedri-gencer-seriatsiz-hakikat-namazsiz-niyaz-donemini-yasiyoruz-yazi-698815/ (Erişim Tarihi: 15.03.2018)

GİDDENS, A. (2000), *Elimizden Kaçıp Giden Dünya.* Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım.

GÖKSOY İ. H. (1995). "Malezya'da İslamiyet," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 2 s. 193 – 252.

İbn Haldun (1990). *Mukaddime,* Ter. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul.

KRAUS W. (2011). "Kelantan/Malezya'daki Sufiler ve Muhalifleri 20. Yüzyılın Başında Ahmediye Karşıtı Tartışmalar," Çev. Yusuf Öztel, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 20/1 . s 295- 317

KUTUB, S. (2001). *Yoldaki İşaretler,* 9. Baskı. İstanbul: Özgün Yayıncılık.

LUCKMANN, T. (2003). *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi.* Çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın. İstanbul: Rağbet Yayınları.

OKUMUŞ, E. (2005). *Dinin Meşrulaştırma Gücü,* İstanbul: Ark kitapları

ÖZAY, M. (2013). "Malezya'da Din Devlet İlişkilerine Kısa Bir Bakış Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergis,.* Karabük. 2/1 s. 106 -128

SAİD, C. (2011). *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları,* 6. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları.

WEBER, M (2011). *Protestan Ahlakı Kapitalizmin Ruhu,* Çev. Milay Köktürk. 2. Baskı. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık https://medmesen.wordpress.com/2014/05/30/malezyayi-anlamak-2-İslami-yasamak-ve-universite-hayati/ (Erişim Tarihi: 15.03.2018)

ORYANTALİZM: BATININ DOĞU İMAJI

Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Temel İslam Bilimleri / Arap Dili Belağatı
sabri.turkmen@inonu.edu.tr

Giriş

İlk Nobel edebiyat ödülünü alan İngiliz şairi Rudyard Kipling (1865-1936) ünlü şiirinde "Doğu doğudur, Batı batıdır ve bu ikili hiçbir zaman bir araya gelmeyecektir; ta ki yer ve gök, tanrının büyük hüküm kürsüsünde hazır bulunana kadar" dediğinde, Batı'nın Doğu algısının temel özelliklerinden birini dile getiriyordu. Buna göre iki kültürün ayrıldığı doğal bir hali, birleşmesi ise ilahi müdahale gerektiren istisnai bir durumu ifade eder. Batı'nın Doğu'yu ve İslam dünyasını bir öteki olarak görmesi, İslam'ın tarih sahnesine çıktığı VII. yüzyıla kadar gider. Orta çağlarda İslam'ı dini ve Teolojik gerçeklerle bir öteki haline getiren Avrupa medeniyeti, modern dönemde aynı şeyi din-dışı ve seküler argümanlar kullanarak yapacaktır.[1]

Edward Said, Oryantalizm adlı eserinde; Batılıların Doğu'yu ele alırken kendi görüşlerinden ve varsayımlarından hareket ettiklerini, hayallerini konuşturduklarını ve Batının çıkarlarına uygun, uydurma bir Doğu manzarası çizdiklerini belirtmektedir. Batılı bilinç, öteki olarak Doğu'ya bakarken aslında tersinden kendisine bakmakta, bilinçli ya da bilinçsiz kendisini ifade etmektedir. Batı'nın Doğu hakkındaki muhayyilesi olarak tanımlayabileceğimiz Oryantalizm, sanattan bilime, edebiyattan siyasete kadar Batılı zihin dünyasının her noktasında karşılaşabileceğimiz bir alandır.

Bu çalışmada, Doğu'yu kendi konumu üzerinden ötekileştirerek tanımlamaya çalışan Oryantalizm incelemeye tabi tutulacaktır. Daha sonra Oryantalizmin

[1] İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2007, s. 13.

üzerine konumlandığı Doğu-Batı ayrımına değinilecek, bu bağlamda Batının Doğu imgesi üzerinde durulacak, akabinde Batı'nın Doğu algısı bağlamında "ötekileştirme" sorunu ele alınacaktır. Akabinde oryantalizm içerisinde gezginlerin aldığı rol üzerinde durulacak daha sonra sonuç ve öneriler ile çalışma nihayete erecektir.

Oryantalizm

Oryantalizmin ortaya çıkışını belirleme konusunda Müslüman ve gayr-ı müslim bilim adamları ihtilaf etmişlerdir. Bazı bilim adamları oryantalizmi Batı'nın sadece İslam hakkında değil genel anlamda Doğu'nun dini ve kültürü hakkındaki araştırmaları olarak tarif etmişlerdir. Bunların bir kısmı oryantalizmin menşeini milattan önce altıncı asırda Doğu ve Batı arasındaki ilk iletişim olan Fars ve Yunanlılar arasındaki çatışmanın başlangıcı olan yıllara, Yunanlı tarihçi Herodot'tun Doğu hakkında yazdıklarına ve Büyük İskender'in önderliğinde Yunanlıların, Doğu ülkelerini tarumar ederek MÖ dördüncü yüzyılda Çin sınırlarına kadar ulaştığı yıllara dayandırır.[2]

Oryantalizm kavramının sözlük anlamı: "Doğu'ya ait olan ya da Doğu'yu hatırlatan her şeydir". 19. yüzyılda gelişen bir bilim dalı olan Oryantalizm, Fransızca "Orientalisme" kelimesinden türemiştir. Daha genel bir anlamla Oryantalizm : "Doğu ülkelerinin din, dil, tarih ve medeniyetlerini araştıran ilim dalıdır."[3]

Oryantalizm Şark ile uğraşan toplu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, tedris eder, iskân eder, yönetir, kısacası "Doğu'ya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için" Batı'nın bulduğu bir yoldur.[4] Onun doğu hakkındaki her sözü tek taraflıdır denilmese de Doğu'dan söz edince kaçınılmaz olarak genel bakış açısını yansıtacaktır.

Oryantalist (orientaliste) kelimesine gelince özel yahut genel bir açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimsedir ve yaptığı şey Şarkiyattır.[5] (Oryantalist) başka bir ifadeyle, Doğu dilleri ve Doğu Bilimleri uzmanı anlamında olup Doğu (Şark) topluluklarının tarihini, dinini, dilini, edebiyatını, kültürünü ve diğer bazı noktalarını araştıran bilim adamı anlamında kullanılmaktadır.[6] Ancak Oryantalist kelimesi artık resmi olarak kullanılmamaktadır. Bu karar ilk

[2] Ahmet Similoviç, *Felsefetu'l-İstişrâk ve Eseruhâ fi'l-Edebi'l-'Arabî el-Mu'âsır*, Daru'l-Maârif, Kahire, s. 71'den naklen Muhammed b. Sa'îd es-Serhânî, *el-Eseru'l-İstişrâkî fî Mevkifi Muhammed Arkoun mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Byy. tz. s. 4.

[3] Germaner, Semra – İnankur, *Zeynep, Oryantalizm ve Türkiye*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları, İstanbul 1989, s. 9.

[4] Edward Said, *Oryantalizm*, trc. Nezih Uzel, İrfan Yayınevi, İstanbul 1998, s. 5.

[5] Said, *Oryantalizm*, s. 4.

[6] Selahattin Sönmezsoy, , *Kur'an ve Oryantalistler*, İstanbul: Fecr Yayınevi, 1998, s. 25.

oryantalistler Kongresinin yapılışının yüzüncü yılı olan 1973 yılında ilk kongrenin yapıldığı şehir olan Paris'te 29. Uluslararası Oryantalistler kongresi yapılmış görüşmeler neticesinde terimin artık kullanılmaması kararlaştırılmıştır. Böylece oryantalist terimi resmen yürürlükten kaldırılmış ve kongrenin adının "Kuzey Afrika ve Asya konulu Uluslararası Beşeri bilimler Kongresi" olarak değiştirilmesi uygun görülmüştür.[7]

Orient (Doğu) tabiri, Doğu'yu, Batılı öğrenim, Batılı bilinç ve Batı imparatorluğu alanına taşıyan politik güçlerce çevrelenen temsiller sistemine işaret eder. Doğu eski çağlardan beri insanlarda hülyalar uyandıran, garip izlenimler yaratan, kendine has yaratıkları ve manzaraları ile fevkalade deneyimlere yol açan bir yerdir. Avrupalı içinse mühim olan, Doğu'nun ve olaylarının "Avrupa gözü" ile resmedilmesidir.[8]

Oryantalist araştırmaların önde gelen isimlerinden olan Bernard Lewis, oryantalizmin ilk anlamının, Orta Doğu'yu, Kuzey Afrika'yı ziyaret etmiş ve gördüklerini veya hayal ettiklerini, çoğunlukla romantik ve aşırı bir tarzda resmetmiş, çoğunlukla Batı Avrupalı ressamların oluşturduğu bir resim ekolü olduğunu ifade etmiştir.[9]

Oryantalist yaklaşımı benimsemeyen Batılılar olduğu gibi, onu benimseyen Doğulular da vardır. Oryantalizme karşı çıkmak, topyekûn Batı'ya değil, Batı-merkezciliğine karşı çıkmaktır.[10]

Oryantalizmin birbirinden farklı tanımları yapılmaktadır. Oryantalizm, Batı dışı toplumları tanımlamaya yarayan bir teori olarak ele alındığında; Doğu yabancıdır, yeknesaktır ve tekdüzedir. Oryantalizmin Batı dışı toplumlara bakışının temel birkaç özelliği şu şekilde sıralanabilir: Batı ve Doğu toplumları iki farklı varlık alanı oluşturacak derecede farklıdır. Doğu toplumları geridir, Batı toplumları ileridir. Batı ve Doğu toplumları iki farklı varlık alanı oluşturacak derecede farklıdır. Doğu hep geri kalacaktır çünkü durağan ve gelişme özelliğinden yoksun toplumlardır. Batı toplumu dinamiktir bundan dolayı her zaman üstün ve ileri olarak kalacaktır.[11]

Modern dönemde Batı toplumlarının İslam algısının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan akademik çalışmalar, 18. Yüzyıldan itibaren karşımıza

---

7 Bernard Lewis, "The Question of Orientalisn", *New York Review of Books*, 24 Haziran 1982, s, 50' dan naklen Yücel Bulut, *Oryantalizm'in Kısa Tarihi*, Küre Yayınaları, İstanbul 2004, s. 1.

8 Said, *Oryantalizm*, s. 11.

9 Bernard Lewis, a. g. m., s, 49' dan naklen Yücel Bulut, *Oryantalizm'in Kısa Tarihi,* s.6.

10 Recep Şentürk, "Oryantalizm ve Sosyal Teori", *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, s. 43.

11 Şentürk, *Oryantalizm*, s. 45.

oryantalizm olarak çıkar.[12] Genel olarak Doğu ve Uzak Doğu toplumlarını, özel olarak da İslam tarihini konu edinen oryantalizmin kökleri 17. ve 18. yüzyıllara kadar geri gider. İlk çalışmalar daha ziyade dil ve gramer ağırlıklıdır. Thomas von Erpen, 1613'de bir Arapça gramer kitabı neşreder. Johan Hottinger, Zürih ve Heidelberg de bir gramer kitabı ve sözlük yayınlar ve tercüme neşirleri yapar. Roma'da bulunan Cebrail es-Saynî ve Yûsuf bin Sim'ân es-Sim'ânî gibi Arap Hristiyanlar aynı çerçevede çalışmalar yaparlar. İslam çalışmaları açısından 17. yüzyılın en önemli siması, İngiliz Edward Pococke'dir.(1604-1691). Oxford Üniversitesi İslam Araştırmaları Kürsüsü'nün ilk başkanı olan Pococke, İslam dini, tarihi ve düşüncesi hakkında ulaşabildiği metinleri *Specimen Historiae Arabum* adlı eserinde bir araya getirir. Kitabına Gazâlî'nin bazı eserlerinin tercümesini de ekler. Çağının bilim standartlarıyla kıyaslandığında Pococke'in ilmi başarısı kayda değerdir. Nitekim o İslam toplumlarını araştırmak için Müslüman dünyaya bizzat giden İlk Avrupalı ilim adamıdır. Bu amaçla Halep'te altı yıl kalır. Bugün Bodlean gibi İngiliz kütüphanelerinde bulunan son derece kıymetli el yazması eserleri toplayarak ülkesine getirir.[13]

Batı'da Doğu'yu konu alan bilim amaçlı, objektif ve müspet çalışmaların varlığı yanında, Arapça ve İslam araştırmaları orta çağ Avrupası'nda özellikle İspanya'nın birçok merkezinde çoğunlukla misyonerlik faaliyetlerinden bağımsız olmamıştır. Orta çağda Kilise, Avrupa'nın önde gelen üniversitelerini Doğu kültür ve medeniyetinin araştırılması ve Doğu dillerinin öğretilmesi noktasında teşvik etmiştir. Öyle ki, 1709'da (College de France'da) Arap dili üzerine çalışmaları olan Galland'ın 1704 yılında yapmış olduğu Kur'an tercümesinin dışında 1001 Gece Masallarını da tercüme etmesiyle Doğu'ya olan ilgi ciddi anlamda artmıştır.[14]

17. ve 18. yüzyıllarda modern temelleri atılan İslam çalışmaları, 19. yüzyılda büyük bir patlama yaşar. Yarım asırlık bir sürede on binlerce kitap, makale, dergi, konferans bildirisi, yüksek lisans ve doktora tezi yazılır; üniversite kürsüleri açılır; dersler verilir. Yapılan akademik çalışmalar İslam tarih ve kültürünün hemen her yönünü kapsar. Bin yıldan fazla bir süredir İslam dünyasıyla bir şekilde irtibatlı olan Avrupa, yeni bir keşif ve fetih ruhuyla İslam tarihi ve kültürüne yönelir. 19. Yüzyılın sosyal, siyasi, ekonomik ve kolonyal yapısı, kelimenin en geniş manasıyla İslam dünyasının bilinmesini bir zorunluluk haline getirmiştir. "*Bilgi güçtür*" ilkesi, burada özel bir siyasi nitelik kazanır: Avrupa sadece İslam dünyasını

[12] Bkz. Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2004.

[13] Bkz. İbrahim Kalın, *Ben Öteki ve Ötesi, İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2017, s. 311-312.

[14] Ahmet Kavas, "Geçmişten Günümüze Fransız Şarkiyatçılığı ve Kurumları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak-Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, s. 111.

sömürgeleştirmek için değil, aynı zamanda evrensel akıl ve modernite projesini gerçekleştirmek için bilmek ve bilgiye dayalı iktidar araçları geliştirmek zorundadır. Ortada artık korkulan, merak edilen, ya da nefret duyulan bir İslam değil, bilinmeyi sömürülmeyi ve yeniden inşa edilmeyi bekleyen bir dünya vardır.[15]

Oryantalizmin kökenlerini daha derinlere götürmek mümkündür. İslam, yüzyıl gibi kısa bir sürede Doğuda Çin Batı'da Fransa'ya kadar dünyanın birçok coğrafyasını etkisi altına almıştı. Müslümanların girmediği yerler ise o günkü şartlarda pek önemli yerler sayılmazdı. O dönemlerde geri kalmışlık ve cehalet, fakirlik ve hastalık, kargaşa ve zulüm, zaaf ve tembellik toplumların genel özelliği idi. Ancak İslam ile tanışanlar bu özelliklerde kurtuluyorlardı. Batı Müslümanların hızlı ilerlemesiyle adeta büyülendi ve geri kalmışlığını telafi etmek istedi. Bu bağlamda Müslümanların ilminden faydalanmak için Endülüs ve Sicilya'ya heyetler gönderdiler. Böylece Batı'lılar Müslüman âlimlerden muhtelif ilimler öğrenmek için çocuklarını gönderdiler ve tıbb, felsefe, mantık, matematik ve astronomi gibi daha birçok alanda ilim tahsili yaptılar. Belki de bu dönem gerçekten Oryantalizmin başladığı dönemdir.[16] Zira İslam'ın böylesine hızlı bir şekilde gelişmesi başta Batı'lıların ilgisini çekmiş ve ondaki birikimden yararlanmış olsalar da İslam'ın zayıfladığı bir dönemde onlar içten içe bir kıskançlık içine girmiş ve fırsatı bulduklarında da ona karşı mücadele etmiş onu mahkûm etmek için her türlü araca başvurmuşlardır.

Benzer bir duygunun yansımasını Fransız generalinin davranışında görmekteyiz. O, 1920'de Şam'ı işgal edince hemen Haçlı ordularını hezimet uğratan Selahaddin el-Eyyubi'nin kabristanına giderek kabrinin başında kibirle durur ve şöyle der: İşte biz döndük Ey Selahattin![17]

Özellikle batı kiliselerine bağlı ruhbanlardan bir kısmının şan ve şeref dolu günlerinde Endülüse gelerek buradaki medreselerde okudukları, Kur'an-ı Kerim ve bazı Arapça kitapları kendi dillerine çevirdikleri, başta Felsefe, Tıp ve Matematik olmak üzere çeşitli ilimlerle Müslüman âlimlere talebelik ettikleri tarihi bir gerçektir. Bu rahiplerin en önemlileri miladi 999 yılında Endülüs medreselerinden birinden mezun olup memleketine döndükten hemen sonra Roma Kilisesine papa seçilmiş olan Fransız Rahip Jerbert; Muhterem Peder Pierrele Aenere (1092-1156) ve Gerard de Gremone'dir.[18]

17. yy'da oryantalistler, el yazması İslami eserleri toplamaya başladılar. Çeşitli yerlerde Arap dili kürsüleri kuruldu. Burada şunu da belirtmek yerinde

---

[15] Kalın, *Ben Öteki ve Ötesi,* s. 313.

[16] Hasan Ziyauddîn Itr*, Vahyullah Hakâikuhû ve Hasâisuhu*, Matbaatu Râbitati'l-'Âlemi'l-İslâmî, Mekke 1984, s. 13.

[17] Rana Kabbanî, *Avrupa'nın Doğu İmajı*,

[18] Mustafa Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, trc. Mucteba Uğur, Beyan Yayınları, İstanbul 1993, s, 34.

olur ki, Cambridge Üniversitesi'nde bir Arap dili kürsüsünün kurulmasını öngören 1636 tarihli kararda biri ticari diğeri Hristiyanlaştırma olmak üzere iki amaca hizmet edileceği konusu açıkça vurgulanıyordu. Cambridge Üniversitesi Yönetim kurulundan kürsünün kurucusuna hitaben yazılan 9 Mayıs 1636 tarihli bir yazıda şu ifadelere yer veriliyordu:

"Biz bu çalışmamızda daha güzel bir edebiyata ulaşmak, onu öğrenmek suretiyle gün yüzüne çıkarıp hapsedildiği dar çerçeveden kurtarmak amacıyla olmadığımızın bilincindeyiz. Asıl amacımız Doğu ülkeleriyle olan ticaretimiz aracılığıyla krala ve devlete yararlı bir hizmet sunmak, kilisenin sınırlarını genişletmek ve şu anda karanlıklar içinde yaşayan insanları Hristiyanlığa davet etmek suretiyle Allah'ın şanını yüceltmektir."[19]

Bu paragraftan akademik anlamda bir oryantalist ile İncil'e dayalı bir misyoner arasında tam bir birlikten söz edemesek de karşılıklı bir diyaloğun var olduğu aşikârdır.

19. asrın üçüncü çeyreğinde 1873 yılında Paris'te ilk oryantalistler kongresi toplandı. Bu tarihten itibaren Doğu ülkelerinin sosyal yapısı, dinleri ve medeniyetleri gibi konularda tebliğlerin sunulduğu ve tartışıldığı kongreler birbirinin takip etmiştir. Aynı kongreler günümüzde de yapılmaktadır.[20]

19. asrın ortalarına gelmeden önce, batı edebiyatında, İslam'a karşı Hristiyan dogmalarından hareketle büyük bir saldırı başlamıştır. Bu arada Hristiyan misyonerler de Fransız ve İngiliz emperyalizminin temsilcileri olarak gerçek yüzlerini göstermeye, gittikçe artan saldırı faaliyetlerine başladılar. Misyonerlik faaliyetler, tedrici olarak laikliğe doğru yön değiştirmeye başladı. Sonra uzun bir süre içinde yapılan bu sistemli uğraşlar, bir kavram kargaşasının doğmasına yol açtı. 20. Asrın başlarına gelince, Hristiyan misyonerleri bu çabalarının karşılığı olarak Batılı yaşama biçiminden pay istemeye, hayatlarını bu emperyalist amaçlarla bütünlemeye başladılar. Yeni misyonerlik yöntemleri geliştirildi. Gelişen bu Hristiyanlık anlayışı da batı uygarlığının ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıktı. Teknolojik değerler ve gelişmeler, Hristiyanlıkla izah edilmeye, bu çalışmalarda bol bol işlenmeye başlandı.[21]

Batı sömürgeciliğinin Doğuda gelişmesinden sonra oryantalizm, bütün doğu dillerini, örf ve adetlerini, medeniyetlerini, Doğu ülkelerinin coğrafyasını,

[19] Mahmûd Hamdî Zakzûk, *el-İstişrâk ve'l-Halfiyyetu'l-Fikriyye li'sirâ'il-Hadârî*, Dâru'l-Maârîf, Kahire 1997, s. 31.

[20] Mustafa Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, s, 36.

[21] Meryem Cemile, *İslam ve Oryantalizm*, trc. Faruk Yılmaz, Ahmet Deniz, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1989, s.22.

buralarda yaşayanların gelenek ve göreneklerini, konuştukları dillerin en meşhur lehçelerini araştırma şekline girmiştir.[22]

19. asrın sonunda İslami araştırmalar, genel müsteşriklik hareketi içinde müstakil bir ihtisas sahası haline geldi. O zamanlar Arabiyat ve İslâmiyyât âlimlerinin birçoğu aynı zamanda umumi manada Sâmiyât âlimleri vasfıyla veya İbrani araştırmaları ya da kitabı mukaddes incelemelerinde mütehassıs olmakla meşhurlardı. Örneğin Nöldeke, Goldziher ve Wellhausen bunlardandır.[23]

Oryantalistler Kur'an dili olan Arapçanın modern toplumun sorunlarına cevap veremediğini, bundan dolayı Arapçanın terk edilerek mahalli lisanların resmen kullanılması gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Böylece edebi yayınlar olsun, yayın araçlarıyla ilgili lisan olsun, yöresel lisanlarla yayın yapacaklardır. Bunun için de örneğin Mısır'da Mısırlı bazı yazar ve entelektüeller örnek gösterilerek bunların bu büyük işi eski konuşma dillerini kullanarak başardıkları öne sürülmektedir. Kıpti yazar Salama Musa (1887-1958) bu akımın öncülüğünü yapmıştır. Muhammed Hüseyin Heykel, Ahmet Emin ve Ahmet Hasan ez-Zeyyat gibi yazarlar bu düşünceyi benimsemişlerdir.[24]

19. yüzyılın başından II. Dünya Savaşının sonuna kadar Fransa ve İngiltere Doğu'ya ve Şarkiyata hâkimdiler; II. Dünya savaşından sonra Doğu'ya Amerika hükmetmiştir ve ona Fransa ve İngiltere'nin bir zamanlar yaklaştığı gibi yaklaşmaktadır.[25]

Müsteşriklerin mutlak olarak övmek de mutlak olarak kötülemek de onların yaptıkları çalışmalara ve gerçekleştirdikleri ilmi araştırmalarla tarihe mal olmuş gerçeklere ters düşer.[26]

Oryantalizmin birçok hedefi vardır. Bu hedeflerden belli başlı olanları aşağıdaki maddeler halinde saymak mümkündür:

Dini hedefler:

Oryantalizm ilk defa rahipler eliyle başlamış ve günümüze kadar onlar vasıtasıyla devam etmiştir. Özellikle Hristiyan ruhbanların önem verdikleri tek konu İslamiyet'i tenkit ederek iyi taraflarını kötülemek, gerçeklerini tahrif etmekti. Bunun nedeni dini liderlerine bağlı olan Hristiyan halka İslamiyet'in yayılmaya layık bir din olmadığını göstermek, Müslümanların ise kaba, cahil, kan dökmekten hoşlanan kimseler olduklarını, dinlerinin bedeni zevkleri telkin ve tavsiye

[22] Mustafa Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, s, 37.

[23] Zakzûk, *el-İstişrâk,* s. 39.

[24] Cemile, *İslam ve Oryantalizm*, s. 115.

[25] Said, Oryantalizm, s. 6.

[26] Mustafa Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, s, 33.

etmekten, buna karşılık ruhu yüceltecek ahlaki hasletlerden yoksun olduğunu ortaya koymaktır. Doğu çalışmalarının başladığı dönemde Batılılar gözünde İslam, Hristiyanlığın tek rakibi durumundaydı. Batı çağdaş medeniyeti din adamlarının ileri sürdükleri her şeyden şüphe ettiklerini görünce halkın dikkatini Hristiyan akaidinden ve kutsal kitaplardan başka taraflara çekmek istediler. Bu nedenle İslam'a hücumu tek yol olarak gördüler. Öte yandan İslam fetihlerinin, bunların ardından haçlı seferlerinin, daha sonra da Avrupa'daki Osmanlı fetihlerinin geride bıraktığı İslam korkusunu ve halkın nefretini değerlendirerek İslam konusunda araştırma faaliyetlerine hız verdiler.[27]

Oryantalizmin dini hedeflerini şu üç maddede toplamak mümkündür:[28]

a. İslamiyet'le mücadele etmek, ondaki zaaf noktaları (!) araştırıp ortaya çıkarmak, bu dinin Hristiyanlık ve Yahudilikten alındığını iddia etmek, böylece onu kıymetten düşürmek ve Peygamberinin değerini azaltmak.

b. İslamiyet'in hakikatlerini Hristiyanlardan gizlemek, Hristiyanları ondan korumak ve bu dine teslim olmalarına mani olmak.

c. Misyonerlik; yani Müslümanları Hristiyanlaştırmak.

Oryantalizmin olumsuz etkilerinin en kötüsü İslam'ı ve İslam toplumunu Batı'daki imajını bozmaktır. Müslümanlar kendi toplumlarında itikat ve bilinçlerini korurken İslami coğrafyanın dışına çıktığımızda Oryantalizm kullanılarak gerçek olmayan sahte kanıtlarla İslam olduğundan farklı gösterilmiştir.[29]

Batı'daki insanların İslam hakkında sağlıklı bilgiler edinmek için Müslümanlara çok sorumluluklar düşmektedir. Zira Batı'da insanlar İslam'a dair bilgileri müsteşriklerden öğrenmektedirler. O halde bu alanda yoğun bir çaba içerisine girerek İslam'a ve İslam medeniyet ve toplumuna dair ciddi çalışmalar yapmak gerekir. Ayrıca İslam'ı gerçek hüviyetiyle tanıtan kıymetli kitapları Avrupa dillerine tercüme etmek önem arz etmektedir.

Oryantalizmin "Kur'an İslâm'ı" adı altında bir kavram üreterek dinin Kur'an'dan sonra ikinci derecede aslî kaynağını oluşturan sünnet ve hadisler üzerinde şüpheler yaratmayı hedeflemesi, Kur'an'ın ve dinin anlaşılıp yorumlanmasında onları devre dışı bırakma gayretleri, Hindistan'da ve İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde bir tip modernist anlayışı ortaya çıkarmış olsa da bu oluşumların uzun vadeli olamadığı görülmektedir. Oryantalistlerin etkisiyle maksatlı bir şekilde oluşan bu yorum ve bakış açılarının İslam dünyasında pek kabul

[27] Mustafa Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, s, 39.

[28] Zakzûk, *el-İstişrâk,* s. 75.

[29] Muhammed Halife Hasan Ahmed, *Âsâru'l-Fikri'l-İstişrâkî fi'l-Muctemeât el-İslâmiyye*, Ayn li'd-Dirasât ve'l-Buhûs el-İnsâniyye ve'l-İctimaiyye, Byy., tz.

görmediği, ancak bazı toplum kesimlerinde şüphe ve tereddütlere sebebiyet vererek tahribatlar oluşturmaktadır.[30]

Emperyalist Sebep:

Ticari Hedefler:

Batılılar, ticaretlerini genişletmeye ve inkişaf etme yolundaki sanayileri için Doğu ülkelerinden ham madde elde etmeye önem veriyorlardı. Bunun için İslam ülkelerine yolculuğun, onları tanımanın fiziki, zirai ve beşeri coğrafyasını öğrenmenin ve böylece kendi ticaret ve sanayilerine büyük faydalar sağlayacak gayelerini gerçekleştirmenin gerekli olduğuna inanıyorlardı. Bu sebeple mali müessese ve şirketler ve bazı durumlarda devlet başkanları, araştırmaları mali yönden destekliyorlardı. İlgili hükümetler kendilerine gerekli himaye ve gözetimi temin ediyorlardı.[31]

Siyasi Sebepler:

Daha önce de işaret edildiği üzere siyasi hedefler 19. ve 20. Asırlarda Batı sömürgecilik alanının İslam dünyası üzerinde yayılması nispetinde açıkça ortaya çıkıp yaygınlaşmıştır. Emperyalist devletler, sömürge haline getirdikleri ülkeleri nasıl idare edip hükmedeceklerini bilmeleri için oralardaki kendi memurlarına o ülkenin dillerini öğretmek mecburiyetindeydiler. Aynı şekilde o memurlar bulundukları memleketin edebiyat ve dinini de öğrenmeleri gerekiyordu ki sömürge devletlerini idare edebilsinler.[32]

Raimondo Lugarhi'nin şu sözü, oryantalizmin temel tezini ortaya koyarken, oryantalizm ile sömürgeciliğin bağlantısını da en güzel şekilde ifade etmektedir: "Beyazlar Afrika'ya geldiklerinde bizim topraklarımız, onların İncilleri vardı. Bize gözlerimizi kapatarak dua etmeyi öğrettiler. Uyandığımızda gördük ki, onların toprakları bizim İncillerimiz vardı."[33]

İlmi Sebep:

Bu husus Avrupa'da Rönesans devrinde bir kısım insanın gayesi haline gelmiştir. Bunlardan bir kısmı dini kitapları okuyup araştırmış, İslam dininin diğer semavi dinlere yakın olduğunu anlamış onların kitaplarında yer alan Allah'a,

[30] Mustafa Göregen, "Oryantalist İslam Yorumlarının Psiko-Sosyal Temelleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi,* Cilt / Vol: 1, Sayı/Issue: 1, 2017, s. 36.

[31] Zakzûk, *el-İstişrâk,* s. 77.

[32] Zakzûk, *el-İstişrâk,* s. 78

[33] Raimondo Lugarhi, *Sömürgecilik Tarihi*, trc. Halim Ünal, E Yayınları, İstanbul 2000, s. 203.

kitaplarına ve Peygamberlere iman etmeye çağırdığını, hayırlı ve faydalı olan şeylere davet ettiğini anlamışlardır. Ancak bu kimseler azınlıkta kalmışlardır.[34]

Oryantalizm bütünüyle kötü müdür? Eğer buna ihtiyatla cevap verilecek olunursa; şüphesiz ki hayır. Batı'da bazı kurumlar İslami bilimler alanında gerçekten dikkat çekici, çok değerli çalışmalar yapmaktadır. İslam el yazmaları, uzun zamandan beri unutulmuş ve karanlıkta kalmış birçok bilgi kaynağı bu çalışmalar sonucu ortaya çıkmıştır. Örneğin son İngiliz oryantalistlerden **Reynold Nicholson** ve **Arthur Arberry**, klasik İslam eserlerinin tercümesi konusunda önemli görevler başarmışlardır. Temel klasik eserlerin Batı dillerine çevrilmesi ve okuyucularına tanıtılması konusunda önemli görevler üstlenmişlerdir.[35]

İkinci Dünya savaşında bu yana oryantalistlerce yazılan kitapların çoğunda Müslümanların modernizasyonu konu edilmiştir. Bu çalışmalarında İslam'ın çağdaş ve realist bir incelemeye tabi tuttuklarını söylerler. En önemlisi, oryantalizmin kalitesinde gözle görülür biçimde düşürmüşlerdir. İslam tarihi ve kültürünün temel kaynaklarını inceleyerek eserler meydana getiren Alman oryantalistlerin aksine günümüzdeki Amerikan oryantalistler, meseleyi devamlı sosyolojik, siyasi ve mevcut hadiseler açısından sathi olarak ele alırlar. Çünkü Arapçaya vakıf olup Arap klasiklerini incelemek diğer İslami kaynaklara inebilmek belli ölçüde zaman, emek ve gayret icap ettirip az da olsa konuya karşı bir sempatiyi gerektirir. Amerikalı oryantalistlerde ise böyle bir arzuya hiç rastlanmaz. Konuyla ilgili batılı kurumlar tüm gayretlerini "Ortadoğu'nun modernizasyonu" hakkında sayısız seminerler vermek, kitap dergi ve makaleleri yayımlamak yoluna gitmişler ve bu konuları dünya çapında önemli mevzu haline getirerek, İslam kültür ve tarihinin kıymetli eserlerini arka plana atmışlardır. Sonuç ise bir oryantalistten diğerine çok az değişen basmakalıp düşünceler, sathilik ve monoton bir edebiyat oluşumudur.[36]

Doğu – Batı Ayrımı

Doğu-Batı ayrımı denen şeyin, aslında birbirini tamamlayan bir bütünü oluşturduğu söylenebilir. Sonuçta iki farklı kültür alanından söz edilmektedir ve bu kültürler birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Fakat Batı, ısrarla bu bütünlüğün hakikatini inkâr etmektedir. Onlara göre tek hakikat kendileridir ve bu hakikat doğrultusunda Doğu'yu, kendi istedikleri şekilde biçimlendirme

[34] Zakzûk, *el-İstişrâk,* s. 77.

[35] Cemile, *İslam ve Oryantalizm*, s. 33.

[36] Cemile, *İslam ve Oryantalizm*, s. 153.

düşüncesindedirler.[37] Batı ile Doğu arasındaki ilişki bir güç hâkimiyet, değişik derecelerde karmaşık hegemonya ilişkisidir.[38]

Doğu olmasaydı eğer, Batı da olmazdı. Batı Doğu'yu ötekileştirmek suretiyle başka bir deyişle kendisinin tamamen zıddı olan bir "Doğu" icat ederek, Doğu'yu doğulaştırarak kendisini tanımlar. Bu ötekileştirme işlemiyle, kendisinde olan iyi şeylerin Doğu'da olmadığını ve kendisinde olmayan kötü şeylerin hepsinin Doğu'da var olduğunu iddia eder. Oryantalist söylemde Doğu her zaman Batı'dan farklı bir şeyle, Batı'nın sahip olduğu varsayılan bilim, demokrasi, rasyonalite, ilerleme fikri, sivil toplum vb. özelliklerle kıyaslanarak tanımlanır. Doğu durağandır. Doğu'nun her bölgesi oryantalist söylem için aynıdır. Cezayir ile Endonezya, Türkiye ile İran, Tunus ile Körfez ya da emirlikleri arasında fark yoktur. Lord Cromer'in şahsında Batı için Doğulu duygusaldır, bünyesi mantık kaldırmaz. Bu Doğu konuşamaz kendisini anlatamaz; Batı kendisi için konuştuğu gibi Doğu adına da konuşur. Başka bir deyişle, eğer doğu kendi kendisini temsil edemiyorsa, temsil edilmesi gerekir.[39]

Doğu-Batı Ayrımı ve Ötekileştirme

Doğu-Batı ayrımının daha iyi anlaşılması için "öteki" kavramının üzerinde durulmasında fayda vardır. "Öteki" bilinci, kültürden kaynaklanan farklı sosyal davranışın sonucudur. "Öteki" tabiri, ayrı bir kültüre mensup olan insan veya grupları ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Ayrı bir kültür ve yaşam tarzı geliştiren grup farklı olandır, "öteki"dir. Kültür ne kadar gelişmiş ise "farklılık", "ben" ve "öteki" bilinci o kadar derin ve güçlü olur. Doğu kimliğinin ve "öteki"liğin politik ifadesi biçiminde varlık kazanan oryantalizm, Doğu'yu kurgusal bir çerçeve içine hapsetmiş ve öteki ile ilişkilerini de bu kurgusal çerçevedeki algılayışlarına paralel biçimde yeniden ortaya çıkarmıştır.[40]

Batı'nın; Doğu'ya yönelik bakış açısı dışlayıcı, ikinci sınıf görme ve ötekileştirici bir içeriğe sahiptir. Çünkü Batı, öteki olarak nitelediği Doğu toplumları için çeşitli dışlayıcı bakış açıları geliştirmiştir ve emperyalizmi yani yayılmacılığı da beraberinde uygulamıştır. Diğer bir anlatımla kendisinin tamamen karşıtı olan Doğuyu icat ederek kendisini tanımlar. Bu ötekileştirme işlemiyle, kendisinde olan iyi şeylerin Doğu'da olmadığını ve kendisinde olmayan kötü şeylerin hepsinin Doğu'da bulunduğunu iddia eder.[41]

---

[37] Erkan Dikici, "Doğu-Batı Ayrımı Ekseninde Oryantalizm ve Emperyalizm" *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,* Vol. 3, No. 2, June 2014.

[38] Said, *Oryantalizm*, s. 7.

[39] Bulut, *Oryantalizm'in Kısa Tarihi*, 13.

[40] (Süphandağı, 2004: 49).

[41] Erkan Dikici, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Doğu-Batı Ayrımı Ekseninde Oryantalizm ve Emperyalizm, yıl: 2014, S, 45.

Öteki kavramı, Edward Said'in yanı sıra, oryantalizm üzerine çalışan birçok düşünürün üstünde durduğu bir kavramdır. Çünkü bu düşünürlere göre, "ötekileştirme", iki kültür arasındaki farklılığın altının çizilmesidir ve Batı Doğu'yu ötekileştirip onu kendinden farklı kılarak, Doğu'dan daha üstün olduğu iddiasının temellerini atmıştır. Batı, kendini daha üstün sayıp, ötekileştirdiği Doğu'yu sömürme emellerini de kolaylaştırmış olur.[42]

Gezginler

19. yüzyılda oryantalizm akademik bilgi açlığı hissedenlerin ihtiyaçlarına bir nebze cevap vermiş olabilir. Fakat masa başında okunan belgelerle yetinmeyen pek çok Avrupalı bu dönemde Müslüman ülkelere gidecek gözlemlerini kaleme alacak ve geniş bir seyahatname edebiyatı vücuda getirecektir.

Seyyahlar tarih boyunca İslam ve batı hakkında inşa edilen algıların ve tasvirlerin şekillenmesinde önemli bir rol oynadılar. Bazen tarihi ön yargıları sorguladılar ve değiştirdiler; bazen de geleneksel efsaneleri derinleştirdiler. Seyahatnameleri, Osmanlı ve İslam toplumları kadar, dönemin Avrupa zihin dünyası hakkında da bize önemli ipuçları sağlar. Seçtikleri konular, yaptıkları tasvirler, anlattıkları gerçek ve hayal mahsulü hikâyeler, takdir ve hicivler, 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın İslam dünyasına ve Doğu'ya yönelik karmaşık ve çok boyutlu yaklaşımlarının bir tezahürü olarak okunabilir.[43]

Gezginler eserlerinde doğu insanını bazen iyi ve kötü vahşiler diye nitelemişlerdir. Irkçılığın sınırlarında gezinen Jules Verne'in eseri bu tutumun somut bir örneğidir. Ona göre *Kaptan Grant'ın Çocukları*'nda (1868) yer alan Arokan yerlisi rehber Thalcave "İyi Vahşi" nin bir protipidir. Buna karşılık, "Kötü Vahşiler" hani şu "insan suratlı hayvanlar", genellikle Kara Afrika'da ve Tatar ülkesinde yaşarlar ve uyruk olmaktan çok hükümdardırlar: Neredeyse sürekli olarak Fransa'nın ve müttefiki Rusya'nın sömürgeci girişimlerine karşı koyan insanlardır bunlar.[44]

13. yüzyıldan itibaren Avrupalı gezginler, uzak diyarlara, başka deyişle doğuya doğru macera, din yayma ve zenginlik elde etme tutkusuyla yolculuklar yapmaya başlarlar. Doğu'ya doğru yapılan yolculuklar gittikçe ilginçleşir, hatta 19. yüzyılda Asya'ya doğru yapılan araştırma amaçlı geziler moda haline gelir.[45]

Gezginler için bir ırksal kategoriden diğerine geçerek Avrupa giysilerini Oryantal kılıkla değiştirmek gezginlere hoşça vakit geçirtiyordu. Bununla birlikte

[42] Evrim Ersöz, Didem Uslu, "Doğu-Batı Karşılaştırmasında Çatışma, Karmaşa ve Muhtemel Bir Uzlaşama", *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölüm Dergisi*, İstanbul Üniversitesi, 2012, s. 69.

[43] Kalın, *Ben Öteki ve Ötesi,* s. 335.

[44] Bk. Marc Ferro, *Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Sömürgecilik Tarihi*, trc. Muna Cedden, İmge Kitabevi Yayınları, 2002, s. 275-276.

[45] Ersöz; Uslu, "Doğu-Batı Karşılaştırmasında Çatışma, Karmaşa ve Muhtemel Bir Uzlaşama", s. 67.

hiçbir Avrupalı, doğu dilini konuşarak, giysilerini kullanarak ve alışkanlıklarını edinerek gerçekten Doğu'lu olmayı istemezdi. Ayrıca özel bir çıkarları olmadan hiçbir Avrupalı Doğu toplumlarını Batı toplumlarına da tercihi etmezdi. Bu yüzden de Doğu ve Batı hiç buluşamayan iki uç olmayı sürdürdü. Ancak çok yüzeysel bağlar kurulabilirdi. Kılık değiştirme zenginler için boş zamanlarda oynanan bir oyundu.[46]

Sonuç ve Öneriler

Batılı insanın Doğu dünyası ile ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde, zihinlerde İslâm ve Müslümanlarla ilgili olabildiğince olumsuz imajların yaratılmasında Oryantalistler önemli etkilere sahip olmuşlardır.

Doğu'yu özellikle İslam'ı öteki olarak kurgulayan Batı'nın arkasında tasavvurları, korkuları, öncelikleri, hayalleri, hesap ve çıkarları yatmaktadır. Aynı şey İslam dünyası için de geçerlidir. Batı'yı sırf Müslümanları ötekileştirdiği için eleştirmek ve hasmane bir Batı algısı geliştirmek çözüm yolu değildir.

Doğu'yu öteki olarak gören oryantalizmin veya ismi kullanılmasa da aynı anlayışın yanlış ve tutarsız olduğunu bilimsel çalışmalarla tespit etmek gerekir.

Kendi dışındaki varlıkları nesneleştiren ve temellük edilecek bir meta olarak gören ben tasavvurunun, kişinin ne kendisine ne de başkasına bir faydası olamaz. Kendisini efendi kendi dışındakileri köle ve yönetilmesi gereken kişiler olarak gören bir anlayış nihayetinde kendi sonunu hazırlıyor demektir.

Ötekini bir nesne değil de kendisi gibi gören onun hak ve hukukuna riayet eden bir anlayış ancak sağlıklı münasebetlerin gelişmesine olanak sağlar ve böylece insanlık hak ve hukukundan mahrum edilmez ve yerküre üzerinde insani bir yaşam mümkün olabilir. Bu bağlamda özneler arasında doğal eylemler olan dil, anlaşma, yardımlaşma, etkileşim, kültür, gelenek gibi olgularla işlevlik kazanır.

Geçmişimize medhu senada bulunmak bazen bizde uyuşturucu tesiri yapabiliyor, biz geçmişteki ciddi ilmi çalışmaları zikrederek kendimizi sorumluluktan kurtaramayız. Batı'dan aldığımız eleştirileri iyi tahlil etmeli onlara ilmi gerçeklerle, derin araştırmalarla karşılık vermeliyiz. Ayrıca Batı'nın Doğu imajının dışına çıkarak belli ahlaki ilkeler çerçevesinde bir hayat biçimini öğrenerek diller, kültürler, adet ve gelenekler, etnik kimlikler arasında farkları yadsımadan ilkeler düzeyinde hareket ederek yeryüzünde yaşanan birçok sorunun üstesinden gelebiliriz.

---

[46] Rana Kabbanî, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, trc. Serpil Tuncer, Bağlam Yayınları, İstanbul 1993, s. 109.

KAYNAKÇA

Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2004.

Cemile, Meryem, *İslam ve Oryantalizm*, trc., Faruk Yılmaz, Ahmet Deniz, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1989.

Dikici, Erkan, "Doğu-Batı Ayrımı Ekseninde Oryantalizm ve Emperyalizm", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,* Vol. 3, No. 2, June 2014.

Ersöz, Evrim; Uslu, Didem, "Doğu-Batı Karşılaştırmasında Çatışma, Karmaşa ve Muhtemel Bir Uzlaşama", *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölüm Dergisi*, İstanbul Üniversitesi, 2012.

Ferro, Marc, *Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Sömürgecilik Tarihi*, trc. Muna Cedden, İmge Kitabevi Yayınları, 2002.

Germaner, Semra – **İnankur**, *Zeynep, Oryantalizm ve Türkiye*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları, İstanbul 1989.

Göregen, Mustafa, "Oryantalist İslam Yorumlarının Psiko-Sosyal Temelleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi,* Cilt / Vol: 1, Sayı/Issue: 1, 2017.

Halife, Muhammed Hasan Ahmed, *Âsâru'l-Fikri'l-İstişrâkî fi'l-Muctemeât el-İslâmiyye*, Ayn li'd-Dirasât ve'l-Buhûs el-İnsâniyye ve'l-İctimaiyye, Byy., tz.

Itr, Hasan Ziyauddîn, *Vahyullah Hakâikuhû ve Hasâisuhu*, Matbaatu Râbitati'l-'Âlemi'l-İslâmî, Mekke 1984, s. 13.

Kalın, İbrahim, *Ben Öteki ve Ötesi, İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2017.

_____ , *İslam ve Batı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2007.

Kabbanî, Rana, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, trc. Serpil Tuncer, Bağlam Yayınları, İstanbul 1993.

Kavas, Ahmet, "Geçmişten Günümüze Fransız Şarkiyatçılığı ve Kurumları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak-Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Lewis, Bernard, "The Question of Orientalisn", *New York Review of Books*, 24 Haziran 1982, s, 50' dan naklen Yücel Bulut, *Oryantalizm'in Kısa Tarihi*, Küre Yayınaları, İstanbul 2004, s. 1.

Lugarhi, Raimondo, *Sömürgecilik Tarihi*, trc. Halim Ünal, E Yayınları, İstanbul 2000.

Said, Edward, *Oryantalizm*, trc. Nezih Uzel, İrfan Yayınevi, İstanbul 1998.

es-Serhânî, Muhammed b. Sa'îd, *el-Eseru'l-İstişrâkî fî Mevkifi Muhammed Arkoun mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Byy. tz.

Sibai, Mustafa, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, Terc: Mucteba Uğur, Beyan Yayınları, İstanbul 1993, s, 34.

Similoviç, Ahmet, *Felsefetu'l-İstişrâk ve Eseruhâ fi'l-Edebi'l-'Arabî el-Mu'âsır*, Daru'l-Maârif, Kahire tz.

Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'an ve Oryantalistler*, İstanbul: Fecr Yayınevi, 1998.

Şentürk, Recep, "Oryantalizm ve Sosyal Teori", *Oryantalizmi Yeniden Okumak-Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Zakzûk, Mahmûd Hamdî, *el-İstişrâk ve'l-Halfiyyetu'l-Fikriyye li'sirâ'il-Hadârî*, Dâru'l-Maârîf, Kahire 1997.

FAZLUR-RAHMAN İLE ROGER GARAUDY'NİN MÜSLÜMANLARIN ÇAĞDAŞ SORUNLARINA YÖNELİK ÇÖZÜM ARAYIŞLARININ MUKAYESELİ VE ELEŞTİREL ÇERÇEVEDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Tahsin KULA
Dicle Üniversitesi Öğretim Üyesi

İslam dünyasının batı karşısındaki konumunun ciddi olarak sorgulanmaya başladığı on dokuzuncu yüzyıldan beri İslam dünyasında farklı ve yeni arayışlar gündeme gelmiştir. Bu arayışlar bazen "Kur'an" ve "Sünnet" anlayış ve algılayış biçimlerini sorgulama bazen de İslam düşüncesinin değişik dönemlerini de işin içine katarak daha geniş bir dönemi kapsayan sorgulama ve yeni anlayışlar geliştirme gayreti şeklinde olmuştur. İçerik olarak da bu arayışlar bazen var olanı koruma, bazen var olanı diriltme bazen de var olanı sorgulama ve yeni bakış ve anlayışlar ortaya koyma türünden hareketler olarak yerlerini almışlardır.[1] Bu hareketlerin bir kısmı taraftar bulmuş bir kısmı marjinal kalmış olsa da batı karşısında farklı şeyler söyleme niyetini taşıdıkları için kısmi de olsa faydalı olmuşlardır. Yani İslam dünyasının değişik bölgelerinde İslami uyanış adı altında hareketler olmuştur. Fakat Batının Rönesans'la başlayan kalkınma hamlesine rağmen İslam dünyası neden aynı hamleyi yapamadı diye sorduğumuz zaman karşımıza çıkan problemleri şöyle sıralamak mümkün gibi görünüyor.

1-"İslam Dini" ile "İslam Düşüncesi " karıştırılmıştır.

İslam düşüncesi kavramı oldukça geniş ve bir o kadar da ifadesi zor bir kavramdır. Çünkü bu kavram ile ilk vahiyle başlayıp günümüze kadar İslam coğrafyasında karşılaşılan İslam adına söylenmiş söz, düşünce ve eylemlerin hepsi ifade edilmiştir. Bu eylemlerin bazıları naslarda belirtilen konular hakkında, bazıları ise naslarda açıkça olmayan ve tarihi şartlar içerisinde oluşan konularla ilgili İslam âlimlerinin görüş ve fetvalarıdır. Bu görüşlerin, bazıları kısa bir zaman diliminde ve çok az kişi tarafından kabul görmüş iken, bazıları ise daha uzun süreli

[1] İhsan Eliaçık, Çağdaş İslam Düşüncesi, makale, s.3

ve daha çok kişi tarafından kabul görmüştür. Bunlar geleneksel olarak oluşturulmuş dinsel kabullerdir. Değiştirilemez kurallar olarak algılanmış ve gelişen dünyanın sorunlarını çözmede bu eserler temel alınmıştır.

Bundan dolayıdır ki İslam dünyasında "İslam düşüncesi" ile "İslam Dini" zaman zaman birbirine karıştırılmıştır. Oysa İslam dininin özü ve temel ifade birimleri vahiy iken, İslam düşüncesininki vahiy mahsulü tarihi ve kültürel birikimlerdir. İşte İslam düşüncesi kavramı ile neyi veya neleri ifade ettiğimizi açıkça belirlemezsek kültür ile öz birbirine karışır. [2] Dolaysıyla başarısızlıkta kaçınılmaz olmuş ve halen bu durum devam etmektedir. İslam dünyasındaki zihinsel tembelliğe, din ve kültür adı altında gelişmeye, farklı düşünmeye engel olacak kılıf/maske ile setler çekilmiştir. Bu kavramlarla nelerin ifade edildiği çok net bir şekilde ortaya konması gerekir. "İslam dini" tabirini ayetlerde açıkça belirtilen durumları ifade etmek için kullanırken, İslam düşüncesi ise vahiy kültürüyle oluşturulmuş birikimleri ifade etmek için kullanacağız. Bunu açıkça belirtmemizin sebebi yapılan eleştirilerin öze mi yoksa oluşturulmuş kabuğa mı olduğunu bilelim.[3]

Hiç kimse bugün, Müslümanların fikri ve ameli hayatında ciddi problemlerinin olduğunu inkâr edemez.[4] Bu problemlerin birçok yönü ve birçok sebebi olabilir. Eğer İslam, insanlar için kıyamete kadar tek kurtuluş yolu ise insanların karşılaştıkları problemleri çözmesi ve insanları rahatlatması gerekir. Tarihimizde bunun örnekleri çoktur. Hatta sorunların çözümü ayetlerde yoksa bizzat Peygamber (s.a.v) ya kendi açıklar ya da sahabelerin içtihatlarına müsaade ederdi. Bu durum başta asr-ı saadet olmak üzere halifeler ve onlardan sonra gelen bazı âlimler tarafından da devam ettirilmiştir.[5] Müçtehit imamlar dönemi bunun en bariz örnekleriyle doludur. Ancak buna karşı çıkan, farklı şeyler ortaya koymaya çalışan kişilere karşı her türlü yaygara ve itham yapmaktan geri durmayan kişilerde çoktur.

2-Değişen Dünyayı Algılamada Ulemanın Bakış Açısının Darlığı

İslam dünyasının en büyük şanssızlığı doğu ve batı kültürünü iyi kavramış insanlığa yeni vizyon verebilecek aydın ve entelektüel âlimlerinin çok az oluşudur. Hiç yoktur demiyoruz. Olanlarda eleştirilerden korktuğu için yeni açılımları açıkça ifade edememiştir. Fakat bunun istisnaları tarihimizde dünde vardı bugünde var. Çünkü İslam düşüncesi, günümüze gelene kadar değişik dönemlerde insanların karşılaştıkları sorunları çözmek için hem nasların yorumuna (tefsire)

[2] Fahrettin Olguner, Türk İslam Düşüncesi Üzerine, İZMİR, 1993, Akademi Kitabevi, s.23

[3] Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, ANKARA, 1997, TDVY. S.2

[4] Fazlur-Rahman, İslam, çev. M. Dağ, M. Aydın. Ankara, 1996.ıv. baskı,s.xvıı

[5] Hayrettin Karaman, İslam Hukukunda İçtihat, Ankara, s.43

hem de tarihi ve kültürel birikimin yorumlanmasına tabi tutulmuştur. Kadim geleneğimizde nasların yorumunu fukaha ve âlimler yapmıştır. İşte günümüzde bu iki alanın (öz ile gelenek) tekrar yorumlanması noktasında tipik iki örnek olarak Fazlur-Rahman ile Roger Garaudy'i karşılaştırmaya çalışacağız.

Fazlur-Rahman ve Roger Garaudy son dönem İslam düşünce geleneğinde önemli yere sahip kişilerdendir. Çünkü gerek düşünceleri ve gerekse duruşlarıyla İslam dünyasında haklarında en fazla konuşulan ve fikirleri en çok tartışılan kişilerdendirler.

Fazlur-Rahman, Müslüman bir aile çocuğu olarak hem klasik İslami ilimlere vakıf bir âlim hem de modern batıyı iyi tanıyıp analiz edebilmiş bir entelektüel, düşünce adamıdır.[6] O özellikle İslami ilimlerden başta Arapça olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi alanlarda oldukça başarılı ve bu alanlara özgün düşünceleri ile büyük katkı sağlamış çağdaş ve modernist bir âlimdir. Kendisini küçük yaşlarda iyi yetiştirdiği için hem yazı hayatına hem de İslami ilimlerdeki yetkinliğini ifade etmeye erken yaşlarda başlamıştır.

Roger GARAUDY ise ne doğduğu ortamda ne de okuduğu ortamda İslam dini ile ilgili herhangi bir şeyle karşılaşmıştır. Hatta uzun dönem Marksizm'in fikir babalığını yapmış eski bir Marksist düşünür, tenkitçi ve sorgulayıcı bir filozoftur. Din ile tanışması daha sonraki yıllara dayanır. Hatta kendi ifadesi ile 30 yıl İslam'dan habersiz batıda profesörlük yaptığını hayıflanarak ifade etmektedir.

Fazlur-Rahman'ı İslam Dininin özünü sorgulama ve yeniden yorumlamalarıyla değerlendirirken, Roger Garaudy'i İslam düşüncesini sorgulama ve yeniden yorumlamaları ile değerlendireceğiz.[7] Fazlur-Rahman İslam dünyasındaki geri kalmışlığın sebebini Kur'an'ın meramını anlamamaya bağlamaktadır. Garaudy ise İslam dünyasındaki geri kalmışlığın daha çok nakilcilerden kaynaklandığını vurgularken Tasavvufu da savunmaktadır. Garaudy, yeniden doğuş için İslam'ın aşk ve deruni boyutunu, sosyal boyutunu, tenkitçi boyutunu canlandırmanın gerektiğini vurgulamaktadır.

1-İslamı nasıl anladıkları

Fazlur-Rahman, İslam dünyasındaki İslam anlayışının günümüz sorunlarını çözmeden çok uzak olduğunu gördüğü için farklı ve mantıklı önerilerde bulunmaktadır. Fazlur-Rahman'a göre ya İslam günümüz şartlarına göre tekrar gözden geçirilerek düzenlenmeli ya da müntesiplerini bağlar deyip çağın sorunlarına dinden alternatifler bulma çabasından vazgeçilmelidir. Ya günümüz Müslümanlarını

[6] Fazlur-Rahman, İslam ve Çğdaşlık, çev.A. Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1996,s.10

[7] İhsan Eliaçık, Çağdaş İslam Düşüncesi I, s.3

7.ve 8. yüzyıl Arabistan yaşam şartlarına göre yaşamaya zorlamalı ya da 7.y.yda inen vahyi günümüz şartlarına göre anlamalıdır.

Fazlur-Rahman'a göre modern dünyada İslam ya yok olacak (Yani sadece satırlarda yazılı olarak kalacak) ya da temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dayandırılan ve onların ışığında oluşan top yekün tarihi miras, ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşılıp günümüz şartlarına göre tekrar yorumlanmalıdır. Eğer ikinci şık yapılırsa, İslam, tarihi ve içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı değişme hadisesinin doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kadir bir inanç sistemi olacaktır. [8] Bunun içinde İslam dünyasının pozitif bilimlerle barışmasını ve tarihi birikimini de rasyonel bir süzgeçten geçirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Dolaysıyla da ona göre eğitimde değişim kaçınılmazdır.[9]

R.GARAUDY'e göre İslam, kişinin kendi rızası ve hür iradesi ile tek Allah'a boyun eğmesi, ona teslim olması demektir.[10] İslam hem maddeye hem de manaya hükmeden, ilim ve hikmeti kendi kaybolmuş malı olarak gören bir sistemdir. İslam; Hz. Âdem'den Hz Muhammed'e kadar gelmiş olan dinlerin genel adıdır. Yani bütün ilahi dinlerin ortak adıdır.

"Allah'a, bize indirilene, İbrâhim'e, İsmâ'il'e, İshak'a, Ya'kub'a ve sıbt(torun kabile)lere indirilene, Mûsâ ve Îsâ'ya verilene ve (diğer) peygamberlere Rabbleri tarafından verilene inandık, onlar arasında bir ayırım yapmayız, biz Allah'a teslim olanlarız." deyin.2/Bakara136

" De ki: "Allah'a, bize indirilene, İbrâhim'e, İsmâ'il'e, İshak'a, Ya'kûb'a ve sıbtlara (Ya'kûb oğullarından türeyen kabilelere) indirilene; Mûsâ'ya, Îsâ'ya ve peygamberlere Rableri tarafından verilene inandık; onlar arasında bir ayırım yapmayız, biz O'na teslim olanlarız."3/Ali İmran 84

İslam'ın sadece Hz. Muhammed'in getirdiği din olmadığını belirtmek için aşağıdaki ayetleri delil getirmektedir. (Ahkaf .9, Yunus,47: Hicr 10; Nahl, 43: Rum 47; Mümin 78, Ali İmran, 144)[11]

46/Ahkaf/9 De ki: "Ben türedi bir elçi değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyuyorum ve ben apaçık bir uyarıcıdan başka bir şey değilim."

10/Yunus/47 Her ümmetin bir elçisi vardır. Elçileri gel(ip de bunlar onu yalanlay)ınca aralarında adâletle hükmolunur, onlara hiç haksızlık edilmez.

[8] Fazlur-Rahman, İslam, s.XVIII

[9] Fazlur-Rahman, a.g.e.s.252-265

[10] Roger Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, çev. Cemal Aydın, İst.1990, s.9

[11] Roger Garaudy, a.g.e.s.10

15/Hicr/10 Andolsun, senden önceki milletlerin kolları içine de elçiler gönderdik.

16/Nahl/43 Biz senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını elçi göndermedik. Sorun, Zikir ehline; eğer bilmiyorsanız:

30/Rum/47 Andolsun ki, biz senden önce de elçileri kavimlerine gönderdik; onlara deliller getirdiler ve biz, (onları dinlemeyip) suç işleyenlerden öc aldık. (Elbette alırız, çünkü) mü'minlere yardım etmek, üzerimize borç idi

40/mümin/78 Andolsun biz, senden önce de elçiler gönderdik. Onlardan kimini sana anlattık, kimini de anlatmadık. Hiçbir elçi, Allâh'ın izni olmadan bir mu'cize getiremez. Allâh'ın emri geldiği zaman hak yerine getirilir ve işte o zaman (Allâh'ın âyetlerini) boşa çıkarmağa uğraşanlar, hüsrana uğrarlar.*

3/Al-i İmran/144 Muhammed, sadece bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse siz ökçelerinizin üzerinde geriye mi döneceksiniz? Kim ökçesi üzerinde geriye dönerse, Allah'a hiçbir ziyan veremez. Allâh, şükredenleri mükâfâtlandıracaktır.

Roger GARAUDY'e göre İslam, Kur'an'da açıkça belirlenen ve özünde ahlaki ilkeleri barındıran ve yorum ve içtihada açık olan bir sistemdir. Bunu en güzel bir şekilde Peygamber yaşamış ve yaşatmış bize de ondan sonra ne yapmamız gerektiği noktasında örnek olmuştur. Günümüzde de İslam'ın insanların sorunlarını çözmesi için Kur'an indiği zaman ki gibi okunmalı ve ne dediğinden çok ne demek istediği iyi anlaşılmalıdır. Sadece lafızlara bağlı kalınarak ruhsuz bir İslam'ın şekilcilikten öteye gidemeyeceğini açıkça vurgulamaktadır.[12]

Roger GARAUDY, İslam'ın çöküşünü şu nedenlere bağlamaktadır.

- Dini, siyasi güç için alet olarak kullanan iktidar ve servet heveslisi kişilerin bozulması [13]
- İçtihadın dondurulması
- Entegrizm[14]
- Kendi içine kapanma
- Liberalizm
- Formalizm

[12] R.G.a.g.e. s.51

[13] R.Garaudy, Yaşayan İslam. Çev.M.Bayraktar.s.51

[14] Entegrizm; dini veya siyasi olsun bir inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya müesseseleriyle özdeşleştirmektir. Böylece mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve onun kabullenilmesini dayatmaktır. Bir tür ilk hale, orjinal hale dönüş özlemi ideolojisidir. Gelenekçiliğin ve muhafazakârlığın en sert biçimi olarak tanımlanabilir. Genellikle fundementalizm ve siyasal islam tartışmalarında kullanılan ve Garaudy tarafından canlandırılan bir kavramdır. Siyasal islamcılığın literatüründe "içtihad -yorum- kapısı kapandı" şeklindeki ifadelerde kendisini gösterir.

- Kör taklitçilik[15]
- Fukahanın yanlış fetvaları [16]

Bu konuda özellikle İmamı Malik'in şu fetvası çok manidardır:

"Adil olmayan bir idareciyi altmış yıl tanımak, onun halkını bir saatlik bile olsa başkansız bırakmaktan daha evladır."[17]

- Bilimsel yaratıcı ruhun sönmesi[18]

Garaudy sadece çöküşün nedenlerini tespit etmekle kalmıyor ayrıca bundan kurtuluş yolları içinde önerilerde bulunmaktadır. O'na göre ilk yapılması gereken asıl ve ana kaynak Kur'an'a dönmektir. Bunu yaparken de hadis ve sünnet kavramları tekrar Kur'an ışığında değerlendirilmeli sahihlerle zayıflar birbirinden ayırt edilmeli ve dikkatle kullanılması gerekir.[19] Fıkıh külliyatı da Ebu Hanife'nin yaptığı gibi Kur'an'ın ruhuna sadık olarak ictihada ağırlık verilerek yaratıcı hale getirilmeli[20] ve tasavvuf canlandırılmalıdır.[21] İslam fıkhı oluşturulurken sadece birkaç ayete göre değil Kur'an'ın bütün ruhundan çıkarılmalıdır. Ayrıca Şura teşekkül ettirilip sorumluluk taşıyan yaratıcı ruhun inisiyatifi içinde zamanımızın meydan okumalarına cevaplar verilebilir.

Özellikle tasavvufun canlandırması gerektiği görüşüyle Fazlur-Rahman'dan ayrılmaktadır. Çünkü Garaudy'ye göre manevi parıltısını kaybetmiş olan bir dinin sadece asker gücüyle kendisini müdafaa etmesi zordur. Manevi parıltı da tasavvufun canlandırılmasıyla sağlanabilir.[22]

Garaudy İslam'ın yeniden canlandırılması konusunda Jures'in "ataların ocağından külü değil ateşi çalmak esastır" sözünü hatırlatmaktadır.[23] Bunun İslam'a uygulanarak şahlandırılmasını önermektedir. Kur'an yeni bir gözle, organik ve canlı bütünlüğü içinde, günümüzün canlı sorunlarına canlı cevaplar arayan dinamik bir anlayışla okunmasına bağlı olduğunu hatırlatmaktadır.[24] Garaudy'nin bu görüşü elbette elzem ve düşünen her müslümanın olmasını istediği bir tablodur. Fakat kadim geleneğin bu kadar bariz bir şekilde dışlanarak salt Kur'an'ın yeniden yorumlanmasıyla oluşturulacak bir düşüncenin İslam dünyasında kabul

15 R.Garaudy.Yaşayan İslam.çev.M.Bayraktar.s.8

16 R.G.a.g.e.s.51

17 R.G.a.g.e.s.51

18 R.Ga.g.e.s.55

19 R.G.a.g.e.s.62

20 R.G.a.g.e s. 63

21 İhsan Eliaçık, Çağdaş İslam Düşüncesi, (makale) s.18

22 R.G.Yaşayan İslam, s.52

23 Roger Garaudy, Yaşayan İslam çev.M. Bayraktar s.7

24 R.Garaudy, Yaşayan İslam çev. M.Bayraktar s.8

görmesi oldukça zordur. Daha önce bu konularda yapılan girişimler hem düşünce bazında hem de uygulama olarak cılız kalmıştır.

Roger GARAUDY'e göre ideal İslam'ın üç temel özelliği

1- Hz Muhammed (s.a.v) hiçbir zaman yeni bir din ihdas etme iddiasında bulunmadı. Bize Hz. İbrahim'in temel inancını tebliğ etti. Kuran'da Hz. Musa ve Hz İsa da İslam'ın peygamberleri olarak zikredilmektedir. Dünya, onun içinde Yahudi, Hıristiyan, Müslüman birliğini kurabilir. Garaudy sanki bu görüşüyle dinler arası uzlaşmayı öngörmektedir. Bu dinleri birleştirme noktasında Garaudy oldukça kafa karıştırıcı bir tutum sergilemektedir. İlahi kökenli olmayan dinlerin bile birliğini savunmaktadır.[25] Ekber Şah'ın oluşturduğu eklektik dini dahi onaylamaktadır. Tek dinden ziyade dinlerin ortak çatı da buluşmasını daha tutarlı bulmaktadır.

Oysa insanların birbirini anlaması için inandıkları ve yaşadıkları dinlere saygı duymaları gerektiğini ifade etseydi daha tutarlı olurdu. Günümüzde çok kültürlülük kaçınılmazdır. Küreselleşme önüne çıkan her şeyi çepeçevre kuşatmıştır. İnsanlar arası etkileşimde küresel bir boyut kazanmıştır.[26] Bundan dolayı dinler arası diyalog çalışmaları sürdürülmektedir.

2- İslam, ilmi hikmetten, hikmeti de imandan ayırmaz. Müslüman alim, sebeplerin araştırılmasıyla gayelerin araştırılmasını bir birinden ayırmaz. Bu da ilmin ve tekniğin, ilim ve teknik bürokrasisine, politikanın Makyavelizme dönüşmesini engeller. Sadece nasıl değil niçin sorusunu da sormaya zorlar. Fazlur-Rahman da bilginin İslamileştirilmesini savunmaktadır.

3- İslam, inançla politika arasındaki (insanın iki boyutu) ilişkiler meselesinin ortaya atılmasını sağlar ve onları kilise ile devlet arasındaki ilişkilerle (iki durum ilişkisi) karıştırmaz.

Garaudy bu özelliklere sahip İslam'ın şu anda henüz yeryüzünde olmadığını sadece bir kitapta ve insanların yüreklerinde olduğunu ifade etmektedir. Bu ideal İslam toplumunun tarihteki tek ve emsalsiz örneğinin Hz Peygamber (s.a.v) tarafından Medine de kurulduğunu söylemektedir. Hz. Peygamberin oluşturduğu topluluk ne belirli bir kan, ne belirli bir toprak, ne de belirli bir kültür üzerine oturmuştur. O sadece imanda birlik üzerine kurulmuş ve herkese açıktır. Garaudy'e göre bu, insancıl bir toplumun temelidir.

Garaudy'e göre İslam bu özellikleri ile hem şimdiye kadar gelen dinlerin ortaya koyduğu sistemlerden üstün hem de günümüzde de batının içine düştüğü bataklığı kurutacak insanların sorunlarını çözecek tek alternatif olarak görmektedir. Garaudy, İslam'ın yeniden insanların sorunlarını çözmesi için dini

[25] R.Garaudy, Yaşayan İslam, çev.M.Bayraktar.s.54

[26] Hasan Onat, İslam'ı Yeniden Düşünmek, makale,s.2

düşüncede köklü değişikliklerin yapılmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.

2- Kur'an'a Bakışları

Fazlur Rahman' göre Kur'an, Hz. Muhammed'in yaşadığı miladi yedinci asra yönelik ilahi bir müdahaledir. Ona göre başta Kur'an'ı Kerim olmak üzere, Fıkıh, hadis, İslam Hukuku, Tasavvuf, akaid, Şia, Sünnilik vb. temel İslami kavram, kurum ve olayları temel olarak sorgular. Bu sorgulamada muaf tuttuğu yerler, Kur'an'ın dini ve ahlaki yüce amaçlarıdır.[27]

Fazlur Rahman'a göre Müslümanların çağdaş dünyada var olabilmeleri için iki yol vardır:

a) Ya söylemde kalan bir dini anlayış ile yaşantı olarak batıya entegre olmak,

b) Ya da İslam'ı günlük hayatın sorunlarını çözer duruma getirmek için yeni bir içtihat metodu ile yorumlamak.

Fazlur Rahman ikincisini seçmektedir. Bunun için de Kur'an'ı indiği döneme göre okuyup anlamaya çağırmaktadır. Kur'an'ın anlaşılması için öne sürdüğü "çifte hareketlilik" (şu andan Kur'an'a gitmek ve Kur'an'dan tekrar şu ana gelmek) suretiyle problemleri çözmek.[28]

Fazlur-Rahman Kur'an'a dönüşü vurgularken maziye şuurlu şekilde müdahalede bulunulmasını önermektedir. Bu ise incelemeye konu olan mazinin objektiflik içinde belirlenmesi ve mukabele tarzıdır. Fazlur-Rahman'a göre vahyin bir bilgi ile ilgili yönü vardır bir de duygusal ve estetik yönü vardır. Vahyin nihai gayesi, iman eden ve başka hiçbir şeye indirgenemeyen zihin halini doğurmaktır. Vahyin mesajını anlamayı hedef alan bir zihindir.[29] Ayrıca Kur'an'ı okurken bazı kavramların dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

"Etkin tarih" Kur'an'ın anlaşılması için onun nesnel ortamı şüphesiz olmazsa olmaz bir usuldür. Çünkü Kur'an, Allah'ın tarih içerisinde cereyan eden durumlara Peygamberin zihni vasıtasıyla verdiği cevaplardır.[30] Ona göre vahyin anlamsal yönü Allah'a, lafza aktarılışı ise Hz. Peygamber'e aittir.[31]

Fazlur Rahman'a göre Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümler iki kısma ayrılır.

---

[27] İhsan Eliaçık, Çağdaş İslam Düşüncesi. S.17

[28] Fazlur-Rahman, İslam, s.xxxv

[29] Fazlur-Rahman, İslam, s.xxxvı

[30] Fazlur-Rahman, İslam ve çağdaşlık, çev .H. Kırbaşoğlu, Ankara.1990, s.67

[31] Fazlur-Rahman, İslam ve Çağdaşlık, çev.H.Kırbaşoğlu, Ankara. 1990, s.78

a) Külli anlam ifade eden ayetler: Zaman üstü genel hükümlerdir. Ahlaki hükümler içeren ayetler bu gruptandır.

b) Cüz'i anlamlar ifade eden ayetler: Bunlar zamansal olan ayetlerdir. Bunlar tarihseldir. Siyaset, hukuk, ekonomi gibi konuları içeren ayetler bu gruptandır. Bu tür ayetlerin hükümleri yöreseldir. Onun içinde her zaman içinde uygulama alanları bulamaz.[32] Örneğin hukukla ilgili ayetler çoğunlukla indikleri toplumun özelliklerini taşımaktadır. Kölelik, savaş barış ile ilgili ayetler bu günkü hukuka doğrudan referans olamazlar ancak dolaylı referans kaynağı olabilirler.[33]

Fazlur Rahmanın önerdiği tefsir usulu

1- Ayetlerin nazil olduğu zamanın konu ile ilgili mevcut toplumsal şartlarını göz önünde tutarak, Kur'an'ın somut olayları işleyişinden bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket etmektir.

2- Bu genelleme düzeyinden günümüzde geçerli olan konu ile ilgili mevcut toplum şartlarını göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yasamaya doğru hareket etmektir.[34]

Fazlur Rahman Ülemanın Kur'an'ı anlama usulünü "*parçacı-Lafızcı*" olarak belirtirken kendisi bunun karşısına *bütüncül-tarihi* perspektifi getirmektedir. Ülema'yı eleştirisi *parçacı oluşta***,** ayetlerin Kur'an bütünlüğü içerisinde tefsir edilmediğini lafızcı oluşta ise mesaj yerine lafza bağlı kalındığını ve lafzının ezeli ve ebedi telakki edildiğini kasteder. Kendi önerisi olan *bütüncül* ile her ayeti Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde almayı hedefler. *Tarihilikten* kastı ise Kur'an ve Sünneti tarihi birer olgu olarak kabul etmeyi ve buna bağlı olarak ta tarihselci okumayı kastetmektedir.[35]

Garaudy, Fazlur-Rahman'ın tarihselci yaklaşımına uygun olarak Kur'an'ın her emrinin arkasındaki, o emrin hikmetinin, onu ilham eden prensibin ve onun uygulandığı tarihi şartların yeniden keşfini öngörmektedir. [36] Aslında Garaudy'inin bu görüşü Fazlur-Rahman Kur'an'a bakışıyla aynıdır. Çünkü Garaudy'e göre de Kur'an salt hukuk kitabı değildir. Kur'an tekrar değerlendirilmelidir. Özellikle ahlaki ilkeler ve toplumu ilgilendiren sadaka ve zekât gibi kavramlar daha aktif hale dönüştürülmelidir. Fazlur-Rahman'dan farklı olarak Kur'an'ın ahlaki ve sosyal boyutuna daha fazla vurgu yapmaktadır.

Ayrıca hadis ve fıkıh külliyatıyla ilgili yeni bir takım düzenlemelerin elzem olduğunu söylediğini daha önce belirtmiştik. Özellikle ehl-i sünnet

[32] Fazlur-Rahman, a.g.e.s.80-85

[33] Fazlur-Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, çev.Salih Akdemir, Ankara, 1995.s.22-23

[34] 23 Fazlur-Rahman, İslam ve Çağdaşlık, çev.H.Kırbaşoğlu, Ankara, 1990, s.35

[35] Fazlur-Rahman, a.g.e.s.75-85

[36] R.G.Yaşayan İslam, s.123

anlayışı tarafından kutsanan fıkhı eleştirmektedir.[37] Çünkü geleneksel fıkhın kutsallaştırılması demek İslam düşüncesinin kutsallaştırılması da demektir. Bu da değişen dünyada İslam'ın dondurulması demektir ki her şeyin süratli bir şekilde değiştiği bir dünya da değişimden kaçınmak ortada olmamak demektir. Günümüzde yaşanan sorunları ya görmemek ya da çözümü için alternatifler üretmemek demektir. Fakat İslam'ın deruni boyutu olan tasavvuf canlandırılmasını önermektedir. Ona göre tasavvuf Kur'an'ın bir yorumudur, onu bir okuma tarzı, özellikle de onu bir yaşam tarzıdır.[38]

Garaudy, dünyanın içinde bulunduğu büyük bunalımdan ancak Kur'an'la kurtulabilir derken Müslümanların Kur'an'ın mesajını tam manasıyla anlayıp uygulamaya soktukları zaman kurtulabileceklerini ifade etmektedir. Zira İslam, Allah'a, dünyaya insana ilimlere sanatlara bakışı ile her insan ve her cemiyet için ayrılması mümkün olmayan ilahi ve beşeri temellerin her ikisine birden istinat eden yeni bir dünyanın inşa projesini mükemmelen vermektedir.

3-Sünnet ve Hadis Kavramı ve Hayatımızdaki Yeri Konusundaki Düşünceleri

Fazlur Rahman'a Göre Sünnetin Muhtevası ve Tarihi Süreci

Fazlur-Rahman, Kur'an konusunda olduğu gibi hadis konusunda da oldukça hassas davranmaktadır. Sünnetin bir yansıması olarak tarif ettiği hadislerin "ibadi olanlarına (namaz, oruç, hac, vb) ve Hz. Peygamber'in siyerle sabit biyografisi dışındaki hadisleri sorgular.[39]

Değerlendirilmelerinde sünnet ve hadis kelimelerinin ne tür anlamları içerdiğini ve bunların nasıl ıstılahlaştırıldığına da değinmektedir.

Fazlur Rahman 'a göre sünnet ister bir kere olsun isterse sürekli tekrarlanmış olsun davranış kanunudur.[40] Fazlur Rahman sünnet kavramını iki anlamda kullanmıştır.

1- Bizzat Hz. Peygamber'in sünneti

2- Nebevi sünnetin yorumları[41]

Fazlur Rahman'ın sünnet ve hadis anlayışını şu kavramlar daha açık bir şekilde ifade etmektedir.

Nebevi Model; Peygambere ait olduğu daha kesin olan, az sayıdaki sahih sünnettir.

---

[37] R.Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, s.30

[38] R.G.a.g.e.s.39

[39] İslam Düşüncesi s.17

[40] Fazlur-Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, s.13 / Ahmet UYAR, Makale, E.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı:12 Yıl:2002 (237-249.s)

[41] Fazlur-Rahman, a.g.e s.18

Yaşayan Sünnet; Nebevi sünnetin sürekli gelişen bir yorumu ve formülasyonu ilk Müslüman nesillerin ürünü. Temelini içtihat ve icma oluşturmaktadır.

Hadis; Teknik hadis de deniliyor. İlk üç asırdaki yaşayan sünnetin sözle ifade edilmiş ve resmi statü kazanmış şeklidir.[42]

Fazlur-Rahman Nebevi Model'in yorumlanarak yaşayan sünnet denilen birikimin ortaya çıktığını ifade etmektedir ki tarihi rivayetler de bunu doğrulamaktadır. Garaudy Sünnet noktasında fazla bir yorum yapmamış sadece tarihi şartlar içerisinde söylenmiş sözler olarak değerlendirmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi bağlayıcılığını kabul etmemektedir. Ona göre Hz. Peygamber, gerçek ve temel dini bütün insanlara hatırlatmak üzere gönderilmiştir.[43]

4-Hz Peygamberin Vahiy Karşısındaki Konumu Hakkındaki Düşünceleri

Fazlur-Rahman'a göre Peygamber, "model insan"dır. İslami kişiliğin vazgeçilmez şartıdır. Fakat gelenek öyle bir peygamber kişiliği çizmiştir ki bu kişilik efsaneleşmiş bir kahramandır. Oysaki Kur'an'ın işaret ettiği peygamber insanlar için örnek ve model "usvetün hasenetün" bir kişidir.[44]

Kur'an, hadis ve İslam tarihinin ilk dönem kaynaklarında geçen peygamber tasviri ile tarihin seyri içinde, zamanla halkın muhayyilesini besleyen, özellikle bazı edebi eserlerdeki peygamber anlayışı arasında ciddi farkların bulunduğu bir gerçektir.[45] Hatta bazı eserle de Peygamber'e beşer üstü vasıflar yükleyen, onun şahsını ve hayatını insanüstü özelliklerle süsleyen bir imajla halka sunulmuş ve bu halkta farklı bir peygamber sevgisinin oluşmasına sebep olmuştur.[46] Fazlur-Rahman hurafeden ve efsaneden arındırılmış bir peygamberin kişiliğinin vazgeçilmez olduğunu vurgular.

Roger GARAUDY, Hz peygamberin vahiy karşısındaki konumunu şöyle belirtmektedir:

Kur'an'ın ruhuna uygun olarak yaşamış, örnek ve örnek alınması gereken bir kişidir. [47] Hz Muhammed'in gerçek ve temel dini, bütün insanlara hatırlatmak üzere gönderildiğini vurgulamaktadır.[48]Yani Hz Muhammed, eskiden indirilen vahiyleri tasdik etmek, onları tarih boyunca uğradıkları bozulmalardan arındırmak ve onları tamamlamak üzere Allah tarafından gönderilmiştir.[49] Bunlara şu

[42] Ünal, İsmail Hakkı, Fazlur-Rahmanın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine, s.294

[43] R.Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, s.10

[44] Fazlur-Rahman, İslam, Ankara, 1996, Selçuk Yay. ıv.baskı , s.xxxıx

[45] İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj, Ankara., 2004, DİB.yay.s.14

[46] İbrahim Sarıçam, a.g.e.s.14

[47] R.G.Yaşayan İslam.s.55

[48] R.Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, çev. Cemal Aydın. s.10

[49] R.G.a.g.e.s.11

ayetleri örnek göstermektedir. (Rum.30; Nelm 76,Yunus 37, Yusuf 111, Fatır 31; Ahkaf 12, Ali İmran 3, Nisa 47, Maide 48, En'am 92)

Garaudy ilahi dinleri aynı pota altında toplamak istediğini açıkça vurgulamaktadır. Bunun içinde özellikle Hz. Muhammed'in getirdiği dinin orijin olmadığı ile ilgili ayetleri sıralamaktadır. Bunun içinde Hz İbrahim'i ortak payda olarak işaret etmektedir. Çünkü Hz İbrahim Allah'ın iradesine şartsız boyun eğişiyle, inananların babası ve onların örnek rehberi olmuştur. Konuyu şu ayetlerle açıklamaktadır.(Bakara 124, Rum.30; Hac,78, Zariyat 36, Ali İmran,19,85)

Garaudy öncelikle dinlerin birliğinden söz ediyor. Bunun içinde Hint, Çin dinleriyle Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet arasındaki tevhidi benzerliklere dikkat çekmektedir.[50] Garaudy "Dinlerin birliği derken" zihni net olmadığı için ifrata kaçıp çok farklı oluşumları onaylayabilmektedir. Örneğin Ekber ŞAH'ın oluşturduğu ve adını İslam koyduğu Hristiyanlık, Zerdüştlük, Budizm ve Hinduizm dinlerinin karışımından ibaret olan Dini ilahisini bile hoş görebilmektedir

Dinlerin evrensel mesajını iki esasa dayandırmaktadır.

1- Allah'ın aşkınlığı ve birliği

2- İnsanların ümmet oluşu

İslam: İslam hem maddeye hem de manaya hükmeden, ilim ve hikmeti kendi kaybolmuş malı olarak gören bir sistemdir. Peki bu sistem nasıldır?

"İslam, insanı yaratılmışların en olgunu ve en şereflisi olarak kabul ederken, onun sömürülemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca israf, gösteriş ve lüksü tamamen yasaklayan, kazancı alın terindeki damlacıklarda arayan, biriken sermayeyi fakire ölçülü ve ahlak kaideleri içinde aktaran, faizi, tembelliği ve fakiri ezmeğe ittiği için yasaklayan ve gayr-ı meşru serveti bu kuralla imha eden bir sistemler manzumesidir. Halife ile kölenin eşit hakka sahip olmasını mecbur kılmıştır.(Hz. Ömer'in deve olayı). Garaudy'e göre İslam ile diğer dinler arasındaki fark şöyledir.

İslam çağları arkasından sürükleyen bir dindir. Diğerleri ise çağların arkasında sürüklendi. Yani İslam dışındaki diğer bütün dinler, zamana uyduruldu. Reforma tabi tutuldu. Mukaddes kitapları tahrif edildi. Kur'an ise indirildiği günden beri hep zamana hükmetti. O zaman zamanı değil, zaman onu takip etti. Zaman yaşlandıkça, o gençleşti. Bu çağlar üstü bir olaydır.

Marksizim, kapıtalizm ve İslam arasındaki farkı şöyle cevaplıyor. "Biri insanı devlete karşı esir etti diğeri ise sermayeye karşı. İslam ise insana saygınlık ve itibarını iade eden bir sistemdir. Garaudy' göre Müslümanlar çağdaşlaşma ile Batılılaşmayı birbirine karıştırmıştır. Batının İslam konusunda içinin boş olduğunu

[50] R.Garaudy. Yaşayan İslam. s.8

kendi hayatından örnekler vererek açıklamaktadır. Doğu felsefesi ve İslam medeniyeti hakkında tek kelime bilmeden otuz sene profesörlük ettim diyerek kendi şahsında Batı'yı eleştirmektedir. Garaudy' göre batılılar İslam'ı yeteri kadar bilmemektedir.

Garaudy Müslümanların görev ve sorumlulukları nelerdir sorusuna şöyle cevap vermektedir: Sayıca çoğalmak mı? Paraca üstün olmak mı? Maddi bakımdan gelişmek mi? Silah bakımından modernleşmek mi? Hayır! Müslüman, ancak çağın problemlerine cevap bulabildiği ve bunu her vasıtadan yararlanarak dünyaya anlatabildiği ölçüde vazifesini yapmış olacaktır.

Sonuç olarak Fazlur-Rahman kökleri İslam fikir tarihinde bulunan kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan içtimai-ahlaki ilkeler ile onlarla uyum içinde olan başka ilklerin yer aldığı bir yapı önermektedir. Onat'tın ifade ettiği küreselleşme[51] kaçınılmazsa değişen dünyamızda İslam'ı yeniden düşünmekte kaçınılmazdır.

KAYNAKÇA

İhsan Eliaçık, Çağdaş İslam Düşüncesi, makale, s.3

Fahrettin Olguner, Türk İslam Düşüncesi Üzerine, İZMİR, 1993, Akademi Kitabevi, s.23

Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, ANKARA, 1997, TDVY. S.2

Fazlur-Rahman, İslam, çev. M. Dağ, M. Aydın. Ankara, 1996.ıv. baskı,s.xvıı

Hayrettin Karaman, İslam Hukukunda İçtihat, Ankara, s.43

Fazlur-Rahman, İslam ve Çğdaşlık, çev.A. Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1996,s.10

Roger Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, çev. Cemal Aydın, İst.1990, s.9

R.Garaudy, Yaşayan İslam. Çev.M.Bayraktar.s.51

Hasan Onat, İslam'ı Yeniden Düşünmek, makale,s.2

Fazlur-Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, s.13

Ahmet UYAR, Makale, E.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı:12 Yıl:2002 (237-249.s)

Ünal, İsmail Hakkı, Fazlur-Rahmanın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine, s.294

İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj, Ankara., 2004, DİB.yay.s.14

[51] Hasan Onat, İslamı Yeniden Düşünmek

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN ALGISININ OLUŞUMUNDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI

DİN ALGISININ İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI -BATINİ YORUM ÖRNEĞİ-

Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İslam Tarihi ve Sanatları/ İslam Tarihi
mehmetazimli@hitit.edu.tr

Giriş

Bilindiği üzere "Dinlere en büyük düşmanlığı kendi mensupları yapmıştır." dersek herhalde yanlış söylemiş olmayız. Yahudilerin dinlerini ve Tevrat'ı bozduğunu Kur'an'ın apaçık ifadelerinden,[1] Hıristiyanların ise gerçek İncil'i yok ettiklerini 4 adet İncil mevcudiyetinden müşahede ediyoruz.

Bütün dinler için geçerli olan bu kaideye İslam dini mensupları da dahildir. Ehl-i Kitap kendilerine gelen hak dini nasıl tahrif ettiyse, son dinin mensubu olan Müslümanlar da kendilerine gelen dinin kitabını tahrif etmeseler de kitabın örnek uygulayıcısı olan Hz. Peygamber'in hayatını örneklik zemininden, örnek alınamayacak bir noktaya taşıyarak bu tahrifi bir ölçüde gerçekleştirmişlerdir.

Esasen en büyük tahrifi de metnini tahrif edemedikleri Kur'an'ın zahiri anlamının tam uzağına düşerek yorumlama çabasına girmeleriyle yapmışlardır dersek yanlış söylememiş oluruz. Günümüzde birbirine fikir olarak en uzak Müslüman grupların hepsi, Kur'an metnini kullanarak düşüncelerini izah etmekte, rakiplerini Kur'an'dan aldıkları ayetlerle susturmaya çalışmaktadırlar, adeta Kur'an ile birbirlerini dövmektedirler. Her grup istediği yorumu Kur'an'dan rahatlıkla çıkarabilmektedir. Burada dinin yapılanmasında ve teşekkül döneminde tarihin nasıl kullanıldığını ve yorumun araçsallaştırılması üzerinden din inşa edildiğinin bazı örneklerini sunacağız. Abbasi dönemi dinin bütün kurumlarıyla oturduğu bir süreçtir ve bu süreçte dinin üzerinde batını yorumlar uçuşmuştur. Bunlardan Öncelikle Hurremiyye'den bahsetmekle birlikte, Hasan Sabbah, Zenc Hareketi, Karmatiler ve Fatımiler'den bahsederek konumuzu izah etmek istiyoruz. Buna girmeden önce Batını yorumla ilgili birkaç söz aktarmak istiyoruz;

[1] Maide, 13.

Batını Yorum

Batıniyye; Nasların zâhirî mânalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen "mâsum imam"ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkalara verilen isimdir. İslâm düşünce tarihinde Bâtıniyye, nasları zâhir-bâtın ayırımına tâbi tutarak te'viller yapan, İslâm'ın temel hükümlerini (zarûrât-i dîniyye) bütün müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkâr veya ibâha sınırına kadar götüren itikadî fırkalar yanında, son derece gizli bir şekilde teşkilâtlanmış örgütler vasıtasıyla merkezî idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken çeşitli siyasî gruplar için de kullanılmış ortak bir lakaptır. [2]

Kur'an'daki her ayetin bir yorumu olduğu görüşünden hareketle Bâtınîlerde yorumun sınırı ve ölçüsü yoktur. Yorum konusundaki görüşlerini içeren şu tespitte bulunurlar: "*Peygamber ayetlerin zâhirini yani görünür anlamlarını ifade etmiştir, liderler ise bu ayetlerin gerçek anlamlarına vâkıftır. Bu açıdan Kur'an'ın gerçek anlamını bilen, ondaki Bâtınî anlamlara vâkıf olan imamdır. Her devirde gerçek söz sahibi olan imam, mâsumdur, günahsızdır. Peygamberin şeriatı üzerine gelir ve yedi nesilde bir devr eder. Peygamber nâtıktır, konuşandır; imam ise sâmittir, susandır. İmam kendini gizlemiştir. Her nâtıkın bir sâmiti olduğundan dolayı her peygamberin bir imamı bulunmaktadır. Hz. Musa'nın imamı Hârun, Hz. Muhammed'in imamı ise Ali'dir. Ki Hz. Muhammed daha hayatta iken bu hususa birkaç kez dikkat çekmiştir.*"[3]

Batını yorum konusunda önplana çıkan Şia ve alt grupları oldukça dikkat çekmektedir. Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin oğlu İsmâil'e geçtiğini savundukları için İsmâiliyye, âlem ve imâmet anlayışlarında yedili bir sistemi benimsediklerinden Seb'iyye, hakikatin ancak gizli bir imamın tâlimiyle öğrenilebileceğini öne sürdüklerinden Ta'lîmiyye, dinin haram kıldığı hususları helâl saydıklarından İbâhiyye, mal ve kadında ortaklığı câiz gören Mazdek ile Bâbek'e uyduklarından Mazdekiyye ve Bâbekiyye, İslâm akaidine aykırı ulûhiyyet telakkilerini benimsediklerinden Zenâdıka, âlemin yaratılışını ve âhiret hayatını inkâr ettiklerinden Melâhide, Hamdân Karmat (Kırmıt), Nâsır-ı Hüsrev, İbn Nusayr, Anuş Tegin ed-Derezî ve Hasan Sabbâh gibi liderlere bağlı olduklarından Karâmita, Nâsıriyye, Nusayriyye, Dürziyye ve Sabbâhiyye, Bâbek zamanında kırmızı elbise giydiklerinden Muhammire, Rey şehrinin Hürrem bölgesinde bulunduklarından dolayı da Hürremiyye diye adlandırılmışlardır.[4]

---

[2] Avni İlhan, "Batınilik", *DİA*.

[3] İlyas Yazar, http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/batinilik.htm

[4] Avni İlhan, "Batınilik", *DİA*.

Hürremiyye

Abbasilere karşı 20 yıl boyunca isyan hareketi yürütmüş olan Babek'in başında bulunduğu Hurremiyye'nin fikirleri ve İslam'a bakış açısı konusunda bizzat kendileri tarafından yazılmış eserler olmadığı için, inanç ve fikirleri hakkında bilgileri daha çok klasik İslam mezhepler tarihi kaynaklarında bulmaktayız. O dönemdeki Hurremiyye'nin, Abbasi hilafeti ile sert mücadelesinden dolayı, fikirleri ve inançları net bir şekilde bu kitaplara yansımamış hatta önyargılı olarak yansımıştır diyebiliriz. Tarih kitapları ise, önyargılı bir şekilde Hurremiyye'nin fikirlerinden bahsetmekle birlikte daha çok onlarla olan savaşları ele almışlardır.

Hurremiyye'nin inanç ve fikir yapısı ilk olarak ortaya çıktığı bölgenin inanç ve fikirlerinden özellikle de Sasanîler döneminin yaygın inancı olan Mecusilikten etkilendiği belirtilir. Makdisi, Hurremiyye'nin liderlerinden kabul edilen Sünbaz'dan bahsederken "*Mecusi"* ifadesini kullanmaktadır.[5] Hurremiyye bölgeye yakın olan Hinduizm'den, Maniheizm'den,[6] Zerdüştlük'ten[7] ve daha çok kısa bir dönem önce İran'da resmi din olmuş olan Mazdekizm'den etkilenmiştir. Hurremîler'in Babek'in lider olduğu dönemde fikirlerini Müslüman halka kabul ettirebilmek için bazı İslami motifleri de kullandıklarını görüyoruz.

Onlar isyan ettikleri bölgedeki dinlerin adeta bir mozaiğini oluşturmuşlardır. Aslında onların böyle bir mozaiğe ihtiyaçları vardı. Bölgede her kesimden ve dinden insana hitap edebilmek ve onları yanlarına çekebilmek için böyle gerekiyordu. Zaten bölgede yayılan bütün dinlerin birbirinden etkilenmeleri söz konusuydu. Böylece halktan destek görmeleri kolay oluyordu. Bu noktadan sonra Babek'in başında bulunduğu Hurre-miyye/Babekiyye grubunun fikirlerinden bazılarına değinmek istiyoruz.

Hulul

Batınilikte en temel düşünce Hulûl inancıdır. Bâtınî itikadın temel özelliklerinden birisi olup bütün fırkalarda müşterektir. Hulul, Tanrı'nın bir bedene girmesidir. Bâtınî açıdan hulûl, Tanrı'nın imamın bedenine girmesi ve kâinatı bu şekilde sevk ve idare etmesidir. İttihad ise iki şeyin birbirine girmesidir.[8] Yani Tanrı'nın imamın bedenine girmesi, imamın da Tanrı'nın varlığında erimesi,

[5] Makdisî, VI, 82.

[6] Geniş bilgi için bkz. Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri, Cündişapur*, Ankara, 2003, 60.

[7] Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992, 264.

[8] Günümüzde ise kendi Ehli Sünnet sayan kimilerinin, "*ete kemiğe büründü, Mahmut diye göründü*" ifadeleriyle karşılaştırma yapmak lazım. http://www.ihvanlar.net/2013/01/26/ete-kemige-burundum-mahmud-diye-gorundum-sozu-nedir/

ulûhileşmesi, imamın tanrılaşmasıdır. Bazı Bâtınî gruplarda (Ali Allahîler gibi) bu şekilde görülmektedir.[9]

Babek'in liderliğini yaptığı Hurremiyye için bazı yazarlar, liderlerinin ilahlık iddia ettiklerini belirtirlerse de,[10] bu iddia Babek'in hayatı incelendiğinde pek tutarlı gözükmemektedir. Belki peygamberlik iddia ettiği görüşü gerçeğe daha yakındır denilebilir.[11] Çünkü bir sonraki maddede de göreceğimiz gibi onlarda tenasüh inancı bulunmaktadır.

Hurremîler yüce bir ruha inanmaktadırlar ve onlara göre bu ruhun peygamberlere ilham ettiğini kabul ederler. Bu yüce ruh tektir[12] ve vahiy indirir, fakat vahiy bitmemiştir. Hurremîlerin bir kısmı peygamber olarak İslam'dan önceki "Şervin" isimli bir şahsa inanırlar ve onun efdal peygamber olduğuna inanıp onun için ağlarlar.[13] Bu peygamberin Hz. Muhammet dahil bütün peygamberlerden daha efdal olduğunu belirtip onun için mabetlerinde dua ederler bundan dolayı bu gruba "Şerviniyye" denilir.[14]

Nizamülmülk, Hurremiyye'de namaz, oruç, zekat ve hac olmadığını ve içkiyi helal edindiklerini belirtir.[15] İstahri bunlar hakkında "*Camileri vardır, Kur'an okurlar fakat şeriata gizli riayetsizlikleri vardır. Dağlarda yaşarlar*"[16] demektedir. Bunların Kur'an okumaları bölgedeki Müslüman halkın gözünü boyamak için nüfus olarak az oldukları yerlerde Kur'an okudukları, değilse Kur'an'la hiç irtibatlarının olmadığı belirtilir.[17] Bu da bölgede sonraki yıllarda bunlar üzerindeki Müslüman halkın baskısını göstermektedir. Mehdinin Babek'in merkez edindiği Bezz'den çıkacağı gibi inançlara da sahiptirler.[18] Ayrıca bazı grupları hesap gününün olmadığını, sadece dünyanın var olduğunu, bedenin hem cennet hem cehennem olduğunu söylerler.[19]

Tenasuh

Batınilikte temel esaslardan biri de Tenâsüh inancıdır. Onlarda ahiret inancı olmadığından kıyamet ve haşr gibi kavramlara da yer verilmemiştir. Bâtınî

[9] İlyas Yazar, http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/batinilik.htm

[10] İbn Nedîm, 415.

[11] Makdisî VI, 97.

[12] Makdisî, IV, 30.

[13] İbnü'l-Esir, *el-Lubab*, I, 101.

[14] Sem'ânî I, 243.

[15] Nizamülmülk, 323.

[16] İstahri, *el-Mesalik ve'l-Memalik*, Beyrut 1997, 203.

[17] Van Vloten Gerlof, *Araştırmalar,* çev; M. Said. Hatipoğlu, Ankara, 1986, 60.

[18] Yakut, I, 430.

[19] Ali Sami en-Neşşar, *Neşetu Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, byy, 1977, 263.

anlayışta ölümle birlikte ceset çürür ve toprağa karışarak tekrar döner.[20] Ruh ise kişinin durumuna göre ya başka bir kişinin bedenine, ya da bazı hayvanların bedenlerine girer. Bazı görüşlere göre ise ruhların bulunduğu âhiret âlemine göçer. [21]

Hurremiyye'ye göre yeryüzünde devamlı peygamberler bulunur, vahiy ulu kişilerde kendini gösterir ve ruhlar bedenden bedene geçer. Peygamberlik ruhunun insandan insana geçtiğine ve Babek'e ulaştığına inanırlar. Babek de bu peygamberlerdendir. Babek'ten önceki lider olan Cavidan'ın ruhu da böylece Babek'e geçmiştir. [22]

Hurremiyye'deki tenasüh düşüncesine göre isim ve beden değişse de ruh değişmez ve bu ruh Adem'den Nuh'a, Nuh'dan İbrahim'e, İbrahim'den Musa'ya, Musa'dan İsa'ya, İsa'dan Muhammet'e, Muhammet'ten Ali'ye, Ali'den Muhammet b. Hanefiyye'ye, ondan da Ebû Müslim'e ve nihayet bunların liderine geçtiğine inanırlar.[23] Bu tenasüh inancında[24] ruhların hayvanlara da geçebileceğini belirtirler.[25]

Hurremîler Ebû Müslim'i mehdi olarak kabul ediyorlardı. O eski Sasanî düzenini ihya edecekti.[26] Ebû Müslim'in ölmediğini, adalet dağıtmak için dünyaya döneceğini iddia ediyorlardı.[27] Babek'in Ebû Müslim'in yerine gelen bir mehdi olduğunu düşünüyorlardı. Toplantılarında Ebû Müslim ve kızı Fatıma'yı anıp ve Ebû Müslim'i öldüren halife Mansur'a lanet ediyorlardı.[28] Ebû Müslim'e bu kadar düşkünlüklerinin sebebi onun Emevilere karşı bölge insanının ezilen onurunu ayağa kaldırmasındandır. Hurremilerde dini işleri düzenleyen din adamlarına ise Farsça melek anlamına gelen Feristegon veya Firistah denilmekteydi.[29]

İbahat

İbâhilik: Her şeyi mübah sayma anlayışıdır. Bâtınîlere göre, dinin bâtınına sahip olan kişiden dinin zâhiri yönü düşer. Bu bakımdan dinin görünürdeki

[20] Günümüzde kimi bilginlerin bunu Kur'an'a dayandırarak Bakara 28. Ayet bağlamında öne sürülebilmiştir. http://blog.milliyet.com.tr/hocayla-reenkarnasyon-hakkinda-sohbet/Blog/?BlogNo=358179

[21] İlyas Yazar, http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/batinilik.htm

[22] Gerlof, 60.

[23] Makdisî, VI, 97.

[24] İbnü'l-Esir, *el-Kamil,* VI, 328.

[25] Makdisî, IV30.

[26] Yakut I, 361.

[27] Aliev, XVIII, 500; Sharon Moshe, 184.

[28] Makdisî, IV, 31.

[29] Hasan İbrahim Hasan, II, 413.

ibadet ve taatlarına uymanın bir anlamı ve önemi bulunmamaktadır. Esasında bâtınî davetin özünde var olan anlayışlardan biriside budur."[30]

Hurremiyye'nin fikirlerinden en çok dikkat çekeni, hiç şüphesiz kadın konusundaki düşüncesidir ki bunu da Mazde-kizm'den aldıkları belirtilir ve Hurremiyye'de rızası olduktan sonra ve kimseye zarar vermediği sürece kadınlarla, her türlü ilişki mubah addedilmiştir denilir.[31] Hurremiyye, bir anlamda Mazdekizm'in kültürünü bir nebze tevarüs etmiştir. Bundan dolayı kendilerine, "*şehvetleri helal edinenler*" anlamında Hurremiyye denildiği belirtilir.[32] Gerlof, Hurremiyye hakkında "*Bu grubun ismi nereden gelirse gelsin ismiyle yaptıkları işler birbirine uymaktadır. Bunlar zevkten başka bir iş tanımıyorlardı. Kendilerine hoş gelen her şeyi mubah sayıyorlardı. Kadınları dini toplantılarına alıp fuhuş yapıyorlardı"*[33] şeklinde kanaatini aktarmaktadır.

Araştırmacılar, Hurremiyye'deki bu bakış açısı hakkındaki bilgilerin bir iftira değil gerçeği gösterdiğini,[34] onların temel felsefesinin sınır tanımaz bir zevk anlayışı olduğunu,[35] kadınları toplumun ortak malı olarak kabul ettiklerini belirtirler.[36] Bunun teyidi mahiyetinde, senede bir gece toplanıp kadın erkek birlikte ışıkları söndürüp karanlıkta[37] topluca fuhuş yaptıkları,[38] Hurremiyye kelimesinin de anne ve kız kardeş ile evliliği mubah görmeleri gibi nedenlerle bu fırkaya verildiği, hatta bu fırkanın ismine "Dinu'l-Ferc" (Ferc dini) dendiği belirtilir.[39]

Ayrıca Hurremiyye'nin efsanevi lideri Babek yakalandığında köşkünde birçok kadın ve cariyenin bulunması ve yakalanmadan hemen önce Ermeni patriği Sehl b. Sinbad'ın ona hitaben "*burada kadın ve çocuklarınız var*" diyerek Babek'in her bölgede tecavüz ettiği kadınların bulunduğunu ima etmesi,[40] Babek'in herhangi bir yerde gördüğü güzel kadınlara zorla sahip olması iddialarını destekler mahiyette aktarılmaktadır. Hatta Babek'in Bezz'den kaçtıktan sonra yanında kaldığı Ermeni patriği Sinbad'ın gözü önünde Sinbad'ın karısına, annesine, kız kardeşine tecavüz ettiği gibi çok makul olmayan rivayetler nakledilmektedir.[41]

---

30 İlyas Yazar, http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/batinilik.htm

31 Ebû'l-Fida, *el-Muhtasar*, trz., byy, I, 54.

32 İbnü'l-Esir, *el-Lubab*, I, 436.

33 Gerlof, 60.

34 Osman Turan, "Babek", *İA*, İstanbul, 1979, II, 172.

35 Gerlof, 61.

36 Nizamülmülk, 316.

37 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, 1990, 269.

38 Sem'ânî, I, 243; İbnü'l-Esir, *el-Lubab,* I, 101.

39 Nuveyrî, *Nihayetu'l-Ereb*, byy, 1984, XII, 248.

40 İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, VI, 473.

41 Makdisî, VI, 117.

Buna benzer davranış tiplerini, İslam öncesinde Mazdekîler, fakir ailelere kız vermeyen aristokrat aile kızlarına saldırıp fakirlere vererek gösteriyorlardı.

Hurremiyye ve Babekiyye lideri Babek'in kadınlar konusundaki düşünce ve uygulamalarının bu şekilde olduğu tarih kitaplarında anlatılmaktadır. Fakat anlatıldığı şekildeki durumun doğru olmasının mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Bu noktada Hurremiyye ve Babek konusundaki bu tip ifadelerin mübalağa içerdiğini düşünüyoruz. Bu rivayetler Abbasi hilafetinin en önemli düşmanına karşı, tarihçilerin abartması olarak düşünülebilir. Kanaatimizce "toplu sex" denilebilecek bu tür bir yapılanmanın bireysel uygulamalar olsa bile, istense de koskoca coğrafyaya yaygınlaştırılamayacağını, insan fıtratında bulunan kıskançlığın buna engel olacağını düşünüyoruz.

Nitekim bu kanaatimizi destekler mahiyette bazı ipuçlarını tarih kitaplarımızda bulabiliyoruz. Taberî'de yer alan bir rivayette; Babek'in merkezi olan Bezz, ele geçirildiğinde burada bulunan birçok kadın ve çocukların Babek'ten ve adamlarından şikayet etmediklerini görüyoruz. Hatta arkasından ağladıkları kendilerine iyi davranıldığından bahsettikleri belirtilmektedir.[42] Bu kadınlar kitapların anlattığı gibi eğer kaçırılıp tecavüz edilseydiler ve orta malı olarak kullanılsaydılar neden şikayet etmediler? Şeklinde düşünmek gerekir. Ayrıca Hurremiyye'nin Babek'ten önceki lideri Cavidan'ın ölümü üzerine Cavidan'ın hanımının Babek'i lider olarak ve kendine eş olarak seçmesi,[43] onlardaki kadına bakışın orta malı olduğu şeklindeki anlayışın abartılı olduğunu gösteren rivayetlerdendir.

Fakat bunlar Hurremiyye'de bir ibahat düşüncesinin olmadığını göstermez. Kanaatimizce bunların uygulamaları bir nevi cinsel özgürlüğü içeriyordu. Kadın-erkek ilişkilerinde gerçekleştirdikleri bir anlamda eş seçimi özgürlüğü idi.[44] Makdisi'deki "*onlarda rızaya dayalı ibahat vardı*"[45] şeklindeki ifade, kadın ve erkeklerin aralarındaki ilişkilerde bir kayıt altında olmadıkları ve bir özgürlük içinde olduklarını gösteriyor denilebilir. Yani bir anlamda savaş ortamının getirdiği bireysel uygulamalar istisna edilirse, onların da normal hayat anlayışlarında Mazdekiler gibi zoraki bir ilişkinin yaşanmadığı söylenebilir.

Hurremiler için kullanılan mum söndü ayini tabiri de kadın erkek ilişkilerinde serbest davranmalarından dolayı rakiplerince senaryolar üretilmesine sebep olmuş olmalıdır. Esasen bu bir anlamda kadının veya erkeğin karşı cinsini seçme özgürlüğü şeklinde de düşünülebilir.[46] Onların senenin bir günü eğlence için toplandıklarında birlikte dans gibi eğlenceler yapmaları, abartılı anlatımlara

[42] Taberî, V, 231.

[43] İbn Nedîm, 416.

[44] Bkz. Bendeli Cuzi, *Min Tarihi'l-Hareketi'l-Fikriyyeti fi'l-İslam*, Kudus, 1928, I, 68.

[45] Makdisî, IV, 31.

[46] Hüseyin Kasım, 34, 165.

sebep olmuş olmalıdır. Tarihçiler gözleriyle görmedikleri ve şifahen duydukları bu uygulamayı abartarak anlatmış olmalıdırlar.[47] Senede bir gün kadınlı erkekli yaptıkları içkili eğlence toplantıları onlar hakkında bu abartılı görüşlerin oluşmasına sebep olmuştur.[48]

Sonuç olarak aktarmış olduğumuz bu fikirler, Hurremîlerin yapılan haksızlıkları ve gelir dağılımındaki dengesizlikleri iyi tahlil edip böyle bir söylem geliştirdiklerini gösteriyor. Ayrıca onlar, bu hassasiyetleri gözeterek Sosyalist (İştiraki) programlar öneriyorlardı.[49] Babek'i savunan yazarlar da bunu kabul ederek onun bu şekilde eşitlikçi bir toplum kurmak istediğini belirtmektedirler.[50]

Hurremîler kendi coğrafyalarına yakın dinlerden belki de o din mensuplarını etkileyebilmek için bazı motifleri transfer etmişlerdir. Bu etkide Mazdekizm ve Mecusilik esas olmuştur. Mecusiliğin bir etkisi olan dualist bir yaklaşım olarak[51] dini sistemlerinin esasını nur ve zulmet teşkil etmekte olduğu belirtilmektedir.[52] Aslında İslam öncesi eski toplumsal yapılanmaya çağırsalar da bu yeni oluşan yapılanmada Mazdekiyye gibi unsurlar da aynen kalmamış değişmiştir. Böylece bir anlamda belki de İslam, Mecusilik, Mazdekizm… gibi inanışların karışımı Hurremiyye'yi ve sonuçta Babekiyye'yi oluşturduğu aktarılmaktadır.[53]

KARMATİLER

Karmatîler görünüşte Şiî-İsmailî motifler taşırlar. İsmail b. Cafer es-Sadık'ı VII. imam olarak tanırlar.[54] Bir anlamda Şiî-İsmailî olarak değerlendirilirler. Gerçekte Mazdekizm fikirlerini çağrıştıran mücadeleci gizli bir örgüt yapıları vardır. Bunu Kâbe baskınında sarf ettikleri sözlerden anlıyoruz.

Karmatîler devletlerine para kazanmak için vergi toplamayı değil de, daha kolay bir yol seçtiler. İlk olarak hac kervanlarına saldırdılar. Devletin temel felsefesi etrafa saldırıp yağmalamaya dayanıyordu. Etrafa saldırıp ya haraç alıyorlar veya öldürüyorlardı.[55] Basra Körfezi ticareti Karmatîler döneminde kesintiye

47 Hüseyin Kasım, 140.

48 Cuzi, I, 76.

49 Duri, *İslam İktisat tarihine Giriş*, 90.

50 Nefisî, 5

51 Makdisî, IV, 31; Margaliout, V, 596.

52 İbn Nedîm, 415; Margaliout, V, 596.

53 Hüseyin Kasım, 170.

54 Ahmet Emin, II, 132.

55 İbnü'l-Esir, VIII, 181.

uğradı. Artık Hindistan, Çin, Güneydoğu Asya'dan gelen mallar Yemen üzerinden Mısır'a gider oldu.[56]

İslam Tarihinde mal ortaklığını savunarak ortaya çıkan ve bunu kurumsallaştırıp örneklerini uygulayan Karmatîler,[57] fakir ve topraksız zenginlerin topraklarında karın tokluğuna çalışan işçilerden oluştuğundan, Mazdek ve Babek'in fikirlerinden de beslenmişlerdi.[58] Onların mal ve kadın ortaklığı fikrini savundukları[59] aktarılmaktadır.[60] Bunlar, hem Irak ve Şam'da hem de Bahreyn Ahsa Bölgesi'nde çıkmış ve daha çok köylüler arasında yayılmıştı. Karmatîler kurmuş oldukları yeraltı örgütleriyle halkı kendi yanlarına çektiler. Çöllerdeki Karmatî kamplarında gençleri yetiştirdiler. Mutlak eşitliği savunup sınıfların olmadığına inandılar. Mevcut düzeni tanımıyor ve mal mülk sahibi olmak istiyorlardı. Bu düşüncelerle çevreye korkunç saldırılarda bulundular. Tarih kitapları onların yaptıkları tahribatı, katliamları, Hicaz'daki taşkınlıklarını anlatır.

Karmatîler, Bahreyn'de Daru'l-Hicre'yi kurarak bir anlamda sosyalist bir cumhuriyet kurmuşlardı. Altı kişi yönetici, altı kişi vezir idi. Kurdukları devletin halka karşı mali yönden yaptırımcı bir özelliği yoktu.[61] Devlette sosyal güvenlik vardı, vergi yoktu.[62] Onların yapılanmalarında halkın buğdayı devlet tarafından parasız öğütülüyordu. Fakirlere yardım ediliyor, evleri devlet tarafından tamir ediliyordu. Toplumda fakir kalmayıncaya kadar mallar dağıtılıyordu. Mallar ortaklaşa kullanılıyordu. Komünal bir yaşam içindeydiler. Yemekler müşterek yeniliyordu. Böylece ilk sosyalist[63]devlet yapılanması örneğini veriyorlardı.[64] Esnaf ve sanatkârlara mali kolaylık sağlıyorlar, yabancı sanatçılara kredi veriyorlardı.[65]

Karmatîler iktisadi olarak oranlı vergilerle ferdi mülkiyeti kaldırma yoluna gittiler. Üretilen halktan alınıyor, ihtiyaca göre halka dağıtılıyordu. Servetin dışarıya çıkışını önlemek için paralarını kurşundan bastırdılar.[66] Dış ticarete el koyarak kendi kendine yeterlilik esasına göre hareket ettiler. İkta rejimini ilga edip toprak köleliğini kaldırdılar. Toprak kullanımı için teşvik kredisi verdiler. Karmatiler'de görülen düzenli ticaret ve esnaf loncaları hareketi batı ülkelerine

[56] Montgomery Watt, İslam Avrupa'da, Çev; Hulusi Yavuz, İstanbul, 1989, 42.

[57] Faik Bulut, İslam Komüncüleri, Ankara, 1997, 52.

[58] Massignon, V, 385.

[59] Cuzî, 122.

[60] İbn Kesîr, XI, 101.

[61] Hodgson, I, 469.

[62] Shaban, 168

[63] Lewis, 131.

[64] Ahmed Emin, II, 132

[65] Mantran, 144.

[66] Duri, 102-105.

de tesir etmiş ve Avrupa lonca teşkilatları ile "Masonluk düzeni"nin oluşmasında etkili olmuştur.[67]

Karmatîler Bahreyn'de kurdukları devlette hedeflerini uygulamaya koyma imkânı bulmuşlardır. Çünkü onların döneminde hilafet artık zayıflamıştı. Bağdat dışında hilafetin hükmedebildiği merkez çok azdı. Abbasilerin düzenli ordularına karşı küçük, fakat vurucu güçlerle mücadele etmişler ve bunda da başarılı olmuşlardı. Merkezi idarenin vurdumduymazlığı ve zamanın iki hararetli meselesi olan mahalli menfaatler ve kırsal bölgelerdeki memnuniyetsizlik, Şiîlerin hareketlerini bir ihtilal şekline dönüştürmelerine fırsat vermişti. Karmatiler işte bu boşluktan faydalanıp isyan etmişlerdi.[68]

Karmatiler, Şiîliği kendileri için kalkan olarak kullanmışlardır denilebilir. O yıllarda görülen Şiî-Ehl-i Beyt ideolojisine hayli uzak yapılanmalar ve hareketler içinde idiler. Daha çok Sosyalist düşüncenin ilk örneklerini veriyorlardı.[69] Bu anlamda bu hareket İslam âlemini sarsan bir müsavatçılıktı. Nizamülmülk'ün verdiği bilgilere göre: Onlarda kimsenin hanımını başkasından kıskanmaması gerekiyordu. Aile işi ensest ilişkileri savundukları aktarılır.[70] Fakat bu tür ilişkilerin toplumun bütününe yayıldığına dair net bir iddia da bulunmak mümkün gözükmemektedir. Bu tür bilgilerin onların düşmanları tarafından aktarılması da göz önünde bulundurulmalıdır.

Karmatîler, İslam toplumunun gördüğü sosyal hareketlerden biridir ve Arap, Acem, yerleşik, göçebe insanlar arasında taraftar bulmuştur. İnançlarını işçi, bedevi ve çiftçiler arasında yaydılar.[71] Karmatîlerin gücü çokluklarından değil, bilakis akidelerine bağlılıklarından ve sebatlarından geliyordu.[72] Karmatî davetinin başarısı ve sürekliliği bir memleketten diğerine farklıydı. Köylü devletle bütünleştirilemediği için yine köylü yardımıyla yıkıldılar.[73] İhvan es-Safa, risalelerinde Karmatîlerin görüşlerini açıklamıştır.[74]

İslam'ın ilk asrı içinde zuhur eden ve önce Araplar arasında yayılan muzaffer İslam dinine karşı maskeli bir protesto mahiyetinde olmak üzere İslam'ın ilk asrı içinde zuhur eden ve resmen kabul edilmiş doktrinlere karşı başlatılan hareketlerin çoğu, hâkim nizama karşı muhalefeti temsil eder mahiyette tedricen Şiîliğin sinesinde toplandı. Bunlardan biri de Karmatilerdi. Fikirlerini

[67] Hitti, I, 686; Duri, 103.

[68] Çelebi, III, 286.

[69] Ahmet Emin, II, 132

[70] Nizamülmülk, 312.

[71] Bkz. Bulut, *Hasan Sabbah Gerçeği*, 268.

[72] Ahmed Emin, II, 133

[73] Hodgson, I, 470

[74] Mantran, 144; Massignon, V, 355.

ilk önce gizliyorlar, kendilerini Şiî olarak gösterip tam güvendikleri insanlara bu fikirlerini açıklıyorlardı.[75] Şiîlik maske olarak kullanılmıştı denilebilir.

İslam tarihinde ilk Şiî hilafeti ilan eden Fatımîler, adlarını -hayli tartışmalı olmasına rağmen- Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma'dan almaktadır.[76] Onlara ilk liderleri Ubeydullah el-Mehdî'den dolayı Ubeydîler diyenler de bulunmaktadır.[77] Bu sıfatı daha çok Fatımîlerin Ehl-i Beyt soyundan gelmediğini iddia eden Sünnî müellifler kullanmaktadırlar.[78]

Fatımîler devleti, imametin Cafer-i Sadık'ın oğlu İsmail'e geçmesi gerektiğini[79] savunan İsmailîler[80] tarafından kurulmuştur. Bu grup, Cafer Sadık'ın ikinci oğlu olan Musa Kazım'a biat edenlerden ayrılmışlar[81] ve imametin Cafer Sadık'ın ilk oğlu İsmail'e aidiyetini savunarak İsmailî mezhebini oluşturmuşlardır.[82]

Hasan Sabbah Hareketi

Bir dönem etkin bir şekilde hem fikirleriyle hem de kan dökücü eylemleriyle İslam dünyasını tehdit eden İsmailî-Batınîliğin oluşumunda Hurremîlerin etkisi bulunmaktadır.[83] Hurremîlerin birçok fikrini tevarüs eden Batınîlerin[84] yapılanmalarına Babek sonrası dağılan yüz binlerce Babek taraftarının kendilerini değişik örgütler içinde ortaya çıkarmalarının tesiri büyük olmuştur.[85]

Babek isyanının dağlık bir bölgeden etrafa saldırıp korku saldığı gibi, birkaç yüz yıl sonra Bezz gibi ele geçirilmesi zor bir kale olan İran'da ki Alamut kalesinde[86] Babekiyye'ye benzer bir şekilde bölgesel milliyetçilik bilinci ile hareket eden ve bütün İslam dünyasına korku ve dehşet salan Hasan Sabbah ile 483/1090'da ortaya çıkacaktır.[87]

---

75 Hitti, I, 391

76 Eymen Fuad Seyyid, "Fatımîler", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 228.

77 Bkz. İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Çev; İsmail Güler, İstanbul, 2003, 30; Mahmut Şakir, *et-Tarihu'l-İslamî*, Beyrut, 1991, VI, 165.

78 Hitti, II, 990.

79 Bu görüşlerin delilleri için bkz. İsmailî bir yazara ait bir eser; Kadı Numan, İftitahu'd-Dave, Bombay, trz., 103.

80 Bu konuda bilgi için bkz. Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Beyrut, 1990, 62; Ayrıca Bkz. Muzaffer Tan, *Batınilik Kavramı Ve Batıni Fırkaların Tasnif Meselesi,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)Ankara, 2000, 93-96.

81 Cafer Sadık sonrası ortaya çıkan gruplar için bkz. Metin Bozan, İmamiye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara, 2004, 73-79.

82 El-Ubbadî, 221.

83 Cuzi, II, 62.

84 Karakuş, 287.

85 Nizamülmülk, 316.

86 Bkz.Bulut, *Hasan Sabbah Gerçeği,*s. 104 vd.

87 Şapolyo, 394.

Hasan Sabbah önce Mısır, Şam, Bağdat, Diyarbakır'da davetini yaymak için uğraşsa da taraftar bulamamış ve Babekiyye'nin hakim olduğu ve bu fikirler için mümbit bir yer olan kuzey İran ve Güney Azerbaycan bölgesinde Babek'in savunduğu sosyal talepleri, bu bölgelerde ortaya atarak hareketine taraftar bulabilmiştir.[88] O, bu bölgedeki tepkileri iyi kullanmıştır.[89]

Hasan Sabbah'ın fedai hareketi Babek'in fedaileri gibi baskınlar düzenleyip yağmalamalar, erkeklerin öldürülüp kadınların kaçırılması ve dahası Farisî bir geleneği savunmaları ve peygamberlerden silsile yoluyla imamlara vesayetin geçmesine inanmaları gibi konularda, Babekiyye'nin bazı motiflerinin etkisinde kaldıklarının bir göstergesi olarak sayılabilir. Farisî karakter taşıyan Hasan Sabbah'ın hareketinde Babekiyye'nin izlerini görmek mümkündür.[90] İsmailîlere ise öncülüğü Babekiyye'den kuvvetle etkilenen Karmatîler yaptılar.[91] Aslında Zenc isyanları, Karmatîler ve İsmaililer arasında ilginç ilişkiler mevcuttu.[92]

Onlara göre; Hurremiyye de olduğu gibi yüce ruh, Adem'den başlayarak, peygamberler yoluyla devam eder ve son olarak kendi liderlerine hulul eder.[93] Bazı tarihçilerin de tespit ettiği gibi bizzat Babek taraftarları da İsmaili hareketlerine katılmışlardır.[94] Özellikle de Kuhistan bölgesindeki[95] Batıni hareketlere çok destek olmuşlardır.[96]

SÜNBAZ

Sünbaz, Abbasiler'e karşı ayaklanmış bir kişidir. İsyanın nedenleri değişiktir. Bunların başında Abbasilerin bölgedeki daveti sırasında verilen sözlerin tutulmaması gelmektedir. Bu nedenle bölge halkı da bu isyanı desteklemiştir. Özellikle Ebû Müslim'in öldürülmesi bölge halkı tarafından tam bir ihanet olarak algılanmıştır. Ebû Müslim'in Sasanî dönemini geri getireceğini ümitle bekleyen ve Emeviler şahsında somutlaşan İslam'ı yerle bir eden kahraman bir kurtarıcı olarak gören halk, onun katledilmesi ile şoka girmiştir. İşte halkın içinde bulunduğu bu şoku iyi kullanan Sünbaz kendisini Ebû Müslim'in naibi ve temsilcisi olarak tanıtmış ve bunda da başarılı olmuştur.

Sünbaz, halka Ebû Müslim'in Mazdek ile birlikte cennette olduğunu ve yakında mehdi olarak döneceğini belirtmiştir. Mehdinin geleceği söylemiyle Şii

88 Şakir Mustafa, *Mevsuatü Düvelü'l-Alemi'l-İslamiyyi ve Ricaliha,* Beyrut, 1993, II, 793.

89 Elçibey, 53.

90 Şapolyo, 392.

91 Hodgson, I, 469.

92 Bkz. Daftary, 148.

93 Mustafa Öz, Mustafa Muhammed eş-Şeka, *İsmailiyye, DİA*, XXIII, 129.

94 Turan, II, 172.

95 Bünyadov, 257.

96 Cuzî, 89.

Rafizileri, Mazdekî fikir ve söylemleriyle de Mazdekîleri etrafında toplamıştır. Taraftarı olan Hurremileri de böyle bir ittifak için ikna etmiştir. Onun düşünceleri bölgedeki halkın düşünceleri ile örtüşüyor ve onların derindeki özlemlerini okşuyordu. Böylece yanına özellikle dağlık bölgelerden yüz bin kişiye yakın taraftar toplamıştı.[97]

İSHAK

İshak, Ebû Müslim Horasani'nin Zerdüşt tarafından gönderildiğini, şimdi İran'da ki Rey dağlarında yaşamakta olduğunu, bir zaman sonra geri geleceğini söyleyerek isyan eden bridir.[98] Bu sözlerle hem peygamberin Farslı olduğuna, hem de Fars bölgesini tercih ettiğine vurgu yapmaktadır. Belki de bu vurgular Mehdinin Arapların yoğun yaşadığı Şam'a ineceği gibi rivayetlere bir tepkisellik de olabilir.

Onun bu görüşlerini daha önce aktardığımız Farisîlerin İslam'a karşı tepkiselliğinin diğer boyutu olarak Arap bir peygambere karşı, Fars bir peygamber ideolojisi ile yola çıkmasıdır. Tabi ki bunda Arapların devamlı Hz. Peygamber'in Arap olmasından dolayı böbürlenmelerinin payı büyüktür.[99]

Ebû Müslim'den etkilenen fırkalar arasında sayılan bu fırka, malın ve kadınların toplumun ortak malı olduğu şeklindeki Mazdekî fikirleri savunmuş[100] ve bu yüzden "*Mubahiyye*" adıyla da anılmıştır.[101] Mukanna, Hulul ve Tenasuh gibi inançlara sahiptir ve peygamberlik de ilan etmiştir.[102] Onlara göre, Allah'ın nuru Adem, Şit, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammet, Ali ve Ebû Müslim yoluyla gelmiş ve Mukanna'ya geçmiştir.[103]

---

97 İbnü'l-Esir, V, 481.

98 İbn Nedîm, 418.

99 Arapların üstünlüğü ile ilgili birçok hadis uydurulmuştur. "*Arabı üç şey için seviniz; Ben Arabım, Kuran Arapçadır, Cennetin dili Arapçadır.* " gibi uydurma hadisler hakkında bilgi için bkz. M. Said Hatipoğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *A. Ü. İ. F. Der*. C. XXVII, Ankara, 1978, s. 14-15.

100 Bağdadî, 258.

101 Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler,* Çev;E. Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999, 89.

102 Bağdadî, 259.

103 İbnü'l-Esir, VI, 38.

DİN ALGISI İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI: SEYF B. ÖMER ÖZELİNDE EHL-İ SÜNNET ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Âdem APAK
Uludağ Üniversitesi / İslam Tarihi
ademapak@uludag.edu.tr

GİRİŞ

Tarih her ne kadar geçmişin ilmi ve geçmişte olanlara inceleyen disiplin olarak kabul edilse de aynı zamanda siyasi ve ideolojik anlayışların da temellendirilmesinde en önemli araç olarak görülmüştür. Bu sebeple siyasi, dini, ideolojik akımlar ve düşünce sistemleri hem meşruiyetlerini tesis, hem de taraftarlarını ikna için sık sık tarihe başvurmuşladır. İslam tarihinde siyasi ve dini nitelikli ortaya çıkan mezhep ve düşünce sistemleri de fikri tabiatıyla temellendirmelerinde tarihi referans olarak kullanmışlardır. Bu konuda ilk akla gelen dini siyasi akım şüphesiz Şia'dır. Bu akımla karşıt veya benzer iddialar taşıyan ve günümüzde de müntesipleri bulunan Haricilik, Mutezile, Selefiye gibi akımların da görüşlerini temellendirmede tarihi araçsallaştırdıkları vakidir. Ehl-i Sünnet de bu gruplardan birisi kabul edilir.

Kaynaklardan Ehl-i sünnet'in III. (IX.) yüzyılda itikadî bir mezhep olarak teşekkül ettiği kabul edilir. Araştırmalara göre Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in başlangıcı ilk siyasî görüş ayrılıklarına dayanmaktadır. İlk halifenin belirlenmesi sırasında yapılan tartışmalar bir tarafa bırakılırsa üçüncü halifenin şehid edilmesine kadar geçen sürede müslümanlar arasında kayda değer bir siyasî ve itikadî ihtilâf çıkmamıştır. Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Muâviye ve onu destekleyenlerce başlatılan siyasî mücadeleler Müslümanların savaşlarda birbirlerini öldürmeleri sonucunu doğurmuş, buna bağlı olarak iman - küfür sınırı, kader, büyük günah işleyenlerin dinî durumu gibi meseleler zihinleri meşgul etmeye başlamıştır. Diğer taraftan Şîa'nın ilk üç halifeyi gayri meşrû sayması da başka tartışmaları

gündeme getirmiştir. Bu hususlar dikkate alınarak Ehl-i sünnet ve'l-cemâat tabirinde yer alan "sünnet" ashabın yaygın telakkisi, "cemaat" de çoğunluğun siyasî temayülü şeklinde yorumlanmıştır. İşte bu temayülün siyasi ve itikadi görüşlerinin temellendirilmesinde tarih büyük rol oynamış, sünni/selefi düşüncenin geniş kitlelerinin sesi olarak öne çıkan Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Kesîr gibi müellifler sünnî siyaset teorisini İslam tarihi üzerinden temellendiren ve geliştiren görüşler ileri sürmüşlerdir ki, bu ve benzeri müelliflerin görüş ve düşünceleri Ehl-i Sünnet anlayışının din algısının oluşumunda tarihin araçsallaştırılmasına örnek teşkil edecek mahiyet arzetmektedir. Bu anlayışın yerleşmesinde kanaatimizce en etkin olan tarihçilerden birisi de Taberî'nin ravilerinden Seyf b. Ömer'dir. Bu tebliğde Seyf b. Ömer rivayetlerinin ilk dönem İslam tarihinin en karmaşık gelişmelerinden olan Hz. Osman dönemi hadiseleri ve Müslümanların ilk kez birbirleriyle savaştıkları Cemel Savaşı çerçevesinde Sünni tarih algısının inşasında tarihin araçsallaştırılmasına örnek olarak sunulmaya çalışılacaktır.

HZ. OSMAN DÖNEMİ HADİSELERİ

Hz. Osman dönemi sadece parlak zaferlerin gerçekleştirildiği bir süreç değil, aynı zamanda İslâm toplumunu derinden sarsan gelişmelerin yaşandığı bir dönemi çağrıştırır. Bu nedenledir ki tarihçiler, Hz. Osman'ın hilâfet dönemini kronolojik olarak genelde iki kısma ayırmışlardır. Birincisi (H.24-29/M.644-649) yıllarını içine alan *"Sükûnet Dönemi"*, diğeri de (H.30-35/M.650-655) yılları arasında tekabül eden *"Karışıklık Dönemi"*dir.[1] Böyle bir ayrıma gidilmesinin sebebi, karışıklıkların ikinci devrede ortaya çıkmış olmasıdır.[2] Ancak ilk dönemin tamamen sükunet içinde geçtiği, karışıklıkların sadece ikinci devrede meydana geldiği şeklindeki bir genellemeci anlayış da isabetli olmaz. Esasında olayların asıl sebeplerini, meydana gelişlerinden daha öncelerde aramak gerekir. Kanaatimizce ikinci dönemdeki karışıklıklar, geçmişte meydana gelen hoşnutsuzlukların bir dışavurumundan başka bir şey değildir.

Hz. Osman dönemiyle ilgili olarak ortaya çıkan hadiseleri açıklama sadedinde tarihçiler çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları genel olarak halîfenin icraatından, yöneticilerinin uygulamalarından kaynaklanan problemler ile toplumda siyasî, sosyo-kültürel ve dinî alanlardaki değişimlerden kaynaklanan problemler şeklinde üç başlık altında ele almak mümkündür. Diğer taraftan İslâm tarihi kaynaklarının bir kısmında Hz. Osman döneminde ortaya çıkan karışıklıkların sorumlularından biri olarak Abdullah b. Sebe gösterilir.[3] Hatta

[1] Vida, D., "Osman", İA, IX, 430.

[2] Fığlalı E.R, İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri, s. 34.

[3] İbn Sebe'nin kişiliği ve rolü hakkındaki değerlendirmeler için bk. Watt, Montgomery, İslam

Taberî'nin ravilerinden Seyf b. Ömer[4], hadiselerin tek müsebbibinin İbn Sebe olduğunu iddia eder. Ona göre, İslâm beldelerinde fitne ve karışıklıkları organize eden İbn Sebe; Hicaz, Basra, Kûfe, Mısır ve Şam coğrafyasını dolaşmak suretiyle insanları fitneye sürüklemeye çalışmış, onlara Hz. Îsâ'nın geri geleceğine inanmalarına rağmen Hz. Peygamber'in (sav) döneceğine neden inanmadıklarını sormuş, her peygamberin bir vasisi bulunduğu gibi, Hz. Peygamber'in (sav) vasisinin de Hz. Ali olduğunu iddia ederek, görevdeki halîfenin idareyi haksız bir şekilde ele geçirdiği, bu nedenle azledilip yerine Hz. Ali'nin getirilmesi gerektiğini iddia etmiştir.[5] İbn Sebe, bu ve benzeri propaganda faaliyetiyle Hz. Ali'nin mevkiini yükseltmek, halîfe Hz. Osman'ı ise yermek ve gâsıp ilân etmek suretiyle bu iki şahsı, dolayısıyla onların kabileleri olan Benî Hâşim ile Benî Ümeyye'yi birbirine düşürmek istemiştir.[6] Hz. Ali'yi Rasûlüllah'a (sav) vasi ve vâris kabul etmesi sebebiyle Abdullah b. Sebe, aynı zamanda Şia muhalifleri tarafından bu mezhebin kurucusu kabul edilmiştir.[7]

Seyf b. Ömer'in rivayeti sahih kabul edilip Hz. Osman dönemi ve sonrasında gerçekleşen karışıklıkların tüm sorumluluğu Abdullah b. Sebe'ye yüklenirse, bu takdirde olaylara iştirak eden bütün Müslümanları bir bozguncunun sözüne aldanarak onun peşinden koşan basiretsiz topluluklar olarak kabul etmek gerekir ki, bu ashâba yapılan bir haksızlık, hatta iftira olur. Diğer taraftan İbn Sebe ile ilgili bilgileri aktaran tek kaynağın Seyf b. Ömer olduğu[8], üstelik onun hakkında rical kitaplarında *"zayıftır"*, *"kendisinden hayır yoktur"*, *"metruktur"*, *"zındıklıkla itham edilmiştir"*, *"uydurduğu hadisleri güvenilir kişilere atfederek rivayet etmektedir"*, *"rivayetleri boştur"* gibi olumsuz ifadeler kullanıldığı unutulmamalıdır.[9] Üstelik İbn Sebe ile ilgili olarak verilen bilgilerin hiç biri İbn Sa'd (230/845), Belâzürî (279/893), Minkarî (212/827) gibi ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarında yer almamıştır. Dolayısıyla İbn Sebe ve faaliyetlerini konu alan bu tür rivayetlerin ihtiyatla karşılanması gerekir.[10] Bununla birlikte onun rivayetlerinin özellikle

Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 72-74.

4 Seyf b. Ömer rivayetlerinin değerlendirilmesi için bk. Wellhausen, J., İslâm›ın En Eski Tarihine Giriş,s. 1-4.

5 Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 48-50; Taberî*, Tarih,* IV, 340-341; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 78; İbn Kesîr, *el-Bidâye*,VII, 167-168.

6 Hizmetli, Sabri, "Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *AÜİFD*, sy. XXVII, s. 170.

7 Wellhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş, s. 111; Kutluay, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri,* s. 36.

8 Fığlalı, E. Ruhi, "Abdullah İbn Sebe Meselesi", (Çağımızda İtikadî ve İslâm Mezhepleri, Ankara 1993 içinde), s. 289.

9 Zehebî, Mîzânü›l-İ›tidâl fî Nakdi›r-Ricâl, II, 255- 256; İbn Hacer el-Âskalanî, *Tehzîbü't-Tehzîb,* IV, 295-296. İbn Sebe'nin Sünnî Müslümanların icat ettikleri destandan başka bir şey olmadığı iddiası için bk. Bayram, Mikail, *Tarih-Siyer,* s. 97.

10 Bu hususta değerlendirmeler için bk. Kelpetin, Mahmut, *Huelfâ-yi Râşidîn Dönemi Tarihi Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği,* İstanbul 2012; Fığlalı, *Abdullah İbn Sebe Meselesi,* s. 294.

İslâm tarihinin karmaşık hadiselerinin izahında çokça rağbet gördüğü de açıktır. Kanaatimizce Seyf b. Ömer'in, bütün sorumluluğu İbn Sebe'ye yüklemek suretiyle olaylarda rol oynayan Müslümanları hadiselerin mesuliyetinden kurtarmak niyetiyle böyle bir rivayette bulunduğu ileri sürülebilir. Daha sonraki Müslüman tarihçilerin bu rivayete gösterdikleri ilginin fazla olması da bu kanaati haklı çıkarır. Nitekim tarihçiler, sonraki dönemlerde Seyf b. Ömer'in İbn Sebe rivayetine çok iltifat etmişler, gerek Seyf'in güvenilir bir râvî olduğu hususunu, gerekse onun İbn Sebe hakkında aktardığı bilgilerin gerçekliği konusunu deliller sunmak suretiyle savunmaya çalışmışlardır.[11]

Tâhâ Hüseyn tarihçilerin, Hz. Osman döneminde meydana gelen hadiselerde ve müteakip siyasî gelişmelerde İbn Sebe'den ve Sebeîlerin faaliyetlerinden çokça bahsettiklerine, ancak aynı tarihçilerin yukarıdaki hadiselerden daha derin tesirleri olan Sıffin savaşını naklederken bu şahıs ve ekibini garip bir şekilde unuttuklarına veya ihmal ettiklerine dikkat çeker.[12] Ona göre Seyf b. Ömer, gerek Hz. Osman döneminde gerekse onun öldürülmesinden sonra gerçekleşen Cemel savaşında sahâbe önderlerinin isimlerinin geçmesi sebebiyle, onları olaylardaki sorumluluktan kurtarabilmek için hadiselerin tek müsebbibi olarak İbn Sebe'yi göstermek istemiştir. Buna karşılık daha sonra meydana gelen Sıffin savaşında ise Şam tarafı rahatlıkla suçlanabileceği için İbn Sebe ve onun gibi muhayyel sorumlulara ihtiyaç duyulmamıştır. Eğer İbn Sebe meselesi doğru ve gerçek olsaydı, bu fırkanın Sıffin'de meydana gelen savaşta, Hz. Ali ashâbının tahkim meselesindeki ihtilâfında ve nihayet Hâricî grubunun ortaya çıkışında da bir rolünün olması gerekirdi. Fakat Seyf b. Ömer dahi bu son hadiselerde İbn Sebe'yi ihmal etmiş görünmektedir.[13] Tâhâ Hüseyn ihmalin sebebini şu şekilde izah eder:

"Ben bu hususu tek bir şekilde açıklayabilirim; o da İbn Sebe'nin sadece bir vehimden ibaret olmasıdır. Velev ki, böyle bir kişi bilfiil var idiyse de İbn Sebe, tarihçilerin, Hz. Osman döneminde ve Hz. Ali'nin halîfeliğinin ilk yıllarında faaliyetlerini tasvir ettikleri gibi bir öneme sahip değildir. Ancak İbn Sebe, Şia muhaliflerinin -Hâricîler hakkında yapmadıkları bir şekilde- özellikle Şia fırkası için sonradan ihtiyaç halinde kullanılmak üzere uydurdukları bir kişidir."[14]

Tâhâ Hüseyn bu kanaatini ortaya koyduktan sonra, tarihçilerin Sıffin savaşında Sebeiyye ve İbn Sebe'nin adını anmamalarından yola çıkarak, Sebeîler ve

[11] Örnekler için bk. Ahmed Nedvî-Sa'îd Saib Ensârî, *Asr-ı Saadet (Peygamberimizin Ashâbı)*, I, 283-284; Ekinci, Muhammed Salih, *Sahâbe Dönemi,* s. 116-122. Hz. Osman dönemindeki hadiselerin asıl sorumlusunun İbn Sebe olduğunu görüşünü mutlak olarak benimseyen Süleyman Nedvî, fitne olayında İbn Sebe'nin rolüne yeteri kadar yer vermeyen tarihçileri görev ihmaliyle suçlar. bk. Süleyman Nedvî, *Hazreti Osman,* s. 81-82.

[12] Tâhâ Hüseyn, *el-Fitnetü'l-Kübrâ* I-II, *(Ali ve Benûhu*), ? ts. II, 90.

[13] Tâhâ Hüseyn, *el-Fitnetü'l-Kübrâ,* II, 90.

[14] Tâhâ Hüseyn, *el-Fitnetü'l-Kübrâ,*II. 91

onların reisi İbn Sebe konusunun İslâm tarihinde çok zorlama bir mesele olduğunu, bu tür bilgilerin Şia ile diğer İslâmî fırkalar arasında daha sonra meydana gelen mücadeleler sırasında uydurulduğunu iddia eder. Ona göre hasımları Şia'yı daha fazla yıpratabilmek ve bu hareketin daha kuruluş aşamasında meşruiyetini zedelemek için, başlangıç sürecinde İbn Sebe'yi kullanmak suretiyle bu mezhebin aslına Yahudi bir unsur katmak istemişlerdir. Dolayısıyla İbn Sebe hakkındaki rivayetleri Hz. Osman dönemindeki hadiseleri açıklama sadedinde değil, daha sonraki dönemde ortaya çıkan siyasî-itikadî fırkaların fikrî mücadele tarihini göz önüne alarak incelenmek daha uygun olur.[15]

CEMEL SAVAŞI

Hz. Ali'nin halifeliğinin ilk aşamasında selefi Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması talebiyle ilk önce Mekke'de, ardından da Basra'da toplanan grubun sembolik anlamda lideri Hz. Âişe olarak görülür. Hz. Osman'ın muhasara altına alındığı sırada başkenti terk eden, kendisine burada kalması konusunda yapılan ricaları dikkate almadan Mekke'ye giden Hz. Âişe[16], Medine'ye dönüş yolunda halîfenin öldürüldüğünü haber alınca derhal geri dönmüş, daha sonra da Mescid-i Haram'da yaptığı konuşmayla maktul halîfenin kanını talep edeceğini ilân etmiştir.[17]

Hz. Ali'ye karşı oluşturulan Basra muhalefetinin Hz. Âişe'den sonraki liderleri Hz. Talha ve Hz. Zübeyr ikilisidir. Bu iki şahsın da Hz. Âişe gibi, Hz. Osman ile araları çok iyi değildi. Onlar da zaman zaman halîfeyi tenkit etmekten çekinmemişlerdi. Hatta Hz. Osman, Hz. Talha'nın halkı kendi aleyhine kışkırttığını açıkça ifade etmiştir.[18] Bazı kaynaklarda bu ikilinin Kûfeli Mâlik b. el-Hâris ve Hukeym b. Cebele tarafından zorla Hz. Ali'ye biat ettirildiği belirtilir.[19] Ancak Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Muhammed b. Mesleme gibi sahâbe önderlerinin biat sebebiyle zorlanmadıkları ortada iken[20], Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in baskıyla biat ettirildikleri hususu ikna edici değildir.

Hz. Ali'ye karşı oluşturulan Basra Muhalefeti'nin üçüncü grubunu, çoğu Hz. Osman'ın bürokratları olan Emevîler teşkil eder. Nitekim Hz. Âişe'nin halîfenin kanını savunma davetine ilk katılan Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir olmuştur.[21] Hz. Âişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in bunlar ile bir araya gelmesi

15 Tâhâ Hüseyn, *el-Fitnetü'l-Kübrâ,*II, 90.

16 Taberî, *Tarih,* IV, 386.

17 Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 111-116; Taberî, IV, 448-449, 458-459; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III,105-106.

18 Taberî, *Tarih,* IV, 379.

19 Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 94-95; İbn Sa'd, e*t-Tabakât,* III, 31; Taberî, *Tarih,* IV, 429, 435.

20 Taberî, *Tarih,* IV, 431.

21 Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 112-113; Taberî, *Tarih*, IV, 449-450; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 106.

gerçekten ilginçtir. Zira Cemel ashâbının öncüleri Hz. Osman'ın halîfeliği boyunca Emevî ailesini şiddetli bir şekilde eleştirenlerin başında yer almışlardır. Fakat yeni şartlar, onları Hz. Ali'ye karşı siyasî ortak haline getirmiş, Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir ile Yemen valisi Ya'la b. Ümeyye valilik yaptıkları şehirlerin hazineleriyle birlikte Hz. Âişe, Hz.Talha ve Hz. Zübeyr'in Mekke'de meydana getirdikleri muhalif harekete malî destek sağlamışlardır.[22] Hz. Osman döneminin en tartışılan bürokratlarından olan Mervan b. Hakem, Cemel ashâbına katılan başka bir Ümeyyelidir.[23]

Hz. Âişe ile birlikte Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in yer aldığı, Ümeyyeoğulları'nın da maddî destek verdiği Cemel topluluğu Hz. Osman'ın kanını talep konusunda karar birliğine vardıktan sonra bunu nasıl gerçekleştirecekleri hususunu müzakere ettiler. Hz. Âişe, karışıklığı önlemek için Medine'ye gidilmesi gerektiğini düşünüyordu.[24] Hz. Talha ve Hz. Zübeyr ise ilginç bir şekilde Şam'a gitme teklifinde bulundular. Buna karşılık Abdullah b. Âmir en doğrusunun Basra'ya yürümek olduğunu, zira hem kendisinin, hem de Hz. Talha'nın burada destekçilerinin bulunduğunu söyledi. Görüşmeler sonucunda Basra'ya gitme teklifi kabul edildi.[25] Mekke'den 700 kişiyle harekete geçen topluluk yol boyunca meydana gelen katılımlarla yaklaşık 3000 kişiye ulaştı.[26]

Mekke'den harekete geçen topluluk Basra yolu üzerinde bulunan Hav'eb denilen yere geldiklerinde köpek ulumaları duymaya başladılar. Rivayete göre Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *"keşke Hav'eb köpeklerinin hanginize uluyacağını bilseydim"* sözünü hatırlamış, bunun üzerine derhal geri dönme kararı vermiştir. Ancak yeğeni Abdullah b. Zübeyr, burasının kastedilen yer olmadığını söyleyerek onu dönme fikrinden vazgeçirmiştir.[27] Bu rivayetin, Cemel savaşında Hz. Âişe'yi sorumluluktan kurtarma gayretinin bir sonucu olarak kaynaklara ilave edildiğini anlamak zor değildir. Rivayette, Hz. Âişe'nin buraya kadar topluluğa liderlik yaptığı, ancak yanlış yolda olduğunu fark ettikten sonra dönmek istediği, ancak onu Abdullah b. Zübeyr'in kandırdığı, dolayısıyla sonraki olaylardaki sorumluğunun ona değil, Abdullah b. Zübeyr'e ait olduğu zımnen ifade edilmek istenmiştir. Rivayet bu şekilde kabul edildiği takdirde bu defa çok zeki bir kadın olan Hz. Âişe'nin kolayca kandırılabildiği sonucu ortaya çıkar ki, bu Hz. Âişe için bir bühtan olur.

---

[22] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 114; Taberî, *Tarih*, IV, 449-452; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 106; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VII, 231.

[23] Taberî, *Tarih*, IV, 454-455; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb,* II, 366.

[24] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 116; Taberî, *Tarih,* IV, 451, 454; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VII, 231.

[25] İbn Sad, *et-Tabakât,* III, 31; Taberî, *Tarih,* IV, 450-452; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VII, 231.

[26] Taberî, *Tarih,* IV, 45, 452; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 106-107.

[27] Taberî, *Tarih,* IV, 457; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 107; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VII, 231-232.

Basra valisi Osman b. Huneyf, Hz. Ali'nin mektubunu delil göstererek Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'den şehri terk etmelerini istedi. Onlar da asıl kendisinin Basra'dan ayrılması gerektiğini söylediler.[28] Bu durumda şehirde yeniden çatışma ihtimali ortaya çıktı. Nitekim bir gece Hz. Talha ile Hz. Zübeyr yanındakilerle birlikte yatsı namazına iştirak etmek için Basra'ya girince şehir sokaklarında her iki taraf arasındaki çatışmalar baş gösterdi. Muhalifler bu arada valinin evine girerek onu feci şekilde dövdüler. Saçı ve sakalı yolunmuş bir halde Hz. Âişe'nin huzuruna getirilen Osman b. Huneyf onun müdahalesiyle ölümden kurtuldu.[29] Neticede şehrin yönetimi Hz. Âişe taraftarlarının hâkimiyetine geçmiş oldu. Bu şekilde Hz Osman'ın kanını dava etmek üzere toplandıklarını söyleyen Cemel ashâbı, halîfenin valisini şehirden çıkarmak suretiyle esasında yönetime karşı bir isyan girişimi başlatmış oldular. Sadece bu hadise dahi, Cemel ashâbının niyetlerinin halîfe katillerinin cezalandırılmasından çok farklı ve ileri hedefler taşıdığına işaret eder. Üstelik onların girişimi, Hz. Osman'ın katlini aydınlatmak bir yana, hadisenin daha çok içinden çıkılmaz hale gelmesine yol açmıştır.

Kendisine itaat etmeyen Şamlılar üzerine yürümeye karar vermiş olan Hz. Ali, bu esnada Hz. Âişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in Basra'ya doğru hareket ettikleri haberini alınca durumun netleşmesini görmek amacıyla Medine'den ayrılıp Rebeze'de beklemeye başlamıştı.[30] Halîfe buradan Kûfe'ye yöneldiği sırada Basra'daki valisinin başına gelenler kendisine ulaştırıldı. Nitekim kısa süre sonra Zî-kar denilen mevkide Osman b. Huneyf perişan bir vaziyette halîfenin yanına geldi.[31] Bu durumda Basra üzerine askerî harekat ihtimalini düşünmeye başlayan halîfe, oğlu Hz. Hasan ile Ammâr b. Yâsir'i takviye birlikler temin etmek için Kûfe'ye gönderdi.[32]

Hz. Ali, Basra'ya doğru ordusuyla harekete geçmeden önce muhaliflerle görüşme yapmak üzere Kûfe ileri gelenlerinden Ka'ka'a b. Amr'ı görevlendirdi. Ka'ka'a, muhataplarına buraya geliş sebeplerini sorduğunda, onlar amaçlarının toplumu ıslah olduğunu söylediler. Halîfe'nin elçisi, ıslah niyetinde olduklarını söylemelerine rağmen Basra'da pek çok insanın ölümüne sebebiyet verdiklerini hatırlatarak, bunun Hz. Osman'ın katlinden daha büyük bir hadise olduğunu ifade etti. Ardından fitnenin bitmesi için insanların teskin edilmesi gerektiğini,

[28] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 126-128; Taberî, *Tarih,* IV, 463-468; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 109-110; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VII, 233.

[29] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 129-130; Taberî, *Tarih,* IV, 468-470, 475; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 111-112.

[30] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 134; Taberî, *Tarih,* IV, 455, 477; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 113.

[31] İbn Sa'd, e*t-Tabakât,* III, 32; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 65-66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 116.

[32] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 135-136; Taberî, *Tarih,* IV, 499-500; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 116-118; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VII, 236-237.

sonra da onların halîfeye biat etmeleri lazım geldiğini söyledi. Cemel ashâbı da bu görüşü kabul ettiler ve kendilerinin de aslında sulh istediklerini bildirdiler.[33]

Bu gelişmeden tarafların yakın zamanda barışa ulaşacakları sonucu çıkmaktadır. Ancak buna rağmen yine de savaş gerçekleşmiştir. Bunun sebebiyle ilgili olarak İslâm tarihi kaynaklarında farklı bilgiler vardır. Taberî'nin ravilerinden Seyf b. Ömer, Cemel savaşında tarafların birbirlerine saldırmalarına sebep olanların İbn Sebe grubu olduğunu ileri sürerek hadisenin bütün mesuliyetini onlara yükler. Seyf'e göre İbn Sebe, iki tarafın anlaşması durumunda Hz Osman'ın katilleri olarak kendilerinin cezalandırılacakları endişesi ile meseleyi daha karmaşık hale getirmek için yeni bir çatışma çıkarmak istemiş, onun emriyle hem Hz. Ali ordusunda hem de Basralılar arasında yer alan Sebeîler gece yarısı sulh beklentisi içinde dinlenen iki ordunun bu halinden istifade ederek karşılıklı olarak saldırı düzenlemişler, sonuçta her iki taraf hücuma uğradığı düşüncesiyle kılıca sarılmıştır.[34] Seyf b. Ömer'in bu rivayeti, aynen Hz. Osman dönemi olaylarının izahında olduğu gibi, hadiselerdeki sorumluluğun Müslümanların üzerinden kaldırılması gayretinin bir sonucu gibi görünmektedir. Başka bir ifadeyle, bir tarafta Hz Ali, diğer tarafta Hz. Âişe ile Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in yer aldığı, sonuçta binlerce Müslümanın öldürülmesine sebep olan bu savaşın sorumluluğundan adı geçen ashâb büyüklerinin kurtarılması için tek suçlu olarak İbn Sebe gösterilmek istenmiştir. Dinî ve ahlâkî hassasiyet merkezinde değerlendirildiği zaman bu güzel bir çözüm olarak düşünülebilir. Üstelik böyle bir rivayet sayesinde müslüman tarihçiler, iki taraftan birinin haksız ve hatalı olduğunu söylemekten, dolayısıyla olayı açıklarken vicdanî rahatsızlık duymaktan da kurtulmuş olurlar. Ancak bu anlayış, hadisenin aydınlatılması noktasında açıklayıcı olmak bir tarafa, konuyu daha da anlaşılmaz hale getirir. Zira olayın izahı bu kadar basit olmamalıdır. Savaşın bizzat başlatıcısının Abdullah b. Sebe olduğu kabul edilse bile, Mekke'de muhalefet hareketi başlatan, daha sonra grubu küçük çaplı bir ordu haline getirip Basra'ya sevk eden, ardından da Hz. Ali'nin valisini şiddet kullanarak şehirden çıkaran İbn Sebe değil, bizzat Cemel ashâbı önderleridir. Onların Basra'daki bu faaliyetleri halîfeye karşı açık bir isyan, bir savaş ilânından başka bir şey değildir. Nitekim bunu fark eden Hz. Ali, muhtemel bir savaşı göze alarak ordusuyla birlikte Basra'ya doğru hareket etmiştir. Dolayısıyla iki büyük Müslüman topluluğu karşı karşıya getirenler halîfe ve Cemel ashâbı liderlerinden başkası değildir. Bu durumda savaşı sadece İbn Sebe'nin faaliyetleriyle izah etmek makul bir düşünce olarak görünmemektedir. Nihaî saldırı İbn Sebe tarafından gerçekleştirilmiş farz edilse

[33] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 145-147,155-156; Taberî, *Tarih,* IV, 488-489, 495; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 119-120.

[34] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 147-149; Taberî, *Tarih,* IV, 493-495, 503-505, 506-507; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 120-121, 123-124.

dahi, ona savaş ortamı ve şartlarını sağlayanlar müslüman liderleridir. Dolayısıyla bu savaşın esas sorumlusunun İbn Sebe olarak görülmemesi gerekir. Anlaşılan İbn Sebe, Cemel savaşının maddî-manevî mesuliyetinden Müslümanları kurtarmak isteyen tarihçiler için Seyf b. Ömer'in icad ettiği muhayyel suçludan başka bir şey değildir. Müslüman tarihçiler hem Hz. Osman döneminde gerçekleşen ve tarihçilerin izah etmekte zorlandıkları hadiselerin aktarılmasında, hem de Cemel savaşı gibi sebepleri ve sonuçları hâlâ tartışma konusu edilen olayların açıklanmasında Seyf b. Ömer'in İbn Sebe'ye dayalı malumatına çok ilgi göstermişlerdir. Rivayete bu derece rağbet edilmesinin sebebi, birbirlerini öldürmek suretiyle büyük günah işleme konumuna gelen sahâbe önderlerini mazur hale getirmesidir. Bu anlayışa göre Hz. Ali, Hz. Talha ve Hz Zübeyr gibi Müslüman önderleri plânlı ve hedefli olarak birbirleriyle savaşı düşünmemişler, iyi niyetle barışa ulaşmaya ve fitnecileri engellemeye çalışmışlardır. Ancak onların kontrolü dışında gelişen olaylarda İbn Sebe gibi şahısların faaliyetleri sebebiyle iyi niyetlerine rağmen savaşı engelleyememişlerdir. Dolayısıyla adı geçen şahısların hadiselerde en küçük bir sorumlukları yoktur.

Seyf rivayeti bir tarafa bırakılacak olursa, gerek Cemel ashâbının, gerekse Hz. Ali'nin mutlak bir savaş için hazırlık yaptıkları anlaşılır. Nitekim Hz. Ali, savaşın kaçınılmaz hale geldiğini anladığı anda ordusunu düzene koymuş, askerlerine de savaşı başlatan taraf olmamalarını emretmiştir.[35] Bu durumda ilk hücumu Hz. Âişe taraftarlarının gerçekleştirdiği ortaya çıkar. Her ne sebeple olursa olsun iki taraf şiddetli bir savaşa girişmiştir. Çatışmalar daha çok Hz. Âişe'nin devesi etrafında yoğunlaşmış, onun önündeki çarpışmalarda 70 kişi ölmüştür. Aynı anda halîfe ordusundan atılan oklar da onun bulunduğu hevdece isabet etmiştir.[36] Bunu fark eden Hz. Ali, atılan oklardan Hz. Âişe'ye bir zarar geleceğinden endişelenerek, onun bindiği devenin ayaklarının kesilmesi suretiyle çöktürülmesini emretmiş[37], bunun üzerine devenin etrafındaki askerler dağılmışlardır. Hz. Ali, Hz. Âişe ile ilgilenmeleri için Muhammed b. Ebû Bekr ile Ammâr b. Yâsir'i görevlendirmiş, bilahare kendisi de onun yanına gitmiştir.[38]

Hicretin 36. yılı 14-15 Cemâziyelâhir'de (8-9 Aralık 656) Perşembe günü cereyan eden Cemel savaşında her iki taraftan toplam olarak 10 bin kayıp verildiği rivayet edilir.[39] Savaşta ölenlerin en meşhurları ise Cemel ashâbının önderleri Hz. Zübeyr ile Hz. Talha'dır. Rivayetlere göre Hz. Ali savaş henüz başlamışken Hz. Zübeyr'i çağırıp ikaz etmiş, o da bunun üzerine savaştan vazgeçmiş harp

35 Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 157; Taberî, *Tarih,* IV, 507; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 121-122.

36 Taberî, *Tarih,* IV, 509, 513-516-519, 530, 532-533; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VII, 243-245.

37 Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 127; Taberî, *Tarih,* IV, 519.

38 Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 127-128; Taberî, *Tarih,* IV, 519, 533-334; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 130.

39 Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 179; Taberî, *Tarih,* IV, 534, 539, 545; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 131.

meydanını terk etmişti. Savaşa iştirak etmeyen Temimoğulları reisi Ahnef b. Kays onu görünce, insanları bir araya getirdikten sonra savaşı terk ettiği için kınamıştı. Ahnef'i duyan Benî Temîm'den Amr b. Cürmüz, Hz. Zübeyr'i takip etmiş, yanına giderek birlikte namaz kılmayı ve imamlığı onun yapmasını teklif etmiş, namaz esnasında da onu öldürmüştü.[40] Benzer şekilde Hz. Ali ile görüştükten sonra Hz. Talha da savaştan vazgeçmişti. Ancak bu esnada bilinmeyen bir yerden gelen ok, veya bir kısım tarihçinin zikrettiği üzere Mervan b. Hakem'in attığı okla yaralanmış, bu yara sebebiyle kısa süre sonra vefat etmişti.[41] Gerek Hz. Zübeyr, gerekse Hz. Talha'nın savaşın hemen başlangıcında askerlerini terk etmiş oldukları şeklindeki rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Her şeyden önce bu iki rivayetin kaynağı yine Seyf b. Ömer'dir. Hadise Seyf'in aktardığı şekilde gerçekleşmiş olsaydı, bu iki sahâbînin liderliğini yaptıkları askerlerin savaşı sürdürmelerinin bir anlamı olmazdı. Gerek dünya tarihinde, gerekse İslâm tarihinde savaşın başlangıcında komutanları öldürülen veya komutanları tarafından terk edilen orduların savaşa devam edebildiklerine pek şahit olunmamıştır. Bu durumda savaşın önemli bir kısmında bu iki sahâbînin çarpışmalara bizzat katıldıklarını söylemek gerekir. Nitekim yine Taberî'de İbn Şebbe'den gelen başka bir rivayette Hz. Zübeyr'in, karşılıklı saflarda Ammâr b. Yâsir ile çarpıştığı zikredilir.[42] Hz. Talha'nın da çarpışmalar esansında aldığı bir ok yarasından dolayı vefat ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla onun da savaş meydanını terk ettiği şeklindeki rivayeti şüpheyle karşılamak gerekir. Her iki sahâbe önderinin daha savaşın başında hiç çarpışmaya katılmadan savaş meydanından ayrıldıkları şeklindeki rivayet, hadiselerdeki sorumluluklarını ortadan kaldırma veya azaltma gayretinin bir başka şekli olarak değerlendirilebilir. Hav'eb'den geriye dönmeye çalışan, ancak İbn Zübeyr tarafından ikna edilen Hz. Âişe bu şekilde mesuliyetten kurtarıldıktan sonra, aynı metotla savaşın başında çarpışma mekânını terk ettiği iddiasıyla Hz. Talha ve Hz. Zübeyr de mazur gösterilmeye çalışılmıştır.

Cemel savaşı, İslâm tarihinde Müslümanların kendi aralarında karşı karşıya geldikleri ilk büyük çatışmadır. Bu savaş neticesinde Hz. Ali, Irak-Hicaz bölgesinde kontrolü sağlayabilmiştir. Ancak birbirlerine karşı kılıç çeken insanların bir arada tutulma imkânı da o derece zorlaşmıştır. Dolayısıyla Cemel galibiyeti Hz. Ali için bir problemin çözülmesi gibi görünse de, esasında daha büyük problemlerin başlangıcı olmuştur.

---

[40] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 174; İbn Sa'd, e*t-Tabakât,* III, 110-112; Taberî, *Tarih,* IV, 498-499, 510-511, 534-535.

[41] Seyf b. Ömer, *el-Fitne,* s. 167; İbn Sa'd, e*t-Tabakât,* III, 223; Taberî, *Tarih,* IV, 499, 509, 527-528; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VII, 242.

[42] Taberî, *Tarih,* IV, 512; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* III, 134; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VII, 240.

Cemel savaşı sadece siyasî bir hadise olmayıp, daha sonra ortaya çıkacak siyasî ve itikadî mezheplerin tartıştıkları en önemli meseleler sayılan amelin imandan bir cüz olup olmadığı, büyük günah işleyenin akıbeti gibi tartışmalara ve ihtilâflara zemin oluşturmuştur.[43] Bu sebeple savaş ve savaşa iştirak edenlerin dinî ve dünyevî durumları mezhepler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Nitekim Şîa ile Hâricîlerin tamamına göre Cemel'de Hz. Ali haklı, ona karşı savaşan Hz. Âişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr ise asidirler. Bu mezheplere mensup bir kısım fırkalar ise daha da ileri giderek haksız sayılanları tekfirle suçlamışlardır. Mutezile'nin çoğunluğu bu hadisede Hz. Ali'yi haklı, muhaliflerini haksız ve hatalı görürken, Ebû Bekir el-Esam, Dırâr b. Amr, Muammer b. Abbâd, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf gibi Mutezilî âlimler ise, Cemel'e katılan taraflardan hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğunun bilinemeyeceği kanaatindedirler. Bu fırkanın kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ, taraflardan birinin mutlaka fâsık olduğunu, ancak bunu belirlemenin imkân dahilinde bulunmadığını söyler. Bu hadise hakkında Ehl-i Sünnet içinde de farklı görüşler ileri sürülmüştür. Selefiyye mensupları ashâb arasında ortaya çıkan bu tür ihtilâfları tartışmanın doğru olmadığına hükmetmişlerdir. Onlara göre hata etmiş olsalar da birbirleriyle savaşan bu iki sahâbe grubunu da Allah affetmiştir. Mesela İbn Hazm, Cemel savaşından önce her iki tarafın da iyi niyetle hareket ettiklerini, savaşmak maksadıyla yola çıkmadıkları halde, Hz. Osman'ın katillerinin komplosu sebebiyle kendilerini çarpışmanın içinde bulduklarını, dolayısıyla bu savaşta onların kusursuz sayılmaları gerektiğini iddia eder. Selefî âlimlerin bir kısmıyla Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'ye bağlı Sünnî kelâmcıların ekserisi ise bu savaşta Hz. Ali'nin haklı, karşı tarafın haksız olduğu kanaatindedir. Zira Hz. Âişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr ile onlara uyanlar, Müslümanların halîfe seçtikleri Hz. Ali'ye itaatsizlik yapmışlar, savaşın başlama şekli nasıl olursa olsun, binlerce Müslümanın birbirlerini öldürmelerine sebep olmuşlardır. Ancak bununla birlikte onların tekfir edilmeleri veya fâsık olarak nitelenmeleri de doğru değildir. Çünkü Cemel savaşına katılmaları sebebiyle ashâb ve tabiîni tekfir etmenin dinî bir dayanağı yoktur. Bununla birlikte halîfe karşıtlarının isyankâr sayılmaları mümkündür, ancak onlar kesinlikle kâfirlikle suçlanamazlar. Üstelik Kur'ân-ı Kerîm'de aralarındaki anlaşmazlıklar yüzünden savaşan toplulukları "mü'minler" olarak vasıflandırılmıştır.[44] Hz. Ali de muhaliflerini kendisine karşı isyan eden kardeşleri olarak görmüş, savaş sonunda onların mallarını ganimet saymamıştır. Burada Selefiyye'nin, Cemel savaşında her iki zümreyi de haklı gösteren görüşlerinin de akla uygun olmadığını ifade etmek gerekir. Bu görüş, ashâb ve tabiînin de aynen peygamberler gibi hata

[43] Bu konuda değerlendirmeler için bk. Akbulut, Ahmet, *Sahâbe Devri Siyasî Hadiselernin Kelamî Problemlere Etkileri*, s. 252-279.

[44] Hucurât, 49/9.

işlemekten korunmuş (masum) oldukları düşüncesini akla getirir ki, böyle bir anlayış İslâm'ın inanç esaslarıyla bağdaşmaz. Bazı alimlerin Cemel vak'ası gibi son derece ciddî sonuçlar doğuran bir tarihî olayı tahlil etmekten kaçınmaları da sorumlu ilim adamı anlayışı ile izah edilemez. Dolayısıyla İslâm tarihinde bu ve benzeri hadiseler sebep ve sonuçları itibariyle incelenmeye devam edilmelidir.

KAYNAKÇA

AHMED NEDVÎ-Sa'îd Saib Ensârî, *Asr-ı Saadet (Peygamberimizin Ashâbı)*, (çev. Ali Genceli), I-III, İstanbul 1967.

AKBULUT, Ahmet, *Sahâbe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri, İstanbul 1992.*

BAYRAM, Mikail, *Tarih-Siyer,* Sor Yayıncılık, Ankara 1991.

EKİNCİ, Muhammed Salih, *Sahâbe Dönemi,* Konya ts.

FIĞLALI, E. Ruhi, İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983.

_____, "Abdullah İbn Sebe Meselesi", (Çağımızda İtikadî ve İslâm Mezhepleri, Ankara 1993.

HİZMETLİ, Sabri, "Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *AÜİFD*, sy. XXVII, Ankara 1985.

İBN HACER, Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Haydarabad 1325.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmail (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* I-XIV, Beyrut-Riyad ts. (Mektebetü'l-Meârif--Mektebetü'n-Nasr).

İBN SA'D, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru Sâdır).

İBNÜ›L-ESÎR, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630-1232), *el-Kâmil fi't-Tarih,* I-IX, Beyrut 1986.

KELPETİN, Mahmut, *Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Tarihçiliği Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği,* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara ÜSBE, İstanbul 2008.

KUTLUAY, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri,* Ankara 1968.

MES'ÛDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyn b. Ali (345/956), *Mürûcü'z-Zeheb,* I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mısır 1964.

NEDVÎ, Süleyman, *Hazreti Osman,* (çev. Emine Yarımbaş-M. Sait Konar), İstanbul 2005.

SEYF B. ÖMER, Seyf b. Amr ed-Dabbî el-Esedî (202/805), *el-Fitne ve Vak'atü Cemel,* (thk. Ahmed Ratib Armus), Beyrut 1993.

TÂHÂ HÜSEYN, *el-Fitnetü'l-Kübrâ* I-II, *(Ali ve Benûhu*), ? ts.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts. (Dâru's-Süveydân).

WATT, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981

WELLHAUSEN, J., İslâm›ın En Eski Tarihine Giriş, (çev.Fikret Işıltan), İstanbul 1960.

ZEHEBÎ, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, (thk. Ali Muhammed Becavî), Beyrut 1963.

DİN ALGISI İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI: HARİCÎLİK ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/İslam Tarihi
adnan.demircan@istanbul.edu.tr
Her anlatım bir yorumdur.

Giriş

Din algısını besleyen ve böylece oluşumuna da katkıda bulunan önemli araçlardan biri tarihtir. Tarih üzerinden algı oluşturulabileceği gibi tarihin benimsenen görüş ve kanaatlere göre yeniden okumaya tabi tutularak algıya temel oluşturmak üzere istihdamı da mümkündür. Geçmişe göz gezdirdiğimizde bunun birçok örneğiyle karşılaşırız. Başta yöneticiler, ideologlar ve dinî görüşlerini temellendirmek isteyenler olmak üzere birçok kimse tarih üzerinden inşa yoluna başvurmaktan kaçınmamıştır. Zira tarih kolay araçsallaştırılabilen alanlardan biridir. Günümüzde tarih üzerinden algı oluşturmaya ilişkin birçok örnek gündeme getirilmektedir.

Tarihin araçsallaştırılması, geçmişi yeniden kurgulayarak anlatmak suretiyle yapılabileceği gibi, geçmişe ilişkin seçkiler üzerinden algı oluşturmak şeklinde de yapılabilir. Geçmişte meydana gelen olayların bir kısmını karartarak muhatabın olgudan farklı bir algıya ulaşmasını sağlamak, kolaylıkla gerçekleştirilebilecek bir yöntemdir. Nitekim günümüzde geçmişe ilişkin anlatımlarda bu yönteme sıklıkla başvurulduğu müşahede edilmektedir. Bundan dolayıdır ki geçmişteki insanların sürekli doğru davranışlar serdettikleri anlatılarak günümüzdeki insanların sahip oldukları insanî zaaflardan uzak oldukları vurgulanmaktadır.

Kurgusal tarih üzerinden meşrulaştırma yolunu izleyen gruplar arasında mezhepçi tutuma sahip kimseleri de zikredebiliriz. Özellikle mezheplerini ideoloji haline getiren kişi ve gruplar, geçmişi kendi görüşleri doğrultusunda

kurgulamaktan geri durmazlar. Bunun için bazı kişileri kahramanlaştırma, bilgilerin bir kısmını reddetmek için deliller araştırma ya da bazı rivayetleri karartma gibi yöntemleri kullanmaktan geri durmazlar.

Tebliğimizde İslâm Tarihi'nin erken dönemlerinde ortaya çıkan ve kendilerine has görüş ve yaklaşımlarıyla çoğunluktan ayrılarak farklı bir yol izleyen Haricîlerin ilk halifeler ve Emevîler dönemindeki olayları nasıl okuduklarını ve bunlar üzerinden kendi görüşlerini nasıl temellendirdiklerini ele almaya çalışacağız.

Özellikle vukuundan sonraki dönemlerde ciddi tartışmalara ve ayrılıklara sebep olan Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) halife seçimi, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) şura belirlemesi, Hz. Osman'a (ö. 35/656) karşı ortaya çıkan isyan ve bunun sonucunda Hz. Osman'ın katledilmesi, Hz. Ali'nin halife seçilmesi, onun döneminde meydana gelen Cemel (36/656) ve Sıffin savaşları (37/657) ile Haricîlerin bağımsız bir fırka olarak teşekkül süreci, Nehrevan savaşı (38/658) ve Hz. Ali suikastı (ö. 40/661) gibi belli başlı olaylarla ilgili görüşlerinin yanında Haricîlerin Emevîlere bakışını elimizdeki sınırlı metinler üzerinden inceleyeceğiz. Onların tasvirlerini tespit ettikten sonra tarih metodolojisi çerçevesinde ele aldığımız olaylarda hangi açılardan farklı yorumlar yaptıklarını ve bunun sebeplerini değerlendirmeye çalışacağız.

İlk dönem Haricîlerinin metinleri günümüze ulaşmadığı için -Haricîlik adını kabul etmeseler de- Muhakkime-i Ula'nın siyasî yaklaşımlarını benimsedikleri ve onların devamı olduklarını düşündükleri için İbadî metinleri ile ilk dönem İbadîlerine nispet edilen konuşma ve görüşlerin yanı sıra çeşitli olaylardaki tutumları da tarihi nasıl kurguladıklarını tespit için veri olarak kullanılacaktır. Bununla birlikte günümüzde İbadîlerin bazı görüşleri, Muhakkime-i Ula'nın görüşlerinden farklıdır. Bu farklılaşma ve değişim, başta siyasî, sosyal ve kültürel sebepler olmak üzere farklı etkiler altında gelişmiştir.

İbadîlerin kökenleriyle ilgili kurulan tarihî bağ onların bütünüyle Haricî oldukları anlamına gelmez. Zira zamanla aynı fırka ya da grup içinde olan insanların farklı görüşlere yönelebildikleri, hatta birbirlerini kıyasıya eleştirebildikleri bir gerçektir. Onların da sonraki dönemlerde çeşitli etkilerle değiştiklerini söylemek yanlış olmaz.

A. Hz. Peygamber'in Yerine Halef Bırakması Meselesi

İslâm dünyasındaki ilk önemli tartışmalar ve ayrılıklar siyasî meseleler etrafında ortaya çıkmıştır. Sonraki dönemlerde şekillendiği anlaşılan görüşler, farklılık arz etmektedir. Örneğin Sünnîler, Hz. Peygamber'in yerine birisini tayin etmediğini söylemekle birlikte Hz. Ebû Bekir'e işaretler olduğuna dair bir

algı geliştirmişlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından önce herhangi birisine işaret etmediğini düşünen Haricîler, Müslümanların kendi çabalarıyla bir halife seçtikleri görüşündedirler. İbâdî âlimlerinden biri olan ve tabiîn döneminde yaşayıp h. I. asrın sonlarında vefat ettiği tahmin edilen[1] Sâlim b. Zekvân, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki siyasî tablo için şunları söylemektedir:

"Allah, Elçi'sinin ruhunu aldığı zaman müminler, içlerinde bulundukları duruma bakarak dinlerinin artık tamamlanmış ve sözlerinin bir araya gelmiş olduğunu anladılar. Allah'ın buyruğundan dolayı içlerinde Allah'ın kitabını izleyecek, Allah'ın emrini ve kurallarını uygulayacak, O'nun hükmüyle hükmedecek ve O'nun taksimini yapacak bir halife seçmeye karar verdiler. Dinleri ve kendileri için aralarında Allah'a en yakın olan ve adalet ile dürüstlük sahibi bir kişiyi seçtiler."[2]

Tarihî gelişmelerden hareketle Allah Elçisi'nin (sas) vefatından önce açık bir görevlendirmede bulunmadığı, esasen o gün için bunun fikrî alt yapısının yeterli olmadığı, hanedan düşüncesinin Yemen kökenli Araplar arasında bir temeli olmakla birlikte, kuzeydeki Arapların geleneksel liderlik anlayışlarının daha esnek olduğu, Hz. Peygamber'in ileride Müslümanlar açısından büyük sorunlar oluşturabilecek bir tayini tercih etmediği açıktır. Buna rağmen, Şiî literatür, Hz. Ali'nin açıkça tayin edilmesine rağmen hilafetin gasp edilmek suretiyle kendisine verilmediğini söylemektedirler. Bu hususta Haricîlerin görüşü Sünnîlerin görüşlerine yakın ise de bazı Sünnî âlimlerin Şîa'ya cevap verme düşüncesiyle yaptıkları okuma ve yorumlarla Allah Elçisi tarafından Hz. Ebû Bekir'e işaret edildiğini savunmaktadırlar. Hz. Ebû Bekir'in Allah Elçisi'nden sonra en faziletli kişi olması,[3] Hz. Peygamber'le birlikte hicret yolculuğunda Sevr mağarasında bulunması, Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını istemesi gibi sebepler bu görüşün temellendirilmesi için kullanılmıştır.[4] Bazı âlimler, Hz. Ebû Bekir'in imametini aşağıdaki ayetlerle ilişkilendirmişlerdir:[5]

---

1 Bk. Harun Yıldız, [Salim b. Zekvan'ın *es-Sire*'sinin çevirisine yazdığı] Giriş, s. 15-18.

2 Sâlim b. Zekvân, *es-Sire: Bir Harici/İbadi Klasiği*, çev. Harun Yıldız, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 56. Bu kitaptan yapılan alıntılarda az da olsa bazı küçük müdahalelerde bulunulmuştur.

3 Muhtemelen fazilet anlayışı Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra en faziletli insan olduğu anlayışının savunulması üzere geliştirilmiş bir iddiadır.

4 Zikredilen görüşlerin kurgusal bir yaklaşımla bir araya getirildiği açıktır. Hz. Peygamber'in yıllar önce yaşadığı bir olay, çok sonraları ortaya çıkan bir olayla ilişkilendirilmiştir.

5 Bk. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/935-6), *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hammûde Gurâbe, Kahire 1975, s. 132-133; el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/935-6), *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, thk. Abbâs Sabbâğ, Beyrut 1414/1994, s. 166; el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir et-Temîmî (429/1037), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 3. Basım, Beyrut 1401/1981 [İstanbul 1346/1928 basımından ofset], s. 282; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, 2. Basım, İstanbul 1988, s. 258-260; en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn 'alâ Tarîkati'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâturîdî*, thk. Claude Selâme, Dımaşk 1993, II, 851 [Buradaki referanslar daha önce yayınlanmış bir çalışmamızdan alınmıştır (Adnan Demircan, "Ali b. Ebî Tâlib'in Siyasî Faaliyetleri Bağlamında

"...De ki: Benimle beraber asla çıkmayacaksınız ve düşmana karşı benimle beraber asla savaşmayacaksınız! Çünkü siz birinci defa yerinizde kalmaya razı oldunuz. Şimdi de geri kalanlarla beraber oturun!"[6]

"*Siz ganimetleri almak için gittiğinizde seferden geri kalanlar: Bırakın, biz de arkanıza düşelim, diyeceklerdir. Onlar, Allah'ın sözünü değiştirmek isterler. De ki: "Siz asla bizim peşimize düşmeyeceksiniz! Allah daha önce sizin için böyle buyurmuştur." Onlar size: Hayır, kıskanıyorsunuz, diyeceklerdir. Bilakis onlar, pek az anlayan kimselerdir. Bedevîlerden geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Onlarla, teslim oluncaya kadar savaşacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratır.*"[7]

Yukarıda zikrettiğimiz görüşler, olaylara bütüncül bir gözle bakamamaktan kaynaklanmış olabileceği gibi mezhebî görüşleri temellendirmek amacıyla veya Şiîlere cevap vermek düşüncesiyle ortaya çıkmış olabilir.

Allah Elçisi'nin (sas) vefatından hemen sonra ortaya çıkan sorunlar ve Ensâr'ın bir lider seçme teşebbüsü herhangi bir kimseye anlaşılır bir şekilde işaret edilmediğini göstermektedir. Zira böyle bir durum, Hz. Peygamber'e itaatiyle Medine'de birlik elde etmiş Ensâr'ın toplantı yapmasını engellerdi. En azından bir kısmının toplantıya iştirak etmemesi gerekirdi.

Öte yandan Kureyşîlik koşulunun kabul görmüş dinî bir koşul olmadığı hem Ensâr'ın halife belirlemek üzere yaptıkları toplantıdan, hem Haricîlerin erken dönemlerden itibaren başka kabilelerden imam seçerek ortaya çıkmalardan, hem isyan eden başka kişilerin imam olarak biat etmelerinden anlaşılmaktadır. Örneğin Yezîd döneminde Medine'de Evs kabilesinden olan Abdullah b. Hanzale ayaklanarak biat almış; hatta bazı Kureyşliler de kendisine biat etmişlerdir.

B. Hz. Ebû Bekir'in Halifeliği

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ensâr kendi arasından birisini halife seçmek üzere toplantı yapmışken Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın katılımıyla toplantının seyri değişmiş ve -Ensâr ikna edilince- Hz. Ebû Bekir'e biat edilmiştir.

Hz. Ali'nin, Hâşimoğullarının görüşlerinin sorulması gerektiği tezi akrabalarınca ve kendisine yakın olan bazı kişiler tarafından desteklenmişse de Hz. Ebû Bekir için büyük bir sorun oluşturacak şekilde bir muhalefete dönüşmedi. Onun ilgilenmesi gereken irtidat ve irtica hareketleri vardı.

Ehl-i Sünnetin Tarih Okuma Biçimi Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, cilt: V, sayı: 3, s. 117)].

[6] *Tevbe* 9/83.

[7] *Fetih* 48/15-16.

Hz. Ebû Bekir, kısa süren yönetiminde aldığı kararlarla ve gösterdiği başarıyla sonraki dönemleri etkileyen liderlerden biridir. O, İslâm dünyasında Şiîler hariç büyük bir saygıyla anılmaktadır. Nitekim Haricîler de Hz. Ebû Bekir hakkında müspet görüşlere sahiptirler. Hz. Ebû Bekir hakkındaki tasvirler, genellikle Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına uygundur. Onlara göre Hz. Peygamber'in sünnetini takip etti. Dinden dönenlerle savaştı. Allah onu yanına alıncaya kadar kendisini Allah'ın yoluna hasretti. Ümmet, ondan razıydı.[8] Sâlim b. Zekvân Hz. Ebû Bekir'in halifeliğiyle ilgili olarak yaptığı tasvirde öncelikle seçime vurgu yapmaktadır. Burada Kureyşîlik meselesine değinmesi ilginçtir. Muhtemelen kendi döneminde tartışma konusu olsaydı buna değinirdi.

"Allah, onlara doğru yolu gösterdi ve aralarında iman bakımından en güçlü, Allah'ın emrine sabretme noktasında en iyi, Allah'ın Elçisi'ne de arkadaşlık noktasında en kıdemli olanının seçimiyle, onları muvaffak kıldı." [9]

Ardından Hz. Ebû Bekir'in bazı özellikleri sebebiyle liyakatine iktidar dönemindeki faaliyetlerine dair bazı tasvirlerde bulunmaktadır. Bunlar aynı zamanda Ehl-i Sünnet ulemanın kitaplarında zikrettikleri hususlardır:

"Ebû Bekir, Mekke'den Allah'a hicret etmek üzere çıktıklarında, Allah'ın Elçisi'nin mağara arkadaşıydı. Müslümanlar, Ebû Bekir'i halife olarak seçtiler. Ebû Bekir, Kur'ân'ı rehber olarak kabul etti, Allah'ın Elçisi'nin sünnetine uydu ve Hz. Muhammed'in ümmetinin işlerini yürütmesini isteyen Rabbine layık olduğunun bilincinde olarak onlar arasında hak ile amel etti, içlerinde adaleti tesis etti. Allah'ın emri ona tevdi edildiğinde yönettiği Müslümanları ve Allah'ın emanetini gözetti ve kendini Allah yoluna adadı."[10]

Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi sürecinde Hz. Ali'nin mağdur edildiği görüşü sonraki dönemlerde Şîa'nın temel görüşü olmasına rağmen Haricîler, bu konuda onlardan farklı bir yaklaşıma sahip olmuşlardır.

Hz. Ebû Bekir'in otoritesi ve Medine'deki Müslümanların ondan hoşnutluğu, kendisinden sonra Hz. Ömer'i tayin etmek istediğinde hüsn-ü kabul görmesine sebep oldu. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in yönetiminde etkin bir şahsiyetti. Hilafete getiriliş şekli, daha sonra Şiîler tarafından eleştirilmişse de Ehl-i Sünnet gibi Haricîler de Hz. Ebû Bekir tarafından teklif edilmesini ve görevlendirilmesi hususunda bir belge yazılmasını eleştiri konusu yapmamışlardır.

Daha önce Hz. Ebû Bekir'e biat edildiği gibi Hz. Ömer için de insanlardan biat alınmıştır. Göreve getirilişinin üzerinde büyük bir mutabakat olduğu için

[8] Van Vloten, Gerlof, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed Saîd Hatiboğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 88.

[9] Sâlim b. Zekvân, s. 56.

[10] Sâlim b. Zekvân, s. 56.

bu konunun tartışmaya açılmadığı ve dönemin şartlarının etkili olduğu açıktır. Sâlim b. Zekvân, onun müminlerin meşveretiyle halife olduğuna vurgu yapmaktadır.[11] Meşveret, Hz. Ebû Bekir'in dönemin ileri gelenleriyle yapıldığı gibi Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra Medine'de ona biat edilmesiyle tamamlanmıştır.

C. Hz. Ömer'in Halifeliği

Hz. Ömer, döneminde gerçekleştirilen fetihlerle ve kurumların ortaya çıkması ve gelişmesindeki etkisiyle İslâm tarihine damgasını vuran yöneticilerdendir. Tarihte Müslümanların kâhir ekseriyetinin saygınlığını kazanmış; onun dönemindeki uygulamaları sonraki dönemlere kaynaklık etmiştir.

Hz. Ömer'in -selefleri olan Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerinde olmayan-yeni durumlarla karşılaştığı bu sebeple içtihat yaptığı vurgulanır. Sâlim b. Zekvân, "O, Kur'ân ve Allah'ın Elçisi'nin sünnetinde temas edilmeyen ve Ebû Bekir döneminde de görülmeyen değişik hadiselerle karşılaştı."[12] diyerek buna işaret edip örneklendirir:

"Ömer, miras hükümleriyle ilgili bazı meseleler üzerinde ilk hüküm veren kişiydi. Şam valisi, ona insanların çoğu arasında şarabın yaygınlaştığını ve onların şarabı ancak şiddetli bir cezayla bıraktığını, bu yüzden onlara seksen değnek vurduğunu yazdı."[13]

Onun seleflerinin izinden gittiği ve Müslümanların

"Ömer b. Hattâb, Müslümanların müşaveresini ve ictihad yapmayı gerektirecek konularda her Müslümanın razı olacağı ve onunla amel edeceği [seleflerinkine] benzer bir yolu takip etmiştir. Çünkü Allah, "*Allah'a itaat edin, Elçi'ye ve sizden olan emir sahibine itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, onu Allah'a ve Elçi'ye götürün. Bu, daha iyidir ve sonuç bakımından daha güzeldir.*" (Nisâ 4/59) şeklinde buyurmaktadır. Ömer, Allah'ın Müslümanları kendisine itaat etmek ve doğru işlerde destek olmakla yükümlü tuttuğu yöneticilerden biriydi. Ömer b. Hattâb, bu yüzden Rabbine itaatle amel ederek iki yakın arkadaşının yolunu takip etti. Şayet dünyevi işlerde bunlara muhalif hareket etseydi, kıyamet günü mizanda onlara muvafakat edemeyeceğini biliyordu. Bunlarla yapmış olduğu arkadaşlık, ona dünyevi anlamda bir fayda sağlamadı, bu yüzden (ahireti düşünerek) onların yaptıklarını örnek aldı; hatta Allah, bu hâl üzere onun ruhunu alıncaya kadar onların yoluna uydu. Müminler de ona bağlı bir şekilde ondan razı idiler.[14]

[11] Sâlim b. Zekvân, s. 56

[12] Sâlim b. Zekvân, s. 57.

[13] Sâlim b. Zekvân, s. 57.

[14] Sâlim b. Zekvân, s. 57.

Emevîlerin son halifesi Mervân b. Muhammed döneminde Yemen'de ayaklanan Tâlibü'l-Hak Abdullah b. Yahya'ya destek olmuş ve onun adına ateşli konuşmalar yapmış olan[15] Ebû Hamza (ö. 130/748), Hz. Ömer'in icraatını şöyle tasvir etmektedir:

"İki arkadaşının sünnetini takip etti. Ordular hazırladı, şehirler kurdu, fey topladı, onu hak sahiplerine dağıttı. Çok faal idi. Hamr cezası olarak seksen (değnek) vurdurdu, Ramazan ayını [ibadetle] ihya etti. Düşmanlarla kendi memleketlerinde savaştı; şehirler ve kaleler fethetti. Nihayet Allah onu yanına aldı. Ümmet ondan razıydı."[16]

D. Hz. Osman'ın Halifeliği

Hz. Ömer'den sonra onun belirlediği şura üyelerinden biri olan Hz. Osman, 12 yıllık halifeliğinin son yıllarında daha yüksek sesle eleştirilmeye başlandı. Nihayet Kûfe, Basra ve Mısır'dan gelen gruplar tarafından evinde öldürüldü (ö. 35/656). Ehl-i Sünnet uleması Hz. Osman hakkında müspet görüşlere sahip olup ona yönelik eleştirilere cevap vermektedir.[17]

Haricîlerin şiddetle eleştirdikleri halifelerden biri Hz. Osman'dır. İbâdî metinlerin Hz. Osman'a yönelik eleştirileri, onun hilafeti dönemindeki icraatları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna göre Hz. Osman'ın hilafete geliş şekliyle ilgili bir eleştirileri yoktur. Ona yönelik eleştirilerini özellikle hilafetinin ikinci altıncı yılındaki icraatları sebebiyle ifade etmektedirler. Nitekim Ebû Hamza buna, "Altı yıl, arkadaşları Ebû Bekir ve Ömer tarafından çizilmiş yolu takip etti." diyerek işaret etmektedir.[18]

Sâlim b. Zekvân da Hz. Osman'ın iktidar dönemindeki değişime işaret ederek ilk yıllarıyla son yılları arasındaki farkı şöyle ifade etmektedir:

"Sonra Osman b. Affân, Müslümanların istişaresi ve rızasıyla halife oldu. Allah izin verdiği sürece, O'nun kitabı ve Nebi'sinin sünnetiyle amel etti. Sonra nihayet vakit geldi ve Osman, dünyaya meyletti, sünneti değiştirerek bidatler ortaya çıkardı."[19]

Ebû Hamza ise eleştirilerinde daha serttir:

"Sonra öyle bidatler çıkardı ki sonuncusu evvelkini iptal ediyordu. Bunlardan sonra dinin ipi sallanır oldu. Herkes hilafeti kendisi için ister hale geldi. Her

[15] Ebû Hamza hakkında bilgi için bk. İrfan Aycan, "Ebû Hamza eş-Şârî", *DİA*, X, 130.

[16] Van Vloten, s. 88.

[17] Örnek için bk. Adnan Demircan, "Üçüncü Halife Osman'a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâkıllâni'nin Cevapları", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 8, s. 9-20.

[18] Van Vloten, s. 88.

[19] Sâlim b. Zekvân, s. 58.

fert gizli niyetler besledi; fakat Allah bunları açığa çıkardı."[20]

Haricîler, yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz eleştirileri sebebiyle Hz. Osman'ın öldürülmesini haklı görmekte, böylece eleştirilerini cinayetin meşruiyetini temellendirmek için kullanmaktadırlar. Bir kısmını aşağıda zikrettiğimiz eleştirilerinde Şiîlerle paralellikleri vardır.

1. Hz. Osman'a Yöneltilen Eleştiriler

Haricîlerin Hz. Osman'ın öldürülmesini meşru göstermek için birçok eleştiride bulundukları, bunların bir kısmının tarihi geçmişe dönük olarak okumak suretiyle yorumlanarak suça ve hataya dönüştürüldüğü görülmektedir. Onların Hz. Osman'a yönelttikleri eleştiriler, Şîa'nın eleştirileriyle paralellik arz etmektedir. Bu eleştirilerin temelinde Hz. Osman'ın öldürülmesini başından itibaren meşru görmeleri ve daha sonra Haricîlere katılan Şebes b. Rib'î gibi bazı kimselerin işin içinde olmasıydı.[21]

Sâlim b. Zekvân, Hz. Osman'a yöneltilen eleştirilerin bir kısmını kitabında zikretmektedir:

a) "Devlet malını, akrabaları arasında sürekli dolaşan bir şey hâline getirdi."[22]

Hz. Osman hakkında yapılan eleştirilerin önemli bir kısmı beytülmale ait malların kullanımıyla ilgilidir. Bu konu spekülasyona açık olduğu ve Hz. Osman hakkında objektif bir inceleme yapılma ortamı olmadığı için bunların doğru olup olmadığı hususunda açık bir görüş beyan etmek zordur. Ancak mezhebî savunma refleksiyle Hz. Osman'ın hiçbir hatasının olmadığını söylemek de doğru değildir. Belki burada şu hususu ifade etmek yerinde olur: Yöneticilere yönelik eleştiri ve ithamların manipüle edilme ihtimali yüksektir. Öte yandan bunların sağlıklı bir bilgiye dayandıklarını söylemek zordur. Bazı söylentilerin bizzat Hz. Osman'a iletildiği ve onun cevap verdiği nakledilir.

b) Amcasının oğlu Mervân b. el-Hakem'e İfrîkıyye arazisinin gelirinin beşte birini verdi.[23]

c) Hâris b. el-Hakem'e Bahreyn'in gelirini verdi.[24]

d) Velîd b. Ukbe'ye Kelb kabilesinin gelirini verdi."[25]

e) Mekke valisi olan Hâris b. Nevfel'e, amcası el-Hakem b. Ebi'l-Âs'a üç yüz bin dirhem vermesini emretti. Bu hadisede Allah'ın hükmünü çiğneyerek

[20] Van Vloten, s. 88.

[21] Geniş bilgi için bk. Adnan Demircan, *Haricîlerin Siyasî, Faaliyetleri*, 2. Basım, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 65-67, 89-90.

[22] Sâlim b. Zekvân, s. 58.

[23] Sâlim b. Zekvân, s. 58.

[24] Sâlim b. Zekvân, s. 58.

[25] Sâlim b. Zekvân, s. 58.

O'nun indirdiğinin dışında başka bir şeyle hükmetmiş oldu. Allah şöyle buyurmaktadır: "*Kim, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar, kâfirlerin ta kendileridir."(* Mâide 5/44)."[26]

Burada ayetin bağlamından farklı bir yerde kullanılmış olduğu dikkat çekmektedir.

f) Beytülmalden yüksek miktarda ödünç para almıştı. Müslümanların beytülmalinin sorumlusu olan Abdullah b. el-Erkam, gelerek ondan alacağını istedi. Osman, bunu geciktirmeye ve oyalamaya çalıştı. Abdullah b. el-Erkam, artık yorulduğunda, ona aldığını geri ödemesini Allah'ın adıyla rica etti ve "Ödünç aldığın malı senin lehine kullanmam, bana helal değildir." dedi. Zira o, Allah'ın feyi ve Müslümanların malıydı. Osman, o zaman "Sana ne oluyor? Bu, ancak maldır. Vallahi ondan hiçbir şey vermem. Eğer beytülmalin anahtarlarını bizim için korumayı istersen yap ya da bunu uygun görmezsen, anahtarlarımızı bize ver." dedi. Bunun üzerine Abdullah b. el-Erkam, "Vallahi, bundan sonra senin için herhangi bir şey yapmam." diyerek anahtarları ona teslim etti.[27]

g) "Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Irak'tan bir miktar malla ona geldi. Osman, onu kızları ve ailesine kâseler içinde sunmaya başladı. Ebû Mûsâ, yapılanları görünce, gözleri yaşla doldu ve daha önce Ömer'e mal getirdiğinde onun yaptığı bir şeyi anlattı. Bunun üzerine Osman, "Ey Ebû Mûsâ, niçin ağlıyorsun? Şüphesiz Ömer, Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla yakınlarını bundan menediyordu. Ben de Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla, yakınlarıma veriyorum." dedi. Bu uygulamalar birbirine ters düşmektedir. Yanlış olan şey Allah'ın emrini düşünüp anladığı halde hakkı terk etmektir. Ömer, Allah'ın rızasını ve ahiret yurdunu kazanmak için yakınlarına sadece kendi paylarını verir; Müslümanların paylarını ise vermezdi. Hâlbuki Osman dünyevi anlamda kâr elde etmek amacıyla, yakınlarına hem kendi paylarını, hem de Müslümanların paylarını verdi. Osman, Allah'ın malıyla araziler satın alarak onunla evler inşa etti ve onu çocuklarıyla ailesine dağıttı. Oysa Allah, "*Ta ki (o mallar), içinizden yalnızca zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın.*" (*Haşr* 59/7) demiş ve "*Kim, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar, zalimlerin ta kendileridir.*" (*Mâide* 5/45) diye hükmetmiştir."[28]

h) "Velîd b. Ukbe, Kûfeli Müslümanların salihlerinden olan bir kişiyi öldürdü. Osman, Velîd'in buna karşılık öldürülmesine karşı çıktı. Fakat Allah, cana can demiş (*Mâide* 5/45) ve "*Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar, fasıkların (yoldan çıkanların) ta kendileridir.*" (*Mâide* 5/47) diye

[26] Sâlim b. Zekvân, s. 58.

[27] Sâlim b. Zekvân, s. 58.

[28] Sâlim b. Zekvân, s. 59.

hükmetmiştir."[29]

i) "Velîd b. Ukbe, içki içmiş; Osman, onunla olan yakınlığı sebebiyle ona ceza vermeye karşı çıkmıştır. Oysa Allah, "*Ey iman edenler, kendinizin, ana babanızın ve yakınlarınızın aleyhinde bile olsa, zengin veya fakir de olsalar, adaleti tam yerine getirerek Allah için şahitlik edenler olun. Çünkü Allah, ikisine de daha yakındır. Öyle ise keyfinize uyarak doğruluktan sapmayın. Eğer (şahitlik ederken dilinizi) eğip bükerseniz ya da doğrudan yüz çevirirseniz, muhakkak ki Allah, yaptıklarınızı bilir.*" (*Nisâ* 4/135) demektedir."[30]

Burada anlatılanlara bakılırsa Hz. Osman'ın Velîd'e ceza uygulamadığı düşünülebilir. Oysa kaynaklarda Hz. Osman'ın Velîd'e ceza uyguladığına dair birçok rivayet yer almaktadır.[31] Müellif herhalde Hz. Osman'ın ceza vermemek için direndiğini ifade etmek istemekte, bunun üzerinden Hz. Osman hakkında Allah'ın emirlerini uygulamak istemediğine dair bir algı oluşturmaktadır. Sâlim, ilerleyen satırlarda Hz. Osman'ın uyguladığı cezayı zikretmekte, ancak Hz. Osman'ın baskı altında kalarak bunu yaptığını ifade etmektedir.[32]

j) "Osman, bedevilere ait olup yağmur sularıyla sulanan yerlerden kendisine araziler ayırdı ve orayı çevresi ve ailesi için uygun bir ortam hâline getirdi. Allah, "*De ki: 'Gördünüz mü, Allah'ın size rızık olarak indirdiği şeylerin bir kısmını haram ve bir kısmını helal yaptınız'. De ki: 'Allah mı size böyle izin verdi yoksa siz, Allah'a iftira mı ediyorsunuz? Allah'a yalan uyduranların kıyamet günü hakkındaki zanları nedir?' Muhakkak ki Allah, insanlara karşı lütuf sahibidir; fakat onların çoğu, şükretmiyorlar.*" (*Yûnus* 10/59-60) demiştir."[33]

k) Bedevileri, savaş gelirlerine ortak olurlar korkusuyla, cihattan alıkoydu. Hâlbuki Allah, bu konuda "*O geride kalan göçebe Araplara de ki: 'Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya davet edileceksiniz, onlarla (ya) dövüşürsünüz, ya da (onlar) Müslüman olurlar. Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir; (yok) eğer önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, size acı bir şekilde azap eder.*" (*Fetih* 48/16) buyurmaktadır. Allah'ın Elçisi, Ebû Bekir ve sonrasında Ömer, bedevileri

[29] Sâlim b. Zekvân, s. 59-60.

[30] Sâlim b. Zekvân, s. 60.

[31] Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfiʿ es-Sanʿânî (ö.211/827), *el-Musannef* (nşr. Habîbu'r-Rahmân el-Aʿẓamî), I-XI, Beyrût 1403, V, 452; VII, 378; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.241/856), *el-Musned* (nşr. Şuʿayb el-Arnavût Âdil Murşid v.dğr.), 1421/2001, II, 373, 395; el-Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî, Beyrut 1417/1996, VI, 143, 145; et-Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö.310/923), *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Sılatu Târîh et-Taberî*, I-XI, Beyrût 1387/1967, IV, 322.

[32] Bk. Sâlim b. Zekvân, s. 63.

[33] Sâlim b. Zekvân, s. 60.

Müslümanlarla beraber cihat etmeye çağırmışlardı. Öyle ki köleye dahi İslâm'daki konumuna ve kıdemine göre değer veriyorlardı. Osman, bu konuda Allah'ın Elçisi'nin sünnetinden yüz çevirdi ve doğru olmayan bir yola uydu. Allah bu konuda şöyle buyurdu: "*Kim, kendisi için doğru yol belli olduktan sonra Elçi'ye karşı gelir ve müminlerin yolundan başka bir yola uyarsa onu döndüğü yola yöneltiriz ve cehenneme sokarız. Ne kötü bir gidiş yeridir orası!*" (*Nisâ* 4/115).[34]

I) "Osman, Allah Elçisi'nin arkadaşlarından olan fakihleri görevlerinden azlederek akrabaları olan sefih kimseleri atadı. Onlar, genç, tecrübesiz, doğruyu bilmeyen cahiller ve Hz. Peygamber'in sünnetinden habersiz kişilerdi, pek çok işleri de sayılamayacak derecede kötülük içinde olan insanlardı. Osman, bu hadiselerde hevasına uydu ve doğru olmayan kararlar verdi. Hâlbuki bu konuda Allah, "*Ey Davud! Biz seni yeryüzünde hükümdar yaptık. İnsanlar arasında adaletle hükmet, keyfine uyma, sonra seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar ise hesap gününü unuttuklarından dolayı, çetin bir azaba uğrayacaklardır.*" (*Sâd* 38/26) demiştir. Yine "*Allah'tan bir yol gösterici olmadan, yalnız kendi keyfine uyandan daha sapık kim olabilir? Muhakkak ki Allah, zalim kavmi doğru yola iletmez.*" (*Kasas* 28/50) buyurmaktadır. Müminler, Allah'a karşı yaptıkları âsiliklerle ilgili olarak, onunla konuştular; bu noktada onu uyarıp ona samimi tavsiyelerde bulundular; bu şekilde Hak ile ilgili olarak üzerlerine düşen görevi yerine getirdiler. Fakat Osman, onların nasihatlerini şüpheyle karşıladı, düşüncelerini küçümsedi, onlara hakaret ve işkence ederek haksız yere onların bir kısmını yurtlarından çıkardı. Ebû Zer'i, Âmir b. Abdullah'ı, Abdullah b. Mes'ûd'u, Huzeyfe b. Yemân'ı ve Zeyd b. Sûhân'ı yurtlarından etti. Ammâr b. Yâsir'i fıktık oluncaya kadar dövdürdü. Allah şöyle buyurdu: "*Birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacaksınız diye sizden kesin söz almıştık; siz de bunu kabul etmiştiniz. Ama siz yine birbirinizi öldürüyorsunuz, sizden bir grubu yurtlarından çıkarıyorsunuz; onlara karşı günah ve düşmanlık yapmakta birleşiyorsunuz, onları çıkarmak size yasaklanmışken (çıkarıyorsunuz, sonra da) esir olarak geldiklerinde fidyelerini veriyorsunuz. Yoksa siz, Kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka nedir? Kıyamet gününde de (onlar), azabın en şiddetlisine itilirler. Allah, yaptıklarınızı bilmez değildir. İşte onlar, ahireti verip dünya hayatını satın alan kimselerdir. Onlardan azap hiç hafifletilmez ve onlara hiç yardım edilmez.*" (*Bakara* 2/84-86)."[35]

Yukarıdaki eleştiride kullanılan dile dikkat edildiğinde geriye doğru okuyuşun tezahürlerini göstermektedir. Ashâb'tan bahsederken kullanılan dille karşılaştırıldığında Hz. Osman'ın tayin ettiği kişiler hakkında kullanılan dil oldukça ağırdır.

[34] Sâlim b. Zekvân, s. 60-61.

[35] Sâlim b. Zekvân, s. 61-62.

m) Osman, insanların kendisi aleyhine olan sözlerini dinlemeleri için casuslar gönderdi. Casuslar, birinden bir söz duydukları zaman, hemen o sözü Osman'a iletiyorlardı. Osman da o kişiyi ganimetteki hakkından mahrum bırakıyordu. Bu noktada bazılarını, sahip oldukları serveti zorla almak, kırbaçlamak ve tazîr uygulamak gibi yollarla cezalandırdı. Hâlbuki Allah, bu konuda şöyle buyurmaktadır: "*Ey inananlar! Mallarınızı, kendi rızanızla yaptığınız ticaret dışında, aranızda doğru olmayan yollarla yemeyin. Nefislerinizi de öldürmeyin. Doğrusu Allah, size karşı çok merhametlidir. Kim, düşmanlık ve zulümle bunu yaparsa (bilsin ki) onu, cehenneme sokacağız. Bu, Allah'a kolaydır.*" (*Nisâ* 4/29-30).[36]

Hz. Osman'la ilgili yapılan eleştirilerin Kur'ân referans gösterilerek temellendirilmesi, onun Kur'ân'ı ve hükümlerini dikkate almayan bir adam olduğunu, dolayısıyla öldürülmeyi hak ettiğini ifade etmeye matuftur. Ayetlerin bağlamı hesaba katılmadan referans olarak gösterilmesi ise ayrı bir sorundur.

Hz. Osman'a yönelik eleştirilerin valileri sebebiyle yapıldığı, valilerin çoğunun Müslümanları kuşatıcı uygulamalar ortaya koyamadıkları malumdur. Ancak bunlar sonradan Hz. Osman'ın öldürülmesinin meşruiyetini temellendirmek amacıyla kullanılmıştır.

Burada zikredilen eleştirilerin bir kısmı bizzat Hz. Osman'a karşı ifade edilmiş; o da bunlara cevap vermiştir.[37] Bu eleştirilerin bir kısmı doğru da olabilir. Her yöneticinin ortaya koyduğu icraatların bir kısmı beğenilebilir; bir kısmı ise eleştiri konusu olabilir. Her yöneticinin doğruyu hedeflerken yanlış yapması söz konusu olabilir. Yönetici, ister kişisel çıkarını korumak, ister başka durumları dikkate alarak tercihlerde bulunabilir. Yöneticiler, içinde bulundukları durumdan dolayı yanlış yapmayı da tercih etmiş olabilir. Neticede bu icraatlar insanlar tarafından beğenilmediğinde ve eleştiri konusu yapıldığında yöneticinin kendisini savunma hakkı ancak mahkemeler önünde olabilir.

Yöneticilere yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı siyasî eleştiriler olarak yayılır. Bunların bir kısmı sübjektif algının bir neticesidir. Hakikatleri olup olmadığı adil yargılama ile mümkündür. Ancak tarihte benzeri birçok olayda görüldüğü üzere siyasî eleştiriler, kolay kolay hukuk konusu haline dönüştürülememiş; genellikle siyasî kavga konusu olmanın ötesine geçememiştir.

Yukarıda zikredilen eleştirilerin sıralanmasının temel sebebi Hz. Osman'ın öldürülmesinin meşru bir eylem olduğunu savunmaya yöneliktir. Nitekim Hz. Osman'a karşı harekete geçen âsiler haklı görülmektedir.

---

[36] Sâlim b. Zekvân, s. 62.

[37] Taberî, IV, 346-348.

2. Hz. Osman'ın Evinde Muhasara Edilmesi ve Öldürülmesi

Hz. Osman, h. 35 yılının son günlerinde evinde muhasara altındayken içeriye giren âsiler tarafından öldürüldü. Haricîler, onun öldürülmesini haklı bulurlar. Bunu anlatımlarında açıkça ifade etmektedirler:

"Müminler, Allah'ın hükmünü terk ettiğini, hadleri askıya alıp malı dilediği adamlarına verince, Allah'ın vermiş olduğu ganimetten müminlerin hakkını vermemek, sadakayı Allah'ın emrettiği yerlerin dışında kullanmak, yine müminleri evlerinden ve memleketlerinden çıkarmak suretiyle onun kendisinden önce Allah'ın doğruya ulaştırdığı kişinin yolundan yüz çevirdiğini gördüklerinde, her taraftan onunla çarpışmak üzere yola çıktılar."[38]

Oysa âsiler ilk geldiklerinde Hz. Osman'la çatışmak üzere gelmiş havasında değillerdi. Bilakis hac yapmak üzere yola çıktıklarını söylemişler; Medine'ye giderek Halife'yle ve Ashâb'ın ileri gelenlerinden kimselerle görüşerek sorunu çözmeye çalışmışlardı.

Taleplerin önemli bir kısmı valilerle ilgili rahatsızlıklarının giderilmesiydi. Hz. Osman başlarda bu sorunları çözmek üzere adım atacağına dair söz vermişse de daha sonra gelişmeleri kontrol edememiş; mahiyeti kesin olarak bilinmemekle birlikte Mervân b. el-Hakem'in işi olması kuvvetle muhtemel olan Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh'e gönderilen bir mektubun Mısır grubu tarafından yakalanmasından sonra görevi bırakması için baskı altına alınmıştır. Bu yöndeki talepleri yerine getirmemesi ve kendisine yardım etmeleri için eyalet merkezlerinden kuvvetler talep etmesi yönündeki söylentilerin yayılması üzerine, âsilerin acele etmelerine ve onu öldürmelerine giden süreç hızlanmıştır. Bu gelişmeler bilinmeden âsilerin "dalalete düşmüş" halifeyle savaşmak üzere gittiklerini var saymak doğru olmasa gerektir.

Nitekim Sâlim b. Zekvân da esasen Hz. Osman'ın sorunu çözmek üzere adım attığını, âsilerin de atılan adımları makul gördüklerini, ancak kandırıldıklarını ifade etmektedir:

"Müminlerin ilk grubu onun yanına gelince Osman, onların kendisiyle çarpışmak amacıyla geldiklerini anladı ve muhacir ile Ensar'dan olan müminlere, artık Allah'a tövbe ettiğini, kötülük yapanları cezalandıracağını, hadleri uygulayacağını ve onlara haklarını vereceğini bildirdi. "Allah'a olan ahit ve sözümden dolayı size verdiğim sözleri yerine getireceğim." dedi. Müminler, bunu kabul ettiler; bu yüzden ordu geri döndü. Fakat işlemiş olduğu günahtan vazgeçmediği gibi kötülük yapanları da cezalandırmadı. Velîd b. Ukbe'ye içki içtiğinden dolayı verdiği

[38] Sâlim b. Zekvân, s. 63.

kırbaç cezasının dışında herhangi bir cezayı da uygulamadı ve onun öldürdüğü adama karşılık öldürülmesine karşı çıktı."[39]

Haricîlerin Hz. Osman'a karşı isyan edenler hakkındaki kanaatleri bu hususta ki yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Onlara göre Hz. Osman birçok din dışı uygulaması sebebiyle öldürülmeyi hak etmişti. Haricîlere göre Abdullah b. Sa'd'a gönderilen mektup Hz. Osman tarafından yazılmıştı. Oysa kaynaklardaki rivayetlerde farklı iddialara temel oluşturacak bilgiler mevcuttur. Muhtemelen bu farklılıklar, aslında birbirine karşı üretilmiş senaryoları temellendirmek üzere geliştirildi. Böylece birbiriyle çelişen birçok rivayet ortaya çıktı.

Hz. Osman'ın bir taraftan Abdullah b. Sad'a mektup yazması, bir taraftan Muâviye'den destek istemesi Sâlim tarafından şöyle tasvir edilmektedir:

"Müslümanların önde gelenleri, Osman'ın Allah'a yönelik isyanlarını iyi bulmamışlar ve Osman'ı onlardan menetmişlerdi. Onlar, Osman'dan ayrılmak üzere döndüklerinde Osman, Mısır valisine onların, Allah'a ve Elçi'sine savaş açtıklarını yazdı; bu yüzden onların bir kısmının öldürülmesini, bir kısmının da el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesini emretti. Muâviye'ye de uysal ve itaatkâr olan Şamlıları kendisine göndermesini; Medinelilerin, artık küfre düştüğünü ve itaatten ayrıldıklarını yazdı."[40]

Mektubun Hz. Osman tarafından yazdırıldığı hususu muhtemel ise de kesin değildir. Zira yukarıda vurgulamaya çalıştığımız gibi farklı rivayetler mevcuttur. Ancak Sâlim'in aşağıdaki satırlarında ifade edildiği üzere Hz. Osman'ın mührü kâtibi olan amcaoğlu Mervân b. el-Hakem'deydi. Mervân'ın ondan habersiz bir işe kalkışması ve Hz. Osman'ın ona sahip olmaya devam etmesi muhatapları tarafından kabul edilebilecek bir durum olmasa gerektir.

"Müslümanlar, Osman'ın Mısır valisine yazdığı mektubu bir ulağın üzerinde yakaladılar. Ebü'l-A'ver es-Sülemî[41] (ö. 65/685 [?]) adı verilen bu ulağın üzerinde

[39] Sâlim b. Zekvân, s. 63.

[40] Sâlim b. Zekvân, s. 63.

[41] Ebü'l-Esved es-Sülemî'nin elçi olarak görevlendirdiğine ilişkin bir kayda rastlamadık. Ancak onun Muâviye'nin Sıffîn savaşına katıldığı rivayet edilmektedir (Halîfe b. Hayyât, Ebû 'Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe el-Usfurî (ö.240/855), *et-Târîh* (nşr. Ekrem Ziya el-Umerî), I, Dimeşk, Beyrût 1397/1977, s. 193). Sıffîn Savaş'ında Ürdün birlikleriyle sağ kanat birliklerine komuta yapmıştır (Halîfe b. Hayyât, I, 195). Hz. Osman öldürüldüğünde Muâviye adına Ürdün bölgesini yönetmekteydi (Bk. İrfan Aycan, "Ebü'l-Esved", *DİA*, X, 295). Bununla birlikte muahhar bazı kaynaklarda mektubun Ebü'l-Esved'in üzerinde yakalandığına dair ifadeler de mevcuttur. Nitekim İbnü'l-Esîr, mektubun Hz. Osman'ın bir kölesinin üzerinde yakalandığına dair bilgiler verdikten sonra Ebü'l-Esved'in üzerinde yakalandığının söylendiğini de söyler. Ancak anlatım tercihinden hareketle bu rivayetin onun nezdinde güçlü olmaması gerektiği söylenebilir (**İbnü›l-Esîr,** Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö.630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-X, Beyrut 1417/1997, II, 537). Hz. Ali'nin eleştirdiği isimler arasında yer alan Ebü'l-Esved'in, muhtemelen Irak bölgesinde onun hakkında mevcut olan olumsuz algı sebebiyle bu işle ilişkilendirilmiştir.

hırkası ve altında devesi olup bir örtüye bürünmüştü. Yanında da Havlân kabilesinden bir adam vardı.[42] Bunun üzerine mektupla birlikte hemen Osman'a döndüler ve ona "Tövbe edeceğini söylememiş miydin?" dediler. "Evet" dedi. "Bu mektup ne?" dediler. "Bilmiyorum." dedi. "O halde eğer suçsuzsan, kâtibine niçin bunu yazdığını sor. Zira biz onun yazısını tanıyoruz. Ayrıca bu yazının üzerine vurulan mührünü de kime verdiğini hatırlamaya çalış. Eğer mührümün üzerinde oynanmış ve kâtibimin yazısına benzetilmiş dersen bu durumda bu ulağa kendisini kimin gönderdiğini, bu mesajı götürmesi emrini kimin verdiğini, ayrıca üzerindeki hırkayı kimin verdiğini sor. Eğer bize bu durumu olduğu gibi izah edersen doğruyu söylemiş olursun." dediler. Artık hadiseler, Osman'ı bunaltıp ona ağır gelmeye başladı ve "Bu konuda hiçbir bilgim yok." dedi.[43]

Sâlim, Hz. Osman'ın mektup olayındaki rolü konusunun erken dönemlerden itibaren tartışma konusu olduğunu gösteren bir ifade kullanmaktadır. Amacı Hz. Osman'ın suçlu olduğuna ilişkin kanaatini ifade etmek olsa da başka görüşlerin varlığına işaret ettiği anlaşılmaktadır:

Osman, bu olayda suçsuz olsa bile, bu işin sorumlusunu buluncaya kadar onun bu işi bir başkasına bırakması, Allah'ın dininde ebedî olarak doğru değildir."[44]

Hz. Osman'ın suçlu olduğuna karar verildiği aşağıdaki satırlarda âsilerle ilgili genel olumlu yaklaşımın tezahürlerini görüyoruz. Anlatımın Hz. Osman'ın ölümüyle sonuçlanan sürecin kahramanların tutumunu haklı, onun tamamen suçlu olduğu tezi üzerine oturduğu açıktır. Üstelik onu öldürmemek ve kendisine karşı âdil davranmak için ellerinden gelen gayreti göstermişlerdir:

"İnanan insanlar için meselenin sorumlusunun kendisi olduğu Osman'ın da bunu kabule yaklaşmadığı anlaşıldığında, "Eğer hadleri uygular, haksız uygulamaları bırakır ve başımıza suçlamayacağımız ve hayatımız için endişe etmeyeceğimiz birini atarsan bundan vazgeçeriz." dediler. Osman, onlara karşı çıktı. Onlar da "Bizim işimizi bize bırak! Zira bu durum, senin ailenden birinin sahip çıkacağı bir miras değildir. Kaldı ki o yetkiyi senden almak, bize de helal olmaz. Dinimiz üzerinde suçlamayacağımız birini başımıza getireceğiz ve Müslümanlarla beraber senin hakkını da vereceğiz. Eğer seni suçladığımız şeylerde bir kusurun yoksa bu durumda kıyamet günü Allah seni aklayacaktır ve biz senden kuşkulandığımızda bizim işimizi bize bırakmana karşılık, sana mükâfat verecektir. Eğer suçlu isen hesabını Allah görecektir. Zira yetimlere ait bazı malları korumakla görevlendirilen kişinin, mallarını onlara tam olarak vermediği ve bu yüzden suçlandığı

[42] Ulağın kimliğiyle ilgili birçok farklı rivayet mevcuttur. Onun Hz. Osman'ın kölesi hatta Hz. Ömer'in kölesi olduğuna ilişkin kayıtlara rastlıyoruz.

[43] Sâlim b. Zekvân, s. 63-64.

[44] Sâlim b. Zekvân, s. 64.

görülmektedir. Bu durumda o mal, ondan alınarak başkasının gözetimine verilir. İşte sen de yetimlerin malından daha büyük olan Muhammed ümmetinin işlerini üstlendin, fakat sen bunda adaletli olamadın; bu durumda işlerini onlara iade et." dediler. Osman ise bunu reddetti."[45]

Genellikle fitne ile ilgili rivayetlerde haksız gösterilmek istenen tarafın savaşın başlatıcısı olarak anlatılması yaygın bir tercihtir. Böylece meşruiyet meselesi gelişmelerin hikâye edilmesiyle çözülmektedir.

"Onlar, bunu müzakere ederken ve bu arada aralarında elçiler de gidip gelirken Kesîr b. Saltoğullarından bir kişi, Eslem kabilesinden Dînâr b. Iyâz adındaki Müslüman birine bir ok attı ve onu öldürdü. Bunun üzerine birinin Dînâr'a ok attığı ve onu öldürdüğü haberi Osman'a gitti ve kendisinden katilin kısas edilmesi istendi. Osman, "Katilini bilmiyorum." dedi. Bunun üzerine onlar da, "Biz, onun katilini biliyoruz. Onun bize teslim edilmesine izin ver." dediler. Osman, onların bu isteklerine karşı çıktı. Müminler, böyle haklı taleplerle Osman'ı ikna etmeye çalıştıklarında, Osman onlara engel oldu ve araya girdi. Bunun üzerine onunla çarpıştılar. Müslümanlar, tövbe etmeden dalaleti üzere onu ve onunla birlikte dalalet üzere olan Muğîre b. Ahnes'in de içlerinde bulunduğu Medinelilerden bir topluluğu öldürdüler. Onlara yönelik olarak Allah'ın Elçisi'nin kıble ehlinden kanı helal olan kişilerle ilgili vermiş olduğu hükmü uyguladılar. Bu yüzden onların çocuklarını esir yapmadılar, mallarını yağmalayıp beşte birini almadılar, onları mirastan mahrum etmediler ve iddetleri bitinceye ve onlarla evlilik helal oluncaya kadar kadınlarıyla nikâhlanmadılar."[46]

Hz. Osman'ın evine girip onu öldürenlerin isimleri hususunda farklı rivayetler mevcut olmakla birlikte *Hayâtü'l-Hayavân*'dan onu Dînâr b. Iyâz ve Sevâd b. Humrân tarafından öldürüldüklerine dair bir rivayet nakledilmektedir.[47]

E. Hz. Ali'nin Halifeliği

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra âsilerin baskıları sonucu Medine'de yapılan görüşmeler sonucunda Hz. Ali'ye halife olarak biat edildi. Ümeyyeoğulları ve müttefikleri dışında Hz. Ali'ye çoğunluk biat etti. Ancak Osman taraftarı olmayan bazı kişiler, ortaya çıkan durumu bir fitne olarak niteleyip Hz. Ali'ye biat etmediler. Sâlim b. Zekvân Hz. Ali'nin hilafete geliş süreciyle ilgili olarak şöyle demektedir:

"Müslümanlar, Allah'ın kitabı ile amel edeceğine, Hz. Peygamber'in ve ondan sonra gelen iki halifenin yolunu takip edeceğine dair söz aldıkları Ali'ye biat

[45] Sâlim b. Zekvân, s. 64-65.

[46] Sâlim b. Zekvân, s. 65.

[47] Abdü Rabbi'n-Nebî b. Abdü'r-Resûl, Ahmed Nekrî (ö. XII yy.), *Dustûru'l-Ulemâ: Câmiʿu'l-Ulûm fî Istılâhâti'l-Fünûn*, I-IV, Beyrut 1421/2000, IV, 83.

ettiler. O gün, insanlardan hiç kimse, onunla ilgili olarak "Ali, adil olmayan bir şekilde hükmetti, bir haddi uygulamadı veya adaletli olmayan bir şekilde taksimatta bulundu." demeye güç yetiremedi."[48]

Hz. Ali'nin hilafete gelişinin Müslümanların biatiyle olduğu, onun ilahî bir tayinle ve emirle iktidara gelmediği hususu Ehl-i Sünnet'in de görüşüdür. Ancak Hz. Ali'nin sonraki süreçte Haricîlerle görüş ayrılığı sebebiyle eleştirildiği görülmektedir. Ebû Hamza "Sonra başa Ali geçti. Hakikat yolunda hedefine ulaşamadı, hakikati gösterecek ışığı yakamadı…" diyerek onun hakkındaki memnuniyetsizliğini ifade etmektedir.

Hz. Ali döneminde çok tartışılan ve görüş ayrılıklarının olduğu Cemel, Sıffîn, tahkim ve Nehrevân Savaşı gibi olaylar meydana geldi. Haricîler, bu olayları kendi görüşleri perspektifinde anlatmaktadırlar.

1. Cemel Savaşı

Müslümanlar arasında meydana gelen ilk iş savaş olan Cemel Savaşı'nın siyasî tercihe göre değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Haricîler, tahkime kadar Hz. Ali'ye karşı çıkanlara haksız buldukları gibi onlara sert eleştiriler yöneltmektedirler.

"Fakat Talha ve Zübeyr ile takipçileri, iktidar onları yanıltınca Osman'a velilik yapmaya başlayarak onun kanını talep ettiler. Oysa onlar, Osman öldürülünceye kadar insanların içinde onun en sert hasımlarından, en şiddetli muhaliflerinden ve helakini en fazla isteyenlerdendiler. Müslümanlar, Cemel günü onlarla konuştular, onlara Allah'ı ve İslam'ı hatırlattılar. Eğer taşkınlık yapar ve kendilerine karşı koyarlarsa onlarla savaşacaklarını bildirdiler. Buna karşılık onlar, taşkınlık yaparak İslam'ın örtüsünü parçaladılar, bu yüzden onlarla savaşmaya başladılar. Allah, Müslümanlara yardım ederek düşmanlarına karşı istedikleri galibiyeti gösterdi ve Allah'ın izniyle onları hezimete uğrattılar. Onların ileri gelenlerini ve onlardan sayılamayacak derecede kişiyi öldürdüler. Onlarla hakkında Allah'ın Elçisi'nin kıble ehlinden kötülük yapanlarla ilgili verdiği hükmü uyguladılar. Bu hüküm de, Osman ile beraber öldürmüş oldukları kişilerle ilgili verdikleri hükmün hemen hemen aynısıydı."[49]

Sıffin Savaşı

Haricîlerin Sıffîn Savaşı hakkındaki kanaatleri de Cemel gibidir. Hz. Ali tarafını haklı ve Muâviye tarafını haksız kabul etmektedirler:

[48] Sâlim b. Zekvân, s. 65-66.

[49] Sâlim b. Zekvân, s. 66.

"Müslümanlar, onları Hakk'a davet ederek onlara Allah'ı ve İslam'ı hatırlattılar. Eğer taşkınlık yapar ve kendilerine karşı koyarlarsa onlarla savaşacaklarını bildirdiler. Buna karşılık onlar taşkınlık yaptılar. Sıffîn'de çok şiddetli çarpışmalar yaşandı. Öyle ki insanlar yaralandı, pek çoğu da öldürüldü."[50]

2. Tahkim

Kuşkusuz Haricîler için önemli gelişmelerden biri tahkimdir. Hz. Ali ile yolları ayırdıkları bu gelişmeyi kendi perspektiflerinden haklılıklarını ve Hz. Ali'nin hatalı olduğunu temellendirecek şekilde sunmaktadırlar:

"Ali, daha önce takip ettiği Müslümanların yolundan yüz çevirip Allah'ın hüküm verdiği bir işte, Allah'ın dışında başka birini hakem tayin etti. Hâlbuki Allah şöyle buyurmaktadır: "*Allah, hak ile hükmeder. O'nun dışında yalvardıkları ise hiçbir hüküm veremezler. Çünkü işiten, gören yalnız Allah'tır.*" (*Mü'min* 40/20). Yine "*Allah, hüküm verenlerin en iyisi değil midir?*" (*Tîn* 95/8) buyurur. Allah'ın Müslümanların düşmanlarıyla ilgili hükmü, Allah'ın buyruğuna dönünceye, hatta fitne ortadan kalkıncaya ve din Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşılmasıdır. Fakat onlar, bu hususta Allah'ın hükmünü geçersiz kılarak ondan yüz çevirdiler. Allah'ın kelamını asıl yerlerinin dışına çıkararak çarpıttılar. Kur'ân'ı da Allah'ın indirdiğinin dışına çıkarak yorumladılar. Allah şöyle buyurmaktadır: "*Yoksa cahiliye hükmünü mü arıyorlar? İyi bilen bir toplum için Allah'tan daha güzel hüküm veren kim olabilir?*" (*Mâide* 5/50). Ali'nin hükmüne razı olup düşmanlarından muhakeme olmak üzere onun yanına giderek Allah'ın hükmünü onun hükmüne tâbi kılanlar, Müslümanların en şiddetli düşmanları olup onların helakini en fazla isteyenler ve Allah'ın nurunu söndürmeye karşı çok hırslı olanlardır. Allah, Nebi'sine şöyle demektedir: "*Allah, size Kitabı açıklanmış olarak indirmişken, O'ndan başka bir hakem mi arayayım?*" (*En'âm* 6/114). İşte Ali, Allah'tan başka hakem aradı ve Allah'ın dininde âdil olmayan kişileri hakem yaptı. Ali, Allah'a itaati lüzumlu gören, ancak Allah'ın hüküm verdiği bir hususta O'ndan başka hakem tayin edilmesine karşı çıkan kişinin zimmetten uzaklaşan bir kâfir olduğunu iddia etmiştir.[51] Yine o, tahkimden önce müminlerin ölülerinin ve öldürülenlerinin yolunu takip etmenin sapıklık olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda o kişi, onların velisi olur ve Allah katından onlar için hayat ve rızık ister."[52]

Haricîler

Tahkimin kabulü Hz. Ali'nin ordusunda önemli bir kırılmaya sebep olmuştur. Haricîler denen grup bu gelişmeden sonra ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz Haricîlerin

[50] Sâlim b. Zekvân, s. 66-67.

[51] Gerek *Nehcü'l-Belâğa*'da, gerekse diğer kaynaklarda yer alan konuşmalarında Hz. Ali, kendisine karşı çıkanlar hakkında tekfir edici bir dil kullanmamıştır. Bilakis onları hata içinde olan kardeşleri olarak değerlendirmiştir. Bu görüşü Haricîler için ifade ettiği gibi, Şamlıları dahi tekfir etmemiştir.

[52] Sâlim b. Zekvân, s. 66-68.

haklılıklarını temellendirebilecekleri en önemli eleştiriler bundan sonraki süreçte meydana gelen gelişmeler için de söz konusudur.

"Ali, Osman'ın öldürüldüğü gün ile Cemel gününde üzerine düşeni yapan ve dalalet ehlini Hakk'a müracaat ile Müslümanlara bağlılığa ve daha önce yaşamış olan kötü önderlerden uzaklaşmaya davet eden kişinin, eğer onlar bunu terk edip bundan yüz çevirirlerse bunun sapkınlık olduğunu, artık kanlarının helal olduğunu iddia etmiştir. Müslümanlar, Ali'nin Allah'ın hükmünü alay konusu hâline getirdiğini, hidayet üzere olanların yolundan yüz çevirip fitne ortaya çıktığı anda insanların uğrunda cihat ettikleri işi terk ederek Allah'ın dini konusunda Allah'tan başkasını hakem tayin ettiğini, Allah'ın ve kendilerinin düşmanlarına karşı son nefeslerine kadar savaşmaktan, böylece Allah'ın dini hâkim oluncaya kadar savaşmak üzere kendisine biat edenlerden kaçındığını gördüklerinde, onu devre dışı bırakıp Kur'ân'ı hâkim kılmaya ve hükmedenlerin en iyisi olan Allah'ın hükmünden hoşnut olmaya çalıştılar. Böylece Allah'ın hükmünü terk ederek kâfir ve Allah'ın düşmanı olduğuna şahitlik ettiği bir kişinin hükmünü onayladığı için onunla yollarını ayırdılar; dünyanın şehvet ve lezzetini terk ederek Allah'ın rızasına ulaşmak amacıyla canlarını feda ettiler."[53]

Haricîlerden söz edilirken onların ideal İslâm topluluğu olarak anlatılması şaşırtıcı değildir. Ancak bu arada istirâz,[54] kaade[55] gibi konulara değinerek doğuşundan yaklaşık çeyrek asır sonra ayrı bir fırka olarak ortaya çıkan Ezârika fırkasının görüşlerine de eleştiride bulunulmaktadır:

"Müslümanların Haricîleri, Allah'ı tek hakem olarak kabul edip kendilerinden önceki Müslümanların yolunu benimseyerek birbirlerini izlediler. Onlar, diğerlerinin çocuklarını öldürmediler, kadınlarının namusunu helal saymadılar, istirâz yapmadılar, onların mallarının beşte birini almadılar, mirastan kimseyi mahrum bırakmadılar. Bu suretle Müslümanlar ile diğer din mensuplarının emanetini yerine getirdiler, onlara ve başkalarına verdikleri sözleri tuttular, hak ile bâtıl arasında bir yerde duran kimselerin sapkınlık içinde olup olmadıklarından şüphe etmeksizin herkes, onların yanında emniyet ve güven içinde oldu. Zira Hak'tan sonra sadece sapıklık vardır. Akrabalık ilişkisine dikkat ettiler; komşu, arkadaş, yetimlerin, yolda kalanların ve ellerinin altında bulunan kölelerin hakkını korudular. Onların savaşanları, kaadeyi sevip onlarla dost oldu. Kaade de, savaşanlara yönelik olarak Allah'ın bahşettiği faziletin bilincinde oldu; birbirlerini Allah sevgisiyle seviyorlardı, yine Allah'ın rızasına kavuşmak amacıyla birbirlerinin dostları oldular. Onların zengin olanları, Allah'ın rızasına ulaşmak ve ahiret yurdunu kazanmak amacıyla fakirlerine yardımda bulunurdu. Onlardan

[53] Sâlim b. Zekvân, s. 68.

[54] Özellikle Ezârika fırkası mensuplarının kendilerinden olmayan Müslümanların din anlayışlarını sorgulamalarını ifade eden bir tabir (Bilgi için bk. Mustafa Öz, "İsti'râz", *DİA*, XXIII, 374).

[55] Hâricî oldukları halde bu fırka mensuplarının bulunduğu yere hicret etmeyen ve düşmanlarıyla savaşmayan grubu ifade eden terimdir (Mustafa Öz, "Kaade", *DİA*, XXIII, 589)

bir grup öldüğü zaman, arkadaki dostlarına öyle bir miras bırakırlardı ki o bıraktıkları miras, akıllı ve ilim sahibi düşmanlarına bile, Allah'ın emriyle değişmez bir hüccet olurdu. İşte bu hâl üzere müminlerden birçok insan gelip geçti."[56]

F. Emevîler

Haricîlerin Emevî iktidarına yönelik eleştirileri Hz. Ali'ye yaptıkları eleştirilerden çok daha serttir. Ebû Hamza el-Haricî 130 (748) yılında yaptığı bir konuşmada Emevî iktidarı hakkında şöyle demektedir:

"Sonra Peygamber tarafından lanetli babanın lanetli oğlu Muâviye b. Ebî Süfyân başa geçti. Bedevilerin ayak takımındandır. Müstevli müşriklerin (Ahzâb'ın) kalıntısı, para ile İslâm olmuşudur. Haram kan döktü, Peygamber'in lütfuyla azat edildi. Allah'ın kullarını köleleştirdi; Allah'ın malını temellük etti. Hile ve hıyanetle dini mahvetti. Gücü yettiğince istediği şekilde hareket etti. Hanımların namuslarını ayaklar altına aldı.

"Kendisinden sonra oğlu Yezîd, ayyaş Yezîd, doğancı Yezîd, panterci Yezîd, avcı, maymuncu Yezîd iktidara geldi. Kur'ân'a muhalefet etti, kâhinlerin ardından gitti. Ölümüne kadar arzularının esiri oldu. Allah, lanet etsin ve cezasını versin.

"Ondan sonra Mervân geldi. Bu adam Peygamber'in tardına ve lânetine uğramış kimsedir, lanetlinin oğludur. Pislik ve fuhuş içinde boğulmuştur. Ona ve cedlerine lanet okuyun.

"Sonra lanetli eve mensup Mervânoğulları iktidara geldi. Peygamber tarafından tard edilmiş ve oradan buradan toplanmış bu adamlar, ne Muhacir, ne Ensar, ne de onlara en güzel şekilde tabi olan tabiûndur. Allah'ın malını yemişler; Allah'ın dinini oyuncak haline getirmişler; Allah'ın kullarını köle saymışlar. Bu rezaletler onların hâkimiyetinde devam edip gitti. Çünkü bunu büyükleri küçüklerine miras olarak bıraktı. Muhammed ümmeti! Sen ne kadar çaresiz, bahtsızmışsın!

"Bu zaman zarfında hayat sürmeye, Allah'ın kitabını küçümsemeye, emirlerini tutmamaya devam ettiler. Allah onlara lanet etsin, siz de lanete ne derece müstahaklarsa öylece lanet edin. Onlardan tahta çıkanlar arasında Ömer b. Abdülaziz vardır. Çok gayret etmişse de, vazifesini yerine getirememiştir.

Sonra Yezîd b. Abdülmelik halife oldu. Zayıf, sefih çocuk… Müslümanların hiçbir işi ona emanet edilemezdi. Ne rüştünü ispat etti, ne de temyiz kudreti gösterdi. Allah, yetimlerle ilgili olarak demiştir ki: "*Eğer reşit olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.*" (*Nisâ* 4/6). Muhammed ümmetinin ahkâmı ve ahkâmın tatbiki meselesi (yetimlerin malından) çok daha önemlidir. Allah'ın yetimlere atfettiği önemi düşünerek ötekini kıyas edin.

[56] Sâlim b. Zekvân, s. 68-69.

Ayrıca Yezîd aşağılık bir adamdı, haram içer, haram yer, haram giyerdi. Yünden kendisine iki bürde yaptırır, yapanlara aşağı yukarı bin dinar öderdi. Bu paraları da haram yolla ele geçirmiş, haram şekilde sarf etmiş, bu yolda insanlar dövülmüş, saçlar tıraş edilmiştir. Böylece Allah'ın, salih bir kula veya mürsel bir peygambere helal kılmadığı şeyleri helal kılmıştır.

"Sonra sağına Habâbe'yi, soluna Selâme'yi oturtur, bunlar şeytan mizmarlarıyla ona şarkılar okurlar, kendisi de, haram olduğu ismen yazılı halis hamr içerdi. İçki onun her şeyini, ruhunu etini, kanını kapladığı, onu düşünemez hale getirdiği zaman elbiselerini yırtar ve iki kadına dönerek, 'İster misiniz ki uçayım?' derdi. Evet, cehenneme, Allah'ın ebedi lânetine uç…"[57]

Elbette Hz. Ali'nin haksızlığı ve Nehrevân'da Haricîlere karşı takındıkları tutumda da devam etmiştir. Haricîler, Nehrevân'ın gerekçesi olarak zikredilen Abdullah b. Habbâb b. el-Eret'in Basra'da gelen Mis'ar Fedekî'nin beraberindekiler tarafından öldürüldüğünü, o sıralarda Haricîlerin imam olarak seçtikleri Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin buna karşı çıktığını ve Mis'ar b. Fedekî'nin cezalandırılmak istendiği ancak kaçtığı söylenir.[58] Böylece Hz. Ali'nin Nehrevân'da Haricîlerle savaşmasının meşru bir temeli olmadığını savunurlar.

Sonuç

Tarihte oluşan fırka, mezhep, cemaat ya da dinî grupların meşruiyetlerini temellendirmek amacıyla başvurdukları delillerin başında geçmişte meydana gelen olayların yorumlanmasıdır. Hiçbir dinî grubun tarihi ıskalayarak meşruiyetini temellendirmesi düşünülemez.

Özellikle fırkaların doğuşuna sebep olan hadiselerin kendi zaviyelerinden yorumlanması kaçınılmazdır. Haricîler de kendilerini hak yolda gördükleri ilk Müslümanların izinde gördükleri için bütün anlatımlarını Hz. Peygamber'den sonra gelişen bir çizgi üzerinde anlatmaktadırlar.

Haricîler, Hz. Ebû Bekir'i ve Hz. Ömer'i hayırla yâd ederken, Hz. Osman'ın son yıllarını ve Hz. Ali'nin tahkim sürecinden sonraki dönemini eleştirel bir dille anlatmaktadırlar. Emevîler döneminde kısmen müsamahakâr baktıkları tek halife Ömer b. Abdülaziz'dir.

Haricîlerin tarih anlatımında Ehl-i Sünnet ve Şîa ile paralellik olan yerler olduğu gibi iki mezhebin yaklaşımından uzaklaştıkları yerler de vardır. Örneğin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e yaklaşımlarında Ehl-i Sünnet çizgisine yakını bir dile

[57] Van Vloten, s. 88-89.

[58] eş-**Şemmâhî**, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Osman Saîd b. Abdülvâhid (928/1522), *Kitâbü's-Siyer*, Cezayir (ty), s. 51.

sahiptirler. Hz. Osman'a eleştirilerinde Şîa ile paralel bir çizgileri varken Hz. Ali eleştirinde iki mezhepten de ayrılmaktadırlar.

Mezhebî bakış açısının tercih edilen dile ve kelimelere kadar etkin olduğu, bu anlatımın muhatap üzerinde etkili olduğu muhakkaktır. Bu sebeple verdiğimiz örneklerde ciddi bir algı operasyonu yapmaya imkân verecek bir anlatım tercih edilmiştir.

Haricîler, anlatımlarında ve eleştirilerinde Kur'ân-ı Kerim'e sık sık atıf yapmaktadırlar. Ancak bu atıfları ilginç bir şekilde ayetlerin bağlamından ziyade anlam ile olay arasında kurdukları paralellikler çerçevesinde şekillenmiştir. Bu durum onların Kur'ân'a bakışlarının bir yansımasıdır.

Kaynakça

Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfiʿ es-Sanʿânî (ö.211/827), *el-Musannef* (nşr. Habîbu'r-Rahmân el-Aʿzamî), I-XI, Beyrût 1403.

Abdü Rabbi'n-Nebî b. Abdü'r-Resûl, Ahmed Nekrî (ö. XII yy.), *Dustûru'l-Ulemâ: Câmiʿu'l-Ulûm fî Istılâhâti'l-Fünûn*, I-IV, Beyrut 1421/2000.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.241/856), *el-Musned* (nşr. Şuʿayb el-Arnavût Âdil Murşid v.dğr.), 1421/2001.

Aycan, İrfan, "Ebû Hamza eş-Şârî", *DİA*.

Aycan, İrfan, "Ebü'l-Esved", *DİA*.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir et-Temîmî (429/1037), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 3. Basım, Beyrut 1401/1981 [İstanbul 1346/1928 basımından ofset].

el-Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî, Beyrut 1417/1996.

Demircan, Adnan, "Ali b. Ebî Tâlib'in Siyasî Faaliyetleri Bağlamında Ehl-i Sünnetin Tarih Okuma Biçimi Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, cilt: V, sayı: 3, s. 115-134.

Demircan, Adnan, "Üçüncü Halife Osman'a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâkıllânî'nin Cevapları", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 8, s. 9-20.

Demircan, Adnan, *Haricîlerin Siyasî, Faaliyetleri*, 2. Basım, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.

el-Eşʿarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/935-6), *Kitâbu'l-Lumaʿ fi'r-Reddi 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hammûde Gurâbe, Kahire 1975.

el-Eşʿarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/935-6), *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, thk. Abbâs Sabbâğ, Beyrut 1414/1994.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe el-Usfurî (ö.240/855), *et-Târîh* (nşr. Ekrem Ziya el-Umerî), I, Dımaşk, Beyrût 1397/1977.

İbnü›l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö.630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-X, Beyrût 1417/1997.

İbn Sellâm el- **İ**b**â**d**î**, *Kitabun fîhi Bedü'l-İslâm ve Şerâiu'd-Dîn*, thk. Werner Schwartz, S**â**lim b. Yak**û**b, Franz Steiner Werlag GMBH, Wiesbaden 1986.

Kafafi, Muhammed, "Abû Sa'id Muhammed b. Sa'id al-Kalhâti'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, cilt: XVIII, s. 177-191.

Lök, Âdem, "İlk Dönem Hâricî Kaynaklarına Göre Hz. Osman", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, cilt: II, sayı: 1, s. 137-150.

en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn 'alâ Tarîkati'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâturîdî*, thk. Claude Selâme, Dımaşk 1993.

Öz, Mustafa, "İsti'râz", *DİA*.

Öz, Mustafa, "Kaade", *DİA*.

Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, 2. Basım, İstanbul 1988.

Salim b. Zekvan, *es-Sire: bir Harici/İbadi Klasiği*, çev. Harun Yıldız, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

eş-Şemmâhî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Osman Saîd b. Abdülvâhid (928/1522), *Kitâbü's-Siyer*, Cezayir (ty).

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö.310/923), *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Sılatu Târîh et-Taberî*, I-XI, Beyrut 1387/1967.

Vaglieri, Laura Veccia, "Ali- Muâviye Mücâdelesi ve Haricî Ayrılmasının Îbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1973, cilt: XIX, s. 147-150.

Van Vloten, Gerlof, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed Saîd Hatiboğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

DİN ALGISI İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI: HAŞHAŞİLİK ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Nadir KARAKUŞ
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / İslam Tarihi ve Sanatları
İslam Tarihi
nadirkarakus@hitit.edu.tr

Haşhaşilerin Suriye'ye Gelmeleri ve Bölgede Tutunmaları

Bu çalışmada Nizarî İsmailîliğin Suriye ve Filistin bölgesinde Haçlı Seferleri sırasında sapkın fikirleri ve davranışları ele alınmaya çalışılacaktır. Haşhaşîler, *"tuhaf ve beklenmedik bir düşman"*[1] olan Haçlılar'ın Filistin'e geldikleri günlerin hemen evvelinde Suriye'de kuvvetli dayanaklar bulmayı başarmış, kardeşi ve çevresindekiler ile daima ihtilaf halinde olan[2] Halep Selçuklu Meliki Rıdvan b. Tutuş'u (1095-1113)[3] yanlarına almaya muvaffak olmuşlardı.[4]

Rıdvan'ın müneccimi olduğu söylenen el-Hakîm Es'ad, Cenâhüddevle Hüseyin'in Humus'a gitmesini fırsat bilip, Rıdvan'ın güvenini kazandı ve onu Mısır Fatımî Şiîlerine katılmaya teşvik etti.[5] Durumu iyi değerlendiren Fatımî Halifesi Müsta'lî Billah, Rıdvan'a bir elçi heyeti gönderip, hâkimiyeti altındaki topraklarda Fatımîler adına hutbe okuttuğu takdirde, kardeşi Dukak'a karşı kendisini destekleyeceğini bildirdi.[6] Rıdvan bu teklifi kabul ederek Fatımîler adına hutbe okuttu

1 P. K. Hitti, *History of Syria*, Londra 1951, 589.

2 Steven Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1986, II, 99.

3 C. E. Bosworth, "Rıdwan", *EI²*, VIII, 519.

4 İbn Asâkir, *Tarihu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî, Dâru'l-Fikr, yy. 1415/1995, XVIII, 153; Hammer, *The History of the Assassins*, Almanca'dan İngilizce'ye çev. Oswald Charles Wood, London 1835, 68; Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi,* çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II, 691.

5 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih,* Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1407/1987, IX, 11.

6 İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep fî Tarih-i Halep*, Daru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1417/1996, I, 235-36.

(17 Ramazan 490/28 Ağustos 1097).[7] Ancak dört hafta okuttuğu hutbeyi,[8] Sünnî İslâm dünyasının tepkisi ile[9] yeniden 12 Şevval 490/22 Eylül 1097'de Abbasî Halifesi Müstazhir Billah adına okuttu ve Halife'den özür diledi.[10]

Bu sırada Batınîler Rıdvan'ın desteği ile Halep'te yoğun faaliyet göstermeye, yönetime karışmaya ve ordu içerisinde etkin olmaya çalışıyorlardı.[11] Propagandalarının etkisiyle, bazen de can ve mal güvenliğini sağlamak üzere birçok kimse onların safında yer almaya başlamışlardı.[12] Rıdvan'ın iktisadî sıkıntı çektiği için Horasan'dan Halep'e gelen Ebû Harb Îsâ adlı tüccarın mallarına Batınîler ile işbirliği yapıp el koyması,[13] onlar için Halep'te bir *dârüdda've* inşa ettirmesi hep eleştirildi.[14] Haşhaşîler onun zamanında Halep'te önemli bir nüfuza sahip olmalarına rağmen, 507/1113'te Rıdvan'ın vefatıyla [15] veya Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın[16] Batınîler'le işbirliği yaptığı gerekçesi ile Rıdvan'ı şiddetle kınaması üzerine kentten sürgün edilmişlerdi.[17]

Haşhaşîler, açık desteğini aldıkları Rıdvân b. Tutuş ile önce arası açılan, sonra da Nükra'da barışarak, birlikte Halep'e döndükleri Cenâhüddevle Hüseyin'i[18]

[7] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvahhab Fetîh, Kahire 1413/1992, XII, 166; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi'ş-Şe'ni'l-Ekber*, tahk.: Halil Şahâde, Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, Beyrut 1408/1985, IV, 85.

[8] Rıdvan, Fatımîler adına hutbeyi Şeyzer ve Antakya hariç, tüm şehirlerde, Halep ve el-Maarra'da okutmuştu. İbnü'l-Esir, *Kâmil*, IX, 11.

[9] En büyük tepkiyi de en yakın dostları olup, kendi hizmetinde bulunan Antakya emîri ve kayınpederi Yağsıyan ile Artukoğlu Sökmen'den bulmuştu. İbnü'l-Esir, *Kâmil*, IX, 11; Nesimi Yazıcı, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, Ankara 2002, 258.

[10] İbnü'l-Esir, *Kâmil*, IX, 11; İbn Haldun, *İber*, IV, 85; Yazıcı, 258; Ali Sevim, "Rıdvân b. Tutuş", *DİA*, XXXV, 49-50.

[11] İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep,* I, 246; İbn Haldun, *İber,* V, 177.

[12] Ali Sevim, *Suriye Selçukluları*, Ankara 1983, 54.

[13] Rıdvan malî sıkıntı çektiği bir sırada Haleb'e 500 deve yükü kıymetli mal ile Ebû Harb İsâ b. Zeyd isminde zengin bir tüccar gelmişti. Rıdvan, Ebû Tahir el-Acemî'nin kışkırtmaları ile mallara el koyarak Ebû Harb'ı öldürmeye yeltenmiş ama Ebû Harb'ın adamlarının direnç göstermesi ile bunda başarısız olmuştu. Haberi öğrenen Haleb halkı sünnîsi, şiisi ile bu olaydan dolayı Rıdvan'ı kınamışlardı. Bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep fî Tarîhi Halep*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, ty., VIII, 3662-63, 3699.

[14] İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep*, VIII, 3661; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'atu'z-Zaman fi Tevarihi'l-A'yan,* thk. Muhammed Berekat vdğ. Dımaşk 1434/2013, XIX, 540; XX, 66; Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul 2015, 110; Ali Sevim, "Rıdvân b. Tutuş", *DİA*, XXXV, 49-50.

[15] Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru, İstanbul 2014, 173.

[16] Muhammed Tapar, Büyük Selçuklu Sultanı olarak, önemli işler başarmıştı. Ağabeyisi Berkyaruk'tan aldığı çökmekte olan devleti ayağa kaldırmış, İran ve Irak'ta nizam ve intizamı yeniden kurmuştu. Doğu çölünde vuku bulan Arap isyanını bastırmış ve Haşhaşîler'e karşı etkin faaliyetler yapmıştı. Bkz. Runciman, II, 107.

[17] Runciman, II, 105; Ali Sevim, "Rıdvân b. Tutuş", *DİA*, XXXV, 49-50.

[18] Cenâhüddevle Hüseyin uzun yıllar Rıdvan'ın atabegliğini yapmış olması yanında onun annesi ile de evli idi. Humus'ta bağımsız bir emirlik kurmaya muvaffak olmuştu. Bkz. Ali Sevim, *Suriye Selçukluları*, 11-12.

Humus'ta şehrin Ulu Camiinde öldürdüler (28 Recep 496/7 Mayıs 1103).[19] Yanlarında bağlılık yemini ettikleri şeyhlerinin de bulunduğu zahit kıyafetine bürünmüş[20] üç fedâî şeyhlerinin işareti ile Cenâhüddevle ve birkaç korumasını oracıkta öldürmüşlerdi.[21] Katiller ve onları yönlendiren şeyhleri öldürülmelerine rağmen şehirde büyük bir kargaşa ve korku hâkim olmuş, pek çok kişi Dımaşk'a kaçmıştı.[22]

Hakîm el-Müneccim'in emriyle gerçekleştirildiği söylenen bu olay, Haşhaşîler'in Suriye'de işledikleri ilk siyasî cinayet olarak görülür.[23] Cinayetin azmettiricisi olarak Halep Melîki Rıdvan da gösterilir.[24] İbnü'l-Adim, katilin Haşhaşîler'in yoğun olduğu Sermin ehlinden olduğunu belirtir.[25]

Sinan, Alamut'taki II. Hasan'ın ortaya attığı *"kıyâmetü'l-kıyâmât"* doktrininde[26] yer alan kıblenin değiştirilmesi, namaz ve orucun ilga edilmesi, içkinin helâl kılınması gibi[27] hususları Suriye Nizarîler'i arasında yaymak yerine, kıyamet anlayışını telkin etmekle yetinmiştir.[28] II. Hasan'ın fırkayı ibâhîliğe sevk eden fikirlerine[29] en sert tepki en yakınından geldi ve 6 Rebiulevvel 561/9 Ocak 1166'da Lemeser kalesinde[30] kayınbiraderi tarafından öldürüldü.[31] Ancak Nizarîler II. Hasan'dan sonraki diğer Alamut hâkimlerini İmam kabul ettiler.[32] Sinan, Suriye'de II. Hasan'ın fikirlerini aynen kabul ettirmeye kalksa idi, belki de onun

[19] Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev Ali Sevim, Ankara 2006, 40; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep*, I, 247; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep*, VI, 2807; Hammer, 65; Holt, *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu,* çev. Özden Arıkan, İstanbul 1999, 70; Yazıcı, 264.

[20] Azîmî, 40.

[21] İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep*, VI, 2807.

[22] İbnü'l-Kalânisî, Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi, çev. Onur Özatağ, İstanbul 2015, 12.

[23] Mustafa Öz, "Haşîşiyye", *DİA*, XVI, 418-19.

[24] İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep*, I, 247.

[25] İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep*, VI, 2808.

[26] Hasan, İsmâiliyye'nin kıyametle ilgili beklentileri doğrultusunda mistik hayatla bağdaşmadığı gerekçesi ile Şiî fıkhının hükümlerinin ilgâ edilmiş olduğunu iddia ediyordu. Hasan kendisinin Nizâr neslinden gelen gizlenmiş İmam olduğunu da söylüyordu. Bkz. Farhad Daftary, İsmaililer, Tarihleri ve Öğretileri, çev. Ahmet Fethi, İstanbul 2017, 541-43; Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *DİA*, XXIII, 127-28.

[27] Hasan Sabbah otuz beş yıllık Alamut yaşamında asla içki içmemiş, içilmesine müsaade etmemiş; hatta oğullarından biri şarap içtiği için onu idam ettirmekten çekinmemiştir. Bir başka oğlu, Alamut'un el değiştirmesinde mühim rol oynayan Kûhistân asıllı becerikli dâîsi Hüseyin Kâinî cinayetinin teşvikçisi olduğu için öldürülmüştü. Daha sonra oğlunun cinayetle alâkasının olmadığının tesbiti de bir başka gerçektir. Bkz. Lewis, *Haşişiler*, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995, 53.

[28] İbn Nazîf, *et-Tarihu'l-Mansurî*, Moskova 1960, 176; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, Kahire 1985, 77-78; Daftary, *İsmâilîler,* 562; Daftary, *Alamut Efsaneleri*, çev. Özgür Çelebi, Ankara 2008, 70-71.

[29] Hasan Onat, "İbâhiyye", *DİA*, XIX, 252-54.

[30] Lewis, 63.

[31] Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *DİA*, XXIII, 127-28.

[32] Daftary, Şii İslam Tarihi, çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul 2016, 172.

da akıbeti buna benzer acı bir son olacaktı. Bu da Sinan'ın büyük bir stratejist olduğunu gösterir.

Nureddin, o zamana kadar Halep'te kullanılan Şiî ibadet biçimlerini ortadan kaldırmış, böylece Halep'teki Şiîler'e apaçık savaş ilân etmişti.[33] Nureddin, ezanlardaki Şiîlerin yaptıkları *"hayyâ a'lâ hayri'l-amel"* ilâvesini kaldırtmıştı.[34] Bu da tabii ki Haşhaşîler'in öfkesine neden olmuş ve onları Nureddin'le karşı karşıya getirmişti.

Kaynaklar Haşhaşî suikastçıların hayatına mal olan pek çok itaat örneği ile doludur.[35] Hasan Sabbah ve Râşidüddin'e *"meliklerin ölümünü elinde taşıyan adamlar"* olarak bakılıyordu.[36] Sinan Suriye'de güçlü bir örgüt kurmak için cemaatın iç çekişmelerini sonlandırdıktan sonra, Nizarîler'i yeniden örgütlemiş ve bir fedâî örgütü oluşturmaya özen göstermişti.[37] Hasan Sabbah, Melikşah'ın elçilerinin önünde müridlerinin kendisine bağlılıkların göstermek için, onlara emir vermiş, bir genç elindeki bıçakla boğazını hiç tereddüt etmeden kesmiş, diğeri ise kendisini kaleden hendeğe atarak paramparça olmuştu. Bunun üzerine Hasan Sabbah, kendisine İslâm âlimlerinin fetvalarını gönderen Melikşah'a böylece cevabını vermişti.[38] Buna benzer örnekleri daha önce bahsettiğimiz gibi Suriye'de de görmek mümkündür.

Fedâîler, hayatları pahasına da olsa kralları bile öldürebildikleri için, komşularında korku ve dehşet uyandırıyorlardı.[39] Katillerin sayıca çok olması ve aynı anda pek çok yerde görünmesi, onları herkesin muhayyilesinde aşırı büyük gösteriyordu.[40] Adeta reislerinin kulları olan fedâîler, zehirli bir takım hançerlerin hazırlanıp imâl edilmesi ve bunların insanlara karşı kullanılmasında uzmanlaşmış kimselerdi.[41] 534/1139-40 yılında Sultan Sencer'in önde gelen emirlerinden Cevher'i kadın kılığına girerek öldürmüşlerdi.[42]

Bir cinayet için görevlendirilen fedâî, lider tarafından öldürülecek kişi ile ilgili suçlayıcı bir bahane bulunarak gönderiliyordu. Kurbanlar özenle seçiliyor, bunlar yönetici ve kadı gibi diğer dinî önderlerden oluşuyordu. Onlara göre

33 Daftary, *İsmâilîler,* 532.

34 Kal'acî, "Nureddin Mahmud, el-Adâle ve Muhârebetü'l-Fesâdi", *el-Ma'rife,* Eylül 2007, 291.

35 E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924, II, 209.

36 Şankıtî, *Sünni-Şiî İlişkileri*, çev. İdris Çakmak, İstanbul 2012, 157.

37 Daftary, *İsmâilîler,* 557.

38 İbn Kesir, XII, 172.

39 Gabriel Nahas, "Hashish in Islam 9th to 18th Century", *Colombia University College of Physicians and Surgeons,* New York trz., 815.

40 Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, çev. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli, İstanbul 1980, 159.

41 Hitti, *Tarih,* c. IV, s. 1040.

42 Ömerî, 267-68.

düşman Sünnî düzen idi ve susturulması, engellenmesi gerekiyordu.[43] İslâm'ın haksız yere adam öldürmenin büyük bir suç ve günah olduğunu pek çok ayetle yasaklaması, Hz. Peygamber'in bu konudaki kesin talimatları[44] onlara pek de etki etmemiş görünüyor.

Devrimci faaliyetlerde bulunan ve düşmanca bir çevrede yaşayan Nizarîler, önemli bir dinsel literatür üretemediler. Seçkin din âlimlerinden çok, kalelerdeki cemaatlere yönetici ve askerî komutan yetiştirmekle iktifa ettiler. Kendilerine karşı baskılardan kurtulabilmek için çeşitli kılıklar altında kendilerini korumak zorunda kaldılar ve yaygın bir şekilde takiyye yaptıkları için de dinsel ve edebî gelenekleri tam olarak anlaşılamadı.[45]

Haçlılar, Nizarî suikastlara ve müritlerin ölümden çekinmeyen korkusuz davranışlarına hayran olmuşlardı.[46] VII. Haçlı seferine (1248-1252) Kral IX. Louis ile katılıp da, bu savaşın belirli dönemlerinde Müslümanların elinde tutsak olan Fransız lordu Joinville, Haşhaşîler'den bahsederken, müritlerin efendileri için veya başka bir iyi sebeple öldükleri takdirde ruhlarının daha iyi ve daha rahat olacaklarına inandıklarını anlatır. Böylelikle onların başka bir bedene gireceklerine inandıklarını; bu yüzden de şeyhlerinin emirlerini yerine getirmeye can attıklarını ifade eder.[47] Onun bu ifadelerinde menşei İran ve Hindistan olan Tenâsüh akidesinin izlerini görmekteyiz.[48] İsmâilîler'de de Tenâsüh fikrinin olduğunu belirtmek gerekir.[49] İbn Tağriberdî, Fatimi Halifesi Hakîm-Biemrillah[50] döneminde (996-1021) Dürziler'den bir Batınî'nin Mısır'a geldiğini ve Tenasüh'e inandığını rivayet eder. Tarif edilen Batınî Âdem'in ruhunun Ali'ye, ondan da Ebü'l-Hakem'e geçtiğini iddia ediyordu.[51]

---

43 Lewis, 115-16.

44 Bkz. el-Bakara 2/61; Âl-İ İmrân 3,/21, 112, 181; En'am 6/140; el-İsrâ, 17/31; Yâsin 36/20-27; el-Mü'min 40/28. Bu ayetler içerisinde en dikkat çekeni el-Mâide 5/32'de yer alan şu ilâhî ifadelerdir: *"Kim bir cana kıyarsa veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın bir insanı öldürürse âdeta bütün insanları öldürmüş gibi olur; kim de bir insanı yaşatırsa, o bütün insanları yaşatmış gibi olur."* Hz. Muhammed'in hadislerinde ise, bir kimseyi öldürme şirkten sonra en büyük günah olarak görülmüştür. (Buharî, "Vesâyâ", 23; "Hudûd", 44; Müslim, "Îmân", 141-145)

45 Daftary, İsmaililer, 20.

46 Daftary, Şii İslam Tarihi, 29; Daftary, İsmaililer, 31-32; Paine, 45-46; Joinville, 135.

47 Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat, İstanbul 2014, 135.

48 Tenâsüh, *"İnsan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen manevî unsurun (ruh gibi) ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi"* olarak tanımlanır. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtü'l-Fünûn,* İstanbul 1984, *"Tenâsüh"* maddesi.

49 Mısır, Yunan, Roma ve Kelt geleneklerince benimsenmiş olup, bunun yanı sıra Hint kökenli dinlerde, bazı yerli Afrika dinlerinde ve Yahudi Kabala geleneğinde görülen bu inanç, İslâm'da Nusayrîlik, İsmâiliyye, Dürzîlik ve Yezîdîlik gibi heterodoks mezheplerde görülür. Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *DİA*, XL, 441-43.

50 Bkz. M. Abdullah İnan, *el-Hâkim Biemrillah ve Esrarü'd-Da'veti'l- Fatimiyye,* Kahire 1937.

51 İbn Tağriberdî, *en-Nücumü'z-Zahire fi Müluk Mısır ve'l-Kahire*, Daru'l-Kütüb, Mısır, ty., IV, 184.

Müridlerin yetiştirilmesi ile ilgili olarak İbn Kesir'de şu bilgiler verilir: *" Hasan Sabbah, "Ehl-i Beyt'e ait bazı haberleri onlara anlatıyor, sapık Rafizîleri ve yalanlarını nakliyor, Ehl-i Beyt'in haksızlığa uğratıldıklarını, Allah ve Rasülü tarafından kendilerine tanınan haklarından yoksun bırakıldıklarını söylüyordu. Haricîler, Hz. Ali için Emevîlerle savaştıklarına göre, senin kendi İmam'ın Hz. Ali için savaşman elbette ki daha öncelikli görevin olmalıdır" diyerek sözünü sürdürüyordu. Dâîlerine bal ve benzeri şeyleri içirmeye devam ediyor, onlara telkinlerde bulunuyor, nihayet dâîsi onun emrine giriyor, anasına babasına göstermediği itaatı ona gösteriyordu. Hasan Sabbah, bazı göz boyama, hile ve benzeri göstermelik hareketlerde bulunuyordu. Bu gibi şeylere ancak cahil kimseler kanar. Böylece etrafında çok sayıda kalabalık oluştu."*[52]

Haşhaşî müridlerin yetişmesinde iki aşama olduğu belirtilir. İlki olan *"dışa yönelik süreç"*, kâinattaki her yere ve her bireye davetin ulaştırılmasını ifade ediyordu. Sonuncusu olan *"içe yönelik süreç"* ise, bunu gerçekleştirecek kimselerin sıkı bir eğitimden geçirilmeleri idi. Dâî diye adlandırdığımız bu kişi, İsmailî hiyerarşisinin en alt birimi olup, en son olarak İmam'a doğru uzanan bir yapının ilk parçası idi.[53] Dâî terimi en çok İsmâiliyye, Karmatîler ve Dürzî tarihinde göze çarpmaktadır.[54] Kur'an'da *"Allah'a çağıran"*[55], kelime olarak "*dua eden, çağıran"*[56] anlamlarına gelen bu terim, Hz. Muhammed'in hadislerinde de *"Allah'a çağıran"*[57] anlamında kullanılmıştır. Tam bir sadakat ve fedakârlık isteyen bu görevin merkezindeki dâî, mal, mülk, evlat ve diğer dünyalıklardan vazgeçmek zorunda idi.[58] Dâîler son derece sabırlı ve çalışkan olmak zorundadırlar. Bir kişinin davete kazandırılması için gerekirse yıllar süren bir çalışma içine girmek zorunda olduğunu bilmelidir.[59] Kendileri şerefli kimseler olduklarını söylemelerine rağmen, asılları Mecusî veya Yahudi idi.[60]

Dâîler görevleri karşılığında maaş aldıkları gibi, da'vetin yürütülebilmesi için İmam yahut nâibleri tarafından gerekli görülen fonlar da onların kullanımına açılır, fakat bu fonların dikkatli harcanması özellikle dâîlerden istenirdi.[61]

---

52 İbn Kesir, XII, 171-72.

53 Muzaffer Tan, *İsmailî Davet Yapılanması, Teori ve Pratik*, Ankara 2015, 99.

54 Mu'tezile, Zeydiyye ve Abbasiler'de de nadiren kullanılır. Bkz. Mustafa Öz, "Dâî", *DİA*, VIII, 420-21.

55 Bkz. el-Ahzâb 33/46; el-Ahkâf 46/31-32.

56 Tehânevî, I, 669-70.

57 Bkz. A. J. Wensinck, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Leiden 1936-69, "da'v" maddesi.

58 Tan, *İsmailî Davet Yapılanması,* 100-101.

59 Tan, İsmailî Davet Yapılanması, 122.

60 Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, Kahire 1956-62, II, 216.

61 Mustafa Öz, "Dâî", *DİA*, VIII, 420-21.

"Dâi'd-Duât" denilen vezirliğe muadil makamdaki kavram da, dinî işleri yürütmekle görevli seçilmiş dâîlere has özel bir makamdı. Nizarî İsmailîler'de bu terimin yerini *"Şeyh"* kelimesi de almıştır.[62] *"Refîk"* adı verilen bir kumandanlar zümresi daha vardır ki, bunların emrine *"Fidâiyyûn"* denilen bir askerî güç de verilmiştir.[63]

Müridler; vâizler, bakıcılar ve fedâîler olmak üzere üç kısma ayrılmışlardı.[64] Onlarda üç türlü ilim vardı ki, birincisi şeriat ilmine[65], ikincisi te'vil ilmine[66], üçüncüsü ise değişmeyen beyân ilmine[67] delâlet ediyordu.[68] Dâî, ilim, takva ve siyaset adı altında üç önemli özelliği taşımak zorunda idi.[69] Suikastçılar, hedeflerindeki devlet adamının girilmez sanılan odalarına veya çadırlarına girip, üzerine bir uyarı yazısı iliştirerek yere sapladıkları hançer ile gerekli ihtar ve tehdidi yapmakta oldukça mahir kimselerdi.[70] Hasan Sabbah, yarım düzine sadık adamla dünyaya hâkim olacağını düşünüyordu.[71] Haşhaşîler, *"ölümden kaçınmaktansa ölümü istedikleri için, görevlerinde nadiren başarısızlığa uğrarlardı"*.[72] Uzun dönemler takiyye yaparak kendilerini gizlemeyi başardılar; hatta Hindû kılığına dahi girdiler.[73] Uyuşturulmuş oldukları dedikodusuna rağmen tanınmıyorlar, kurbanları öldükten sonra da kendilerine ne olacağına aldırmıyorlardı. Şöhretleri, yaptıklarından daha çok ön planda idi. Kalabalık bir pazar yerinin ya da meydanın ortasında beklenmeyen anî bir saldırı korkusu bazı liderleri psikolojik olarak tüketmeye yetmişti.[74]

Haşhaşî suikastçılarının eğitiminde yabancı dil öğrenimi önemli bir yer tutmakta idi.[75] Suriye'deki Haşhaşîler'in Reisi Râşidüddin Sinan, iki müridine Fran-

---

[62] Hammer, 58'de *"Dâi'l-Kebîr"* tabirini de kullanır; E. Geofroy, "Shaykh", *EI²*, IX, 397; Casim Avcı,"-Şeyh", *DİA*, XXXIX, 49.

[63] Mustafa Öz, "Dâî", *DİA*, VIII, 420-21.

[64] Lamb, 42.

[65] Şeriat, "*bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyici din esaslı kurallar"* veya *"bu nitelikte kural koymak"* manalarına kullanılmıştır. Râgıb el-isfahânî, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, Kahire 1961, *"şr'a"* maddesi. Ayrıca bkz. el-Mâide 5/48; eş-Şûrâ 42/13; el-Câsiye 45/18.

[66] Te'vil, *"naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak, aslî manasından alıp, taşıdığı muhtemel manâlardan birine nakletmektir".* Bkz. Râgıb el-isfahânî, *"evl"* maddesi, Lisânü'l-Arab, *"evl"* maddesi.

[67] Beyân ilmi, bir kelimenin gerçek anlamda kullanılması demek olan hakikatle ilgilenmez. Ancak mecazın anlaşılabilmesi için hakikati anlamak gerekir ve bu sebeple hakikat de beyânın konuları arasında yer alır. Bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *DİA*, VI, 22-23.

[68] Tan, İsmailî Davet Yapılanması, 101.

[69] Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı, İsmailî Davet Yapılanması*, Ankara 2017, 84-87.

[70] Tahsin Yazıcı, "Fidâî", *DİA*, XIII, 53.

[71] Lamb, *Selahaddin Eyyubî ve Haçlılar*, çev. Sinem Ceviz, İstanbul 2017, 41.

[72] Lamb, 42.

[73] Daftary, Şii İslam Tarihi, 174.

[74] Mike Paine, *Haçlı Seferleri*, çev. Cumhur Atalay, İstanbul 2011, 44-45.

[75] Tahsin Yazıcı, "Fidâî", *DİA*, XIII, 53.

sızca konuşmayı öğretmişti.[76] Sûr Markisi Conrad'a suikast için giden fedâîlerin altı ay Sûr'da kaldıkları hatırlanırsa Fransızca bilgilerinin ne kadar işe yaradığı anlaşılır.

Fedailere esrar içirildiği ise bir gerçektir.[77] Bazı tasavvufî topluluklarda, bu nevi uyarıcı içeceklerin kullanılması yaygın idi.[78] Esrar kullanımının Haydariyye'nin şeyhi Haydar vasıtası ile 550/1155 yıllarında görüldüğüne dair elimizde bilgiler vardır.[79] İbn Teymiye ise, haşhaş veya esrar kullanımının Moğollar döneminde görüldüğünü belirtir.[80] Hatta bu dönemde kullanım alanı İran, Mısır ve Hind'e kadar uzanır. Hintliler haşhaşa *"bhang"* ismini veriyorlardı.[81] Bu dönemde özellikle Haydariyye ve Kalenderiyye gibi tasavvufi topluluklarda esrar ve diğer bir uyuşturucu olan bencin kullanımı oldukça yaygın idi.[82] Mısır Memlük Sultanlarından el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un mîrâhuru ve başbaytarı olan İbnu'l-Münzir el-Baytar (ö. 741/1340),[83] Mısır'da haşhaş tüketiminin olduğunu bildirir.[84] Moğollarla olduğu kadar Suriye'deki Haşhaşiler ile de ciddi bir mücadeleye girişen Baybars, devlet mali yönden oldukça kayba uğramasına rağmen haşhaş ekimini ve kullanımını yasaklamıştı.[85]

Şarapla karıştırılan afyon, fedaileri cesaretlendiriyor, hedefe doğru şaşmayan bir hançer haline getiriyordu.[86] Haşhaşîlerin hepsi de esrar içen kimseler değillerdi. Esrar, sadece reisin görevlendirdiği fedâîlere vecd içinde cennet hayalleri görüp, ölümü cesaretle karşılamaları ve yapacakları işlerin sonunda ulaşacakları nimetleri önceden tanımaları için içiriliyordu.[87] Suriye'deki Nizarilere haşhaş kullandıkları ve ve suikastçılarının yaptıklarının hoş karşılanmadığı ve sevilmediklerinden dolayı *"Haşîşiyye"* denildiği de bir vakıadır.[88] Bunun yanında Alamut Moğollar tarafından yıkıldıktan yaklaşık on beş sene sonra 669/1271

[76] Hillenbrand, 357.

[77] Hammer, 137; Nahas, 816; Lamb, 63; Stanley Lane- Pool, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, Londra 1898, 138; Tuncay Başoğlu, "Uyuşturucu", *DİA*, XLII, 248-253.

[78] Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1964, 167.

[79] Bedreddin ez- Zerkeşi, *Zehrü'l-Ariş fi Tahrimi'l-Ariş,* nşr. Seyyid Ahmed Ferec, Mansure 1407/1987, 90; G. G. Nahas, 816.

[80] Takıyyüddin İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye fi Islahı'r-Rai ve'r-Raiyye*, nşr. Beşir M. Uyun, Dımaşk 1405/1985, 120.

[81] G. G. Nahas, 815-16.

[82] Ahmet T. Karamustafa, *Tanrı'nın Kural Tanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları, 1200-1500,* çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2007, 68, 70, 76, 78, 88, 89, 93; G. G. Nahas, 816.

[83] Bkz. Nihal Erk, İslâm Medeniyeti Çağında Veteriner Tebâbette Gelişmeler ve Naserî, Ankara 1959; Hilal Görgün, "İbnü'l-Münzir el-Baytâr", *DİA*, XXI, 157-58.

[84] G. G. Nahas, 818.

[85] Hillenbrand, 375.

[86] Lamb, 42.

[87] Mustafa Öz, "Haşîşiyye", *DİA*, XVI, 418-419.

[88] Max Meyerhof, "Haşîş", İA, V/1, 351-53.

veya 670/1272 yıllarında Venedikli seyyah Marco Polo'nun Alamut bölgesinden geçerken, afyon ile sarhoş edilmiş fedâîlerin, reislerinin emrini yerine getirme karşılığında, cennetin bütün hazlarını bu dünyada yaşamak için cismanî hurilerle Alamut kalesinin bahçesinde geçirdikleri haz dolu anları anlatmasını da bir efsane ve hayal ürünü olarak değerlendirmek gerekir.[89] Onun Alamut'tan geçtiği yıllarda Alamut çoktan Hülâgû'nun Moğollarının saldırısı ile yerle bir edilmiş, fedâîler ya öldürülmüş, ya da oraya buraya kaçarak kendilerini gizlemişlerdi. İbn Kesir, Hasan Sabbah'ın geri zekâlı, sağını solunu bilmeyen, cahil müridlerine bal, ceviz ve mahiyeti anlatılmayan *"eş-Şûnîz"* ekmeği yedirdiğini, böylece onların mizacını değiştirip, dimağlarını bozduğunu bildirir.[90] G. G. Nahas da müridlerin haşhaşı hap gibi yutmayıp, birşeyler ile yedikleri sonucuna varmıştır.[91] Son iki rivayeti birleştirirsek, birbirlerini tamamladıklarını görürüz. Daftary, müritlerin suikast öncesi haşhaş içme ihtimaline karşı çıkar ve fedâî'nin üzerine aldığı vazifeyi yerine getirmek için uyanık ve ayık olması gerektiğini belirtir.[92] Ancak bu görevin birkaç kişiye verildiğini, bunların dönüşümlü olarak gözetleme ve istihbarat görevlerini yerine getirebilecekleri ihtimalini göz ardı etmemek gerekir. Ayrıca aldıkları uyuşturucunun dozu da muhtemelen onların görevlerini en iyi şekilde yapacakları biçimde ayarlanıyordu. III. Hasan, bizzat müridlerine uyuşturucudan uzak durmalarını da telkin ederken, onların daha önceden de uyuşturucu kullandıklarını kendiliğinden itiraf eder.

Bu sapkın davranışları ile tezat teşkil edecek özellikleri de vardı. 1210-1220 yıllarında Alamut hâkimi olan III. Hasan, Haşhaşîleri etkisi altına aldı ve onlara cami yaptırmalarını, belirli ibadetleri ifa etmelerini, içkiden, uyuşturucudan ve haram olan her şeyden sakınmalarını, şeriatın bütün hükümlerine saygı göstermelerini emretti. III. Hasan şeriatı ve Bağdat halifesini de destekliyordu.[93] Batınîler bundan sonra hiçbir Sünnî yöneticiye suikast düzenlemediler. Suikastlar, daha çok Haçlılar'a karşı olmuştur. [94]

İbn Cübeyr, Şeyh Sinan ve adamalarını şöyle anlatır:

"Lübnan dağının yamaçlarında İslâm dininden çıkmış bir adamın Tanrılığını ileri süren İsmailîler'in kaleleri var. İnsanlardan Sinan adında bir şeytan, onları yalan ve hayallerle aldatmış, gözlerini büyülemiş, onlar da kendisini ilah edinip tapınmaya başlamışlar. En değerli şeylerini ona vermektedirler. Ona öylesine itaatkâr ve emirlerine öylesine bağlıdırlar ki, herhangi birine dağın tepesinden

[89] Brockelmann, 167.

[90] İbn Kesir, XII, 171.

[91] G. G. Nahas, 816.

[92] Daftary, *Alamut Efsaneleri*, 61.

[93] Lewis, 100; Mustafa Öz, "Haşîşiyye", *DİA*, XVI, 418-19.

[94] Lewis, 1000; Ayşe Atıcı Arayancan, *Dağın Efendisi Hasan Sabbâh ve Alamût*, İstanbul 2014, 128.

atlamasını emretse, onu memnun etmek için gözünü kırpmadan ölüme atlar. Allah, kudreti ile dilediğini doğru yola iletir, dilediğini de saptırır."[95]

Suriye ve İran bölgesindeki Haşhaşîler'den önemli bir bilim adamı veya filozof ya da sanatkâr çıkmadı. Batınî kavram ve manevî davranışlar her ne kadar Acem ve Türk tasavvuf edebiyatını etkilemişse de çok zengin bir alt yapı ve zenginliğe sahip olan Sünnî öğretilere asla ciddi bir cevap teşkil edemedi.[96]

Kaynakça

A. J. Wensinck, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Leiden 1936-69.

Ahmet T. Karamustafa, *Tanrı'nın Kural Tanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları, 1200-1500,* çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2007.

Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *DİA*, XL, 441-43.

Ali Sevim, "Rıdvân b. Tutuş", *DİA*, XXXV, 49-50.

Ali Sevim, "Rıdvân b. Tutuş", *DİA*, XXXV, 49-50.

Ali Sevim, "Rıdvân b. Tutuş", *DİA*, XXXV, 49-50.

Ali Sevim, *Suriye Selçukluları*, Ankara 1983, 54.

Ayşe Atıcı Arayancan, *Dağın Efendisi Hasan Sabbâh ve Alamût*, İstanbul 2014.

Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev Ali Sevim, Ankara 2006.

Bedreddin ez- Zerkeşi, *Zehrü'l-Ariş fi Tahrimi'l-Ariş,* nşr. Seyyid Ahmed Ferec, Mansure 1407/1987.

Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, çev. Erdoğan Merçil-Mehmet İpşirli, İstanbul 1980.

Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1964.

Buharî, "Vesâyâ", 23; "Hudûd", 44.

C. E. Bosworth, "Rıdwan", *EI²*, VIII, 519.

Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul 2015.

Casim Avcı,"Şeyh", *DİA*, XXXIX, 49.

Daftary, Şii İslam Tarihi, çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul 2016.

E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1924.

E. Geofroy, "Shaykh", *EI²*, IX, 397.

Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, Kahire 1956-62.

Farhad Daftary, *Alamut Efsaneleri*, çev. Özgür Çelebi, Ankara 2008, 70-71.

Farhad Daftary, İsmaililer, Tarihleri ve Öğretileri, çev. Ahmet Fethi, İstanbul 2017.

Gabriel Nahas, "Hashish in Islam 9th to 18th Century", *Colombia University College of Physicians and Surgeons,* New York trz.

[95] İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara,* çev. İsmail Güler, İstanbul 2003, 187.

[96] Lewis, 117.

Hammer, *The History of the Assassins*, Almanca'dan İngilizce'ye çev. Oswald Charles Wood, London 1835.

Hasan Onat, "İbâhiyye", *DİA*, XIX, 252-54.

Hilal Görgün, "İbnü'l-Münzir el-Baytâr", *DİA*, XXI, 157-58.

İbn Asâkir, *Tarihu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî, Dâru'l-Fikr, yy. 1415/1995.

İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara,* çev. İsmail Güler, İstanbul 2003.

İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, Kahire 1985.

İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi'ş-Şe'ni'l-Ekber*, tahk.: Halil Şahâde, Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, Beyrut 1408/1985.

İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvahhab Fetîh, Kahire 1413/1992.

İbn Nazîf, *et-Tarihu'l-Mansurî*, Moskova 1960.

İbn Tağriberdî, *en-Nücumü'z-Zahire fi Müluk Mısır ve'l-Kahire*, Daru'l-Kütüb, Mısır, ty.

İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep fî Tarîhi Halep*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, ty.

İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep fî Tarih-i Halep*, Daru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1417/1996.

İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih,* Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1407/1987.

İbnü'l-Kalânisî, Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi, çev. Onur Özatağ, İstanbul 2015.

Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat, İstanbul 2014.

Kal'acî, "Nureddin Mahmud, el-Adâle ve Muhârebetü'l-Fesâdi", *el-Ma'rife,* Eylül 2007.

Lamb, *Selahaddin Eyyubî ve Haçlılar*, çev. Sinem Ceviz, İstanbul 2017.

Lewis, *Haşişiler*, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995.

M. Abdullah İnan, *el-Hâkim Biemrillah ve Esrarü'd-Da'veti'l- Fatimiyye,* Kahire 1937.

Max Meyerhof, "Haşîş", İA, V/1, 351-53.

Mike Paine, *Haçlı Seferleri*, çev. Cumhur Atalay, İstanbul 2011.

Mustafa Öz, "Dâî", *DİA*, VIII, 420-21.

Mustafa Öz, "Haşîşiyye", *DİA*, XVI, 418-19.

Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *DİA*, XXIII, 127-28.

Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı, İsmailî Davet Yapılanması*, Ankara 2017.

Muzaffer Tan, *İsmailî Davet Yapılanması, Teori ve Pratik*, Ankara 2015.

Müslim, "Îmân", 141-145.

Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *DİA*, VI, 22-23.

Nesimi Yazıcı, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, Ankara 2002.

Nihal Erk, İslâm Medeniyeti Çağında Veteriner Tebâbette Gelişmeler ve Naserî, Ankara 1959.

P. K. Hitti, *History of Syria*, Londra 1951.

P. K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi,* çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II, 691.

P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu,* çev. Özden Arıkan, İstanbul 1999.

Râgıb el-isfahânî, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, Kahire 1961.

Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'atu'z-Zaman fi Tevarihi'l-A'yan,* thk. Muhammed Berekat vdğ. Dımaşk 1434/2013.

Stanley Lane- Pool, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, Londra 1898.

Steven Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1986.

Şankıtî, *Sünni-Şiî İlişkileri*, çev. İdris Çakmak, İstanbul 2012.

Tahsin Yazıcı, "Fidâî", *DİA*, XIII, 53.

Takıyyüddin İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye fi Islahı'r-Rai ve'r-Raiyye*, nşr. Beşir M. Uyun, Dımaşk 1405/1985.

Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtü'l-Fünûn,* İstanbul 1984.

Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru, İstanbul 2014, 173.

Tuncay Başoğlu, "Uyuşturucu", *DİA*, XLII, 248-253.

DİN ALGISININ İNŞASINDA TARİHİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI: İMÂMİYYE ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/İslam Tarihi ve Sanatları/Türk İslam Sanatları
cahit.kulekci@inonu.edu.tr

Giriş

Tarihî hâdiselerin olduğundan farklı biçimde, işlenerek veya yeniden inşâ edilerek aktarılması, öncekilerin doğru algılanması bağlamında, geçmişte olduğu gibi modern zamanın da en büyük problem sahasını teşkil etmektedir. Elbette her zaman bir tarihçinin tamamen objektif olmasını, kişisel kanaatlerini sahip olduğu fikirlerden sıyrılarak aktarmasını beklemek pek gerçekçi değildir. Herhangi bir ayrım yapmaksızın söylemek gerekirse tarihçinin, olay ya da olguları aktarırken kendi siyasî, mezhebî görüşlerini rivâyetlerin metnine dâhil edebileceğini gözden uzak tutmamak gerekir. Bilhassa belirli bir kişiyi ya da zümreyi öne çıkaran siyasî haberlere ihtiyatlı yaklaşmak, bu türden haberleri tarihin sahasından çıkarmamak, fıkhî bir mesele gibi değerlendirmemek zarûrîdir. Tüm bunlara rağmen tarihçinin geçmişte olup bitenleri olduğu gibi aktarmasıyla oldukça değerli eserlerin meydana gelebileceğini de ifade etmeliyiz.[1]

Tarihçinin olgu ya da olayları aktarırken haberleri işleme/ inşâ hâricinde, mensubu bulunduğu ideolojik zümreyi meşrulaştırıcı te'villere olan temâyülü de mezkûr hâdisâtın bir diğer yönünü teşkil eder. Kurgusal tarih alanı olarak tanımlayabileceğimiz bu sahada tarihçi, neredeyse rivayetlerin tamamını bağlamından koparark, tarihî usullerin aksine bir yolu takiben hakîkatten uzak sonuçlar elde edebilecektir.

[1] Öte yandan şunu da ifade etmeliyiz ki, '*bahse konu olan bir hâdise veya zaman hakkında bilgimizin bugünkü seviyesini esas tutarak bu bilgiye uymayan her haberin ya da eserin sahte olduğunu hemen iddia etmek de bir cehâlet örneğidir.*' A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, s. 82.

Bu durum sadece bir ya da birkaç mezhep, düşünce akımına özel değildir. Belki de Ehl-i Sünnet ulemâsının, kendi düşünceleri ekseninde yer almayan hususlara karşı reaksiyonel/ tepkisel bir takım teorilerle anti-tezler geliştirmesini de bunun kapsamı içine almamızı gerekli kılmaktadır. Kaldı ki Ehl-i Sünnetin kapsam içeriğinde yer alan sünnî yaklaşımın temelinde sahabenin düşüncelerinin olduğu da ifade edilmektedir.[2] Böylelikle oluşan siyasî temâyülün meşruiyyeti de kendiliğinden sağlanmış olmaktadır.

Sahabenin siyasî düşüncelerini bir çizgi üzerinde toplamanın ne derece mümkün ya da muhâl olup olmadığını tartışmak tebliğimizin sınırlarını aşmaktadır. Ancak şunu ifade etmek istiyoruz ki, Hz. Ebû Bekr döneminden başlamak üzere özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yaşanan siyasî tartışmaların belirli râvilerin veya kaynakların naklettikleri haberler bağlamında ele alınması, konuyu açıklamaktan ziyade daha da karmaşık hâle getirmiştir.

Bu çerçevede Ehl-i Sünnet'in siyasî teoremlerinin Ali Şiası olarak tanımlanan grupların öne sürdükleri deliller çerçevesinde geliştiğini de söylememiz çok yanlış olmayacaktır.[3] Hz. Ebû Bekr bağlamında Sakîfe'de tartışılan hususların,[4] Hz. Ömer'in halifelik işini şûraya bırakmasının,[5] Hz. Osman'ın toplumsal bir tepki sonucu şehit edilmesinin,[6] Hz. Ali'nin daha iktidarının ilk yıllarından itibaren karşılaştığı muhalefetin ve hatta Hz. Hasan'ın Ümeyyeoğulları'na halifeliği devretmesinden sonra kardeşiyle Kûfe'den ayrılarak Medine'ye gitmesinin[7] Şiîler tarafından değerlendirilmesine karşılık olarak Ehl-i Sünnet ulemâsının yaklaşımı, ifade etmeye çalıştığımız teorilerin tasnîfinde önemli aşamaları ihtivâ etmektedir. Ancak biz tebliğimizde sadece Resûlullah (as) döneminde gerçekleşen ve İmâmiyye tarafından te'vil edilerek Hz. Ali'nin imâmetini nassa bağlayan hâdiseler ışığında bu teorileri ele alacağız.

---

2 Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına göre '*Ashabın hepsinin âdil olduğu anlayışının benimsenmesiyle dönemin kahramanları tartışma dışına çıkarılmıştır.*' Adnan Demircan, *Fitne Kardeşlerin Savaşı*, İstanbul 2015, s. 37.

3 Elbette bu tespit geneli ihtivâ etmemektedir ancak bu tespitimiz paralelinde çalışmaların yapıldığı da ortadadır. Daha açık bir ifadeyle şianın öne sürdüğü siyasî teoremlere karşıt olarak ya da eleştiri/ cevap niteliğindeki söylemler, Ehl-i Sünnetin siyasî düşüncesini temellendiren unsurlardan birisi olmuştur. Kaldı ki Ehl-i Sünnetin bir takım reaksiyonlar geliştirmesi, reaksiyonel durumun oluşmadığı dönemlerde onların o şekilde düşünmediklerini göstermez. Mesela bkz. İsmail Hakkı Atçeken, 'İbn-i Teymiyye'nin Hz. Ali'nin İmâmetiyle İlgili Şiî Rivâyet ve Yorumları Tenkidi', *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12, Konya 2001.

4 İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut Trsz, III, 182.

5 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut- Lübnan 2005, I, 1207, 1208.

6 Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, Jerusalem 1963, V, 68.

7 Taberî, *a.g.e.*, I, 1512-1518.

A. İmâmiyye Fırkası, Doğuşu ve Esâsları

İmâmiyye, fanatik şiî fırkaları (gulât) arasında yer almayan, mutedil olarak nitelendirilen ancak diğerleri gibi iktidarın itikad esaslarından birisi olarak değerlendiren gruptur. Mezhepler tarihi kitaplarında İmâmiyye fırkası İsnâ Aşeriyye, Câferiyye, Râfızî kelimeleriyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.[8]

İmâmiyye, gaybet-i suğrâdan (260-329/873-941) önce yazılmış erken devir Şiî kaynaklarında İmâmiyye adıyla bir fırkaya rastlanmamakta, gaybet-i suğrâ sırasında kaleme alınan eserlerde ise on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümü üzerine Şîa arasında ortaya çıkan fırkalar içinde sadece birinin ismi olarak anılmaktadır.[9]

İmâmiyye'nin doğuşu ile birlikte liderliği nassla belirlenen on iki imâm şu şekilde sıralanmakadır: Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali b. Hüseyin (el-Bakır), Cafer b. Muhammed b. Ali (es-Sâdık), Musa b. Cafer b. Muhammed (el-Kâzım), Ali b. Musa b. Cafer (er-Rızâ), Muhammed b. Ali b. Musa (et-Takî), Ali b. Muhammed b. Ali (en-Nakî), Hasan b. Ali b. Muhammed (el-Askerî), Muhammed b. Hasan b. Ali (el-Mehdî). İmâmiyye fırkasının teorisine göre on ikinci imâm, şeksiz ve şüphesiz olan o gün geldiğinde kaybolduğu yerden gelerek, dünyayı adaletle dolduracaktır.[10]

İmâmiyye fırkası, Müslüman toplumun liderliğinin nübüvvetin bir devamı olarak algıladığından Müslüman liderin (imâmın) ve dolayısıyla imâmetin ilahî bir lütuf olduğunu öne sürmekte, bu çerçevede imâmların da günahsız olduğunu[11] kabul etmektedir.

Müslüman topluma liderlik edecek olan kişinin, diğer bir ifâdeyle hilâfetin Şia tarafından itikadî bir mesele hâline getirilmesiyle birlikte,[12] Ehl-i Sünnete göre fer'î olan bir husûsun şer'î mesele gibi ele alınmasına sebep olmuş ve bu minvâlde halifelik makamının dinî bir kurum olup olmadığı tartışmaya açılmıştır. Ehl-i Sünnetin siyasî düşüncesinin temelinde, halifeliği üstlenen kişinin hem siyasî hem de dinî kimliği yer almaktadır.[13]

---

8 Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik- Bektâşîlik*, Konya 1990, s. 266.

9 Mustafa Öz, 'İmâmiyye', *DİA*.

10 Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2015, s. 153, 154 vd.

11 Bazı görüşlere göre de imâmlar, enbiyadan daha üstündür. Enbiyâ günahlardan korunduğuna göre imâmlar da korunmuştur. Bkz. Rıza Savaş, 'İslam Mezhepleri ve Hz. Ali', *24-25 Ekim, 2007, Hz. Ali Sempozyumu*, İzmir 2009, s. 91.

12 Hz. Ali'nin imametiyle ilgili olarak İbn Şehrâşûb, Menâkıbü Âli Ebî Tâlib isimli te'lifinde 1000 naklî delilin olduğunu beyân etmektedir. Elbette tebliğimiz bunların tamamını inceleyecek boyutta değildir. Ancak öne çıkan birkaç hususu değerlendirmeye tabi tutacağız. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası: Câferiye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, Konya 1984, s. 210.

13 Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, Konya 2012, s. 13-22.

İmâmiyye fırkasında ise durum bundan oldukça farklıdır. Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin zamanında, Hz. Ali taraftarlarına münhasır, sistemli Şîa diye bilinen bir topluluk bulunmamaktaydı.[14] Hz. Ali'nin iktidarı döneminde yaşanan muhalefet hareketlerine paralel olarak Hz. Ali taraftarları yalnız siyasî bir görüşü temsilen önce Irak'a yerleşmiş, Irak sakinlerinin çoğu ve özellikle Kûfe halkı da bu süreçte siyasî muhteviyatta Şiî temayülü benimsemişti.[15]

İmâmiyye'nin kurucusu sayılabilecek altıncı imâm Cafer b.Muhammed es-Sâdık (148/ 765), babasının görüşlerini geliştirerek fırkanın esâslarını oluşturmuştur. Buna göre nâssla sâbit olan imâmet, Resûlullah'ın (as) vefatından sonra Hz. Ali'nin hakkı iken elinden alınmıştır. Onlara göre imâmlar her dönemde var olmalıdır. Bu bir zorunluluktur. Zira Kur'ân'ın gerçek mesajının anlaşılabilmesinde onlara ihtiyaç vardır. İmamlar da peygamberler gibi insanların hidayeti ve irşâdı ile görevlidir. Ayrıca peygamberlerle aynı görevlere hâiz oldukları için onların da Allah tarafından seçilmeleri bir vücûbiyyettir.[16]

B. Tarihin Araçsallaştırılması

1. İnzâr Hâdisesi

Resûlullah (as), miladî 610 tarihinde ilk vahye muhâtab olduktan bir müddet sonra vahy kesintiye uğramıştır. Vahyin birinci devresinde gelen Alak Sûresi'nin ilk âyetlerinden kısa bir süre sonra, ki bu sürenin üç ay ile üç yıl arasında olduğu aktarılmaktadır, Resûlullah (as) cenâb-ı Hakk'tan ikinci emrini yukarıda zikrettiğimiz âyet ile almıştır.[17] Bunun üzerine Resûlullah'ın (as) belki de biraz endişeyle eve kapandığı ve bu emri ne şekilde yerine getireceğini düşündüğü ifade edilmektedir. Bir ay kadar süren bu süreç sonrasında Resûlullah (as) ailesine mensup kişileri amcası Ebû Tâlib'in evine yemeğe davet ederek,[18] onlara şu şekilde seslenmiştir:

'*Ey Benî Abdilmuttalib! Allah'a and olsun ki ben, Arap gençleri arasında kendi kabilesine benim getirdiğim şeyden daha hayırlı şey getiren bir genci tanımıyorum.*

[14] Taraftarlar anlamına gelen şia kelimesi, bu dönemlerde de kullanılmakla birlikte herhangi bir zümreye hâs olarak değerlendirilmez. Ali Şiası veya Abbasî Şiası şeklinde kullanımları mevcuttur. Bkz. İrfan Abdulhamid Fettah, *İmâmiyye Şîasında Velâyet-i Fakih Teorisi Araştırma Tahlil Tenkit*, Çvr. Seyit Bahcıvan, Konya 2012, s. 24, 25.

[15] Özellikle bu coğrafyanın insanları, Hz. Ali'nin halifeliğini ilk üç halifeninkinden farklı değerlendirmekteydi. Bölgedeki Ali taraftarları arasında Hz. Ali, peygamber tarafından vasî tayin edilmiş hak halife olarak kabul edilmişti. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Mescid-i Cami, *a.g.e.*, s. 98.

[16] Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 57, 58.

[17] Ayet ya da sûrelerin hangi dönemde indiklerini tebliğimizde tartışmayacağız. Sadece Şiî söyleminde yer alan hususları belirterek, imâmetin nassa dayandırılmasını vereceğimiz birkaç hâdise bağlamında ortaya koymaya çalışacağız.

[18] Yemeğin Hz. Ali tarafından hazırlatılması konusu ise olayın bir başka tuhaf tarafıdır. İbn Sa'd'ın, yemeğin Hz. Hatice tarafından hazırlandığını ifade etmesi daha gerçekçi görünmektedir.

Ben sizin için dünya ve âhiret hayrını getirdim. Allah beni, sizleri O'na davet etmekle görevlendirmiştir. Sizlerden kim benim bu görevimde bana yardım etmeye hazırdır? Sizin içinizden kim kardeşim, vasîm ve sizin aranızda halifem olsun?'

Resûlullah'ın (as) bu sorusuna orada hazır bulunan hiç kimsenin cevap vermediği ancak Hz. Ali'nin ayağa kalkarak '*Ey Allah'ın nebîsi! Sana yardım etmeye ben hazırım*' şeklinde cevap verdiği ve hatta bunun üzerine orada bulunanların Ebû Tâlib'le de dalga geçerek Hz. Ali'nin bu çıkışını gülerek karşıladıkları aktarılmaktadır. Zira o dönemde Hz. Ali henüz 10-12 yaşlarındadır.

Resûlullah'ın (as) da ilk aşamada Hz. Ali'nin bu cevabını dikkate almadığı ve sorusunu birkaç kere tekrarladığı rivayet edilmektedir. Sonuncusunda kimseden çıkmayınca Resûlullah (as) elini Hz. Ali'nin omzuna koyarak '*Bu benim kardeşim, vasîm ve sizin aranızdaki halifemdir, onu dinleyin ve ona itaat edin!*' demiştir. Orada bulunanlar da gülerek Hz. Ali'nin babası Ebû Tâlib'e de '*Sana kendi çocuğunu dinlemen, ona uyman emredildi!*' demiştir. Bunun üzerine oradakiler dağılarak evlerine gitmiştir.[19] İlk siyer kaynaklarında da yer verilen bu hâdise[20] bağlamında İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin halifeliğine dair açık bir nass olduğuna dair çıkarımda bulunduğunu[21] ve Resûlullah'ın (as) açıkça Hz. Ali'yi o kadar kişinin içinde vasîsi ve halifesi tayin ettiğini belirtmektedir.

2. Hicret Günü Hz. Ali'nin Resûlullah'ın (as) Yatağına Yatması, Hz. Ali'nin Geride Bırakılması

Son derece büyük bir gizlilik içinde yürütülen Yesrib'e hicret faaliyetinin en dikkat çekici anlarından birisi de kuşkusuz Resûlullah'ın (as) Hz. Ebû Bekr'le olan hicretleridir. Müslümanların büyük bir kısmının hicreti tamamlandıktan sonra Resûlullah (as) da hicret etmek için hazırlanmış, muhtemelen Mekke dışından gelen tüccarların mallarını, geri iade etmek üzere Hz. Ali'ye vererek ve Hz. Ali'yi evinde bırakarak Hz. Ebû Bekr'le birlikte hicret yolculuğuna başlamıştır.[22]

Resûlullah'a (as) suikast düzenlemek amacıyla toplanan müşrikler de hicret günü Resûlullah'ın (as) evine geldiklerinde evde Hz. Ali'yi bulmuşlar ve Resûlullah'ın (as) nerede olduğunu sormuşlardır.[23] Bunun üzerine Hz. Ali Resûlullah'ın (as) Mekke'yi terk ettiğini söylemiştir. Müşriklerin fizikî saldırısına da maruz

[19] Taberî, *a.g.e.*, I, 548, 549.

[20] Bkz. İbn İshâk, Muhammed b. İshak b. Yesâr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Lübnan 2009, I, 188, 189 vd. İbn İshâk'ta verilen bilgiler bu kadar teferruatlı değildir. Ancak Hz. Ali'nin bu yemek sırasındaki görevine yer verilmiştir.

[21] Ethem Ruhi Fığlalı, *a.g.e.*, s. 210.

[22] İbn Sa'd, *a.g.e.*, I, 228.

[23] Belâzurî, *a.g.e.*, I, 260, 261. Bu durum Şia'ya göre sadece Resûlullah'ın (as) Hz. Ali'yi yatağında bırakmasından ve müşrikleri şaşırtmasından ibaret değildir. Değerlendirme için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *XV. Asırda İslâm*, İstanbul 1983, s. 23.

kaldığı aktarılan Hz. Ali'nin Resûlullah'ın (as) evinde kalması ve hatta yatağında yatıyor olmasının önemine dikkat çeken bazı müelliflere göre Hz. Ali burada gösterdiği kahramanlıklar neticesinde Cebrâil'in (as) de takdirini kazanmış ve Cebrâil (as) şöyle demiştir: '*Yâ Resûlallah, Ali'nin yaptığı büyük bir iyilik ve civanmertliktir.*' Bunun üzerine de Resûlullah (as) '*O bendendir, ben de ondanım.*' diyerek Hz. Ali'yi taltif etmiştir.[24]

3. Tebük Seferi Sırasında Yaşananlar

'*Peygamber sünnetiyle Muhacir ile Ensar birbiriyle kardeş kılındı. Medine'ye en son gelen ise Peygamber'i Mekkeli müşriklerden korumak için O'nun yatağına yatan Hz. Ali idi. Ve kendisine kardeş kalmamıştı. Üzgün olan Hz. Ali Peygamber'in yanına gitti. Herkesin bir kardeşi olduğunu kendisinin ise bulunmadığını söyledi. Peygamber Hz. Ali'ye hitaben dedi ki; "Ya Ali sen benim dünya ahret kardeşimsin, Musa'ya Harun neyse sen de bana öylesin" ve sonrasında orada bulunan bütün Müslümanlara hitaben, bu Allah'ın isteğidir, diye buyurdu. Değerli canlar, bu tarihten sonra Alevi-İslam inancına sahip kimseler, Hakk emri... Peygamber'imizin sünneti İmam Caferi Sadık'ın Erkanı üzere* ***kendi akrabaları dışında*** *bir kimseyi kendine kardeş kıldı.*'[25]

İmâmiyye'nin inanç esâsları arasında bulunmayan ancak daha sonraları musâhiblik[26] şeklinde yeni bir tasnifle gündeme gelen söz konusu hususun alevî inancında sünnet olan bir ibadet olarak tasavvur edilmiştir.

4. Vedâ Haccı Dönüşü Yaşanan Vasîlik Olayı: Gadîr-i Hum

Gadir-i Hum, Mekke ile Medine arasında bataklık olduğu ifade edilen bir yerdir. Veda Haccı'ndan sonra Resûlullah (as) ve Müslümanlar geri dönüşleri esnasında Resûlullah (as) bu mevkie geldiklerinde konaklamak istemiştir. Havanın oldukça sıcak olduğu ve suyun bulunmadığı bu bataklık alanda Resûlullah'ın dinlenmek için durması mühim bir hususu açıklamak içindir. Nitekim Resulullah (as) Müslümanlar dağılmadan hepsini bir araya toplamış ve onlara hitaben bir konuşma yapmıştır.

---

[24] İbrahim Sarı, *Hz. Ali'nin Adaleti*, Antalya 2017, s. 11. Ayrıca bkz. Heyet, *Sahabîler Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, (İki Cilt Bir Arada), s. 74, 75.

[25] http://www.aleviweb.com/forum/archive/index.php/t-30506.html (13.02.2018)

[26] '*Musahibim öldü, yaşlandım. Ancak, yeni bir musahip bulmak mümkün. Pirime danıştım, teklifimi uygun gördü. Zira dört kapıyı ikmal için musahibe ihtiyacımız var. Musahiplik kavli ağırdır. Burada senlik- benlik ortadan kalkar, birlik makamına erişilir. Alevilik bu anlamda hakiki demokrasi demektir. Çünkü musahip olan bir topluluk birbirinin hakkını gözetir, saygı duyar ve birbiriyle dayanışma içine girer. Hiç kimse taassuba kapılamaz. Hoşgörü ve iyi niyet fertlere hâkim olur.*' Orhan Türkdoğan, *Alevî-Bektaşî Kimliği*, İstanbul 1995, s. 271.

Bu konuşmasında Resulullah (as) '*Allah bana, ey peygamber, sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirlere yol göstermez.*'[27] âyetini indirdi. Cebrail bana Rabbimden şu emri getirdi ki, *Ali b. Ebî Tâlib benim kardeşim, vasîm, halifem ve benden sonra imamdır. Ey insanlar, Allah onu size velî ve imam olarak tayin etti. Ona itaat etmeyi herkese farz kıldı. Ona muhalefet eden mel'ûn, saygı gösteren ise merhamet edecektir. Dinleyiniz ve itaat ediniz, Allah mevlânız Ali ise imamınızdır. İmamet ondan sonra onun soyundan kıyamete kadar devam edecektir.*[28]

5. Kırtas

Kırtâs hâdisesi, klasik dönem İslâm tarihi kaynaklarının bir kısmına yansıyan ve şiî müelliflerce Hz. Ali'nin imametine yorumlanan hâdiselerden birisidir. Çok sayıda benzer rivâyet olmakla birlikte, muhteviyatları hemen hemen aynıdır. Tebliğimizde bu rivayetlerin birkaçını alarak konuyu aktarmak istiyoruz.

Resûlullah'ın (as) vefatından dört gün önce, Perşembe günü Resûlullah (as) '*Bana kâğıt- kalem getirin de ondan sonra delâlete düşmeyeceğiniz bir yazı yazayım, dedi. Orada bulunanlardan bazıları, Allah'ın nebisi sayıklıyor, dediler. Sonra tekrar Resûlullah'a (as) istediğini getirelim mi, diye sorulunca bundan sonra mı, dedi ve getirilmesini istemedi.*'

'*Perşembe günü Resûlullah'ın (as) ağrısı şiddetlendi. Bana kâğıt- kalem getirin de sizin için ondan sonra asla delalete düşmeyeceğiniz biz yazı yazayım, dedi. Bir nebinin yanında münakaşa edilmesi yakışık olmamasına rağmen onlar münakaşa ettiler. Ne oldu, sayıklıyor mu, ona tekrar sorun, dediler. Bunun üzerine tekrar gittiler. Resûlullah (as), beni bırakın, ben sizin sandığınız şeyden daha hayırlı bir durumdayım, dedi ve üç şey vasiyet etti. Müşrikleri Arap Yarımadası'ndan çıkartın. Gelen heyetleri, benim ağırladığım gibi ağırlayın. Üçüncüde sustu. Söyledi de ben mi unuttum yoksa bilerek mi söylemedi, bilmiyorum.*'[29]

Kırtâs olarak bilinen bu hâdisenin ilk dönem siyer kaynaklarının bazılarında yer aldığı, İbn İshâk, İbn Hişâm gibi müelliflerin ise bu hâdiseyi nakletmedikleri görülmektedir. Hâdisenin râvilerinden bir ya da birkaçının İbn Abbas olması ve İbn Abbas'ın üçüncüsünde susması, şiî müellifler tarafından Hz. Ali'nin imametine yorumlanmıştır.

---

[27] Mâide Sûresi, 67.

[28] Cemal Sofuoğlu, 'Gadir-i Hum Meselesi', *AÜİF Dergisi*, s. XXVI, Ankara 1983.

[29] Konu hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Şaban Öz, 'Kırtas Hadisesi İle İlgili Rivayetlerin Tenkidi- İbn Sa'd Özelinde', *Hikmet Yurdu, Düşünce-Yorum, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, c. II, s. 3, Malatya 2009.

SONUÇ

İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin halifeliğine dair işaretlerin bulunduğunu iddia ettikleri hâdiseler, gerçekleştiği dönemin şartları altında incelendiğinde Resûlullah'ın (as) Hz. Ali de dâhil olmak üzere doğrudan hiçbir sahabîsini bu işi üstlenmekle vazifelendirmediği anlaşılacaktır. Esasında tüm mesele, haberlerin bağlamından koparılarak aktarılmaya, değerlendirilmeye tâbi tutulmasından kaynaklanmaktadır. Netice itibariyle;

1. Tarihî hâdiselerin aktarımına zaman zaman ideolojik/ mezhebi unsurlar dâhil olmuştur. Bu unsurların müdahalelerini sadece belirli bir döneme ya da fırkaya atfetmek hatalıdır. Özellikle belirli bir kişinin, etnik kimliğin, zümrenin ya da grubun isminin öne çıkarıldığı tarihî haberlere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir.
2. Herhangi bir grubu öne çıkarmasa da bir tarihî haberin yorumlanması sırasında olayları grupların menfaatlerine uygun şekilde aktarılması, haberin metninin tamamen veya kısmen yeniden inşâ edilmesi de muhtemeldir. Tarihçinin olgu ya da olayları aktarırken haberleri işleme/ inşâ hâricinde, mensubu bulunduğu ideolojik zümreyi meşrulaştırıcı te'villere olan temâyülü de göz önünde bulundurulmalıdır.
3. Ehl-i Sünnet ulemâsının, reaksiyonel/ tepkisel bir takım teorilerle anti-tezler geliştirmesi, Ehl-i Sünnet ulemasının bu konular hakkında görüşleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak karşılarına çıkan meseleler sonrasında bir takım görüşleri yazılı olarak öne sürmeleri de tuhaf karşılanmamalıdır.
4. Şia'nın öne sürdüğü siyasî teoremlere karşıt ya da eleştiri/ cevap niteliğindeki söylemler, Ehl-i Sünnetin siyasî düşüncesini temellendiren unsurlardan birisi olmuştur. Ancak Ehl-i Sünnet siyasî düşüncesinin tamamını bu durum oluşturmaz. Kaldı ki bir grubun fikirlerine karşılık bir başka grubun cevap vermesi, fikirleri eleştirmesi de doğaldır.
5. İmâmiyye'nin kurucusu sayılabilecek altıncı İmâm Cafer b.Muhammed es-Sâdık (148/ 765), babasının görüşlerini geliştirerek fırkanın esâslarını oluşturmuştur. Siyasî ya da mezhebi anlamda Şia'nın oluşum esâsları belki çok daha öncesine dayanmaktadır ancak sistematik bir hâle gelmesi İmâm Cafer'den de çok sonradır.
6. Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin döneminde söz konusu olmayan ve belki bu dönemlerde sadece siyasî bir takım düşünceler etrafında toplanan gruplar daha sonraki dönemlerde iktidar mücadeleleri etrafında yaşanan karmaşaları itikadî, fıkhî bir mesele gibi algılayarak inanç esâslarını buna göre tanzîm etmişlerdir.
7. İmâmiyye Şiası günümüzde de İran, Irak, Pakistan gibi son derece geniş bir sahada Şiî-İmâmî adı altında varlıklarını koruyabilmişler ancak bunun

yanında aşırı Şiî gruplardan da ayrı bir tasnifte değerlendirilmişlerdir.

8. İnzâr, hicret sırasında yaşananlar, vasilik anlayışı, kırtâs, gadîr-i hum gibi hâdiselerin ötesinde İmâmiyye'nin Velâyet Sûresi gibi Kur'ân'n tahrif edildiğine dair aşırılığa kaçan görüşü bulunmamaktadır. Kısmen de olsa İmâmiyye'nin siyasî noktalarda Ehl-i Sünnetle aynı paralelde düşündükleri de görülmektedir. Örneğin her iki gruba göre de Cemel Savaşı'nda Hz. Ali tarafı haklıdır. Ancak grupların hükmü konusunda farklılıklar vardır.
9. İmâmiyye Şiası sadece Hz. Ali'nin halifelikteki önceliğini öne sürmemekte, diğerlerinin de halifeliği çeşitli yollarla ele geçirdiklerini ifade etmektedir. Buna göre sahabî bile bile gerçeği gizleyerek, Kur'ân'a ve Resûlullah'ın (as) sünnetine uygun davranmamıştır. Öte yandan, Abdullah b. Abbas gibi bazı sahabîler de yalancılıkla ithâm edilmiştir.
10. İmâmiyye Şiası ilk dönemde yaşayan sahabînin kutsallaştırıldığını, sahabe, sahabe çağı, ilk üç halife, râşid halifeler, aşere-i mübeşşere ve ilk dönemin nüfuz sahibi şahsiyetlerini öven hadislerin Emevîler döneminde uydurulduğunu iddia etmektedir. Hz. Ali dışındaki halifelerin de hulefâ-yı râşidîn adı altında tasnif edilmesi bu yüzdendir.
11. Olayların bağlamından koparılarak veya başka bir zaman diliminde yaşananan olayı yine başka bir zaman diliminde yaşanan olayla ilişkilendirerek ya da aynı şekilde, bir başka olaya ait haberi bir başka olayın muhteviyatına kopyalayarak olayların te'vil edilmesiyle tarihî hakikatlere uygun sonuçlara ulaşamamışlardır. Zira nakledilen haberlerin büyük çoğunluğu doğru olmasına rağmen, bu haberlerde geçen hâdiseler İmâmiyye'nin iddia ettiği dönemlerde yaşanmamıştır.
12. İmâmiyye Şiası'nın öne sürdüğü ve delil olarak kullandığı hadiseler ilk dönem İslam tarihi kaynaklarında geçse dahi Hz. Ali'nin halifeliğine dair ilişkilendirmeler bu grup müntesipleri tarafından, iktidarlarının meşruiyyeti bağlamında çok sonradan yapılmıştır.

Kaynakça

A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985.

Adnan Demircan, *Fitne Kardeşlerin Savaşı*, İstanbul 2015.

İsmail Hakkı Atçeken, 'İbn-i Teymiyye'nin Hz. Ali'nin İmâmetiyle İlgili Şiî Rivâyet ve Yorumları Tenkidi', *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12, Konya 2001.

İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut Trsz.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut- Lübnan 2005.

Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, Jerusalem 1963.

Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik- Bektâşîlik*, Konya 1990.

Mustafa Öz, 'İmâmiyye', *DİA*.

Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2015.

Rıza Savaş, 'İslam Mezhepleri ve Hz. Ali', *24-25 Ekim, 2007, Hz. Ali Sempozyumu*, İzmir 2009.

Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası: Câferiye Mezhebi, Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, Konya 1984.

Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş*, Konya 2012.

İrfan Abdulhamid Fettah, *İmâmiyye Şîasında Velâyet-i Fakih Teorisi Araştırma Tahlil Tenkit*, Çvr. Seyit Bahcıvan, Konya 2012.

Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, İstanbul 1983.

İbn İshâk, Muhammed b. İshak b. Yesâr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Lübnan 2009

Süleyman Hayri Bolay, *XV. Asırda İslâm*, İstanbul 1983.

İbrahim Sarı, *Hz. Ali'nin Adaleti*, Antalya 2017, s. 11. Ayrıca bkz. Heyet, *Sahabîler Ansiklopedisi*, İstanbul 2011. http://www.aleviweb.com/forum/archive/index.php/t-30506.html (13.02.2018)

Orhan Türkdoğan, *Alevî-Bektaşî Kimliği*, İstanbul 1995.

Cemal Sofuoğlu, 'Gadir-i Hum Meselesi', *AÜİF Dergisi*, s. XXVI, Ankara 1983.

Şaban Öz, 'Kırtas Hadisesi İle İlgili Rivayetlerin Tenkidi- İbn Sa'd Özelinde', *Hikmet Yurdu, Düşünce-Yorum, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, c. II, s. 3, Malatya 2009.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFİ BAĞLAMDA ANLAM VE YORUM

ANLAMIN MAHİYETİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM
İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi/ Felsefe/Sistematik Felsefe
huseyin.erdem@inonu.edu.tr

Anlam Probleminin Sınırını Tespit

Bu değerlendirmede anlam ve anlama kavramına bağlı olarak kültür dünyamızda dikkate gelen kimi anlayışların mantıksal ve felsefi problem alanlarını irdelemeye çalışacağım. Özellikle ilahiyat sahasında vahiy-sünnet ve dini retorikte karşımıza çıkan söylem ve ifade biçimlerinin mantıksal statü bakımından günümüzdeki konumunu ve ne tür problemleri ihdas ettiğini imalarla anlatmaya çalışacağım.

Yirminci yüzyıl ve sonrasına dil felsefesi alanında çığır açan düşünürlerden Wittgenstein, şimdiye kadar felsefi sahada vuku bulan tartışmaların dilin mantığını kavramaktan kaynaklanan eksikliğe dayandığını beyan eder. Dilin mantığını kavrar ya da çözersek tartışmalara yol veren özellikle günümüzde bütünüyle felsefi, -dini- ahlaki- tasavvur kaotizmini de gidermiş oluruz der. İlk dönem felsefesinde dilin delaletini: ad-nesne, önerme-olgu, dil-dünya bağlamında ele alarak analitik düşüncenin Frege ve Russell geleneğini ünlü "anlamın resim kuralı"yla (picture theory of meaning) bir gerçeklik algısına dayandırır. Bu anlayışla temelde dünyanın sınırları içinde ancak haberi cümle formuyla dilin bilgiyi sağladığı kabul edilir. Çünkü mantıksal cümleler dünyanın yapı-iskeletini betimler, ortaya koyarlar (T.6.124). Mantık bir öğreti değil, dünyanın bir ayna tasarımıdır. (T. 6.13) ve dünyaya yönelik tanımlamalar mahiyeti itibariyle aşkındır (T.6.13). Tümel kavramlar ve tümel perspektiften hareketle yapılan tanımlamalar aşkın mahiyete sahiptirler. Mantık ta bu aşkınlıktan sıyrılamaz. Ancak bütün bu tür ifadeler söze/dile gelen söylenebilen ifadelerdir.

Dünyanın sınırlarını aşan metafizik bağlama giren dilsel ifadeler aslında söylenemeyen konumundadır. Söylenmeyen hakkında susmalıdır.(T.6) Bu ifade, modern dünyanın gerçeklik algısında dile gelebilen yani söylenebilen şeyin nesnel bir karşılığının olması gerektiği, aksi durumda dünyanın sınırları içinde mütalaa edilmeyen yani mümkün modalitesi içinde değerlendirilmeyen şeylerin söylemin dışında tutulması gerektiğini ima eder. Mümkün modalitesi dünyanın imkânı içinde şeylerin olguların olayların vuku bulmasına işaret eder. Bugün yağmurun yağıyor olması, yarın ise rüzgarlı bir havanın beklenmesi, gelecek yıl ay tutulmasının belli bir vakitte tahmin edilmesi hep mümkün durumlara işaret eder. Mümkün durum dünyada vaki olan ve olabilecek her durumdur. Mantık sadece dünyanın içerisinde olgusal durumları dile getirir ve bilimsel dil bağlamında meşruiyet sağlar. Buna göre bildirim ifadeleri yani doğrulanan ya da yanlışlanabilen cümleler ancak bilimsellik statüsüne sahip olabilirler. Bu sınırın dışındaki cümlelerin dünya hakkında bilgi ve yargı formunda işlevleri yoktur. Doğruluk, tutarlılık, gerçeklik ve geçerlilik kriterlerinin dışında kalırlar.

Kuşkusuz Wittgenstein ve selefleri olan Frege, Russell vb düşünürlerin bahsi geçen çerçevedeki yaklaşımı günümüzde analitik gelenek üzere icrada bulunan mantıkçı filozofların oluşturduğu çevrelerde hareket noktası teşkil etse de, bu sınırlama daha geniş bağlamlara taşınarak en azından nesneyi referans alan, düşünce nesne arasında sabite oluşturan doğrulama anlayışının baskınlığını yumuşatmış görünmektedir. Analitik çevrelerdeki bu yeni değerlendirme tarzları dili sadece mantıksal biçimle sınırlı tutmamış, doğrudan dilin gramatik yapısının yanında, söylem gücüne de müracaat ederek daha geniş bir perspektif oluşturmuştur. Buna göre dilin gücü, ifade kalıplarının delaleti, dilin kullanımda hâsıl olan anlam alanları, zaman, zemin, bağlam içinde zihin ve dilsel gelişime dayalı semantik alanın genişlemesi problemiyle yeni değerlendirmelere yol açmıştır.

Diğer bir ifadeyle, analitik düşünürlerin dil-dünya-gerçeklik örgüsü bağlamını mantıksal statüde anlam-referans ya da ad-nesne, önerme-olgu durumu şeklinde formüle eden yaklaşım tarzı, günümüzde, pragmatik dil felsefesi taraftarlarınca dilin ve anlamın kullanımda kendini gerçekleştirdiği kabulünden yola çıkılarak farklı bir temellendirmeye konu olmuştur. Bu yeni ve geniş bakışaçısı, günümüzde dil-gerçeklik ve buna bağlı anlam ve hakikat kavramlarını da daha geniş çerçevede tartışmayı gerekli kılmaktadır.

Bunun yanında dini ve ahlaki terimlerin delaleti, metinlerin anlam ve anlaşılma problemine bağlı dini söylemin hakikati de genel anlam problemi içinde mütalaa edilen meselenin diğer önemli bir yönünü göstermektedir. Burada mantık dili bağlamında iş gören kelam, fıkıh gibi dini ilimlerin merkezi belirlemeciliğine dayalı oluşan problematik alan söz konusudur. Bunlardan kelam dini ifade gücünü bütünüyle mantıksal dilin statüsünde icrayla elde ederken, genel

söylemi felsefi yönden metafizik bağlamında kalmakta ve buradan modern dünyada mantığın kabul ettiği mümkün modalitesine dayalı varlık çözümlemesinin dışında kalan genel kabul dışı söylemin gerçeklik tartışmasına neden olmaktadır.

Bu yaklaşımının sınırladığı tartışma ilahiyat çevrelerinin ne kadar ilgisindedir ve mantığın statüsü nasıl tartışılmaktadır; kelam ilminin konu edindiği dini ibarelerin mantıksal statüsünün modern dönem mantık anlayışının ifade biçimindeki yeri ve karşılığına mukabil geliştirilen açıklama biçimleri olmalıdır ve bu konunun ilgiye değer olduğu da izahtan varestedir.

Diğer taraftan dini ilimlerden fıkhın birey-toplumsal hayat bağlamında doğrudan insan davranışlarını, muameleyi konu edinen ve hayatı bütünüyle ihata edici baskın söylemi, insan dünya ve varoluş bağlamında kişinin varlığın hakikatine dair algı ve kavrayışını sınırlayan ve bundan kaynaklanan bir dini söylemin oluşturduğu problemler alanı oluşturmaktadır. Salt fıkhın baskın olduğu dini dilin merkezi belirleyici olduğu dini ibarelerin insanın varoluş hakikatini kavrama ve ifade de ne kadar başarılı olduğu yine bir tartışma konusudur. İnsan, bilen, eyleyen (ahlaki), estetik yönü olan bir canlıdır ve bu üç alan fıkhın belirlemesinde tam bir açıklama ve anlam alanı oluşturmakta mıdır tartışması yine bu problem içinde mütalaa edilmelidir.

Bu meseleler analitik ve pragmatik dil felsefesi bağlamında da tartışmanın temel odağını oluşturmaktadır. Bunun haricinde dini kavramların ve özellikle vahye dayalı söylemin hakikati problemi, normal şartlarda anlamı süje-obje ilişkisinin ötesinde geniş bir çerçevede ayrıca değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bu durum da genel epistemolojinin kabulleri dışında yeni bir epistemik bakış inşasını gerektirir. Çünkü burada obje konumunda üst zihin, mutlak akıl söz konusudur. Zihinler arası diyalojik bir ilişkiye dayalı anlama edimi gerçekleşmektedir. Bu en azından Kur'an açısından böyledir. Şimdi öncelikle anlamı birinci bağlamda ele alıp irdeleyelim.

Felsefi Bir Problem Olarak Anlam

Anlam, felsefi düşüncede süje ve obje arasında kurulan ilişki bağlamında elde edilen bilginin inşası formuna dayalı olarak ad-nesne ilişkisiyle tanımlanır. Bu ilişki mantıksal kavramın tanımını da içeren önerme bağlamına taşınır. Aristocu episteme, kavram, önerme ve kıyasa varan bir kurgu içerisinde her bir konunun anlamı inşa etme kabulüyle hareket ederken, yirminci yüzyıl düşüncesi, anlamı sadece önerme temelinde kabullenir. O halde anlam probleminin mahiyeti ve teşekkülünde, yirminci yüzyıl ve öncesi tarihsel dönem olmak üzere iki farklı evreyi bölümlemeyle ortaya konulan ve yapılan tanımlara ve tartışmalara bakmak gerekir. Yirminci yüzyıl ve sonrası, anlamın mahiyeti ve anlam üzerine yapılan spekülasyonlar günümüzde konunun değerlendirme şeklini oluşturmaktadır.

Yirminci yüzyıl öncesi dönemde anlam ve delaleti daha geniş bir perspektifle, Tanrı, vahiy, sonsuzluk, ruh, madde, mebde–mead vb gibi teolojinin de konularını içeren daha geniş düşünüşle şekillenirken, yirminci yüzyıl ile birlikte anlam, dil-düşünce ve nesne bağlamına taşınmıştır. Bu bağlam temelde süje ve obje ilişkisi şeklinde kabaca çerçevelenebilir. Anlama çizilen sınır doğal olarak makul görülen ve ilk bakışta problemin boyutlarının dikkate şayan olmayan bir kabulünü mümkün kılar görünmektedir. Ancak insan ve hakikati problemi, salt insan-doğa bağlamını konu edinen bakışı aşan bir ufka sahiptir. Çünkü bir yönden insan temelde biyolojik bir varlık olarak doğanın bir elemanıdır ve bu yönüyle doğanın yasalarına bağlıdır. Bu bağlılık insan ve doğa arasında doğanın yapısı ve işleyişini dikkate alan zorunluluk fikrini ortaya çıkarır. Acıkmak, susamak, solumak, üremek vb organizmanın varlık nedenine bağlı durumlar bu bağlamın konusudurlar. Bu konular doğa varlığı olan organizmanın zorunluluğu fikrinin bağlamını hâsıl ederler.

Zorunluluk kavramı, canlının doğanın yasalarına tabi olmasıyla bağıntılıdır. Doğanın yasalılık durumu ve doğadaki determinizm, teorik akılla anlaşılır. Bu alanda elde edilen bilgiye bilimsel bilgi denilmesi, evrensel prensiplere göre çözümünün mümkün olmasıyla ilgilidir. Çünkü konu nesnel malzemeye dayanmaktadır ve denetlenebilir.

Sorumluluk kavramıyla ifade edilen ve insanın kendi iradesine dayalı eylemleri, davranışları, inanışları, kişisel tercih ve tarzı ise doğrudan kişinin niyet, isteme ve seçimine bağlıdır. İnsanın tarihsel süreçte kendi belirgin kıldığı bütün davranış, tarz, eylemleri, onun tarih içinde kendini gerçekleştiren eyleyen bir canlı olmasına dayalı başka bir akılla yani pratik akıl dâhilinde değerlendirilen tarihsel varlık olma (historia) kavramıyla ifade edilir.

İnsan-dünya ilişkisi temelde *theoria* ve *historia* kavramlarının farklı delaletleri ve kapsamlarının oluşmasıyla da tek bir kavram ve bakışla sınırlandırılamayacak durumdadır. İnsan doğa ve tarih varlığı olarak, onun bu iki yönünü tek bir perspektifte telif edecek kavram ve açıklayacak tek bir yöntem söz konusu değildir. Kant bu problemi iyi gören bir düşünürdür. Ona göre, historik/tarihsel gerçekliğe, oluşa dair bilgi, akıl (teorik akıl) bilgisi değildir[1]. O bu meseleyi çözümlemede pratik akla müracaat edecek ve buradan insanın toplumsal bir varlık olarak gereklilik fikri üzerinden ortak insaniliğin teşekkülünde özgürlük, ilerleme ve hümanite kavramına ulaşacaktır. Nitekim sadece bizim historik inanmalarımız olabilir, ama tarihsel olaylar çokluğu karşısında izlenimlerimizin beslediği bu türden inanmalar bizi asla bir ilke bilgisine götürmez. Bu yüzden teorik

[1] Bkz., I. Kant., Werkausgabe, Shrumkamp Verlag, 1976, 2. Bas. C. 9, opus Postumum, s. 65; Ayrıca bkz. Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, Ara yayınları, 1995, s. 60.

akla yabancı olan bir akıldan söz etmek durumundayız. Bu akıl bize zorunluluğun dışında gereklilik, özgürlük ve ilerleme fikrini verecektir.

Kısaca epistemik yönden theoria-historia ve bu kavramların şümulüne giren perspektiflerin karşıtlığı aşılamaz. Bu telif edilemeyen karşıtlığın insanın hakikatinde ürettiği perspektifleri tek bir dil-mantık ve yöntem üzerinden çözümlemek indirgemecilikten öteye geçememektedir. Çünkü tek bir doğrulama yöntemi esas alınmaktadır. Bu kabul edilen tekabüliyetçi doğrulama yöntemi bütünüyle hayatı anlamlandırmada yeterli olamamaktadır. Nitekim tarihsel arkaplanda da sadece tekabüliyetçi doğrulama (theory of correspondence) yöntemiyle yetinilmemiş, tutarlılık (theory of coherence), apaçıklık, mutabakatçı doğruluk ve pragmatist doğruluk gibi doğrulama yöntemleri de gündemi teşkil etmişlerdir. Bu bağlamda insanın eylem ve kendini gerçekleştirdiği varoluşsal durumunu anlamlandırmada pragmatist doğruluk daha öne çıkar görünmektedir. Bununla birlikte din dilinin anlamı konusunda tutarlı doğruluk, apaçıklık, mutabakatçı doğruluk yöntemlerinin bütünüyle iş gördüğü söylenebilir.[2]

İnsanın manevi yönü ve kendini ahlaki varlık olarak gerçekleştirmesini dikkate alan ve aydınlanma filozofu Kant ile daha belirgin hale gelen pratik aklın alanına giren yaşam boyutu, teorik akılla irdelenince hoşnut olunmayan indirgemeci değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Bu belirleme kapsamında tarih yazıcıları yapay biçimde tarihi bir olgu olarak bugünümüz için ders çıkarma etkinliği olarak düşünmüşler ve belli etik ilkeleri gözeterek münferit olayları süsleyip bilgi inşa etmişlerdir. Oysa her olay ve davranış insanın seçimi ile ilgilidir ve buradan bir zorunlu evrensel bilgi türetilemez. Bu bağlamda Kant, Herder'in "insan türü", "insanlık" ve "kültür halkaları" terimlerine dikkat çeker. Bu kavramlarla insanın doğanın zorunluluğuna mekanik biçimde bütünüyle bağlı olmayan özgürlüğü dahilinde tarihsel süreçte bir ilerleme ülküsüne sahip olduğunu belirtir. Kendi varoluş iradesiyle kendini geliştiren insan humaniteyi gerçekleştirme imkânı ve sürekliliğine de sahip olur.

Bu kavramlar, anlamın teşekkülünde doğa ve insanın kendini gerçekleştirme tarzlarının temelde farklılık taşıdığını ifade eder. İnsanın niyet, eylem, irade ve özgürlüğünün teşekkül ettiği yönüyle doğanın birbirinden farklı zeminlere sahip

[2] Doğruluğu uygunluk, tekabüliyet üzerinden ele alan skolastik düşünce, şöyle formüle eder: "Veritas est adaequatio rei est intellectus" doğruluk, zihin (intellekt) ve şeylerin uygunluğudur. Buna göre, şeylerin zihinde resmedilmesiyle doğru bilgi elde edilir. Tutarlılık kuramında, düşüncenin gerçeklikle uyumundan ziyade düşüncenin kendi arasında uyumu, kavramların birbiriyle çelişmemesi doğruluğun ölçütü olarak kabul edilir. Mutabakat doğruluk anlayışında, herkesin ve topluluğun kabul ettiği bilgiler doğruluğu oluşturur. Apaçıklık, önermenin kesin, sarih ve sahih olmasına dayanır; bilgi herkes için açık ve seçik olmalıdır. Pragmatik doğruluk, bilginin yararlığıyla özdeşleştirilir. Sahip olduğumuz bilgi ve kanaatler bütün faaliyetlerimiz etkiler ve onlara yön verir. Bilgimizin eylemlerimiz üzerindeki etkisi, onlara başarılı kılıyor ve amacına eriştiriyorsa bilgi doğrudur. Bkz. A. Cevizci, Felsefeye Giriş, Nobel yay. 2010, s. 65.

olduğunu, buna bağlı olarak tartışmada iki temel perspektifi gözden kaçırmamamızı gösterir.

O halde, anlamı mantıksal bağlamda tartışma konusu kılmanın yanında, insanı tinsel yönünün icabıyla oluşan söylem gücü ve buna bağlı anlamayı gerçekleştirme gücünü de aynı ölçekte değerlendirme konusu kılmalıyız. Şimdi her iki yönü de daha geniş bir çerçevede değerlendirelim.

Anlam Probleminin Delaleti

Anlam problemi metnin girişinde de vurgulandığı gibi geniş bir bağlamda gerçekleşmektedir. Bu yüzden metnin giriş cümlelerindeki çerçeveyi gözeterek tarihsel süreçte anlam etrafında örülen temel insani yaklaşımlar ve bunların oluşturduğu problematik alanın kritize edilmesi planlanmaktadır.

Buna göre anlam, "ben", "benin bağlamı"; "dünya", "dünyanın bağlamı" arasında ilişkide kendini gösterir. "Benin bağlamı" ve "dünyanın bağlamı" terimleri, anlamın salt özne-nesne karşıtlığını aşan geniş bir kavramaya, idrak etme durumuna karşılık kullanılmaktadır. Anlam, anlaşılmak olmayı sağlar. Anlamlı olan, Ben'in kavrama ve idrak yetisi bağlamına girmiş, düşünme-konuşma'nın nesnesi olmuştur. Anlam salt zihinsel ve analitik düşünüşün konusu olmayıp, sözün gücünün analizini hedefleyip, mantıksal kavramanın dışında ontolojiyle ilişki kurma ve akıl sahibi insanı ontolojik gerçekliğe sevk ettirme hasebiyle de değerlendirme konusudur.

Bu yüzden evvela anlam problemini düşünce-dil-nesne bağlamında tezahür eden en temel insani yetkinlik olarak görebiliriz. İnsanı tam özsel niteliğiyle tanımlamada "insan konuşan canlıdır" hükmü, onun akıl yönünün yanında söze sahip bir varlık olmaklığına da işaret eder. Nitekim Farabi, İhsâu'l-ûlum'da insanın konuşma edimine bağlı olarak, konuşmanın mahiyetini de içeren nutk-mantık türetiminde, mantığın, akıl, söz anlamlarını ihata eden semantik yönüne işaretle, mantık, zihinde hâsıl olan ma'kulât, iç konuşma ve dış konuşma şeklinde vücut bulan insani yetkinliktir tanımlaması yapar[3]. Farabi'nin bu tanımlaması, onun dil problemini varlık problemiyle birlikte düşünmesine bağlıdır.

Farabi, dil ve mantık ilişkisini, söz çeşitlerinden cümleye, lafızlara doğru analiz ederek dile özdeş kabul ettiği söz türlerinden kıyas şekillerine, önermelere,

[3] Bkz. Farabî, İhsâu'l-ûlum, s. 14. Farabi'nin mantık ilmi hakkında yaptığı bu tanım, mantığın etimolojisinden yola çıkılarak daha açık kılınabilir. Buna göre, mantığın türetildiği sülasi fiil olan nataka: açık ve net bir şekilde konuşma, bir şey söylemek, demek; mastar olan nutk: açık ve net söyleyiş, telaffuz; nutk'tan türetilen mantık: konuşma yeteneği, söyleyiş, diksiyon, bir şeyin, ifadenin makul olması ya da makul olmamasını ifade eden ... mantıki değildir; şeklinde sözlüklerde yer bulmaktadır. Bkz. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınevi, İstanbul, Tarihsiz, s. 893. Farabi mantık teriminin etimolojisinden yola çıkarak, onun, ma'kulât, iç konuşma ve dış konuşma şeklinde insanın zihin- dil- nesne bağlamında kendini gerçekleştiren insani yeteneğinin işlevine dikkat çekmektedir.

kavramlara vs indirgeyerek dil ve mantık ilişkisini nefsin güçleri olarak, kültür ve varlıkla ilişkilendirmiştir. Ögeleri bakımından lafız kavramla, önerme yargı bildiren cümleyle, lafızlar sembol ve anlamla, kıyas sözle, konu ve yüklem sıfat ve mevsufla, gramer kuralları mantık kurallarıyla, sarf kuralları kategoriler ve beş tümelle kesişmektedir. Bununla birlikte mantıkta yer alan önerme, kavram, konu, yüklem, bağlaç/harf, gibi ögeler her ne kadar dilbilimde cümle, lafız, özne yüklem ve harf olarak karşılık buluyorsa da mantıkta yer alan dil şekilleri, hem işlev hem de biçim olarak farklıdır. Bu ise dilbilim ve mantığın biçim olarak farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Zira dilbilim dili bir iletişim aracı, mantık ise bilgi aracı olarak görmektedir. Çünkü eğer mantık ta dilbilim gibi dili inceleseydi bu takdirde ifade şekillerini tek bir forma kavuşturmak ve dili yorumlamak zorunda kalmazdı. Söz konusu form ise doğrulma açısından gereklidir.[4]

Modern mantığın kurucusu kabul edilen Frege ve ardıllarının mantığı değerlendirmede dil ve mantık bağlamını birbirine kaynaştırma ve dilin sınırlarını mantıkla eşdeğer görme eğilimi içinde olması Farabi'nin çözümlemesinde bir karışıklığın alameti olarak görülmektedir. Bu karışıklık mantığın ifade formundaki biçimsellik ile dilin gramatik bağlamının karıştırılması şeklinde tezahür etmektedir.

Farabi, insanın akletme-konuşma etkinliği bağlamında oluşturduğu bilgi elde etme yeteneğinin temellerinden makulatı ilk aşama olarak görür. Buna göre, makulat, insanın ilim elde etme sürecinde ilk aşamayı oluşturur. Makulat dil öncesi aşamaya tekabül eder. Makulatın hâsıl olması, insanın duyu verileri ve zihin tarafından elde edilen malzemeyi işlemesi, zihindeki kavrama ediminin zihinsel idelere/kavramlara dönüşme aşamasına karşılık gelir. İç konuşma, makulatın zihin bağlamında fikirlere dönüşmesidir. Bu aşamada kavramları karşılaştırma, tekil, genel, soyut ve somut formlarda kavramlar arası ilişki kurma işlemleri söz konusudur. Dış konuşma ise zihinde hazırlanan kavram ve fikirlerin dil ile sese, söze, ifadeye dönüştürülmesidir. Farabi'nin mantık ilminin delaleti konusunda yaptığı çözümlemenin ilk adımı olan makulat kısmı, kavramın teşekkülünün zeminini oluşturur. Sonraki adımda zihinde oluşan kavramın dil ile söze ve terime dönüşmesi üzerinden modern düşünce elamenter anlama tanımıyla kavram ve delaletinin ifadeye/önermeye dönüşmesini anlamın teşekkülünün ilk basamağı sayar.

Kavram ve delaleti konusunda modern düşünce geleneksel Aristocu düşünce bağlamında gelişen mantıksal düşünceden farklı hareket eder. Geleneksel mantık kavramı, zihinde hâsıl olan herhangi bir nesne ya da konunun tasavvuru olarak değerlendirirken, zihin merkezli işlevi ve üretimi dikkate almaktadır. Modern

[4] Bkz.,Farabi, Kitabu'l-Makulat, s. 90; ayrıca bkz., Sadık Türker, Farabî'de Dil-Mantık İlişkisi, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997, s. 105-106.

mantıksal düşünce ise, kavramı ve dışsal delaletini kayıtlar. Kavram nesnel bilginin dayanağı olmakta zayıf düşer çünkü psikolojiye açıktır ve bu yüzden onun yerine düşünce ikame edilir, düşünce ve referansı anlamı oluşturur ve hem de nesnel bir anlam çerçevesi belirlenir. Bu yaklaşımın dayandığı doğruluk kriteri de tekabüliyetçi doğruluk kuramıdır. Yani düşüncenin nesnesine uygunluğunu dikkate alan doğruluk kriteri.

Bu bağlamda geleneksel ve modern düşünce arasında kavramın delaleti bakımından temelde bir fark oluşur. Modern düşünce mantığı dünyanın akledilebilir gerçekliği üzerinden "mümkün" modalitesini dikkate alarak işlevsel kılarken, geleneksel düşünce ise mantığın ifadeye giren bütün dilsel bağlam için işlevselliğini dikkate alır. Her iki yaklaşım arasında temel bir ayrım söz konusudur.

Modern düşünce mantığı dünyanın mümkün modalitesiyle sınırlar ve önermelerin delaleti çizilmiş olur. Geleneksel mantık ise zihinsel ve nesnel bağlamda kavram olabilen geniş bir kavramsallaştırma üzerinden hareket eder. Geleneksel düşünce mantığı teorik ve pratik aklın bağlamında gelişen ilmi yelpazede ispat dili olarak kullanırken, modern düşünce nesnel gerçeklik temeline dayalı mantıksal işleyişi meşrulaştırır. Buna dayalı sadece teorik aklın işleyişini ciddiye alır. Modern düşüncede dil ve mantık ilişkisini değerlendiren analitik düşünce geleneğine mensup Frege ve Carnap gibi düşünürler anlam problemi açıklamada salt dil ve delaleti olan nesne ilişkisine dayalı anlam ve referans'la sınırlı bir açıklama getirir ve anlamı referansla özdeşleştirirler.

Analitik düşünce sadece Frege ve Carnap bağlamında kalmamış ve kendini farklı bağlamlarda geliştirmiştir. Nitekim Frege ve Carnap'ın anlamı referansla sınırlamasına karşılık, dili ve anlamı insan ve yaşadığı sosyal çevreyle irtibatlı olarak gelişen bir yapı olarak gören Davidson (1917-2003)'ın yaklaşımı, Frege ve takipçilerinin dile getirdiği indirgemeci yaklaşımı aşar görünmektedir. Çünkü o, dili süje ve obje arasına giren bir araç olarak görmez aksine, dil, göz ve kulak gibi bir organımızdır ve bu organ bizim doğrudan dünya ile irtibat kurmamızı sağlar.

Buna göre, insan-dünya münasebeti pratik alanda dünyayı holistik bir biçimde görmemizi ve insan eşya münasebetini bu bütünlük içinde anlamlandırmamızı sağlar. Kozmosla doğrudan irtibatlı ve kozmolojinin anlamlandırılmasını sağlayan organ olan dil, insanın sosyal çevresinin oluşturduğu bağlamda kendi biçimlendirir. Dilin pratikte kendini gerçekleştirmesi, nesne ve referans sınırını aşan, dünyada kendini gerçekleştiren insanın varoluşsal çabalarını anlamlandırmaya da yol verir. Böylece yirminci yüzyılın kaba mantıkçı pozitivizminin ana yaklaşımlarını öncülleyen bakış aşılmış olur. Dilin yapısı da daha dinamik bir alanda kendini yenileyen, anlam evrenini genişleten bir sınıra ulaşır.

Görülmektedir ki, Davidson, anlam problemini dil ve referansla sınırlamayıp dile daha geniş bir işlev yükler. Anlam, dilin sosyal ve kültürel ortamda kendini işlevsel ve iletişim ortamında muhatapların niyet, yönelim, ifade ve ortak zeminde birbirlerini anlamalarında teşekkül eder[5]. Böylece o, Fregeci salt anlam-referans bağlamını aşan daha kapsayıcı tanım geliştirir. Buna bağlı olarak ta o, dili, dünyada var olma tarzımızı ve bu tarzı nasıl bildiğimizi gösteren bir araç olarak görür. Davidson'a göre dil, realitenin kavramsal bir boyutunu içeren sosyal ve kognitif bir role sahiptir.[6]

Dil kendini sosyal bağlamda gerçekleştirir. Bu yüzden dil karşılıklı konuşanların çevreleriyle bağlantılı olarak birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlar. Dilin kendini gerçekleştirmesinde insan ve içinde bulunduğu dünyayı oluşturan sosyal çevrenin bütün bileşenleri holistik bir bütünlük oluşturur ve dil bu sayede kavram ve söylem gücünü kazanır. Dilin dünyası yaşanılan sosyal ve kültürel çevreyle doğrudan şekillenir. Davidson dili organik özelliğine dikkat çekip, organizmanın kendini geliştirmesi ve adaptasyonu gibi, dilin de zaman ve zeminle alakalı olarak anlam evrenini geliştirdiğine işaret eder. Davidson, anlam problemini insan pratiğinde temellenen bir yapı olarak ele alır. Onun bu yaklaşımı, analitik gelenek içinde daha geniş perspektif oluşturan, tarihi ve kutsal metinleri anlama bağlamında da salt geçmişin yorumuna bağlı kalmayı aşan metin aktüel gerçeklik ilişkisi içinde bir anlama ortamını mümkün kılar.

Davidson'ın çözümlemesinde açığa çıkardığı şey, dili Fregeci anlam-referans üzerinden sağaltan yaklaşımın sadece mantıksal formda meseleye bakışla ilgili olmasıdır. Oysa dil ve mantık bağlamının birbirinden farklı yapılarının olduğu yukarda yüzyıllar öncesinde Farabi tarafından da dile getirilmişti. Farabi'nin yaklaşımında dilin hakikati kültürel ve sosyal bağlamıyla gözönünde tutulmalıdır. Farabi esasen zihnin nefiste bulunan duyu, hayal ve düşünme güçlerinin bir bileşimi olduğunu söyleyip, düşüncenin anlam ve biçim arasındaki işlevinin daha iyi anlaşılacağını gösterir. Farabi'nin Fregeci düşünceden farkı, dilin ve düşüncenin hakikatini insanın varlık olarak bütün işlevini dikkate alarak çözümlemesidir. Frege ise, anlam ve referans sınırlamasıyla meseleyi darlaştırmaktadır. Bu darlaşma, dil-mantık ve dünya arasında sadece maddi bir bağıntıyı gerektirecektir.

Farabi gibi, benzer biçimde Davidson da salt mantığa indirgenmiş dil çözümlemesi üzerinden anlamın bütünüyle inşa edilemeyeceğini söyler. O, Fregeci anlam-referans teorisinin önermenin ögelerinden hareketle konu yüklem bütünlüğünü açıklayamadığını, anlamı entitelerle özdeşleştirmenin mümkün

[5] Bkz., Donald Davidson, "Paradoxes of Irrationalty", The Essential Davidson, Davidson with an Introduction by Ernie Lepore, Kirk Ludwig, Oxford Univ. Press, 2006, s. 142.

[6] Bkz., Donald Davidson, "Paradoxes of Irrationalty", The Essential Davidson, Davidson with an Introduction by Ernie Lepore, Kirk Ludwig, Oxford Univ. Press, 2006, s. 147-156.

olmadığını bunun parça-bütün ilişkisini de açıklayamadığını ifade eder. Çünkü Davidson'a göre, Frege'nin anlam teorisi, referansın minyatürleştirilmiş bir teorisini verir. Lakin, anlamın teşekkülünü oluşturan bütün zihinsel dilsel ve nesnel yapılar hep birlikte iş görmezler. Davidson anlamın inşasını empirik bağlamda ve işlevselliği de dikkate alarak kurar. Bir ifadenin anlamı, ne zaman doğru olacağını söyleyebildiğimiz andan itibaren anlarız. Bu durum konuşanın hüküm vermedeki tutumlarını belirlemeyi gerektirir. Yani sözün zaman, mekan, hal, tavır, niyet, bağlam ile ilgisini gözönüne almalıyız.[7] Davidson dilin sosyal bağlamını ve iletişim ortamında kendini gerçekleştirmesini dikkate alarak anlamın inşasının mümkün olacağını belirtir. Analitik düşüncenin anlamı merkeze alan dili çözümlemesinin yanında yeniçağda gelişen ve günümüzde de Chomsky ile temsil edilen rasyonalist görüşün de anlam ile ilgili değerlendirmeleri söz konusudur. Rasyonalist ekolün analitik yaklaşımdan farkını görme ve bir değerlendirme imkanı sunması bakımından temel görüşlerini Descartes merkezli inceleyelim.

Descartes, dili insana mahsus bir yeti olarak görür. Oysa antropolojik yaklaşım dilin canlılarda maddi ve biyolojik evrimin bir ürünü ve sembolleştirme süreciyle gelişen yeti olduğunu iddia eder. Descartes, dilin insana has bir yeti olmasını ideaların sadece insanda varlığına bağlar. Descartes inanın akıl ve ruha sahip olarak yaratıldığını, dilin de akla bağlı olarak sadece insanda var olduğunu savunur. İdealar akıllı ruhta fıtratın icabı bulunur dil de böyledir. Tecrübenin ve öğrenmenin işlevi sadece bu potansiyeli fiili hale dönüştürmekten ibarettir. Hayvanlar teessürlerini dışa vurur ve bu yüzden onlara dil yetisi atfedilemez. Papağan ve muhabbet kuşları birtakım kelimeleri taklit edebildikleri halde duruma özgü beyanda bulunamaz ve karşılarında konuşan birine cevap mahiyetinde sözler edemez. Hayvanların ses ve davranışla teessürlerini dışa vurumu, basit bir uyaran-tepki mekanizmasın öteye geçemez. Ses ve sözle dile getirilen ya da kâğıda yazılan ifadeler ruhta düşüncelerin ve duyguların her çeşidini uyarır. Aristo ve benzer biçimde Descartes, söz vasıtasıyla sadece muhakemeye dayalı düşünceler değil, arzular, sevinç ve öfkeler, hüzün, elem vb kısaca ruhun her türü bilinçli şekilde dışa vurulur. Çünkü insan hayvanda olmayan sınırsız irade gücüne sahiptir. Descartes'in dile yaklaşımı Port-Royal Ekolü'nün "genel gramer" tasavvuru ve Cordemoy'nın dil anlayışına ilham vermiştir. Buna göre, sözün iki kurucu ilkesinden birisi "ses" diğeri de "anlam" veya "idea"dır. Bu ögelerden birincisi bedenin ikincisi ise ruhun üretimidir. Konuşmak, insanın düşündüklerini anlama/idrak etme kabiliyetine sahip kimselere tanıtması ya da iletmesidir. Söz insanların bir ruhu olduğunun karinesidir.[8]

[7] Bkz., Davidson, Verite et Signification, s. 46; Ayrıca krş. Zeki Özcan, Dil Felsefesi I, Sentez, 2014, s. 92.

[8] Bkz., Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Tartışmaları, Bilge Kültür Sanat yay., 2015, s. 45.

Bununla birlikte Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'ın on dördüncü bölümünde "idealar" ile "düşünceler" veya "fiili kavrayışlar" arasında bir ayrım yapar. Ona göre "idealar" akıllı ruhun fıtratı gereği sahip olduğu şeylerken, verdiğimiz hükümler olarak düşünceler idelar ile iradenin bir aradalığıdır. Tasdik ya da inkar fiilini icra eden meleke iradedir. Konuşmak, bir bakıma hüküm vermek olduğuna göre, sözlerimizin doğrudan anlamları düşüncelerimiz olmalıdır, yoksa doğrudan doğruya ideaların kendisi değil. Bu sebeple, hüküm cümlelerinin "anlamı"nın, idealarımız ile irademizin bir aradalığından meydana gelen düşüncelerimiz olduğu yorumuna ulaşırız.[9] İdealarımız bireyden bireye değişmediği halde, aynı konu hakkında çoğunlukla farklı fiili kavrayışlarımız veya düşüncelerimiz vardır. Descartes'in bu açıklaması *Felsefi Soruşturmalar*da dilin kullanımı bağlamında anlamın teşekkülü fikrine kaynaklık eder durumdadır. Ancak anlamı zihinsel bir fenomen olarak aldığı için behavyorist/davranışçı eğilime sahip dilcilerin eleştirisini celbetmiştir.[10]

Rasyonalist ekol, davranışçı dil anlayışını, ruh ve madde ayrımına bağlı olarak insan için ruh ve bilinç varlığı olduğu kabulünden yola çıkıp reddeder. Çünkü dil yetisi akla ve iradeye mahsus bir yetidir. Tepkisellik ise, bedenin/maddenin mekanik tabiatı gereğidir. Analitikçi yaklaşım ise tasavvuru dışlayan bunun yerine düşünceyi koyan ve anlamı, düşünce-nesne karşılıklığına indirgeyen çözümlemeyle, rasyonalist ekolün çözümlemesi yanında daha sığ kalır.

Değerlendirme

Günümüz düşünce evreninde bilginin statüsünü belirlemede oldukça etkili olan yirminci yüzyıl dil felsefesi akımının önde gelen düşünürleri olan Frege ve ardıllarının dil-mantık bağlamında anlam problemine getirdikleri çerçeveyi nihayetinde şöyle değerlendirebiliriz:

İnsanın konuşan bir canlı olması, onu diğer canlılardan ve tüm varolanlardan ayıran temel farktır. Konuşma insan için söz yetisi olarak en belirgin zati özelliğini teşkil eder. İnsan bu yönüyle diğer bütün canlılardan ayrılır. İnsana dair bu temel özellik, düşünce tarihi boyunca insanın en mümeyyiz özelliği olarak kabul edilmiştir.

Böyle olunca dil-dünya-bağlamı asıl eksene çekilir ve zihin-düşünce geri plana itilir. Dil-dünya arasında kurulan bir mütekabiliyet doğal olarak dili mantıksal ifadeye yani bildirim/haber kipindeki, cümlelere indirger. Bu durumda,

[9] Descartes'in bu yaklaşımı günümüz düşünürlerinden Noam Chomsky tarafından da kabul görmüştür. O, dilin yalnızca insana has bir yeti olduğunu ve insanın düşük zekâ dereceleriyle marazi hallerinde bile problem çözme başarısının hiçbir hayvanda asla görülemeyeceğini savunur. Bkz., Noam Chomsky, Doğa ve Dil Üzerine, Türkçesi, Ayşe Banu Karadağ, Sözcükler yayınları, 2016, s. 85 vd.

[10] Bkz. Altınörs, a.g.e., s. 44.

bildirimsel/haberi cümlelerin statüsü tek belirleyici ve gerçekliği ifadede tek tahakküm unsuru olur. İnsanın yeryüzünde bulunuşunun insan-eşya/varlık münasebetini idrake sunan en temel yeti olan anlam böylece dil-dünya bağlamıyla sınırlandırılır. Dil-dünya arasında kurulan dil-gerçeklik problemini açıklama iddiasındaki yirminci yüzyıldaki felsefi yaklaşımlardan analitik ve mantıkçı pozitivist yaklaşım temelde bilginin imkânını epistemik bir zeminde elde etme hassasiyetiyle hareket eder. Bu yaklaşım insanın varoluş sorgulamaları kapsamında etik, estetik, din vb alanlardaki yetkinliği problemini gözardı eder.

Kaldı ki, bilgi kuramsal çabalar eşliğinde açıklamaya çalıştığımız evren bize nesnel olarak değil, bizzat kendisi bir araştırma konusu olan insanın durumuyla ilgili çeşitli görünümler içinde verilir. Nesnellikten söz ederken bunu ancak belli bir bağlamın sınırları içinde kabul ederiz. Bu arada epistemolojik koşulları da olduğu gibi kabulleniriz. Botanistin yaptığı tam olarak budur. Fakat felsefi hareket noktamızda ve bütün bilginin sorunu söz konusu olduğunda, her kavrama fiilinin hüküm sürdüğü psikolojik, sosyolojik ve tarihsel görünümlerden açamayız. Bütün işlem, durumu içerden çözümleme işlemidir. Biz bilginin bütünü ile uğraştığımız için kesinlikle onun dışına çıkamayız. Bir işe giriştiğimizde zaten yorumlanmış olan evreni yorumlamaktayız. Amacımız daha çok tutarlılık ve ben bilinci sağlamaktır[11]. Bu bilinç kişiler arası iletişimde varsayılır. Dilthey'in de özlü bir biçimde ifade ettiği gibi, "anlama Sen de Ben'in yeniden keşfidir".[12]

Bu bakıştan, analitik düşünürlerden Frege ve haleflerinin gerçeklik algısı, nesnenin sadece bir resimsel görünümüyle ilgilidir. Zaten daha önce de bu metinde vurgulandığı gibi, analitik ekolden gelen kimileri dilin kullanımını dikkate alarak gerçekliğin statüsünü belirleme yoluna gitmişlerdir. Dilin kullanımı, bütün bilginin toplamının gerçekliğin bir fotoğrafı olmayıp, içerisine kararların ve değerlendirmelerin girdiği beşeri bir yaratmaya dayanır. Evren bizim bilgi edinme gerekçelerimizle belirlenen belli bir görüş açısından izlenir ve düzenlenir.[13]

Yirminci yüzyılda dil-dünya arasında kurulan analitik açıklama yöntemi esasen yüzyıllardır kendi ilim geleneğimizde metin analizi bağlamında uygulanan bir yöntemdir. Metin analizine ve metin okuması üzerinden teorik değerlendirmeye tabi olan bu uygulama kendi kültür dünyamızda metne dayalı tartışma çerçevesine bağlı kalan tek yönlü salt epistemik bir zemin oluşturmuştur. Tarihsel süreçte kendi kültür dünyamız için belirleyici olan analizci yöntem, yirminci yüzyılda dil ve gerçeklik tartışmasında, dil ve dünya bağlamında yeni bir yaklaşıma konu olmuş, dil ve dünya arasında kurulan ilişki salt dünyayla sınırlı ontolojik

[11] Bkz., H.P. Rickmann, Anlama ve İnsan Bilimleri, çev. Mehmet Dağ, Etüt yayınları, 2000, s. 37.

[12] Dilthey, Anlama ve Tin Bilimleri, çev.

[13] Rickmann, a.g.e., s. 37.

hakikat kabulü üzerinden tartışılmıştır. Burada dünyanın hakikati kendi sınırları içinde mümkün bir dünyaya tekabül etmektedir. Bu tekabüliyeti ifade etime yetkisi mantıksal tümcelere verilmekte, dilin bağlamında haberi cümlelerin dışındaki inşai cümleler bu bağlamda nazara alınmamaktadır. Özellikle, Frege, Russell, Carnap, Ayer, birinci dönem düşüncesiyle de Wittgenstein bu gurubun önde gelen düşünürleri olarak göze çarpmaktadır. Bahsi geçen düşünürlerin dil-gerçeklik tartışmaları dini ifadelerin statüsü hakkında günümüz dünyasında pek çok tartışmaya neden olmuştur.

Yirminci yüzyıl analitik felsefesi dil-dünya arasında gerçeklik bağlamını kurma girişiminde insanın bütünlüğünü gözardı ederek yeni problemlere sebebiyet verirken, modernitenin on yedinci yüzyıldan itibaren baskıladığı İslam dünyasında ise dil ve gerçeklik bağlamı metne bağlı metnin satırları arasında metin-hüküm sınırında ve metinden hüküm çıkarma yöntemini öne çıkarmıştır. Bu öne çıkarılan yöntem, salt mantık ve lafız bağlamında incelemeyi sağladığından, dil ve metin arasında mantıksal ve gramatik analiz yönünden bir sınırlama ve ilişki gerçekleşmiştir.

Bu yönelim çerçevesinde geliştirilen usul ve analiz karakteri yine insan-dünya arasındaki hakikati sınırlamada, salt statik düşünce–dil kalıplarından yola çıkarak, hayatın kendi akışkanlığının türettiği realiteyle intibakı zorlaştıran daha çok tarihsel ve şablonik formlar içinden hüküm vermeye dayalı bir anlam sınırı oluşturmuştur. Bu problemin doğrudan İslam düşünce evreninde kelam ilmi ve alet ilimleri çerçevesinde oluşturulan ilmi geleneğin tesirinde de motivasyon sağlayarak geliştiği başka bir değerlendirme perspektifi olarak da düşünülebilir. Bu ikinci faktörün metinin okunuşu, değeri, anlam ve delaletinin sınırlarını belirlemede etkinliği gözden kaçırılmaması ve yeniden değerlendirilmesi gereken bir husustur.

Metin- hüküm bağlamında gelişen okuma biçiminin insanın hayatla ve dünyayla yaşamsal bağının yanında var olanların varlığa gelme ve var olma hakikatinin gözden kaçırılmasına, insan dünya irtibatının salt metin üzerinden okunmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, dünyanın hakikatini insanın gündeminden düşüren, insani bütünlüğü bilgi-etik (sahih niyet ve eylem) estetik (varolanda Varedicinin sanatını gören hürmet ve harmoni vb duygular) ve varoluş şuurunu merkeze alan perspektifin yitimine neden olmuştur. Metin ve insanın anlam ilişkisinde, insanın varoluşu, etik, estetik ve ontolojik hakikat olarak bütüncüllük perspektifiyle sağlanamamıştır. Bu perspektif kaybı, bir ahlak varlığı olarak insanın eşya-insan, toplum münasebetinin olması gerekenden farklı tezahürüne neden olmuştur.

Yirminci yüzyıl ve sonrasında dil-dünya bağlamında üretilen fikirler, insanın insanlığını idrak etme, kendini gerçekleştirme ve tekâmüle ulaştıracak araç, güç ve kudretinin de sınırlandırılmasını neticelendirmiştir. Nietzsche'nin ima ettiği, modern insanı kültürsüzlükle suçladığı, makine insanın oluşumunu sağlayan, spesifik alanda uzman ama insaniliğinin bütünlüğünü yitirmiş tip oluşmuştur. Anlam evreninin disipline edilmesi, sınırlandırılması insanın eşyayla, varoluşla ve varlıkla zengin irtibatına dayalı insani tekamüle negatif etki yapmıştır.

Bugün modern dünya, insanı "mümkün dünya" ile sınırlandırıp teknolojinin, tekniğe bağlı hayat algısının çekiminde gelişen ahlaka dayalı, maddi bakımdan zengin imkân alanı içinde gezindirirken, diğer taraftan günümüz insanı, insanilik, ahlakilik ve kemalata dayalı özü yakalamakta zorluk çekmektedir.

İnsan nedir sorusunun insanlık tarihi boyunca aranan cevabında insanın özü, mayası, yönelimi, iradesi, kendini gerçekleştirmesi, kişi olması, sonsuzluk fikri, kemâlâtı bağlamında bulunan cevaplar bu yeni yaklaşımla perspektif dışı kalmakta, yeni duruma göre şekillenen insan modeli ise, insanın sahiciliğini yitirmesiyle onu bir yönden hemcinsinin kurdu, diğer yandan makineleşen robot karakterli makine, insan modeline dönüştürmektedir. Samimiyet, vefa, hürmet, merhamet, sorumluluk ahlakilik ve hepsini toparlayan insanilik bağlamının otantikliğini yitiren bir çağa yelken açmış durumdayız.

Anlamı sınırlayan, anlamın evrenini sığlaştıran insanın, varoluşu ve kişiliği de zengin varoluş ve kemale erişme, kemali bulma noktasından uzaklaşmaktadır. Çünkü anlam, bizim içinde bulunduğumuz varlık durumunu bağlam, neden-sonuç itibariyle anlamamızı mümkün kılar. Anlamın daralması ya da zayıflaması insanın zayıflamasıyla karşılıklı ilişki içindedir. Anlamı salt insan fizik dünya bağlamında temellendirme, insan ve dünya hakkında eksik hususları kenarda bırakmak demektir. Kişi felsefi düşünmeye başlayınca, kendisinin duyuları olan fiziksel bir yaratık olduğu, insan tabiatı hakkında bütün bildiklerimizin bu yaratığa ait bulunduğu bilincini bir kenara itmez. Dolayısıyla tabiat bilimlerinin ve insan bilimlerinin kabulü, bizim hareket noktamızda kapalı olarak yer almaktadır. İnsan olmanın gereği olan koşulların bir çözümlemesi, bu yorumları açık kılar.

Bizler biyolojik yönden belirli tarzda fiziksel yaratıklarız. Vücudumuz fiziksel çevreden etkilenir. Duyularımız bize nesneler dünyasını yansıtır. Fizyolojik bakımdan belli ihtiyaç ve arzularımız olduğundan bu nesneler aynı zamanda arzu duyulan nesneler ve doyum sağlama vasıtaları ya da engeller ve tehditlerdir. Onlar hazza ve eleme, doyum veya doyumsuzluğa neden olur. Biz de buna karşılık bu çevreye etkide bulanabiliriz. Eğer güller bize haz veriyorsa onları yetiştirebilir, duvarlar görüşümüz engelliyorsa yıkabiliriz.

Fiziksel olma özelliğimize ilişkin daha birçok özellikler sayılabilir. Hastalanırız, ölümlüyüz, geniş ölçüde kalıtsal özelliklere sahibiz. Bununla birlikte insan yaşamının en göze çarpan yönü bilinçli olmasıdır. Biz yalnızca hesap yapma ve problemler çözme anlamında düşünmeyiz. Bizim aynı zamanda duygularımız, tavırlarımız arzu ve niyetlerimiz vardır. Bunlar düşünmemizi renklendirdiği gibi kendi ben anlayışımızı da tamamlar. Biz arzularımızı koordine edip planlar yaparız. Eylemlerimizi kural ve ilkelere bağlarız. Bizim belli şeyleri temsil eden imgeleri kullanma ve fiilen önümüzde bulunmayan bir şeyi düşünme hususundaki eşsiz gücümüze dayanan, insanın akıllı bir varlık olmasından anladığımız şey işte budur.[14]

Bu güç aynı zamanda dili de mümkün kılar. Dolayısıyla insan hayvandan farklı olarak geçmişten dersler çıkarır, mekânda bizden uzak olan şeyler hakkında düşünebilir ve geleceği önceden kestirebilir. Örgütlenmiş toplumsal yaşam, kültür, sürekli gelenekler ve karmaşık ben bilinci buna dayanır. İnsan böylece fiziksel bir dünya adar toplumsal, kültürel bir dünyadan da haberdardır. Sadece fiziksel nesneler tarafından değil, toplumsal kısıtlamalarla da engellenir. Gelenek ve kalıtımla koşullanmıştır. Ayrıca geçmiş ve geleceğin, kendi yaşamının başkalarıyla içiçe olmasının farkında olduğundan, kendi varlığı hakkında sorular sorar. Bu genişlemiş bilinçlilik seçmeler yapmayı zorunluluk haline koyar. Bu seçimleri yapması için o bir ahlak sistemine ihtiyaç duyar ve ahlak sistemi geliştirir. Bugünün, geçmişin bilinci ve geleceğin kestirilmesi ile renklenmesi insanı nesnelerin zamanda nasıl meydana geldiklerini araştırmaya yöneltir. Başka bir deyişle onu tarihçi yapar. [15]

Sözü edilen olgular ve insanın akıl varlığı olarak dile sahip olması yanında irade ve özgürlük bilinciyle davranışlarını, yapıp etmelerini yönlendirmesi onun çift yönüne işaret eder. İnsanın doğada bulunuşu ve eşyayla münasebeti zaman-mekân ve diğer yaşam faktörlerinin hareket içinde değişmesiyle, sürekli bir değişim problemiyle yüz yüze kalmasını gerektirir. Bu değişim sadece fizik dünyayla sınırlı kalmaz. Kültür dünyasında vuku bulan gelişim, değişim, dönüşüm vb gibi hareketler insanın zihin dünyasında anlam ve yorumu da güncellemeye tabi tutar. Nietzsche'nin "anlam akışkan yorum sonsuzdur" sözü tam da bu durumu ifade eder.

Anlamı oluşturan yapılar zihnin kendini, bakışını, zaman ve zeminin değişimi içerisinde yenileme süreciyle daima yeni anlam vurguları ve rengi taşır. Anlamı oluşturan sezgisel ve zihinsel kavrayışın nesnesindeki değişim ve hareketlilik doğal olarak anlamın da hareketliliği ve kendini yenilemesini sağlar. Anlamı dilin

[14] Rickmann, a.g.e., s. 35.

[15] Rickmann, a.g.e., s. 36.

yapısında sentaktik ve semantik bağlamda kayıtlarız. Sentaktik ve semantik dahi her şeyin değişime uğradığı gibi dilin değişimi ve yenilenişi içinde kendi bağlamında değişime uğrar. Semantik alnın daima kendini geliştiren anlam evrenine sahip olması bunun açık bir göstergesidir. Kelimelerin yeni tedavüllerinin ortaya çıkması da sentaktik kurgu ve ifade kalıplarında yenilik ve biçimleme yapar.

Dilin gelişimine dayalı değişim anlamın hemen her şeyde yeni formda şekillenmesini sağlar. Mecellede "ezmanın tağayyürü ile ahkamın tağayyürü inkar olunmaz" sözü, metin ve zihin ilişkisi bağlamında semantik bağlamın ya da anlam evreninin yenilenişi ve zihin tarafından kavranışında yeni formasyona tabi olmaya işaret etmektedir.

İSLAM FİLOZOFLARININ "KELÂM"A BAKIŞI BAĞLAMINDA MELEKÛT ÂLEMİ VE MİRAÇ'IN FELSEFÎ TEVİLİ: FÂRÂBİ VE İBN SİNA ÖRNEĞİNDE

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/ İslam Felsefesi
maras@divinity.ankara.edu.tr

A. Farabi ve İbn Sina'nın Kelama Bakış:

İslam filozofları, mantığın amacının düşünmenin ve yakînî bilgiye erişmenin kurallarını belirlemek olduğunu, bu kurallar sayesinde sadece kendimizin değil başkalarının da düşüncesinin tashihinin mümkün olacağını söylemektedirler[1] Bilhassa Farabi, "inançlarında ve düşüncelerinde zanlarla yetinmek istemeyenler"[2] için mantığın zaruri olduğunu söylemektedir. Yine Farabi, kelam ilminin metodu olarak belirttiği cedelî söz ve konuşmaları bilmenin insanı mantık kanunlarını bilmekten alıkoyamayacağını, hak ve hakikate, kesin bilgiye ulaşmanın ancak ve ancak mantıktaki burhânî delille olabileceğini vurgulamaktadır. Cedelî sözlerin kesin bilgiye değil kesin bilgi zannedilen zanna götüreceğini ve amacın üstünlük ve galip gelmek olduğunu ifade eden Farabi, cedelde meşhur veya kabul edilmiş hükümlerden oluşan kıyasların bulunduğunu ve bunun yakîn bilgisine eriştirmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre cedeli bilmek zaruridir, çünkü burhanın aletleri cedelin içinde olduğundan burhana az veya çok destek vermektedir. Ayrıca, Farabi'ye göre, cedelden korunmak için de cedeli bilmek gereklidir, bu bilinmezse kişi, yanlışlıkla, cedelî delili burhânî zannedebilir ve yanlışlıkla yakînî bilgiden kuvvetli zanna düşebilir[3].

[1] Farabi, İhsâu'l-Ulûm, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1989, s. 67-73.

[2] Farabi, *a.g.e.*, s. 73.

[3] Farabi, *a.g.e.*, s. 86-90.

Farabi, İhsau'l-Ulûm'da verdiği Kelam tarifinde şöyle demektedir: "Kelam sınaati, insana dini kuranın açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin söz vasıtasıyla, yanlışlığını göstermek iktidarını kazandıran melekedir"[4]. Farabi, aynı eserde kelamcıların bir kısmının, bir din savunucusu olarak, insanların akıl ile kavramaktan aciz oldukları ve anlamayacakları ilahi sırlar olduğuna ve bu kısımların insanlara vahiy ile bildirildiğine inandıklarını ve insanların akıl ile kavraması ve idrak etmesi mümkün olan şeyleri vahyin bildirmesinin anlamsız olduğuna kanaat getirdiklerini söylemektedir. Farabi, kelamcıların bu kanaatlerinin yanlışlığına işaret ederek, eğer kelamcılar gibi, dinin (millenin) vahiy ile getirdiklerinin doğruluğunu ve Resul'ün yalan söylemesinin caiz olmadığına inanırsak o zaman akıl, düşünce zekâ ve nazara bir ihtiyaç kalmayacaktır. Böyle bir düşünce, ona göre, dini (milleyi) desteklemeyecektir[5]. Farabi'nin Kelam ilmine olan bu yaklaşımı, Kelam ilmini Mantık ilmine yaklaştırma çabasından ve teori ile pratiği ve objektiviteyi esas alması bakımından özgün bir tanımdır[6].

Aynı konuyu *Kitabu'l-Huruf*'ta da dile getiren Farabi, fıkıh ve kelamı bir sanat olarak değerlendirmekte ve bunların zaman bakımından dinden sonra geldiğini, dinin de, insanın anlaması bakımından ona verilmiş bir ilahi emirler mecmuası olarak yine zamansal bakımdan burhânî felsefeden sonra geldiğini belirtmektedir. O, genel insan kitlesinin aklını yeterince işletememesi bakımından bakıldığında, zannî veya çarpıtılmış felsefeyi de yine zaman bakımından en öne koymaktadır. Hal böyle olunca din dilinin genel insan kitlesinin anlaması bakımından tahayyüle ve misale yer vermesini göz önünde bulundurmayan bir kelamcı, bunları hakikat olarak alıp temellendirmeye çalışırsa, tabir caizse, din dilinde anlatılan şeyin misalinin misalini alacak ve adeta o misalle anlatılmak istenen daha da bulanıklaşacaktır. Bu da meselenin iyice anlaşılmaz bir hale gelmesine sebep olacaktır. Buna göre, din dili, Farabi açısından tahayyül ettirme ve iknâyı, yani cedeli kullanmakta, tıpkı bunun gibi dinin hizmetçisi ve din aracılığı ile burhânî felsefenin hizmetçisi olan Kelam ilmi de iknâyı (cedel) kullanmak zorundadır. Bunun için bir kelamcı, meşhur öncüllere ve hatabî delillere başvurmak durumunda kalmakta veya kendisinden ve dinden zaman bakımından önce gelen burhanî felsefenin temellendirdiği hususları, o dinin bütün mensuplarına yayabilmek ve anlatabilmek için kendini, onların aralarında meşhur olan öncülleri kullanmaya zorlamaktadır. Burada Farabi'nin anlatmak istediği husus, kelam ilminin felsefenin metodundan mecburen yararlandığı (hem dinden önce geldiği, hem de dinin burhânî felsefeye dair de açıklamaları olduğu için), ancak bu yararlanma ve temellendirmenin dinler üstü veya genel aklın kuralları açısından

[4] Farabi, *a.g.e.*, s. 133.

[5] Farabi, *a.g.e.*, s. 133-139.

[6] Bkz. Humeysî, Sâid, "Fârâbî'ye Göre Kelâm İlminin Anlamı", çeviren Mehmet Şaşa, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: III, sayı: 4, s. 243-254.

olmadığını ifade etmektedir. Aynı durum kelam ilminden önce gelen fıkıh ilmi için de geçerlidir. Her ikisi de dinde müsellem olan şeylerden yola çıkarak açıklanmamış pratik hususları, açıklanandaki gayelere uygun bir şekilde izah etmeyle uğraşırlar. Aralarındaki fark, ona göre, fıkhın tikel pratik hususlarla, kelamın ise "teorik ve tümel pratik" hususlarla ilgilenmesidir[7].

Farabi, fıkıh ve kelam algısının, henüz burhânî felsefenin yerleşemediği toplumlarda çarpıtılmış ve zanna dayalı bir felsefeye, yani akletme çabasına gireceğini, bu durumda da oldukça yanlış noktalara kayabileceğine ve bozuk bir din anlayışının ortaya çıkabileceğine işaret etmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Farabi, dinde zaten misal ve tahayyülle gelen şeyi bizatihi hakikatin kendisi gibi yeniden temellendirmenin dini iyice bozacağını, fakat bu bozukluğun farkedilemeyebilineceğini ifade etmektedir. Farabi, bundan daha da bozuk bir anlayış örneği olarak, şunu da ilave etmekte, adeta selefi-zahir anlayışa işaret ederek, birtakım yasa koyucular gelip de bu kez "dinindeki görüşleri kendi zamanındaki felsefeden almaması, aksine ilk dinde (mille) vazedilen görüşleri hakikat olarak görüp onların misallerini alması ve halka bu misalleri öğretmesidir."[8] Sonraki yasa koyucuların sırasıyla hep bir diğerine uyması dinî algıyı iyice bozacak ve bozuk bir mille oluşacaktır. Farabi'nin burada "millede vazedilen görüşler"le kastettiği, Peygamberimiz (s.a.v.)'in sünnetindeki uygulamalardır. O halde sahih bir milleyi, din algısını ortaya koymanın yolu; yakînî, burhânî felsefeye tabi olan kıyaslarla oluşturulabilmekte ve bunun için de bunun ilk tarzdaki oluşumuna, yani sünnetteki uygulamasına bakılmak durumundadır. Ancak bu bakış da, burhânî metotla olmalıdır. Yani Peygamberimiz (s.a.v.)'in uygulaması aslında burhânîdir, ancak buna sonraki neslin bakışının da burhânî olması önemlidir. Farabi, benzer bir görüşü *Siyasetü'l-Medeniyye*'de ve *Kitabu'l-Mille*'de de ifade etmekte ve insanların çoğunun yaradılış veya alışkanlıklar dolayısıyla dindeki şeylerin bizzat kendilerini anlama ve tasavvur etme güçlerinin olmadığını ve dolayısıyla bu insanlar için sözü edilen şeylerin benzer ve taklitlerinin ortaya konulmasının zaruretinden bahsetmektedir[9].

Farabi, açıkça, millenin (İslam'ın) aslında burhânî felsefeye uygun olduğunu, ancak, millenin geldiği toplumun dili ve kavramları yeterince gelişmediğinden, buna müsait olmadığını bu yüzden temsillere yer verildiğini ifade etmektedir. İşte bu şekilde milledeki teorik hususlar burhânî felsefenin kavramlarıyla ifade edilmediğinden o millenin geldiği toplumun bunu her zaman

[7] Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Huruf-Harfler Kitabı* (Arapça-Türkçe Neşir), Çev. Ömer Türker, İstanbul 2008, s. 69-72.

[8] Farabi, *Kitabu'l-Huruf*, s. 89.

[9] Farabi, *Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, İstanbul 1980, s.50-51; *Kitabu'l-Mille*, çev. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitabu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi" makalesi içinde, *Divan Dergisi*, 2002/1, s. 263.

anlayamayabileceklerini ve ondaki misalleri teorik zannedebileceklerini, bunu anlamalarını sağlayacak burhânî felsefe o topluma nakledildiğinde de bu yüzden ona düşman olabileceklerini, burhânî felsefenin ise dine asla düşman olmayacağını, ama din mensuplarına düşman olabileceklerini, söylemektedir[10]. Farabi'nin burada bahsettiği husus İslam ve diğer din kelamcılarının önemli kısmının problemli din algılarının bir örneğidir.

Farabi, büyük bir öngörüyle, isim vermeden diğer bozuk din mensuplarının kelamcılarından da örnek vermekte ve eğer din bozuk bir felsefeye tabi olup da o topluma burhânî felsefe nakledilirse her ikisinin birbirine bütünüyle (her yönden) karşı olacağını ve her ikisinin de birbirini iptal etmeye çalışacağını vurgulamaktadır. Adeta Hıristiyanlık ile felsefe çatışmasına işaret eden bu sözler gerçekten çok önemli tespitlerdir ve bir o kadar da ibret vericidir.

Farabi'nin kelamcılara en çok karşı olduğu husus, onların cedel ve nefsin veya kalbin sükunu, yani retorik ile yakînin oluşabileceğini savunmalarıdır. Bu hususa *Kitabu'l-Burhan*'ında da temas eden Farabi, bunun mümkün olamayacağını açıklar ve burhânî bilginin özelliklerini anlatır[11].

Netice olarak, Farabi'nin cedelle ilgili genel kanatinin; yakînî bilgiye zihni hazırlamak bakımından önem taşıması, bir çeşit talim ve alıştırma fonksiyonunu üstlenmesi, zihni bilhassa fiziki ilimlerdeki kurallar hakkında aydınlatması, sofistik delilleri çürütmesi ve sosyal foksiyonudur. O, bunu *Kitabu'l-Cedel*'de sıralamakta[12], ancak bütün bu izahlarında kelamı avami seviyeden üste çıkarmamaktadır[13].

Farabi ile benzer bir çizgide olan İbn Sina da kelamın önermelerini burhânî kabul etmemekte ve burhânî olanı metafizikle, iknâî olanı da kelam ile özdeşleştirdiği cedelle ilişkilendirmektedir. Hatta Farabi'nin fakih ve mütekellim karşılaştırmasının benzerini yapmakta ve fakihin temel ilkelerini mütekellimden aldığını da söylemektedir[14]. İbn Sina, cedele dair yazdığı eserde cedeli, karşı tarafı ikna ve susturma anlamında kullanmaktadır[15]. O, kelama sosyal bir görev yüklemekte ve kelamın kullandığı delillerin bağlı olduğu dinin ispatlanmasına yönelik olduğundan sınırlı ve daha da önemlisi, Gutas'ın işaret ettiği gibi, "çoğu zaman

[10] Farabi, *Kitabu'l-Huruf*, s. 90.

[11] Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Burhan*, Çev. Ö. Türker-Ö. M. Alper, İstanbul 2008.

[12] Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2014, sayı: 28, s. 108.

[13] Farabi, *Kitabu'l-Burhan*, s. 39.

[14] İbn Sina, *Fi Ecrami'l-Ulviyye*, *Tis'u Resail fi'l Hikme ve't-Tabiiyyat*, Kahire trz., s. 41-42; İbn Sina, *Necat*, Tahran 1346, s. 57; Ayrıca bkz. Veysel Kaya, İbn Sina'nın Kelama Etkisi, Ankara 2015, s. 42; Dimitri Gutas, "İbn Sina'ya Göre Kelam'ın Mantığı", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), s. 252-253.

[15] İbn Sina, *eş-Şifa-VI (el-Cedel)*, Thk. Ahmed Fuad el-Ehvani, Mısır 1965, s. 24.

doğru olan öncüller" değil, maslahat-ı âmme çerçevesinde "yaygın olarak doğru olduklarına inanılan" öncüllerdir[16]. O halde İbn Sina açısından bu tür öncüller, insanların kendilerini geliştirmelerinde, inanç yapılarını kurmada, toplumlarını sevk ve idarede, kendilerini savunmada faydalı olacaktır ki, bu, esasta, burhana kapasitesi olmayan insanlara yönelik olarak kullanılmaktadır[17].

İbn Sina da, Farabi gibi, nazari ve pratik bilimler ayrımına gitmiş ve metafizik dışındaki ilimleri cüzi ilimlerden saymış ve hatta kelamı felsefi ilimler arasında görmeyerek "diyalektik (cedel)"'e yakın bir konumda görmüştür. Ona göre: «Var olması açısından varlık, araştırması, varlık, var oluş, mahiyet vb. külli kavramlarla ilgilenirken, «ilk felsefe» diğer tüm bilimlerin konularının teorik geçerliliği veya temellendirilmesiyle alakadar olmakta, «teoloji» ise ilk varlığın ya da hareket etmeyen hareket ettirici ya da Tanrı'nın var oluşu, mahiyeti ve özellikleriyle ilgilenmektedir[18].

Burada şunu da ilave etmek gereklidir ki, gerek Farabi gerekse İbn Sina, vahyi ve nübüvveti de burhânî şekilde ispat edilebilecek kısımda görmekte ve bilginin metafizik kaynağına işaret etmektedirler. Meselâ Farabi, *Medine*'de, peygamberi tam manasıyla mükemmelliğe ulaşmış bir kimse olarak, muhayyile kuvvesi mükemmelliğe ulaşmış, uykuda ve uyanıkken tikelleri oldukları gibi veya temsili olarak alabilen, makulleri de temsili olarak almaya hazır hale gelen bir kişi olarak tanımlamaktadır. Faal akıldan gelen feyiz onun muhayyile gücünde ortaya çıktığında bu vahiy olur. Faal akıldan taşan feyiz kişinin aklına geldiğinde bu kişi filozof, muhayyile gücüne taştığında peygamber olur. Peygamber bu feyizle gelecekten haber verir, tikeller hakkında hüküm bildirir[19]. Benzer görüşlere sahip olan İbn Sina da, dinin, nazarî felsefenin ilkelerine tembih yoluyla işarette bulunduğundan söz etmektedir[20].

Farabi ve İbn Sina başta olmak üzere filozofların, kelamcıları burhan ehli olarak görmemesinin, onların kıyas çeşitlerini Aristo'nun temsil diye bilinen analojisi içerisinde değerlendirerek Birinci Analitikler'deki kıyaslar içerisinde görmesinin ve cedel ehli saymasının altında yatan sebep, olumsuz bir imaj yükleme çabası değil, bilakis kelamcıların kendi ilimlerini "ilimlerin esası" veya "en yüce ilim" olarak görmeleri ve kullandıkları yöntemlerinin kesin bilgi içerdiğini iddia etmelerinden[21] dolayı hakikat adına duyduğu rahatsızlıktır. Nitekim, Farabi'nin

[16] Gutas, a.g.m., s. 255-256.

[17] İbn Sina, *el-Cedel*, s. 12-50.

[18] Gutas, a.g.m., s. 250.

[19] Farabî, İdeal Devlet-Ârâu Ehl-i Medîneti'l-Fâzıla, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 3. baskı, İstanbul, 2016, s. 101-106.

[20] M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, c. 14, sy. 27, 2009/2, 83.

[21] Bu konuda Veysel Kaya ve Hilmi Demir'in Kelam ilmine yönelik savunmacı yaklaşımları için bkz.

öğrencisi Yahya b. Adî'nin kelamcıların kendilerini ayrıştırmasından ve diğerlerini ötekileştirmesinden şikayet ettiğini Ebu Hayyan Tevhidi bize aktarmaktadır[22]. Filozoflar, parçacı bir yaklaşıma sahip olan kelam ilminin burhânî ispatı yapamamasını; bu ilmin temel yapısında, sosyal işlevinde ve dine dayanmasında görmüşler ve bu "dine dayanma" ilkesinden dolayı da, din dili bütün topluma hitap eden kuşatıcı bir dil olup temsilî bir mahiyet arzettiğinden, zaten onların yöntemlerinin burhânî olmasının imkansızlığını dile getirmişlerdir. Bu yüzden, filozoflar, burhânî ve yakînî bilginin kesin bilgi olmasından dolayı felsefeyi hepsinin üstünde görmektedirler.

İslam filozoflarının kelam ilmiyle ilgili bu değerlendirmelerini kısaca ortaya koyduktan sonra kelamcılardan farklı olarak ayüstü âlem ve aklî yükseliş (miraç) gibi iki temel terimi nasıl tevil ettiklerini ve burhânî olarak nasıl açıklamaya çalıştıklarına kısaca bakmamız gereklidir.

B. Tevil Örnekleri: Ayüstü Âlem ve Aklî Yükseliş (Miraç)

Farabi ve İbn Sina'ya göre soyut olan ayüstü âlemin mahiyeti ile somut olan ayaltı evren arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulması için tutarlı bir izah gerekiyordu. Bu açıdan her iki filozof da sudur nazariyesini benimsemiş, ibda kavramını kullanmışlar ve nefs-i natıkayı gayr-i cismânî bir cevher olarak görmüşlerdir. Onların ibda kavramına yükledikleri anlam ise zaman bakımından ezeli olup zat bakımından ezeli olmayan, ayaltı evrendeki gibi bir oluş ve bozuluşa uğramayan ibdâî yaratmadır[23]. Bilhassa İbn Sina, bu ayüstü âlemi, Tanrı'nın mutlak cömertliğinin bir sonucu olarak kaza yoluyla yarattığı kendisinde hiç kötülük ve fesadın fiilî olarak bulunmadığı bir âlem olarak görmektedir. Ona göre kötülüğün ve fesadın arazi bir şekilde bulunduğu yer ise kader yoluyla yaratılmış olan ayaltı âlemdir. Ancak buradaki kötülük de itibaridir, hakiki değildir. Ayaltı âlemde iyilik, kötülükten çoktur, asla bütün fertleri kaplamamış, belirli zamanlarda bazı şahıslara arız olmuştur. Üstelik bu az ve izafi kötülük, iyiliğe duyulan ihtiyaç açısından bir çeşit zorunluluktur[24].

Farabi ve İbn Sina açısından bakıldığında; değişmeyen ay üstü evrenle, değişen ay altı âlemin bağlantısını sağlayan şey, faal akıldır. O, bir Tanrı değildir, Vahibü's-Suver, yani suret verendir. Faal akıl tümel bir yapıda olup hiçbir şekilde edilginliğinden bahsedilemez. Tanrı 'nın ezeldeki varlığının, ezelî olarak suduru sonucu mümkünler âlemi ortaya çıkmıştır. İşte bu âlemin ilkini ulvi olan ayüstü

Hilmi Demir, "Apolojetik ve Kelam İlmi: Klasik Kelam İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, cilt: VI, sayı: 1, s. 17-75; Veysel Kaya, *a.g.e.*

[22] Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 32.

[23] Bkz. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 87-145.

[24] Ali Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İst. 1993, s. 167-168

âlem teşkil etmektedir. Bu âlem, cisimden, maddeden ve her çeşit maddi şekilden uzak olduğu ve ona duyularla değil ancak akıl ile ulaşılabileceği için bu âleme akıllar âlemi denilmiştir. Filozoflarımız, ayaltı evreni nefs, nefs-i natıka (akıl), ayüstü evreni ise ruh kavramıyla izaha çalışmışlardır. Onlar açısından ne ruh ne de nefs asla Tanrısal olamaz, ancak O'ndan bağımsız da değillerdir.

İbn Sina, gök akıllarını kerubi melekler, gök nefislerini ise amele melekler olarak değerlendirmektedir. Ona göre, gök akıllarının cisimle ilişkisi yoktur. Gök nefislerinin ise gök cisimleriyle ilişkisi söz konusudur, ancak bu da anladığımız manada cisim değil cisimle ilişkili olabilmedir. İbn Sina'ya göre nefsteki suret maddedeki oluşumun mebdeidir. İbn Sina, insani Rab, arif mütenezzih ve mukaddes nefs diye isimlendirdiği nefslerin mükemmelen hem nazari hem de ameli akıl yönünden yetkinleşmesini mümkün görmekte, bunlar içerisinde en erdemlisinin nebevi nefsler olduğunu söylemektedir. Ona göre bu nefsler bedendeyken bile ilahi nuru alır ve bir nevi beden elbisesini çıkarır. Düşüncesi ceberutü'l-kuds'e yönelir. İbn Sina'nın yorumuna göre mutlak kudret ve hükümranlık sahibi olan Allah, yarattığı İlk Akıl veya İlk Kerrub'tan önce herbiri diğerinin sebebi olmakla birlikte yine Allah'ın yaratmasıyla diğer Akıl ve Kerrublar'ı (mukarreb melekler) yaratmıştır. Bu Akılsal Kerrublar, varlıksal öncelik bakımından ilk sırada, ilahi yakınlık bakımından da en öndedirler. Bu Kerrubilerden sonra tekrar İlk Kerrub'a yönelerek, sırasıyla göksel nefsleri (ruhlar, âmil melekler) yaratmıştır. Yani Akıllarda kendilerine ait bir yaratıcılık yoktur. Bu Kerrubi Akıllar'dan olan İlk Kerrubi Akıl, Arş-ı A'lâ veya Manzar-ı A'lâ olarak da adlandırılabilir. Diğer Kerrubi akıllar ise sadece arşı temsil etmektedir. İbn Sina Kerrubi Akıllar'ı, akıl olmak yönünden, asla nefs olmaklık ile ve cismanilikle karıştırmamakta. Ayüstü âlemdeki arş ve kürsiyi taşıma yani âlemin bütünüyle ilişkilendirme açısından göksel nefisleri ikinci sıraya koymaktadır. Söz konusu Kerrubi Akıllardan yarattığı Göksel Nefisler (Ruhlar)'a gelince, bunlar da göksel katmanları (kürsi) oluşturmaktadır. İbn Sina, göksel cisimleri/göksel felekleri de, akıllar ve göksel nefislerden sonraki sıraya yerleştirmektedir. Göksel nefisler, aynı zamanda gölgeler olarak da ifade edilmiş ve bir nevi Ayaltı âlemin oluşumundan bir safha öncesi olarak görülmüştür. Bunlar da göksel cismani meleklerdir[25]. Bu özellikler meleklerin; basit, hayat sahibi, aklî ve ölümsüz cevherler[26] olmalarına engel değildir. İbn Sina, ayüstü evrendeki bu yapıyı dehr âlemi ile de özdeşleştirmekte ve ayaltı evrendeki zaman kavramı ilişkilendirerek, "zamanın bütünündeki değişmeyen şey"[27]e, yani ezeli ilme atfetmektedir.

[25] Bkz. İbn Sina, "Risaletü'l-Melâike", *İbn Sina ve Risaletü'l-Melâike* içinde, Tahkikli Neşir ve çev. H. Hüseyin Tunçbilek, Şanlıurfa 2001, s. 91-105.

[26] Bkz. İbn Sina, *Tanımlar Kitabı-Kitabu'l-Hudud*, Neşir ve Çeviri: Aygün Akyol-İclal Arslan, Ankara 2013, s. 44-45.

[27] İbn Sina, *Tanımlar Kitabı-Kitabu'l-Hudud*, s. 48.

Buradaki bütün tanımlamalarda cisim olmayı kabul etmeyen İbn Sina, meleklik için ölümsüz olma, felekler için de oluş ve bozuluşu kabul etmeme ifadelerini kullanmaktadır.

Tablo-1

<table>
<tr><td rowspan="5">AKIL</td><td>Manzar-ı A'lâ-İlk Kerrubi Akıl-Arş-ı A'lâ</td><td rowspan="3">Dehr/Kaza</td></tr>
<tr><td>Kerrubi Akıllar-Arş-Kalem-i Kuds</td></tr>
<tr><td>Âmil (amele) Melekler-Kürsi-Sabit Felekler</td></tr>
<tr><td colspan="2">Faal Akıl/Külli Akıl/Vahibü's-Suver (Bağlantı Noktası: Nefs-i Natıka/Aklî Cevher)</td></tr>
<tr><td>Ayaltı Âlem-Nefs-Cismanilik/Nefs-i Natıka</td><td>Zaman/Kader</td></tr>
</table>

Yukarıdaki izahlardan ve çizmeye çalıştığımız tablodan da anlaşılacağı üzere İbn Sina, Kur'an'da yer alan melekliğin, arşın, kürsinin ve göklerin ne manaya geldiğini izah sadedinde bütüncül ve asla sınırlanmamış, yön ve hatta bizim anladığımız zaman kavramları ile anlaşılmaması gereken bir yorum denemesine girişmiştir. Bu yorum denemesinde Tanrı âlem ilişkisi dikey veya yatay değil varlıksal ve akılsal bir ilişki olarak içselleştirilmiş ve metafizik bir şekilde açıklanmıştır. Akıl tarafından iyi anlaşılması bakımından zaman zaman teşbihle ilgili açıklamalar yapılmışsa da tenzihi ve tutarlı bir bakış hâkim olmuştur. Bu noktada İbn Sina ve Farabi, melekut âleminin ezeli, ölümsüz ve basit cevherler olduğunu açıkça söylerken asla Allah ile aynı manada bir ezelilik, basitlik ve ölümsüzlük olduğunu söylememekte, ama diğer bazı kelam, tefsir ve hadis uleması gibi de söz konusu kavramları şekilsel (teşbihi tarzda) anlamamaktadırlar. Tikelliğinden (cüzîliğinden) dolayı nefs kavramını tümel olan ruh kavramından ayıran düşünürlerimize göre; nefs-i nâtıka, yani aklî cevherlik, üç yönlü bir ilişki içermektedir:

1. İlahî Yön: Bu yönüyle küllî âleme, yani melekût âleminin mutlak soyut "akıl" yönüne bağlıdır, kaynağı orasıdır ve bu yönüyle soyut aklî bir cevherdir. Onun burada Allah karşısındaki yaratılış konumu ibda olarak tanımlanır, yani benzersiz bir şekilde ve yokluk onu öncelemeksizin yaratılmıştır. Buna ilahi isimlerin tecellisi de denebilir. Bu, bir yönüyle Tanrı ile melekût âlemini bağlayan bağdır ve dini literatürdeki adı mukarreb meleklerdir. Buna Ruh adı da verilir.
2. Melekûtî Yön: Nefs-i Nâtıka, diğer bir yönden de emir âlemine veya melekût âleminin göksel nefisler (âyân-ı sâbite âlemi-heyûlânî âlem) yönüne bağlıdır. Dini literatürde de buna, melekût âleminin mukarreb olmayan hizmet yönü, âleme dönük yönü adı verilir. Bu kısım diğer bir yönden de ilahi sıfatların tecellisidir. Buna halk âlemi denilir ve bu yönüyle oluş bozuluşu, yani tekvin kavramını da içine alır. Bunun bir adı da göksel nefstir.
3. İnsani Yön: Nihayet Nefs-i Nâtıka'nın üçüncü bir yönü, tabiat âlemine bağlıdır, burada da oluş bozuluş âlemi (halk) söz konusudur. Dini

literatürdeki adı, şehadet âlemidir. Bu âlem tekvinin gerçekleştiği âlem olmakla birlikte bir üst âlemle ilişkisi bakımından halk âlemi de denilebilir. Buradaki izahta Allah'tan âleme doğru, mutlak hükümdarlıktan da mecâzi hükümdarlığa doğru bir gidiş vardır. Buna da insani nefs adı verilir.

O halde insan denen varlık, bu varlık çemberinde, Kur'ânî ifadeyle, kendisine ruh üflenen yüce bir yönü olmaklığı ile ulvî ve aklî, cisimle ilişkisi olmaklığı ile de süflî, nefsî ve cismani bir varlıktır. Ancak buradaki cismaniliğin bir gerçekliği yoktur. Esas gerçekliği nefsî ve aklî oluşundadır. Bu yüzden İbn Sina, meleği tarif ederken de aklî, nefsî ve cismanîlikten bahsetmektedir. Halbuki meleklikte de cismanilik, cirm ile, yani felekle açıklanmakta ve ayaltı evreni tedvir etmesindeki ilişkisinden dolayı cismanilik tabirini kullanmaktadır. İbn Sina, insani nefsi de esas olarak gayr-i cismani cevher kabul etmekle birlikte, yine mecazi anlamda cismaniliğinden söz etmektedir[28]. Gerek Farabi'nin *Medine*'de gerekse İbn Sina'nın Şifa ve İşarat'ta insani nefsin aklî yükselişinin, aklî yetkinliğinin imkânına yer veren sözleri[29] bu çerçevede anlaşılmalı ve buradan hareketle insanî veya peygamberi bir aklî miracın imkanından bahsedilmelidir. Bu noktada bedeni bir miracın filozoflar tarafından makul bulunmayacağı da açığa çıkacaktır.

Farabi ve İbn Sina'nın nefs-i natıka anlayışlarından şu anlaşılmaktadır ki, Allah, insâni nefsi, öyle derinlikli bir şekilde yaratmıştır ki, insan bunun farkına vardığında, hem kendi bedeninin, onu cisim olmaklık yönüne bağlayan arzu ve öfke gücünü hem de bütün bitkisel ve hayvâni nefisleri taakkul ve teemmül etme ve dahası idare etme kabiliyetine sahip olacaktır. Demek ki, küçük âlem olan insanın varlığının özünde cisimlikten sıyrılarak ilahi hakikatleri (büyük âlemi) müşahede etme kabiliyeti potansiyel olarak vardır, yani ona yüklenmiştir. Öz bakımından iyi olmakla birlikte iyilik ve kötülük arasında bir dengeyi temsil eden Nefs-i Emmâre'yi, Mutmainne'ye boyun eğdirmekle başlayan insan olma/ahlâkî süreci, melekût âlemiyle en üst düzeyde kurulacak bir aklî iletişimle mükemmeliğe (nefs-i kâmile) erecektir. Bu, hem nazarî hem de amelî bir mükemmelliktir. Yani pratiğe, topluma ve evrene bilfiil yansıması olacaktır. Zaten filozoflar için bilgi, esasta burhâni ve yakînlik içeren bir kesinlik taşıma özelliği olmakla beraber, mahiyeti ve kaynağı itibarıyla ilahidir[30].

İnsanın fıtratında var olan bu ilahi güç insana potansiyel olarak verildiğinden insanın bunu kendi çabasıyla açığa çıkarması beklenmektedir. Bu yüzden her insan, fıtratında ilahi bir aşk ve tamamlanma (kâmil insan olma) isteğiyle

[28] Bkz. İbn Sina, *Kitâbu'l-Hudud*, s. 30-32, 44-45.

[29] Bkz. Farabi, İdeal Devlet, s. 93-95, 101-106; İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, (Arapça-Türkçe Neşir), çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, İstanbul 2005, s. 107-119, 160-204.

[30] Aynı yerler; Ayrıca bkz. Müfit Selim Saruhan, İslam Meşşai Felsefesinde Filozof, Ankara 2010, s. 109-126.

doğar ve bunu ortaya çıkarmakla mükelleftir. İşte bunun için insanın varlığın bütününü anlayarak ve idare ederek yeryüzünde gerçek saadete ulaşması, bir cennet kurması ve her nefesini bunun için harcaması beklenir. Bunun sonucunda yeryüzünde kısmen tattığı saadeti, en yüce saadet ve ebedî cennet olarak ahirette tadacaktır. Bu noktada yeryüzünde kısmen tattığı saadet, çok önemli ve hakiki sorumluluğudur. Bunu, düşünürlerimiz; kâmil insan, hakîm, velî veya arif olma şeklinde tanımlamakta ve bu insanların hâkim olduğu toplumu Erdemli Toplum, Erdemli Millet, Erdemli Ümmet, bu devleti de Erdemli Devlet olarak görmektedirler. İnsan bu seviyedeyken yeryüzünün en erdemlisi olacağından Tanrı'nın sıfatlarıyla sıfatlanacak ve ibda ile emr âlemine nüfuz ederek bu üst âlemlerle aklî irtibata geçecek, buradan feyz alacaktır. Bu durum kişinin hem ahlâkî mükemmelliği hem de Miraç'ıdır ve bulunduğu konum bilgi akışındaki en üst seviyedir. Ancak böyle olsa da, bu makamı elde eden kişi, esas olarak, yaşadığı oluş bozuluş âlemindeki duyusal, vehimsel ve aklî idrakini tamamıyla terk edemeyeceğinden; bunu, yaşadığı oluş bozuluş âleminin istidlâl yöntemini, burhânî yakîn bilgiyi esas alarak; akılla, cedelle, metaforla, temsille anlatmaya çalışacaktır.

İnsanî veya peygamberi miraç, aralarında bazı farklar olsa da, insan olmakla, yani akıl sahibi olmakla elde ettiğimiz bir potansiyeldir. Miraç, Peygamberî ahlâkı örnek alıp kendimizde yaşatmaktır. Bu açıdan Miraç'ı hakikatiyle anlayabilmek için İslam ahlâk düşüncesini, sudur, vahdet-i vücûd ve nur metafiziği anlayışlarını çok iyi bilmek, İslam metafiziğini çok iyi anlamak gerekmektedir.

Son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki, kelamcılar, filozofların aksine, meleklerin latif cisimler olduğunu ve mütehayyiz, yani yer kapladıklarını ve bir yerde bulunduklarını düşünmüşlerdir[31]. Bu yaklaşım oldukça problemlidir ve melekut alemine somut manada cisimlik atfetmek anlamına gelmektedir. Fahreddin Razi, bir kelamcı olarak, filozofların 'meleklerin varlıksal açıdan insanlardan/peygamberlerden üstün olduğuna' dair görüşlerinin yanlış olduğuna işaret etmekte ve insanların iradesini kullanarak itaat etmesinin zorluğuna dayanarak ve Al-i İmran (3) 23, Bakara (2) 122, Araf (7) 20, Nisa (4) 172, Yusuf (12) 31. ayetleri delil getirmek suretiyle peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu savunmaktadır. Razi, bunun yanında, ilginç bir şekilde, filozofların melekleri neden üstün gördüklerine dair zikrettikleri on delili de ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu delillere bakıldığında melekut alemi; basitliği, öfke ve arzu güçlerinden arınmışlıkları, soyut suretler şeklinde bilfiil oluşları, sırf varlık ve sırf iyilik oluşları, yüce ve latif bir çeşit nur olmaları, ilimlerinin külli oluşu ve zamansal genişliği, daimi teşbihleri, şehadet alemini evirip çevirmeleri, tasarrufta bulunmaları, nurdan heykel oluşları ve kendilerine bir yorgunluk gelmeksizin ortaya

[31] Fahreddin Razi, *Kelama Giriş-el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 129.

koydukları yüksek güçleri gibi bakımlardan filozoflarca oluş bozuluş aleminden üstün kabul edilmiştir[32]. Razi, nefs-i natıkanın cisim ve cisimsel olmadığını filozofların Mutezile'den Mamer'in ve Gazali'nin savunduğunu belirtmiş ve buna dair iki kuvvetli delilleri olduğundan söz etmiştir. Buna göre; Allah'ı bilmenin bölünme kabul etmemesi ve ilim, kudret gibi hususların yerinin beden olamayacağının açık oluşudur[33]. Bu açıklamalar da göstermektedir ki, filozofların ayüstü alem ve nefs-i natıka ile ilgili görüşleri sonraki kelamcıları oldukça etkilemiş ve onlar tarafından da tutarlı kabul edilmiştir.

Farabi ve İbn Sina tarafından ayüstü âlemle ilgili ortaya konulan yaklaşımların temel hedefi; aynı zamanda hem Tanrı'yı hem de ayaltı âlemi bir bütün olarak, varlıksal yapıları bakımından birbirine karıştırmadan ve tevhide zarar vermeden, çelişkisiz ve anlamlı bir şekilde izah etme çabasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden onlar ayüstü âlemi; kötülüğün olmadığı, cisimselliğin bulunmadığı, tümel/küllî bir kaza âlemi olarak görmektedirler. Meselâ İbn Sina, *Kaderin Sırrına Dair* adlı risalesinde, ulvi ve süflî (ayüstü ve ayaltı) bölümleriyle bir bütün olarak âlemde varlığına ve oluşumuna Tanrı'nın sebep olmadığı, O'nun bilgisinden kaçan, O'nun tarafından tedbir edilmeyen ve O'nun rızasına dahil olmayan, O'nun iradesi dışında kalan hiç bir şey bulunmadığını, ancak kelamcıların açıklamalarıyla bu bütünün tam bir aklî ve tutarlı izahının yapılamayacağını söylemektedir[34]. Bu durum, elbette filozofların maddi ve manevi nedensellik anlayışlarıyla da doğrudan bağlantılıdır. O halde filozoflarımıza göre bir bütün olarak âlem, O'nun takdiri, bilgisi ve iradesi ile hayatiyetini devam ettirmekte ve her an âleme müdahalesi söz konusu olmaktadır. Söz konusu bütünlük ve ilahi nüfuzun O'nun aşkınlığına, ihtiyaçsızlığına (cömertlik ve zenginlik), kudretine, bilgisine, rızasına ve iradesine zarar vermeden açıklanması ancak akıl ve burhânî delillerle yapılabilecektir.

Sonuç Yerine:

Başta Farabi olmak üzere İslam filozoflarının temel gayesi, Arapça'nın, o dönemde, felsefi bir dil olmamasından kaynaklanan sebeplerle fıkıh ve kelam ulemasının hatabi ve cedeli delillerin, yani tahayyül ve iknanın üstüne çıkamamalarının sebeplerini irdelemek ve varlığın hakikatini tam olarak kavramanın, İslam dininin burhânî felsefeye uygunluğu iddiası üzerinden, ancak burhânî bir şekilde ispatlanabileceğini ortaya koymaya çalışmaktır.

---

[32] Razi, *Kelama Giriş-el-Muhassal*, s. 226-227.

[33] Razi, *Kelama Giriş-el-Muhassal*, s. 229-231.

[34] İbn Sina, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", çeviren: Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 7, s. 174-175.

İki filozofun da işaret ettiği husus, Hakiki Varlık'ın varlıksal konumunu ifade edebilmek, O'nun mükemmelliğini, değişmezliğini, devamlılığını (istimrar) ve bu devamlılığın, yarattığı evrende de mevcudiyetini ispat edebilmektir. Ancak onlar, mutlak anlamda varlığı ve bilhassa Tanrı'yı, ayüstü (melekut) âlemi ve meadı aklın kategorileri ile kavrayamayacağımız için bir çeşit tanım ve burhan yoluyla, yani kavramsal ve varlıksal açıdan bilmeye çalışmamız gerektiğini savunurlar. Onlar için bu üçünü anlamak için kullanılan kelamcıların cedelî metodu, konunun anlaşılmasında yeterli değildir. Bilhassa Farabi'nin bu noktada dile müracaat etmesi ve dili mantıkla ilişkilendirip teorik bilimler içine almasının sebebi budur. Ona göre dilciler de halkın yöntemi olan hatabi ve şiirsel yöntemi kullandıklarından dilin mevcut kelimeleriyle hakikate ulaşmak zordur. Bu yüzden hakikate, çerçevesi belirlenmiş, delaletleri belirlenmiş kavramlarla mantık kanunları ile ulaşılmalıdır. Buradan hareketle Farabi, fıkıh ve kelamı felsefeye tabi kılmaktadır. Bu aslında Hanefi gelenekteki Kur'an'ın icazını lafza bağlamama ile de alakalıdır. Çünkü, Kur'an'ın lafzı değil manası ilahidir, bu yüzden Kur'an'ın Peygamber'e takyid edilerek indirilmiştir. Peygamberin de uyguladığı, yaptığı şeyin kendisi değil anlamı sünnettir. Bu yüzden o da, ilahi vahyin anlamına bihakkın vakıf olduğundan bunu kendi döneminde kayıt altına alıp belirlemiştir. İşte bu çerçevede filozoflara göre, felsefe, yani burhânî bilgi olmaksızın fıkıh ve kelam, toplumsal açıdan anlamlı olsa da, hakikat açısından hiçbir şey ifade etmez.

KAYNAKÇA

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.

Demir, Hilmi, "Apolojetik ve Kelam İlmi: Klasik Kelam İlminin Anlaşılmasında Yaklaşım Sorunları", Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2008, cilt: VI, sayı: 1, s. 17-75.

Durusoy, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İst. 1993.

Farabi, İhsâu'l-Ulûm, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1989

Farabi, Siyasetü'l-Medeniyye, çev. M. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, İstanbul 1980.

Farabi, Kitabu'l-Burhan, çev. Ö. Türker-Ö. M. Alper, İstanbul 2008.

Farabi, Kitabu'l-Mille, çev. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitabu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi" makalesi içinde, *Divan Dergisi*, 2002/1, s. 247-273.

Farabi, *Kitabu'l-Huruf-Harfler Kitabı* (Arapça-Türkçe Neşir), Çev. Ömer Türker, İstanbul 2008,

Farabî, İdeal Devlet-Ârâu Ehl-i Medîneti'l-Fâzıla, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 3. baskı, İstanbul 2016.

Gutas, Dimitri, "İbn Sina'ya Göre Kelam'ın Mantığı", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), s. 247-258.

Humeysî, Sâid, "Fârâbî'ye Göre Kelâm İlminin Anlamı", çeviren Mehmet Şaşa, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: III, sayı: 4, s. 243-254.

İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, (Arapça-Türkçe Neşir), çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, İstanbul 2005.

İbn Sina, *Fi Ecrami'l-Ulviyye*, Tis'u Resail fi'l Hikme ve't-Tabiiyyat, Kahire trz.

İbn Sina, *eş-Şifa-VI (el-Cedel)*, Thk. Ahmed Fuad el-Ahvani, Mısır 1965.

İbn Sina, "Risaletü'l-Melâike", *İbn Sina ve Risaletü'l-Melâike* içinde, Tahkikli Neşir ve ve çev. H. Hüseyin Tunçbilek, Şanlıurfa 2001.

İbn Sina, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", çeviren: Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 7, s. 173-178

İbn Sina, *Tanımlar Kitabı-Kitabu'l-Hudud*, Neşir ve Çeviri: Aygün Akyol-İclal Arslan, Ankara 2013.

İbn Sina, *Necat*, Tahran 1346.

Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 14, sayı: 27, 2009/2, s. 57-91.

Kaya, Veysel, İbn Sina'nın Kelama Etkisi, Ankara 2015.

Korkut, Şenol, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2014, sayı: 28, s. 97-136.

Razi, Fahreddin, *Kelama Giriş-el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978.

Saruhan, Müfit Selim, İslam Meşşai Felsefesinde Filozof, Ankara 2010.

MUCİZENİN EPİSTEMOLOJİK YORUMU YA DA MUCİZEYE MUHATAPLARIN GÖZÜYLE BAKMANIN İMKÂNI

Prof. Dr. Mehmet ÖNAL
İnönü Üniversitesi/Fen Edebiyat Fakültesi/ Felsefe Bölümü
onal.mehmet@inonu.edu.tr

I. GİRİŞ:

Dini ve felsefi anlamda düşünce tarihine dikkatle bakılırsa, mucizenin daha çok ontolojik gerçeklik alanında tartışıldığı ve duyu ve algı gibi bilgi felsefesinin olmazsa olmaz temel kavramlarının bu tartışmada çok fazla yer tutmadığı görülecektir. Mesela, Müslüman ve Hristiyan felsefeciler Orta Çağ'da mucize tartışmasını çoğunlukla mucizenin doğa kanunlarına uyup uymaması yönünde yürütmüşler ve günümüze doğru gelindiğinde de olaya daha çok pozitivist paradigmanın etkisiyle bakılmış ve paradoksal bir biçimde ya bilim aracılığıyla mucizeyi yorumlama ya da yine bilim aracılığı ile onu inkâr etme yolu tutulmuştur. Mucizeyi bilimsel ya da akli yoruma tabi tutmayan, çoğunlukla teist olan bir üçüncü grup ise mucizeye olduğu gibi inanmak gerektiğini savunmakla kalmayıp onun Tanrı'nın tabiat kanunlarını geçersiz kılması yönüyle açıklanması gerektiği konusunda ısrar etmişlerdir. Mesela Gazali gibi bazı Müslüman düşünürler mucizenin özne üzerinde değil ne onun dışında kalan ontolojik varlık alanında gerçekleşmiş olduğu varsayımını başta kabul ettiklerinden ister istemez tabiat kanunlarının değişebileceği tezini işlemek zorunda kalmışlardır. Hâlbuki mucizeye inanmanın onun nesnede gerçekleşen bir durum olduğunu kabullenmeyi zorunlu kılmaz, pekâlâ bu durum öznenin duyum ve algısında da gerçekleşmiş olabilir. Hatta böylesi bir kabul onları tabiat kanunlarının kesintiye uğratılması ya da değiştirilmesi gerektiği şeklindeki zorluktan da koruyabilirdi.

Her ne kadar mucize dendiğinde daha çok peygamberler akla gelse de mucize teriminin kulanım alanı çok geniştir. Beklenmedik ya da olağan dışı

olaylar, umulmadık başarılar ve çok nadir tesadüfler hep mucize olarak adlandırılmıştır. "Mucize kurtuluş" terkibi günümüzde medyanın çok kullandığı popüler bir ifadedir. Ancak buna rağmen mucizenin daha çok İlahiyat ve Din Felsefesine konu olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu yüzden mucize terimi zaman zaman ateist bir insanın dilinden karşımıza çıksa da genellikle mucize ilahi bir gücün tasarrufu olarak açıklanmıştır. Dindar kimselerin çoğuna göre, bu âlemi yaratan, ona bir kanun ve nizam dâhilinde hükmeden ancak insanların duaları ve mucizeler söz konusu olduğunda kadir-i mutlak (her şeye gücü yeten) sıfatıyla tasarrufta bulunan bir Tanrı vardır. Bu iman üzerine kurulmuş olan bir açıklamadır, bilim ve rasyonalite üzerine değil. Hıristiyanlıkta, Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişi, ölüleri diriltmesi ve öldükten sonra dirilip göğe yükseltilmesi, İslam'da ise ümmi bir peygamber olan Hz. Muhammed'e Kuranı Kerim'in indirilmesi ve kutsal kitaplarda yer alan Hz. İbrahim, Hz. Musa ve diğer peygamberlerin yaşadığı mucizeler dini anlamda tartışılan en önemli örneklerdir. Bu konudaki tartışmalara çok fazla dalmadan işe önce mucizeyi tanımlayarak başlamak yararlı olacaktır.

II. MUCİZE NEDİR?

Mucize, Arapça kökenli bir kelime olup "aceze" kökünden türetilmiş ismi fâil olup, insanı "aciz bırakan" "güçsüz kılan" ve "karşı konulmaz olan" anlamlarına gelir.[1] Bugün Türkçede kullandığımız mucize terimi Kuranı Kerimdeki pek çok ayette geçen "Allah'ın asla aciz bırakılamayacağı" (Fatır: 44) ifadesinden alınmış olup yukarıda geçtiği gibi, "aciz bırakan" anlamında kullanılmaktadır. Kuranı Kerim'in ilahi kelam olduğuna inanmayan ve onu küçük gören insanlara bizzat Kuranı Kerim meydan okuyarak, güçleri yetiyorsa onun bir suresinin benzerini getirmelerini (Yunus: 38) istemektedir. İşte insanların bu meydan okuma karşısında onun aynısını ya da bir benzerini getirmekten aciz kalmaları onun mucizevi bir kitap olduğunun delili olarak sunulmaktadır.

Demek ki mucize insanların alışmış oldukları olayların üstünde olan yani harikuladelik taşıyan olaylardır.[2] Geçmiş peygamberler kendilerinin peygamberliğinden şüphe duyan ya da inkâr eden kimselerin ikna edebilmek için genellikle tabiat kanunlarının durdurulması veya değiştirilmesi anlamına gelen mucize[3] ile mümkün olmaktaydı. Demek ki mucize, genellikle olayların olağan akışını kesintiye uğratan ya da insanı bir benzerini yapma hususunda aciz bırakan bir olağanüstülük olduğu için Şemseddin Sami *Kamus'u Türki* adlı eserinde mucizeyi peygamberlerden sadır olan ve halkı aciz bırakarak imana gelmelerine

1 Efil, Şahin, "Mucizenin Bilimsel Yorumu", *Marife*, yıl: 6, sayı: 2, 2006 Güz, s. 180.

2 Şatibi, Muvaffakat, C. II, s. 281.

3 Güler, İlhami, İman Ahlak İlişkisi, Ankara Okulu, Ankara, 2003, s.20.

vesile olan harikulâde olay[4] olarak tanımlamaktadır. Bu yüzden İslam dininin ve haliyle Hz. Muhammed'in en büyük- bazılarına göre de tek- mucizesi Kuran-ı Kerim'dir.

Birçok İslam alimi gibi ünlü İslam alimi Şatibi'nin mucize ve keramet konusundaki görüşünü örnek olarak sunacak olursak, Şatibi Hz. Muhammed'in mucize ve kerametler gösterdiğini ancak onun ümmetinin sadece keramet gösterebileceğini mucize gösteremeyeceğini ifade ettikten sonra pek çok İslam alimine göre mucize sadece peygambere mahsus bir tasarruf olduğunu söylemiştir.[5] Bu konuda Ahmet Yaşar Ocak mucize ile keramet arasındaki en ciddi farkın birinin peygamberlerden, ötekinin ise velilerden zuhur etmiş olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.[6] Fakat mucizeler peygamberlerin kendi kudretleri ile gerçekleştirdikleri bir tasarruf değil, Allah'ın onların peygamberliğinin delili olarak muhataplarına sunduğu bir olağanüstülüktür. Yani peygamberler mucizeler aracılığı ile meydan okumakta ve peygamberlik iddialarının hak olduğunu ispat etmektedirler. Şatibi'nin burada kastettiği şey mucizenin bir meydan okuma tavrı olarak peygamberliğin delili olduğudur.

II. DİN FELSEFESİNDE MUCİZE:

Her ne kadar mucize çoğunlukla dini anlamda olağanüstü bir şey olup tabiatta süregiden olayların olduğundan farklı seyretmesi yüzünden insanları hayrete düşüren bir harikuladelik olarak tanımlansa da bir kısım kimseler mucize ve mucizevi olayların geçmişte olup bitmiş, artık günümüzde olamayacak bir şey olduğunu kabul etmemektedir. Aslında mucize olayına teist din felsefecileri gözüyle bakarsak şöyle bir manzara çıkar karşımıza. Aslında bu evreni yaratan, neden-sonuç ilişkisi bağlamında kesin kanunlar koyan bizzat Tanrının kendisidir. O ilahi kudretiyle bu ilişkinin ayakta kalmasını sağlayan bir güç olarak zaman zaman bu düzene bizzat doğrudan müdahalesi ile mucize dediğimiz olay gerçekleşmektedir. O halde başta kurulan düzen ve kanun ile ona müdahale edip akışı durduran ya da değiştiren de aynı güçtür.[7]

Aslında insanların alıştığı olaylar ve nesnelere daha derin ve yakından bakıldığında her olayda mucizevi yönler olduğu görülebilir. Yani Tanrının gücü sadece mucizeler ile değil mucize olarak görmediğimiz genel akış halinde olup biten alışılmış olaylarda da görülebilmektedir. Nitekim kupkuru bir topraktan çiçekler vasıtasıyla ortaya çıkan renkler ve meyvelerin o albenili renkleri ve tatları

[4] Şemseddin Sami, *Kamus'u Türki*, Türk Dil Kurumu Yayınları, (2. basım), Ankara, 20015, s. 819.

[5] Şatibi, Muvaffakat, C. II, s. 255.

[6] Ocak, Ahmet Yaşar, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menkibeler (Metodolojik Bir Yaklaşım),Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2010,s.29.

[7] Peterson, Michael ve arkadaşları, Akıl ve İnanç, Küre Yayınları, (çev. Rahim Acar), İstanbul, 2003, s. 244.

da birer mucizedir. Hatta bu mucizelere Tanrının kudreti açısından yaklaşacak olursak, dinler tarihinde sayılan geçmiş peygamberlere ait mucizelerden daha kolay gerçekleşen olaylar değildir. Nitekim İslam'ın tevhit prensibi ile ifade edilen harikulade bir düzen ve mükemmellik mucizesi vardır. Mehmet Kubat bu durumu *Kuran'da Tevhit* adlı eserinde şöyle açıklamaktadır: "Canlı veya cansız kâinattaki tüm varlıkların, akılları hayret ve dehşet içerisinde bırakan bir düzen ve asla değişmeyen mükemmel bir nizam içerisinde seyretmesi Allah'ın birliğinin en büyük delillerinden biridir."[8]

Bu yüzden, mucizeyi inkâr etmemekle birlikte asıl mucizeyi kâinattaki bu olağanüstülükte gören ve bu maddi ve sosyal düzenin hiç bozulmadan, bir değişikliğe uğramadan devam etiğini savunan kimseler bazen mucizeyi reddedenler grubunda görülmüşlerdir. Onların bu tavrı ilahi kudreti reddetmek ya da inkâr etmek değil tam tersine onu yüceltmek ve gücünü sadece mucize ile sınırlamayıp hayatın bütününe teşmil etmektir. Yani onların derdi Allah'ın yüceliğini ve kadir-i mutlak oluşunu tasdik etmek ve onun sünnetinin mükemmelliğini vurgulamaktır.

Demek ki, kâinatta olup biten her şeyde mucizevi bir tasarım olduğuna inanmakla, Tanrısal kudretin bir tasarrufu olan mucize yoluyla hayret edilecek ve asla mümkün olmaz dediğimiz hadislerin gerçekleşmesi arasında bir fark yoktur. Dini literatürde birincisi insanı Allah'ın varlığına, ikincisi ise peygamberlerin hak olduğuna inanmaya götürür. Bu evrendeki fiziksel yasaları ve düzeni anlatmak için kullanılan mucize ile bu düzenin Tanrının tasarrufu ile zaman zaman kesintiye uğratılmasına işaret eden mucize terimleri arasındaki paradoksa dikkat çeken Efil, bu yolla neyi amaçladığını şöyle açıklar: "… vurgulamaya çalıştığımız şey, evrendeki hassas düzenin insanı inanca götürmede üstlendiği rolün küçümsenemeyeceği, böyle bir yolun olduğu, bazı insanların, belki buradan kendisine inanca götürebilecek bir yol açabileceği, hatta açması gerektiği ve özellikle de bunun mucize ile olan muhtemel ilişkisidir."[9] Demek ki insanların inanmak için peygamberlerden mucize istemek yerine evrendeki mükemmel düzen ve intizama dikkat çekilmekte ve adeta mucize aramayın, inanmak için bu evrende zaten çok etkili bir tasarımın gösterdiği mucize var, denmektedir.

Şatibi *Muvaffakat* adlı eserinde aynen şöyle der: "Şeriat bu varlık âleminin hallerinin kıyamete kadar devamlı ve değişmez olduğunu bildirmiştir. Mesela gökler ve yerle bunlar arasında ve içerisinde bulunan her türlü menfaat, tasarruf ve hallerin haberleri, sünnet-i ilahide herhangi bir değişiklik olmayacağını; Allah'ın yarattıklarında bir değişme bulunmayacağını bildiren haberleri gibi."[10]

[8] Kubat, Mehmet, Kuran'da Tevhid, Beka Yayınları, 2014, İstanbul, Şatibi, Muvaffakat, C. II, s. 255.

[9] Efil, Şahin, "Mucizenin Bilimsel Yorumu", *Marife*, yıl: 6, sayı: 2, 2006 güz, s. 183.

[10] Şatibi, Muvaffakat, C. II, s. 281.

Aydın Işık'ın mucize konusunda yazdığı makalesinin bir kısmını bu hususa ayırarak çağdaş bilim adamlarının benzer bir değerlendirme yaptıklarını ifade etmektedir. Newton ve Einstein gibi bilim adamlarına göre de en büyük mucize, âlemde bu derecede yüksek bir nizamın görülmesi ve âlemin anlaşılır olmasıdır. Mesela Einstein mucizeyi doğa kanunlarının iptali olarak değil aksine doğanın ve doğa kanunlarının varlığını anlatmak için kullanmakta ve buradan da mucize olarak kabul ettiği tabiat kanunları ve var olan düzenden Tanrı'nın varlığına ulaşmaktadır.[11]

İşte mucizeyi ilginç kılan da tam bu noktadaki tartışmalardır. Nasıl oluyor da kendisinde hiçbir değişmenin olmadığı kabul edilen bu varlık âlemindeki düzende mucize vasıtası ile bir değişme olmaktadır. Bu konuda Recep Kılıç *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* adlı kitabında din felsefecisi Tillich'ten aktardığı gerçek mucizenin taşıması gereken üç özellik çok önemlidir. Bu özelliklerden birincisi, mucizenin şaşırtan, olağandışı sarsıcı bir olay olması, ikincisi varlığın sırrına işaret etmesi ve üçüncü olarak da vecdi bir tecrübe olmasıdır. Bu şartları taşımayan olağanüstülük ona göre ancak bir sihirdir, mucize değil.

Geldiğimiz bu noktada şunu daha kolay sorabiliriz: Mucize anında varlıkta gerçekten bir değişme olmakta mıdır, yoksa değişen muhatapların algısı mıdır? Burada şöyle düşünmek mümkün değil mi acaba? Mucize esnasında aslında tabiat kanunlarında ya da fiziksel dünyada bir değişme olmamaktadır. Mucizenin başardığı şey algılayan öznenin duyum durumudur. Yani değişim insandadır eşya ya da olayların kendisinde değildir. Belki de asıl mucize değiştiğini duyumsadığımız anlık olağanüstülükler algısı değil kalıcı olan ve hiç değişmeyen mükemmelliklerin kendisidir. Mucize tersinden bize bunu hatırlatan bir esprisi olamaz mı? İşte doğa kanunlarının varlığını mucize olarak kabul eden Einstein'ın demek istediği de budur.

Bu tür bir yoruma Hıristiyan ve Müslüman teistlerin en azından bir kısmının cevabı hiç kuşkusuz "Tanrı isterse obje ve tabiat kanunları niçin değişmesin!" şeklinde olacaktır. Tabi böyle bir cevaba misliyle "Tanrı isterse -bizim yorumladığımız gibi- öznenin algısını ve duyumlarını değiştiremez mi?" diye bir karşı soru yoluyla cevap vermemiz mümkündür. Zira Tanrı'nın kadir-i mutlak olduğunu söyleyip sonra onu sadece kendi yorumlarına uymak zorunda bırakmak, yani -Tanrının kudretini sınırlamak pahasına- başka yorum ve açıklamalara imkân tanımamak bir din felsefecisi için ne derece tutarlı bir tavır olur, varın siz düşünün. Ben burada bir çelişki olduğunu ve değişmenin varlık âleminde değil bilen öznenin bilme durumunda meydana gelmiş olmasını daha anlamlı buluyorum. Çünkü her üç Kutsal kitabın da mucizeler esnasında ortaya çıkan fiziki

[11] Işık, Aydın "Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması" *Kelam Araştırmaları*, 5: 1 (2007), s. 94.

değişmelerin son bulduğu, eşyanın hemencecik eski haline döndüğü hatta anlık algılamalar dışında kalıcı fiziki etkilerinin ortaya çıkmadığına dair pek çok ifadeler mevcuttur.

Şatibi, farklı bir yorum teklifi olan bu iddiayı doğrulayan şu dikkat çekici yorumu konuyu tartışmamızı kolaylaştırmaktadır: Ona göre, Hz. Peygamberin gece karanlığından daha koyu bir ortamda bile bir şeyi görmesi mümkündür. Bu durumda o önündekini gördüğü gibi, arkasındakini de görmektedir. Bu ikinci durum çok daha büyük bir fevkaladeliğe işaret eder çünkü buradaki fevkaladelik görünen şeyde değil, bizzat görenin kendisindedir.[12]

Mucize bilme ve algılama ile ilgili bir husus olduğuna göre bu durumda epistemoloji devreye girmekte ontolojik gerçeklik dışarda kalabilmektedir. Bu konuda Kant'ın numen ve fenomen ayrımı konuyu anlamamızı kolaylaştırabilir. Öyleyse, mucize dış dünyadaki varlıkta değil onu bilen öznede gerçekleşen bir durum olmalı. Nitekim kutsal kitapların bildirdiği mucizelerin hiçbiri varlıkta gerçekleşmiş haliyle günümüze gelmemiş, hatta mucize gerçekleştikten sonra o hallerin delili olduğu kabul edilen nesneler günümüze kadar gelmemiştir. Bu yüzden mucizelerin kalıntılarını tespite yönelik arkeolojik çalışmalar hep başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ne ayın bölünen kısmı, ne Hz. Musa'nın ejderha haline dönüşen asası ne de Kızıldeniz'de vuku bulan suyun yarılmasından bir fiziki iz vardır. O halde, ya bu olayların gerçekleştiği inkâr edilecek ya da kabul edilip yorumlanacaktır. Bu kabulün bilimsel bir izahı yapılamaz çünkü bilim açıkça nesnesi olan varlık ve olaylar dünyasında, ölçme, deney ve gözlem yaparak sonuca ulaşmaktadır. Yani bu mucizelerin nesnel kalıntıları olmadığı için bilimsel anlamda bir çalışma yapmak kolay gözükmemektedir. Yaşar Nuri Öztürk bu husus şöyle değerlendirmektedir. "İlk peygamberlerin mucizeleri (ayet) daha çok dış dünya ile ilgili, göze, kulağa… kısaca beş duyuya hitaben ve her seviyede insanın etkileneceği tipten ayetlerdir."[13]

İkinci ve bizim önerdiğimiz tez ise mucizelerin olduğuna dair bilgi ve rivayetleri nesnede değil de o zaman için bu mucizelere muhatap olan öznelerin halinde aramak gerektiğidir. Çünkü bu kadar yoğun ve yaygın olarak rivayet edilen hususların inkârı kolaycılığa kaçmak ve dogmatik tavır takınmadır. Nitekim bu mucizeler anlık olarak gerçekleşmekte ve bir kalıcılık taşımamaktadırlar. Mesela, Tanrının Tur Dağına istiva etmesinden dolayı çıkan ateşi Hz. Musa'nın görmesi ama sonra ondan herhangi bir iz bulamaması buna bir örnektir. Yine Firavunun huzurunda Hz. Musa'nın asasının ejderha olması ve diğer büyücülerin yılan şeklinde gözüken değneklerini yutması sonunda, bir canlı varlık olarak

[12] Şatibi, Muvaffakat, C. II, s. 262.

[13] Öztürk, Yaşar Nuri, Kuran-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf, Esma Yayınları(2. Baskı)İstanbul, 1985, s.387.

varlığını devam etmeyip yeniden ilk haline dönmesi gibi kayıtlar mucizenin anlık olduğunun delilleridir. İşte burada olan, nesnenin kendisinde değil de öznenin gözünde olan bir mucizedir. Şüphesiz Tanrı katında her ikisi de mümkündür, biri diğerine göre daha zor ya da imkânsız değildir, ancak değişmeyen tabiat kanunlarını kabul eden biri için mucizenin öznenin duyu dünyasında gerçekleşmesini kabul etmek çelişki ve zorluklardan kurtulmak anlamına gelir.

SONUÇ

Şu ana kadar hem İlahiyat sahasında hem de Din Felsefesi alanında yapılan tartışmalarda ya mucizeyi öncelemek ve tabiat kanunlarının gerçekte bir kanun olmadığını söylemek, ya da Tanrının bu kanunları istediği zaman değiştirebileceğini savunmak şeklinde yürütülmüştür. Yani, şu ana kadar özellikle Müslüman ve Hıristiyan teist felsefecilerin mucizeye daha çok ontolojik açıdan baktıklarını ancak epistemolojik açıdan mucizeye ciddi yaklaşım modelleri geliştirmedikleri ortadadır. Öyleyse, "mucize haktır, inkâr edilemeyecek kadar çok kayıt ve referansla varlığı ortadadır ancak nasıl olduğu tartışmalıdır" diyen birisine alternatif yorum ve açıklamaları için imkân tanımak gerekir.

Bir mucizenin nesnede değil de insan algısında olması onun kıymetini azaltacak bir şey değildir çünkü Tanrı kendi kanununu değil de özne denen yine kendi yarattığı bir varlığın yani insanın duyularını değiştirme kudretine sahiptir. Mucizeyi öznede gerçekleşen bir olağanüstülük olarak tanımlamak onu inkâr etmek değil aksine onu nesne ve fiziki varlık üzerine değil de insan denen özne üzerine kurmaktır ki bu aynı zamanda bizi tabiat kanunlarının değişmez olduğunu kabul etme konusunda çelişkiye düşmekten de kurtaracak bir yorumdur. Din felsefesi çevrelerinde bu yaklaşımın da tartışılmasını öneriyorum.

KAYNAKÇA

Efil, Şahin, "Mucizenin 'Bilimsel Yorumu'unda Meşruiyet Krizi", *Marife*, C. 6, sayı: 2, 2006-Güz, s. 179-195.

Güler, İlhami, İman Ahlak İlişkisi, Ankara Okulu, Ankara, 2003.

Işık, Aydın "Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması" *Kelam Araştırmaları*, 5: 1 (2007), s.87-102.

Kılıç, Recep, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ötüken Yayınları, Ankara, 2002

Kubat, Mehmet, Kuran'da Tevhid, Beka Yayınları, İstanbul, 2014.

Peterson, Michael ve arkadaşları, Akıl ve İnanç, Küre Yayınları, (çev. Rahim Acar) İstanbul, 2003.

Şâtıbî; Muvâfakât, Terc. Mehmet Erdoğan, C. I, İstanbul, 1990.

Şemseddin Sami, *Kamus'u Türki*, Türk Dil Kurumu Yayınları, (2. basım), Ankara, 2015.

Öztürk, Yaşar Nuri, Kuran-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf, Esma Yayınları(2. Baskı) İstanbul, 1985.

Öztürk, Yaşar Nuri, Kuran-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf, Esma Yayınları(2. Baskı) İstanbul, 1985.

Ocak, Ahmet Yaşar, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menkibeler (Metodolojik Bir Yaklaşım),Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2010.

MUCİZENİN POZİTİVİST YORUMU: 'BİLİMSEL MUCİZE' ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Şahin EFİL
İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü sahinefil52@hotmail.com

Giriş

Bilindiği gibi mûcize, dini literatürde doğa yasalarına, akla ve mantığa aykırı olan, sıra dışı, olağanüstü ve şaşırtıcı bir hadise olarak tanımlanmaktadır.[1] İşin bir tarafı *bilim*, diğer tarafı da *mucize* (dini bir kavram) olduğuna göre, *bilimsel mucize* ifadesi ve buna dayalı bir anlayış, ilk bakışta din-bilim ilişkisi bağlamında ele alınması gereken bir mesele görünümü vermektedir. Bu tür konularla ilgili ülkemizde yapılan çalışmalar, genelde ciddi anlamda sorunlu görünmektedir. Özellikle, bu sorunlara *bilimsel tefsir* alanında daha sık rastlanmaktadır. Bu sorunların başında da bu bildiride ele alacağımız "bilimsel mucize" yahut "mucizenin bilimsel açıklaması" gibi iddialar gelmektedir. Bu ifadeler, daha işin başında iken bile problemin ne kadar ciddi ve derin olduğuna dair bize önemli ipuçlar vermektedir. Bilimsel mucize olur mu? Mucizenin bilimsel ve rasyonel bir açıklaması yapılabilir mi? Bu türden açıklamalar, dînî ve bilimsel açıdan ne kadar doğru ve meşrudur?

Bilimsel mucize anlayışının üç farklı uzantısı ve yansıması olduğu kanısındayız. Bunlardan birisi, mucizeleri rasyonelleştirme, diğeri ve daha da önemlisi, onları bilimsel verilerle açıklama çabasıdır. Her iki yaklaşım tarzı da bizi bir başka noktaya götürmektedir ki, buna mucizenin pozitivist açıklaması diyebiliriz. Diğer bir deyişle, mucizenin bilimsel ve rasyonel açıklamasının bizi zorunlu olarak ilettiği sonuç pozitivizmdir. Böylece bu yaklaşım tarzlarının ve onların

[1] Kuran'da *mucize* kelimesinin geçmediğini, daha çok *ayet* kelimesinin geçtiğini biliyoruz. Örnek olarak bkz. Taha, 20: 133; Fussilet, 41: 15; En'am, 6: 109. Mucizenin tanımına dair bilgi için bkz. Maide, 5: 114; Araf, 7: 73; İsra, 17: 59. Ayrıca bkz. Gazali, İtikatta Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahıyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 148. Geniş bilgi için bkz. Halil İ. Bulut, "Mucize", *DİA,* XXX. 30, 2005, s. 350-352.

bizi ilettiği sonucun birbiriyle yakın bir ilişki içinde oldukları ve birbirini tamamlayan bir yapı arz ettikleri söylenebilir. Ancak ilerleyen sayfalarda açıklanacağı gibi, bu açıklamaların aşılması zor, hatta imkânsız gibi görünen bir dizi dini ve felsefi sorunu beraberinde getirdiği bir gerçektir. Bu bildirinin amacı, din felsefesi bağlamında bu sorunlara işaret etmek, onları analiz etmek, eleştirmek ve değerlendirmektir.

i-Mucizenin Rasyonel Açıklaması ve Eleştirisi

Bilindiği gibi, bir dinde (bu, dine göre değişiklik gösterebilir) akla uygun olan ve akıl ile açıklanabilecek meseleler olduğu gibi makul olmayan veya aklı aşan hususlar da vardır. Belki de bunun en iyi bilinen örneği mucizedir. Aklı bir bütün olarak aşan bir konuyu aklî bir zemine çekmek veya makul hale getirmeye çalışmak, ne kadar doğru ve meşru bir tutumdur? Böyle bir çaba, öncelikle, o şeyi (mucize) kendisi olmaktan çıkarmak ve tahrip etmekle eş anlamlı görünmektedir. Çünkü burada dîni veya din dili çerçevesi içinde ele alınması gereken bir mesele, kendi zemininden ve bağlamından koparılıp akli bir zeminde incelendiği için doğal olarak anlamsız ve gereksiz hale gelmektedir.

Eğer mucize dâhil olmak üzere dini konularda her şey akıl ile açıklanabilecekse, o zaman kaçınılmaz olarak dinin gerekli olup olmadığı bile kendiliğinden tartışmalı hale gelmektedir. (Bu durumda akılla pek çok meseleyi hallettiğimize göre veya akılla ulaştığımız ve çözdüğümüz hakikatleri anlamak için tekrar dine başvurmaya ne gerek var!). Mucizeleri, doğa yasalarını ihlal etmeden rasyonel bir biçimde açıklama ve yorumlama çabası, tam da böyle bir şeye karşılık gelmektedir. Örneğin bir felsefecimize göre, Tanrı dünyayı yaratırken başlangıçtan itibaren mucizeleri doğa yasalarını ihlal etmeyecek şekilde düzenlemiştir. O, bunun kesin bir şey olmayıp sadece bir ihtimal olduğunu vurgular.[2] İster kesinliklik bildirsin, ister ihtimal, fark etmez. Bu tür açıklamalar, herhalükarda mucizenin aklileştirilmesinden başka bir şey değildir. Mucizenin mahiyetini anlamak ve açıklamasını yapabilmek için doğa yasaları, ne hakla ve neden temel kriter olmak durumundadır? Burada bu yasalar, ilahi olan bir hakikatin mahiyetini açıklamak için ontolojik olarak bu gerçekliğin de üstünde olan bir üst ilke olarak varsayılmıştır. Dolayısıyla mucizenin aşırı derecede rasyonelleştirilmesi, mucizeyi kendi özünden ve bağlamında tamamen koparmakta ve onu başka bir şeye dönüştürmektedir. Çünkü burada değerlendirmede kullanılan temel kriterin din değil, tamamen akıl olduğu ortadadır.

Mucizenin rasyonelleştirilmesi konusunda verilebilecek bir başka tipik örnek Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde karşımıza çıkmaktadır. Hıristiyan

[2] Caner Taslaman, "Allah Mucizeleri Nasıl Meydana Getirir?", https://www.youtube.com/watch?v=-SEK2PY0SudY (08.02.2018).

dünyasında önemli ölçüde Eflatun ve Yeni Eflatuncu felsefenin etkisiyle ikinci yüzyılın başından itibaren İlk Günah ve *Teslis* gibi Hıristiyanlığın temel dini öğretileri inşa edilmeye başlanmış, dogma haline getirilmiş ve aklî olarak temellendirilmiştir.[3] Bununla birlikte rasyonelleştirmenin en yoğun yaşandığı konunun mucize olduğu görülmektedir. Kanaatimizce, yüzyıllar boyunca Hıristiyan Batıda felsefe-din (akıl-iman) ilişkisi gibi bir konu üzerinde ısrarla durmanın altında önemli ölçüde Hıristiyanlığın mucizeler dini olması ve mucizelerin aklileştirilmesi çabası yatmaktadır. Nitekim Hz. İsa'nın "dünyaya gelişi, çarmıh olayı, tekrar dirilmesi, sonunda 'Semadaki Babasına Yükselişi' ve daha yüzlerce olay, hep mucize hadiseleri olarak görülmüştür."[4] Ayrıca, özellikle İncil'e bakıldığında onun bir bütün olarak mucizelerden örülü bir metin olduğu anlaşılmaktadır.[5] 16. yüzyıldan 20. yüzyıla dek Batıda din-bilim çatışmasının yoğun olarak yaşandığı konuların başında mucizelerin olması da söylediklerimizi doğrular niteliktedir.

Mucize meselesinin bu kadar ön plana çıktığı ve merkezi bir mesele haline geldiği bir dinde doğal olarak bunların makul bir açıklamasının ve yorumunun yapılması zorunlu hale gelmektedir. Bu, hem Hıristiyanlığın kendi mensupları, hem de bu dini başkalarına anlatmak için son derece gerekli olan bir şeydir. Bu yüzden, Hıristiyan teologların büyük bir kısmı mucizeleri akli veya felsefi olarak temellendirmek ve bu şekilde onları daha makul hale getirmek için yıllarca yoğun bir çaba harcadıkları bilinmektedir. Neticede Ortaçağ boyunca Yunan felsefesi aracılığıyla (gerek bazı temel dini konular, gerekse mucizeler olsun) Hıristiyanlığı aşırı bir biçimde rasyonelleştirme çabası, onun özünü bozmuş, tahrip etmiş ve nerdeyse onu salt akla dayalı bir din haline getirmiştir. Hıristiyan teologlar, tabir yerindeyse burada ipin ucunu kaçırmış, aklileştirme çabasında aşırıya giderek düşündükleri ve amaçladıkları şeyin dışına çıkmış, hedeflerinin aksine bir sonuca ulaşmış görünmektedir. Burada temel kriter, din değil, nerdeyse tamamen felsefe veya akıl olmuştur. Dolayısıyla bu noktada sanki bir *vahiy dini*nden çok bir *akıl dini*nden söz etmek daha doğru gibi görünmektedir.

Hıristiyanlıktaki gibi bir sıkıntı yaşanmamış olmakla birlikte dini bir meseleyi aşırı bir biçimde aklileştirmenin potansiyel risklerine işaret eden bir başka örnek de İslam düşüncesinden verelim. Gazali'nin *Tehafüt*'te İslam filozoflarına yönelik itiraz ve eleştirilerinin temelinde de bence bazı dini konuları aşırı bir biçimde rasyonelleştirme kaygısı yatmakta gibidir. Özellikle de, onun filozofları küfürle itham ettiği üç temel konu açısından bunun böyle olduğunu söylemek mümkündür.[6] Bu konularda filozofların öne sürdüğü görüşler karşısında Gaza-

[3] Bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 23-26.

[4] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s.265.

[5] Örnek olarak Bkz. Mat.14.13–21; Luk.9.10–17; Yu.6.1–14; Mar.4:35–41; Elç.3: 1- 10; Mat.8:1-4.

[6] Bkz. Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

li'nin öfkenlenmesi ve onları küfürle itham etmesi, bunun bir göstergesi olarak okunabilir.

Elbette ki, bütün bunlar, dini meselelerde aklı kullanmayacağımız ve onun imkânlarından yararlanmayacağımız anlamına gelmez. Böyle dersek, o zaman sürekli olarak hem düşünmeyi ve aklı kullanmayı emreden, hem de akıl sahibi olmayı dine muhatap olmanın ön şartı sayan İslamın özüne de ters davranmış oluruz. Bununla birlikte "herşeyin akılla açıklanabileceğini veya kanıtlanabileceğini öne sürmek bir hatadır. Ve birçok ünlü filozofun böyle bir hataya düşmüş olabileceği bir gerçektir… Bir şeyin akılla ıspatlanamaması" ve aklileştirilememesi, "onun bâtıl olduğu anlamına gelmez. Hele ona inanılmayacağı anlamına hiç gelmez."[7] Aklı gerektiği yerde gerektiği kadar kullanmak başka, onu kullanarak dini bir meseleyi aşırı derecede rasyonelleştirmek ve tahrip etmek ise daha başka bir şeydir. Özü gereği akıl ve mantık dışı olan mucizenin akılla izah edilmeye ve aklileştirilmeye çalışılması, bizzat mucizenin özüne ve doğasına da terstir. Akılla açıklanamaması, mucizenin ne batıl olduğunu ne de anlamsız olduğunu gösterir. Çünkü mucize, meşruiyetini ve anlamını akıldan değil, doğrudan doğruya vahiyden alır.

ii-Mucizenin Bilimsel Açıklaması ve Eleştirisi

Bilimsel mucize anlayışına ve buna dair açıklamalara çeşitli şekillerde itiraz etmek mümkündür. Ancak tartışma ve eleştiriyi somut örnekler üzeriden götürmek daha yararlı olacaktır. Bilimsel mucizeyle ilgili en dikkat çeken örneklerin başında Hz. Musa'nın asasıyla denizi ikiye ayırdığı mucize gelmektedir.[8] Bazıları, bu mucizeyi Tanrının gelgit olayındaki gibi bir fizik yasasını kullanarak ve ilgili yasayı da ihlâl etmeden, Hz. Musa'nın tam oradan geçeceği anda denizi yardığı şeklinde yorumlamıştır.[9] Bazıları da, Hz. Musa'nın asasını denize vurduğu anda denizin ikiye ayrılmasına dünyanın yakınından geçmekte olan bir gök cisminin çekim gücünün sebep olduğu kanısındadır.[10] Burada söz konusu mucizeyi çekim yasasını ve gelgit olayını ihlal etmeden açıklama, yorumlama ve aklileştirme çabası görülmektedir. Bunlar, meselenin doğal akışı içinde ortaya çıkan yorumlardan ziyade olabildince zorlama açıklama ve yorumlardır. Nitekim bir teorik fizikçimize göre çekim yasası "…çerçevesi içinde bir gök cismi, suları tümüyle ancak belirli bir yöne çekebilir ve asla suları, ortasında bir yol kalacak şekilde ikiye ayıramaz."[11] Dolayısıyla böyle bir hadisenin bilimsel açıdan mümkün olduğu

[7] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 11.

[8] Şuara, 26: 60-68; Bakara, 2: 50.

[9] Örnek olarak bkz. Caner Taslaman, "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*,31 (2006/2), s. 171-172.

[10] Ahmet Y. Özemre, *Kur'an'ı Kerim ve Tabiat İlimleri*, Furkan Yayınları, İstanbul 1999, s. 81.

[11] Özemre, *Kur'an'ı Kerim ve Tabiat İlimleri*, s. 81.

söylenemez. Sözü edilen hadise mümkün olsa bile, bu defa onu bilinen ve sıradan bir hadiseye dönüştüğü için artık bir mucize olarak görmek mümkün değildir.

Bir başka örnek dizisi ise, Hz. İsa'nın babasız olarak doğmasına[12] ve Sebe Melikesi Belkıs'ın tahtının göz açıp kapayıncaya dek Hz. Süleyman'a götürülmesine ilişkin mucizelerdir.[13] Bilimsel mucize yorumcuları, her iki mucizeyi de ışınlama yöntemiyle ile açıklamaya çalışmıştır. Buna göre ilk mucize, "Cebrail'in Hz. Meryem'i ışınlaması"[14], ikincisi ise, Belkıs'ın tahtının Hz. Süleyman'a götürülmesinin ışınlanma sonucunda gerçekleştiği iddia edilmektedir. Hemen belirtelim ki, modern bilimde böyle işleyen bir fiziksel süreç yoktur. Bu, ancak bilim kurgu romanları veya filmleriyle ilgili bir fantezi olabilir.[15] Her iki mucizenin bilimsel açıklaması için kullanılan ışınlama kelimesi, burada "mucize" kelimesiyle nerdeyse eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Böylece dini bir literatür, bilimsel bir literatüre veya din dili, bilim diline indirgenmiş, birbiriyle uzaktan yakından ilgisi olmayan ve iki farklı alana ait olan temel kavramlar, bir bakıma din (mucize) ile bilim, dini açıklama ile bilimsel açıklama birbirine karıştırılmıştır. Bu durumu şöyle bir örnek üzerinden daha açık ve daha anlaşılabilir kılabiliriz:

Öyle bir oyun düşünün ki, orada taraflar satranç tahtası ve satranç taşları ile dama oynamakta olsun. Kendilerine 'ne oynuyorsunuz' diye sorulduğunda: 'Satranç oynuyoruz' desinler!... Satranç taşları ile dama oynayabilirsiniz, ancak 'şah' artık şah olmaktan çıkmış ve taşların önem sırası tamamen… değişmiştir. Dama taşlarıyla satranç oynabilirisiniz, ancak o zaman şah ve fili birbiriyle karıştırmak ne kadar kolaydır![16]

Şah ile filin yer değiştirmesi ve birbirine karıştırılması gibi, mucizenin bilimsel yorumunda da ışınlama ile mucize, bilim ile ayet yer değiştirmiş, mucize (ayet) ışınlamaya veya bilime indirgenmiştir. Mucize başka bir şey, ışınlama ise çok daha başka bir şeydir. Aralarında hiçbir bağlantı yoktur. Işınlama gibi bilimsel ve teknik bir konu, hiçbir şekilde mucize veya ayet olarak nitelendirilemez.

Hz. İsa'nın doğumuna dair mucizesiyle ilgili tuhaf bir yorum da onun babasız doğduğuna dair mucizeyi anlayabilmek için modern biyolojinin çok iyi bilinmesi gerektiği iddiasıdır.[17] Bu iddianın bizi mantıksal olarak götüreceği açmaz, mucizenin anlaşılmasının ve yorumlanmasının, ancak bilimsel kriterlere ve bilgilere

[12] Meryem, 19: 16-36.

[13] Neml, 27: 38-44.

[14] Haluk Nurbaki, *Kur'an'ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler,* TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 335. Ayrıca, *bilimsel Kur'ani Teoloji* gibi bir ifade de aynı mantığı veya sorunlu bir yaklaşımı dile getirmektedir. Bkz. Caner Taslaman, "Kur'ani-Bilimsel Teoloji, Bilimsel Kur'ani Teoloji ve Kur'ani Ahenksel Teoloji", http://www.canertaslaman.com (27.01. 2018).

[15] Özemre, *Kur'an'ı Kerim ve Tabiat İlimleri*, s. 82.

[16] Şakir Kocabaş, İfadelerin Gramatik Ayrımı, Küre Yayınları, İstanbul 2002, s. 87.

[17] Nurbaki, *Kur'an'ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler,* s. 333.

bağlı olarak gerçekleşebileği şeklindedir. Bu, bu konuda bilimin veya biyolojinin dışında bir açıklama tarzı asla kabul edilemez demektir. Bu açıklamaya göre Kuran'da dile getirilen mucizeler, meydana geldikleri çağda ya hiç anlaşılmamış ya da çok az anlaşılabilmiştir. Oysa onlar, modern çağda bilimsel bilgi ve bulgular eşliğinde gayet kolay bir biçimde kavranabilmekte ve açıklanabilmektedir.[18] Sözü edilen mucizenin anlaşılması biyolojiye bağlanınca, doğal olarak ilgili bilimden nasibi olmayanların onu anlayabilmesi de düşünülemez. Örneğin Hz. Muhammed'in biyoloji bilgisi olmadığına göre veya Kuran'ın doğrudan doğruya kendisine indirildiği peygamberin bile bu mucizeyi anlaması mümkün değildir gibi dini bakımdan asla kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bir meseleyi vahyin ilk muhatabı olan peygamber anlamamış ise, bu durumda onu diğer insanların anlamasını nasıl bekleyebiliriz? Şüphesiz ki, bir peygambere böyle bir şey isnad etmek, onun peygamberliğini, dolayısıyla dini inkâr ile eşanlamlı bir durumdur. Bu durumda böyle bir düşünce, açıkça onu öne süren bir insanın dini dairenin dışına çıkmasına neden olmaktadır. Bunlar, gerçekten de aşırı veya maksadını aşan yorumlar olduğu için onların hiçbirini ne din ve bilim ne de düşünce adına kabul etmek ve savunmak mümkündür.

Mucizenin bilimsel açıklaması konusunda verilebilecek elbette pek çok örnek bulunmaktadır.[19]Ancak burada sözü edilen mucizelerin dışında Kuran'da yer alan diğer mucizeler konusunda da bilimsel mucize yorumcularının yürüttüğü mantık ve yaklaşım aynı/benzer olduğu için meselenin anlaşılması bakımından verilen örneklerin yeterli olduğunu düşünüyoruz. İster mucizeler, isterse bunun dışındaki ayetler olsun, mucizelerin örneklerde görüldüğü gibi bilimsel açıklamasının yapılması, ne dini ne de bilimsel açıdan kabul edilebilir görünmektedir. Çünkü bu tip açıklama ve yorumlar, içinde üstesinden gelinemeyecek kadar ciddi sorunlar barındırmaktadır.

Şimdi mucizenin bilimsel açıklaması dendiğinde bundan ne anlaşıldığını ve anlaşılması gerektiğini, bunun ne türden imalara sahip olduğunu ortaya koymaya çalışalım. Bilimsel mucize nedir? Bu tabiri kullananlar, tam olarak ondan neyi anlamaktadır? Bu tabir bize ne/leri ima etmektedir? Burada *bilim* veya *bilimsel* kelimesi mucizenin sıfatı durumundadır. Bilim kelimesinin bu şekilde kullanılması veya onun dini literatüre ait olan bir kelimeyi nitelemesi, son derece yanlıştır. Bilim, somut olguları, deney ve gözleme dayanarak açıklamaya çalışan bir disiplin iken, mucize ise bilimsel bir dünyaya değil, dini ve manevi bir dünyaya işaret eden ve dini alanda kullanılan önemli bir kavramdır. Bu yüzden, "mucizenin

[18] Şahin Efil, "Mucizenin 'Bilimsel Yorum'unda Meşruiyet Krizi", *Marife,* Yıl: 6, Sayı: 21, Güz–2006, Konya, s. 187.

[19] Bkz. Emrullah Yüksel, "Evrenbilimşne İlişkin Bazı Kur'an Öğretileri", İstanbul Üniversitesi İlahıyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, İstanbul 2002, s. 12; Hüseyin Atay, "Modern İlim ve Kur'an'ı Kerim İlişkisinde Metot", İslam ve Çağdaş Bilim, çev. Recep Çalı, Aydın Matbaası, Ankara 1979, s. 14

bilimseli, sosyali olmaz; mucize, *mucize*dir. O, bütünüyle dini bağlamda kullanılan ve anlam kazanan bir sözcüktür."[20] Bu bağlamın dışına çıkarılarak kullanıldığında mucize tamamen buharlaşarak anlamını ve özünü kaybetmektedir.

Anladığımız kadarıyla *bilimsel mucize* tabirini kullanan ve buna ilişkin bir anlayışı savunanların ilgili tabirle kast ettiği şeyler, sadece mucizelerle sınırlı değildir. Onların müspet bilim veya bilimsel gelişmelerle açıklayabilecekleri nerdeyse bütün konuların veya ayetlerin açıklaması için bu tabiri kullandıkları görülmektedir.[21] Diğer bir deyişle, "bilimsel keşif" tabiri ile *mucize* eşanlamlı olarak kullanılmış, bir bakıma bu keşifler, mucize olarak görülmüştür. Ancak bizim burada ele alacağımız konu, sadece Kuran'da mucize olarak anlatılan olağanüstü hadiselerle sınırlı olacağından biz bu bildiride bilimsel mucize tabirini bu bağlamdaki kullanımını esas alacak ve diğer örnekler üzerinde durmayacağız. Buna göre *bilimsel mucize*, öncelikle, mucizenin nasıl gerçekleştiği ve mahiyetinin ne olduğu modern bilimin verileriyle deney, gözlem ve akla dayanarak makul bir biçimde açıklanabileceği, bilim ve akıl yoluyla temellendirilebileceği anlamına gelmektedir. Ayrıca, bilimsel mucize tabirindeki mucize, sanki dini bir dünyaya değil de, bilimin dünyasına ait bir kavram ve bunun karşılık geldiği bir olgu gibi anlaşılmış ve öyle kullanılmıştır. Böylece mucize gibi oldukça önemli bir dini kavram, kendi özgün bağlamı dışında kullanılmış, uzaktan yakından ilgisi olmayan konular, ilgili kavrama eklemlenmiş ve ona ilişkin yorumlarda ciddi anlamda zorlamalara gidilmiştir.

Bilimsel mucize tabiri, mucizeyi bilimsel olarak açıklamaya çalışanların bilimin ve *bilimsel mucize* tabirinin büyüsüne kapıldıklarını, onu bilimsel bir olgu gibi ele aldıklarını ve mucizenin sağlamasını bilimle yapmaya çalıştıklarını, tabiri caizse mucize için bilimi ve aklı tek otorite olarak tayin ettiklerini göstermektedir. Bu ifadeyi kullananlar, mucizeyi sabit bir obje, olgusal veya tekrarlanan bir gerçeklik gibi algılamışlardır. Oysa mucize, bilimsel bir obje değil, ilahi bir gerçekliktir. Böylece onun dini ve aşkın boyutu göz ardı edilmiş, mucize tamamen maddi bir nesneye indirgenmiştir.

Ayrıca, *bilimsel mucize* tabirinin kullanılması kadar içeriğinin de son derece sorunlu olduğu bir gerçektir. Burada geçen *bilimsel* terimi, "ait olduğu sınırların ötesine götürülmüş bir terimdir." Ayrıca, bu tabir, mucizenin "oluşmasında bilimin birinci derecede rol oyna"ması[22] demektir. İlahi bir gerçekliğin oluşmasında beşeri, gelip geçici olan bir şey, nasıl rol oynayabilir? Mucizenin oluşmasında ve

[20] Efil, Mucizenin 'Bilimsel Yorum'unda Meşruiyet Krizi", s. 186.

[21] Örneğin bu yaklaşımı savunanlar, hemen her türlü bilimsel keşfi, *mucize* kavramıyla karşılamakta ve bu keşifleri mucize olarak nitelendirmektedirler. Bkz. Süleyman Gezer, *Kuranın Bilimsel Yorumu,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

[22] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 262-63.

mahiyetinin ne olduğunun ortaya konmasında bilimin veya bilimsel gelişemelerin hiçbir rolü ve etkisi yoktur. Böyle bir mucize olmaz, olamaz. Bilimin inşa ettiği veya oluşturduğu bir görüş mucize değil, ancak bir hipotez veya teori olabilir. Her şeyden önce, burada *bilimsel* terimiyle nitelenen mucizenin ilahi değil de, beşeri veya bilimsel bir realite olduğuna işaret edilmektedir. Açıkça görülmektedir ki, mucizenin bilimsel açıklaması ve yorumu, bizi ciddi bir krize, doğrudan doğruya mucizenin inkârına ve bilimin de tahribatına götürmektedir.

Biz, "ancak düzenli olan, tekrar eden ve anlaşılabilen şeylerin (ilmî) bilgisine sahip olabiliriz."[23] Ne var ki, mucize, düzenli olan ve tekrar eden bir hadise olmadığı gibi anlaşılabilir veya makul bir hadise de değildir. Diğer bir deyişle, bir mucize sadece bir kez vuku bulur, aynı mucize ikinci veya üçüncü defa tekrarlanmaz. Onun birkaç kez tekrarlandığını varsayarsak bile, bu durumda ikinci defa aynı şekilde tekrarlanan bir hadise olağandışı olma ve insanı şaşırtma niteliğini kaybeder. Dolayısıyla mucizenin açıklamasını, bilimsel bir açıklama gibi telakki etmek, tabir yerindeyse sapla samanı birbirine karıştırmaktır.

iii- Mucizenin Pozitivist Açıklaması ve Eleştirisi

Mucizeyi bilimsel olarak açıklama ve aşırı bir biçimde rasyonelleştirme çabaları, ister istemez insanı pozitivizme götürmektedir. Tabir yerindeyse burada mucize gökyüzünden alınıp yeryüzüne indirilmiş, olağanüstü, kutsal ve dinsel niteliğinden soyutlanarak tamamen seküler veya dünyevi bir hadiseye dönüştürülmüştür. Bu yüzden, daha önce vurguladığımız gibi, bize göre bilimsel mucize açıklaması ve onun aklileştirilmesi, aşırı bir yorum ve pozitivist bir okuma biçimidir. Daha açıkçası, mucizenin aklileştirilmesi, akılla temellendirilmesi, bilimle şu veya bu biçimde izahının yapılmaya çalışılması, onun tanımına, doğasına ve temel esprisine tamamen aykırı görünmektedir.

Ayrıca, mucizenin bilimsel açıklamasını yapmaya çalışanlar, bu konuda yapılması gereken tek açıklama tarzı buymuş gibi, *hakikati* bilimsel açıklama ile sınırlandırmışlardır. Oysa "hakikati bilimle sınırlamak, bilimin emrettiği bir netice değil, olsa olsa bir ideolojidir."[24] Dolayısıyla burada mucizenin bu şekilde yorumlanması ve oldukça dar kalıplar içine hapsedilmesi, ideolojik bir öz taşımaktadır ki, bu da pozitivist okuma tarzıdır. Bir yerde ideolojik bir yaklaşım varsa, orada ne dinden ne de bilimden söz edilebilir. Çünkü ideoloji hem dini hem de bilimi tahrip eder ve onlara ciddi olarak zarar verir. Eğer işin içinde ideolojik bir tutum olduğu halde biz hala orada din ve bilimin varlığından söz ediyorsak, o zaman bu, din ve bilimin ideolojik olarak okunması ve yorumlanmasından başka bir şey değildir.

[23] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 271.

[24] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 270.

Bununla birlikte, mucizenin bilimsel açıklaması veya pozitivist yorumu, ister istemez *mucizeyi inanç konusu olmaktan çıkarıp, bilgi meselesi haline getirmektedir.* Bu ise, açıkça mucizenin özüne tamamen aykırı bir durum olduğundan dolayı ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Mucizenin bilimsel ve pozitivist açıklamasının bizi götürdüğü bir başka ciddi sorun da, *gayba iman* meselesidir. *Böyle bir yaklaşım, ya gayba imanı ciddi bir biçimde zedelemekte ya da onu tamamen ortadan kaldırmaktadır*.[25] Bu haliyle mucize, mahiyeti bize meçhul olan bir konu olmaktan çıkıp insanî/beşerî bilgi ve çabalarımızla kendini bize açan, böylece herkesin kolayca anlayabileceği ve açıklayabileceği bir mesele haline gelmektedir. Oysa insanın akli çabasıyla ve beşeri bilgileriyle mucizenin tam olarak nasıl gerçekleştiğini ve mahiyetinin ne olduğunu anlaması ve açıklaması mümkün değildir. Zaten bu, mucizenin doğasına olduğu kadar tanımına da terstir. Bundan dolayı *mucize, bilgi konusu değil, tamamen iman meselesidir.* (Belki, ilk gerçekleştiğinde mucizeye tanık olanlar için o, bir bilgi konusuyken, ona tanık olmamış ve kutsal metinden ilgili mucizelerin varlığını öğrenen bizler için mucize bir iman meselesidir).

Öte yandan, pozitivizm, bir şeyi konumlandırmak ve obje haline getirmek suretiyle açıklamak ve yorumlamak demektir. (Zaten İngilizce *posit* kelimesinin anlamı, yerleştirmek, karşımıza koymak ve konumlandırmak demektir). Dolayısıyla bilim veya bilim adamı, ancak karşısına konumlandırabildiği şey hakkında konuşabilmektedir. Bu şekilde konumlandıramadığımız hiçbir şey bilimin konusu olamaz.[26] Bir şeyi (mucizeyi) konumlandırarak açıklamak, onu sabitlemek, değişmez ve dönüşmez olduğunu varsaymaktır. Orada duran ve hareketsiz olanı, kendi alanına ve çevresine hapsetmek, oldukça dar bir alana onu sıkıştırmak ve onu engin bir alanın imkânlarından ve potansiyellerinden mahrum etmek ve dondurmak demektir. Oysa mucize, somut olgular gibi karşımıza alabileceğimiz, hakkında o şekilde konuşabileceğimiz ve yorum yapabileceğimiz bir şey değildir. Ancak mucizenin bilimsel açıklamasını yapmaya çalışanlar, onu bilimsel bir obje gibi ele alma, bir objeye indirgeme, onu ilişkili olduğu bütünden ve anlam dünyasından koparma çabasındadır. Bu şekilde bir şeyin açıklamasını sadece kendisinden hareketle yapmak, pozitivist bir yaklaşım tarzıdır. Oysa dinde (sosyal bilimlerde) bir şeyi anlarken ve açıklarken onu salt bir obje gibi ele alamayız.

[25] İslam düşüncesi pozitivizmin etkisi altında okunduğunda ontolojik, epistemolojik, linguistik, mantıksal ve indirgemeci sorunlar gibi oldukça derin ve önemli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şahin EFİL, "Pozitivist Felsefeyi İslam Düşüncesine Eklemlemek", *Uluslararası Dini&Felsefi Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu,* 20–21 Ekim *2*011, İSTANBUL, s. 155-164.

[26] Burhanettin Tatar, "Hermenötik ve Sosyal Bilimler", https://www.youtube.com/watch?v=8w-SUVGMaKIk (21. 02. 2017).

Tam tersine o şeyi kendi bağlamını ve anlam dünyasını dikkate alarak anlamaya ve açıklamaya çalışırız. Aksi takdirde pozitivizme kaymak kaçınılmazdır.

Bilimsel mucize iddiasının bizi pozitivizme götürmesi, keyfi veya zorlama bir şey değil, tam tersine kaçınılmaz bir durumdur. Mucizenin pozitivist açıklaması, onun kendinden hareketle anlaşılması ve açıklanması, bu noktada başka bir açıklama tarzına başvurulmaması, bu âlemin içinde kalarak ona ilişkin bir anlama ve açıklama çabası içinde olmak demektir. Bu da mucizeyi ve onu açıklama çabalarını bu âlemle sınırlandırmakta, onu bu âleme hapsetmekte ve aşkınlığını tamamen ortadan kaldırmaktadır. Mucizeyi pozitivizmin kucağına atmak, onu açık bir biçimde bir ideolojiye kurban etmek ve ideolojik bir zemine çekmek demektir. Çünkü pozitivizm felsefi bir akım olmanın yanında ideolojik bir karaktere de sahiptir.

Tanık dahi olmadığımız bir mesele nasıl oluyor da bilimsel bir olgu gibi ele alınıp anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmaktadır? Bunu anlamak, açıklamak ve savunmak mümkün değildir. Bir yandan, mucizeyi bilimsel bir obje gibi karşımıza koyuyoruz, bir yandan da, aslında mucize karşımızda duran bir şey değil. Burada doğal olarak karşımıza bir ikilem çıkmaktadır ve bu haliyle onu aşmak mümkün görünmemektedir. Bu, hem bilimsel mucize yanlılarının ciddi bir çelişkisi olarak görünmekte, hem de burada bir illizyon veya ciddi bir boşluk ortaya çıkmaktadır. Bilimsel mucize iddiasını dillendirenler, aslında bilim ile mucize arasında bir "ilişki" kurmaya çalışırken onu bilimsel bir olgu gibi veya pozitivist bir yaklaşımla ele alma hatasına düştüklerinin bile farkında olmadıkları görülmektedir. Oysa mucize, bu âlemde orada bir yerde duran veya "işte orada" diye elimizle gösterebileceğimiz somut bir şey olmadığı gibi ne olduğu apaçık belli olan bir mesele de değildir. Bilimsel mucize demek, laboravara sokabileceğimiz, üzerinde deney ve gözlem yapabileceğimiz emprik bir mesele demektir. Mucizenin empirik bir konu olmadığını (mucizenin tanıkları içinde o emprik bir mesele olabilir), onun dini veya metafizik bir mesele olduğunu hepimiz biliyoruz ve bunu daha önce birkaç defa vurguladık.

Pozitivizm, dine, kutsala ve mucizeye karşı olduğu gibi bunlarla tamamen çelişen bir yapıya da sahiptir.[27] Buna rağmen, bugün ülkemizde mucizelerin bilimsel açıklamasını yaptığını iddia edenlerin temel yaklaşım tarzı ile mantıkçı pozitivistlerin din ve onun temel hükümleri karşısında takındıkları tavır arasında büyük bir benzerlik ve uyumun olması hem dikkat çekici hem de ironik bir durumdur.[28] Batı felsefe tarihinde *Viyana Çevresi* olarak bilinen mantıkçı poziti-

[27] Geniş bilgi için bkz. Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Sosyal Yayınlar, çev. Erkan Ataçay, İstanbul 2001; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 849. Pozitivizmin dini düşünceyi nasıl etkilediğine dair yararlı bilgiler için bkz. Gezer, *Kuranın Bilimsel Yorumu*, s. 113-121.

[28] Efil, Mucizenin 'Bilimsel Yorum'unda Meşruiyet Krizi", s. 188.

vistlerin sanat, ahlak ve estetiğin yanı sıra dini önermelerin doğruluğunu ortaya koymak için bilimsel kriterleri kullandıkları bilinmektedir. Buna göre mantıksal ve bilimsel olarak doğrulanamayan bir önerme anlamsızdır.[29] Bu noktada *anlamlı olma*, tamamen *doğrulamaya* bağlanmıştır. Burada yapılan en büyük yanlış, dinin ve dini önermelerin doğruluğunu ortaya koymak için bilimsel kriterlerin uygulanmış olmasıdır. Böylece bu anlayış, mantıkçı pozitivistleri, din, ahlak, sanat ve estetik gibi disiplinleri anlamsız görme ve yok sayma gibi oldukça yanlış ve sıkıntılı bir sonuca iletmiştir.[30] Bu yaklaşım tarzı, felsefe tarihinde bilimi veya bilimsel kriterleri, kendi amacı ve bağlamı dışında kullanmanın ne kadar büyük bir sorun olduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir. Ne yazık ki, bu örneği bilimsel mucize yanlılarının (hem de kendi inançlarıyla tamamen zıt olmasına rağmen) 21. yüzyılda yeniden savunmaları, büyük bir kırılma ve savrulmadır.

Mucizenin bilimsel açıklamasını yaptığını iddia edenler, aslında mantıkçı pozitivistlerin işlediği hatanın bir benzerini tekrar ettikleri, pozitivizmin kullandığı mantığı ve doğrulama yöntemini kullandıkları görülmektedir. Aralarındaki tek fark, her iki kesim de meselelere aynı mantıkla yaklaşmakta, bir taraf pozitivist bir yaklaşım tarzına sahip olduğunu bildiği halde diğer taraf bunun farkında bile değildir. Mantıkçı pozitivistler, öz eleştiri yaparak kısa bir süre sonra yaptıkları yanlışın farkına varmış, bu konuda daha ılımlı bir tavır takınmışlardır. (Hatta mantıkçı pozitivizm zaman içinde ciddi bir dönüşüm geçirerek kendi içinden analitik din felsefesi gibi felsefi akımların ortaya çıkmasına bile yol açmıştır). Oysa üzerinden bir asır geçmesine, populeritesini kaybetmesine ve bize söyleyebileceği bir şey kalmamış olmasına ve kendi inançlarına tamamen aykırı olmasına rağmen bu topraklarda mantıkçı pozitivizmin birileri tarafından dini meselelerin açıklanmasında ve yorumlanmasında hala ciddi bir biçimde kullanılması ve etkisini sürdürmeye devam etmesi, hem bir cehalet örneği hem de bir sakandaldır. Bu haliyle bu yaklaşımı anlamak, açıklamak ve savunmak mümkün değildir.

Sonuç

Sonuç olarak, insan meraklı bir varlık olduğuna göre onun mucizenin ne olduğunu, nasıl olduğunu ve ne anlama geldiğini anlamak ve yorumlamak istemesi gayet doğal ve yerinde bir tutumdur. Ancak bunu yaparken insanın aklileştirme, bilimsel açıklama ve pozitivizm gibi aşırılıklara gitmemesi gerekir. Mucize örneğinde olduğu gibi sınırlı olan akla, sınırsız bir imkân ve yetki verildiğinde dini ve felsefi açıdan ciddi sorunların ortaya çıkması kaçınılmazdır.

[29] A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul 1984.

[30] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 113.

Ne türden olursa olsun, mucizenin rasyonel ve bilimsel açıklamasını yapmak, onun ruhuna ve işlevine tamamen terstir. Kant'ın haklı olarak vurguladığı gibi, "bilimi böyle bir hükmü vermeye zorlamak, onu meşru olmayan bir alana itmek demektir."[31] Bu noktada *bilimsel mucize* ve ışınlama gibi kavramları kullananların ve bu doğrultuda açıklama yapanların onu meşru olmayan bir alanda anlamaya çalıştıkları, bilimin ve bilimsel kavramların büyüsüne kapıldıkları açıktır. Bu durum, birçok riski ve sorunu beraberinde getirmektedir. Bu mesele bizi hem makul bir düşünme tarzından ve hakikatten uzaklaştırmakta, hem de sanal ile gerçeğin birbirine karıştırılmasına yol açmaktadır. Bilimsel mucize anlayışı, bilimi, bilimsel yöntemi ve aklı, dinin üstünde yer alan yegâne otorite olarak kabul etmiş görünmektedir. Bunun mantıksal olarak bizi ilettiği sonuç, hakikatin akıl ve bilimle sınırlandırılması, onun belirlemenin, anlamanın ve açıklamanın bunların dışında bir yolunun olmamasıdır. Bu da, doğal olarak hakikatin ortaya konmasında, açıklanmasında ve yorumlanmasında vahyi veya mucizeyi dikkate almamaktır. Akıl ve bilimin tek başına hakikati bir bütün olarak anlama, kuşatma ve ortaya koyma gücü yoktur.

Mucizelerin bilimsel ve rasyonel açıklamasının bizi kaçınılmaz olarak götürebileceği nihai nokta pozitivizmdir. Oysa "evrende olup bitenleri Yaratıcı Kudret'in varlığına 'işaret' (ayet) sayan Kuran, mantıkçı pozitivistin istediği manada bir doğrulamayı gereksiz ve… 'ilkel' (…) bir talep saymaktadır."[32] Nasıl yorumlanmış olursa olsun, mucizenin bilimsel ve rasyonel yorumu daima onu anlamsızlaştırmaya, sığlaştırmaya ve basitleştirmeye dönük bir çaba olarak kalacaktır. Bu yüzden, mucizelerin nasıl meydana geldiği ve mahiyetinin ne olduğu bize kapalı olduğu için bunları asla bilemeyiz. Bu bakımdan, Müslüman düşünürlerin bugün mucize meselesinde asıl dikkat kesilmesi gereken nokta, mucizenin nasıl meydana geldiği ve mahiyetinin ne olduğu değil, onun bizim için ne anlam ifade ettiğidir. Dolayısıyla bize düşen sadece onlara inanmak ve onların bize verdiği mesaja odaklanmak, belki daha çok bu mesaj üzerinde kafa yormaktır.

Son çözümlemede mucizelerin bilimsel ve rasyonel açıklaması, bizi pozitivizm, indirgemecilik, anakronizm, dünyevileştirme, standartlaştırma, sıradanlaştırma, ötekileştirme ve tahrip etme, dini açıklama ile bilimsel açıklamayı (din ile bilimi) birbirine karıştırma gibi son derece ciddi sorunlarla karşı karşıya getirmektedir. Böylece mucizeler, kendisi olmaktan çıkmakta, özünü kaybetmekte ve başka bir şeye dönüşmektedir. Bu yüzden, mucizenin doğasına ve mahiyetine dair yapılan bilimsel ve rasyonel açıklamalar, dini bağlamda meşru olmadığı gibi kabul edilebilir de değildir. Çünkü bilim ile din, konu, yöntem ve amaç bakımından birbirinden oldukça farklı iki alandır. Öyle görünüyor ki, bilimsel mucize

[31] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 211.

[32] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 127.

anlayışını savunanlar, bu meseleyi ya hiç bilmedikleri ya da görmezden geldikleri anlaşılmaktadır. Böylece onlar, bilim ile dini (veya mucizeyi) konu, yöntem ve amaç bakımından da birbirine karıştırmışlardır. Dolayısıyla mucizenin bilimle şu veya bu biçimde bir bağlantısı asla yoktur. Bilimsel mucize iddiasının hem dine veya mucizeye hem de bilime ciddi anlamda zarar verdiğini düşünüyoruz. Sonuçta, somut olguları veya empirik hadiseleri kendine konu edinen bilimin mucizenin mahiyeti, açıklaması ve yorumu hakkında bize söyleyebileceği hiçbir şey yoktur. Bilimin böyle bir gücü olmadığı gibi yetkisi de yoktur

KAYNAKÇA

Atay, Hüseyin, "Modern İlim ve Kur'an'ı Kerim İlişkisinde Metot", İslam ve Çağdaş Bilim, çev. Recep Çalı, Aydın Matbaası, Ankara 1979.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.

Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul 1984.

Bulut, Halil İ., "Mucize", *DİA,* XXX. 30, 2005.

Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001.

……., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Kursları*, Sosyal Yayınlar, çev. Erkan Ataçay, İstanbul 2001.

Efil, Şahin, "Mucizenin 'Bilimsel Yorum'unda Meşruiyet Krizi", *Marife,* Yıl: 6, Sayı: 21, Güz–2006.

……., "Pozitivist Felsefeyi İslam Düşüncesine Eklemlemek", *Uluslararası Dini&Felsefi Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu,* 20–21 Ekim 2011, İstanbul.

Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

……., İtikatta Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahıyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.

Gezer, Süleyman, *Kuranın Bilimsel Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

Kocabaş, Şakir, İfadelerin Gramatik Ayrımı, Küre Yayınları, İstanbul 2002.

Nurbaki, Haluk, *Kur'an'ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler,* TDV Yayınları, Ankara 1996.

Özemre, Ahmet Y., *Kur'an'ı Kerim ve Tabiat İlimleri*, Furkan Yayınları, İstanbul 1999.

Taslaman, Caner, "Allah Mucizeleri Nasıl Meydana Getirir?", *https://www.youtube.com/watch?v=SEK2PY0SudY* (08.02.2018).

……., "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,*31 (2006/2).

……., "Kur'ani-Bilimsel Teoloji, Bilimsel Kur'ani Teoloji ve Kur'ani Ahenksel Teoloji", *http://www.canertaslaman.com* (27.01. 2018).

Tatar, Burhanettin, "Hermenötik ve Sosyal Bilimler", *https://www.youtube.com/watch?v=8w-SUVGMaKIk* (21. 02. 2017).

Yüksel, Emrullah, "Evrenbilimşne İlişkin Bazı Kur'an Öğretileri", İstanbul Üniversitesi İlahıyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, İstanbul 2002.

BEKTÂŞÎ GELENEĞİNDE SEMBOLİK YORUM

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fak/Temel İslam Bilimleri
İslam Mezhepleri Tarihi
omerfarukteber@akdeniz.edu.tr

GİRİŞ

Bektâşîlik, Bektaşi kültür ve edebiyatının hakim olduğu bir İslamî inanç değerleri olarak İslâm tasavvufunun bir yorumudur. Bektâşîlik, Hacı Bektâş-ı Veli'nin ve Bektâşîliğin pîr-i sânîsi sayılan Balım Sultan'ın, Melâmîlik geleneği içerisindeki İslâm tasavvufunu, 13-16. yüzyıllar Türk ve Müslüman coğrafyasının şartları içerisinde, yeniden bağdaştırarak ortaya koymasıdır. Bir başka deyişle İslam tasavvuf ve züht hayatının, o günkü özünü ve yaşayış şeklini, İslâm dinini kabul eden Türklerin kültür ve inanışlarıyla mezcedilerek sentez edilmesidir[1].

Diğer Batınî ekollerde olduğu gibi Bektâşîler de birbirlerini tanıyabilmek için özel cümleler, işaretler ve semboller kullanırlar. Dolayısıyla Bektâşînin söz fiil ve davranışları, barındığı mekanı ve müştemilatı, giyim kuşamı hatta mezar taşları bu sembollerle anlam kazanır. Temel kavramları sevgi, hoşgörü ve kardeşlik olan Bektâşîlik, Hacı Bektâş-ı Velî'nin "yetmişiki millete bir gözle bakmayan, halka müderris olsa da Hakk'a âsidir" sözünü kendisine şiar edinmiş Türk İslâm düşüncesinin en temel ahlakî kodlarını bünyesinde barındıran irfanî bir gelenektir. Kendine özgü sembolik bir dil geliştiren Bektâşîlikte özellikle ketûmiyet (gizlilik) esastır. Bektâşîlerin törenleri halka açık olmadığından kapalı ve özel âyinlerde yerine getirilen ritüeller, "Bektâşî Sırrı" anlayışı içerisinde özenle korunur. Bu bağlamda Bektâşîlik bir semboller topluluğu içerisinde var olmaktadır. Ortaya çıktığı on dördüncü yüzyıldan bu yana sistematik ve teoloji literatürü

[1] Ethem Ruhi Fığlalı, "Ana Hatlarıyla Alevilik", *Günümüzde Alevîlik ve Bektâşîlik*, *Panel 22.02.1992*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1995, s.15.

oluşturabilme imkanına ulaşamamış Bektâşîlik, geniş bir süreç ve coğrafyaya yayılan; İslâm'ın temel referanslarının olduğu gibi, İslâm öncesi kültür ve kaynaklardan ilâhî mesajın geldiği Hristiyan ve Yahûdi inançlarına kadar epistemolojik açıdan çok kültürlü bir bağdaştırmacılığın ürünüdür[2].

1- Sembolik Anlatım ve Bektâşilik

Sembol, doğal bir ilişki aracılığıyla mevcut olmayan veya algılanması imkânsız bir şeyi çağrıştıran somut bir işarettir. Sembolik anlatım tarzı tarih boyunca bütün külütürlerin zihniyet ve düşüncelerini çeşitli unsurlarla verilmek istenilen mesajı ifade eden bir dil olarak ortaya çıkmıştır[3]. Sembollerle (remiz) anlatım tarzı, özellikle sûfîlerin Kur'ân âyetlerini açıklamada başvurdukları özel bir ifade biçimidir. Başka bir ifadeyle sembolik dil kullanımı, mutusavvıfların her hangi bir meseleyi izah ederken, lafızların zahiri anlamından öte, ihtivâ ettiği başka bir mana ile açıklama sanatıdır[4]. İnsanın kelimelerle, davranışlarla dışa vurulan boyut, insanın bilinçaltından birtakım izler taşıdığı gibi, deşifre edilemeyen enfüsî alemin ne kadar derin olduğunun da göstergesidir[5].

Hakikate ulaşma yolundaki insanın nihai endişesi sembolik olarak ifade edilmelidir. Sembolik dil ancak anlatılmak istenen şeyi en kuşatıcı şekilde anlatabilir. Çünkü semboller, bize kapalı olan gerçeklik seviyelerini sonuna kadar açarlar. Semboller sayesinde gerçeklik, maddî hayatın boyutlarını ve ögelerini ortaya çıkarmakla kalmaz; aynı zamanda varlığımızın gizli kalmış derinliklerini de ifşa eder[6]. Bu konuda dikkat çekilmesi gereken nokta ise, sembollerin istenilerek üretilemeyeceği gerçeğidir. Çünkü onlar, insanın kültürel varlığının bir sonucu olarak insanlığın ortak mirası içerisinde tasnif edilmişlerdir.

Tasavvuf da soyut kavramların (sırların) aklîleştirilmesi veya bundan öte sırların sembollerle ifade edilmesi, hem anlayana bir tür örtülü mesaj içerir, hem de ehil olmayanlara karşı sırrın korunmasını amaçlar. Semboller, anlam ifade eden eşyalar, sözler ve olaylardır. İslam'ın yorumlardan olan tasavvufi ekoller dinin temel kavramlarını, ibadet algılamalarını kabul etmelerinin yanında kendilerine özgü dinî törenleri, zikirleri, nafile ibadetleri, verdikleri mesajlar açısından kutsal kabul ettikleri tarikatın formlarına uygun özel giysileri bulunmaktadır.

---

[2] Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri,* İletişim yay. İstanbul 2000, s.13.

[3] Sadberk Ersoy-Sezgin Ersoy, "Hacı Bektâş-ı Veli Türbesinde Bulunan Semboller ve Anlamları", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 4, Kış 2012, Ankara, s. 281.

[4] Ahmet Ögke, *Vâhibi-i Ümmî'den Niyâzî Mısrî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005, s.22, 31.

[5] Hasan Onat, "Türkiye'de Dini Semboller Üzerinden Yürütülen Zihniyet Kavgası: Kurumsallaşmış Korkular", *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci,* Endülüs Yay. İstanbul 2016, s.227.

[6] Paul Tillich, *İmânın Dinamikleri*, Çev. Fehrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yay.,Ankara 2000, s.46-47.

Tasavvufi oluşum olarak ifade edilen tarikatların da kendilerini diğerlerinden farklı kılan "hayderî, tennure, rida, asa, seccâde, post, taç, kemer, hırka" vb. dinî giysileri yüzyıllardan beri mevcut bulunmaktadır[7].

Kendine özgü sembolik bir dil geliştiren Bektâşîlikte özellikle ketûmuyet (gizlilik) esastır. Bektâşîlerin törenleri halka açık olmadığından kapalı ve özel âyinlerde yerine getirilen ritüeller, "Bektâşî Sırrı" anlayışı içerisinde özenle korunur[8]. Bu bağlamda Bektâşîlik bir semboller topluluğu içerisinde var olmaktadır.

Diğer Batınî ekollerde olduğu gibi Bektâşîler de birbirlerini tanıyabilmek için özel cümleler, işaretler ve semboller kullanırlar. Dolayısıyla Bektâşînin söz fiil ve davranışları, barındığı mekanı ve müştemilatı, giyim kuşamı hatta mezartaşları bu sembollerle anlam kazanır. Bektâşîlerce Sembolik anlam yüklenmiş olan cihaza"ttan bazıları şunlardır.

a. Tâc

Tâc, sözlükte ser-pûş, külâh anlamlarında başa giyilen süslü ve değerli bir başlık demektir. Istılahta ise, tarîkat şeyhlerinin, rûhânî saltanat ve manevî devlet simgesi olarak giydikleri başlık anlamını taşır. Her tarîkat şeyhinin, diğerlerinden ayrı ve farklı bir tâcı olduğu gibi, tâc giymenin belli şartları ve usûlü de vardır[9].

Tâclar kubbelerindeki dilim ve lengerlerindeki parça sayısına göre çeşitli adlar alır. Kubbesi oniki dilimli ve lengeri dört parçalı olanlar "Hüseyni tâc", kubbesi dört dilimli, lengeri dört parçalı olanlar "Horasanî tâç"; kubbesi yedi dilimli, lengeri dört parçalı lanlar "Şemsî tâç"; dilim ve parça sayısı değişik olabilen ancak dikiş çizgisi "elif harfi gibi olanlar "Elifî tâc" olarak bilinir. Bektkâşîlikte Balım Sultan ile birlikte oniki terkli "Hüseyni tacı"n giyildiği söylenmektedir.

Bektâşîlerde tâc bir fakr alametidir ve bununla övünülmektedir[10].

Oniki dilimli tâcın sembolize ettiği anlayışa göre, bu tâcı giyen bir dervişin oniki özelliği olması gerekir:

1- Bilgi sahibi olmak 2- İsyankâr olmamak 3- Nefsine uymamak 4-Gaflette olmayıp can gözü açk olmak 5-Tamah etmemek 6-Dünyaya bağlanmamak 7-İsteklerden geçmek 8-Şehvetperest olmamak 9-Kibirsiz olmak 10-Kemseye acı

---

[7] Dursun Gümüşoğlu, "Bektaşilik ve Alevilikte Hırkanın Önemi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma Dergisi,* Yıl 2011, S.60, s.397; Ümit Erkan, 16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları, Ankara 2016, s.37.

[8] *"Sırlar mestûr ola, gönüller pürnûr ola."* Bu ifadede de görüldüğü gibi Bektâşîlikte sembolik anlatımdan maksat, sırların fâş olmamasıdır. Bkz. HBK. *Erkânnâme*, No:36, vr.143a.

[9] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay. İstanbul 2012, s.464.

[10] Abdulbaki Gölpınarlı, *Vilâyetnâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2016, s. 138.

ve zarar vermemek 11-Cimri ve acaleci olmamak 12-kazaya rıza ile teslim olup vesvese etmemek.

Bektâşî Erkânnâmelerinde "Tâc" ile ilgili olarak şöyle bir diyalog geçmektedir: *Sual: Tâc nedir? İstivâsı nedir? Kubbesi nedir? Lengeri nedir? İmânı nedir? Kelimesi nedir? Kıblesi nedir? Kâ'idesi nedir? Aslı nedir? Furû'u nedir? Farzı nedir? Sünneti nedir? Teni nedir? Canı nedir? Hayatı nedir? Memâtı nedir? Kilidi nedir? Guslu nedir?*

Cevâb: Tâc'dan murâd, Cenâb-ı Fahr-ı kâinattır ki gevheri zâttır ve sıfâtı Adem'dir.

İstivâsı, süflîden ulviye urûc etmektir.

Kubbesi, nokta-i hakîkattır.

Lengeri, sâlikler istivâsıdır.

Kenarı iki âleme hükmetmektir.

İmânı, sırr-ı hakîkat menzilidir.

Kelimesi, pîrdir.

Kıblesi pîrdir.

Gaslı, halâyıktan uzlettir.

Kâ'idesi, bağlanmaktır.

Farzı, erenler sohbetidir.

Sünneti, erenler hizmetidir.

Cânı, mürşîdini aklamak ve gönülde saklamaktır.

Hayatı, ulvîliktir.

Memâtı, süflîliktir.

Kilidi, kat'ı cevâb ve müşkili halletmektir.

Aslı, istiğfârdır.

Fer'î, avratlardan ırâk olmaktır.

Kavlühü Te'âlâ; Vallâhul'ganiyyun ve entümü'l-fukarâ[11].

b. Hırka

İlk dönemlerde zahid ve sûfîlerin, tarîkatların teşekkülünden sonra da tarîkat mensuplarının zühd ve takva sembolü olarak giydikleri hırkanın şekli zamana, mekâna ve tarîkatlara göre değişmiş ve pek çok çeşidi ortaya çıkmıştır.

[11] HBK. *Erkânnâme*, No:36, vr.131ab; Krş. MK. Yz. A. 461/5, *Mecmû'a (Risâle Der Beyân-ı Tâc)*, vr.13a-14a.

Hırkaya şekillerine göre "aba-i kisa, fûta, hulle, bürde fereci, bürde tennure, delk haydariye" gibi isimler verilmiştir[12].

Hırka kelimesindeki "ha"nın haşyete, "ra"nın rızaya, "kâf"ın kahr-ı nefse, "he"nin de hidâyete delelet ettiği; belkısmının sabra, yenlerinin havf ve recaya, iki yanının kabz ve basta, kemerin nefse muhalefete yakasının yakine, pervazının ihlasa işaret ettiği söylenerek hırkaya bu şekilde sembolik anlamlar yüklenmiştir[13].

Bektâşîler de Hırkayı, mürşidle mürid arasında manevî bağı simgeleyen, dünya nimetlerinden ve nefisten sıyrılıp kurtulmayı anlatan bir cihaz olarak görmüşlerdir. Hırka Bektâşîlerce pir emaneti olarak algılandığı için kutsaldır ve içi sırla doludur. Bundan dolayı hırka'ya saygı ve sevgi göstermek gerekir[14].

"Bektâşî hırkası" veya diğer anlamıyla "Fâhir", ayıpları örtmenin ve görmemenin bir sembolüdür. Bektâşîlere göre Hırka, gelmiş-geçmiş gerçek erenlerin, velîlerin, azizlerin iç âlemini gönlünde bulan er'i örtmelidir. "Hırka-ı settâr" (örtücü hırka) sözü de burdan gelmektedir[15].

Erkânnâmelerde "Tekbîr-i Hırka-i Şerîf", "Tercümân-ı Hırka", "Der Beyân-ı Hırka-i Tâlibân Der Tarîk-i Merdân", başlıklar altında bu konu ayrıntılı olarak işlenmiş, sembolik anlamına da vurgu yapılmıştır: "*Suâl: Hırkanın imânı nedir? Kıblesi nedir? Ğulli nedir? Namazı nedir? Canı nedir? Bağlaması nedir? Kemâli nedir? Yakası nedir? Eteği nedir? Kilidi nedir? Farzı nedir? Sünneti nedir? İçi nedir? Dışı nedir?*

Cevâb:

Hırkanın imânı, settarlıktır.

Kıblesi, pîrdir.

Gülü, terktir.

Namazı arılıktır.

Farzı, irâdettir.

Sünneti, özü hakkına kâni' olmaktır.

Cânı, rızâdır.

Bağlaması, yani geymesi.

Bism-i Şâh, Handân-ı Ahmed'e kıl iktidâ, Cân-ı bâşı terk edüp eyle fedâ, Cehd kıl tâ kim erenler giydire, Hırka-i fakrına giydi Mustafâ, Ber cemâl-i Muhammed Kemâl-i İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin Alî râ-bülnd-i salâvât. hizmettir. Kildi, tekbirdir. Kemali doğruluktur. Yakası, zülfikârdır. Yeni, tarîkattır. Eteği, dervişliktir.

[12] Uludağ, "Hırka", *DİA*, XVII, 374.

[13] Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, *Hakikat Bilgisi,* Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul 1982, s. 137.

[14] Korkmaz, *Alevîlik ve Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü*, s.320.

[15] Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik,* s.316. Ayrıca bkz. Oytan, *Bektâşîliğin İçyüzü*, s. 378.

İçerüsü, sırdır. Dışarısı, nûrdur"[16]. Hırkanın tamamlayıcı parçaları, "tennûre"[17] ve "haydariye"dir[18]. Bu giyisi, Bektâşî, Mevlevî ve Kalenderîlerde beraber kullanılır. Tennûre, Arap alfabesinden "lâmelif" harfinin ters çevrilmişi şeklindedir. Bunu giyen insan da içinde bir "elif" harfi gibi durur ve bir "illâ" yazısı olur ki (Allah'tan başka tapacak yoktur) sözündeki nefy/yok sayma ifadesi olan "Lâ" ile, varlığını sâhip kılış ifadesi olan "illâ"ya delil sayılır. Tennûre, Bektâşî sembolleri içerisinde teni nûr etme sembolü olarak da görülmektedir[19].

c. Post

Bektâşîlikte Oniki İmâm sayısını temsil eden oniki post vardır. Postlar kutsal sayılır. Büyük bir saygı ve ihtiram kaynağı durumundadır. Hizmeti, nefsini kırmayı, sebatı, temkini, muhabbeti, ilme saygıyı, erenlere sevgiyi ve merhamet duygularını sembolize etmektedir[20].Bektâşî tekkelerinde pire hizmet görevlerinin her biri bir post ile simgeleştirilir ve temsil edilir. Bu anlayışı Balım Sultan'ın "Oniki post" biçiminde biçimleyerek tarîkatın töreleri arasına koyduğu belirtilmiştir. Postlardan herbiri, Bektâşîliğin en büyük adlarından birine bağlanarak anılmış ve böylece o kişiler ölümsüzleştirilmiştir. Oniki İmam "sırrı" olan "Oniki Post" şunlardır:

1- Baba Postu, Horasan Postu
2- Aşcı Postu, Seyyid Alî Sultân
3- Ekmekçi Postu, Balım Sultân Postu
4- Nakîb Postu, Kaygusuz Sultân
5- Atacı Postu, Kamber Alî Postu
6- Meydâncı Postu, Sarı İsmâil
7- Türbedar Postu, Kara Donlu Can Baba
8- Kilerci Postu, Şahkulu Sultân
9- Kahveci Postu, Şeyh Şazelî
10- Kurbancı Postu, İbrâhim Halil (a.s.)
11- Ayakçı Postu, Abdâl Musâ Sultân
12- Mihmandâr Postu, Hızır Nebî (a.s.)[21]

---

[16] HBK. *Erkânnâme*, No:36, vr. 138b; MK. Yz. A. 461/6, *Mecmû'a (Risâle Der Beyân-ı Hırka)*, vr.14b-15a.

[17] Tennûre, ince bir kamuştan yapılmış düz yakalı, kollu önü yukarıdan aşağıya doğru açık, geniş, uzun etekli bir entaridir.

[18] Tercümân-ı Tennûre; "*Bism-i Şâh, Erenler aşkına Süreyyâ berhine, Olup geldim erenler meydânına, Giyup Tennûre, cismim etmege nûr, Boyun verdim erenler erkânına, Ber cemâl-i Muhammed Kemâl-i İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin Alî râ-bülend-i salâvât*." HBK. *Erkânnâme*, No:36, vr. 119a.

[19] Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik,* s.317.

[20] Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik*, VII, 369.

[21] HBK, *Erkânnâme*, No: 36, vr. 92a; MK. Yz. A. 461/8, *Mecmû'a (Risâle Der Beyân-ı Post)*, vr.16a-17a.

d. Teslim Taşı

Teslim Taşı, derviş ve muhiblere baba tarafından tekbirlenerek teslim edilen, bir iple boyuna bağlanıp göğüs üzerinde taşınan, oniki köşeli ve her köşesi, On İki İmam'dan birini simgeleyen yassı taştır[22]. Bu taş Bektâşîlik yoluna bağlılığı ifade eder.

Erkânnâmelerde bu taşın Mûsâ (a.s.)'ın susuz kalan İsrailoğulları için Allah'tan gelen vahiyle[23] asasını vurarak kendisinden oniki ayrı göze halinde suyun fışkırdığı taşı sembolize ettiği ifade edilmektedir[24].

Pâlheng Taşı da denilen teslim taşı dervişlerin gönüllerini Tanrı'ya bağlamalarının bir sembolü olarak da görülmüştür. Kemer üzerine takılan bu taş, Eline, diline, beline sahip olmayı da simgelemektedir.

Erkânnâmelerde Bektâşîlerden Ondört Ma'sûm-ı Pâk'ı ziyaret edenlerin taşıdıkları "Habbe", kemerin üzerine bağlanan "Kanberiyye" ve Bektâşî torbası anlamında "Cılbend" denen techizata dair bilgiler ve sembolik anlamları da yer almaktadır.

e. Tîğ-ı bend

Bektâşî Erkânnâmelerinde adından çokça söz bir diğer sembol de Tîğ-ı bend'dir. Bu sözcük Farsça, kılıç bağı demektir. Bektâşîlikte kurbanın yününden örülen ve bele bağlanan kuşak anlamında kullanılır.

Bektâşî ritüellerinde talip, babanın huzuruna götürülürken rehber Tîğ-ı bendi tâlibin boynuna takar. Baba da bunu üç ilmik attıktan sonra tâlibin beline kuşatır. Üç ilmik Bektâşîliğe giren dervişin dilinin, elinin ve belinin bağlandığının simgesidir[25].

Yine Tîğ bend, vefâyı teslimiyeti ve kayıtsız şartsız bağlılığı da simgeler. Bektâşîlere göre her kim evliyaya tâlip olup rehbere ikrâr verip, kendi bilgisinden geçip, özünü şeyhinin rızasına bağlarsa, emri bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker doğrultusunda rıza gösterirse, onun ikrâr ı saftır[26].

---

[22] Teslim taşı, ön yüzü biraz convex, kenarlarında oniki muntazam hilal şeklinde çurluğu olan 5-15 cm. çapında bir taştır. Yukardan aşağıya çapı boyunca içinden delinir. Buradan geçen bağ ile boyuna takılır. Bağın enseye gelen kısmı ince deriden olur. Bu bağın teslim taşı içinden geçen ucu, alt tarafa özel bir şekilde örülmüştür. En altında dört halka şekli kalır. Bunlar dört kapıyı sembolize eder. Bkz. Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik,* s.318.

[23] "Biz onları oniki torun kabileye ayırdık. Kavmi kendisinden su isteyince, Mûsâ'ya: Asânla taşa vur! Diye vahyettik. Taştan oniki göze fışkırdı". Âraf, 7/160.

[24] "Tarîkat-ı Bektâşiye'de Teslim taşı denilerek boyna ta'lîk olunan taşı ol taşa teşbihen Hakk'a teslîm u rızâda olduklarını mübeyyen, teberrüken ta'lîk olunur...". A. Rif'at, *Mir'âtü'l-Makāsıd,* s.286.

[25] Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlk*, s. 207; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.492; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 719.

[26] Soyyer, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, s.211.

Nasip alırken muhibin başına "arakiyye" denen keçeden yapma veya yünden örme bir başlık giydirilir. Beline de nefsin kurban edildiğini sembolize etmek için yünden örme üç düğümlü Tîğ-ı bend denen kuşak sarılır[27]. Bu sırada okunan dûâya "Tercümân-ı Tîğ-ı Bend" ve "Tekbîr-i Tîğ-ı Bend" denir[28].

f. Mengüş

Küpe anlamında Farsça bir sözcük olan "mengüş"[29] Bektâşîler için son derece önemli bir semboldür. Bu küpe, Bektâşîliğin Bâbâgân kolunda (yol evlâdı) Hz. Ali'ye ve tarîkat ulularına bağlılık simgesi olarak, mücerret dervişlerin sağ kulaklarına taktıkları at nalı biçiminde bir halkadır. Mücerret ikrârı veren Bektâşî talibinin sağ kulağına takılan bu küpenin, Balım Sultân ile birlikte tarîkata girdiği söylenmektedir. Hacı Bektâş postuna oturan Balım Sultân, Tekke'nin iç düzenini değiştirip tarîkatın ilkelerini, kurallarını ve yönetimini yeni şartlara bağlayıp törenleri belli kullara göre düzen altına alırken bunlara "mücerret dervişlik" kuralını da yerleştirmiştir. Böylece teşkilata giren dervişlerin çoğu hayatlarının büyük bir bölümünü tekkede geçirmiş ve evlenmemişlerdir. Bektâşîler Balım Sultan tarafından ihdas edilen bu menguş takma adetini dünya isteklerinden ve geçici tutkularından sıyrılmışlığın sembolü olarak değerlendirmişlerdir[30].

Erkânnâmeler gibi Bektâşî kaynaklarında da bahsi geçen bu menguş takma adetinin tarîkça esasen câri bir şey olmadığı belirtilmekte ve bu adetin ortaya çıkmasıyla ilgili şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: Bâlım Sultân dervişlerinden bir fakiri taşrada telef eylemeleri müşarün ileyhin inkisâr-ı kalb-i âlilerini mûcip olmakla karyece olunan istirhâma mebni fî mâ ba'd, dervişleri bilinmek üzere kırk nefer fukarânın kulakları delinip mengûş takmışlardır. Bu usul cenâb-ı Murtazâ Alî kerremallâhu veche'nin gulâmları Kanber'e nispet olunarak Bektâşî fukarâsının Mücerredlerine alem olmuştur."[31]

Bu arada Erkânnâmelerde evlenmenin (teehhül etmek) farz-ı kifaye olduğundan söz edilmiş, evliliğin bir mümin için çok fayda getireceği ve hayırlara vesile olacağı vurgulanmıştır. Bununla birlikte tarîkatta asl olanın, ister evli olsun, ister mücerred, bir Bektâşî dervişinin Allah'tan gayrı her şeyden (mâsivâ) beri olarak yaşaması olduğu ifade edilmiştir:

"*Zira bir kimse ki, tokân ve şehevâttan berî, ve mâsivâllâh'tan dûr ola; ve terk-i ta'alluk kıla. İster te'ehhül etsin ister tarîk-i tecerrüdde gitsin iki halde dahi Memdûhlardır. Zirâ nikâh ekser Ehl-i Sünnet katında farz-ı kifâyedir. Onun terki*

[27] Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, s.315.

[28] HBK. *Erkânnâme*, No:36, vr.187a.

[29] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.499.

[30] Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, VII, 297.

[31] HBK. *Erkânnâme*, No:36, vr.83b-84a.

ile mü'min âsî olmaz. Lâkin te'ehhüle muktedir olana menâfi' ve fevâidî çoktur. Ve dahi ikrâr ve bey'atın cümlesi bir olup Müteehhil ikrârı başka; Mücerred ikrârı başka değildir. Ve dahi mücerred asah ol kimsedir ki, ilim ve ma'âriften âgâh ve pür intibâh ola. Her şeyden kenüdüyü pâk ve berî kıla. Tâ ki, nûr-ı Hakk olup nâra girse bedeni yanmaya ve bir hayli müddet yemek yemese muhtâc ve âç olmaya; katl eyleseler ona gam ve elem gelmeye. Onun indinde cemâl ve celâl müsâvi ola ve safâ ve cefâyı fark etmeye. İşte halka muhtâç olmayan Mücerred-i fakîr bunlardır.[32]*.*

Görüldüğü üzere Bektâşîlerce tecerrrüdün (mücerret dervişlik) asıl anlamı, evlenmemekten ziyade mâsivâdan (Allah'tan gayrısından) ilişiğini kesmek ve erenlere uymaktır.

g. Tahta Kılıç ve Ağaç

En eski tarihlerden itibaren ağaç sembolü, bütün din ve kültürlerde en yaygın kültlerden birisi olmuştur. Ağaç kültü muhtelif Türkmen toplulukları içinde daha ziyade Tahtacılar ve yörüklerde yayılmıştır. Onların ağaca karşı büyük bir saygıları ve bağlılıkları vardır. Örneğin Muharrem ayında ağaç kesilmez, yeni bir işe başlandığında taze ağaç fidesi dikilir. Türk kültür tarihinde yazılı edebiyata da İslâmî bir kılıfa bürünmüş Âsa ve ağaç motifleri yer alır. Hz. Musâ'nın âsâsı, Tûbâ ağacı ve Hz. Peygamber'in altında biat aldığı Şecere-i Rıdvan gibi İslâm geleneklerindeki bir takım unsurlar, bu konuda literatürümüzde sıkça rastlanmaktadır. Anadolu'da takdis olunan ağaçlarla evliya kavramı arasında ruhî bir birliktelikten doğan kutsiyet göze çarpmaktadır. Nitekim menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî ve Vilâyetnâme-i sultan Şucâuddîn'den nakledilen menkabelerdeki Devcik Ağaç ile Kırklar Çamı ve bölük Çam isimli ağaçlar da bu ilişkinin adı geçen eserlere yansımış örneklerinden sayılmalıdır[33].

Hacı Bektâş-ı Velî Türbesinde bulunan meşe ağacı Türkistan Pîri Hoca Ahmet Yesevî'nin Anadolu'ya ışık vermesi için fırlattığı meşaleyi sembolize eder. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadis-i şeriflerinde yer alan ağaç ve yeşilin değeri, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesinden önceki kültürlerinde de önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. İslâm dininin değerleri ile bağdaşan Türk kültür ve ananeleri bu dini kabul etmelerinden sonra da Türkler için reel değerinin dışında efsanevî ve sembolik anlamlar kazanmıştır. Halk inançlarına göre de Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmet Yesevî tarafından manevi yolla Anadolu'ya gönderildiğinde dervişlerden biri ocakta yanmakta olan odunlardan birisini alarak Rum diyarına doğru fırlatımış, Rum elinde bulunan Ahmet Fakih de bu odunu tutarak Hünkarın tekkesinin önüne dikmiştir[34].

---

[32] HBK. *Erkânnâme*, No:36, vr. 90b.

[33] Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektâşî İnançlarının Öslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul 1983, s. 139.

[34] Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 138-139.

KAYNAKÇA

- **Cebecioğlu,** Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* Rehber Yay., Ankara 1997.
- **Gölpınarlı,** Abdulbaki, *Vilâyetnâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2016.
- **Hucvirî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcub, Hakîkat Bilgisi,* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982.
- **Korkmaz,** Esat, *Alevilik ve Bektâşîlik Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul 2005.
- **MK. Yz. A.** 461/6, *Mecmû'a (Risâle Der Beyân-ı Hırka)*, vr.14b-15a.
- **Oytan, M.** Tevfik, *Bektaşiliğin İçyüzü dibi-köşesi-yüzü ve astarı*, Demos Yay., İstanbul 2007.
- **Ahmed Refik,** *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektâşîlik*, Muallim Ahmet Halit Kitaphânesi, İstanbul 1932.
- **Ahmed Refik,** *Onaltıncı Asırda Râfızîlik ve Bektâşîlik*, sad. Mehmed Yaman, İstanbul 1994.
- **Ahmed Rıfkı,** *Bektâşî Sırrı*, (I. Cilt, Bekir Efendi Matb., Dersaâdet 1325/1907; II. Cilt, Karabet Matb., Dersaâdet 1328/1910). Dersaâdet 1328/1910.
- **Ahmet Rifat Efendi,** *Mir'âtü'l-Makâsıd fî Def'i'l-Mefâsid*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1293/1876.
- **Bektâşî Erkânnâmesi,** Hacıbektaş İlçe Halk Kütp. No:36.
- **Fığlalı,** Ethem Ruhi, "Ana Hatlarıyla Alevilik", Günümüzde Alevîlik ve Bektâşîlik, *Panel 22.02.1992*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1995.
- **Gümüşoğlu, Dursun,** "Bektaşilik ve Alevilikte Hırkanın Önemi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma Dergisi,* Yıl 2011, S.60, ss.395-410.
- **Ocak, Ahmet Yaşar,** Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İletişim yay. İstanbul 2000.
- **Onat, Hasan,** "Türkiye'de Dini Semboller Üzerinden Yürütülen Zihniyet Kavgası: Kurumsallaşmış Korkular", *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci,* Endülüs Yay. İstanbul 2016.
- **Ögke, Ahmet,** *Vâhibi-i Ümmî'den Niyâzî Mısrî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005.
- **Sadberk Ersoy-Sezgin Ersoy,** "Hacı Bektâş-ı Veli Türbesinde Bulunan Semboller ve Anlamları", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 4, Kış 2012, Ankara, ss. 281-294. *Temelleri*, s. 138-139.
- **Tillich, Paul,** *İmânın Dinamikleri*, Çev. Fehrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yay.,Ankara 2000.
- **Uludağ, Süleyman,** "Hırka, DİA., XVII, ss.373-374.
- **Uludağ, Süleyman,** Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kabalcı Yay. İstanbul 2012.

Mâturîdî'nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfî Yorumları Değerlendirmesi[1]

Arş. Görv. Veysel GENGİL

Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı

Giriş

Bir hâl ilmi olarak tanımlanan tasavvuf özünde bir zühd hareketidir. Hulefâ-i Râşidîn olarak bilinen ilk dört halifeden üçünün şehit edilmesi, Emevî ve Abbâsî hilafeti sürecinde görülen siyasi ve sosyal çalkantılar bazı bireyleri, zühd hayatını yaşamaya sevk etmiştir.[2] Bu harekete göre kişinin, Allah'ın rızasını kazanması adına birtakım özel uygulamalara gitmesi gerekecektir. Bu meyanda birey, öncelikle farz ve sünnet olan ibadetlerin yanı sıra nafilelere ağırlık vermelidir. Yine birey, halk içinde Hakk ile olmalı, kimseyi incitmediği gibi kimseden incinmemeli, her şeyi Allah'tan bilmelidir. Kulluğuna engel teşkil edecek şeylerden uzaklaşmalı ve bu nedenle "bir lokma bir hırka yaşamalı" anlayışını benimsemelidir. İhtiyaç fazlası ne varsa elden çıkarmalı, kendisinden çok başkasını düşünmeli, her işinde sadece Allah'a güvenmelidir. İbadetlerine engel olacağı gerekçesiyle dünyadan ve ona dair işlerin tümünden uzaklaşmalıdır. Zira dünya, insanın manevi gelişimine engel olan, insanı Allah'tan uzaklaştıran ya da gaflete düşüren kötü bir yerdir.[3] Hakkında her türlü yerginin sarf edilmesine müstehak olan dünyadan[4] huzur içinde ayrılmanın yolu da bir mürşide

[1] Veysel Gengil, Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Tefsir Araştırma Görevlisi, vgengil@bartin.edu.tr

[2] Tasavvufun mahiyet ve kökenine dair bkz: Mahir İz, *Tasavvuf: Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*, hzr: M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi, İstanbul, 2012, 27-41; Ebu'l-Ala Affîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, çev: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2004, ss. 29-71.

[3] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay. İstanbul 2012, s. 112.

[4] Konu ekseninde bkz. Ali b. Osman Hucvûri, Keşfu'l-Mahcup Hakikat Bilgisi, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, ss. 90-95; Ebû Bekr Muhammed b. el-Buhari Kelabâzî, Doğuş Devrinde Tasavvuf, çev. Süleyman Uludağ Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 185. Yine konu çerçevesinde özel bir çalışma için bkz. Kasım Kocaman, *Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya,* İslam Medeniyetleri Araştırmaları Dergisi, cilt 1, sayı 4, Haziran, 2016, ss.

bağlanmaktan geçecektir. Dolayısıyla bir mürşide bağlanmalı ve ona kalben dahi itiraz etmemelidir.

Hicri ilk asrın sonlarından itibaren iyi niyetler ile oluşmaya başlamasına rağmen bu harekette bazı problemli düşünceler baş göstermiştir. Böylesi bir durumun oluşmasında kavramların içinin boşaltılması ya da bunların literal olarak anlaşılması önemli bir etken olmuştur. Zira kişiler kavramlar ile düşünür ve düşünceleri ekseninde hareket eder. Bu kavramlara hatalı ya da eksik anlamların yüklenmesi davranışların da bozulmasına sebebiyet vermiştir. Bu meyanda mürşit-mürit, züht, zikir-tilavet ve şükür, tevekkül ve istiğfâr gibi kavramlar zahiri ekseninde anlaşılmasıyla ve bu da şekilsel bir dindarlığın oluşumuyla sonuçlanmıştır. Diğer yandan halka irşat vazifesini yüklenen vâizlerden bazılarının İslam ile alakası olmayan hikâyeleri iyi niyetlerinin yanı sıra dinleyici toplamaya yönelik gayeyle anlatması halk dindarlığını önemli oranda şekillendirmeye başlamıştır.[5] Bu vâizler arasında hadis uyduranlar olmuş[6] hatta bu mevzu haberler mu'teber sayılan eserlere girmesiyle uzun yıllar halkın bilincini şekillendirmiştir. Ayrıca sohbet kitaplarında da bulunan bu haberlerin çeşitli meclislerde okunması[7] başta Allah tasavvuru olmak üzere pek çok problemin doğmasında neden olmuştur.

Söz konusu meseleler nedeniyle toplumda görülen itikadi sapmalara varan problemlerin düzeltilmesi yolunda âlimler ve aydınlar her dönemde yoğun çabalar sarf etmiştir. Onlar içinde yaşadıkları toplumun problemli düşünce tarzlarını ele almış ve bunların aslında nasıl olması gerektiğini eserlerinde işlemişlerdir. Taberî, Kurtubî, Ebû Hayyân takip eden zaman içerisinde Mehmet Akif Ersoy vb. isimlerin örnekliğinde âlim ve aydınlar bunlardan sadece bir kaçıdır.

Biz bu tebliğimizde ise Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin, içinde yaşadığı toplumda gördüğü fakat aslında Müslüman toplumlar arasında hemen her devirde fark edilen bazı problemli düşüncelere yönelik değerlendirmelerini ele alacağız. Bu meyanda kimi sûfîlerin de etkisiyle günümüzde dahi varlığını idame ettiren ve halk dindarlığına dayanak teşkil eden çeşitli yorumlara karşı Mâturîdî'nin Kur'ân'dan, akıldan ve vakıadan hareketle karşı duruşunu sunacağız.

Burada belirtmeliyiz ki halk dindarlığı ya da dindarları ile kast ettiğimiz şey İslam'a dair bilgilerini temel kaynaklardan değil de şifahî kültürle öğrenen kimselerdir. Onlar bilgi ve irfanlarını cami, tekke, zaviye, dergâh, vb. mekânlarda temin etmiştir.[8] Buralarda aktarılan ilim ve irfanın uzun bir zaman geçse de halkın zihin ve benliğinde yer

561-588.

5 Bu türden vaizlere yönelik Gazâlî'nin ifadeleri için bkz. Gazâli, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay, İstanbul 1975, c. III, s. 506, 697-701.

6 Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Mâin'in bulunduğu bir ortamda bir vaizin onlardan nakille aktardığını söylediği ilginç bir örnek için bkz. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzuat mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, I-III, tah: Nurettin Boyacılar, Edvâü's-Selam, Riyad 1997, c. I, s. 33-34.

7 Osmanlı dönemi halk arasında okunan bazı eserler hakkında bkz. Hatice Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı*, Ensar Yay., İstanbul, 2006, s. 26-50.

8 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar: Makaleler ve İncelemeler*, Timaş Yay., İstanbul 2011, s. 196.

etmesi adına çeşitli usûller takip edilmiştir. Mesela ahlaki davranışların benimsenip kabul edilmesi uğruna akılda kalıcı hikâyeler anlatılmıştır. Bu hikâyelerdeki ana motif ve örnek kimi zaman Hz. Peygamber, kimi zaman dört halifeden biri kimi zaman da mistik ve efsanevî bir şahıstır. Dolayısıyla halkın, bulunduğu zaman diliminde yönlendirilmesi gereken nokta neresiyse o noktaya uygun olarak model kişilerin/insanların hayatından kesitler aktarılmıştır. Aktarılan bu bilgiler, hikayevi olmasının da etkisiyle halkın zihninde bir ömür varlığını sürdürmüştür. Bilgilerin akılda kalıcı olması adına takip edilen diğer bir usûl sloganik ifadelerin kullanılmasıdır. Uzun bir zaman diliminden süzülerek gelen bu türden ifadeler kısa fakat vurucudur. Ayet ya da hadislerden de destekle bu türden ifadelerin zihinlerde yer etmesi zor olmamıştır. Davranışların olumlu yönde şekillenmesi adına tarihten süzülerek gelen bu sloganik ifadelerin bazısının içinin boşaltıldığı, sorgulanmadan kabul edildiği ya da üzerinde yeniden düşünülmediği için çeşitli tahribatlara yol açtığı vakidir. Söz gelimi bu türden sloganik ifadelerin bir kısmı bireyin yaşadığı gerçek ile inandığı hakikat arasında sıkışıp kalmasına neden olabilmiştir. Realite dürtüsü ile suçluluk duygusu arasında kalması bireyi son kertede ikiyüzlü bir hayat yaşamasına ve çarpık bir din anlayışının oluşmasına neden olabilmiştir. Dolayısıyla söz konusu problemlerin çözümüne bir nebze katkı sağlamak amacıyla iş bu çalışmada duygusal reaksiyonların oluşmasına imkân veren sloganik ifadeler ile içi boşaltılan bazı kavramların Mâturîdî tarafından nasıl ele alındığını incelenecektir.

A- SLOGANİK İFADELER

1- Ulvî bilgiler keşf ve ilhamla elde edilir.

Halk dindarlığını şekillendiren anlayışların başında sûfîlerce öne sürülen ilham düşüncesi yer almaktadır. Bunlara göre akıl ve nakil belli kıstaslarda dini bilgilerin kaynağı olduğu kabul edilir. Fakat en ulvî ve kutsal dini bilgiler, keşf ve ilham yoluyla elde edilir. Diğer yandan kitaplara kaydedilen nakli ilimler sınırlıdır. Fakat vehbî ilimlerin kaynağı bizzat Allah'tır. Bu nedenle böylesi ilimlerin ardı arkası kesilmez.[9] Gazali başta olmak üzere[10] bazı âlimler takva sahibi kimselere gelen ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eder.[11]

İlhamın yanı sıra bir hadisin sıhhatinin rüya âleminde tespiti de kimi sûfîlerce mümkün görülmüştür. Bu meyanda bazı hadislerin sıhhati, hadisin senedinde zikri geçen râvinin güvenilirliğinin Hz. Peygamber'e rüya âleminde teyit ettirildiğine yönelik rivayetler de eserlerimizde yer almıştır.[12]

Mâturîdî, rüya, keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesine karşı çıkmıştır. O, ilhamın bilgi kaynağı olarak görülmesinin toplumda kaosa yol açacağını

[9] Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara, TDV Yay., 2013, s. 50.

[10] İmam Gazâli'nin de keşf yoluyla elde edilen bilgiyi zaruri ilimden saydığı zikredilir. Bkz. İzmirli İsmâil Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Umran Yay., Ankara1981. s. 36.

[11] Yusuf Şevki Yavuz, *"İlham"*, DİA, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 98-9.

[12] Konu çerçevesinde bkz. Enbiya Yıldırım, "Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer", *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, 5 (1), 169-190. Ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, a.g.e., s. 50-60.

söyler. Zira Allah'tan geldiği iddia edilse de aynı konuda birbirinden farklı ilhamlar söz konusudur. Bu ise insanların ortak bir zeminde buluşmasına engel olacaktır. Yanı sıra ilhamların farklı oluşu, aynı konuda Allah'ın farklı bireylere farklı hükümler verdiği anlamına gelir ki böylesi bir şey söz konusu olamaz.[13] Buna mukabil Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde ilmin elde edilme yolunu şu üç şeyle sınırlandırmıştır: Akıl, nakil ve havâss-ı selime.[14]

Mâturîdî'ye göre keşf ve ilham ile bilgi elde etmek bir yana Kur'ân'da ayrıntısına girilmemiş meselelere dair "şudur" diye hüküm beyan etmek dahi sakıncalıdır. Daha doğru bir ifade ile o, ahkamî ve itikadî saha haricinde mesela geçmiş kavimlerden ve peygamberlerden bahsedilen ayetlerde Kur'ân'ın anlattığı kadarıyla yetinilmesi, bu ayetler çerçevesindeki bir haber tevâtüren gelmemişse bunların mutlak olarak o olduğunu söylemenin doğru olmadığı kanaatindedir.[15] Söz gelimi Hz. Musa'nın karşılaştığı kişi, ilgili ayette[16] "Kullarımızdan bir kul" şeklinde ifade edilmiştir. Bu nedenle ayet ile yetinilmeli, bu kişinin kimliğine dair açıklamalara gidilmemelidir. Benzer şekilde Hz. Eyüp'ten bahseden ayetler, onun bir imtihana tabi tutulduğunu ve onun da başarıyla bu imtihanı atlattığını belirtir. Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre Hz. Eyüp'ün İblis'in etkisiyle imtihan edildiği, şu kadar yıl bu imtihana maruz kaldığı, vücudunda şöylesi yaralar çıktığı gibi şeylerin söylenmesi doğru değildir. Bu türden bilgiler ancak Allah'ın bildirmesi ile bilinir.[17] Allah, bu türden bilgileri vermediyse kişinin bu konuda ayrıntılara girmesi ve meseleyi öyleymiş gibi aktarması risâleti zedelemeye çalışanlara imkân verecek başka problemlerin doğmasına neden olacaktır.

2-Mürid, mürşidine karşı gassâlın önündeki mevtâ gibi olmalıdır.

Sûfî kanalın etkisiyle halk dindarları arasında yaygın olan "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır"[18] ifadesi halkı bir şeyhe intisap etmeyi salıklayan bir ifade olup, özünde kişinin rehbersiz olarak bir yola girmesinin tehlikeli olduğunu vurgulamak için kullanılır.[19] Buna rağmen konu edindiğimiz düşünce, olduğu konumdan çıkıp başka mecralara akmıştır. Mürit, mürşidine teslim olmalı, eğitimi sürecinde kalben dahi olsa mürşidine itiraz etmemelidir.[20] Meşhur ifadesiyle mürit, gassâlın önündeki mevta gibi olmalıdır. Söz konusu ifadenin teyidi bakımından Hz. Musa ile salih kul

[13] Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ter: Bekir Topaloğlu, İsam Yay., İstanbul 2014, s. 11.

[14] Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk: Heyet, Mizan Yay, I-XVII, İstanbul 2005-2009, c. II, s. 11, 509; a.e., c. IV, s. 295; c. V, s. 238; c. VIII, s. 243; c. X, s. 74-75; c. XII, s. 191. Eser, buradan itibaren sadece *Te'vîlât* diye gösterilecektir.

[15] Te'vîlât, c. III, s. 269-273.

[16] Kehf 18/65.

[17] *Te'vîlât,* c. XII, s. 260.

[18] Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriye*, thk. Mahmud b. Şerif, Kahire, Dâru'ş-Şa'b, 1989, s. 621.

[19] Ahmet yıldırım, *a.g.e.*, s. 197.

[20] Kuşeyri, *Risâle*, s. 538-539; Gazâli, *İhyâ,* c. IV, s 328.

arasındaki ayetler[21] zikredilir. Buna göre salih kula verilen ilim, her ne kadar bir peygamber olsa da Hz. Musa'ya verilmemiştir. Aynı durum, mürşit ve mürit için de geçerli olmuş, müride verilmeyen bilgi mürşide verilmiştir. Bu durumda müritten beklenen, her durumda bir mürşide bende olmasıdır.

Özü itibariyle ilmi, edebi ve hidayeti öğretmeye yönelik bir gayesi olsa da gassâl-mevtâ münasebetinin bazı olumsuz sonuçları olmuştur. Mesela müride göre mürşit, onun her haline vakıftır. Görülmesi mümkün olmayacak mekânlarda bile olsa mürşit, müridini görür kollar. Bu nedenle başı sıkıştığında müridin mürşidinden medet ummaması oldukça olağandır. Öyleyse müridin bütün benliğini mürşidine teslim etmesi, onu asla sorgulamaması ve o ne derse harfi harifine yerine getirmesi gerekecektir. Bu ve benzeri düşünceler *Bahru'l-muhît* adlı tefsirin sahibi Ebû Hayyân'ın (745/1344) tepkisini çekmiş ve Hz. Peygamber'in duvarın ardını bile göremediğini söylemesine rağmen kişilerin şeyhlerine olağanüstü özellikler vermesini tenkit etmiştir.[22]

Aslında Ebû Hayyân'dan çok önce Mâturîdî, doğrudan irtibatlı olmasa da kişinin tüm benliğiyle mürşidine bende olma düşüncesine karşı çıkmıştır. Ona göre peygamber olmayan masum değildir. Masum olmayan kişinin hükmü yeri geldiğinde yadırganabilir. Şerîate mugayir meselelerde kişinin mürşidinin düşüncesini reddetmesi laneti gerektirmez. Yine masum olmayanın hükmünü başka bir hükme tercih etme konusunda kişinin söz hakkı vardır.[23] Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre masum olmaması nedeniyle mürşidin de hata yapma olasılığı söz konusudur. Bu halde mürşidin yaptığı her işte bir hikmet vardır şeklindeki teslimiyetçi tavır hatalıdır. Müridin mürşidinden ilim alması durumu değiştirmemekte, dahası Hz. Musa ile salih kulun anlatıldığı ayetler[24] aslında sûfî kanadı desteklememektedir. Bilakis Mâturîdî'ye göre bu ayetler, mürşidinin/üstadının, münker yani akla ve şeriate aykırı bir davranış sergilemesi durumunda müridin/talebenin Hz. Musa gibi davranıp onu terk etmesi gerektiğini gösterir. Nitekim salih kul, Allah'tan aldığı bir emre istinaden gemiyi yarmışsa da suçsuz bir çocuğu öldürmüşse de zahiren bu durum münker bir davranıştır. Bu nedenle de Hz. Musa, o kul ile arkadaşlık yapmaktan dolayı son derece pişman olmuştur. Dolayısıyla Mâturîdî, ilim aldığı mürşidinin münker ve zulüm odaklı bir davranış sergilediğini gördüğünde müridin/talebenin ondan ayrılması ve öğrenciliğini sona erdirmesi gerektiğini söylemektedir.[25]

3- İnsanların nefesi sayısınca Allah'a giden yollar vardır.

Halk dindarlığının şekillenmesinde etkin olan düşüncelerden bir diğeri, Allah'a giden yolların insanların nefesi ya da yıldızların sayısınca olduğu düşüncesidir.[26]

[21] Kehf 18/65-82.

[22] Ebû Hayyân Endulûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, I- IX, tah: Âdil Ahmed-Ali Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 2010, c. IV, s. 137.

[23] *Te'vîlât*, c. 8, s. 332.

[24] Kehf 18/65-71.

[25] *Te'vîlât*, c. IX, s. 83-84.

[26] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiye*, Kahire, 1953, s. 383.

Özü itibariyle bu düşünce, kişinin Allah'a yaklaşması yolunda herhangi bir engelin olmadığını betimlemeye yöneliktir. Yine herkesin vuslatı farklı metot, usûl ve yollarla gerçekleşebilir.[27] Bununla beraber bu düşünce, bireyde "Allah'a nasıl istiyorsan öyle yaklaş" gibi bir anlayışa sürükleyebilmiştir. Öyle ki birey doğru bir şey yaptığı zannıyla aslında şeriata mugayir işler yapabilmiş, yaşadığı hayatın dinin gereği olduğu zannına kapılabilmiştir.

Yukarıda zikri geçen düşünceye karşın Mâturîdî, Mâide sûresinin 16. ayetinin tefsirinde zahiren Allah'a giden yollar çoksa da tüm bu yolların tek noktada birleştiğini belirtir. Buna göre Allah'a giden yol *sırât-ı müstakîm*den geçmektedir.[28] Bu yolla birleşmeyen dolayısıyla Allah'a ulaştırmayan yolların tamamı ise fâsiddir.[29] Onun bu düşüncelerinden açıkça görüldüğü üzere *sırât-ı müstakîm* olmayan yol üzerinden Allah'a yaklaşmak söz konusu değildir. Aksine Allah'a giden yollar O'nun gösterdiği yolda birleşmek zorundadır.[30]

4- Vâizin sözü tesîr etmiyorsa bu, onun ilmiyle âmil olmadığındadır.

Halk dindarları arasında görülen diğer bir düşünce şudur: Vâizin sözünün tesir etmesi, onun ilmiyle âmil olmasından geçer.[31] Bu anlayışa göre sohbet meclislerinde bulunan bireylerin dinlediği vaazdan etkilenmemesinin suçu tebliğ görevini yapan kişiye aittir. Zira vâiz, yerine getirmediği bir fiilin başkası tarafından yapılmasını istemiştir. Bu da onun sohbetinin tesir etmemesiyle sonuçlanır. Diğer yandan halk arasında vâizin sözünün tesir etmesi için uzun bir zaman dilimine ihtiyaç duyulduğu iddiasında olanlar da vardır. Buna göre sohbet ya da vaazın dinlenildiği ilk anda etki etmesi mümkün değildir.

Mâturîdî, zikri geçen bu iki anlayışı reddeder. Hûd sûresi 40. ayetinin sonunda yer alan "*Hz. Nuh'a iman edenlerin oldukça az olduğu*" beyanından hareket eden Mâturîdî, öncelikle bu ayetin Hz. Peygamber'e yönelik bir nimetin hatırlatılması anlamına geldiğini söyler. Çünkü Hz. Nuh, kavminin arasında oldukça uzun bir zaman geçirmiş ve bu süreçte kavmini vaazlarıyla tevhide davet etmiştir. Bu uzun süreye rağmen kavminden iman edenlerin sayısı oldukça azdır hatta oğlu ve hanımı dahi ona iman etmemiştir. Buna karşın kısa ömrüne rağmen ve daha hayatta iken Hz. Peygamber'in davetine icabet edenlerin sayısı yüz binlere ulaşmıştır. Bu durum bir yandan Allah'ın

---

[27] Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı –Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe–*, Dergah Yay., İstanbul 2017, s. 112-113; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul, 2010, s. 151.

[28] *Te'vîlât*, c. IV, s. 187.

[29] *Te'vîlât*, c. VII, s. 149.

[30] Şa'rânî de "Üzerinde Hz. Peygamber'in yürümediği her yol karanlıktır" demektedir. Bu ifadesi ile onun Hz. Peygamber'in gösterdiği uygulamalar hârici gerçekleştirilen uygulamaların İslam'da yerinin olmadığını söylediği açıktır. Bkz. Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk: Abdülfettah Ebû Gudde, Dârus-Selâm, Halep, 1391, s. 82, 2. numaralı dipnot.

[31] Bu meyanda "Hali, seni zühde erdirmeyenin sözlü öğüdünün de sana bir yararı olmaz" denmiştir. Bkz. Ebû Nasr Serâc Tûsî, el-Lüma: *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yay., İstanbul, 2012, s. 341.

Hz. Peygamber'e yönelik nimetini gösterirken diğer yandan sözün tesir etmesi için çok uzun zamanlara ihtiyaç duyulur düşüncesinin doğru olmadığını gösterir. Benzer şekilde Mâturîdî, "vâizin sohbetinin tesirli olması ancak onun ilmiyle âmil olmasına bağlıdır" düşüncesini de hatalı bulur. Çünkü Hz. Nuh, muhatapları arasında ilmiyle en fazla âmil olan kimsedir. Buna rağmen ona iman edenlerin sayısı oldukça az sayıda kalmıştır. Dolayısıyla sohbetinin tesir etmemesinin gerekçesini salt vâizde aramak gerçekçi değildir. Aksine sohbetin tesiri, onu dinleyenlerin rağbetine endekslidir.[32] Rağbet olmadığında sözün tesir edecek bir muhatabı da kalmayacaktır. Bu durumda Mâturîdî'ye göre söz konusu iki iddianın geçerliliği yoktur.

Mâturîdî, mezkûr iki düşüncenin devamı niteliğindeki şu fikrin de yanlış olduğunu savunmuştur: "Bir kişi Allah'ın emirlerinin tamamını yerine getirmiyorsa ya da yasakların tamamından kaçamamışsa bu kişinin bir başkasına tavsiyede bulunma hakkı yoktur." Mâturîdî, konu ekseninde Hz. Peygamber'in "Tamamını yerine getiremeseniz de Allah'ın emrettiği şeyleri bir başkasının yapması için emir ve telkinde bulunun…" hadisini hatırlatmış ve devamında "Kişinin Allah'ın bir emrini yerine getirmesi onun üzerine düşen bir görevdir. Bununla beraber bir emrin ifasında kusurlu olmak başka bir emrin yerine getirilmesi hususunda kusurlu olmayı gerektirmez" demiştir.[33] Zira iyilikleri emretmenin ve kötülükleri yasaklamanın kendisi de Allah'ın kullarına yönelik başka bir emridir. Dolayısıyla söz gelimi namaz ya da başka bir vecibenin yerine getirilmesindeki kusur kişiye başka bir konudaki emrin yerine getirilmesine engel değildir.

5- Kimi kime şikâyet ediyorsun?

Halk dindarları arasında yaygın olarak işitilen şöyle bir ifade de vardır: "Kimi kime şikâyet ediyorsun?" Söz konusu ifade kişinin halini ve sıkıntısını başkasına arz etmesinin yanlış olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Buna göre kişinin, karşılaştığı sıkıntıyı bir başkasına aktarması Allah'ın kula şikâyet edilmesi anlamına gelmektedir.

Mâturîdî, bu düşüncenin doğru olmadığı kanaatindedir. Kehf sûresinin 62. ayetine konu olan Hz. Musa'nın, yanındaki gence: "*Getir yiyeceğimizi, bu yolculuk bizi çok yordu"* şeklindeki ifadesinden hareketle Mâturîdî, kişinin sıkıntısını izhâr etmesinin kulu Allah'a şikâyet etmek anlamına gelmediğini belirtir. Buna göre türlü meşakkatler ve zorluklarla karşılaşan kişinin "Başıma şöyle şöyle işler geldi" demesinde ya da bir hastanın "Şöyle şöyle hastayım" gibi ifade sarf etmesinde bir beis söz konusu değildir. "Çünkü" der Mâturîdî "Hz. Musa da söz konusu yolculuk sürecinde yorulmuş ve bu yorgunluğunu beyan etmiştir".[34]

Mâturîdî, benzer yaklaşımını Kasas sûresinin 25. ayetinde de sürdürür. Buna göre Hz. Musa, yanında yiyeceği ve içeceği olmaksızın Firavunun ve avânesinin zulmünden Medyen'e kaçar. Medyen'de iki kız kardeşin davarlarını sulayan Hz. Musa,

[32] *Te'vîlât*, c. VII, s. 174.

[33] *Te'vîlât*, c. II, s. 382-383.

[34] *Te'vîlât*, c. IX, s. 81.

yolculuğun verdiği yorgunluk ve açlık nedeniyle şöyle der: "*Rabbim! Göndereceğin her türlü hayra muhtacım*". Mâturîdî, ayet kapsamında bazılarının Hz. Musa'nın bu ifadesiyle Allah'ı şikâyet ettiğini düşündüklerini belirtir. Fakat ona göre, bu düşünce doğru olmayıp, Hz. Musa'nın bu ifadesi Allah'ı şikâyet etmekten öte açlığın verdiği halin belirtilmesi anlamındadır. Mâturîdî "Şayet halini arz etmek gerçekten Allah'ı kula şikâyet anlamına gelseydi, Hz. Musa'nın böyle bir davranışa girmesi asla söz konusu olamazdı" demiştir.[35]

Bu durumda herhangi bir kulun başına gelen musibeti söylemesi Allah'ın kullara şikâyet edilmesi anlamına da gelmeyecektir. Buradaki nüans musibetle karşılaşan bireyin musibet nedeniyle isyan etmesidir. Şayet isyan varsa işte o zaman kul, Allah'ı şikâyet etmiş olacaktır.

6- Dünya sevgisi her türlü hatanın kaynağıdır.

Halk dindarlarına ısrarla telkin edilen ifadelerden bir diğeri Hz. Peygamber'in "Dünya sevgisi her türlü hatanın kaynağıdır"[36] şeklindeki ikazıdır. Bu ikaz literal olarak ve genel anlamda değerlendirildiğinde "her türlü hatanın kaynağı dünyayı sevmek ise hatadan beri olmanın yolu dünyaya karşı tavır kalmaktan geçer" anlayışının doğmasına ve bu anlayışın zihinlere yerleşmesine imkân verir. Bu anlayışın doğal sonucu ise şudur: Dünyayı çağrıştıran her türlü zevk ve güzellikten uzak durulmalıdır. Belki bu hadisin literal olarak yorumlanmasının da etkisiyle, bir gölgeye dahi girmeyi doğru bulmayan kişiler tarih boyunca olagelmiştir.[37] Diğer yandan halkın din anlayışının şekillenmesinde katkısı olan bazı sûfîler dünyaya karşı tavır almanın gerektiğini ispat adına bazı ayetlerden de destek almıştır. Söz gelimi "*Dünya hayatı onları aldattı*",[38] "*Dünya hayatı oyun ve eğlenceden ibarettir*"[39], "*Dünya hayatı sizi aldatmasın*"[40] gibi ayetler bunlardan sadece bir kaçıdır. Literal okumanın da etkisiyle söz konusu ayetlerden hareket etmek suretiyle dünya sürekli kötülenmiştir.

Zikri geçen ayetlerin yanı sıra dünya nimetlerinden uzak durmaya yönelik salıkların çeşitli gerekçeleri vardır. Öncelikle dünya geçici bir yerdir, geçici olana bağlanmak da makul değildir. Bu durumda evla olan fakirliktir. Zengin olmak ise şehvetini tatmin adına kişinin türlü günahları işlemesine imkân verir. Hâlbuki fakir olan kişi, fakirliği nedeniyle bu türden günahları işleyemez. Ayrıca dünya nimetlerinin peşinde koşmak ya da bu nimetlere sahip olmak kişiyi ibadetlerden alıkoyar.

Halkın dindarlığına yön veren sûfîlerin bazısı bu konuda, Sa'lebe kıssasını[41] da örnek gösterir. Nitekim o, bidâyetinde mescit kuşu olarak tanınırken takip eden

---

35 *Te'vîlât*, c. XI, s. 28.

36 Ebû Davud, Edeb, 125.

37 Mâturîdî'nin zikrettiği örnek için bkz: *Te'vîlât*, c. XI, s. 28.

38 Câsiye 45/35.

39 Ankebut 29/64; Mümin 40/39; Muhammed 47/36; Hadid 57/20.

40 Fâtır 35/5.

41 Konu ekseninde bkz. Yaşar Düzenli, "Sa'lebe Kıssası ve Kaynakları", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 30, Sayı: 4, Ankara 1994, s. 11-29.

zaman içerisinde sahip olduğu mal varlığı onun Cuma namazına dahi gelmesine engel olmuştur. Bu ve benzeri gerekçelerden de hareketle bazı sûfîler, faydası bakımından dünyayı yılana benzetmiştir. Nitekim yılanın zehrinden ilaç yapılır. Fakat bu ilacı ancak yılandan istifade etmeyi bilen usta kimseler temin edebilir. Usta kimselere zehrinden ilaç yapmaya imkân veren yılan, usta olmayanı ısırıp onun helakine sebep olabilecektir. Bu nedenle en doğru olan şey yılandan yani dünyadan büsbütün uzaklaşmaktır.

Mâturîdî ise konu edilen ayetlerin yüzeysel olarak okunmasını doğru bulmadığı gibi dünyanın denî bir yer olduğu düşüncesinin de hatalı olduğunu söyler. Ona göre zenginliğin fakirlikten ya da fakirliğin zenginlikten üstün olup olmadığı tartışmasının hiçbir anlamı yoktur.[42] Zira özü itibariyle zenginlik de fakirlik de nötr olup, kendi başlarına bu iki durumun pozitif ya da negatif bir etkisi yoktur. Onların iyi ya da kötü oluşu tamamen elinde oldukları bireye bağlıdır. Nitekim fakir bir birey, bu gerekçe ile Allah'a isyan ederse fakirlik bu kimse için nötrden negatif hale dönecektir. Benzer şekilde bireyin, zenginliğini bütünüyle kendinden bilmesi ve nimetleri Allah'ın emrettiği yere değil de yasakladığı yere harcaması halinde zenginlik de nötrden negatif hale döndürecektir. Buna karşın fakir iken sabreden ya da zenginliğine şükreden ve bahşedilen nimetleri Allah'ın emrettiği yere harcayan kişi için fakirlik ya da zenginlik nötrden pozitif duruma dönecektir. Bu durumda zenginlik ya da fakirliğin değeri tamamen elinde bulundukları kişiye göre şekil alacaktır.[43]

Mâturîdî'ye göre bireyin zenginliği istemesinde de bir beis yoktur. Nitekim Hz. Nuh, tufan sonrası duasında gemisinin bereketli topraklara inmesini dilemiştir.[44] Ayette geçen *mübareken* kelimesi de suyu, ağacı ve diğer zenginliklerin bulunduğu yer olarak tanımlanmıştır. Bu tanımın hakikat olması durumunda ise zenginliği istemenin olumsuz bir tarafının olmadığı sonucuna varılacaktır.[45] Bu örnekten de hareketle Mâturîdî, aslında zenginliği istemekte bir kerahet söz konusu olsaydı Hz. Nuh'un böylesi bir istekte bulunması doğru olmayacaktı, demiş olmaktadır. Yine ona göre zenginlik, sağlık, sıhhat ve selamet bunların hepsi Allah'ın kullarına tevdi ettiği nimetlerdendir. Bunlara sahip olmak değil aksine bunların şükrünü ifa etmemek kınamayı ve zemmi gerektirir. İzzet, makam ve mevki sahibi olmak da kötü bir şey değildir. Kötü olan şey, izzetin kimden geldiğini bilmemesi ya da kişinin izzeti kendisine endekslemesidir. Zira asıl izzet ve makam ancak Allah'a itaat ve ibadet etmekle gerçekleşir.[46]

Mâturîdî, zenginlik-fakirlik meselesinde olduğu gibi dünyanın da özü itibariyle denî bir yer olarak tanımlanmasına ve ona bir mesafe konulmasına karşı çıkmaktadır.[47]

---

[42] Gazâlî'nin fakirliği zenginlikten üstün gördüğüne yönelik delilleri için bkz. Gazâlî, İhyâ, c. IV, ss. 372-379.

[43] *Te'vîlât*, c. XI, s. 437.

[44] Müminûn, 29.

[45] *Te'vîlât*, c. X, s. 26.

[46] *Te'vîlât*, c. XII, s. 15.

[47] Ayrıca bkz. Sami Şekeroğlu, "Matüridi'de Zühd ve Takva Anlayışı", *Harran Üniversitesi İFD*, sayı 22, Şanlıurfa 2009, s. 53-64.

Bu nedenle o, tanımların yerli yerinde olmasına özen gösterir. Bu meyanda Mâturîdî, yukarıda zikri geçen "dünyanın aldatıcı oluşu" ayetlerini ele alır. Buna göre dünyanın bir görünen bir de görünmeyen iki yüzü/zâhir–bâtın vardır. Dünyanın görünen yüzü aldatıcı olan kısmıdır ki, bu kısım zenginlik ve debdebe ile örülüdür. Dünya da, sadece bu görünen kısmı ile yetinen kişiyi aldatır. Zira böylesi kişinin amacı dünya zevklerini helal haram demeden sonuna kadar yaşamaktır. Bu durum ise onu tevhide ya da ahiretin mevcudiyetine yönelik delillere bakmasına engel teşkil edecektir. Dolayısıyla aslında bireyi aldatan dünya değil bireyin kendisidir fakat sebep olması nedeniyle dünya, aldatan konumuna geçmiştir. Buna mukabil görünmeyen yüzü olan halden hale geçişe, zeval ve yok oluşa dikkat edene, dünya, bir uyarıcı olacaktır. Zira söz konusu değişim ya da zeval, kişiye, dünyanın sadece zevk sürmek maksadıyla yaratılmadığını onun yaratılmasının başka bir gayeye mebni olduğunu fark ettirecektir. Böyle bir farka sebep olması nedeniyle dünya, aslında bir oyun ve eğlence yeri değil aksine kişiye bir rehber konumundadır.[48] Şu halde dünya ya da zenginlik özü itibariyle iyi ya da kötü değildir, kötü olan şey zenginliğin ya da dünyanın araç olmaktan çıkarılıp amaç haline getirilmesidir.

Benzer şekilde Mâturîdî, kâinatta mevcut olan her şeyin insan için yaratılıp onun hizmetine tahsis edildiğine yönelik ayetlere[49] dikkat çeker. Tüm varlık insanın hizmetine sunulmuşsa insan bunları küçümseyip tavır almamalı aksine her birine değer verip önemsemelidir. Mâturîdî, bu düşüncesini bir örnek ile müşahhas hale getirir: Bir padişah, kıymetli hediyeler ile onurlandırdığı ve rütbeler bahşettiği kişinin bunların kıymetini bilmediğini gördüğünde o, kişiden bu rütbeleri söküp geri alır. Bu örnek şunu göstermektedir: Allah'ın bahşettiği nimetler, saygı ve hürmetle en güzel şekilde kabul edilmelidir. Meselenin zihinlerde iyice pekişmesi adına Mâturîdî ayrıntıya girer. Buna göre mümin kullardan biri, ahirette kendisine azık olması adına Allah'ın bahşettiği nimetleri elde etmeye çalışır. Diğeri ise Rabbine ibadet etmekle meşgul olacağı ve en güzel örnek olan Hz. Peygamber'e itaatten alıkoyacağı endişesiyle Allah'ın bahşettiği nimetlerin peşinden koşmayı doğru bulmamaktadır. Mâturîdî'ye göre ikinci sırada bahsi geçen kişi emrine sunulan dünyayı önemsiz görüp terk etmesi nedeniyle aslında katıksız cahildir. Dahası bu kişi Allah'ın nimetlerini hafife alması nedeniyle gafilin tam da kendisidir. Çünkü bu kişi, dünyanın yüz çevrilmesi gereken bir yer olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki dünya yerilecek bir şey değildir. Mâturîdî'ye göre yerilecek olan şey, dünyanın yerilmesi gereken bir yer olduğunu düşünmek ve sadece dünya için yaşamaktır. Övülecek olan şey ise kişinin, dünyasını ahiret azığı edinme yolunda bir fırsat olarak görmesidir. "Bu durumda" der Mâturîdî, "dünya sevgisi her türlü hatanın kaynağıdır" hadisini dünyanın araç değil amaç haline getirilmesinin yanlış olduğuna dikkat çekmek için sarf edildiğini düşünmeliyiz. Dünyanın amaç değil de ahireti kazanma yolunda bir araç olduğunu düşünüp bu minvalde hareket ettiğimizde "Dünya, her türlü iyiliğin ve güzelliğin kaynağı" haline gelecektir.[50]

[48] *Te'vîlât*, c. V, s. 99, 216; c. XII, s. 13-14.

[49] Bakara 2/29; Câsiye 45/13.

[50] *Te'vîlât*, c. XIV, s. 359-360.

B- Temel Bazı Kavramlar

İnsanın eylemleri düşüncesinin ürünüdür. Düşüncelere de kavramlara yüklenen anlamlar yön verir. Bu nedenle kavramlara yüklenen anlamlar insanın davranışlarında önemli rol oynar. Kavramın olduğundan farklı tanımlanması ya da bilinmesi onun yanlış anlaşılmasıyla neticelenmesine ve böylece bir iletişim ya da eylem sorununun yaşanmasına neden olacaktır. Halk dindarları arasında ise bu türden hatalı anlatılan/anlaşılan bazı kavramlar söz konusudur. Dolayısıyla bu başlık altında Mâturîdî'nin dikkat çektiği bazı kavramları inceleyeceğiz.

1. Tevekkül

Tevekkül, özünde kişinin yapmakla yükümlü olduğu şeyleri yerine getirdikten sonra işin olurunu Allah'a havale etmek anlamına gelmektedir. Bununla beraber halk dindarları arasında kavram, bazı sûfî yorumların da etkisiyle geleceği düşünmemek olarak anlaşılmıştır. Kavrama atfedilen bu anlam, yarına çıkıp çıkmayacağının garantisi yoksa ertesi günün derdiyle dertlenmenin de bir anlamı yoktur, düşüncesiyle desteklenmiştir. Bunun yanı sıra tevekkül kavramı, kişinin, içine düştüğü sıkıntıdan kurtulması için Allah'tan başkasına güvenmemesi dolayısıyla başka hiçbir kimsenin yardım ya da aracılığına başvurmamasıdır, şeklinde anlaşılmıştır. Yine bu kavramın, kader inancının da etkisiyle kulun sebeplere sarılmasının dahi hatalı olduğu şeklinde bir yansıması olmuştur. Halk dindarları arasında bu düşüncenin oluşumunda bazı rivayetlerin de etkisi söz konusudur. Mesela Hz. Yusuf'un hapiste bir müddet daha kalması, onun, hapisten çıkmak için yardımı Allah'tan değil kralın sâkisinden istemesinden neşet etmiştir. Bu nedenle Hz. Yusuf'un böylesi bir isteği onun bir müddet daha hapiste kalmakla cezalandırılmasına sebep olmuştur. Bu son düşüncenin zorunlu sonucu şudur: Sebeplere sarılmak Allah'tan başkasına güvenmektir.

Mâturîdî, söz konusu iddianın doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre Hz. Yusuf'un, hapiste suçsuz olarak bulunduğunu ve bu nedenle oradan çıkartılması için sâkînin kral ile konuşmasını isterken Allah'ı unutması mümkün değildir. Zira Allah, yaratma eylemini sebepler üzerinden gerçekleştirir ve Hz. Yusuf da bunun farkındadır. Dolayısıyla kralın, gerçeklerin anlatılması durumunda kendisini hapisten çıkaracağı düşüncesi, Hz. Yusuf'u, sâkiden böylesi bir istekte bulunmaya sevk etmiştir. Bununla beraber kral, Hz. Yusuf'un kurtuluşunu sağlayacak bir vesiledir fakat sadece bir vesiledir. Mâturîdî, bu düşüncesini şöyle sürdürür: Her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu, O'nun her şeye kudretinin yettiğini kalben tasdik ettiğini bilen kişi için Allah, sebeplere sarılmayı da kulluk vazifesi olarak takdir etmiştir. Mâturîdî, bu ifadesini şu örnekle destekler: Kullar, Allah'ın rızasını kazanmak uğruna cihada giderler. Üstelik cihat esnasında onlar Allah'ın türlü yardımına mazhar olurlar. Böyle olmakla beraber Allah, düşmana karşı herhangi bir hazırlık yapmadan O'na güvenilmemesini[51] ve bu nedenle kullarına savaş araçlarıyla silahlanmalarını emretmiştir.[52] Diğer

[51] *Te'vîlât*, c. III, s. 320.

[52] Enfâl 8/60.

yandan mümin kişi, sebeplere sarılmakla beraber nimeti Allah'tan bekler; inkâr ehli ise sebeplere sarılır ve nimetleri sadece bu sebeplerden bekler.[53] Dolayısıyla sebeplere sarılan herkesin Allah'tan başkasından korktuğunu ya da hayırlara sadece sebepler sayesinde ulaştığını söylemek doğru değildir. Mâturîdî'ye göre bu şartlar altında Hz. Yusuf'un, kurtuluşunun asli sebebi olarak Allah'tan başkasını gördüğünü vehmetmek yanlıştır.[54]

Tefsirlerimiz incelendiğinde halk dindarları arasında tevekkül anlayışına eksenninde ilginç tasavvurları olan kimselere dair haberlere rastlamak mümkündür. Öyle ki Mâturîdî'nin çağdaşı Taberî (310/923) dahî tevekkülü yanlış anlayan kimselere yer vermiş ve onları "Câhil sûfî" ifadesini kullanmak suretiyle tenkit etmiştir. Zira bunlara göre kişi, yiyeceğinden içeceğine her şeyi Allah'tan beklemelidir. Bu nedenle mesela yiyeceğini temin uğruna kişinin zanaat ya da ticaret ile uğraşması tevekkülü terk etmek demektir.[55] Bu düşünce o kadar yaygındır ki Mâturîdî de böylesi kişilerin düşüncelerine atıfta bulunur. Ardından bunun yanlış olduğunu ispat uğruna şu karşılaştırmayı yapma ihtiyacını hisseder: "Allah'ın emri ve O'nun rızası uğruna savaşa çıksak dahi biz, savaşa hazırlık yapmakla emrolunduk. O an ihtiyaç duyulmayan şeye hazırlık yapmakla emrolunmak zaten her daim ihtiyaç duyulan şeye hazırlık yapılmasına delil olur. Zira savaşmak kişinin her an başına gelen bir şey değildir buna mukabil açlık başta olmak üzere kişinin gündelik ihtiyaçları onun her an karşı karşıya kaldığı bir durumdur."[56] Öyleyse kişinin gündelik ihtiyaçlarını karşılamak adına çalışması sanılanın aksine tevekkülün tam da kendisidir.

2. Zikir ve Tilâvet

Halk dindarlarına manası eksik olarak tarif edilen diğer bir kavram zikir'dir. Kalbî ve lisânî olarak ikiye ayrıldığı belirtilen zikir, bir şeyi anmak ve hatırlamak olarak tanımlanır.[57] Buna rağmen kavram, halk arasında daha çok dil ile birtakım özel kavramların tekrarlanması olarak anlaşılmış görünmektedir. Diğer bir ifade ile halk dindarları zikri, çoğunlukla tehlîl, tesbîh ve tahmîd ifadelerinin dil ile tekrarına endekslemiş görünmektedir.

Mâturîdî'nin tanımına göreyse kişinin o an için hangi ibadeti yerine getirmesi gerekiyorsa onu yapması zikirdir.[58] Bu durumda şükretmek için Allah'ın bahşettiği nimetlere bakmak bir zikirdir. Emir ve yasaklarına uymak için Kur'ân'î düsturları bilip öğrenmek bir zikirdir. Emir ve yasakları yerine getirebilmeyi kolaylaştırmak adına cennet ve cehennem ayetlerini okumak bir zikirdir. Tüm bunların yanı sıra kalplerin ürpermesi adına Allah'ın azamet, celâl ve kibriyâ sıfatlarını/isimlerini sürekli akılda

[53] *Te'vîlât*, c. VII, s. 470.

[54] *Te'vîlât*, c. VII, s. 311-312.

[55] Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, thk: Mahmud Şâkir, Dâru'l-A'lem, Ürdün 2006, c. IV, s. 45.

[56] *Te'vîlât*, c. III, s. 320-321.

[57] Ragıb el-Isfahânî, *Müfredâtu elfâzı'l-Kur'ân*, thk: Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-kalem, Dımeşk 2009, s. 328.

[58] *Te'vîlât*, c. XVI, s. 199-200.

tutmak bir zikirdir.[59] Çünkü bu isimlerin dil ile tekrarı kişinin hayırlı işler yapmasına vesile olmaktadır. Mâturîdî'nin bu düşüncelerinden hareket edecek olursak ortaya çıkan netice şudur: **Eyleme geçirtmeyen zikir zikir değildir**. Diğer bir ifade ile Mâturîdî, her ne kadar zikrin kalbî ve lisânî olarak iki türü varsa da[60] sadece "Ya Azîm! Ya Kebîr!" denmek suretiyle Allah'ın zikredilmiş olmayacağını belirtir. Bilakis ona göre Allah'ı tazîm dolayısıyla zikretmek asli itibariyle O'nun emir ve yasaklarına tabi olmak ve verdiği nimetlere şükretmek suretiyle gerçekleşir.[61] Bu düşüncesiyle o, Belhli tâbiîn âlimi müfessir Dahhâk'ın (105/723) "Allah'ın emrettiklerini yerine getiren, O'nun yasakladıklarından kaçan kul Allah'ı zikreden kuldur" şeklindeki sözünü hatırlatmış olmaktadır.[62]

Görüldüğü üzere Mâturîdî, zikrin bilinçli bir eylem olduğunu, harekete geçirmeyen zikrin zikir olmadığını söylemektedir. Buna göre zikir, sahibinin, hem beşeri hem ilahi sahada haksızlık yapmasının önüne geçmeli dahası onu güzel davranışları yerine getirmeye sevk etmelidir. Aynı durum Kur'ân'ın peşi peşine okunması anlamına gelen tilâvet için de geçerlidir.

Halk nezdinde tilâvet,–anlamı bilinmese de– sevap kazanmak maksadıyla Allah'ın kitabının okunması şeklinde anlaşılmaktadır. Mâturîdî'ye göreyse tilâvet denilince Kur'ân'ın sadece –güzel sesle– okunması kast edilmemektedir. Zira bu durum tilâvetin ilk aşamasıdır. Evet, her ne kadar Kur'ân unutulup gitmesin kıyamete değin bâki kalsın diye okunup ezberlenecekse de bu tek başına yeterli değildir. Aksine buradan ikinci aşamaya geçilmelidir ki tilâvetteki ikinci aşama ondan öğüt alınması, Kur'ân'ın hikmetlerinin idrak edilip anlaşılmasıdır. Kişi tilâveti esnasında Allah'a karşı sorumluluğunu öğrenebileceği gibi insanlara karşı da hangi sorumlulukları taşıması gerektiğini bilecektir. Mâturîdî'ye göre *tilâvetin üçüncü aşaması kişinin öğrendiklerini uygulamasıdır. Diğer bir ifade ile Kur'ân, uygulamaya geçmek üzere okunur. Onun uygulamaya geçebilmesi ise Kur'ân'ın derin derin düşünerek dolayısıyla anlaşılarak okunmasına bağlıdır.*[63] *Bu nedenle Mâturîdî, kişi Kur'ân'ı tilâvet etse de onun emir ve yasaklarına tabi olmuyorsa aslında Kur'ân'ı okumamıştır, der.*[64] Zira o, var olduğu halde kendisinden istifade edilmeyen şeylerin yok hükmünde olduğunu düşünür. Mesela aklı olduğu halde onu çalıştırmayanın aklı Mâturîdî'ye göre yok hükmündedir. Bu nedenle kişi, okuyup öğrendiklerini uygulamaya sokmamışsa aslında bu kişi hiçbir şey okumamış olmaktadır. Tilâvete dair düşüncelerini tersten okumamız durumunda ise Mâturîdî sanki şöyle söylemektedir. Kur'ân'ın lafızlarını sarf edemiyorsa da kişi, onun emir ve yasaklarına tabi oluyorsa sanki Kur'ân'ı tilâvet ediyor gibidir.

---

59 *Te'vîlât*, c. XI, s. 361.

60 *Te'vîlât*, c. XI, s. 128; c. XVI, s. 234-235.

61 *Te'vîlât*, c. IX, s. 412.

62 *Te'vîlât*, c. XI, s. 129.

63 *Te'vîlât*, c. XVI, s. 190-191.

64 *Te'vîlât*, c. XII, 37.

3. İstiğfâr

Zikr ve tilâvetten başka halk arasında manası literal olarak alınan diğer kavram istiğfârdır. Buna göre istiğfâr, herhangi bir günaha düştüğünde kişinin Allah'tan bağışlanma dilemesidir, şeklinde tarif edilmiştir. Fakat Mâturîdî'ye göre istiğfâr fiilî ve kavlî olmak üzere ikiye ayrılır.[65] Fiilî istiğfâr, kişinin cezalandırılmayı hak edecek eylemlerine son vermesidir. Diğer bir ifade ile kişi öyle bir halde olmalıdır ki bu hali onun günahlarının affı için bir gerekçe olsun.[66] Aksi durumda kişi sadece dil ile bin defa "Estağfirullah" dese de bu, onun affı için yeterli olmayacaktır.[67] Kavlî istiğfâra gelince bu da iki kısma ayrılır. İlki işlediği günahları affetmesi için ikincisi ise kişinin affedilmeyi gerektirecek işleri muvaffak kılması adına Allah'a yalvarmasıdır.[68]

Aslında Mâturîdî'ye göre günahlara tövbe etmek kimse tarafından hakkıyla gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Zira hakiki manada tövbe etmek cehenneme düşürecek amelleri işlemekten bütünüyle uzaklaşıp kaçmak anlamına gelir. Bu durum ise tıpkı cehenneme düşen kimsenin imkânı olsa oradan firar etmesine benzer. İçinde iken cehennemden kurtulmak mümkün olmadığına göre kimse de gündelik hayatta günah işlemekten azade olamaz. Bununla beraber hakiki manada tövbe edemeyecekse de yani tüm benliği ile uğraşmasına rağmen günaha yine düşecekse de bu kişi için Mâturîdî şöyle der: "Affedilme uğruna gayret gösteren kimsenin bu çabasını, Allah lütfu nedeniyle, dikkate alacaktır. Çünkü O, lütuf sahibidir."[69]

Bu düşüncesiyle Mâturîdî, tövbe ve istiğfârın salt dil düzeyinde kalmaması gerektiğini, kişinin, kusurlarından kurtulmak için gayretli bir çaba içerisine girmek durumunda olduğunu belirtmektedir. Bu tanım ekseninde istiğfâr, bir yandan geçmişteki hatalardan duyulan pişmanlık sonucu affedilmeyi dilemek, diğer yandan aynı hatalara düşmemek üzere çaba sarf etmektir. Bu durumda tövbe ve istiğfârın düğümlendiği nokta, aynı hatalara düşebilmesi nedeniyle kişinin ölünceye değin çaba sarf etmesindedir. Zira tövbelerin lütûf eseri olarak kabul edilmesi kulun göstereceği bu çabaya endekslidir.

4. Şükür

Şükür kavramı da halk dindarları nezdinde literal olarak karşılık bulmaktadır. Özü itibari ile kavram birisinin yaptığı iyiliğe diğerinin mukabelede bulunması anlamına gelmektedir. Halk nezdinde ise bu kavram daha çok söz ile ifade edilmektedir. Buradan hareketle kişi, Allah'ın verdiği nimetlere de sadece "Şükürler olsun" diyerek mukabelede bulunmaktadır. Diğer yandan halk dindarları arasında şükrünü eda edemeyeceği düşüncesiyle Allah'ın nimetlerinden istifade etmemeyi düşünen

[65] *Te'vîlât*, c. XIV, s. 136.

[66] *Te'vîlât*, c. XIII, s. 106.

[67] *Te'vîlât*, c. IV, s. 28.

[68] *Te'vîlât*, c. XVI, s. 228-229.

[69] *Te'vîlât*, c. XIII, s. 190-191.

kimseler de olagelmiştir.[70] Mâturîdî ise gerek şükür kavramının literal olarak anlaşılmasını gerekse eda edemeyeceği düşüncesiyle nimetlerden uzak durulmasını doğru bulmamaktadır. *Ona göre kimse Allah'a, hakkıyla tövbe edemeyeceği gibi hakkıyla şükredemez.*[71] *Buna karşılık Allah, lütfu gereği kişinin kusurlarına rağmen tövbesini de şükrünü de kabul etmektedir*.[72] Bu durumda şükür, öncelikle nimetlerin Allah'tan geldiğini idrak etmektir. Mâturîdî'nin, "nimetlerin Allah'tan geldiğinin idrak etmek" ifadesiyle kibri kırmak gibi bir düşünceye sahip olduğu açıktır. Zira nimet özünde bir lütfun eseridir. Kişi, her ne kadar kendisinde bulunan birtakım hususiyetler nedeniyle bazı nimetleri elde etse de aslında söz konusu hususiyetleri de veren Allah'tır. Bu durumda nimetlerin tamamı özü itibariyle Allah'tan gelmiştir. *Bu nedenle kişinin, her ne kadar çalışmak zorunda olsa da, ulaştığı nimetlerin tamamen Allah'tan geldiğini idrak etmesi şükür olmaktadır.* Mâturîdî'ye göre şükrün ikinci anlamı, *kişinin, nimetlerin şükrünü hakkıyla eda etmekten aciz olduğunu anlaması demektir*. Çünkü nimete gösterilen şükür o nimetin artmasına neden olacaktır. Nimetin artması da şükrü gerektirecektir. Bu devinim de sonsuza kadar devam edecektir.[73] Öyleyse kulun nimete hakkıyla şükredemeyeceğini bilmesi bir şükürdür. Kavramın üçüncü anlamıysa onun dil bazından çıkartılıp amele dökülmesi yani nimetlerin Allah'ın emrettiği yerde harcanması demektir. Mâturîdî'nin bu son tanımı doğal olarak nimetlerin ya da zenginliğin Allah'ın haram kıldığı yere harcanması nimeti verene karşı bir nankörlük manasını taşıyacaktır. Aynı şekilde nimetlerin Allah'ın emrettiği yerlere harcanmaması da nimete yönelik şükürsüzlük anlamına gelecektir.[74]

Nimetin şükrü eda edilemeyecekse ondan uzak durulması ve kıt kanaat geçinecek bir hayatın yaşanması gerekir, anlayışı da yukarıda geçtiği üzere Mâturîdî için hatalı bir anlayıştır. Mâturîdî, bu anlayışın hatalı olduğunu göstermek adına şöyle bir analojiye gider: "Nimetin şükrünü eda edemeyeceğine göre nimetlerden uzak duran kişinin, evlenmek cehenneme perde olacağına göre, çirkin ve yaşlı bir kadınla evlenmesi gerekmektedir." Bu ifadesi sonrası Mâturîdî, genç ve güzel bir kadın dururken yaşlı ve çirkin bir kadınla evlenmenin zâhitlikle bir alakası yoksa fırında pişmiş bir yemek varken arpa ekmeği yemenin de zâhitlikle bir alakası olmadığını belirtir. Ona göre durumun tek istisnası, lüks bir yaşam sürme uğruna kişinin kazancına haram bulaştırma korkusudur. Böylesi bir olasılık söz konusu ise kişiye düşen görev kazancına haram bulaştırmaması ve yetecek kadarıyla yetinmesidir.[75]

Değerlendirme ve Sonuç

Halk, devletin en temel unsurlarından biridir. Dolayısıyla bir devletin başta sosyo–ekonomik olmak üzere her alanda güçlü olması büyük oranda halkının yetkin

[70] *Te'vîlât*, c. IV, s. 301.

[71] *Te'vîlât*, c. VIII, s. 91.

[72] *Te'vîlât*, c. VIII, s. 213.

[73] *Te'vîlât*, c. XVII, s. 20.

[74] *Te'vîlât*, c. IV, s. 90

[75] *Te'vîlât*, c. IV, s. 291.

olmasıyla da doğrudan irtibatlıdır. Geniş kitleleri bünyesinde barındıran halkın dinî ve dünyevî sahada doğru bir şekilde yetiştirilmesi gerekmektedir. Bununla beraber ne kadar büyük ve güçlü olsa da yetkinliği sağlama noktasında devletin her bir bireye teker teker ulaşabilmesi mümkün değildir. Bu nedenle özellikle İslam topraklarında halkın dinî sahadaki ihtiyaçları genellikle mürşitler, vâizler ve sûfîler kanalıyla ya da ilmihal, ahlak ve sohbet kitaplarıyla giderilmeye çalışılmıştır. Başta camiler ve cami odaları olmak üzere tekke, dergâh vb. gibi insanların hemen ulaşabileceği yerlerde gerçekleştirilen eğitimler sayesinde halkın dini ve ahlaki gelişimleri olumlu yönde şekillendirilmeye çalışılmıştır. Diğer yandan bu eğitim sürecinde halkın, İslâmî bilgileri tüm derinliğiyle öğretilmesine ihtiyaç duyulmamıştır.[76] Zira halk için öncelikli olarak bilinmesi gereken en temel şey onların dini bilgileri öğrenmeleri ve ahlaki bir hayat sürdürmeleridir.

Şu bir gerçektir ki dinin, bir ulusun kültürel değerlerini önemli ölçüde etkileme gücüne hâiz olduğu göz ardı edilemez. Din sayesinde bütün bir insanlığı kucaklamaya müheyya zihinleri oluşturmak da mümkündür, kan dökmek için hazır kıta askerleri yetiştirmek de mümkündür.[77] Dinden hareketle bir toplumu ya da ülkeyi ekonomik, siyasal ve sosyal olarak en üst düzey hale getirmek de mümkündür, onu atıl ve durgun bir hale sokmak da mümkündür. Bunun için yapılması gereken tek şey İslam'ın insan fıtratına ya doğru ve dengeli ya da çarpık bir şekilde aktarılmasıdır.

Farklı bölge ve zamanlarıyla tarihimizi takip ettiğimizde ise vakıadan hareketle İslam'ın çarpık bir düzeyde anlatıldığı ya da anlaşıldığını bunun da hayata olumsuz yansıdığını kaynaklarımızdan hareketle görmemiz mümkündür. Tarihin farklı devirlerinde İslam âlimleri halk arasında görülen bu türden problemleri çözmek adına oldukça yoğun çaba sarf etmişlerdir. Bir mezhep imamı olan Ebû Mansur el-Mâturîdî de bu âlimlerin önde gelenlerindendir. O, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde halk arasında bazı sûfîlerin ayet ve hadisleri literal olarak yorumladıkları verilerden destek alarak yaygınlaşan bu bilgilerin problemli olanlarını sorgulamaya açmıştır. Diğer bir ifade ile o, ayet ve hadislerden delil getirilse de bu yorumların hesabının verilmediğini Kur'ân'ı ve hayatı bütüncül okumak suretiyle göstermiştir.

Hayatı ve Kur'ân'ı bütüncül olarak okuyabilmenin yolu öncelikle bilginin kaynağından geçtiği için Mâturîdî, bu meseleyi *Kitabu't-Tevhîd*'inin en başında ele almıştır. Buna göre bilginin kaynakları akıl, nakil ve havass-ı selîmedir. Bilginin kaynakları bu şekilde sınırlandırdığına göre Mâturîdî, keşf, ilham ve rüyayı bilgi kaynağı kapsamına almamıştır. Her ne kadar Gazzâlî gibi âlimler için ilham bilgi kaynağıysa da Mâturîdî, buna karşı çıkmıştır. Bu nedenle ona göre rüya yahut ilham vesilesiyle elde edilen bilgiler bağlayıcı değildir. Zira farklı kişilerin aynı konuda aldığı ilhamların birbirleri ile tamamen tenakuz arz etmesi bilginin hakikati ile çelişecektir. Bu da toplumda infiale neden olacaktır. Diğer yandan ilham ya da keşf ile elde edilen bilgilerin denetimden

[76] Nitekim Gazzâlî, *İlcâu'l-avâm an ilm-i kelâm* adlı eserini kelâmî derinlikleri kaldıramayacak avamın ondan uzak tutulması gerektiği endişesi ile yazmıştır. Aynı endişesini İhya'sında da dile getirir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 237, 247.

[77] Halis Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'ân'ı Okumak*, Şule Yay., İstanbul, 2011, s. 180.

uzak olduğu açıktır ve bu nedenle ilhamın kötü amaçlar için kullanılabilmesi mümkündür.

"Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" ifadesi "kişinin mürşidine kalben dahi itiraz etmemesi gerekir" yargısıyla birleşince ortaya her türlü reaksiyon istidadını kaybetmiş, boyun vermeye ya da can almaya hazır bir tabakanın oluşumuna imkân vermiştir. Bu türden kalabalıklar ise manevi nüfuz sahiplerinin ihtirasları uğruna ve dilediği şekliyle yoğurabileceği uysal bir insan malzemesinin oluşmasına dolaylı olarak imkân sağlamıştır.[78] Böylesi potansiyel bir problemin belki de farkında olan Mâturîdî, masum olma vasfının sadece peygamberlere verilen bir lütuf olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle o, peygamber olmayan mürşit ya da üstadın hata yapma olasılığına dikkat çekmiştir. Mâturîdî, bu düşüncesiyle şunları hedeflemiştir: Mürit ya da talebe öncelikli olarak mürşit ya da üstadının masum olmadığı ayrıntısının farkında olması gerekir. Kişi, her ne kadar ilim elde etmesi nedeniyle üstadına saygı göstermesi gerekiyorsa da bu saygının bir vardır. Bu sınır da şeriate endekslidir. Mürşidin bu sınırları aşması durumundaysa mürşitlik vasfı sona erer. Dahası mürşidin söz konusu hatası şeriate alenen mugayir ise "vardır bir hikmeti" diye geçiştirmemek bilakis Hz. Musa gibi tepki göstermek gerekir. Diğer bir ifade ile eğitimi aşamasında bütünüyle teslimiyet ve ezberci bir talebelik değil edebi dâhilinde istirşâd maksadıyla sorgulayıcı bir talebelik hedeflenmelidir.

Yine "varlıkların nefesi adedince Allah'a giden yollar vardır" yargısı aslında dolaylı olarak kişinin kendi aklınca din oluşturmasına ya da yaptığı işlere din adına kılıf uydurmasına neden olabilmiştir. Her ne kadar Allah'a ulaşma yolunda bir engel olmadığını belirten masum bir ifade gibi görünse de Mâturîdî, bu düşünceyi şu şekilde sınırlamıştır: Bir yolun Allah'a ulaşması, yolun O'nun çizdiği doğrudan geçmesine bağlıdır. Aksi durumdaki yolun Allah'a ulaşması mümkün değildir. Mâturîdî'nin, "varlıkların nefesi adedince Allah'a giden yollar vardır" yorumuna rağmen bu ifadeleri, kişinin bilinçli bir Müslüman olması gerektiğini söylemektedir. Bunun yolu da İslam'ın bilinmesinden geçer. Her ne kadar ilmin üst sınırı olmadığı için ilmi öğrenmekten maksat onu yaşamaksa da kişinin bir şekilde öğrenme imkânı var iken cahil kalması ondan sorumluluğu düşürmeyecektir.

Kişinin, kimi durumlarda niçin öğrenmediği sorusuna verdiği çeşitli gerekçeli cevapları vardır. Bunlardan biri ilim tebliğinde bulunan âlimin kişiye tesir etmemesidir. Söz konusu kişi, bunu şu ifadesiyle desteklemeye çalışır: İlmiyle amil olmayan alimin ilminin tesiri de olmaz. Mâturîdî, bu düşünceye karşı çıkmıştır. Zira bu iddia aynı zamanda Hz. Nuh'a yönelik bir itham anlamına gelmektedir. Nitekim Hz. Nuh, uzunca bir zaman diliminde insanları Allah'a davet etmesine rağmen başta hanımı ve oğlu olmak üzere çoğu kişi ona icabet etmemiştir. Bu durumda söz konusu iddia, Hz. Nuh'a "ilmiyle amil olmadığı için kendisine icabet edilmemiştir" şeklinde anlaşılacaktır. Bu ise açıkça Allah'ın elçisine ithamda bulunmak anlamına gelir. Mâturîdî, her ne kadar karşı tarafı incitmeden zarifane bir vaziyette söz konusu iddiayı çürütmüş olsa

[78] Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Derin Yay., İstanbul 2006, s. 116.

da onun gayesi farklıdır. Çünkü o insanın özgürlüğüne son derece önem vermektedir. Özgürlük ise sorumluluk gerektirir. Mâturîdî, söz konusu iddiayı çürütmekle aslında özgür olmaktan daha doğrusu hesap vermekten kaçmaya çalışan bireye sorumluluğunun düşmediğini belirtmiş olmaktadır.

Bilginin kaynağına yönelik atılan ilk hatalı düğüm diğer bütün düğümlerin de hatalı olmasıyla sonuçlanmıştır. İlhama yönelik söz konusu onay, ilham sahiplerinin ya da sahip olduğunu iddia edenlerin halk nezdinde büyümesine ve onların her dediğinin doğru kabul edilmesine neden olabilmiştir. Bu türden kişilerin ayet ve hadisleri literal olarak dolayısıyla parçacı olarak yorumlaması da bizce bardağı taşıran son damladır. Mâturîdî'nin ısrarla karşı çıkmasına rağmen dünya ve içindeki nimetler sürekli dışlanmaya çalışılmıştır. Dünya ya da içindekileri dışlayanlar aslında iyi niyet sahibidir. Zira onlara göre nimet, kişiyi, kulluk vecibelerini yerine getirmekten alıkoymaktadır. Ayrıca zenginliği nedeniyle yoldan çıkan nice kimse vardır. Bu nedenle yapılması gereken şey toptancı bir vaziyette dünyayı dışlamaktır. Her ne kadar iyi niyet nedeniyle böyle davranılsa da bu düşüncelerin halk arasında yaygınlaştırılmaya çalışılması aslında halka yönelik bir haksızlıktır. Bu, aynı zamanda kolaycılığa kaçmaktır. Dünyanın denî bir yer olduğunu iknaya harcanan zaman, dünya nimetlerinden doğru bir şekilde nasıl istifade edilebileceğine harcansaydı daha doğru olacaktı. Mâturîdî, düşünürler arasında dünyayı ve zenginliği doğru bir şekilde anlatmaya çalışmasıyla öne çıkmıştır. O, biteviye, eserinin hemen her yerinde ayet ya da hadislerin literal ve düz mantıkla okunmasına karşı çıkmıştır. Dünya ve ona dair nimetlerden bahseden ayetler de bu kapsama dâhildir. Bu meyanda Mâturîdî, zenginlik ya da fakirliğin özü itibariyle iyi ya da kötü olmadığını, bu nedenle fakirlik mi üstün zenginlik mi tartışmasının bir anlamının bulunmadığına dikkat çekmiştir. Ona göre, fakir iken sabreden ya da zengin iken şükreden kul, kazanan kuldur. Dünya nimetlerini, Allah'ın emrettiği yönde harcayan kul için dünya her türlü hayrın başı olacaktır. Bu açıdan dünya Allah'ın rızasını kazanma yolunda bir araçtır. Tehlike, aracın amaç haline getirilmesinde başlayacaktır. Daha fazla ibadet edeyim, zenginlik beni ibadetimden alıkoymasın, düşüncesiyle hareket etmek de ibadeti salt oruca ve namaza indirgemektir. Hâlbuki ibadetler sadece vücud ile yapılan ibadetlerden müteşekkil değildir. Meselenin bu veçhine de dikkat çeken Mâturîdî, ibadetin kapsamını daraltmak suretiyle hareket eden ve dünyadan uzaklaşmaya çalışanları cahillikle yaftalamıştır.

Dünyaya yönelik Mâturîdî'nin dikkat çektiği ayrıntıya rağmen dünyanın sürekli kötülenmesinin iki türlü yansıması olmuştur. İlki, bu durum kişinin realite ile idealite arasında sıkışmasına nihayetinde de ikiyüzlü bir hayat sürmesine yol açmıştır. Çünkü yaşanılan bir hakikat vardır. Bu hakikat nedeniyle bireyler ne kadar engel olunmaya çalışılırsa çalışılsın dünyalık zevklerden yararlanacaktır. Bu da bastırılmış duyguların patlamasına ve kişilerin helal haram demeden kendi zevki uğruna her türlü haksızlığı yapmasına imkân verecektir. İkincisi ise tevekkül kavramının anlamının çarpıtılmasına neden olacaktır. Mesela başına gelen musibeti ifade etmesini, kulun, Allah'ı şikâyet etmesi anlamına geldiği savunulmuştur. Bunlara göre başına musibet gelen

kişinin derdini sadece Allah'a havale etmesi hiçbir sebebe başvurmaması gerekmektedir. Onlar, bu düşüncelerine Hz. Yusuf'u örnek getirirler. Buna göre onun hapiste bir müddet daha kalması, yardımı Allah'tan değil de sâkîden beklemesiydi. Mâturîdî, bu ve benzeri iddiaları düz mantıkla bakmaktan uzaklaşarak zarifane bir şekilde reddetmiştir. Ona göre kişinin başına gelen bir musibeti beyan etmesi, kulun Allah'ı bir başkasına şikâyet etmesi anlamına gelmemektedir. Burada olsa olsa kulun, hastalığı ya da farklı bir sıkıntısı nedeniyle Allah'a isyan etmesinin doğru olmadığı kast edilmek istenmiş olabilir. Bununla beraber kulun karşı karşıya kaldığı sıkıntıları gidermek için sebeplere sarılmasından daha doğal bir şey bulunmamaktadır. Sebeplere sarılmadan "başa gelen musibetin salt manada Allah'ın takdiri olarak görmek" aslında O'na yapılan bir iftira konumundadır. Üstelik sebeplere sarılmanın doğru olmadığını ispat adına Hz. Yusuf'un hapiste bir müddet daha kalmasını, onun hapisten çıkmak için sâkîyi aracı kıldığını göstermek de Hz. Yusuf'a atılan diğer bir iftiradır. Zira sebeplere sarılan bütün herkesi aynı kefede değerlendirip bunların tümünün Allah'ın asli yaratıcı olduğunu unuttuklarını söylemenin tutarlı bir yanı yoktur.

Dolayısıyla tevekküle yüklenen yanlış anlam, sabır ve kader anlayışının da Allah tasavvurunun da yanlış anlaşılmasıyla sonuçlanmış, bunun da hayata çok acı yansımaları olmuştur. Nitekim Akif, tevekkül, sabır ve kader anlayışına yönelik kavramların eksik anlatılması ya da anlaşılması nedeniyle şekillenen Allah tasavvurunu şöyle tarif eder:

"Hudâ'yı kendine kul yaptı, kendi oldu Hudâ;

Utanmadan da tevekkül diyor bu cur'ete…Ha?"[79]

Dünyayı kötülemek adına öne sürülen fikirler, kelebek etkisiyle, başka kavramların anlam haritasını bozmuş bu da itikadi travmalara varacak olumsuz sonuçlara neden olmuştur. Tevekkül kavramının yanı sıra zikir şükür ve istiğfâr kavramları da bu durumdan nasibini almıştır. Literal olarak anlaşılmasının ya da anlam dünyasının daraltılması halk arasında bu kavramların dil düzeyine indirgenmesiyle sonuçlanmıştır. Özetle Mâturîdî, her ne kadar harekete geçirmeyen zikrin zikir olmadığını, Allah'ın verdiği nimetleri O'nun istemediği yere harcamak da, emrettiği yere harcamamak da nimete karşı şükürsüzlük olduğunu belirtse de hâkim algının etkisinde sesinin duyulamadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Ebû Mansur el-Mâturîdî, meşhur olan eseri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ında problemli gördüğü hemen her meseleye temas etmiş, kimi zaman ayet ve hadislere kimi zaman da akla arz etmek suretiyle söz konusu meselelerin tutarsızlığını gözler önüne sermiştir. Şüphesiz onun tesbit ve tashihleri zikri geçen örneklerle sınırlı değildir. Fakat çalışmanın sınırlarını dikkate almamız nedeniyle bunlarla yetinmek durumundayız. Bu örnekler üzerinden açıkça görülmektedir ki bir toplum mühendisi olan Mâturîdî, bilinçli ve duyarlı bir müminin inşasında kavramların yerli yerine konulmasını oldukça önemsemiştir. Aynı şekilde o, kişinin ezbere ve taklîde değil

[79] Akif'in bu yöndeki eleştirileri için bkz., Mehmet Akif Ersoy, *Safahât*, hzr. M. Ertuğrul Düzdağ, TDV Yay., Ankara 2017, s. 229-230.

sorgulamaya ve tahkîke değer vermesi gerektiğini kendisi bilfiil örnek olmak suretiyle göstermiştir.

KAYNAKÇA

Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2013.

Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar: Makaleler ve İncelemeler*, Timaş Yay., İstanbul 2011.

Ebu'l-Ala Afîfî, Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat, çev: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2004.

Ebû Bekr Muhammed b. el-Buhari Kelabâzî, Doğuş Devrinde Tasavvuf, çev. Süleyman Uludağ Dergâh Yay., İstanbul 1979.

Ebû Davud, *es-Sünen*, I-V, talik: Ubeyd De'âs-Adil es-Seyyid, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997.

Ebû Hayyân Endulûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, I- IX, tah: Âdil Ahmed-Ali Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 2010.

Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk: Heyet, İstanbul, Mizan Yay, I-XVII, 2005-2009.

Kitâbu't-Tevhîd, ter: Bekir Topaloğlu, İstanbul, İsam Yay., 2014.

Ebû Nasr Serâc Tûsî, *el-Lüma: İslam Tasavvufu*, çev: Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yay.,İstanbul 2012.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzuat mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, I-III, tah: Nurettin Boyacılar, Edvâü's-Selam, Riyad,1997.

Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, thk: Mahmud b. Şerif, Dâru'ş-şa'b, Kahire, 1989.

Enbiya Yıldırım, "Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer", *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, 5 (1), 169-190.

Ebû Hâmid Muhammed Gazâli, *İhyâ-U Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, çev: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay. İstanbul 1975.

Halis Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'ân'ı Okumak*, Şule Yay, İstanbul 2011.

Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn,* thk: Abdülfettah Ebû Gudde, Dârus-Selâm, Halep, 1391.

Hatice Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı*, Ensar Yay., İstanbul 2006.

Hucvuri, Ali b. Osman, Keşfu'l-Mahcup Hakikat Bilgisi, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982.

İzmirli İsmâil Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara, Umran Yay., 1981. s. 36.

Kasım Kocaman, "Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya" *İslam Medeniyetleri Araştırmaları Dergisi*, cilt 1, sayı 4, Haziran 2016, ss. 561-588.

Mahir İz, Tasavvuf: Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatler, hzr: M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi, İstanbul, 2012.

Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, İstanbul, Dergah Yay., 2010.

M. Said Yazıcıoğlu, *Mâturîdî, ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Otto Yay, Ankara, 2017.

Ragıb Isfahânî, *Müfredâtu elfâzı'l-Kur'ân*, thk: Safvân Adnân Dâvûdî, Dımeşk, Dâru'l-kalem, 2009.

Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, Derin Yay., 2006.

Sami Şekeroğlu, "Matüridi'de Zühd ve Takva Anlayışı", *Harran Üniversitesi İFD*, sayı 22, Şanlıurfa 2009, s. 53-64.

Sülemî, Tabakâtu's-sûfiye, Kahire, 1953.

Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı –Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe–*, Dergah Yay., İstanbul 2017.

Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012.

Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, thk: Mahmud Şâkir, Ürdün, Dâru'l-A'lem 2006.

Yaşar Düzenli, "Sa'lebe Kıssası ve Kaynakları", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt:30, Sayı:4, Ankara, 1994, s. 11-29.

Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 98-9.

BEŞİNCİ BÖLÜM

DİNİN PEDAGOJİK BAĞLAMI VE YORUM

İSLAM VE YORUM İLİŞKİSİNİN PEDAGOJİK YORUMU

Doç. Dr. Yusuf BATAR
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi ABD

GİRİŞ

İslam düşüncesinin ve geleneğinin oluşumunda "özgün yorum"un etkisi inkâr edilemez bir gerçektir. Tefsirden fıkha, kelamdan tasavvufa bütün disiplinlerde bu etkinin izlerini sürmek mümkündür. Klasik İslâmî ilimler içinde yer alan, hilaf, cedel ve münazara gibi derslerin tamamı özü itibarıyla İslam düşünce geleneğinin dinamik yapısını besleyen damarlar olmuştur. Tarihi süreç şahittir ki, yorum yapma imkânlarının geniş olduğu dönemlerde Müslümanlar her alanda daha üretken ve zengin olmuşlardır. Değişik mülahazalarla düşünme imkânlarının kısıtlandığı zamanlarda ise her açıdan ciddi fakirleşmeler yaşanmıştır. Bu işin sancısını derinden hisseden ender şahsiyet Aliya İzzet Begoviç, "Ben olsam Müslüman Doğu'daki tüm mekteplere *eleştirel düşünme* dersleri koyardım. Batı'nın aksine Doğu bu acımasız mektepten geçmemiştir ve birçok zaafının kaynağı budur," demektedir (Aliya İzzetbegoviç, 2014: 130) .

Siyasi, sosyal ve kültürel birçok boyutu bulunan bu meselede özü itibariyle Müslümanların bilgiyle olan ilişkisi en temel rolü oynamıştır. Kabul etmek gerekir ki, bazen bir takım klişe bilgilerin büyükten küçüğe aktarımının esas alındığı dönemlerimiz olduğu gibi eleştirel düşünceyi geliştiren bilgi edinme imkânlarının kullanıldığı zamanlarımız da olmuştur. Müslümanların salt anlamda nakille yetindikleri durumlarda düşüncede bir tür donuklaşma yaşanırken, bilgiyle ve kaynağıyla aktif etkileşime girildiği zamanlarda ise güçlü ve özgün yorumların üretildiğini gözlemleyebiliyoruz.

Aslında bu iki zıt tutum ve durum bu gün de yaşanmaktadır. Bir tarafta bilgi aktarımını esas alan anlayışlar, diğer tarafta anlamlı öğrenmeyi, eleştirel

düşünceyi ve düşünsel üretkenliği öne çıkaran yaklaşımlar olduğunu görüyoruz. Bunun en belirgin yansımalarını günümüz eğitim sistemleriyle ilgili tartışmalarda görebiliyoruz. Söz konusu tartışmalarda konu ve bilgi aktarımına dayalı eğitim yaklaşımları, düşüncede üretkenliği ve özgünlüğü kısıtladıkları için mahkûm edilmekte ve bunun yerine eleştirel düşünceyi, problem çözme becerisini ve etkin katılımı esas alan yaklaşımlar önerilmektedir. Özetle dünden bugüne temel sorunda bir değişikliğin olmadığını söylemek mümkündür.

İslam ve yorum ilişkisinin çok farklı yönleriyle tartışıldığı bir ortamda, dine dair bilginin oluşumunda ve bu bilgiye muhatap kılınan insanların zihinsel ve duyuşsal gelişiminde belirleyici bir etkiye sahip olan eğitsel yaklaşımların da irdelenmesi gerekmektedir. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere, dine dair bilgileri edinme biçimi insanların bütün alanlardaki tutumlarına etki etmektedir. Ontolojiden epistemolojiye, metafizikten aksiyolojiye varana dek insanın her bir konudaki pozisyonu belli ölçülerde dinî bilgisinden ve tutumundan etkilenmektedir. Belli bir düşünceyi mutlaklaştırıp farklı olanları dışlayan bir yaklaşım ile düşünsel çoğulculuğu bir zenginlik olarak değerlendiren iki zıt yaklaşımın aynı dinî referanslara göndermede bulunması bunun en çarpıcı örneğidir. Din konusunda alınan eğitimin niteliğinin, birbirine zıt bu iki tutumun oluşmasındaki etkisi inkâr edilemez.

Geçmişten bugüne yaşanan tecrübeler ışığında ortaya konan bilimsel veriler, din konusunda insanları pasif birer alıcı konumuna indirgeyen eğitim yaklaşımları yerine; onları aktif kılan, eleştirel düşünmelerini sağlayan, yorum yapmalarına imkân sağlayan anlayışların, bireysel ve toplumsal gelişim açısından daha sağlıklı neticeler doğurduğunu göstermektedir. Bu ihtiyaç sadece Müslümanlarla ilgili olmayıp dünyanın adeta bir kıble arayışına girdiği günümüz şartlarında bütün insanlığın selametini ilgilendirmektedir. Zira bu günün şartlarında ihtiyaç duyulan sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik vb. üretimleri yapabilecek üretken zihinlere ihtiyaç vardır. Eğitim ise uzun vadede bu ihtiyacı karşılayacak en etkili araçtır. İlahiyatçıların ve din eğitimcilerinin üretken zihinler yetiştirecek eğitim imkânlarına yoğunlaşması bir gereklilik olarak gözükmektedir. Eğitim biliminin bu konudaki verileri ışığında din ve ilahiyat alanında yapacağımız eğitimi derin analizlere tabi tutmamız gerekmektedir.

Eldeki pedagojik veriler gösteriyor ki, günümüz insanının en temel eğitsel ihtiyacı düşünme becerisidir. Daha net bir ifadeyle, öğretimde bilgi aktarımı yerine, "düşünmeyi öğrenme" en önemli kazanımdır. Bu yüzden okullarda düşünen, eleştiren, üreten, bilgiye ulaşma yollarını bilen bireyler yetiştirmek temel hedef olarak belirlenmekte, öğrencilere düşünme becerilerini kazandırmaya yönelik eğitim programları önerilmektedir (Seferoğlu ve Akbıyık, 2006: 193).

Düşünme eğitiminin en temel boyutu ise sorgulayan bireylerin yetiştirilmesini sağlamaktır. Çünkü soru sormak yanıtın ne olabileceğini bulma işidir. Bu nedenle soru sormayı bilmeyen, soru sormayı da öğretemez. Bireyi ne kadar çok soru ve soru sorma ile karşı karşıya getirirsek; bireyi problemi çözmek için o kadar çok üreticiliğe ve daha üst düzeyde sorular sormaya teşvik edebiliriz. Soru sormak, düşünmenin ve öğrenmenin bir neticesidir (Ay ve Akgül, 2008; Başoğlu ve Mutlu, 2012; Gelen, 2002; Polat, 2014).

Bu pedagojik beklenti din eğitimi açısından da geçerlidir. Zira din öğretimi, bir bilgi edinme aracı olmakla beraber, insanın bilgi elde etme yollarını, aklını ve duygularını kullanma kabiliyetini geliştiren bir süreç olarak kabul edilmelidir. Öğrencilerin dinî bilgilerden bir dünya görüşü kazanacak tarzda yetiştirilmesi işi ise belletme, ezbercilik ve tekrardan ziyade, araştırma, anlama ve sorgulama ile mümkündür(Selçuk, 1998: 87).

1.Düşünmeyi Öğreten Eğitim

Düşünme eğitimi, bilgiyi anlamlandırma, işleme, yapılandırma ve yeniden üretme becerisine yaptığı katkı ile diğer bütün eğitimlerin temelini de oluşturur. Eğitim ve öğretim faaliyeti, bu sayede, basit bir bilgi aktarımı olmaktan çıkarak, bireyin yetenek ve potansiyelini aktif hale getiren, farkındalık düzeyini artıran, kendilik bilincini geliştiren yaratıcı bir sürece dönüşür(MEB, TTB, 2016: 1).

Eğitim yoluyla geliştirilmesi öngörülen düşünme becerileri alan yazında değişik şekillerde tanımlanmaktadır. "Presseisen (1985) düşünme becerilerini temel işlemler, problem çözme, karar verme, eleştirel düşünme ve yaratıcı düşünme" olmak üzere aşamalı bir biçimde ele almaktadır. *Temel işlemler* neden sonuç ilişkilerini belirleme, benzetmeleri belirleme, ilişkileri belirleme, sınıflandırma ve nitelikleri belirleme olarak ele alınmaktadır. *Problem çözme* kısaca; tanımlanmış bir zorluğun üstesinden gelme, zorlukla ilgili bilinenleri birleştirme, zorlukla ilgili toplanması gereken veriyi belirleme, çözümler üretme, üretilen çözümleri sınama, problemlerin daha basit ifade edilişlerini arama becerilerini içermektedir. *Karar verme* ise, konuyla ilgili bilgileri birleştirme, seçenekleri kıyaslama, gereksinim duyulan bilgiyi belirleme ve nihayet seçenekler içinde en uygununu belirleme becerilerinden oluşmaktadır. *Eleştirel düşünme* becerileri kısaca; ifadeleri çözümleme, ifade edilmemiş düşüncelerin farkına varma, önyargıların farkına varma, düşüncelerin farklı ifade edilişlerini arama olarak özetlenebilir. *Yaratıcı düşünme* ise temel olarak düşünmenin mantığa, sezgiye dayalı yönlerini kullanarak özgün, estetik bir ürün ortaya koyma becerilerinden oluşmaktadır." (Aktaran: Seferoğlu ve Akbıyık, 2006: 193-194). Sıralanan bu düşünme becerilerinin dayandığı temel yetkinliğin eleştirel düşünme becerisi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü temel düşünsel işlemleri yapabilme,

problem çözebilme ve nihayetinde bir konuda sağlam bir karara varıp özgün bir görüş/eser ortaya koyabilme süreçlerinin tamamında eleştirel düşünme becerisi gereklidir.

1.1 Eleştirel Düşünme

Eleştirel düşünme nitelikli bir düşünme biçimidir. Daha açık bir ifadeyle, insanın doğuştan sahip olduğu bir yeteneğin işlenmiş ve geliştirilmiş halidir. Zira sadece düşünmek yeterli değildir. Bir şeyi eleştirel düşünmek gerekir (Şahinel, 2011: 123). Bu yeteneğin geliştirilmesini sağlayacak olan eleştirel düşünme becerisinin kavramsal çerçevesi hakkında oldukça zengin bir literatürün olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu kavramın farklı boyutlarına işaret eden birkaç tanımı aktararak konunun çerçevesini oluşturabiliriz.

Facione'ye göre eleştirel düşünme; yorum, analiz, değerlendirme ve çıkarımların yanında delillerin, kavramların, yöntemlerin, ölçütlerin ve bağlamların açıklanmasıyla bir amaç doğrultusunda yargıda bulunma ve karar verme sürecidir (Özdemir, 2005). Konuyu psikolojik boyutlarıyla ele alan Cüceloğlu (1997: 255) eleştirel düşünme için "kendi düşünce süreçlerimizin bilincinde olarak, başkalarının düşünce süreçlerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi uygulayarak kendimizi ve çevremizde yer alan olayları anlayabilmeyi amaç edinen aktif ve organize zihinsel süreç" şeklinde bir tanım yapmaktadır. Eleştirel düşünme, olaylara sınırlı bir çerçeveden bakmayı engelleyen, bireyin kendini ve çevresini sorgulamasını ve daha iyi algılamasını sağlayan; ön yargıları uzaklaştırmaya yardımcı olan ve çözüm üreten bir düşünme biçimidir (Başoğlu ve Mutlu, 2012).

Kökdemir (2000)'e göre eleştirel düşünme sürecinin içerdiği beceriler şunlardır: Kanıtlanmış gerçekler ile öne sürülen iddialar arasındaki farklılığı yakalayabilme; elde edilen bilgilere ait kaynakların güvenirliklerini test edebilme; ilişkisiz bilgileri ayıklayabilme; önyargı ve bilişsel hataların farkına varabilme; tutarsız yargıların farkına varabilme; etkili soru sorabilme; sözlü ve yazılı dili etkili kullanabilme ve bireyin kendi düşüncelerinin farkına vardığı meta-biliş vb. yetkinlikler…

Gündoğdu'nun şu tanımı eleştirel düşünmenin kavramsal çerçevesini ortaya koyacak mahiyettedir: "Eleştirel düşünme açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik ve doğru akıl yürütme gibi bazı ölçüt ve yöntemleri esas alarak; (2) doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan, kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli daha derin bir düşünme eğilimi, tutumu ve becerisi sergileyen, (3) böylelikle de sadece herhangi bir sonuca değil ama tutarlı, makul sonuçlara ve yargılara ulaşmayı amaçlayan, (4) hem problem çözme hem de problem görme kapasitesi sayesinde, (5) kendi düşünme sürecini sürekli denetim altında

tutarak değişmeye ve kendi kendini düzeltmeye açık olan bir düşünmedir" (Gündoğdu, 2012: 44).

Demirel'e göre ise eleştirel düşünmede şu beş boyut söz konusudur: (1) Tutarlılık: Eleştirel düşünen birey, düşüncedeki çelişkileri fark etmeli, bunları ortadan kaldırabilmelidir. (2) Birleştirme: Eleştirel düşünen birey, düşüncenin, bütün boyutları arasındaki ilişkiyi kurabilmelidir. (3) Uygulanabilme: Eleştirel düşünen birey, düşüncelerini, bir model üzerinde uygulayabilmelidir. (4) Yeterlilik: Eleştirel düşünen birey, deneyimlerini ve ulaştığı sonuçları gerçekçi bir temele dayandırabilmelidir. (5) İletişim Kurabilme: Eleştirel düşünen birey, düşünceleri arasındaki ilişkiyi, etkili bir iletişimle, anlaşılır bir biçimde paylaşabilmelidir(Demirel, 1999: 214). Bu yetkinliklere sahip olan eleştirel bir düşünür; analitik, meraklı, bilgili, açık fikirli, esnek, adil değerlendirme yapabilen, sonuçların güvenilirliğini araştıran, kişisel değerlendirmelerinde dürüst olan, bulunduğu yargılarda temkinli davranan, yeniliğe açık, karmaşık konularda düzenli, bilgiyi aramada çalışkan, yardımsever, soruşturma odaklı, karışık durumların ve koşulların araştırılmasında ısrarlı olan kişidir(Kanbay, 2013: 9). Kısaca eleştirel düşünme mantıklı ve rasyonel olmayan düşünme şekillerinin karşısına konulabilir (Facione, 1998).

Eleştirel düşünmenin dinamikleriyle ilgili yapılan analitik çalışmalarda bu yetkinliğin duyuşsal ve bilişsel boyutları ortaya çıkartılmıştır. Örneğin Amerika ve Kanada'dan sosyal bilimler, insan bilimleri ve fen bilimlerinden 46 uzmanın katılımıyla eleştirel düşünmeyle ilgili gerçekleşen bir çalışmanın sonucunda şu hususların altı çizilmiştir(Aktaran: Ev, 2014:427). "Uzmanların görüş birliğine vardığı eleştirel düşünmenin duyuşsal becerileri şunlardır: Bağımsız düşünme, ben-merkezli anlayışı fark etme, adil düşünme, farklı görüşlere saygı gösterme, duygu ve düşünce arasındaki ilişkiyi anlama, peşin hükümlü olmama, yargıyı geciktirme, sorgulama cesareti geliştirme, iyi niyetli ve dürüst düşünme, düşünme azmi geliştirme ve düşünme becerisine güven duyma (The Delphi Report, 1990: 11). Yine aynı uzmanlara göre eleştirel düşünmenin bilişsel becerileri ve bunların alt becerileri de şu şekilde sıralanmaktadır: Çıkarım: bulguları sorgulama, alternatifleri tahmin etme, sonuçları çıkartma; analiz: fikirleri inceleme, sorgulama; argümanları tanımlama, argümanları analiz etme; açıklama: sonuçları belirleme, prosedürleri savunma, argümanları sunma; bağımsız olarak düzenleme: bağımsız olarak denetleme, bağımsız olarak doğrulama; yorumlama: sınıflandırma, önemini çözümleme, anlamını açıklama; değerlendirme: iddiaları değerlendirme, argümanları değerlendirme (The Delphi Report, 1990: 13)."

Kavramsal çerçeveyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra eleştirel düşünmeyi gölgeleyen bazı ontolojik ve epistemolojik engellere de değinmekte yarar vardır. Çünkü eleştirel düşünmeye engel olan sebepleri tanımadan düşünmenin

niteliğini artırabilmek pek de mümkün değildir. Konuyu felsefi ve psikolojik arka planlarıyla tartışan Gündoğdu'nun tespitlerine göre eleştirel düşünmenin önündeki engelleri şöylece sıralayabiliriz: Ben merkezci düşünme biçimi, eleştirinin negatif bir faaliyet olduğunu düşünmek, kendi akıl yürütme yeteneğimize duyduğumuz aşırı güven, bir alanın otoritelerini eleştirmeye karşı gönülsüz olmak, duygusal kısıtlamalar(Gündoğdu, 2012:46-48). Bu tespitlerin her birisinin yansımalarını dinî düşünce alanında da görmek pekâlâ görmek mümkündür. Kendisini "Nuh'un gemisinde" zannedenlerimizden tutun da, herhangi mezhebe/meşrebe yöneltilen eleştiriyi akidevi bir mesele gibi değerlendiren anlayışlara varıncaya kadar, yaşadığımız bu tür düşünsel sorunların yansımalarını birçok alanda görebiliyoruz. Anlaşılan o ki, eleştirel düşünme becerisinin ne olduğunu bilmek tek başına yetmiyor; aynı zamanda bu konudaki düşünsel ve duyuşsal engellerin de üstesinden gelebilmemizi sağlayacak niteliklere ihtiyaç vardır.

Eğitim, bu nitelikleri taşıyan bir düşünme yetkinliğini oluşturmanın en önemli belirleyicisidir. Çünkü sorgulama ve eleştirel düşünme inançların, düşüncelerin ve dünya görüşlerinin yeniden inşasını gerektiren bir süreçtir (Tozlu,2014: 31). Ciddi bir eğitim olmadan insanları alışkanlıklarından kurtarmak pek mümkün olmaz. Nitekim 20. yüzyılda, eğitimciler, düşünmenin en etkin biçimlerinden biri olan eleştirel düşünmeyi eğitimin temel hedeflerinden biri olarak görmüşlerdir. Piaget (1958) eğitimin öncelikli hedefinin, önceki nesillerin yaptıklarını tekrar etmek değil, yeni fikirler üreten, bilginin doğruluğunu sorgulayan, eleştiri becerisine sahip bireyler yetiştirmek olduğunu söylemiştir (MEB, TTB, 2016: 2). Aksi halde öğrencilerin birçok bilgiyi ezberleme yoluna gidecekleri sıklıkla vurgulanmaktadır (Paul ve Elder, 2001). Eleştirel düşünmeyi geliştirmeye uygun bir eğitim için temelde şu üç gerekçe ileri sürülmektedir. Birincisi eleştirel düşünmenin hayatımızın her alanında alacağımız kararlardaki etkisi. Eleştirel düşüncenin her konudaki manipülasyonlara karşı koruyuculuk özelliği. Eleştirel düşünme becerisinin erken yaşlarda kazanılabilen bir yetkinlik olduğu gerçeği(Kazancı, 1979: 52).

Nitekim günümüzde, eleştirel düşünmede kullanılan bu üst düzey süreçlerden, öğretim ortamında da yararlanma yoluna gidilmektedir. Hemen her toplumda örgün ve yaygın eğitimin odağında, bireyin düşünmeyi bilmesi ya da düşünme becerilerine sahip olması temel hedeftir(Coşkun, 2013: 147). Hatta ülkemizde Orta Öğretimin 7. Ve 8. Sınıflarında "Düşünme Eğitimi Dersi" seçmeli bir ders olarak tesis edilmiştir(bkz: TTB, Düşünme Eğitimi Ders Programı, 2016).

Şunu belirtmek gerekir ki, eleştirel düşünme becerisi, sadece müfredata konmuş belli bir dersle gelişmez. Eğitim etkinliklerinin tamamında bu bakış açısının hakim olması gerekir. Özellikle bütün derslerde eleştirel düşünme becerisini geliştirmek temel hedef olmalıdır. Diğer derslerde olduğu gibi

din eğitiminde de amaç, öğrencilere eleştirel bir bakış açısı kazandırarak onları düşünmeye sevk etmek ve gerçek yaşamda karşılaştıkları problemleri çözmelerini kolaylaştırmak olmalıdır. Dolayısıyla din eğitimi, sadece öğrencilere dini tanıtmak boyutundan ibaret olmayıp, aynı zamanda belli başlı değer kavramlarını kazandırarak öğrencilerin düşünme becerilerini de geliştirmelidir. (Aydın, 2008). "Din eğitiminde bir takım kalıpları/şablonları ezberleten tutumdan uzaklaşıp, dinin öğretisinin bizzat birey tarafından tahlil edilerek anlamlandırılmasına, keşfedilmesine, özümsenip içselleştirilmesine rehberlik eden yaklaşım benimsenmelidir (Aydın, 2002: 121).Din eğitimin en önemli amaçlarından biri de dini bilginin doğruluğunu sorgulamak, gereksiz bilgileri eleştirmekle öğrenenlerin öğrenme yükünü hafifletmektir(Demir, 2015:208). Nitekim Ülkemizde mesleki din eğitiminin temelini oluşturan İmam Hatip Liseleri için öngörülen öğretim programının vizyonunda, "araştıran, sorgulayan ve edindiği bilgiler ışığında aklını kullanarak problemlere çözüm üretebilen öğrenciler" yetiştirmek temel bir hedef olarak belirlenmiştir(MEB, Müfredat, 2018).

1.2. Din Eğitimi ve Eleştirel Düşünce

Aslında din eğitimi içerik olarak eleştirel düşünceyi geliştirme imkânlarını kendi içinde barındıran bir alandır. Varlık, varlığın amacı, insanın gayesi, kutsal, ölüm ve ötesi, insan-din ilişkisi vb. din eğitiminin içeriğini oluşturan konuların tamamı eleştirel düşünme becerilerini geliştirmeye alan açan konulardır. Dolayısıyla İlkokuldan Yüksek Din Öğretimi seviyesine varıncaya kadar bütün derslerde eleştirel düşünceyi geliştirici etkinlikler yapılabilir. Bu hedefi gerçekleştirmenin iki temel dayanağı vardır. Birincisi eleştirel düşünceyle uyumlu bir din anlayışı diğeri de buna uygun bir eğitim yaklaşımına sahip olmaktır.

1.2.1 Eleştirel Düşünceyi Geliştirecek Dinbilimsel Yaklaşım

Din eğitimini düzenleyen ve uygulayan tarafların din anlayışı ve tutumları din eğitiminin şekillenmesinde birinci derecede etkili olacaktır. Her şeyden önce din hakkında bilimsel ve araştırmaya dayalı bilgiler ön planda tutulmalı ve dinin asıl kaynaklarında yer almayan bilgilerden uzak durulmalıdır. İslam diniyle ilgili bilgilerde; Kur'an ve sünnet merkezli, birleştirici bir yaklaşım benimsenerek İslam diniyle ilintili dinsel oluşumları kuşatacak kök değerler öne çıkarılmalıdır(MEB, 2010: 10). Geleneğimizde oluşmuş olan her hangi bir yorum mutlaklaştırılmadan veya ötekileştirilmeden eleştirel bir yaklaşımla ele alınabilmelidir. Farklı yorum ve anlayışların oluşumuna etki eden durumlar nesnel bir şekilde ortaya çıkartılabilmelidir. Öğrencimiz, vahiy ile vahiyden anlaşılan arasındaki ontolojik farkın ayırtına varmalıdır. İslam düşünce geleneğinin oluşumunda

etkili olan siyasi, sosyal, kültürel, coğrafi vb. faktörlerin etkisi somut örnekler üzerinden ortaya konmalı ve öğrencilerde bu konularda bir bilinç oluşturulmalıdır. Tefsirde, hadiste, fıkıhta, kelamda ve diğer bütün alanlarda tevarüs eden birikimin özü itibariyle farklı düşünce ve yorumların sonucunda ortaya çıktığını her vesileyle vurgulanmalıdır. Böylece öğrencilerimizin zihninde eleştirel düşünceyle ilgili olumlu bir eğilim ve bu eğilimin beceriye dönüşmesi için de belli bir emek sarf etmek gerektiğine dair güçlü bir algı oluşmalıdır.

1.2.2. Eleştirel Düşünceyi Geliştirecek Eğitsel Yaklaşım

Eleştirel düşünme becerisini geliştirecek olan temel yaklaşım, öğrenciyi bilginin kaynaklarıyla aktif bir şekilde etkileşime sokan; sorgulamayı, ilişkilendirmeyi, anlamlandırmayı sağlayan yaklaşımdır. Salt bilgi aktarımına dayalı ve öğrenciyi pasif bir alıcı konumunda tutan uygulamalarla eleştirel düşünce gelişmez. Bu konuyla ilgili çalışmalarda altı çizilen temel hususları şöylece özetleyebiliriz(Polat, 2014: 21-24):

- ✓ Sunulan bilgilerin yargılanarak değerlendirilmesi,
- ✓ Bilginin işlevselliğinin denetlenmesi,
- ✓ Teorik bilginin uygulama etkinlikleriyle test edilmesi,
- ✓ Öğrencilerin işbirliği içinde belirli problemleri çözmeye çalışmalarının sağlanması,
- ✓ Metin çözümleme çalışmaları,
- ✓ İşlenen konularla ilgili soru üretme,
- ✓ Sözlü ve yazılı ifade çalışmaları,
- ✓ Fikirlerin rahatça ifade edilebildiği eğitim ortamları.

Sıralanan bu gibi etkinliklerin yapılacağı eğitsel uygulamaların mahiyeti ve yöntemleri hakkında farklı öneriler geliştirilmiştir. Bazıları öğrencilerin öncelikle "eleştirel düşüncenin ilkeleri" konusunda doğrudan bilgilendirilmelerini ve daha sonra bu ilkeleri belli bir konuda uygulamalarının sağlanması şeklindeki doğrudan öğretim yaklaşımını önermektedirler. Bazı çalışmalarda ise herhangi bir alanla ilgili konuların öğretimi esnasında eleştirel düşünme becerisini geliştiren ilkelere uygun etkinlikler düzenlenerek öğrencilerde bu becerinin dolaylı olarak gelişmesinin daha verimli olacağı savunulmaktadır (Polat, 2014: 24-26). Özellikle üniversite sıralarında, ders etkinliklerinin eleştirel düşünme becerisini geliştirecek tarzda düzenlenmesi, öğretmen adaylarının bu konudaki eğilimlerine ve becerilerine olumlu yönde katkı yapabilir.

Eleştirel düşünceyi geliştirecek bir eğitim sistemini işlevsel kılmada anahtar rol öğretmenlere aittir. Çünkü öğrenme-öğretme sürecini planlama, sınıf içi etkileşimi sağlama, uygun yöntem ve teknikleri kullanma, araç gereçleri düzenleme,

en önemlisi de bilgiyi aktarırken düşünme becerisini yönlendirme durumlarında öğretmenin yaklaşımı ve niteliği, istenen amaca ulaşmada etkili olmaktadır (Çetinkaya, 2011: 94-95). Dolayısıyla öğretmenin kendisinin eleştirel düşünme eğilimine ve becerisine sahip olması öncelikli şarttır. İkinci önemli husus ise öğretmenlerin eleştirel düşünceyi geliştirmeye yetecek bir donanıma sahip olmalarını sağlamaktır. Ne var ki konuyla ilgili alan araştırmalarının verilerine göre öğretmenlerin ve öğretim elemanlarının eleştirel düşünme eğilim düzeylerinin yetersiz olduğu görülmektedir (Polat,2014:3-4). Burada öğretmen yetiştiren kurumlara büyük bir görev düşmektedir. Başta Eğitim Fakülteleri olmak üzere örgün ve yaygın din eğitimi alanında öğretmen yetiştiren İlahiyat fakültelerinin de programlarını ve öğretim yaklaşımlarını bu açıdan gözden geçirmeleri gerekir.

Her şeyden önce öğretmen adaylarının kendi öğrencilik dönemlerinde eleştirel düşünceyi geliştiren yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımları torik ve pratik yönleriyle anlayıp kavramış olmaları gerekir. Bu anlamda kendi derslerinde eleştirel düşüncenin gerektirdiği etkinliklerle ve yaklaşımlarla muhatap kılınmaları gerekir.

Örgün ve yaygın din eğitimi öğretmenlerini yetiştiren İlahiyat Fakültelerinin eğitim anlayışı bu konuda hayati önem arz etmektedir. Doğan (2015: 363), İlahiyat fakültelerinin bu konudaki misyonunu şu şekilde değerlendirmektedir:

"(İlahiyat Fakültelerinin amacı), Müslümanların meydana getirdikleri bilgi değeri taşıyan her türlü veriyi anlamak, açıklamak, eleştiri süzgecinden geçirerek, bilim için, insanlığın geleceği için yararlanılabilir hale getirmektir. Bu faaliyet, ancak insanlığın bugün geldiği bilimsel birikimden istifade ederek mümkün olabilir. Bu demektir ki, İlahiyat alanında bilimsel faaliyetin iki önemli boyutu olmak durumundadır: Birincisi, Müslümanların birikimini, eleştirel bir yaklaşımla anlamak ve açıklamak. İkincisi, bilimsel alanda insanlığın geldiği en son noktanın farkında olmaya çalışmak. Bu ise ancak bilimsel zihniyetle, eleştirel yaklaşımla ve bilgiye /öğrenmeye açık olmakla mümkün olabilir. (...)Eğitim, öğrencilerin daha etkin, daha sorgulayıcı ve özgür olduğu bir yapı içerisinde sürdürülmelidir. Bilginin bir nesne gibi ulaşılması gereken bir şey değil, belli koşullar altında oluşmuş olduğunu dikkate alarak yapım, yapı bozum gibi işlemler içinde verilebilmelidir."

Anlaşılan o ki, din eğitiminde arzulanan hedeflere ulaşmada belirleyici rolü, bu alanın öğretmenlerinin yetiştirildiği kurumlar oluşturmaktadır. Bu kurumlarımızda yürütülen eğitimin, malumat aktarımının ötesine çıkartılarak; anlamlandırma, ilişkilendirme, probleme dayalı analiz, sentez gibi eleştirel değerlendirme süreçleriyle derinleştirilmesi sağlanmalıdır.

Bu alanın öğretmen adaylarına yönelik olarak yapılması gerekenleri iki kategoride özetlemek mümkündür. Öncelikle eleştirel düşünme eğilimini desteklemek ve bu eğilimi gölgeleyen psikososyal engeller konusunda öğrencilerimizi bilinçlendirmek gerekir. Buna bağlı olarak da eleştirel düşünme becerisini geliştiren eğitsel deneyimlerin yoğun olarak yaşandığı öğrenme ortamlarıyla öğrencilerimizi buluşturmalıyız.

SONUÇ VE ÖNERİLER

İslam düşünce geleneğinin içeriğini oluşturan maddi, manevi bütün eserlerin oluşumunda "yorum" belirleyici bir rol oynamıştır. Yorum ne kadar özgün ve zengin olmuşsa ürettiği eserler de o ölçüde özgün ve zengin olmuştur. İslam'ın özü itibarıyla düşünsel üretimleri, farklı yorumları teşvik edici bir din olduğunu insaf sahibi herkes kabul eder. Tarihi süreç gösteriyor ki, Müslümanlar bu imkânı bazen sonuna kadar kullanmışlar ve bazen de kendi elleriyle bu imkânı kadük hale getirmişlerdir. Buna bağlı olarak da tarih sahnesinde kimi zaman altın çağlarını yaşamışlar kimi zaman da kendi ayakları üzerinde durmakta zorlanmışlardır.

Dünün tecrübesinden ve bugün karşı karşıya olduğumuz şartlardan anlıyoruz ki, her anlamda üretken olmak zorundayız. Dünü inkâr etmeden ve bugünü doğru bir şekilde okuyarak ihtiyacımız olan bilgiyi, düşünceyi, çözüm imkânlarını inşa etmeliyiz. Kendi doğal şartlarında oluşturulan ve o günün koşullarında derde deva olan üretimleri tüketmeye devam ederek yarına sağlıklı bir şekilde geçmek pek mümkün gözükmemektedir. Diğer yandan oluşumunda hiçbir dahlimiz olmayan ve başka kodlarla bu gün üretilen reçetelerin de bizim meselelerimizi çözemediğini her geçen gün daha net bir şekilde görüyoruz. İslam'ın kök değerlerini ve yaşadığımız şartları doğru bir şekilde analiz ederek ihtiyacımız olan yol haritasını yeniden çizmeliyiz. Bunun için düşünen, eleştirel bakabilen, üreten kuşatıcı zihinlere ihtiyacımız vardır. İslam ve yorum ilişkisine bir de bu açıdan bakmak gerekmektedir.

Cevap aradığımız sorularımıza tatmin edici, uzun vadeli, kuşatıcı ve köklü cevaplar üretmek konusunda, eğitim en önemli çözüm yolu olarak gözükmektedir. Üretken zihinler yetiştirecek olan eğitimin en önemli niteliği eleştirel düşünmeye uygunluk olmalıdır. Önceden şekillendirilmiş bir takım bilgilerin aktarımı yerine, öğrencilerde analiz, sentez ve değerlendirmeler yaparak bilgiyi adeta yeniden inşa edebileceği yaklaşımlar ortaya koymalıyız. İslam dininin özü itibariyle düşünmeye, tefekküre, akletmeye teşvik edici niteliği hakkında öğrencilerimizde bir farkındalık oluşturmalıyız. Bu anlamda Kur'an'ın tefekkürü esas alan öğretici üslubunun ve Hz. Peygamber'in örnek uygulamalarının derin analizlerle işlenmesi gerekir. Ayrıca İslam düşünce geleneğinde tefsir, fıkıh, kelam, felsefe,

mantık, tasavvuf gibi disiplinlerin kendi bünyelerinde geliştirdikleri düşünsel üretim olanakları ve uygulamaları, eleştirel düşüncenin birer uygulaması olarak tahlil edilmelidir. Bunun yanında geleneğimiz içerisinde zaman zaman yaşanan, düşünceyi sınırlayıcı yaklaşımlar ve yol açtıkları problemler de etraflıca değerlendirilmelidir. Böylece öğrencilerimizin eleştirel düşünme eğilimine ve becerisine olumlu yönde katkıda bulunmuş oluruz. Öğrenciler için birer rol model olan öğretmenlerimizin eleştirel düşünme eğilimlerini ve becerilerini geliştirmeliyiz. İlahiyat fakültelerinin bütün derslerinde eleştirel düşünmeyi temel kazanımlardan birisi olarak esas almalıyız. Eleştirel düşünme yaklaşımına dayalı geliştirilen ve farklı alanlarda kullanılan eğitim modellerini derslerimizde bizzat uygulayarak elde edilen sonuçları tahlil etmeliyiz. Bu fakültelerimizde düşünmeyi, tartışmayı, kendini ifade etmeyi besleyen ve geliştiren bir iklimi hâkim kılmalıyız.

Bu konularda yaşanan sorunların ve çözüm imkânlarının tespiti amacıyla çok yoğun alan araştırmalarının yapılması gerekir. Yapılacak olan çalışmalarda meselenin teolojik, sosyolojik, eğitsel ve kültürel boyutları ortaya konmalıdır. Özellikle son yıllarda dünyanın dört bir yanında palazlanmaya başlayan ve temel vasfı "özgün düşünmeyi dinamitlemek" olan sözde dini yapıların derin analizlere tabi tutulması önem arz etmektedir. Bu yapıların kullandıkları dini argümanlar ve bu tür düşüncelere eğilim gösteren kişilerin din algılarını çözümleyici araştırmalara ihtiyaç vardır. Düşünceye ket vuran bu tür sorunların tespiti ve analizi bu konularda yapılacak olan eğitsel çalışmalara ışık tutacaktır.

KAYNAKÇA

Ay, Ş. ve Akgül, H. (2008). "Eleştirel Düşünme Gücü İle Cinsiyet, Yaş ve Sınıf Düzeyi," *Kuramsal Eğitimbilim*, 1 (2), 65-75.

Aydın, M. Ş. (2002). "Barış Kültürü ve Din Eğitimi", *Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu,* 26-27 Mayıs 2001 Adapazarı, İstanbul: Değişim Yayınları,

Başoğlu, N. ve Mutlu, B. (2012). "İlköğretim Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Metinlerin Eleştirel Düşünme Eğitimine Uygunluğu," *Kastamonu Eğitim Dergisi,* 20 (3), 983-998.

Coşkun, K. (2013). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 17 (1): 143-162.

Cüceloğlu, D. (1997). İyi Düşün Doğru Karar Ver, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Çetinkaya, Z. (2011). "Türkçe Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünmeye İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12 (3), 93-108.

Demir, Ö. (2015). *Felsefe ve Din Eğitimi İlişkisinde Felsefi Kazanımlar,* Ekev Akademi Dergisi Yıl: 19 Sayı: 64:195-

Demirel, Ö. (1999). *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme,* Pegem A Yayıncılık, Ankara.

Doğan, R. (2015). "Eğitim Anlayışı nasıl olmalıdır?" (*Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri-/Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* 01 – 04 Haziran 2014) Editör: Süleyman Akyürek, 1. bs.—İstanbul: Ensar Neşriyat.

Ev, H.A. (2014). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları ve Eleştirel Düşünme (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencileri Örneği)," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* Cilt: 7 Sayı: 32 Volume: 7 Issue: 32.

Gelen, İ. (2002). "Sınıf Öğretmenlerinin Sosyal Bilgiler Dersinde Düşünme Becerilerini Kazandırma Yeterliklerinin Değerlendirilmesi." *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 10 (10), 100-119.

Gündoğdu, H. (2012). "Niçin Eleştirel Düşünemiyoruz?: Eleştirel Düşünmenin Engelleri," *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim,* S. 146, Nisan 2012, ss.43-52.

İzzetbegoviç, A. (2014). Özgürlüğe Kaçışım, Zindandan Notlar, Klasik Yayınları.

Kanbay, Y. (2013). "Hemşirelik Öğrencilerine Verilen Eleştirel Düşünme Eğitiminin Problem Çözme Becerisi Üzerine Etkisi," *Yayımlanmamış Doktora Tezi,* Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

Kazancı, O. (1979). "Lise Fen Programlarının Eleştirici Düşünme Gücünün Gelişmesindeki Rolü," (Doçentlik çalışması). Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Korkmaz, Ö. (2009). "Öğretmenlerin Eleştirel Düşünme Eğilim ve Düzeyleri," *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* (KEFAD) Cilt 10, Sayı 1, (2009), (1-13).

Kökdemir, D. (2000). "Deniz Yıldızlarını kurtarmaya çalışanların öyküsü: Eleştirel ve yaratıcı düşünme." *XI. Ulusal Psikoloji Kongresi*, 19-22 Eylül, Ege Üniversitesi, İzmir.

MEB, (2010). *"Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, İDKAB Öğretim Programı Kılvuzu."* https://dogm.meb.gov.tr/2017.

MEB, TTB (2018). http://mufredat.meb.gov.tr.

MEB, TTB. (2016). "*Düşünme Eğitimi Dersi Öğretim Programı,*" Milli Eğitim Bakanlığı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, https://reyhanli.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2016.

Özdemir, S. (2005). "Web Ortamında Bireysel ve İşbirlikli Problem Temelli Öğrenmenin Eleştirel Düşünme Becerisi, Akademik Başarı ve İnternet Kullanımına Yönelik Tutuma Etkileri," *Yayınlanmamış Doktora Tezi,* Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Paul, R., Elder, L. (2001). *Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Lerning and Your Life*. Upper Saddle River, Nj: Prentice Hall.

Polat, S. (2014). "Eleştirel Düşünme Becerisi Öğretiminin Çok Yönlü İncelenmesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi," Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya.

Seferoğlu, S. S. ve Akbıyık, C. (2006). "Eleştirel düşünme ve öğretimi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 30, 193-200.

Selçuk, M. (1998). "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi*?" İslâmiyât*, Ocak-Mart 1998, c. 1, Sayı: 1, ss. 71-86.

Şahinel, S. (2011). "Eleştirel Düşünme," *Eğitimde Yeni Yönelimler,* (Ed: Özcan Demirel), Pegem Akademi Yayınları, Ankara.

Tozlu, N, (2014). *Eğitimden Felsefeye*, Bayburt Üniversitesi Yayınları, Erzurum.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN İSLÂM ANLAYIŞLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME (İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AŞLAMACI
İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü.
ibrahim.aslamaci@inonu.edu.tr

GİRİŞ

İlahiyat Fakülteleri ülkemizde yükseköğretim düzeyinde din eğitimi veren kurumlardır. Cumhuriyet döneminde ilk olarak 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun 4. maddesi gereğince İstanbul Darulfünun'a bağlı olarak kurulan bu fakülteler, 1933-1949 dönemi hariç, sürekli yüksek öğretim sistemi içerisinde yer almıştır. Kuruluş kanununda amacı "yüksek dîniyât mütehassısları yetiştirmek" olarak ifade edilen bu kurumların amaç ve işlevleri, tekrar açıldığı 1949 ve özellikle yüksek din öğretiminin yeniden yapılandırıldığı 1982 sonrası süreçte sosyal, siyasal ve hukuki değişimle birlikte toplumsal talep ve ihtiyaca binaen çeşitlenerek dönüşüme uğramıştır. Bu çerçevede bu kurumlar yüksek din uzmanı yetiştirmenin yanı sıra 1959 yılından itibaren açılan ve 1982 yılında İlahiyat Fakültelerine dönüştürülen Yüksek İslâm Enstitülerinin işlevlerini de üstlenmiştir.

Günümüzde diğer devlet kurumlarındaki çok kısıtlı istihdam imkânları göz ardı edildiğinde İlahiyat Fakülteleri, temel olarak örgün din eğitimi ve öğretimi ile yaygın din hizmetleri ve öğretimi alanlarına nitelikli insan gücü yetiştirmektedir. Bu kurum mezunları İmam Hatip meslek dersleri öğretmenliği, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği, seçmeli din eğitimi dersleri öğretmenliği görevleriyle Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde; İmam-Hatiplik, Vaizlik, Müftülük, Din Hizmetleri Uzmanlığı, Kur'an Kursu Öğreticiliği gibi görevlerle de Diyanet İşleri Başkanlığı çatısı altında görev alabilmektedir.

Kuruluşlarından bu yana ülke gündeminde din ve modernleşme bağlamında yaşanan gerilimlerin hem çözümünde hem de sürdürülmesinde stratejik bir mekanizma veya araç rolüyle öne çıkarılan[1] İlahiyat fakülteleri amaçları, müfredatları, yetiştirdikleri insan nitelikleri/yeterlikleri ve toplumsal kabulleri açısından sıklıkla tartışılan bir mesele halini almıştır. 2008 sonrası süreçte sayılarında ve öğrenci kontenjanlarında ciddi bir niceliksel artış yaşayan bu kurumlara yönelik sürdürülen nitelik tartışmalarına yakın dönemde yapılmak istenen isim[2] ve program değişiklikleri de eklenmiştir. 2013 yılında YÖK genel kurulu kararı ile tüm İlahiyat Fakültelerinde uygulanmak istenen, felsefe derslerinin azaltılmasını öngören ancak gelen tepkiler üzerine geri çekilen program, bu fakültelere ilişkin farklı tasavvurların varlığını bir kez daha gözler önüne sermiştir.

Bu fakültelere ilişkin farklı tasavvurların temelini ise fakülte mezunlarının nasıl bir din algısı ya da İslâm anlayışına sahip olarak yetişmesi gerektiğine dair farklı yaklaşımların şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Bu fakültelerin mezunlarına ve programlarına ilişkin farklı zamanlarda çeşitli kesimler tarafından yürütülen tartışmalarda zikredilen bu fakültelerden -modernist ya da selefi yetişir- şeklindeki söylemler[3] bu durumun en açık göstergelerinden birisi olmuştur.

Türkiye'nin etrafını sarmış olan din kaynaklı şiddet ve çatışmalar karşısında dini yönden toplumun huzur ve istikrarını koruyup geliştirmede, bu tür olumsuzluklara karşı toplumun direncini ve gücünü artırmada ve topluma ortak bir din anlayışı kazandırmada din eğitimi öğretimi ile din hizmetlerinin resmi olarak devlet kurumları vasıtasıyla sunulmasının önemi tartışılmazdır. İslâm'ın bütünleştirici, huzur verici ve barışı sağlayıcı gücünün öne çıkartıldığı, şekilcilik ve sloganlardan uzak, akla ve bilime dayalı bir yorumunun devlet kurumları aracılığıyla topluma sunulması, ülke içerisindeki mevcut dini grupların üzerinde bir güven teşkil etmekte ve toplumda yaşanabilecek din kaynaklı sorunları önleyici bir rol üstlenmektedir.

Türkiye'nin İslâm coğrafyasındaki diğer ülkelerin içine düştüğü din kaynaklı şiddet sarmalından uzak kalmasında başat rol oynayan, devlet kurumları vasıtasıyla topluma sunduğu ifrat ve tefrit bataklığına sapmamış mutedil İslâm anlayışının devam edebilmesinde ise bu alanlarda görev alan kadroların yetkinliği/

---

1 Celalettin Çelik, "Bugünün İlahiyatı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri **içinde,*** ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 81.

2 2011 yılı sonrasında yüksek din öğretimi kurumlarında isim çeşitliliğine gidilmiş ve İlahiyat Fakültesi dışında İslâmî İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Fakültesi, Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi ve İlahiyat Bilimleri Fakültesi olmak üzere dört farklı isimde yüksek din öğretimi kurumları daha açılmıştır.

3 Ömer Özsoy, "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç tarz-ı Tedrisat", Star Açık Görüş (5.10.2013), erişim 22 Eylül 2016, http://www.star.com.tr/acikgorus/ilahiyatin-mesruiyet-krizi-ve--uc-tarzi-tedrisat-haber-795344/

yeterliği hayati derecede öneme sahiptir. Çünkü resmi olarak yürütülen din eğitimi ve öğretimi ile din hizmetlerinde topluma sunulan İslâm anlayışının içeriği ya da müfredatı kadar bunların aktarıcısı kadroların tutumu temel belirleyici konumundadır. Bu nedenle toplumu ya da öğrencilerini dini konularda aydınlatacak, önderlik yapacak bugünün imam-hatipleri, vaizleri, müftüleri, din dersi öğretmenleri, meslek dersi öğretmenleri ya da kısaca ilahiyatçıları nasıl olmalıdır? sorusu çerçevesinde yapılacak yeterlik/nitelik çalışmalarının en önemli boyutlarından birisini de nasıl bir İslâm tasavvuruna sahip olmaları gerektiğinin belirlenmesi oluşturmalıdır.

Bu gerekliliğe karşılık İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin farklı konulardaki görüş ve durumlarına dini inanç, tutum ve dindarlık düzeylerine dair ya da mesleki yeterliklerine yönelik araştırmalar yapılmış olmasına rağmen sahip oldukları İslâm anlayışına ilişkin yapılan çalışmaların yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Bu konuda tespit edebildiğimiz çalışmalardan birisi "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı" başlığını taşıyan Akyüz tarafından 2000 yılında Ankara, Marmara ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakülteleri örnekleminde yapılan çalışmadır. Araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini yönelimlerinin, Modernist, Geleneksel-İlmihalci ve Siyasal-İslamcı din anlayışları olmak üzere üçlü bir sınıflama çerçevesinde incelenmiştir.[4]

Sonuç olarak toplumu dini konularda aydınlatması beklenen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin nasıl bir İslâm anlayışına sahip olduğunun farklı örneklemlerde bilimsel olarak tespit edilmesi araştırmaya değer bulunmuştur.

1. İSLÂM'IN KATEGORİK AYRIMLARI

İslâm, doğrudan doğruya esasları Kur'an-ı Kerim'e dayalı olup Hz. Muhammed tarafından insanlığa bildirilen ilahi dindir. Bu dinin lafzî vahiy ile bildirilmiş olan hakikatleri, kaynağı Allah olduğu için mutlaktır ve yanlış olma ihtimali bulunmamaktadır. Buna karşılık bu ilahı mesajın farklı çağlarda ve coğrafyalarda yaşayan, bilgisi, kültürü ve eğilimleri farklı olan insanlar tarafından pratiğe geçirilme sürecinde farklı biçimlerinin/anlayışlarının ortaya çıktığı görülmektedir. Hatta aynı kültürel, siyasi, ekonomik ve dini ortamlarda yetişen kişiler arasında dahi, dini anlama, algılama, anlamlandırma ve yaşayış biçimlerinde farklılıklar olabilmektedir.

İslâm dini kurum olarak monolitik olmayıp çeşitli faktörlerin etkisiyle hangi dönemin ya da hangi çevrenin İslâm'ı gibi sorulara muhatap olacak şekilde oldukça değişik oluşumlar biçiminde bir farklılaşmayı da tecrübe etmiştir.[5]

[4] Niyazi Akyüz, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı, (Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2007)

[5] H. Ezber Bodur, "Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslâm'ın Siyasal İstismarı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (2005): 76.

Bu anlamda farklı disiplinlerde İslâm'ın çeşitli kategorik ayrımları yapılmıştır. Geleneksel İslâm - Modernist İslâm, Yüksek İslâm - Halk İslâmı, Popülist İslâm - Elitist İslâm, Siyasal İslâm - Kültürel İslâm, Kitabi İslâm - Ümmi İslâm, Radikal İslâm - Ilımlı İslâm, Sünni İslâm - Şii İslâm - Harici İslâm bu ayrımların birkaçını oluşturmaktadır.

Elbette bu farklılaşmaların ya da oluşumların hiçbiri İslâm'ın özünü teşkil etmemektedir ve İslâm'ın kendisiyle özdeşleştirilemez. Bu nedenle İslâm'ın bu şekilde zihni/kategorik ayrımlara tabi tutulması onun öğretisinin ruhu ve özüyle ilgili değişik versiyonlarının olabileceği anlamına gelmemelidir. Bu tür ayrımlara zihinsel tasarımlar, biri diğerine göre konumlanmış fenomenler gözüyle bakılabilir ve kullanışlı oldukları sürece geçerliliklerini muhafaza edebilirler. Zaten aralarındaki sınır net olmayıp belli belirsizdir. Bunlar farklı söylem, retorik ve ifade tarzıdır; yoksa öğretinin epistemolojisiyle ilgili temel ayrımlar değildir.[6]

Araştırmada veri toplama aracı olarak kullanılan İslâm anlayışı ölçeğinin boyutlarının ve maddelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu çalışmada esas alınan farklı İslâm anlayışlarının kısaca tanıtılması yararlı olacaktır.

a) Tasavvufî İslâm Anlayışı:

İslâm'ın zahir ve batın hükümleri çerçevesinde yaşanan manevi ve deruni hayat tarzı olarak tanımlanan tasavvuf, insanı nefsinin hazlarına esir olmaktan kurtarıp, manevi derinliğe ulaştırmak suretiyle Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme şeklinde açıklanan ihsan mertebesine çıkarmayı hedefleyen İslâm anlayışıdır. Bu şekil bir hayat tarzı, dünya ile ilgili şeylerde azla yetinme, kalbiyle Allah'a dayanma, taat ve ibadete yönelme, dünyevî arzulara karşı sabretme, eline geçebilecek şeylerin yararlısını seçme, mâsivâdan uzaklaşıp Allah'a dönme, Allah'ı içten zikretme, vesveseye karşı ihlâsı gerçekleştirme, şüpheye karşı yakîn elde etme, uzaklaşma ve yabancılaşmadan kurtulup Allah ile huzur bulma gibi özellikleri içerir. 7

Fetih hareketleriyle hızlı bir şekilde büyüyen İslâm coğrafyasında zenginleşmenin doğal sonucu olarak dünyaya ve lükse yönelik artan meyil ile diğer kültür ve medeniyetlerle karşılaşma neticesinde dini ifade ve kavramların spekülatif akla referansla açıklanmaya çalışılması ve dinin yaşanabilirliğinin ciddi anlamda zarar görmesi, Tasavvufî İslâm anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Sûfîlere göre bu süreçte dinin mahiyetinin ve insana biçmiş olduğu değerin anlaşılmasında sürekli rasyonel/aklî olana müracaat etmesinden dolayı Kelam ilmi

[6] Nuh Coşkun, "Giriş Yazısı", *Bilgi ve Hikmet* 10, (Bahar 1995): 1.

[7] Reşat Öngören, Tasavvuf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 119.

ve şeriat alt başlığı altında sürekli olarak zahire ve şekli ibadetlere vurgu yapan Fıkıh ilmi yetersiz kalmıştır. Tasavvuf ise ahlaki bir tavır olarak dünyevileşmenin karşısına zühdü; epistemolojik bir sistem olarak, akli olanın karşısına keşfi koyarak açılım sağlamıştır.[8]

Sûfîlere göre tasavvuf İslâm'ın olmazsa olmaz şartı değildir. Yani tasavvuf yoluna girmek Müslüman olmanın şartlarından biri olarak ileri sürülmemiş, ancak dinin iman ve amel bakımından kemale ermesi için gerekli görülmüştür. Onlar Cibril hadisinden hareketle kişinin önce iman ederek din sınırları içine girmesi, daha sonra ibadetlerini yerine getirerek İslâm'ı yaşamaya başlaması ve ileri mertebe olarak da Allah'ı görüyormuş gibi bir ruhi hale sahip olması gerektiğini, işte bu üçüncü merhalenin tasavvuf yoluyla sağlanabileceğini ifade etmişlerdir.[9]

Tasavvuf geleneğinde bir kimsenin kendi-arzusuyla Allah'a daha yakın olmak maksadıyla dinde zorunlu olmadığı bir alana girmeyi kabul etmesinden dolayı, kendisine "irade eden", "isteyen" anlamında "mürid" adı verilmektedir. Tasavvuf yolunu tercihinden dolayı mürid zorunlu bir takım vazifelerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu anlamda müridin yapması zorunlu olan ilk şey, bir rehbere/mürşide/şeyhe tam olarak teslim olması ve onun görüşlerine sıkı sıkıya bağlanmasıdır. Şeyhe bağlılık Tasavvufî İslâm anlayışının olmazsa olmaz şartlarından biridir. Çünkü Allah'a ulaşmak maksadıyla çıktığı manevi yolculukta "salik", sadece daha önce böyle bir yolculuğa çıkmış kamil bir şeyhin/mürşidin denetimi altında doğru bir yol takip edebilir ve tehlikelerden korunabilir.[10]

Tasavvufî gelenekte, bilgiye ulaşma ve hakikati elde etme konusunda keşfî bilginin ayrı bir yeri vardır. Seyr-u süluk adı verilen manevi yolculuk esnasında sûfîlerin yaşadıkları hallerden biri olan keşf, müridin kalbinin bir ayna haline gelmesi ve ilmin ana kaynaklarını görerek bazı sırlara manevi/batınî bilgilere vakıf olması halidir.11 Tasavvufî anlayışta keşf yolu ile elde edilen bilgi fizik ötesi/gayb alem için yegane bilgi kaynağı olarak görülmektedir. Ancak seyr u süluk esnasında meydana gelen keşfî bilgide değişik sebeplerden dolayı yanılma ihtimali bulunabilmekte bu nedenle bu bilgiler Kitap ve Sünnet'le kontrol edildikten sonra kabul edilmektedir. Seyr u süluk tamamlandıktan sonra belli bir mertebeye ulaşanların elde ettikleri keşfî bilgi ise doğruluk, kesinlik ve korunmuşluk açısından vahiy ile eşdeğer görülmektedir.12

---

[8] Abdullah Kartal, "Tasavvufun İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Bursa'da Dünden Bugüne Taasavvuf Kültürü-2* içinde, haz. Nahit Kayabaşı, (Bursa: Bursa Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003), 58.

[9] Reşat Öngören, "Ehli Sünnette Tasavvufun Yeri", *Tarihte ve Günümüzde Ehli Sünnet* içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 159.

[10] Öngören, "Ehli Sünnette Tasavvufun Yeri", 160-162.

[11] Öngören, "Ehli Sünnette Tasavvufun Yeri", 162.

[12] Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri, İstanbul Üniversitesi İlahiyat

Veli ve nebilerin tek bir hakikat üzere olduklarını düşünen sûfîler her iki zümrenin de insanlara rehberlik ettiklerini söylemektedirler. Bütün peygamberler aynı zamanda Allah'ın velisi olarak kabul edilir. Velayet peygamberin Hakk'a dönük yüzü, nübüvvet ise halka dönük yüzü olarak nitelendirilir.[13] Nübüvvet "hususi nübüvvet" ve "umumi nübüvvet" olmak üzere iki kısma ayrılır. İlki ile Hz. Muhammed ile son bulan ve yeni bir şeriat içeren peygamberler zinciri kastedilirken, ikincisini yeni bir şeriat içermeyen ve kesintisiz olarak devam eden nübüvvet olarak nitelendirilir. Sûfîlerin buradaki en önemli farklılığı, velileri bu kategoride değerlendirmeleridir.[14] Bu anlamda Tasavvufî gelenekte Allah dostu kabul edilen veli zatlar büyük önem taşır.

b) Modernist İslâm Anlayışı:

Modern İslâm düşüncesi, 18.ve 19. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının Batı karşısında fikri, siyasi, askeri ve iktisadi olarak geriye düştüğü ve sömürgeleştirildiği bir dönemde, Müslüman bilincin moderniteyle yüzleşmesi bağlamında ortaya çıkmıştır. Batı karşısında çöküşün yaşandığı bu dönem aynı zamanda yeniden yükselişe geçmenin hal çarelerinin arandığı bir dönem olmuştur. İslâm dininin kendisi olmasa da mevcut durumunun modernleşmeye, ilerlemeye ve ıslahat hareketlerine müsait ve uygun olmadığını ve gerçek/sahih İslâm istikametinde dönüşüme uğratılması gerektiğini savunan aydınlarca, batı karşındaki çöküş ile dinin/İslâm'ın çöküşünün aynileştirilmesinin doğal bir sonucu olarak modernleşme teşebbüsleri, aynı zamanda dini bir yorum ve proje haline getirilmiştir. Söz konusu aydınlar dini alanı ihya, ıslah ve tecdit ederek İslâm'ı yeniden hâkim kılmak istemişlerdir.[15] Modern İslâm düşüncesinin teşekkül devrinde yer alan klasik modernistler olarak da adlandırılan modernistler arasında Cemaleddin Afganî, Mısır'da Muhammed Abdûh, Hindistan Altkıtası'nda Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal gibi isimler zikredilmektedir.[16] Yaklaşımları arasında önemli farklılıklar olmasına rağmen klasik modernistlerin esas meşgul oldukları alan, içtihat vurgusuyla İslâm düşüncesinin ıslah edilmesidir. Onlar moderniteyle ortaya çıkan durumun, Müslümanların entelektüel mirasının yeniden incelenmesini ve yorumlanmasını zorunlu hale getirdiğini ve bunun da önceki alimlerin gözü kapalı bir şekilde taklit edilmesiyle mümkün olamayacağını belirtmiştir.

Fakültesi Dergisi 5, (2002): 85-96.

[13] Kadir Özköse, "Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi", Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı içinde, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Havra Kültür Merkezi, 2015), 138.

[14] Kartal, "Tasavvufun İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", 68.

[15] İsmail Kara, "Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye* içinde ed. Sabri Orman , (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 192.

[16] Abdullah Saeed, "Çağdaş İslam Akımları: Sınıflandırma Üzerine Bir Ön Deneme", trc. Kamile Ünlüsoy, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7, (Güz 2014): 111.; Mehmet S. Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", İslami Araştırmalar Dergisi 4, (Ekim 1990): 275.

Örneğin Abdûh'a göre İslâm düşüncesi ve hayatını donukluk ve durağanlığa iten, içtihat kapısının kapatılmasıdır. O, bu anlayışın İslâm düşüncesi ve hayatını dondurduğuna, şekilciliği yaygınlaştırıp, maneviyat ve faziletleri arka plana ittiğine inanmış ve bu yaklaşımı esas sorun kaynağı olarak görmüştür.[17] Abdûh, İslâm'da akla gereken önemin verilmesi için ısrar etmiş, dinle aklın uzlaşmasını, insanların yükselmesi için şart görmüş, Kuranî yaklaşımın da bunu gerektirdiğini belirtmiştir.[18] Böylece Abdûh diğer modernistler gibi İslâm'ın bidat ve hurafelerden arındırılması için mücadele etmiş, din adına uydurulan hadislerin dini anlayıştan dışlanmasını ve "mezhepçi taassub"un durdurulması gerektiğini savunmuştur.[19] Ayrıca tasavvuf düşüncesi adına Allah ile insan arasında aracılar oluşturulmasını, ölülerden medet umulmasını, dinde olmayan törenler icat edilmesini, tarikat uygulamalarının dinin üstüne çıkarılmasını ve şeyhten "el alma" gibi anlayışları tenkit etmiştir.[20]

Klasik modernistlerin entelektüel takipçileri olan modernistlere yenilikçi içtihatçılar, neo modernistler[21] ya da çağdaş İslâm modernizmi[22] gibi adlandırılmalar yapılmaktadır. Modernist düşüncenin temsilcileri benzer problemler ve çözümlerden söz etmelerine rağmen bir ekol oluşturmuş değillerdir. Birçok yazara göre çağdaş İslâm modernizminin en önemli temsilcisi Fazlurrahman'dır.[23] Fazlurrahman, İslâm'ın zamanla aldığı geleneksel şekli tenkit etmiş ve bu sebeple, Kur'an'ın görüşünü tarihin enkazı arasından çıkarıp yeniden diriltmenin hem Müslümanlar hem de diğer insanların faydası için bir zorunluluk olarak görmüştür. Fıkhi hüküm ifade etmesi açısından Kur'an ayetlerinin mutlaklığı konusunu da ele alan Fazlurrahman, içtihada özellikle ceza hukuku ve normatif hukuk alanında ihtiyaç duyulduğunu, Kur'an'dan hareketle ulaşılan hükümlerin genel geçerliliğinin olmadığını, mutlak geçerliliğin sadece Kur'an'dan çıkarılan genel ilkelerde olabileceğini savunmuştur. O, Kur'an'daki belirli hükümlerden hareketle onun temel hedeflerini oluşturan genel ilkelerine doğru ulaşmada aklın rolünü öne çıkarmıştır.[24] Onun bu görüşleri diğer pek çok çağdaş modernistleri etkilemiş ve modernist İslâm anlayışının şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

---

[17] Bayram Ali Çetinkaya, "Çağdaş İslâm Düşüncesi", İslam Felsefesi Tarihi içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 506.; Caner Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 79- 80.

[18] Fazlurrahman, **İslâm**, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 298-301.

[19] Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, trc. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr yayınları, 1986), 50-51.

[20] Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam,* 84.

[21] Saeed, "Çağdaş İslam Akımları: Sınıflandırma Üzerine Bir Ön Deneme", 112-113.

[22] Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 277.

[23] Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 277.

[24] Çetinkaya, "Çağdaş İslâm Düşüncesi", 513.

c) Siyasal İslâm Anlayışı:

Siyasal İslâm hakkındaki literatürün çoğunluğu, onun 19. ve 20. yüzyılın reel koşullarının etkisiyle ortaya çıktığını kabul etmektedir. Bu dönemde batılı sömürgeci güçlerin işgali sonucu bağımsızlıklarını kaybeden Müslümanlar siyasal, sosyal, ekonomik ve dini bir buhrana düşmüşlerdir. Bu süreçte İslâm mirası ve değerleriyle irtibatlı olan klasik toplum yapısı hızla bozulmuş ve toplumsal yaşamdaki yabancı/batı etkisi artmış, buna karşılık asırlar boyu din adına konuşan ulema sınıfı, modern koşulların doğurduğu düşünsel endişelere yanıt verememiştir.[25] Bu durum söz konusu süreçte İslâm dünyasında ortaya çıkan pek çok dini ve ideolojik hareketin geliştirdikleri din söylemlerinde siyasetin merkeze taşınmasına yol açmıştır.[26] Böylece siyasal İslâm yorumu, dönemin İslâm coğrafyasında beliren reel koşulların etkisiyle, batı emperyalizmine ve iç modernleşme sorunlarına yönelik tepki ve çözüm arayışlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.[27] Mısırda Hasan el Benna ve Seyyit Kutup'un görüşleriyle şekillenen İhvan-ı Müslimin, Hint alt kıtasında Ebul Ala Mevdûdî'nin kurduğu Cemaat-i İslâmî gibi akımlar daha sonraki pek çok siyasal İslâmcı akımların öncüleri olmuşlardır.[28]

Siyasal İslâmcılığın hâkim söylemlerinin/din yorumlarının temel karakteristiği, İslâm'ın yalnızca tekil "Müslüman özne"yle sınırlı bir din olmadığına; aksine toplumsal alanın siyasi, ekonomik, hukuki, eğitim vd. diğer bütün yönlerine ilişkin bütüncül bir nitelik taşıdığına dair güçlü söylemidir. Bu anlayışa göre İslâm sadece dini ve akidevi bir inanç olmaktan ziyade, siyasi, hukuki ve ekonomik bir sistemdir. İslâm, insanlara kurumsal bir siyaset sistemi sunmaktadır. Buna inanmak ve bunun kurulması için çalışmak farzdır.[29] Bu şekilde siyasal İslâmcılar İslâmî bir toplum projesinin bütünselliği içerisinde siyaset sorununu her şeyin önüne koymaktadır. Yani bütün İslâmcıların görüş birliği içerisinde oldukları nokta, İslâmî bir toplumun yaratılmasında ve yerli yerine oturtulmasında siyasal iktidarın zorunlu oluşudur. İslâm'ın getirmek istediği reformlar, sadece vaazlarla gerçekleştirilemez. Bunları gerçekleştirebilmek için siyasal iktidar zorunludur.[30]

Mevdûdî'ye göre bir Müslümanın İslâmî bir yaşam modeline uyma niyetini, İslâmî olmayan bir hükümet sisteminin otoritesi altında başarıya ulaştırması imkânsızdır. Ona göre hâkimiyet sadece Allah'a aittir ve yasa zaten Kur'an'da ve

[25] Beşir Musa Nafi, *İslâmcılık: Siyasal İslâm ve Akımları, trc.* Burhanûddîn Aldîyaî, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 9.

[26] Sönmez Kutlu, Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 40.

[27] Nafi, *İslâmcılık: Siyasal İslâm ve Akımları,* 10.

[28] Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, trc. Cüneyt Akalın, (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 11.; Saeed, "Çağdaş İslam Akımları: Sınıflandırma Üzerine Bir Ön Deneme", 110.; Kutlu, Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları, 40.

[29] Kutlu, Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları, 40-41.

[30] Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, 90.

tamamlayıcı olarak Hz. Muhammed'in uygulamalarında verilmiştir. Önemli olan yöneticilerden başlayarak insanların ilahi yasa karşısında silikleşmeleridir.[31] Laiklik, demokrasi batı medeniyetinin temel ayaklarını oluşturmaktadır. Bunlardan kaçınmak gereklidir. Kutup da Mevdûdî'ye benzer şekilde demokrasiyi İslâm'la uzlaşması mümkün olmayan yabancı bir ideoloji olarak görmektedir. [32] Sudanlı İslâmî lider Hasan el Turabi'ye göre ise Müslüman devlet, Müslüman toplumun yoğun olduğu bir devlettir. İslâmî devlet ise sadece özel hayatın değil toplum hayatının da Müslümanca olduğu bir devlettir. Siyasetin, ekonominin, uluslararası politikanın yani tüm hayatın İslâm'la irtibatlandırıldığı dinle entegre edildiği bir sistemdir. Yani İslâm'ın hayatın tüm yönlerini kapsadığı bir düzendir.[33]

Böylece İslâm'ın modern dönemdeki yeniden anlamlandırılması ve inşası, ona bir "din" olmanın ötesinde, kitleleri harekete geçirmeyi ve bununla birlikte kökten bir dönüşümü hedefleyen bir ideoloji (İslâmcılık) karakteristiği katmaktadır. Hâkim biçimiyle İslâmî ideolojinin fail özneleri olan aydınlara göre, "siyasal İslâm" olarak adlandırılan bu ideoloji, "öteki" konumundaki Batı ile bağdaşmaz nitelikte, bütüncül, evrensel, tarih-ötesi ve özsel/özcü bir sistemdir.[34]

d) Selefî İslâm Anlayışı

Selefî İslâm anlayışı, İslâm'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslâm'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası haline getiren ve onun korunması uğrunda mücadele eden gelenekçi ve muhafazakâr bir düşünce ve zihniyeti ifade etmektedir. [35] Öncesinde "ehl-i hadis" olarak adlandırılan bu anlayış hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkan bir tavır ve yöntem tarzıdır.[36] Ahmed b. Hanbel, hadis taraftarlığını üçüncü yüzyılda olgunluğa ulaştıran bir isim olarak bilinir.[37] Bu hareket için Selefîyye kavramının ilk olarak kullanılmasına, hareketin ikinci imamı olarak kabul edilen İbn Teymiye'nin eserlerinde rastlanmaktadır. [38] Kavram tarihsel süreçte Ahmed

[31] Aktaran Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, 90-91.

[32] Azam Tamimi, "Çağdaş Arap Dünyasında Demokrasiye Geçişin Önündeki Engeller", trc. Recep Şentürk, İslâm ve Demokrasi içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 216.

[33] Aktaran Abdullah Manaz, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, (Ankara: Ayraç Yayınları, 2005), 40.

[34] Ernur Genç, "Siyasal İslamcılığın Alternatif Medeniyet Söylemi Moderniteden Azade midir?", *Tarihin Peşinde Dergisi* 13, (2015), 136.

[35] Ferhat Koca, "İslam düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Temel Karakteristiği", İlahiyat Akademi Dergisi 1, (2015): 16.

[36] Hilmi Demir, *Selefiler ve Selefi Hareketi İŞİD Ne Kadar Sünnidir?* 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü Öze Rapor, (Ağustos 2014), Erişim 13 Haziran 2016. http://www.21yyte.org/assets/uploads/files/selefiler%20son.pdf

[37] Mehmet Zeki İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", İlahiyat Akademi Dergisi *1*, (2015): 4.

[38] Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri,* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 29.

b. Hanbel taraftarlığını, İbn Teymiyye ekolünü ve 18. yüzyılda ortaya çıkmış Vehhabîliği içine alacak şekilde geniş bir yelpazede kullanılmaktadır. [39]

Selef'in (kelime anlamıyla öncekilerin) anlamış ve yaşamış olduğu şekilde İslâmiyet'i anlamak ve yaşamak hedefi, Selefî anlayışa ismini veren başlıca motiftir. Dolayısıyla *halef'in,* yani "daha sonraki" nesillerin, Kur'an ve sünnetten uzaklaşarak aklileşmiş dini metotları, doğrudan naslara başvurmak yerine itikadi ve fıkhi ekollerin kurucularının fikirleri etrafında mezhepleşmiş zihniyet kodları, hadislere dayalı zühd ve takva hayatını yaşamak yerine tarikat öğretileriyle bütünleşmiş dini hayatları, Selefî akımca "bid'at ve dalalet'' olarak vasıflanmaktadır. Bu nedenle Selefîler, kendilerini Ehl-i Sünnet'in yegane temsilcileri olarak görmektedirler. Hadislere tâbi olarak dini yaşadıkları için *ehlü'l-hadis, ehlü'l-eser, ehlü'l ittiba gibi* sıfatları da benimsemişlerdir. Onlardan olmayan Hanefiler, Eş'ariler, Şiiler, tarikat saliki sûfîler ve diğer Müslüman fırka ve akımların mensupları ise ehl-i bid'at dâhilindedir, tebliğ ve da'vete muhtaçtırlar.[40] Türbe, mezar ziyaretlerinde yapılan dualarda ölmüş bir şahsı şefaatçi ya da Allah'a aracı kılma ihtimali bulunduğundan, kabir başında namaz kılmak, dua etmek, bu mekanlara birtakım eşyalar bırakmak şeklindeki ameller şirktir. Şirke yol açtığı için türbe inşası ve ziyaretleri haram ve bid'atdır.[41]

Selefîliğin en belirgin özelliği, taklidin, hurafe ve bid'atların terk edilerek Kur'an'a ve Sünnet'e, dinin aslına dönüşü vurgulamasıdır.[42] Selefîlik denildiğinde, ameli açıdan açıklanan bir tevhid ilkesi etrafında şekillenen selefe dönüş, taklidi ret, dini bid'atlardan arındırma esasları anlaşılmaktadır.[43] Bu anlayışta İslâm'ın tevhid ilkesi, sadece itikadi açıdan değil aynı zamanda ameli açıdan değerlendirilmiştir. İman tasdik, ikrar ve amelden teşekküldür. İbn Teymiye gibi Muhammed b. Abdulvahhab da gerçek tevhidi, Allah'ın ve Peygamber'in emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Allah'ı birlemek olarak tarif etmiştir. Buna tevhid-i ameli denir. İman ile küfrü ayırt eden tevhid de budur. Bu yüzden tevhidi sadece bir 'itikad' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şirktir. Bu tür

[39] İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri,*28-30.

[40] Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7, sy. 20 (2004): 206.

[41] Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmi Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik içinde,* ed. Ahmet Kavas, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 487.

[42] Mehmet Zeki İşcan, "Selefîliğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik içinde,* ed. Ahmet Kavas, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 93.

[43] İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 2.

bir anlayışta olanlarla savaşılır. Bunların kanları ve malları helaldir.[44] Bu açıdan Selefî İslâm anlayışına göre namaz kılmamak küfürle eş değerdir. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, farz olduğu inkâr edilmese bile bir vakit namaz kılmamanın küfrü gerektirdiğini ifade etmiştir. Ona göre her kim buluğ çağına erdikten sonra namazı terk eder ve nasihat da kabul etmezse, durumu şeriat mahkemelerine bildirilir. Tövbe etmesi istenir, şayet tövbe etmezse öldürülür.[45] Selefîlerin bu şekilde iman-amel birlikteliğine inanmaları onları hayat münasebetlerinde katı bir ahlakçılığa yöneltmiştir. Onlar böyle bir iman anlayışıyla, iman-amel birlikteliği görmedikleri bütün olguları İslâm dışı saymış ve tekfir etmişlerdir.[46]

Selefî anlayışın iman-amel birlikteliğine inanmalarının yanında diğer karakteristik özellikleri olarak Allah'ın sıfatları ve müteşabihler konusunda te'vili reddedip teslim ve tefvizi benimsemeleri; Kur'an'ın mahluk olmadığını savunmaları; akıl - nakil ilişkisinde naklin üstün olduğuna inanmaları; Kur'an ve sünneti eşit kategoride saymaları; selefin görüş ve uygulamalarını dini bir kaynak ve otorite olarak kabul etmeleri; hilafetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmaları gibi özellikler sıralanmaktadır.[47]

Günümüzde ise düşünce, metod ve tutumlarda monolitik olmayan bir Selefilik tablosu ortaya çıkmaktadır.[48] Selefîlik tanımlaması, geçmişte yaşanan tecrübelerden yararlanmayı ve tarihten ders almayı savunan normal bir muhafazakar tavırdan, kendisinden başka bütün diğer düşünceleri dışlayan ve hatta onların hayatlarına son vermek isteyen radikal (köktenci) ve teröristçe bir yaklaşıma kadar geniş bir yelpazede kullanılmaktadır.[49] Bu anlamda a) Islahçı Selefîlik, b) Entelektüel Selefîlik, c) Devrimci Selefîlik[50] gibi ya da a) Suudi Selefîlik, b) Cihadi Selefîlik, c) Siyasi Selefîlik[51] gibi birbirinden farklı sınıflandırmalar yapılmaktadır. Bu durum tarihsel süreç içerisinde bu anlayışın da kendi içerisinde çeşitlenme yaşadığını göstermektedir.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu araştırmanın temel amacı İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin nasıl bir İslâm anlayışına sahip olduklarının tespit edilmesidir. Ayrıca öğrencilerin

[44] Aktaran İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 8.

[45] Aktaran İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", 12 dipnotta.

[46] Koca, "İslam düşünce Tarihinde Selefilik", 59.

[47] Koca, "İslam düşünce Tarihinde Selefilik", 15.

[48] Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmi Hareketlere Olan Etkisi", 523.

[49] Koca, "İslam düşünce Tarihinde Selefilik", 58.

[50] Demir, *Selefiler ve Selefi Hareketi,* 10.

[51] Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmi Hareketlere Olan Etkisi", 490-492.

sahip oldukları İslâm anlayışlarının bazı değişkenler açısından (cinsiyet, yaş, bölüm/program, mezun olunan lise türü, aile gelir durumu, okul dışı din eğitimi alma durumu ve kanalı) incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla aşağıdaki alt problemlere cevap aranmıştır:

- İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri nasıl bir İslâm anlayışına sahiptir?
- İlahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışı ile cinsiyet, yaş, bölüm/program, mezun olunan lise türü, aile gelir durumu, okul dışı din eğitimi alma durumu ve kanalı değişkenleri açısından anlamlı bir farklılık var mıdır?

3. YÖNTEM

a) Model

Bu araştırma öncelikle İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin nasıl bir İslâm anlayışına sahip olduklarını betimlemeye çalıştıklarından *betimsel tarama modeline*, ayrıca öğrencilerin İslâm anlayışlarını bazı değişkenlere göre karşılaştırmayı amaçladığından *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline* dayanmaktadır.[52]

Evren ve Örneklem

Araştırmanın ulaşılabilir evrenini 2015-2016 öğretim yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıfında örgün ve uzaktan eğitim yoluyla okuyan öğrenciler oluşturmaktadır. Söz konusu dönemde fakültenin İlahiyat lisans programı dördüncü sınıfında toplam 255, DKAB bölümü dördüncü sınıfında 174 ve İLİTAM uzaktan eğitim İlahiyat lisans tamamlama programı dördüncü sınıfında 1084 öğrenci kayıtlıdır. Araştırmanın örneklemi ise her üç programdan tesadüfi küme örnekleme yöntemiyle belirlenen DKAB bölümünden 121, İlahiyat lisans programından 136 ve İLİTAM programından 149 olmak üzere toplam 406 öğrenciden oluşmaktadır.

b) Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formu ve araştırmacı tarafından geliştirilen 15 maddelik "İslâm Anlayışı Ölçeği" kullanılmıştır. Kişisel bilgi formunda öğrencilerin cinsiyet, yaş, bölüm/program, mezun olunan lise türü, ailenin gelir durumu, okul harici dini bilgi öğrenme durumları ve biçimine yönelik yedi soru yer almıştır. Veri toplama aracının ikinci kısmı "İslâm Anlayışı

[52] Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 1999), 78-81.

Ölçeği"den oluşmuştur. Ölçek geliştirme çalışmalarında öncelikle ölçek maddelerinin belirlenmesi amacıyla literatür taraması gerçekleştirilmiş ve konuya ilişkin madde havuzu oluşturulmuştur. Oluşturulan taslak madde formu alan uzmanları tarafından değerlendirilmiş ve maddeler üzerinde gerekli düzeltmeler yapılarak 55 maddelik bir ölçek formu hazırlanmıştır. Ölçek formu ilk olarak İstanbul'daki bir İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören 276 son sınıf öğrencisine uygulanmıştır. Bu pilot uygulama sonrasında maddeler üzerinde yapılan geçerlik güvenirlik çalışması sonucunda belirlenen 25 madde, yine alan uzmanlarının görüşleri doğrultusunda dil, anlaşılabilirlik ve seviye açısından İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin düzeyine uygun hale getirilerek 406 İlahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerine uygulanmıştır. Bu uygulamada elde edilen verilere göre ölçeğin tekrar geçerlik ve güvenirlik çalışması yapılmıştır.

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 .764; Barlett testi değeri ise .00 anlamlı ($p<.01$) bulunmuştur. Söz konusu değerler ölçeğin faktör analizi için uyumlu olduğunu göstermektedir.[53]

Ölçeğe yapılan geçerlik analizi sonucunda herhangi bir boyut altında yeterli yük değerlerine ulaşmayan maddeler ölçekten çıkarılmış, 15 madde ve 4 alt boyuttan oluşan İslâm Anlayışı ölçeği elde edilmiştir. Yorumlamada kolaylık olsun diye .30'un altında kalan yüklerin tabloda yer almaması sağlanmıştır. Tüm maddeler tutarlı biçimde önceden tasarlanan ilgili faktörlere yüklenmişlerdir. Ölçeğin boyutları, *Tasavvufî İslâm anlayışı*, *modernist İslâm anlayışı*, *siyasal İslâm anlayışı* ve *Selefî İslâm anlayışı* şeklinde adlandırılmıştır. Dört boyutun açıkladığı toplam varyans oranı % 50,67 olarak tespit edilmiştir. Ölçek maddelerinin maksimum faktör yüklenmesini sağlamak için eksen döndürme işlemi varimax rotasyonu uygulanmıştır. Ölçeğin tamamının güvenilirlik düzeyinin belirlenmesi amacıyla Croanbach Alpha iç tutarlılık katsayısı hesaplanmıştır. Hesaplanan değer .708 olarak bulunmuştur. Bu değerler ölçeğin geçerlik ve güvenirlik değerlerini sağladığını göstermektedir. Aşağıdaki tabloda İslâm Anlayışı ölçeğinin boyutları, maddelerin faktör yükleri ile toplam korelasyonları ve toplam varyansı açıklama oranları verilmiştir.

[53] Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi,* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002), 67.

Tablo2: ***İslâm Anlayışı Ölçeği, Boyutları, Faktör Yüklemeleri ve Toplam Kolerasyonları***

	Tasavvufi İslâm Anlayışı	Modernist İslâm Anlayışı	Siyasal İslâm Anlayışı	Selefi İslâm Anlayışı	Madde Toplam Kolerasyonu
İslâm'ı daha iyi yaşayabilmek için bir şeyhe/mürşide bağlanmak gerekir.	.849				.761
Bir evliyanın türbesinde yapılan duaların daha makbul olduğunu düşünürüm.	.834				.701
Tarikata bağlılık kişiyi daha dindar yapar.	.816				.723
İslâmî ahlaki ilkelerle bağdaştığı sürece resim, müzik, heykel gibi sanatlar dinimizce uygundur.		.755			.579
Cübbe, sarık, sakal gibi unsurlar dinden daha çok kültürle ilişkilidir.		.602			.394
Kadının erkeklerin bulunduğu bir iş yerinde çalışıp ailesinin gelirine katkı sunması dinimizce caizdir.		.595			.438
Akla uymayan bir hadis, uydurma bir hadistir.		.464			.375
İslâm dinine göre devlet yöneticilerinin kadın veya erkek olması fark etmez.		.412			.326
İnsanlar arasında adaleti ve huzuru sağlayacak yegâne kanunlar şeriat kanunlarıdır.			.719		.598
İslâmî bir devlet kurmak için mücadele etmek her Müslümanın görevidir.			.714		.566
Batının sömürgeci düzenine karşı tüm Müslümanlar birleşmelidir.			.699		.529
Din ile siyaset işlerinin birbirinden ayrılması İslâm'a uygun değildir.			.548		.414
Kur'an ve sünnette bulunmayan her yeni şey bidat, her bidat ise sapıklıktır.				.687	.481
Dinimiz fıkhi mezheplere göre değil, hadisler esas alınarak yaşanmalıdır.				.644	.441
Namazı kasten terk eden kişi küfre girer.				.523	.345
Açıklanan Varyans	**% 15,64**	**% 13,22**	**% 12,94**	**% 8,85**	
Açıklanan Toplam Varyans	% 50,67				
Cronbach Alpha Katsayısı	.708				

c) Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veriler, 2015–2016 öğretim yılı bahar döneminde toplanmıştır. Anketin uygulanması İlahiyat Fakültesi lisans programı ve DKAB bölüm öğrencilerine dönem içerisinde, İLİTAM programında ise dönem sonu yüz yüze ders haftasında bizzat araştırmacı gözetiminde ders saatlerinde gerçekleştirilmiştir. Öğrencilere öncelikle araştırma hakkında bilgi verilmiş kimliklerinin ve verecekleri cevapların gizli tutulacağı ve sonuçların toplu olarak değerlendirileceği bildirilmiştir.

Araştırmada elde edilen verilerin çözümlenmesi SPSS 22.0 paket programında gerçekleştirilmiştir. Verilerin analizinde frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapma gibi betimsel istatistikler yapılmıştır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışlarının çeşitli değişkenlere göre anlamlı şekilde farklılık gösterip göstermediğini tespit amacıyla, normallik testi sonucu uygun olduğundan, ikili gruplar için t-testi, ikiden fazla gruplar için ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Grupların İslâm anlayışı ölçeğinden aldıkları puanların farklılaştığı sonuçlarda farklılaşan grupları bulmak amacıyla, grupların ortalama puanları arasında Post-Hoc çoklu karşılaştırma testlerinden LSD analizi kullanılmıştır. Araştırmada gerçekleştirilen analizlerde anlamlılık düzeyi .05 olarak kabul edilmiş, bununla birlikte .01 düzey anlamlı çıkan sonuçlar da ayrıca belirtilmiştir. Ölçekten elde edilen puanların hesaplanması ve değerlendirilmesinde aşağıdaki puan sınırları dikkate alınmıştır.

Tablo 3: Beşli Dereceleme Ölçeği Puan Sıralamaları

Derece	Puan	Sınırlar	Düzeyler	Sınırlar
Kesinlikle katılmıyorum	1	1.00 – 1.79	Düşük düzey	1.00 – 2.59
Katılmıyorum	2	1.80 – 2.59		
Kararsızım	3	2.60 – 3.39	Orta düzey	2.60 – 3.59
Katılıyorum	4	3.40 – 4.19	Yüksek Düzey	3.40 – 5.00
Kesinlikle katılıyorum	5	– 5.00		

4. BULGULAR VE YORUM

a) Araştırmaya Katılan Öğrencilere İlişkin Demografik Bulgular

Araştırma katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin cinsiyet, yaş, kayıtlı oldukları bölüm/program, mezun olunan lise türü, aile gelir ve okul harici din eğitimi alma durumu ve kanalı değişkenlerine göre özellikleri tablo 1'de sunulmuştur:

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Özellikleri

		N	*%*
Cinsiyet	Erkek	161	39,7
	Kadın	245	60,3
Yaş	20-25	275	67,7
	26 yaş ve üzeri	131	32,3
Bölüm/Program	İlahiyat lisans	136	33,5
	İlitam	149	36,7
	Dkab	121	29,8
Mezun olunan lise	İHL/AİHL	242	59,6
	Genel Lise	99	24,3
	Diğer	65	16,1
Aile gelir	Çok iyi	12	3
	İyi	115	28,3
	Orta	254	62,6
	Düşük	22	5,4
	Çok düşük	3	0,7
Okul Haricinde Dini Bilgiler Öğrenme Durumu	Evet	387	95,3
	Hayır	18	4,4
Okul Harici Dini Bilgi Öğrenmede En fazla Etkili Olan Yol	Aile	41	10,1
	Kuran Kursu	84	20,7
	Cami	58	14,3
	Dernek-vakıf gibi Stk'lar	59	14,5
	Dini cemaat ve gruplar	85	20,9
	Dini içerikli yayınlar	57	14
	Boş	22	5,4

Tablo 1'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan öğrencilerin % 39,7'i erkek, % 60,3'ü bayandır. Öğrencilerin yaklaşık üçte ikisinin (275 kişi, % 67,7) yaşı 20-25 arasındadır. Geri kalan % 32,3'ü 26 ve üzeri yaşa sahiptir. Örneklemi oluşturan öğrencilerin % 33,5'i İlahiyat lisans, % 36,7'si İlitam ve % 29,8'i Dkab bölümüne kayıtlıdır. Öğrencilerin 242'si (% 59,6) İHL/AİHL, 99'u (% 24,3) genel lise ve 65'i (% 16,1) diğer liselerden[54] mezundur. Sosyo-ekonomik düzey bakımından öğrencilerin çoğunluğu (254 kişi, % 62,6) ailelerini orta düzeyde görmektedir.

[54] Diğer liselerden mezun olan öğrencilerin dağılımı, 36 Anadolu Lisesi, 12 Öğretmen Lisesi, 13 Meslek Lisesi ve 4 Sağlık Meslek Lisesi şeklindedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu (387, % 95,3) okul haricinde dini bilgi öğrenme gayretinde olduklarını ifade etmiştir. Okul harici dini bilgi öğrenmede hangi yolun kendilerinde en fazla etkiye sahip olduğu sorusuna ise öğrenciler en fazla sırasıyla dini grup ve cemaatler (85 kişi % 20,9), Kuran Kursu (84 kişi, % 20,7), dernek-vakıf gibi sivil toplum kuruluşları (59 kişi, % 14,5), cami (58, % 14,3), dini içerikli yayınlar (57 kişi, % 14), aile (41, % 10,1) seçeneklerini işaretleyerek cevap vermişlerdir.

b) İslâm Anlayışı Ölçeği Alt Boyutlarına İlişkin Betimsel Bulgular

İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışlarını tespit etmek için uygulanan ölçeğin alt boyutlarına ilişkin betimsel bulgular tablo 4'te yer almaktadır.

Tablo 4: İslâm Anlayışı Ölçeği Alt Boyutlarına İlişkin Betimsel Bulgular

Boyutlar	N	X	Ss.	Düzey
Tasavvufî İslâm Anlayışı	404	2.01	1.07	Düşük düzey
Selefî İslâm Anlayışı	405	2.57	.93	Düşük düzey
Siyasal İslâm Anlayışı	402	4.00	.80	Yüksek düzey
Modernist İslâm Anlayışı	405	3.03	.86	Orta düzey

Tablo 4'te görüldüğü gibi ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışları ortalama puanları en yüksekten itibaren sırasıyla siyasal İslâm anlayışı (X=4,00), modernist İslâm anlayışı (X=3,03), Selefî İslâm anlayışı (X=2,57) ve Tasavvufî İslâm anlayışı (X=2.01) şeklinde sıralanmıştır. Öğrencilerin Tasavvufî ve Selefî İslâm anlayışlarına katılımları düşük düzey, modernist İslâm anlayışına katılımları orta düzey ve siyasal İslâm anlayışına katılımları yüksek düzey olarak tespit edilmiştir.

c) Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Tablo 5: Cinsiyet Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait t Testi Analizi

	Cinsiyet	N	X	Ss.	t	p
Tasavvufî İslâm Anlayışı	Erkek	160	2.20	1.23	2.63	.009
	Kadın	244	1.89	.94		
Selefî İslâm Anlayışı	Erkek	160	2.60	.91	.350	.727
	Kadın	245	2.56	.95		
Siyasal İslâm Anlayışı	Erkek	159	4.11	.87	2.16	.031
	Kadın	243	3.93	.75		
Modernist İslâm Anlayışı	Erkek	160	2.82	.90	-3.96	.000
	Kadın	245	3.16	.80		

Tablo 5 incelendiğinde, İslâm Anlayışı ölçeği alt boyutlarından Tasavvufî, siyasal ve modernist İslâm anlayışları alt boyutlarının puan ortalamaları arasında cinsiyet değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın oluştuğu, Selefî İslâm anlayışında ise oluşmadığı görülmektedir. Tasavvufî İslâm anlayışı alt boyutunda kız öğrencilerin aritmetik ortalaması X=1,89 ile erkek öğrencilerin aritmetik ortalamasının X=2,20 arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin (t=2.63, p<.01) .01 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği tespit edilmiştir. Bu bulgu iki grup arasında .01 düzeyinde anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Analiz sonucu erkek öğrencilerin bayan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde Tasavvufî İslâm anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Siyasal İslâm anlayışı alt boyutunda kız öğrencilerin aritmetik ortalaması X=3,93 ile erkek öğrencilerin aritmetik ortalamasının X=4,11 arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin (t=2.16, p<.05) .05 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği tespit edilmiştir. Bu bulgu iki grup arasında .05 düzeyinde anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Analiz sonucu erkek öğrencilerin bayan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde siyasal İslâm anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Akyüz'ün araştırmasında siyasal İslamcı din anlayışında cinsiyete göre anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.[55]

Modernist İslâm alt boyutunda kız öğrencilerin aritmetik ortalaması X=3,16 ile erkek öğrencilerin aritmetik ortalamasının X=2,82 arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin (t= -3,96, p<.01) .01 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği tespit edilmiştir. Bu bulgu iki grup arasında .01 düzeyinde anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Analiz sonucu bayan öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Akyüz'ün araştırmasında da modernist din anlayışında kız öğrencilerin düzeyi erkek öğrencilerden daha yüksek bulunmuştur.[56]

Tablo 6: Yaş Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait t Testi Analizi

	Yaş	N	X	Ss.	t	p
Tasavvufî İslâm Anlayışı	20-25	274	1.90	.94	-2.84	.005
	26 +	130	2.26	1.27		
Selefî İslâm Anlayışı	20-25	274	2.46	.92	2.79	.065
	26 +	131	2.39	.93		
Siyasal İslâm Anlayışı	20-25	271	3.98	.79	-.62	.530
	26 +	131	4.04	.82		
Modernist İslâm Anlayışı	20-25	274	3.09	.86	2.06	.039
	26 +	131	2.90	.84		

[55] Akyüz, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı, 99.

[56] Akyüz, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı, 91.

Tablo 6'da, araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaşları ile İslâm Anlayışı ölçeği alt boyutlarından Tasavvufî ve modernist İslâm anlayışları alt boyutlarının puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın oluştuğu, Selefî ve siyasal İslâm anlayışlarında ise oluşmadığı görülmektedir. Tasavvufî İslâm anlayışı alt boyutunda 20-25 yaş aralığında olan öğrencilerin aritmetik ortalaması X=1,90 ile 26 ve üzeri yaşa sahip öğrencilerin aritmetik ortalamasının X=2,26 arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin (t=-2.84, p<.01) .01 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği görülmektedir. Bu bulgu iki grup arasında .01 düzeyinde anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Analiz sonucu 26 ve üzeri yaşa sahip öğrencilerin, 20-25 yaş aralığındaki öğrencilere göre daha yüksek düzeyde Tasavvufî İslâm anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Modernist İslâm anlayışı alt boyutunda 20-25 yaş aralığında olan öğrencilerin aritmetik ortalaması X=3,09 ile 26 ve üzeri yaşa sahip öğrencilerin aritmetik ortalamasının X=2,90 arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin (t=2.06, p<.05) .05 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği görülmektedir. Bu bulgu iki grup arasında .05 düzeyinde anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir. Analiz sonucu 20-25 yaş aralığındaki öğrencilerin, 26 ve üzeri yaşa sahip öğrencilere göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Tablo 7: Bölüm Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait ANOVA Testi Analizi

Boyutlar	Bölüm/ Program	N	X	Ss	F	p	LSD
Tasavvufî İslâm Anlayışı	İlahiyat lisans	136	1.77	.85	12.67	.000	1-2 2-3
	İLİTAM	149	2.35	1.28			
	DKAB	119	1.87	.89			
Selefî İslâm Anlayışı	İlahiyat lisans	136	2.59	.88	.33	.715	-
	İLİTAM	149	2.53	1.00			
	DKAB	120	2.62	.92			
Siyasal İslâm Anlayışı	İlahiyat lisans	135	4.05	.79	6.58	.002	1-3 2-3
	İLİTAM	149	4.13	.80			
	DKAB	118	3.78	.77			
Modernist İslâm Anlayışı	İlahiyat lisans	136	3.04	.79	19.07	.000	1-2 2-3 1-3
	İLİTAM	149	2.74	.86			
	DKAB	120	3.36	.80			

Tablo 7'deki kayıtlı olunan bölüm/program değişkenine göre İslâm anlayışları alt boyutları varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına bakıldığında kayıtlı olunan bölüm/program değişkeninin İslâm anlayışı ölçeği alt boyutlarından Tasavvufî, siyasal ve modernist İslâm anlayışı boyutlarının puan ortalamaları arasında

anlamlı düzeyde farklılaştığı saptanmıştır. Farklılıkların hangi bölüm/programlara kayıtlı öğrencilerin ortalamalarından kaynaklandığını belirlemek amacıyla post-hoc LSD analizi yapılmıştır.

Post-hoc LSD analizi sonucunda Tasavvufî İslâm anlayışı alt boyutunda İlahiyat lisans programı ve İlitam programı arasında ilitam programı öğrencileri lehine; Dkab bölümü ve İlitam programı arasında yine İlitam programı öğrencileri lehine gerçekleştiği görülmüştür. Buna göre İlitam programına kayıtlı öğrencilerin (X= 2,35) İlahiyat lisans programı (X= 1,77) ve Dkab bölüm öğrencilerine göre (X= 1,87) daha yüksek düzeyde Tasavvufî İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Post-hoc LSD analizi sonuçları, siyasal İslâm anlayışı boyutundaki anlamlı farklılaşmaların ilahiyat lisans programı ile Dkab bölümü arasında ilahiyat programı öğrencileri lehine; İlitam programı ile Dkab bölümü arasında ise İlitam programı öğrencileri lehine olduğunu göstermiştir. Buna göre İlahiyat lisans (X= 4,05) ve İlitam programı (X= 4,13) öğrencilerinin Dkab bölümü öğrencilerine göre (X= 3,78) daha yüksek düzeyde siyasal İslâm anlayışına sahip oldukları saptanmıştır.

Modenist İslâm anlayışı boyutunda ise post-hoc LSD analizi sonuçları tüm gruplar arasında anlamlı farklılaşmanın olduğunu ortaya koymuştur. Analiz sonucuna göre ilahiyat lisans ile İlitam programları arasında ilahiyat lisans programı öğrencileri lehine; İlitam programı ile Dkab bölümü arasında Dkab bölümü öğrencileri lehine; İlahiyat lisans programı ile Dkab bölümü arasında Dkab bölümü öğrencileri lehine olduğunu göstermiştir. Buna göre Dkab bölümü öğrencilerinin (X= 3,36) İlahiyat lisans (X=3,04) ve İlitam programı(X= 2,74) öğrencilerine göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Tablo 8: Mezun Olunan Lise Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait ANOVA Testi

Boyutlar	Mezun olunan Lise Türü	N	X	Ss	F	p	LSD
Tasavvufî İslâm Anlayışı	İHL/AİHL	240	1.97	1.00	.465	.629	-
	Genel Lise	99	2.07	1.18			
	Diğer	65	2.08	1.17			
Selefî İslâm Anlayışı	İHL/AİHL	241	2.56	.98	.301	.740	-
	Genel Lise	99	2.63	.83			
	Diğer	65	2.53	.91			
Siyasal İslâm Anlayışı	İHL/AİHL	238	4.05	.82	2,27	.104	-
	Genel Lise	99	4.01	.77			
	Diğer	65	3.81	.78			
Modernist İslâm Anlayışı	İHL/AİHL	241	2.94	.81	3,46	.032	1-3
	Genel Lise	99	3.12	.88			
	Diğer	65	3.22	.94			

Tablo 8'de öğrencilerin mezun oldukları lise değişkenine göre İslâm anlayışları alt boyutları puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçları yer almıştır. Yapılan analiz sonucunda mezun olunan lise türüne göre sadece modernist İslâm anlayışı alt boyutu puan ortalamaları arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşma saptanmıştır. Farklılıkların hangi bölüm/programlara kayıtlı öğrencilerin ortalamalarından kaynaklandığını belirlemek amacıyla post-hoc LSD analizine göre bu farklılık İHL/AİHL mezunu öğrenciler ile diğer liselerden mezun olan öğrenciler arasında diğer liselerden mezun olan öğrenciler lehine olduğu belirlenmiştir. Buna göre diğer lise türlerinden mezun olan İlahiyat fakültesi öğrencileri (X= 3,22) İmam Hatip liselerinden mezun olan öğrencilere göre (X=2,94) daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir. Akyüz'ün araştırmasında ise modernist din anlayışında lise türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.[57]

Tablo 9: Aile Gelir Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait ANOVA Testi Analizi

Boyutlar	Aile gelir	N	X	Ss	F	p	LSD
Tasavvufî İslâm Anlayışı	İyi	127	1.98	1.00	8.73	.000	1-3 2-3
	Orta	253	1.94	1.03			
	Düşük	24	2.88	1.51			
Selefî İslâm Anlayışı	İyi	127	2.68	.86	1.50	.224	-
	Orta	254	2.54	.94			
	Düşük	24	2.40	1.12			
Siyasal İslâm Anlayışı	İyi	124	4.07	.74	1.19	.302	-
	Orta	254	3.95	.83			
	Düşük	24	4.12	.87			
Modernist İslâm Anlayışı	İyi	127	3.02	.84	4.96	.007	1-3 2-3
	Orta	254	3.08	.84			
	Düşük	24	2.51	.102			

Tablo 9'daki öğrencilerin aile geliri algıları değişkenine göre İslâm anlayışları alt boyutları varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına bakıldığında aile geliri değişkeninin İslâm anlayışı ölçeği alt boyutlarından Tasavvufî ve modernist İslâm anlayışı boyutlarının puan ortalamaları arasında anlamlı düzeyde farklılaştığı saptanmıştır. Farklılıkların hangi gelir düzeyi ortalamalarından kaynaklandığını belirlemek amacıyla post-hoc LSD analizi yapılmıştır.

Post-hoc LSD analizi sonucunda Tasavvufî İslâm anlayışı alt boyutunda aile gelirlerinin düşük düzeyde olduğunu belirten öğrencilerin (X=2,88) orta

[57] Akyüz, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı, 92.

(X=1,94) ve yüksek düzeyde (X=1,98) olduğunu ifade eden öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufî İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Modenist İslâm anlayışı boyutunda ise post-hoc LSD analizi sonuçları yine aile gelirlerinin düşük düzey olduğunu ifade eden öğrencilerle orta ve iyi düzeyde olduğunu ifade eden öğrenciler arasında anlamlı farklılaşmanın olduğunu ortaya koymuştur. Analiz sonucuna göre düşük düzey aile gelirine sahip öğrenciler (X=2,51) orta (X=3,08) ve yüksek düzey (X=3,02) aile gelirine sahip öğrencilere göre daha düşük düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Tablo 10: Okul Harici alınan Din Eğitimi Kanalları Değişkenine Göre İslâm Anlayışı Boyutlarına Ait ANOVA Testi Analizi

Boyutlar		N	X	Ss	F	p	LSD
Tasavvufî İslâm Anlayışı	Aile	40	1,75	.75	9.32	.000	1-5 2-5 3-5 4-5 5-6
	Kuran Kursu	84	1,78	1.01			
	Cami	58	1,76	.77			
	Dernek- Vakıf	59	2.09	1.13			
	Dini grup-Cemaat	85	2.65	1.23			
	Dini içerikli yayın	57	1.79	.90			
Selefî İslâm Anlayışı	Aile	40	2.45	.88	2.05	.070	-
	Kuran Kursu	84	2.57	.85			
	Cami	58	2.91	.98			
	Dernek- Vakıf	59	2.55	1.01			
	Dini grup-Cemaat	85	2.43	.90			
	Dini içerikli yayın	57	2.52	.94			
Siyasal İslâm Anlayışı	Aile	40	3.96	.65	4.47	.001	1-4, 2-4 3-4, 3-5 4-5, 4-6 5-6
	Kuran Kursu	82	3.94	.80			
	Cami	58	3.83	.84			
	Dernek- Vakıf	58	4.39	.72			
	Dini grup-Cemaat	85	4.11	.75			
	Dini içerikli yayın	57	3.82	.80			
Modernist İslâm Anlayışı	Aile	40	3.31	.73	3.98	.002	1-4, 1-5 2-4, 2-5 3-4, 3-5 4-6, 5-6
	Kuran Kursu	84	3.09	.92			
	Cami	58	3.12	.77			
	Dernek- Vakıf	59	2.76	.84			
	Dini grup-Cemaat	85	2.82	.86			
	Dini içerikli yayın	57	3.22	.84			

Yapılan varyans analizi sonucuna göre Tablo 10'da görüldüğü gibi öğrencilerin okul haricinde aldıkları din eğitiminde en fazla etkiye sahip olan kanal değişkenine göre ölçeğin Tasavvufî, siyasal ve modernist İslâm anlayışı boyutlarının puan ortalamaları arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Farklılıkların okul harici alınan din eğitimi kanallarından hangileri arasında olduğunu belirlemek amacıyla post-hoc LSD analizi yapılmıştır.

Post-hoc LSD analizi sonucunda Tasavvufî İslâm anlayışı alt boyutunda okul haricinde alınan din eğitiminde dini grup ve cemaatlerin kendisi üzerinde en fazla etkiye sahip olduğunu ifade eden öğrencilerin (X=2,65), diğer kanallardan din eğitimi alan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufî İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Analiz sonucuna göre siyasal İslâm anlayışı boyutunda okul harici alınan din eğitiminde dernek-vakıf (X=4,39) ile dini grup ve cemaat kanallarının (X=4,11) kendilerinde etkili olduğunu ifade eden öğrencilerin, diğer kanallardan din eğitimi alan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde siyasal İslâm anlayışına sahip oldukları saptanmıştır.

Modernist İslâm anlayışı boyutunda ise analiz sonucunda okul harici alınan din eğitiminde dernek-vakıf (X=2,76) ile dini grup ve cemaat kanallarının (X=2,82) kendilerinde etkili olduğunu ifade eden öğrencilerin diğer kanallardan din eğitimi alan öğrencilere göre daha düşük düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları saptanmıştır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu araştırmada İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin nasıl bir İslâm anlayışına sahip olduklarının tespit edilmesi ve bazı değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmada elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları İslâm anlayışları ortalama puanları yüksekten itibaren siyasal İslâm anlayışı, modernist İslâm anlayışı, selefî İslâm anlayışı ve tasavvufî İslâm anlayışı şeklinde sıralanmıştır. Sonuçlara göre öğrencilerin tasavvufî ve selefî İslâm anlayışlarına düşük düzeyde, modernist İslâm anlayışına orta düzeyde ve siyasal İslâm anlayışına ise yüksek düzeyde katılım gösterdikleri tespit edilmiştir.

Cinsiyet değişkenine göre tasavvufî, siyasal ve modernist İslâm anlayışları alt boyutlarında anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Buna göre erkek öğrencilerin bayan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufî İslâm anlayışına sahip oldukları; erkek öğrencilerin bayan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde siyasal İslâm anlayışına sahip oldukları ve bayan öğrencilerin erkek

öğrencilere göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları saptanmıştır.

Yaş değişkenine göre tasavvufî ve modernist İslâm anlayışları boyutlarında anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Buna göre 26 ve üzeri yaşa sahip öğrencilerin 20-25 yaş aralığındaki öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufî İslâm anlayışına sahip oldukları ve buna karşılık 20-25 yaş aralığındaki öğrencilerin, 26 ve üzeri yaşa sahip öğrencilere göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları saptanmıştır.

Öğrencilerin kayıtlı oldukları bölüm/program değişkenine göre tasavvufî, modernist ve siyasal İslâm anlayışları boyutlarında anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Buna göre İlitam programına kayıtlı öğrencilerin İlahiyat lisans programı ve Dkab bölüm öğrencilerine göre daha yüksek düzeyde Tasavvufî İslâm anlayışına sahip oldukları; lisans ve İlitam programı öğrencilerinin Dkab bölümü öğrencilerine göre daha yüksek düzeyde siyasal İslâm anlayışına sahip oldukları; ayrıca Dkab bölümü öğrencilerinin İlahiyat lisans ve İlitam programı öğrencilerine göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Öğrencilerin mezun oldukları lise türü değişkenine göre sadece modernist İslâm anlayışı boyutunda anlamlı farklılaşma olduğu belirlenmiştir. Buna göre diğer lise türlerinden mezun olan öğrencilerin İmam Hatip liselerinden mezun olanlara göre daha yüksek düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Öğrencilerin algıladıkları aile geliri değişkenine göre tasavvufî ve modernist İslâm anlayışları boyutlarında anlamlı farklılaşma olduğu saptanmıştır. Buna göre aile gelirlerinin düşük düzeyde olduğunu belirten öğrencilerin orta ve yüksek düzeyde olduğunu ifade eden öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufî İslâm anlayışına sahip oldukları; buna uyumlu olarak düşük düzey aile gelirine sahip öğrenciler orta ve yüksek düzey aile gelirine sahip öğrencilere göre daha düşük düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları tespit edilmiştir.

Öğrencilerin okul haricinde aldıkları din eğitiminde en fazla etkiye sahip olan kanal değişkenine göre tasavvufî, siyasal ve modernist İslâm anlayışı boyutlarında anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Buna göre okul haricinde alınan din eğitiminde dini grup ve cemaatlerin kendisi üzerinde en fazla etkiye sahip olduğunu ifade eden öğrencilerin, diğer kanallardan din eğitimi alan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde tasavvufî İslâm anlayışına sahip oldukları; dernek-vakıf ile dini grup ve cemaat kanallarının kendilerinde etkili olduğunu ifade eden öğrencilerin, diğer kanallardan din eğitimi alan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde siyasal İslâm anlayışına sahip oldukları ve dernek-vakıf ile dini

grup ve cemaat kanallarının kendilerinde etkili olduğunu ifade eden öğrencilerin diğer kanallardan din eğitimi alan öğrencilere göre daha düşük düzeyde modernist İslâm anlayışına sahip oldukları saptanmıştır.

Sonuç olarak bireylerin din anlayışlarının oluşmasında, örgün eğitim sisteminde ya da dışında aldıkları eğitim veya bulundukları ortamların etkili olabilmesi mümkündür. Bu anlamda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin İslâm anlayışlarının şekillenmesinde de sadece bu fakültelerden aldıkları lisans eğitimlerinin belirleyici olduğunu söylemek güçtür. Fakültelerde verilen eğitimin yanında fakülte dışı sosyalleşme ortamlarının (dernek-vakıf, dini grup, cemaat, tarikat vb.) yanı sıra bireysel ilgi, ihtiyaç ve yönelimlerinin de öğrencilerin İslam anlayışlarında etkili olması muhtemeldir. Hatta bazı durumlarda öğrenciler üzerinde fakülte dışı dini çevrelerin daha etkin olduğu, fakültelerin ise diploma vermesinden dolayı sadece resmiyetteki eksikliği tamamlamak için gelinen yer olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu nedenle bu araştırmada elde edilen sonuçların ortaya çıkmasında hangi faktörlerin ne kadar etkisinin olduğunun bilimsel olarak tespit edilmesine yönelik daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.

Toplumu dini konularda aydınlatacak kadroların yetiştiği İlahiyat Fakültelerindeki eğitimin sadece niceliksel olarak değil, aynı zamanda niteliksel olarak da etkinleştirilmesinin önemi ortadadır. Bu çerçevede, sayıları hızlı bir biçimde artan bu fakültelerin iyi yetişmiş akademik kadro ihtiyaçları ve diğer alt yapı ve eğitim sorunlarının çözülmesine öncelik verilmelidir. Bu fakültelerdeki eğitimin niteliğine yönelik bilimsel araştırmalarla durum tespitlerinin yapılarak sürekli bir iyileştirme ve geliştirmeye tabi tutulması gereklidir.

Bu fakültelerden yetişen öğrencilerin mesleki yeterliklerinin ve niteliklerinin de geliştirilmesine çalışılmalıdır. Bu anlamda öğrencilerin sahih bir İslam anlayışı ile donatılmasına ayrı bir özen gösterilmelidir. Etrafı yanlış din anlayışlarından kaynaklı şiddet ve çatışmalarla sarılmış olan Türkiye'nin bir barış ve umut adası olarak bulunduğu coğrafyaya ve kendi kültür havzasına örnek olabilmesi için ifrat ve tefrit bataklığına sapmamış sahih bir İslam anlayışıyla yoluna devam etmesi ve bunu sürdürecek kadroları yetiştirmesi elzemdir. Bu çalışmanın bu niyete sınırlı da olsa bir katkı sağlayacağı umut edilmektedir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*, trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr yayınları, 1986.

Akyüz, Niyazi. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2007.

Aydın, Mehmet S. "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", İslami Araştırmalar Dergisi 4, (Ekim 1990): 273-284.

Bodur, H. Ezber. "Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslâm'ın Siyasal İstismarı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (2005): 65-88.

Büyükkara, Mehmet Ali. "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7, sy. 20 (2004): 205-234.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Selefîlik ve İslâmi Hareketlere Olan Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik içinde,* ed. Ahmet Kavas. 485-524. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Coşkun, Nuh. "Giriş Yazısı", *Bilgi ve Hikmet* 10, (Bahar 1995): 1-2.

Çelik, Celalettin. "Bugünün İlahiyatı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri* ***içinde,*** ed. Süleyman Akyürek. 80-88. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Çetinkaya, Bayram Ali. "Çağdaş İslâm Düşüncesi", İslam Felsefesi Tarihi içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya. 481-531. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Demir, Hilmi. *Selefiler ve Selefi Hareketi İŞİD Ne Kadar Sünnidir?* 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü Özel Rapor, (Ağustos 2014), Erişim 13 Haziran 2016. http://www.21yyte.org/assets/uploads/files/selefiler%20son.pdf

Fazlurrahman, İslâm, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Genç, Ernur. "Siyasal İslamcılığın Alternatif Medeniyet Söylemi Moderniteden Azade midir?", *Tarihin Peşinde Dergisi* 13, (2015): 129-160.

İşcan, Mehmet Zeki "Selefîliğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik içinde,* ed. Ahmet Kavas. 91-112. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

İşcan, Mehmet Zeki. "Tarih Boyunca Selefi Söylem", İlahiyat Akademi Dergisi 1, sy.1 (2015): 1-14.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik* İslami Köktenciliğin *Tarihi Temelleri, İstanbul:* Kitap Yayınevi, 2006.

Kara, İsmail. "Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye* içinde ed. Sabri Orman. 184-210. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 1999.

Kartal, Abdullah. "Tasavvufun İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2* içinde, haz. Nahit Kayabaşı. 57-76. Bursa: Bursa Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003.

Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Temel Karakteristiği", İlahiyat Akademi Dergisi 1, sy.1 (2015): 15-70.

Kutlu, Sönmez. Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Manaz, Abdullah. *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslamcılık*. Ankara: Ayraç Yayınları, 2005.

Nafi, Beşir Musa. *İslâmcılık: Siyasal İslâm ve Akımları, trc.* Burhanûddîn Aldîyaî. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.

Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, (2002): 85-96.

Öngören, Reşat. "Ehli Sünnette Tasavvufun Yeri", *Tarihte ve Günümüzde Ehli Sünnet* içinde, 157-172. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 119-126. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özköse, Kadir. "Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi", *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı* içinde, 129-150. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Havra Kültür Merkezi, 2015.

Özsoy, Ömer. "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç tarz-ı Tedrisat", Star Açık Görüş (5.10.2013), erişim 22 Eylül 2016. http://www.star.com.tr/acikgorus/ilahiyatin-mesruiyet-krizi-ve--uc-tarzi-tedrisat-haber-795344/

Roy, Olivier. *Siyasal İslam'ın İflası*. trc. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Saeed, Abdullah. "Çağdaş İslam Akımları: Sınıflandırma Üzerine Bir Ön Deneme", trc. Kamile Ünlüsoy, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7, (Güz 2014): 103-116.

Tamimi, Azzam. "Çağdaş Arap Dünyasında Demokrasiye Geçişin Önündeki Engeller", trc. Recep Şentürk, **İslâm ve Demokrasi içinde**, 215-229. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Taslaman, Caner. *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi.* Ankara: Nobel Yayıncılık, 2002.

TÜRKİYE'DE DİN DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMLARI VE DERS KİTAPLARINDA İTİKADİ, FIKHİ VE TASAVVUFİ YORUMLARIN ÖĞRETİMİ[1]

Doç. Dr. Mahmut ZENGİN
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi/İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi
zengin@sakarya.edu.tr

Giriş

Dinler ve inançlar, insanların yaşamında ahlaki, politik ve benzeri birçok alanda onların yaşam biçimlerini şekillendirmede merkezi bir yere sahiptir. Bu yönüyle dinler ve inançlar, birey ve toplum yaşamı açısından son derece önemli bir fonksiyona icra ederler. Çocukların ve gençlerin eğitiminde öncelikli sorumluluk bireylerin ebeveynlerine ait olmakla birlikte günümüz toplumlarında artık okulların da din ve inançların öğretiminde sorumluluk alması gerektiğine yönelik olumlu bir bakış açısı bulunmaktadır. Çeşitlilik içeren bir toplumda bireylerin hem kendi din ve inançlarını öğrenmesi hem de farklı din ve inançları tanıyarak diğerlerini anlamaya çalışması son derece anlamlı kabul edilmektedir. Öyle ki, dinler ve inançlar hakkında öğrenmenin, bireyin kendi din ve inancını daha iyi anlamlandırmasına, öğrencilerin tarih boyunca insanoğlunun üzerinde durmuş olduğu temel ahlaki konuları keşfetmelerine imkan sağlayacağı ifade edilmekte, ayrıca dinler ve inançlara dair bir bilgi olmadan tarih, edebiyat ve kültür gibi konuların büyük bir bölümünün anlaşılmasının mümkün olamayacağı vurgulanmaktadır.[2]

---

[1] *Bu çalışma, "Zengin, M. (2017). *Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarında Dinler, İnançlar ve İslam Düşüncesinde Yorumlar*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları" adlı çalışmadan istifade edilerek hazırlanmıştır.

[2] Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE), Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR). *The Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion and Beliefs in Public Schools* (Warsaw: OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, 2007), s. 19; Boyer, Ernest. "Teaching Religion in the Public Schools and Elsewhere", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 60, No. 3, (1992), s. 517.

Günümüzde batı ve doğu toplumlarında ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda olduğu kadar dini alanda da çoğulcu bir karakterden bahsetmek mümkündür. Birçok ülkede o ülkenin hakim dini geleneğinin öğretimine ve uygulamalarına eğitim uygulamalarında daha fazla yer verilse de, o toplumdaki diğer dini unsurların kendi gelenek, kültür ve dinlerini yaşama ve öğretmeye yönelik reel bir gerçekliği yansıttıkları da bir vakıadır. Nitekim birçok ülkede farklı din ve inançlara mensup kişilerin eğitimi ile ilgili ortaya çıkan ihtiyaçlar ve sorunlar, eğitimdeki mevcut uygulamaların gözden geçirilmesini ve bu konudaki ihtiyaç ve taleplere çözüm üretilmesini gerektirmiştir. Özellikle kamu okullarında farklı din ve inançları da içine alacak ve dini çoğulluğu yansıtacak yeni yaklaşımların ortaya konulduğu ve önemli adımların atıldığı görülmektedir.[3]

Dünyada artık kültürel açıdan homojen toplumlardan bahsetmek gittikçe güçleşmektedir. Farklılıkların bir arada yaşama zorunluluğuna yönelik var olan bu gerçeklik ise toplumları bir arada yaşam modelleri geliştirmek suretiyle barış, uzlaşı ve hoşgörü kavramlarını hayata geçirmeye yöneltmiştir.[4] Meseleye eğitim açısından bakıldığında ise günümüzde okullar, çocukların bir dizi değerler ve dünya görüşleriyle birlikte birbirleriyle iletişime geçtikleri en önemli buluşma noktasını oluşturmaktadır.[5] Okullar, ister seküler, ister mezhepsel veya inanç tabanlı olsunlar hepsi belirli özellikleri yansıtmaktadırlar. Aynı dini gelenek içinde bile bugün homojen bir öğrenci grubundan bahsetmenin giderek güçleşmesi, dini inaçların ve pratiklerin bireyden bireye, aileden aileye farklılaşması, modern toplumda dini veya dini olmayan bakış açılarından kaynaklanan hayatı anlamlandırma konusunda farklı düşüncelerin varlığı bu özelliklerden birincisini oluşturmaktadır. Okulların yansıttıkları diğer özellik ise, çocukların sınıfa girdikten sonra sahip oldukları değerleri, anlayış ve kanaatleri okul dışında bırakmadıkları gerçeğidir. Ne çocuklardan ne de yetişkinlerden diğerleri ile ilişki kurmak için kendi kimlik ve değerlerinin bir bölümünden vazgeçmesini istemek güçtür.[6] Bu nedenle kültürel ve dini açıdan farklı çeşitlilikleri bünyesinde barındıran çoğulcu toplumlarda, çok kültürlü anlayış kapsamında verilecek din eğitimi ile bireylerin farklılıkları daha iyi tanıması ve uyum içinde yaşaması mümkün olabilecektir.[7]

---

[3] Köylü, Mustafa. "Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli: Batı Örneği", *Dinî Araştırmalar*, Cilt: VI, Sayı: 17, (2003). s. 241-242.

[4] Altaş, Nurullah. "Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme". (Ed: R. Yılmaz) *Kültürel Çeşitlilik ve Din* içinde, (Ankara: Sinemis Yayınları, 2005), s. 243.

[5] Milot, Micheline. "The Religious Dimension in Intercultural Education", (Ed: J. Keast) *Religious Diversity and Intercultural Education: a Reference Book for Schools* içinde, (Strasbourg: Council of Europa, 2007), s. 22.

[6] Milot, Micheline. "The Religious Dimension in Intercultural Education", s. 22.

[7] Altaş, Nurullah. "Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları", s. 246.

Çoğulcu ve çok kültürlü bir toplum yapısında kamuya ait okullarda dinlerin ve inançların öğretimi konusu, Avrupa müesseselerinin de ilgi gösterdikleri yeni ve güncel bir alanı oluşturmuştur. Din öğretimi, çok kültürlü toplumlarda hem kültürel bir olgu olarak hem de vatandaşlık eğitimi ile yakından irtibatlı bir mesele olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Kamu okullarında dinin öğretimine yönelik olumlu yaklaşımlar bulunmakla birlikte somut uygulamalar konusunda tartışmalar ve arayışlar devam etmektedir. Avrupa Konseyi, UNESCO, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı gibi uluslararası kuruluşların bu konudaki çalışmaları, çoğulcu ve karşılaştırmalı bir anlayışla, dil, kültür ve din farklılıklarını göz önünde bulundurarak, insan hakları ve demokratik ilkelere dayalı olarak okul eğitimi içinde dinlerin öğretimini teşvik etmektedir.[8]

Geleneksel okul kültürlerinin çoğunlukla farklılıkları görmezden gelme veya en azından kontrol etmeye yönelik karakteri, çeşitli din ve inançların öğretiminin önündeki en önemli engellerden birisini oluşturmaktadır.[9] Bununla birlikte son dönemde din ve inançların öğretimine yönelik gelişmeler, din derslerinin geleneksel olarak bir dini kapsayan ve onu benimsetmeyi açık veya örtük bir şekilde hedefleyen yaklaşımdan ziyade çoğulcu bir anlayışla yapılmasını öngörmektedir. Bu kapsamda derslerde içerik olarak bir ülkedeki çoğunluk dışındaki diğer dinlere, onları ötekileştirmeden yer verilmesi ve bir din içerisindeki farklı yorumların zenginlik kabul edilerek eğitimsel bir perspektifle öğretilmesi savunulmaktadır.[10]

Çoğulcu bir toplum yapısının oluşturduğu günümüz şartlarında birlikte yaşamının imkanlarını çoğaltmak ve farklı kültürler arasındaki uyum ve uzlaşıyı sağlamak için farklı dinlerin ve inançların öğretime konu edilmesi artık bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde çoğulculuk, nesnellik ve eleştirellik din öğretiminde dikkate alınması gereken kriterler olarak önemli ölçüde rağbet görmektedir.[11] Geleneksel çoğulculuğun okullarda din eğitimine yansıması, çoğunluk dışındaki dinlerin de öğretim programı içerisine dahil

[8] Celine, Beraud. "Avrupa Müesseseleri ve Dini Olguların Öğretimi (Güncel Bir Tartışma). (Ed: İ. Çelebi) *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi* içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 233; Kaymakcan, Recep. "Çağdaş Dünyada Din Eğitimi ve Gençlerin Din Eğitimi Modellerine Bakış", *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan'da Din Bilimleri ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu* içinde, (Bişkek: Kırgızistan Eğitim Bakanlığı & Oş Devlet Üniversitesi, 2007), s. 46; Tosun, Cemal. "Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler", *Dinler Tarihi Araştırmaları VII. Türkiye'de Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği* içinde, (Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010), s. 656.

[9] Skeie, Geir. "The Concept of Plurality and its Meaning for Religious Education", *British Journal of Religious Education*, 25:1, (2002), s. 47.

[10] Kaymakcan, Recep. "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri/ Educational Sciences: Theory & Practice*, 7 (1), (2007), s. 180.

[11] Tosun, Cemal. "Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler", s, 656.

edilmesi şeklinde gerçekleşirken, modern çoğulculuk din eğitiminde bir din içerisindeki farklılıkları da dikkate alarak öğretim yapmayı öngörmektedir. Bu farklılıklar bir din içerisindeki farklı mezheplerin görüşleri olabileceği gibi bir din içerisinde yeni gelişen teolojik ve sosyolojik yorumları da içerebilmektedir.[12]

Cumhuriyet dönemi din dersi öğretim programları ve ders kitaplarında diğer dinler ve İslam düşüncesinde yorumlar gibi konulara belli oranda yer verildiği görülmekle birlikte, özellikle günümüzde gerek diğer dinler ve farklı inanma biçimleri ve gerekse İslam düşüncesinde yorum farklılıklarına program ve ders kitaplarında ne düzeyde ve nasıl yer verildiği/verileceği önemli bir gündem oluşturmaktadır. Dünyada din eğitiminde ortaya çıkan yaklaşım ve modeller kapsamında din dersi öğretim programlarında bu konudaki beklenti ve talepleri karşılamak üzere farklı zamanlarda düzenlemelere gidilmektedir. Bugün bu konudaki sorunlar din eğitiminde önemli bir çalışma alanı olarak karşımızda durmaktadır. Türkiye'de din dersleri bağlamında dinlerin ve İslam düşüncesinde yorumların öğretim programları ve ders kitaplarında nasıl ele alındığına ve sunulduğuna yönelik çeşitli çalışmalar yer almakla birlikte Cumhuriyet dönemindeki tüm öğretim programları ve ders kitaplarını kapsayacak şekilde bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada İslam düşüncesinde yorum farklılıklarının Cumhuriyet dönemindeki öğretim programları ve ders kitaplarına nasıl yansıdığı betimlenmeye çalışılmaktadır.

1. Araştırmanın Yöntemi

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde 1924 yılından günümüze kadar din dersi öğretim programları ve ders kitaplarında İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının öğretiminin incelendiği bu çalışmada döküman incelemesi yöntemi kullanılmış, veriler, içerik analizi kullanılarak değerlendirilmiştir. Döküman incelemesi, araştırılması amaçlanan olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analiz edilmesini içermektedir. Karasar, döküman incelemesini mevcut kayıt veya belgelerin veri kaynağı olarak sistemli incelenmesi olarak tanımlamaktadır. [13] Hangi dökümanların önemli olduğu ve veri kaynağı olarak kullanılabileceği ise araştırma problem ile yakından ilgilidir. Bu kapsamda öğretim programları, ders kitapları, eğitimle ilgili resmi belgeler ve benzeri dökümanlar önemli veri kaynakları olarak değerlendirilebilir.[14] İçerik analizi ise, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirerek bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır.

[12] Kaymakcan, Recep. *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, (İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2007), s. 10.

[13] Karasar, Niyazi. Karasar. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009), s. 183.

[14] Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008), s. 187-188.

İçerik analizinde, verilerin daha derin bir işleme tabi tutulması, verilerin içinde saklı olan gerçeklerin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.[15]

1.1. Araştırmanın Veri Kaynağı

Araştırmada iki tür veri kaynağı kullanılmıştır. Bunlardan birisi öğretim programları, diğeri ise ders kitaplarıdır. Bu kapsamda Cumhuriyet döneminde okullarda din dersleri kapsamında uygulanan tüm öğretim programları dikkate alınmış, ayrıca bu öğretim programları doğrultusunda hazırlanan ve Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından kabul edilen ders kitapları incelenmiştir. 1924-1982 yıllları arasında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından uygun görülen tüm ders kitapları değerlendirmeye alınmış,[16] 1982'den günümüze kadar olan dönemde ise Talim Terbiye Kurulu tarafından kabul edilip Milli Eğitim Bakanlığı tarafından basımı gerçekleştirilen tüm kitaplar araştırma kapsamına dahil edilmiştir. Özel yayınevleri tarafından hazırlanan ders kitapları kapsam dışında tutulmuştur. Öğretim programları ve ders kitaplarının tespitinde öncelikli olarak MEB'in Tebliğler Dergisinden, ayrıca ilgili alan literatüründen faydalanılmıştır.

1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın veri kaynağını oluşturan öğretim programları ve ders kitapları tespit edildikten sonra, bu veri kaynaklarından çalışmanın problemi ile irtibatlı olan verilerin elde edilmesinde nitel araştırma programı Nvivo 11 kullanılmıştır. Araştırma kapsamındaki tüm öğretim programları ve ders kitaplarının sistematik bir şekilde okuması gerçekleştirilmiş ve belirlenen tema, alt tema ve kodlar doğrultusunda fişlenerek tasnif işlemi gerçekleştirilmiştir. İslam düşüncesinde yorumlar ana tema olarak belirlenmiştir. Daha sonra bu tema kapsamına giren alt temalar tespit edilmiştir. Bu kapsamda "itikadi/siyasi yorumlar", "ameli/fıkhi yorumlar" ve "tasavvufi yorumlar" alt temaları oluşturmuştur. Ardından belirlenen ana tema ve alt temalar doğrultusunda öğretim programları ve ders kitaplarındaki içerik gözden geçirilmiş ve her bir tema ve alt tema ile ilgili kodlar (nodes) oluşturulmuştur.

Ana tema ve alt temaların belirlenmesi ve isimlendirilmesinde öğretim programları ve ders kitapları göz önünde bulundurulmuştur. Günümüzde bu tema ve alt temaların öğretim programlarında ve ders kitaplarında geçiş biçimi referans alınmıştır. Bu kapsamda daha önceki program ve ders kitaplarındaki içerik bu tema ve alt temalar altında organize edilmiştir. Araştırma öncesinde taslak olarak belirlenen kodlardan bazıları çalışmadığı için ya revize edilmiş veya iptal

[15] Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s. 224-227.

[16] Ayrıntılı bilgi için bakınız: Zengin, Mahmut ve Menküç, Dilek. "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Din ve Ahlak Dersi Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1924-1982)". *Turkish Studies*, Volume 12/10, (2017), s. 361-386.

edilmiştir. Örneğin, itikadi/siyasi yorumlar altında ibadetler/ritüeller kodu, konu ile ilgili veri olmaması nedeniyle çalışmamıştır. Bu araştırmanın tema, alt tema ve kodlarının belirlenmesi sürecinde bir grup araştırmacı ile ön çalışma yapılmış ve katkıları alınmıştır. Öğretim programı ve ders kitaplarındaki içerikler dikkate alınarak oluşturulan taslak tema, alt tema ve kodlar gözden geçirilmiş ve nihai şekli verilmiştir. Her bir tema, alt tema ve kodlar aşağıdaki Tablo 1'de belirtilmiştir.

Tablo 1: İslam Düşüncesinde Yorumlar ile İlgili Temalar ve Kodlar

Ana Tema "İslam Düşüncesinde Yorumlar"		
Alt Temalar		
Fıkhi Yorumlar • Hanefilik • Şafiilik • Malikilik • Hanbelilik • Caferilik	***İtikadi/Siyasi Yorumlar*** • Eşarilik • Maturidilik • Şiilik • Mutezile • Haricilik	***Tasavvufi Yorumlar*** • Yesevilik • Nakşibendilik • Mevlevilik • Kadirilik • Ahilik • Alevilik-Bektaşilik
Kodlar		
• Tanım • Tasnif • Tarihi Gelişim • Semboller • Önemli Zaman ve • Mekanlar	• Önemli Eserler • İlkeler/Değerler • İbadetler/Ritüeller • Dini Otorite/Önderler	• Kullanılan Kaynaklar • Günümüzdeki Durum • Görsel Unsurlar • Etkinlik Örnekleri

2. Din Derslerinde İslam Düşüncesinde Yorumların Öğretimi

Müslümanların yaşadıkları sosyal, kültürel ve siyasi olaylar ve bulundukları coğrafyanın etkisiyle dinin ana kaynaklarını anlama ve yorumlamada farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu görüşler zaman içinde taraftar bularak İslam düşüncesindeki farklı din yorumlarını ve anlayışlarını oluşturmuşlardır. İslam'da din anlayışı veya İslam düşüncesinde yorumlar dendiğinde "mezhep" kavramı merkezi bir yere sahiptir. "gitmek, gidilecek yer, izlenen yol" anlamlarına gelen bu kavram, imam ve müçtehit kabul edilen bir zatın anlayış ve görüşlerinden meydana gelen itikadi veya fıkhi yol şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda İslam düşüncesindeki yorumlar, bizatihi dinin kendisi değil, dinin anlaşılma ve yorumlanma biçimleridir. İslam açısından mezhepleri değerlendirirken "Ehl-i Sünnet" veya "Ehl-i Bid'at" kavramları da sıkça kullanılan kavramlardandır. Bu anlamda Ehl-i sünnet, dinde bidatlerin ve çeşitli fikirlerin ortaya çıkmasından sonra sünnetin savunulması ve ümmetin bütünlüğünün korunması hareketi olarak ifade

edilmektedir. Diğer yandan peygamberin sünnetini terk edip batıl fikirlere yönelen oluşumlar Ehl-i bid'at olarak tanımlanmaktadır.[17]

İslam düşüncesinde farklı din yorumlarının ortaya çıkmasında dini, siyasi, sosyal ve kültürel birçok sebep etkili olmuştur. Bu yorumlar dinin inanç ve ibadet konularını anlama ve değerlendirmede göstermiş oldukları farklılıklar nedeniyle fıkhi/ameli mezhepler ya da itikadi/siyasi mezhepler gibi kategorik tasniflerle ifade edilmiştir. İtikadi ve fıkhi mezheplerin dışında bir de tasavvufi oluşumlar olan tarikatlar bulunmaktadır ki, bunlar da manevi ve ahlaki yönden derinleşmiş şahsiyetlerin oluşturdukları ekoller olarak zikredilebilir.

2.1. Öğretim Programlarında İslam Düşüncesinde Yorumlar

Cumhuriyet dönemi din dersi öğretim programlarında ilkokul ve ortaokul düzeyinde 2000 yılı ilköğretim DKAB programına kadar İslam düşüncesinde yorumlar bağlamında doğrudan bir konu tespit edilememiştir. İslam düşüncesinde yorumlar konusuna bir ünite olarak ve bütüncül bir anlayışla ilk defa 2000 ilköğretim DKAB programında 8. Sınıf düzeyinde yer verilmiştir. "Dindeki Anlayış Farklılıkları" adlı ünite kapsamında din ile din anlayışı arasındaki farklar, din anlayışlarının bir zenginlik olduğu, din anlayışındaki farkların ortaya çıkmasının nedenleri ve din anlayışındaki farklılıklara dayanan oluşumlar bağlamında mezhep, tarikat ve cemaat kavramları yer almaktadır. Ayrıca dinde zorlama olmadığı ve laikliğin vicdan özgürlüğünün garantisi olduğu konuları da programa eklenmiştir. Programına amaçlarına bakıldığında ise bu konularla öğrencilerin din anlayışındaki farklılıkların birer zenginlik, mezheplerin dinin anlaşılma biçimleri ve laikliğin din ve vicdan özgürlüğünün garantisi olduğunu kavramaları amaçlanmıştır.[18]

2006 ilköğretim DKAB programında ise bir önceki programdaki içerik genel hatlarıyla korunmuş olmakla birlikte mezhep, cemaat ve tarikat kavramları çıkarılarak İslam düşüncesinde yorum biçimleri konusu altında "inançla ilgili yorumlar, fıkhi yorumlar ve tasavvufi yorumlar" başlıkları eklenmiştir.[19] Bu değişimde en dikkat çekici nokta İslam terminolojisinde yer alan mezhep, tarikat gibi kavramlar yerine inanç, ibadet ve tasavvufi yorumlar şeklinde bir terminoloji kullanılmış olmasıdır.

2010 ilköğretim DKAB programında ise daha önce 8. sınıf düzeyinde yer alan ünite 7. sınıfa alınarak içeriği zenginleştirilmiştir. Bu programda 2006 ilköğretim

[17] Bulut, Halil İbrahim. *Dünden bugüne Siyasi-itikadi İslam Mezhepleri Tarihi*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012).

[18] Milli Eğitim Bakanlığı. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı, (Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü, 2000).

[19] Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, (Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü, 2006).

DKAB programından farklı olarak İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar konusunda alt başlıklara yer verilerek Yesevilik, Mevlevilik, Kadirilik, Nakşibendilik ve Alevilik-Bektaşilik konuları eklenmiştir. Bu yorumlar içinde Alevilik-Bektaşilik ise kendi içinde alt başlıklara ayrılmış ve Alevilik-Bektaşilik'teki cem, semah, razılık, hızır orucu, musahiplik, dua ve gülbenkler gibi konulara yer verilmiştir. Ayrıca daha önceki kazanımlara tasavvufi yorumlar ile Alevilik-Bektaşilik kapsamında bazı kazanımlar eklenmiştir.[20] Öğretim programında Alevilik-Bektaşilik ile ilgili içeriğin genişlemesinde Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin bazı alevi vatandaşlarının ve derneklerinin açtığı davalar neticesinde Türkiye aleyhine kararlar vermiş olması ile iç hukuktaki bazı mahkeme kararları etkili olmuştur. Bu kararlarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders içeriğinin yeterince nesnel, objektif ve eleştirel olmadığı dile getirilerek, bu haliyle dersin zorunlu tutulmaması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı da bu mahkeme kararları sonrasında öğretim programlarında düzenlemeler yapmıştır.

2000 sonrası ilköğretim DKAB programlarında İslam düşüncesindeki farklı yorumlar, programların amaçları ve temel yaklaşımları doğrultusunda bir zenginlik olarak değerlendirilmekte ve mezhepler üstü ve çoğulcu bir perspektifi yansıtmaktadır.

Lise düzeyinde İslam düşüncesinde yorumlar kapsamındaki konulara ilk olarak 1982 ortaöğretim Din ve Ahlak Bilgisi programında yer verilmiştir. 11. sınıfta "Türk- İslam Kültür ve Uygarlığı" ünitesinde "İslâm Düşüncesi ve Tasavvuf" başlığı altında daha çok tasavvuf üzerinde durulmuştur.[21] 1982 ve 1992 ortaöğretim programlarında milli birlik ve beraberlik konularına önemli vurgular yer almakta olup bu kapsamda birleştirici ve güzel ahlakı geliştirici bir unsur olarak tasavvufa yer verilerek dinden de işlevsel olarak faydalanma düşünülmüş olabilir. "İslam düşüncesinde yorumlar" konusuna bu isim altında en geniş şekilde ilk defa 2005 ortaöğretim DKAB programında yer verilmiş ve iki ünite düzenlenmiştir. 11. sınıfta "İslam Düşüncesinde Yorumlar" ünitesinde yorum farklarının ortaya çıkış nedenleri, siyasi-itikadi yorumlar ve ameli-fıkhi yorumlar ile ahiret, nübüvvet, Kur'an ve tevhit gibi bu yorumları birleştiren unsurlar konu edilmiştir. Siyasi-itikadi yorumlar altında, Maturidilik, Eşarilik, Mutezile, Şiilik ve Haricilik; Ameli-Fıkhi yorumlar altında ise Hanefilik, Şafiilik, Hanbelilik, Malikilik ve Caferilik ele alınmıştır. Öğretim programlarında ilgili ünite altında geçen her bir konu için kazanımlar belirlenmiştir. Bu kapsamda öğrencilerin yorum farklılıklarının nedenlerini sorgulamaları, İslam'ın dinamik bir din olduğunu anlayıp zamana göre yorumlanması gerektiğini bilmeleri, dinin yanlış anlama biçimlerinin ortaya

[20] Milli Eğitim Bakanlığı. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu. (Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü, 2010).

[21] Milli Eğitim Bakanlığı. *Tebliğler Dergisi*, 29 Mart 1982, 37, sy. 2109, (1982).

çıkaracağı sorunları öngörebilmeleri, siyasi-itikadi ve ameli fıkhi mezhepleri kavramaları, bu yorumların bir zenginlik ve dinde çoğulculuk olduğunu bilmeleri, İslam düşüncesindeki yorumların ortak ve değişmez ilkelerini fark etmeleri ve mezhebe dayalı yorumları İslam ile özdeşleştirmemeleri amaçlanmıştır.[22]

2005 ortaöğretim DKAB programında 12. sınıfta ise müstakil olarak "İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar" ünitesine yer verilmiştir. 1982 ve 1992 ortaöğretim programında yer alan İslam düşüncesi ve tasavvuf konusunun bu programda genişleyerek yer bulduğunu söylemek mümkündür. Ünitede tasavvufi düşüncenin oluşumu, kültürümüzde etkili olan tasavvufi yorumlar, birlikte yaşama ve hoşgörü kültürü konularına yer verilmiş, ayrıca tasavvufi yorumlardan Yesevilik, Mevlevilik, Alevilik-Bektaşilik ve Ahilik hakkında bilgi verilmesi öngörülmüştür. Ünitenin kazanımlarında ise tasavvufi yorumların ortaya çıkış nedenlerinin kavratılması, belirtilen tasavvufi yorumların tanıtılması, bu yorumların İslam'la aynileştirilmemesi ve birlikte yaşama ve hoşgörü bilinci kazandırılması hedeflenmiştir. 2005 ortaoöğretim DKAB programında bir din içindeki farklı yorumlara yer verilmek suretiyle çoğulcu ve mezhepler üstü bir din öğretimi anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2010 ortaöğretim DKAB programında kısmi bir güncelleme yapılmış ve bir önceki programı içeriği korunmuştur. 2010 programında 11. Sınıfta İslam düşüncesindeki yorumları birleştiren unsurlar konusunun alt başlıkları olan Ahiret, Tevhit, Nübüvvet ve Kuran-ı Kerim kaldırılmıştır. 12. Sınıfta ise Ahilik çıkarılarak yerine Nakşibendilik ve Kadirilik eklenmiştir. Alevilik-Bektaşilik yorumu ise ilköğretim DKAB programında olduğu gibi daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. 2010 ortaöğretim programında ayrıca Alevilik-Bektaşiliğin bir kolu olarak Nusayrilik konusuna yer verilmiştir. İslam düşüncesinde yorumlar ünitesinin kazanımlarında daha önceki programdaki kazanımlara ilave olarak öğrencilerin Cem'in yapılışı ve çeşitlerini tanımaları, semah, musahiplik ve gülbenk kavramlarını açıklamaları, Muharrem ayı ve aşurenin toplumumuzdaki önemini fark etmeleri ve Nusayriliği tanımaları amaçlanmıştır.[23]

Bu kazanımlarla birlikte öğretim programında bazı özel açıklamalara yer verilerek özellikle Alevilik-Bektaşilik konularında Hacı Bektaş Veli'nin Bektaşiliğin oluşumu ve Aleviliğin gelişmesindeki rolüne değinilmesi, ayrıca Cemevi'nin cemin yapıldığı yer olarak nitelendirilmesi, ayrıca Nusayriliğin temel inançları ve hareket noktalarının Kur'an olduğunun vurgulanması istenmiştir. Öğretim programında Alevilik-Bektaşilik kapsamında özellikle Cemevi'nin ibadethane olarak

[22] Milli Eğitim Bakanlığı. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı*, (Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü, 2005).

[23] Milli Eğitim Bakanlığı. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı*, (Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü, 2010).

tanınıp tanınmamasına yönelik güncel tartışmalar nedeniyle sadece Cemevi'nin Cemin yapıldığı yer olarak ifade edilmesine stratejik olarak dikkat edildiği görülmektedir. Bu tür açıklamalarla toplumsal tartışmaların öğrenciler arasında ayrışma ve çatışmaya dönüşmemesine özen gösterildiği anlaşılmaktadır. 2010 ortaöğretim DKAB programında Alevilik-Bektaşilik konularının genişlemesinde ilköğretim DKAB programında olduğu gibi iç ve dış hukuk mercilerinde bazı Alevi vatandaşlar ile Alevi derneklerin Türkiye aleyhine açtığı davalar etkili olmuştur.

2.2. Din Dersi Kitaplarında İslam Düşüncesinde Yorumlar

İslam düşüncesinde yorumlar bağlamında ders kitapları incelendiğinde özellikle "mezhep" kavramı etrafında bilgiler aktarıldığı görülmektedir. 1926 ilk mektep programı kapsamında yazılan 5. sınıf ders kitabında mezheplerin nasıl ortaya çıktığı, hangi mezheplerin oluştuğu ve İslam coğrafyasında nerelere yayıldığı sınıf seviyesine göre oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Çığıraçan'ın[24] ders kitabında dört büyük mezhep hakkında bilgi verilmiş ve Ehl-i sünnet vurgusu yapılmıştır. Bununla birlikte mezheplerin ele alınışında Sünni ve Hanefi mezhep vurgusu yanında hak-batıl mezhep ayrımı yapılarak sünni mezheplerin hak mezhepler olduğu ifade edilmiştir.

Çığıraçan'ın 5. sınıf kitabında ayrıca farklı Müslüman ülkeler ve bunların bağlı oldukları mezhep ve tarikatlara değinilmiştir. Bu kapsamda Sünnilik, Şiilik, Caferilik, Vahhabililik Zeydlik, Maturidiye, Eşariye, Nuseyriye, Mutevaliye, İsmailiye, Şazilî, Kadirî, Sünusî gibi mezhepler hakkında ülkelere göre bilgiler verilmiştir.[25]

Yusuf Ziya'nın Osmanlıca kaleme aldığı 5. Sınıf ders kitabında ise İslam'da mezheplerin ortaya çıkış süreci ve fıkhi mezhepler arasında çok küçük detaylarda farklılıklar olduğu, asıl farklılığın itikadi ve siyasi mezhepler arasında yaşandığı, bunların bazılarının Ehl-i Sünnet bazılarının ise olmadığı belirtilmiş ve Ehl-i Sünnet itikadi mezheplere Maturidilik ve Eşarilik örnek verilmiştir.[26] Ders kitabında ayrıca Çığıraçan'ın ders kitabında olduğu gibi Zeydilik, Vahabilik, Eşarilik gibi mezhepler ile Ebu Hanife, İmam Şafi, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel ve Zeyd bin Ali'den bahsedilmiş, ayrıca itikadi ve fıkhi mezheplerin çeşitli ülke ve coğrafyalara dağılımı hakkında bilgiler verilmiştir.[27]

---

[24] Çığıraçan, İbrahim Hilmi. *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 5*. (İstanbul: Hilmi Kütüphanesi, Marifet Matbaası, 1929), s. 53-56.

[25] Çığıraçan, İbrahim Hilmi. *Türk Çocuğunun Din Kitabı*, s. 56-66.

[26] Yörükan, Yusuf Ziya. İslam Dini 5. Sınıf 3. Kitap, (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi Letafet Matbaası, 1927), s. 36.

[27] Yörükan, Yusuf Ziya. İslam Dini, s. 21-38.

Çığıraçan ve Yusuf Ziya'nın ders kitaplarında mezheplerin ortaya çıkış sebepleri olarak Hz. Muhammed'in vefatı sonrası vahyin kesilmesi, İslam›ın geniş bir alana yayılması, farklı ülkelerin sosyal, kültürel yapılarının etkisi dile getirilmiştir. Her iki ders kitabında da Ehl-i sünnet vurgusu dikkat çekmektedir. Ayrıca her iki eserde de Türklerin Hanefilik ve Maturidilik mezhebini benimsediği vurgulanmıştır. Ders kitaplarında tasavvufi yorumlar üzerinde ise durulmamıştır. 1926 din dersi kitapları bu bağlamda doktrin merkezli din eğitimi anlayışını yansıtmaktadır. Mezhepler konusunun ilkokul 5. Sınıf düzeyinde oldukça geniş bir şekilde incelenmesi pedagojik açısından tartışılabilir bir durum olmakla birlikte Cumhuriyet'in ilk yıllarında devletin din dersleri aracılığıyla oluşturmak istediği din anlayışının bunda etkili olduğu düşünülebilir. 1926 sonrası ilkokul din dersi kitaplarında ise mezheplere yer verilmemiştir.

Ortaokul düzeyinde 1956'da okullara din dersleri konulduktan sonra hazırlanan öğretim programında İslam düşüncesinde yorumlar kapsamında bir konu olmamakla birlikte ders kitaplarında bazı konuların işlendiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda orta 2. sınıf ders kitaplarında "Zamanımızda dinler ve İslam'ın bunlar arasındaki yeri", "Zamanımızda yeryüzündeki dinler" veya "Yeryüzündeki büyük dinler" başlıklı üniteler içinde "İslam dininde dört büyük mezhep"[28], "İslam'da Mezhepler"[29], "İslam dininde dört büyük mezhep"[30] gibi alt başlıklarda mezheplerin incelendiği görülmektedir.

Cankat'ın[31] ders kitabında mezhep kavramı açıklandıktan sonra ders kitabında mezheplerin ortaya çıkış sürecine dair kısa bir açıklama yapılmıştır. İlgili bölüm şöyledir:

"Mezhep, gidilen yol, düşünce tarzı demektir. Hz. Muhammed hayatta iken, Müslümanlar güçlükle karşılaştıkça, bu güçlüğün çözümünü ondan isterlerdi. Hz. Muhammed'in vefatından sonra İslâm Dininin yayılma hızı arttı. Yeni alınan ülkelerde devrin âdet ve ihtiyaçları ile ilgili yeni problemler çıkıyordu. Bilginler bu dinî problemleri çözmeye, sorulara cevap vermeye başladılar. İman ve ibadet esaslarında hiçbir anlaşmazlığa düşmediler. Fakat ufak tefek hususlarda görüş ayrılıkları oluyordu, işte mezhepler bu görüş ayrılıklarından doğdu. Yoksa hiçbir bilgin bir mezhep kurmak düşünce ve iddiasında değildi. Bu bilginlerin fikirlerini tutanlar birbirlerinden ayrıldılar, mezhepler böylece doğdu"

[28] Halacaoğlu, Abdullah. *Din Dersleri II*, (Konya: Ülkü Basımevi, 1965).

[29] Ülkü, Hayati. *Din Dersleri II*, (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1968); Ersöz, İsmet & Derin, Yusuf ve Bağcı, Hasan. *Din Bilgisi II*. (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1974); Eraydın, Selçuk ve Kandemir, Yaşar. *Din Bilgisi II*. (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1967); Cankat, Süheyla. *Din Bilgisi II*. (İstanbul: Minnetoğlu Yayınevi, 1969); Aksan, Halit ve Rona, Saffet. *Din Dersleri II*. (İstanbul: Devlet Kitapları Ticaret Ltd. Şti., 1960).

[30] Hocaoğlu, Mehmet. *Din Dersleri II*. (İstanbul: İnkılap ve Aka Baskımevi, 1973).

[31] Cankat, Süheyla. *Din Bilgisi II*, s. 42.

Cankat'ın ders kitabından alınan bölümden de anlaşılacağı üzere mezheplerin iman ve ibadet konularındaki ufak ayrıntılardan dolayı ortaya çıktığı belirtilmiştir ki, bu bakış açısı 1926 din dersi programı kapsamında yazılan ders kitaplarında da bulunmaktadır. Ayrıca İslam bilginlerinin hiçbirinin mezhep kurma düşüncesinde olmadığı, daha sonra bu mezheplerin oluştuğu vurgulanmıştır. Cankat, ders kitabının ilerleyen sayfalarında ameli-fıkhi dört büyük mezhep hakkında bilgiler vermiş, ancak itikadi ve tasavvufi yorumlara girmemiştir. Diğer bazı ders kitaplarında da benzer bilgilere yer verilmiş, mezheplerin ortaya çıkış süreci ve dört büyük mezhep konu edilmiştir.[32]

Bazı ders kitaplarında ise mezheplere müstakil bir başlık içinde değil, İslam dini ile ilgili diğer bazı konularla irtibatlı olarak kısaca değinilmiştir. Örneğin; Güney[33] ders kitabında "İslâm dini, birtakım mezheplere ayrılmakla beraber, hepsinde esas inanç birdir" şeklinde bir bilgi aktarmış, Özdemir[34] ise İslâm dinindeki dört hak mezhebin (Şafii, Hanefî, Hanbelî, Maliki) görüşlerinin aslında birbirinin aynı olduğunu, sadece bazı küçük meselelerde farklılıklar bulunduğunu ifade etmiştir. Bu iki ders kitabında İslam'daki mezhepler ile Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki mezhepler karşılaştırılarak bu iki dindeki mezheplerin birbirinden ciddi olarak farklılaştıkları ve birbirlerini reddettikleri bildirilmiş, İslam'daki mezheplerin ise küçük meselelerde farklılık gösterdikleri ve Ehl-i sünnet çatısı altında bulundukları vurgulanmıştır.

1956 ortaokul din dersleri programı kapsamında hazırlanan ders kitaplarının çoğunda İslam'ın düşünce özgürlüğü bağlamında ele aldığı içtihat müessesesinin mezheplerin doğuşuna zemin hazırladığı üzerinde önemle durulduğu görülmektedir. Tüm ders kitapları birlikte değerlendirildiğinde içerikte mezheplerin ortaya çıkış sürecinin işlendiği ve daha çok ameli-fıkhi yorumlara ağırlık verildiği anlaşılmaktadır. Ders kitaplarında dikkat çeken en önemli boyutlardan biri de mezhepler arasındaki farklılıkların küçük ayrıntılarda olduğu ve inanç bakımından hepsinin bir olduğuna yönelik vurgudur. Böylece öğrencilere mezhepsel farklılıkların bir ayrışma ve çatışma sebebi olmadığı mesajı verilmeye çalışılmıştır.

1976 yılında yeniden hazırlanan ortaokul din dersi programı kapsamında Koçyiğit, Cerrahoğlu ve Uğur[35] tarafından hazırlana ders kitabında da daha önceki ders kitaplarında olduğu gibi "İslam Mezhepleri" başlığı altında

[32] Ersöz, İsmet & Derin, Yusuf ve Bağcı, Hasan. *Din Bilgisi II*, s. 54-55; Eraydın, Selçuk ve Kandemir, Yaşar. *Din Bilgisi II*, s. 55; Aksan, Halit ve Rona, Saffet. *Din Dersleri II, s. 44.*

[33] Güney, Dursun. *Din Dersleri II*. (İstanbul: Ekin Basımevi, 1963), s. 61.

[34] Özdemir, Sabri, *Din Bilgisi II*. (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1974), s. 68.

[35] Koçyiğit, Talat & Cerrahoğlu, İsmail ve Uğur, Mücteba. *Din Bilgisi III*. (Ankara: MEB Devlet Kitapları, 1977), s. 67.

mezheplerin ortaya çıkış nedenleri ve süreci üzerinde durulmuş, bazı mezheplerin İslam'ın özünden uzaklaşıp bozuk fikirlere düştükleri, Müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenen diğer bazılarının ise dine uygun fikirlere sahip oldukları için geniş halk kitlelerince benimsendiği belirtilmiştir. 1982 ve 1992 temel eğitim Din ve Ahlak Bilgisi öğretim programına göre hazırlanan ders kitaplarında mezheplere yönelik bir içerik verilmemiştir.

2000 ilköğretim DKAB programında yukarıda da ifade edildiği gibi İslam düşüncesinde yorumlar konusuna 8. sınıfta müstakil bir ünite ayrılmıştır. Hazırlanan ders kitaplarında programdaki başlıklara uygun bir içerik hazırlanmıştır. Ünite içinde öncelikle din ve din anlayışı arasındaki fark üzerinde durularak, İslam düşüncesinde farklı yorumların ortaya çıkış süreci anlatılmıştır. Ders kitabından bir bölüm şöyledir:

"Din ile dinin anlaşılması birbirinden farklıdır. Din, vahye; dinin anlaşılması ise insanların düşünce ve yorumlarına dayanır. Din, bütün insanlara hitap ettiğinden evrensel; din anlayışı ise bireyseldir. İslam'ın geldiği ilk yıllarda Müslümanlar, dinî konularla ilgili bir sorunları olduğu zaman Hz. Muhammed'e danışırlardı... Peygamberimizin ölümünden sonra ise İslâmiyet, Arap Yarımadasının dışında çeşitli toplumlar ve uluslararasında yayıldı. Böylece Müslümanlar farklı kültürlere, örf ve âdetlere mensup insanlarla karşılaştılar. Bu da yeni dinî sorunların ortaya çıkmasına neden oldu. Müslüman bilginler, Kur'an ve sünneti yorumlayarak bu sorunlara çözümler getirdiler, çeşitli kitaplar yazdılar. Onların bu yorumları ve eserleri, din değil dinin anlaşılma biçimlerinin ürünüdür..."[36]

Aynı ünite içerisinde "Din Anlayışındaki Farklılıklar Zenginliktir" başlıklı bir konuya yer verilerek din anlayışındaki farklılıkların bir olumsuzluk olarak değil, doğal karşılanması gerektiği üzerinde durularak bu yorumların İslam düşünce ve kültürüne zenginlik kattığı açıklanmıştır. Ayrıca İslam'daki yorum farklılıklarından birinin mutlaklaştırılmasının doğru olmadığı vurgulanmış, bu tür yorum farklılıklarının İslam'ın düşünce özgürlüğünü yansıttığı belirtilmiştir.[37] Ünitenin "Din Anlayışındaki Farklılıklara Dayalı Oluşumlar" başlığı altında mezhep, tarikat ve cemaat kavramları tek tek incelenmiştir. Mezheplerin bir ayrışma sebebi olmaması gerektiğine yönelik önemli vurgular yer almaktadır. Aşağıdaki ifadeler bu konudaki hassasiyeti yansıtmaktadır.

"...Mezhepler, insanlar arasında gruplaşmalara neden olmamalı ve ayrılık öğesi olarak görülmemelidir. Çünkü mezhepler, dinin anlaşılma biçimleridir. Bir insan, kim olursa olsun, hangi mezhebe mensup bulunursa bulunsun, eğer Allah'a, Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna ve Kur'an'a inanıyorsa

[36] Komisyon. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. (İstanbul: MEB Milli Eğitim Basımevi, 2003), s. 87.

[37] Komisyon. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8, s. 87-88.

Müslümandır. Her insan, Müslüman olup olamayacağına kendi özgür iradesi ile karar verir. Mezhepler, din anlayışındaki farklılıkların sonucudur ve bir insanın Müslüman olması için mutlaka bir mezhebe bağlı olması da gerekmez"[38]

Ünitede tarikat ve cemaat kavramları üzerinden verilen içerik oldukça dikkat çekicidir. Bu iki kavramın tanımı yapıldıktan sonra olumsuz bir bakış açısıyla tarikat ve cemaatlerin toplumda kutuplaşmaya ve ayrışmaya neden oldukları, insanlar arasındaki barış ve hoşgörü ortamına zarar verdiği belirtilmiştir. Ayrıca bu tür yapılar içine giren kişilerin özgür hareket edemediği, tarikat veya cemaat liderinin görüş ve düşüncelerine göre hareket ettiği ve bunlardan uzak durulması gerektiği tavsiye edilmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarından mezhepler konusunda pozitif bir yaklaşım sergilenirken, tarikat ve cemaatlere önemli bir mesafe konulmuştur. Ders kitabında bu konu ile ilgili bazı bölümler şöyledir:

"Tarikat; sözlükte gidilecek yol, izlenecek yöntem, hâl ve durum anlamına gelir. Tarikatların başında şeyh denilen kişi bulunur. Tarikatlar, toplumda kutuplaşmalara ve ayrımcılıklara yol açmaktadır. Bu da insanlar arasındaki sevgi, barış ve hoşgörü ortamına zarar vermektedir. Ayrıca, tarikata bağlı olmak bireyin özgürlüğünü de kısıtlamaktadır. Çünkü bir tarikata üye olan insan, o tarikat liderinin görüş ve düşünceleri doğrultusunda hareket etmektedir. Bu durum da o kimsenin özgür düşünmemesine, kendisini geliştirememesine ve toplumda gruplaşmalara neden olmaktadır. Tekke ve zaviyelerde insanların dinî duyguları sömürülmektedir. Bütün bunlardan dolayı 30 Kasım 1925'te ülkemizde tekke ve zaviyeler kapatılmış, tarikatlar yasaklanmıştır. Bizler de dinimize aykırı bu tür oluşumlardan uzak durmalıyız. Dinimizi Kur'an'dan öğrenmeliyiz. Bilmediğimiz konularda devletin resmî kurumlarına ve eğitimli kişilere başvurmalıyız"

"Din anlayışındaki farklılıklara dayalı oluşumlardan biri de cemaatlerdir. Dinî cemaatlerde kişiler, cemaat önderi sayılan kişinin görüşlerini benimseyip o doğrultuda davranmaktadır. Dini de cemaat önderinin belirlediği biçimde anlamakta ve algılamaktadır. Tarikatlar gibi dinî cemaatler de toplumda sevgi, barış, hoşgörü ve güven ortamını bozmakta, düşmanlıklara neden olmaktadır...Dinimiz; hoşgörüsüzlüğe ve ayrımcılığa neden olan gruplaşma ve cemaatleşmeyi yasaklamıştır. Kur'an, kardeşlik ve birlikteliği övmüş, bölünmeyi ve gruplaşmayı zararlı görmüştür...Kişinin başkasının aklı ve kararı ile hareket etmesi doğru değildir. Bizler de cemaatlerin zararlı oluşumlar olduğunu bilmeli ve bunlardan uzak durmalıyız. Dinimizi Kurandan öğrenmeliyiz. Bunun için Kuranın Türkçe açıklamalarını okumalıyız"[39]

[38] Komisyon. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8, s. 91.

[39] Komisyon. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8, s. 91-93.

Ünitenin diğer konularında ise dinde zorlama olmadığı ayetler ve peygamberimizin örnek hayatıyla desteklenerek izah edilmiştir. Ayrıca laikliğin din ve vicdan özgürlüğünün garantisi olduğu açıklanmıştır.

Mezhep haricinde tarikat ve cemaat kavramları ilk defa bir ders kitabında açık bir şekilde ele alınarak öğrencilere net mesajlar verilmiştir. Ders kitabının muhtevasında tarikat ve cemaatlerin İslam için zararlı oluşumlar olduğu ve devlet tarafından yasaklandığının belirtilmesi Cumhuriyet ideolojisinin din anlayışını yansıtmaktadır. Her ne kadar tarikat ve cemaat yapılanmaları ile ilgili olumsuz birçok örnek olsa da sosyolojik bir gerçeklik olan cemaat ve tarikatların tamamının yanlış ve sakıncalı olarak belirtilmesi tartışmaya açık bir konudur. Mezheplerin bu kategoride değerlendirilmemesi ise onların daha çok inanç ve ibadet konuları ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır.

2000 ilköğretim DKAB programı ders kitabındaki ünite bir bütün olarak değerlendirildiğinde önceki ders kitaplarına göre bazı farklılıklar dikkati çekmektedir. 2000 DKAB programı ders kitabında itikadi-siyasi, ameli-fıkhi ve tasavvufi yorumlar hakkında doğrudan bir açıklama yapılmamış, daha çok kavramsal genel bir anlatım tercih edilmiştir. Ders kitabında mezhepler bir ayrışma değil, İslam düşünce geleneğinde bir zenginlik olarak değerlendirilirken, tasavvufi yorumlar kapsamında ele alınabilecek tarikat ve cemaatler ise ayrışma sebebi görülerek sakıncalı bulunmuştur.

2006 ilköğretim DKAB programı 8. sınıf ders kitabında da önceki kitaplardaki gibi İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının ortaya çıkış süreci üzerinde durularak Hz. Peygamberden sonra ayet ve hadislerin farklı yorumlanmasından dolayı farklılıklar oluştuğu, dinin vahye, din anlayışlarının ise insanların algılama ve yorumlarına dayandığı, din anlayışının hiçbir zaman dinin özüne ters düşmemesi gerektiği anlatılmıştı.[40] İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının ortaya çıkmasında etkili olan unsurlar bu ders kitabında da konu edilmiş, bu bağlamda insanların yapısı ve toplumsal değişimlerden bahsedilmiştir. Dinde zorlama yoktur başlığında da bir önceki programın ders kitabındaki benzer içeriğe yer verilmiştir.

2006 ilköğretim DKAB programına göre hazırlanan 8. sınıf ders kitabında mezhepler konusuna yer verilirken, tarikat ve cemaatler ile ilgili içerik bu ders kitabından çıkarılmıştır. Mezhepler konusunda ise daha önceki ders kitaplarındaki bilgiler tekrar edilmiş, İslam düşüncesindeki yorumların, dindeki anlayış farklılıklarından kaynaklandığı ve her Müslümanın kendisi için en uygun olanını tercih edip ona bağlanabileceği belirtilmiştir. Ayrıca günümüze kadar varlığını

[40] Akgül, Mehmet & Yıldırım, Ramazan ve diğerleri. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. (İstanbul: MEB Feza Gazetecilik, 2007), s. 73-74.

sürdüren yorum biçimleri; inançla ilgili, fıkhi ve tasavvufi yorumlar olmak üzere üçe ayrılmıştır.[41]

Ünite içindeki "Din Anlayışındaki Farklılıklar Niçin Zenginliktir?" konusunun içeriği 2000 ders kitabındaki "Din Anlayışındaki Farklılıklar Zenginliktir" başlığının altındaki içerikle büyük oranda örtüşmektedir. 2010 ilköğretim DKAB programı kapsamında yazılan ders kitabında 2006 ders kitabındaki içerik korunmuştur. 2010 ilköğretim DKAB programına göre hazırlanan ders kitabındaki en önemli değişim, Alevilik-Bektaşiliğe ayrılan içeriğin arttırılmasıdır.

Lise din dersi kitaplarında İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarına 1967 ders kitabında "Semavi Dinler Arasındaki Ortak özellikler" konusunda Yahudilik ve Hıristiyanlığın mezheplerinden bahsedildikten sonra İslam dinindeki dört Ehl-i Sünnet mezhebi kısaca açıklanmıştır.[42] Bir diğer ders kitabında ise sözlük bölümünde mezhep kavramının tanımına yer verilerek mezhebin gidilen, tutulan yol, bir dinin şubelerinden her biri olduğu belirtilmiştir.[43] 1967 lise din dersi kitaplarında mezhepler bağlamında sadece Ehl-i Sünnet içindeki dört mezhebe dair sınırlı bir içerik verilmiştir.

1982 programına göre basılan 11. Sınıf ders kitabında "Türk- İslam Kültür ve Uygarlığı" ünitesinde itikadi, fıkhi ve tasavvufi yorumlara birlikte değinilmekle birlikte daha çok tasavvuf konusu üzerinde durulmuştur. "İslâm Düşüncesi ve Tasavvuf" başlığının altında kelam alanında itikadi yorumlardan Mutezile, Eşarilik ve Maturidilik'ten bahsedilmiş, tasavvuf konusunda tasavvuf düşüncesi açıklanmış, tarikat, tekke kavramları izah edilmiş ve Hasan Basri, Rabia Adeviye, Zunnun-i Mısri, Beyazıd Bistami, Muhyiddin İbn Arabi gibi önde gelen tasavvufçulara yer verilmiştir. 11. Sınıf ders kitabında mezheplere dair daha çok kurucu şahsiyetler bağlamında "İslam Din Bilimleri ve Türk Bilginleri" başlığında da atıflar yapılmıştır. 1992 ortaöğretim DKAB programı ders kitabında da aynı içerik verilmiştir.

1982 11. sınıf ders kitabında tarikat kavramı ile ilgili değerlendirme dikkat çekmektedir. 2000 ilköğretim programı için hazırlanan ders kitabında tarikatlar ile ilgili negatif bir bakış açısı söz konusu idi. Bu ders kitabında da tarikat kavramına dair ilk başta betimsel bir açıklama yapılmış olsa da tarikat liderlerinin halkın dini duygularını sömürmesi ve Atatürk'ün tekke ve zaviyeleri kapatması üzerinden önemli bir mesafe konulduğu görülmektedir. Ders kitabındaki ilgili bölüm şöyledir.

---

41 Akgül, Mehmet & Yıldırım, Ramazan ve diğerleri. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. s. 79.

42 Halacaoğlu, Abdullah. *Lise ve Dengi Okullar için Din Bilgisi I-II*. (İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1974), s. 92.

43 Okutan, Ömer. *Lise ve Dengi Okullar için Din Bilgisi I-II*. (İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1980), s. 137.

"...Özellikle on ikinci yüzyılın sonlarından itibaren, halk üzerinde büyük etkileri olan sûfîler yetişti. Bu mutasavvıflardan her birinin adının çevresinde bir takım tarikatlar oluştu. «Tarikat» kelimesi, «yol» anlamına gelir. Dolayısıyla kelime, sûfîyi Allah'a götüren yol anlamında kullanılmıştır. Tarikat, bir sûfî kardeşliği kuruluşudur. Bu kuruluşun ekseni, Şeyh'tir. Şeyh'in kaldığı ve kılavuzluk ettiği yere tekke veya zaviye denir. Şeyh'e tabi olan kimseye ise mürit adı verilir...Tasavvufun, Türk toplumunun hayatı üzerinde çok büyük etkileri olmuştur. Türklerin Müslüman olmalarında ve Anadolu'nun İslamlaşmasında süflilerin emeği büyüktür...

Ne yazık ki son yüzyıllarda tasavvuf hareketinde de yer yer bazı olumsuz gelişmeler oldu. «Şeyh» ünvanını alan bazı insanlar, halkın saf inançlarını sömürmeye başladılar. «Keramet» adı altında birçok gereksiz davranışlar ortaya kondu ve geniş halk kitleleri aldatılmak istendi. Bilgisiz birçok insanlar, kendilerini bile kurtaracak durumda olmayan kimselerin arkasına düştüler. İslam'ın ahlâkî ve ruhanî ideallerine ters düşen bir takım düşünce ve uygulamalar sergilendi. Sözgelişi, bazı İslâm ulularının mezarları, İslam'ın tevhit inancını zedeleyecek ölçüde saygı gördü. Bütün bunların İslâm dünyasının gerilemesinde çok büyük bir payı oldu.

Bu söylenenler bizim ülkemizde de oldu. Atatürk tekkeleri kapatarak bu çöküntüye son verdi. İslâm dünyasında buna cesaret eden tek lider, Atatürk'tür. O, Müslüman bir ülke olan Türkiye'mizin medeniyet yolunda ilerlerken Şeyhlik, müritlik ve dervişlik kılığı altında karşımıza çıkanlara ihtiyacı olmadığını apaçık bir biçimde gösterdi"[44]

2005 yılında ortaöğretim DKAB programı yenilenmiş ve İslam düşüncesindeki yorumlara ders kitaplarında daha fazla yer ayrılmıştır. 11. sınıf ders kitabında "İslam Düşüncesinde Yorumlar" ünitesinde dini anlamadaki yorum farklılıkları sonucu oluşan kurumlar olarak tarikat, cemaat ve mezhepler sayılmıştır. Tarikat ve cemaat kavramları ders kitabında başka yerde geçmemiştir. İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının sebepleri ise daha önceki ders kitaplarındaki argümanlarla izah edilmiş, bu kapsamda toplumsal, kültürel, siyasi, coğrafi, insani farklılıklar ve dini metinlerden kaynaklanan sebeplerden bahsedilmiştir.[45]

Ders kitabında İslam düşüncesindeki yorum farklılıkları itikadi-siyasi, ameli-fıkhi olarak ele alındıktan sonra birleştirici unsurlarından bahsedilerek bu farklılıkların öğrenciler tarafından bir ayrışma nedeni olarak görülmemesi

[44] Aydın, Mehmet. *Lise ve Dengi Okullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3. sınıf*. (Ankara: MEB Başbakanlık Basımevi, 1982), s. 102-104.

[45] Balcı, Mahmut & Paça, Hüseyin ve diğerleri. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*. (İstanbul: MEB Feza Gazetecilik, 2006), s. 58-59.

amaçlanmıştır. Benzer bir perspektif 1967 lise din dersi kitaplarında da kullanılmış, İslam mezhepleri arasında küçük farklılıklar dışında bir bütünlük olduğu vurgulanmıştı.

12. sınıf ders kitabında bu konunun devamı niteliğinde tasavvufi yorumlara yer verilmiş, tasavvuf düşüncesi geniş bir şekilde incelendikten sonra Türk-İslam kültüründeki önemli tasavvufi düşünceler açıklanmıştır. Sonrasında ise "Birlikte Yaşama ve Hoşgörü Kültürü" başlığında İslam düşüncesindeki yorumların zenginlik olduğu ifade edilmiştir.[46]

Birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünün ele alınması ve öğrenciye değer olarak kazandırılması çoğulculuk açısından önemli bir gelişmedir. Bu bağlamda programın ilkeleri, vizyonu, genel amaçlarında olduğu gibi ders kitaplarında da mezheplerüstü çoğulcu bir din anlayışının benimsendiği söylenebilir.

2010 ortaöğretim DKAB programı için hazırlanan ders kitapları da 2005 ortaöğretim ders kitaplarına birkaç değişikliğin dışında benzerlik göstermektedir. Bu değişikler içeriğe yönelik değil ders kitabının düzenine yönelik şekil değişiklikleridir. Tarikat kavramına yönelik ders kitabında bir bilgi verilmemesine rağmen ünitenin hazırlık sorularında tarikat kavramının öğrenciler tarafından araştırılması istenmiştir.

3. İslam Düşüncesinde Siyasi-İtikadi Yorumlar

Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasi olaylar sonrasında bazı mezhepler ortaya çıkmıştır. İslam tarihinde siyasi sonuçları itibarıyla en önemli ayrışma Hz. Peygamberin vefatı sonrası gerçekleşen halifenin seçilmesi hadisesi ile gerçekleşmiştir. Literatürde siyazi mezhepler olarak Şia, Haricilik, Mürcie ve Mutezile'nin isimleri zikredilmektedir. Bu siyasi mezheplerin zaman içinde kendi inanç sistemlerini oluşturarak itidadi mezheplere dönüştükleri de belirtilmektedir. İtikadi mezhepler dinin inançla ilgili meselelerinde ayrılığa düşülmesiyle ortaya çıkmışlardır. Daha önce siyasi oluşumlar olarak teşekkül eden Şia, Mutezile zaman içinde inançla ilgili farklı yorumlar getirerek itikadi mezhep özelliği kazanmışlardır. Ayrıca Maturidilik, Eş'arîlik, Selefiye, Cebriyye, Kaderiyye gibi itikadi mezhepler teşekkül etmiştir.[47]

İlkokul düzeyinde siyasi-itikadi yorumlar kapsamında ilk defa 1926 ilk mektep programına göre yazılan ders kitabında bilgi verilmiştir. Daha sonraki ilkokul din dersi kitaplarında mezheplere dair herhangi bir içeriğe yer

[46] Akgül, Mehmet & Kara, Ahmet ve diğerleri. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*. (İstanbul: İmaj İç ve Dış Tic., 2008), s. 73-74.

[47] Bulut, Halil İbrahim. *Dünden bugüne Siyasi-itikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 29-31.

verilmemiştir. Yusuf Ziya Yörükan'ın "İslam Dini" adlı 5. sınıf kitabında itikadi mezheplerin ortaya çıkışı ile ilgili şu bilgiler aktarılmıştır.[48]

"İslam birçok ülkeye yayılınca ibadet hususunda bazı ufak farklar husule geldiği gibi fikir ve itikatta da farklar çıkmaya başlamıştır. Fakat itikatta büyüğü küçüğü olmaz. Bu sebeple fikirlerde farklar olması Müslümanları birbirine düşman etmeye başlamış bu yüzden bazı yerlerde dâhili ihtilaller ve muharebeler çıkmıştır. Bu hali gören hakiki âlim Müslümanlar Kuran ve peygamberimizin efalini ve sözlerini gizlice tetkik ederek eserler vücuda getirmişler ve bu ihtilafların önüne geçmeye çalışmışlardır. Bunlar içinde en ziyade muvaffak olan İmam Eşari ile İmam Matüridi›dir".

Yusuf Ziya'nın ders kitabında itikadi mezheplerin çıkışı Müslümanlar arasında çıkan çatışmalara bağlanmış ve bu çatışmaların giderilmesi ve barışın sağlanması için İslam alimlerinin eserler telif ettikleri belirtilmiştir. Çığıraçan'ın[49] ders kitabında da Yusuf Ziya'nın ders kitabındaki bilgilere benzer ifadeler yer almıştır:

"Bundan sonra bazı münafıklar İslâmlar arasına hurafeler yayarak, fesatlar sokarak itikatlarını bozmağa başladıklarından İslam'ın hamiyetli âlimleri ortaya atıldılar, Müslümanların hakikî itikatlarını tespit ettiler. Bu suretle (Tevhit ve kelâm) ilmini vücuda getirdiler. (Ebumansurumatüridî) ile (İmamı -eş'ari) kelâmda imam olmuşlardı"

İlkokul düzeyinde itikadi yorumlara yer veren her iki kitapta da mezhep imamlarının İslam içindeki ihtilafı giderdikleri ve çalışmalarıyla İslam›ın inanç esaslarını hurafelerden korudukları ve Müslümanları bir arada tuttukları ifade edilmiştir.

Ortaokul düzeyinde itikadi mezheplere ilk defa 1956 programına göre hazırlanmış Ülkü'nün[50] 7. sınıf ders kitabında yer verilmiştir. Ders kitabında Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at mezheplerden bahsedilmiştir.

"İnanış yani, itikat bakımından mezhepler ikiye ayrılır: 1- Ehli sünnet, 2- Ehli bid'at. Ehli sünnet: Hazreti Peygamberin yolundan yürüyenlerin itikadi mezhebidir. Ehli Bid'at: Hazreti Peygamberin yolundan ayrılarak, kendilerinin ortaya attıkları bir takım sapık fikirlere inananların mezhebidir. Ehl-i sünnet mezhebi de, teferruatta Matüridi ve Eş'ari mezhebi olmak üzere ikiye ayrılır. Biz Türkler, inanış bakımından Ehl-i sünnet ve'l cemaatten olup, Matüridi mezhebindeniz. Bu mezhep, dini inanışlara daha çok bağlı ve sadıktır"

[48] Yörükan, Yusuf Ziya. İslam Dini, s. 36.

[49] Çığıraçan, İbrahim Hilmi. *Türk Çocuğunun Din Kitabı,* s. 47.

[50] Ülkü, Hayati. *Din Dersleri II,* s. 58.

Ülkü'nün ders kitabında yer alan bu ayrım aslında tüm ders kitaplarında yer alan sünni bakış açısını yansıtmaktadır. Türklerin Hanefi ve Maturidi mezhebine bağlı olduğu söylemi ise 1982'ye kadar belli vurgularla devam etmiştir. İtikadi mezheplere 1976 ortaokul programına göre yazılan 8. Sınıf ders kitabında da yer verilmiştir.

"İslâm Dininde ilk fikir ayrılığı inanç esaslarında oldu. Onun fikir özgürlüğüne gösterdiği saygıyı kötüye kullananların da etkisiyle Üçüncü Halife Hz. Osman şehit edildi; ortaya bir takım kargaşalıklar çıktı. Daha sonra, Hz. Ali devrindeki bazı olaylar da bunlara eklenince Hariciler, Kaderiye, Cebriye, Mürcie gibi fikir mezhepleri meydana geldi. Bunların her biri, diğerinden farklı görüşlere saplanıp kaldılar. İslâm Dininin özüne uymayan bu fikir mezhepleri karşısında onun gerçek görüşlerini savunan ve Müslümanların çoğunluğunu oluşturan gruba Ehl-i Sünnet (sünnete bağlananlar) denildi. İtikat, yani iman ve inanç konusunda Ehl-i Sünnet görüşünü Maturidîlik ve Eş'arîlik mezhepleri temsil eder oldu"[51]

1956 programına göre basılan ders kitaplarında itikadi mezheplere kısmen yer verilirken 1976 programı için basılan ders kitabında itikadi mezheplerin ortaya çıkışı açıklanmış ve mezheplerin ismi zikredilmiştir. Her iki programa göre hazırlanan ders kitaplarında mezhepler Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at ayrımına tabi tutulmuş, Ehl-i Sünnet kavramı açıklanmış ve yoldan çıkmış mezheplerin isimlerine yer verilmiştir. Hariciler, Kaderiye, Cebriye, Mürcie gibi mezheplerin Ehl-i sünnete bağlı kalmadığı ifade edilmiştir.

Ortaokul düzeyinde 1982, 1992 ve 2000 ilköğretim programları kapsamında hazırlanan ders kitaplarında inanç ile ilgili yorumlara yer verilmemiş, 2006 ilköğretim programı 8. Sınıf ders kitabında inançla ilgili yorumlar tekrar konu edilmiştir. Ders kitabında inançla ilgili yorumlar tanımlandıktan sonra bunların ortaya çıkışına etki eden süreçlere dair bilgi verilmiş ve İslam bilginlerinin şüphe duyulan konuları gidermek için inanç esaslarını sistemleştirdikleri üzerinde durulmuştur.[52]

Ders kitabında ayrıca inançla ilgili yorumların temel amaçlarına işaret edilmiş ve bunlar maddeler halinde sayılmıştır. Bu kapsamda inançla ilgili yorumların, *İslam dininin temeli olan tevhit inancı hakkında doğru ve sağlam bilgiler sunmayı, İman esaslarını anlaşılır bir şekilde yorumlayı ve açıklamayı, din adına doğruyu ve gerçeği arayanlara yol göstermeyi, İslam'a ve diğer kutsal değerlere yöneltilen eleştirilere cevap verip onları çürütmeyi, hurafe ve batıl inançların neler*

[51] Koçyiğit, Talat & Cerrahoğlu, İsmail ve Uğur, Mücteba. *Din Bilgisi III*, s. 67.

[52] Akgül, Mehmet & Yıldırım, Ramazan ve diğerleri. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. s. 80.

olduğunu tespit ederek Müslümanları bu konuda bilgilendirmeyi amaçladıkları sıralanmıştır.[53]

8. sınıf ders kitabında inançla ilgili yorumların ortaya çıkış nedenleri, çalışma alanları, amaçları ve İslam'a sundukları katkılar basit ve özlü bir şekilde açıklanmış, öğrencilerin bu farklılıkları anlayarak daya duyarlı bir tutum geliştirmeleri amaçlanmıştır. Ders kitabında inançla ilgili yorumlar kapsamında sadece Maturidilik ve Eşarilik'ten bahsedilmesi bir sınırlılık olarak değerlendirilebilir. Ancak öğrencilerin gelişim özellikleri dikkate alınarak çok fazla ayrıntıya girmemeye özen gösterildiği ve Türkiye'de Müslümanların çoğunluğu tarafından kabul edilen bu iki mezhebe yer verildiği anlaşılmaktadır. 2010 ilköğretim DKAB programına göre hazırlanan 7. sınıf ders kitabındaki itikadi mezheplerle ilgili içerik, 2006 programı için hazırlanan ders kitabındaki içerikle bazı sadeleştirmeler dışında aynıdır.

Lise düzeyinde siyasi-itikadi yorumlar kapsamında 1982 ve 1992 ortaöğretim DKAB programı için hazırlanan ders kitabında "İslam Düşüncesi ve Tasavvuf" konusunda Kelam akımlarından dolaylı olarak bahsedilmiştir.[54] 2005 ve 2010 ortaöğretim programlarında ise kelam akımları, siyasi-itikadi yorumlar şeklinde isimlendirilerek yer almıştır. 1982 ve 1992 ortaöğretim 11. sınıf ders kitaplarında inançla ilgili yorumların, İslam'ın kaza-kader, akıl-vahiy ilişkisi, nübüvvet gibi inanç konularını inceledikleri, tartışmalı meselelere çözüm üreterek İslam'ı diğer inançlara karşı savunmaya çalıştıkları vurgulanmıştır. Kelam akımları olarak ise Mutezile, Matüridiye ve Eşariyye ele alınmıştır.

2005 ortaöğretim DKAB 11. sınıf ders kitabında siyasi-itikadi yorumların ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığına yönelik bilgiler aktarılmıştır. Ders kitabında bu yorumların, İslam içinde bir zenginlik olduğu ve İslam'ın temel prensiplerinde birleştikleri vurgulanmıştır. Siyasi-itikadi yorumların İslam'ın inanç meselelerini çözmek için ortaya çıktığı belirtilerek siyasi-itikadi yorumlar kapsamında Haricilik, Şiilik, Mu'tezile, Maturidilik ve Eşarilik'ten bahsedilmiştir.

"Düşünce özgürlüğünü benimseyen ve akla önem veren bir dinde, farklı yorumların ve mezheplerin ortaya çıkması, kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Her ne kadar kısa zaman aralıklarında bazı aşırı fikirler Müslümanlar içinde belirmişse de bu durum Müslümanların tamamına sirayet etmemiştir. Gerek siyasi gerekse itikadi konulardaki ayet ve hadislerin yorumları nedeniyle farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ancak bu farklı yaklaşımlar, Müslüman bilginlerce tartışma konusu yapılmış ve gerçeği bulmaya katkı sağlayan çabalar olarak görülmüştür. Bu sebepledir ki İslam âlemi içinde meydana gelen mezheplere dinî zenginlik olarak bakılmış

[53] Akgül, Mehmet & Yıldırım, Ramazan ve diğerleri. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. s. 80.

[54] Aydın, Mehmet. *Lise ve Dengi Okullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3. sınıf*. s. 96.

ve İslam'ın ruhuna ters düşmeyen ekoller hoşgörüyle karşılanmıştır. Bu nedenle İslam'ın temel inanç esaslarını benimseyen hiçbir dinî anlayış İslam dışı değildir.[55]

2010 ortaöğretim DKAB 11. sınıf ders kitabında da itikadi-siyasi yorumlarla ilgili benzer bir açıklamaya yer verilmiştir.[56] 2005 ve 2010 ortaöğretim DKAB programına göre yazılan ders kitaplarındaki içerik 1982 ve 1992 ders kitaplarına göre daha yüzeyseldir. 2005 ve sonrasındaki ders kitaplarında akla verilen öneme vurgu yapılmakta ve vahyin özüne ters düşmeyen yorum farklılıkları zenginlik olarak değerlendirilmektedir.

Eğitim kademesi bağlamında bir değerlendirme yapıldığında ise ortaokul ders kitaplarının lise ders kitaplarına göre daha basit ve açıklayıcı bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Lise düzeyinde öğrencilerin gelişim özellikleri de dikkate alınarak ortaokul ders kitaplarına göre daha tatmin edici ve yeterli bir içeriğin verilmesi sağlanabilir. Böylece İslam düşüncesindeki bu yorum farklılıklarının anlaşılması ve bunlara karşı duyarlı olunmasına katkı sağlanabilir.

Siyasi-itikadi yorumlar kapsamında ders kitaplarındaki içerik dikkate alındığında Haricilik, Şia, Mutezile, Maturidilik ve Eşarilik olmak üzere beş mezhep üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu mezheplerin her birini müstakil olarak değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle sadece bu beş mezheple ilgili genel bazı tespitlerle yetinilecektir. Siyasi itikadi yorumlardan Haricilik ders kitaplarında yüzeysel olarak ele alınmış, hoşgörüsüz ve katı yaklaşımı nedeniyle çok fazla rağmet görmediği belirtilmiştir. Şiilik de ders kitaplarında çok geniş yer bulmamıştır. Daha çok siyasi bir mezhep veya topluluk olarak değerlendirilmiş, birleştirici bir unsur olarak Ehlibeyt kavramı etrafında bilgiler aktarılmıştır. Öğretim programın din bilimsel yaklaşımı gereği tartışmalı konulara girilmemiştir. Mutezile tüm ders kitaplarında itikadi bir mezhep olarak değerlendirilmiş, Kelam ilminin oluşması ve gelişmesine önemli katkıları olduğu belirtilmiş, İslam'ın savunulmasında aklı ve felsefi delilleri kullandığına vurgu yapılmıştır. Mutezile ile ilgii Kelam literatüründe zikredilen tartışmalı konulara girmemeye özen gösterilmiştir. Maturidilik kapsamında mezhebin tarihsel gelişim süreci ve kurucusu İmam Maturidi hakkında yeterli sayılabilecek düzeyde bilgiler aktarılmış, Maturidiliğin inanç konularının akılla kavranabileceğine yönelik düşünceleri doğrultusunda akla verdiği öneme vurgu yapılmıştır. Maturidilik kapsamında özellikle İmam Maturidi ile Ebu Hanife merkezi bir konumda değerlendirilmiştir. Bunda Türk İslam devlet ve toplum geleneğinde itikatta Maturidiliğin, amelde ise Hanefiliğin benimsenmiş olmasının büyük etkisi bulunmaktadır.

[55] Balcı, Mahmut & Paça, Hüseyin ve diğerleri. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*, s. 61.

[56] Koç, Eyüp & Şimşekçakan, Musa ve diğerleri. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*, (Ankara: MEB Saray Matbaacılık, 2012), s. 64.

Eş'arilik mezhebi de Maturidilik gibi Ehli Sünnet içinde değerlendirilmiş ve bu mezhebin inançla ilgili temel fikir ve düşünceleri yeterli bir şekilde açıklanmıştır. Mezhebin kurucusu olarak İmam Eş'ari'nin hayatı hakkında da öğrencilerin seviyesine uygun şekilde bilgiler verilmiştir. Maturidilikle ilgili bilgilerin Eş'ariliğe göre nispeten daha geniş olduğu söylenebilir.

4. İslam Düşüncesinde Ameli-Fıkhi Yorumlar

Hz. peygamberin hayatında vahiy devam ettiği için dini hayata ve hukuki işlere dair meseleler kendisi tarafından çözümleniyordu. Ancak Hz. Peygamberin vefatıyla beraber vahiy kesilde ve toplumda yeni ortaya çıkan durumlara karşı içtihata başvurulması gereği doğdu. İslam alimleri toplumun karşılaştığı yeni meselelere Kuran ve Sünnete dayanarak ve kendi bilgilerini kullanarak çözümler üretmeye başladılar. Böylece fıkhi-ameli birçok mezhep ortaya çıkmış ama günümüze kadar bazıları devam edebilmiştir. Bu mezhepler, Hanefilik, Şafiilik, Hanbelilik, Malikilik ve Caferiliktir.[57]

İslam düşüncesinde fıkıh mezheplerinin nasıl ortaya çıktığı, niçin farklı fıkıh mezhepleri oluştuğu gibi çeşitli sorulara cevap bulabileceğimiz içerik ders kitaplarında farklı başlıklar ve konular altında yer almıştır. 2005 ortaöğretim ve 2006 ilköğretim DKAB programlarına kadar din dersi kitaplarında fıkhi yorumlar daha çok dört büyük mezhep şeklinde belirtilmiş, bu program ve ders kitapları ile birlikte İslam düşüncesinde yorumlar sistematik bir şekilde düzenlenerek fıkhi-ameli yorumlar müstakil bir başlık olarak yer almaya başlamıştır.

İlkokul düzeyinde 1926 ilk mektep müfredatına göre yazılan ders kitaplarında fıkhi yorumlara "mezhepler" konusu içinde değinilmiş ama daha sonra hiçbir ilkokul programında ve ders kitabında mezheplere yer verilmemiştir. Çığıraçan'ın[58] ilkokul 5. sınıf ders kitabında mezhepler Sünni ve Şii mezhepler şeklinde iki ana kategoriye ayrılarak verilmiştir. Hanefilik, Şafiilik, Malikilik ve Hanbelilik dört büyük Sünni hak mezhep olarak değerlendirilmiş, Zeydilik, Caferilik, İsmaililik, Nusayrilik ve Mütevaliye gibi mezhepler ise Şii mezhep kategorisine dahil edilmiştir. Yörükan[59] ise Ehli sünnet fıkhi mezhepler olarak Hanefilik, Şafiilik, Malikilik, Hanbelilik, Zeydilik'ten bahsetmiştir. Ders kitabından bir bölüm şöyledir:

"Peygamberimiz vefat ettikten sonra üzerinden yüz sene kadar geçti. Müslümanlık her yöne dağılır… Her memleket halkı İslamiyet'i kendi bildikleri kadar anlamışlardı. Bazı yerlerde namaz elleri bağlı olarak bazı yerlerde koyverilmiş olduğu halde kılınıyordu. Bu gibi karışıklıklara meydan vermemek için o zamanın

[57] Bulut, Halil İbrahim. *Dünden bugüne Siyasi-itikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 95.

[58] Çığıraçan, İbrahim Hilmi. *Türk Çocuğunun Din Kitabı*, s. 59-63.

[59] Yörükan, Yusuf Ziya. İslam Dini, s. 35.

en büyük âlimleri kitaplar yazdılar ve Peygamberimizin nasıl ibadet ettiğini ve ashabının nasıl anlattığını araştırdılar. Bunların en birincisi İmam Azam Ebu Hanife'dir. İkincisi Şafii'dir. Üçüncüsü İmam Malik, dördüncüsü İmam Ahmet bin Hanbel'dir. Beşincisi Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd bin Ali'dir… Fakat bu beş zatın fikirlerinde kitaplarında ve bunların fikirlerini kabul edenlerde birbirine karşı husumet olmadığı gibi hiç birinde İslamiyet'e münafi bir şey yoktur. Bunların hepsine Ehli Sünnet ve'l Cemaat mezhebi denir. Aradaki ihtilaf gayet ufak teferruat kaidelerdedir ve ehemmiyetizdir…"

1956 ortaokul din dersleri programına göre hazırlanan ders kitaplarında İslam'da mezheplerin doğuşu ile ilgili kısa bilgiler verilmiş ve Ehli Sünnetin dört büyük mezhebi sayılmıştır. Ortaokul din dersi kitaplarında ilkokul ders kitaplarındaki gibi Sünni-Şii ayrımı yer almamış, sadece dört mezhepten bahsedilmiştir. 1976 ortaokul din dersi kitabında da mezheplerin doğuş sebepleri üzerinde durulmuş, ayrıca dört büyük mezhebin adı zikredilerek Müslümanların büyük çoğunluğunun inanç esasları konusunda Ehli Sünneti, ibadet konusunda ise bu dört mezhebi oluşturdukları belirtilmiştir.[60] 1982 ve 1992 ilköğretim DKAB programlarına göre hazırlanan ders kitaplarında doğrudan mezheplere yönelik bir içerik tespit edilememiştir. Sadece 7. sınıf ders kitabında "Türkler ve Müslümanlık" ünitesinde Ebu Hanife'den bahsedilerek "Dört hak mezhepden biri olan Hanefi mezhebinin kurucusudur" denmiştir. 2000 ilköğretim programı ve ders kitaplarında "Dindeki Anlayış Farklılıkları" ünitesinde mezhep kavramı üzerinde durulmuş olmakla birlikte fıkhi mezheplerden bahsedilmemiştir.

2006 ilköğretim DKAB programı ve ders kitaplarında daha öncede belirtildiği üzere İslam düşüncesindeki yorumlar üç kategoride incelenmiştir. Bunlardan birisi de fıkhi yorumlardır. Ders kitabında bu konudaki açıklamalardan bir bölüm aşağıda yer almaktadır.[61]

"İslam dininde inanç esaslarının yanı sıra uygulamaya yönelik olan ilke ve öğütler de vardır. İşte fıkhi yorumlar, dinin ibadet boyutu ve günlük hayatla ilgili olan diğer konuları ele alır. Temel İslam bilimlerinden biri olan fıkıh, ibadetler hakkında açıklayıcı bilgiler verir. Namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin nasıl ve ne zaman yapılacağını ayrıntılı bir şekilde açıklayan yorumlara, fıkhi yorumlar denir…"

2006 ilköğretim DKAB programı kapsamında hazırlanan 8. sınıf ders kitabında 1982 öncesindeki Ehl-i Sünnet vurgusu yapılmamış, fıkhi yorumların dinin ibadet ve günlük işler boyutu ile ilgilendiği üzerinde durulmuştur. 2010 ilköğretim DKAB programı kapsamında hazırlanan ders kitabında da benzer bir bakış

[60] Koçyiğit, Talat & Cerrahoğlu, İsmail ve Uğur, Mücteba. *Din Bilgisi III*, s. 67.

[61] Akgül, Mehmet & Yıldırım, Ramazan ve diğerleri. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. s. 81.

açısı yer almaktadır. Bu ders kitaplarında programın dinbilimsel yaklaşımı gereği daha mezheplerüstü ve çoğulcu bir dil ve anlatıma özen gösterildiği görülmektedir.

Lise düzeyinde 1967 lise din dersleri programına göre hazırlanan bazı ders kitaplarında semavi dinlerin ortak özellikleri bağlamında diğer dinler gibi İslam'ında mezhepleri konu edilmiş ama ne mezheplerin doğuşuna ne de tasnifine değinilmiştir. Sadece Ehl-i Sünnet'in dört fıkıh mezhebinden bahsedilmiştir (Halacaoğlu, 1974, 92). 1976 yılında güncellenen programa göre basılmış lise din dersi kitaplarında mezheplere dair herhangi bir bilgi yer almamıştır. 1982 yılına gelindiğinde mezheplere yönelik müstakil bir konu olmamakla beraber "Türk-İslâm Kültür ve Uygarlığı" ünitesinde "İslâm'da Din Bilimleri ve Türk Bilginleri" konusunda "Fıkıh" başlığı içinde mezheplere dair tek bir paragrafta yer verilmiş, mezheplerin isminden ve nerelere yayıldığından bahsedilmiştir.[62]

"Bugün yaşayan dört Fıkıh Mezhebi, yani Hanefî, Mâliki, Şafiî ve Hanbelî mezhebleri, adlarını bu büyük bilginlerden alırlar. Hanefî mezhebi, Türkiye, Türkistan, Afganistan, Pakistan, Suriye ve Irak'da daha çok yayıldı. Şafiî mezhebi, Türkiye, Mısır, Hicaz ve Doğu Afrikada ilgi gördü. Malikî mezhebi, özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde Hanbelî mezhebi ise, Hicaz bölgesinde yaygındır. Şiî Müslümanların çoğu, Cafer Sâdık (öl 765) tarafından kurulan Caferi mezhebine mensupturlar"

Metinde de görüleceği üzere daha önceki ders kitaplarında yer alan Ehl-i Sünnet vurgusu 1982 ortaöğretim DKAB programı ders kitabında yer almamıştır. Ayrıca İslam dininin dört büyük mezhebi ile beraber lise düzeyinde ilk defa Şii Müslümanların mezhebi olarak Caferiliğin adı zikredilmiştir. Yukarıda ders kitabından aktarılan bilgiler 1992 ortaöğretim DKAB programı 11. sınıf ders kitabında da aynen kullanılmıştır.

2005 ortaöğretim DKAB programına göre hazırlanan 11. sınıf ders kitabında İslam düşüncesinde yorumlar ünitesi içinde ilk defa ameli-fıkhi yorumlar müstakil bir başlık olarak yer almıştır. Ders kitabında Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış sebepleri üzerinde durulmuş, Hz. Peygamberin meşhur Muaz b. Cebel ile ilgili hadisine yer verilmiştir.[63] Ders kitabında fıkhi mezheplerin ortaya çıkışı açık bir şekilde temellendirildikten sonra Hanefi, Maliki, Şafii, Hanbeli ve Caferi mezhepleri ele alınmıştır. Fıkıh konularında İslam'ın alimlere verdiği fikir özgürlüğü belirtilirken İslam'ın hem özgürlükçü hem de canlı bir din olduğu vurgulanmıştır. Ders kitabında Ehl-i Sünnet mezhepler- Şii mezhepler şeklinde bir ayrım yapılmamakla birlikte Caferilikten bahsedilirken Şia'nın en önemli fıkhi mezhebi

[62] Aydın, Mehmet. *Lise ve Dengi Okullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3. sınıf*. s. 84.

[63] Balcı, Mahmut & Paça, Hüseyin ve diğerleri. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11*, s. 65-66.

olduğu belirtilmiştir. Diğer dört mezhep için ise Ehli Sünnet tanımlaması yapılmamıştır. 2010 ortaöğretim DKAB programına göre hazırlanan ders kitabında ise fıkhi yorumlara yönelik bilgiler kısaltılmıştır. Mezheplerin tasnifinde Ehli Sünnet-Şii ayrımına yer verilmemiş olmakla birlikte metin içinde Hanefiliğin Sünni fıkıh ekollerinden birisi olduğu belirtilmiş, Caferilik mezhebi ile ilgili daha önceki ders kitabında yer alan Şia'nın en önemli fıkıh mezhebi olduğu bilgisine ise yer verilmemiştir.

Fıkhi-ameli mezheplerden Hanefilik, Şafiilik, Malikilik ve Hanbelilik dört büyük fıkhi mezhep olarak değerlendirilmiştir. 1982 öncesi ders kitaplarında bu mezhepler Ehli Sünnet mezhepler olarak tanımlanmış, ancak 1982 sonrasında bu tanımladan vazgeçilerek daha nesnel bir isimlendirme ile fıkhi yorumlar altında belirtilmiştir. Bu mezheplerin tarihsel gelişim süreci ve temel düşünce sistematiği daha çok mezhebin kurucu şahsiyetleri üzerinden anlatılmıştır. Malikilik ve Hanbelilik konusunda verilen içerik Hanefilik ve Şafiiliğe göre daha sınırlı düzeydedir. Türk toplumunda Hanefi ve Şafii mezhebine mensup olanların daha fazla olması nedeniyle bu iki mezhep hakkında daha fazla bilgi verilmesi tercih edilmiştir. Caferilik ile ilgili lise ders kitaplarında daha fazla bilgi verilmiştir. Caferilik, 2005 öncesi ders kitaplarında Cafer-i Sadık tarafından kurulmuş Şii mezheplerden birisi olarak tanımlanmıştır. 2005 sonrasında ise daha nesnel bir isimlendirme ile ameli-fıkhi mezhepler altında tasnif edilmiş olsa da metin içinde Şia'nın en önemli fıkıh mezhebi olduğu belirtilmektedir. Caferiliğin tarihsel gelişimi ve mezhebin oluşum süreci konusunda çok fazla bilgi verilmemiş, daha çok Cafer-i Sadık'ın hayatı, ahlaki özellikleri, ilim hayatı gibi konular üzerinde durulmuştur. Mezhebin temel düşünce yapısı ile ilgili dikkat çekici bir detay olarak Caferilikte masum imamların söz ve fiillerinin sünnet kapsamında değerlendirildiği bilgisi paylaşılmıştır. Caferilik ile ilgili olarak özellikle 2005 sonrası lise düzeyindeki ders kitaplarında daha fazla içerik sunulmuştur. İlk defa din dersi kitaplarında Caferi mezhebinin namaz ibadetiyle ilgili uygulamalarına dair bazı detaylar anlatılmıştır.

5. İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar

Tasavvuf düşüncesi Allah sevgisi temeline dayanmakta ve dünya zevklerinden arınarak Allah sevgisine ulaşmayı amaçlamaktadır. Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren nefsin ve şeytanın hilelerine aldanmayıp dini samimi bir şekilde yaşamaya çalışan sûfîler İslam'ın sevgi ve ahlak yönüne dikkat çekmişlerdir. Dünya eğlencesinden uzaklaşarak zühd hayatı süren sûfîler etraflarına birçok mürid toplamışlardır. Sufilerin etrafında toplanan tasavvufî gruplar zamanla değişik isimler altında tarikatlar oluşturmuşlardır.[64] Anadolu'da yaşayan veya

[64] Öngören, Reşat. Tasavvuf maddesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 40. http://www.islamansiklopedisi.

göç eden birçok sûfî olmuş ve bu sûfîler Anadolu'nun Müslümanlaşmasında büyük hizmetler yapmışlardır. Tarih boyunca sûfîlerin oluşturdukları tarikatler sosyal hayatın önemli kurumları olmuşlardır.

Ortaokul düzeyinde İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar kapsamında ilk defa 2000 ilköğretim DKAB programında 8. sınıfta "Dindeki Anlayış Farklılıkları" ünitesi içinde "Din Anlayışındaki Farklılıklara Dayalı Oluşumlar" konusunda mezhepler, tarikatlar ve cemaatler ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Ders kitabında yer alan tarikatlar ve cemaatler tasavvufi yorumlar kapsamında yer almaktadır. 2006 ilköğretim DKAB programında 8. sınıf düzeyinde ise "İslam Düşüncesinde Yorumlar" ünitesi içinde "Tasavvufi Yorumlar" adıyla müstakil bir konuya yer verilmiştir. 2010 ilköğretim DKAB programında bu konu 7. sınıfa alınmış ve içeriği zenginleştirilmiştir. Bu programda tasavvufi yorumlardan Mevlevilik, Yesevilik, Nakşibendilik, Kadirilik ve Alevi-Bektaşiliğin isimleri belirtilmiş ve müstakil birer konu olarak değerlendirilmiştir.

Lise düzeyinde öğretim programlarında tasavvuf konusuna bir konu başlığı olarak ilk defa 1982 ortaöğretim DKAB programı 11. sınıf seviyesinde "Türk-İslam Kültür ve Uygarlığı" ünitesi içinde "İslâm Düşüncesi ve Tasavvuf" adıyla yer verilmiştir. 2005 ortaöğretim DKAB programında ise "İslâm Düşüncesinde Tasavvufî Yorumlar" adlı müstakil bir üniteye yer verilerek kültürümüzde etkin olan tasavvufi yorumlardan Mevlevilik, Yesevilik, Ahilik ve Alevi-Bektaşilik isimleri zikredilerek programda yerini almıştır. 2010 ortaöğretim DKAB programında ise ünitenin içeriği zenginleştirilmiş, Ahilik çıkarılarak yerine Nakşibendilik ve Kadirilik eklenmiş, Alevilik-Bektaşilik konusunda ise içerik genişletilmiştir.

Ders kitaplarında tasavvufi yorumlar kapsamında genel olarak ne tür bir içeriğe yer verildiğine bakıldığında 2006 ilköğretim DKAB programı için hazırlanan 8. sınıf ders kitabında tasavvuf olgusu açıklanarak tasavvufi yorumların amaç, konu ve işlevlerine dair bilgiler aktarılmıştır. Ayrıca tasavvufi oluşumların İslam'ın yayılmasındaki fonksiyonları ve Anadolu'da hoşgörü kültürünün gelişmesine olan katkılarından da bahsedilmiştir. Ders kitabında konu ile ilgili bazı bölümler şöyledir.[65]

"İslam düşüncesindeki yorum biçimlerinden biri de ahlakla ilgili konular üzerinde yoğunlaşan tasavvufi yorumlardır. İslamiyet'in temel ilkelerine dayanarak ahlakı güzelleştirmek, içtenlikle Allah'a kulluk ederek dini yaşamak için ortaya çıkan yorumlara, tasavvufi yorumlar denir. Tasavvufi yorumlar, dinin ahlakla ilgili esasları üzerinde durur. Ahlak, insanlar arasındaki ilişkileri hukuki bir yaptırıma dayanmadan düzenlemeye çalışır. İnsanları olgunlaştırarak birbirlerine karşı

info/index.php, (2011), s. 119-126.

[65] Akgül, Mehmet & Yıldırım, Ramazan ve diğerleri. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. s. 81-82.

saygı, sevgi ve hoşgörü beslemelerini sağlar. İnanç ve ibadetlerin özü, her türlü gösterişten uzak kalarak samimi olmaktır. Tasavvufi yorumlar, insanları Allah'a yönelmeye ve samimi olarak ona bağlanmaya teşvik etmiştir. Tasavvufi yorumlar, kalp temizliği ve güzel ahlak üzerinde durur. İnsanları manevi açıdan eğitmeyi ve olgunlaştırmayı amaçlar. Bu amaca ulaşmak için dünyanın geçici olduğunu düşünerek maddi değerlerden daha çok, manevi değerlere önem vermek gerekir. Tasavvufi yorumların en fazla üzerinde durduğu husus, Allah korkusunu ve Allah sevgisini kalbe yerleştirmektir...

Tasavvufi yorumlar, İslam dininin birçok coğrafyada yayılmasını sağlamıştır. İslamiyet; Hint Yarımadası, Horasan, İran, Anadolu, Kafkaslar, Kuzey Afrika ve Balkanlar'da daha çok tasavvufi yorumlar aracılığıyla yayılmıştır. Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Mevlana Ahi Evran ve Hacı Bayram Veli gibi şahsiyetler, ahlaki değerlerin başta Anadolu olmak üzere birçok bölgede yayılmasına öncülük etmişlerdir. Ayrıca bu şahsiyetlerin kültür ve edebiyatımız üzerinde de önemli etkileri vardır. Yesevilik, Mevlevilik, Alevilik-Bektaşilik ve Ahilik gibi oluşumlar, Anadolu'da hoşgörü kültürünün yayılmasına öncülük etmiş başlıca tasavvufi yorumlardır. Bu tasavvufi oluşumlar, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kurulmasında, gelişip devam etmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Devlet düzeninin bozulduğu dönemlerde de toplumu bir arada tutarak insanların huzur ve mutluluk içerisinde yaşamasını sağlamıştır..."

2010 ilköğretim DKAB programı için hazırlanan 7. sınıf ders kitabında da tasavvuf düşüncesi ile ilgili benzer bir perspektife yer verilmiş, ahlakı güzelleştiren bir olgu olarak tanımlandıktan sonra İslam'ın farklı coğrafyalara yayılmasına katkı sağladığı, sevgi, saygı ve hoşgörü gibi değerlerin toplum içinde gelişmesinde etkili olduğu aktarılmıştır.[66] Ortaokul düzeyinde ders kitaplarında tasavvuf düşüncesi ve tasavvufi yorumlar, dinin ahlaki boyutu ile ilişkilendirilerek Allah ve insan sevgisini temele alan ve toplumda barış ve hoşgörü kültürünün yayılmasına önemli katkıları olan oluşumlar şeklinde anlatılmıştır.

Lise düzeyinde 1982 ortaöğretim DKAB programı 11. sınıf ders kitabında tasavvuf düşüncesinin tarihsel gelişimi, kavramları, İslam düşüncesindeki yeri ve kültürümüze etkileri çok boyutlu bir şekilde izah edilmiş, tasavvufun kaynağının Kuran ve Sünnet, temelinin ise Allah sevgisi olduğu belirtilerek birleştirici özelliği üzerine vurgu yapılmıştır. Tasavvufi yorumların ortaya çıkış süreçlerine dair de ders kitabında oldukça geniş açıklamalar yapılmıştır.[67]

[66] Akgül, Mehmet & Yıldırım, Ramazan ve diğerleri. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7.* (Ankara: MEB Saray Matbaacılık, 2011), s. 85.

[67] Aydın, Mehmet. *Lise ve Dengi Okullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3. sınıf*. s. 102-104.

Ders kitabında tasavvufun ortaya çıkış süreci ve tasavvuf düşüncesindeki sûfî, mürşit, tarikat, evliya gibi kavramlara yönelik bilgiler yanında tasavvufun Türk kültüründeki yerine de değinilmiştir.[68]

"Tasavvufun, Türk toplumunun hayatı üzerinde çok büyük etkileri olmuştur. Türklerin Müslüman olmalarında ve Anadolu'nun İslâmlaşmasında sûfîlerin emeği büyüktür...Ne yazık ki, son yüzyıllarda tasavvuf hareketinde de yer yer bazı olumsuz gelişmeler oldu. «Şeyh» ünvanını alan bazı insanlar, halkın saf inançlarını sömürmeye başladılar. «Kerâmet» adı altında birçok gereksiz davranışlar ortaya kondu ve geniş halk kitleleri aldatılmak istendi. Bilgisiz birçok insanlar, kendilerini bile kurtaracak durumda olmayan kimselerin arkasına düştüler. İslâm'ın ahlâkî ve ruhani ideallerine ters düşen bir takını düşüne eve uygulamalar sergilendi. Sözgelişi, bazı İslâm ulularının mezarları, İslâm'ın tevhid inancını zedeleyecek Ölçüde saygı gördü. Bütün bunların İslâm dünyasının gerilemesinde çok büyük bir payı oldu. Bu söylenenler bizim ülkemizde de oldu. Atatürk tekkeleri kapatarak bu çöküntüye son verdi. İslâm dünyasında buna cesaret eden tek lider, Atatürk'tür. O, Müslüman bir ülke olan Türkiyemizin medeniyet yolunda ilerlerken Şeyhlik, müritlik ve dervişlik kılığı altında karşımıza çıkanlara ihtiyacı olmadığını apaçık bir biçimde gösterdi"

Ders kitabında tasavvufun Anadolu'nun İslamlaşmasındaki önemi izah edildikten sonra tarikatların ve tekkelerin zaman içinde bozulduğu belirtilmiş, ayrıca Atatürk'ün tekkeleri kapatması nedeni üzerinde durulmuştur. 1982 ortaöğretim DKAB programı ders kitabında tasavvufi gelenekleri tanıtmaya yönelik bir içerik sunulmamıştır. 2005 ortaöğretim DKAB programı 12 sınıf ders kitabında tasavvufi yorumlara müstakil bir ünite ayrılarak hem tasavvuf düşüncesi hem de ekolleri bir çok boyutuyla tanıtılmıştır (Akgül, Kara vd., 2008, 57-58).

Tasavvufi düşüncenin tarihsel gelişim süreci de geniş bir şekilde açıklanmıştır. Tasavvufi düşüncenin gelişmesine etkileri olan bazı alim ve sufilerin isimlerinden bahsedilmiş, tasavvufi düşünceye daha sonraki süreçlerde felsefi boyut kazandırılması üzerinde durulmuştur (Akgül, Kara vd., 2008, 58-59).

"Hz. Peygamber, dünyanın geçici olduğu, asıl hayatın ölümden sonra başlayacağı ilkesinden hareketle ölçülü bir hayat sürmüştür...Ancak Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar, iktidara gelmek isteyen gruplar arasındaki siyasi çekişmeler, Emeviler Döneminde ortaya çıkan kargaşa ve çatışmalar bazı yöneticilerin lüks ve gösteriş içinde hayat sürmeleri, birtakım olumsuzluklara sebep olmuştur. Asrı saadette Müslümanlar arasında yaygınlaşan takva, züht, tevekkül, kanaatkârlık ve fedakârlık gibi ahlaki erdemlerin yerine servet, gösteriş ve lüks yaşama tutkusu gibi hususlar ön plana çıkmaya

[68] Aydın, Mehmet. *Lise ve Dengi Okullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3. sınıf*. s. 104.

başlamıştır. Daha sonraları ortaya çıkan tasavvufi düşünce üzerinde önemli etkileri olan Ebu Zer Gıfari, Ebu Musa Eş'ari, Abdullah b. Mesud, Selman-ı Farisî, Huzeyfe b. Yeman ve Ebu'd- Derda gibi sahabeler bu duruma itiraz etmişler ve aşırı dünyevileşme karşısında Müslümanları ve dönemin yöneticilerini uyarmışlardır...İşte bu sosyal ve siyasal olayların sebep olduğu ahlaki ve dini değerlerdeki yozlaşmaya bir tepki olarak meşhur bilgin Haşan Basri (öl. 110/728)'nin öncülüğünde yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayışın tasavvufi düşüncenin oluşumu ve gelişimi üzerindeki etkisi büyüktür. Tasavvufı düşünce, hicri II. asırdan itibaren farklı bir döneme girmiş ve olgunlaşarak gelişmiştir. Bayezidi Bistami, Cüneydi Bağdadi, Hallaç, İbn Arabi, Ahmed Yesevi, Mevlana, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi mutasavvıflar, tasavvufi düşünceye felsefi bir boyut kazandırmış ve bu düşüncenin sistemleşmesini ve kurumsallaşmasını sağlamışlardır"

1982 ve 2005 ortaöğretim DKAB programına göre yazılan ders kitaplarında tasavvufi düşünce ile ilgili benzer bir perspektif üzerinde durulduğu görülmektedir. 2005 ortaöğretim DKAB programı için yazılan ders kitabında dikkat çekici bir nokta üzerinde durulmuş, tasavvuf ile İslam dini arasında ayrım yapılarak yayıldığı bölgelerdeki kültürel ve dinî çevrelerin etkisinde kalan tasavvufi düşüncenin İslam'la özdeşleştirilemeyeceği söylenmiştir. Buna gerekçe olarak da tasavvufi düşüncenin İslam'ın bir ürünü değil, siyasi, dinî entelektüel ve ırki özellikleriyle, İslam tarihinin bir ürünü olduğu gösterilmiştir.[69]

Ders kitabının ilerleyen bölümlerinde tasavvufun en önemli iki konusu olan Allah-İnsan ilişkisi ve ahlak üzerinde önemle durulduğu görülmektedir. Tasavvufun Allah ile insan arasındaki ilişkiye aşk bağlamında baktığı ve Allah aşkını en önemli gaye edindiği vurgulanmış, Mevlana'nın Allah'a ulaştığı ölüm gününü "düğün gecesi" kabul etmesi ilahi aşka örnek gösterilmiştir.[70] Tasavvufun ahlak boyutu kapsamında ise tasavvufun gayesinin insanı dünya hayatının geçiciliğinden ve aldatıcılığından uzaklaştırıp ahlaki olgunluğa ulaşmış kamil insan seviyesine ulaştırmak olduğu belirtilmiştir.[71] Ders kitabında ayrıca tasavvufi düşüncenin seyri sülük, riyazet, mücahede, tövbe, sabır, sebat, cömertlik ve doğruluk gibi bazı temel kavramları üzerinde de durulmuş ve kısa açıklamalarda bulunulmuştur. 2010 ortaöğretim DKAB programına göre yazılan ders kitabında tasavvufi düşünce ile ilgili hemen hemen aynı içerik kullanılmıştır.[72]

2006 ve 2010 ilköğretim DKAB programları ve 2005 ve 2010 ortaöğretim DKAB programları kapsamında hazırlanan ders kitaplarında Türk-İslam

[69] Akgül, Mehmet & Kara, Ahmet ve diğerleri. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*. s. 59.

[70] Akgül, Mehmet & Kara, Ahmet ve diğerleri. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*. s. 60.

[71] Akgül, Mehmet & Kara, Ahmet ve diğerleri. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*. s. 61.

[72] Akgül, Mehmet & Kara, Ahmet ve diğerleri. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12*. (Ankara: MEB Saray Matbaacılık, 2011), s. 44-50.

kültüründeki önemli şahsiyetler olarak Mevlana, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahi Evran gibi kişilerin hayatı ve tasavvufi düşüncelerine yer verilmiştir. Benzer bir şekilde 1982 öncesi ders kitaplarında da Türklerin tarih boyunca İslam dinine hizmetleri konusu içinde bazı sufilere değinilmiş ancak detaylı bilgi verilmemiştir.

Din dersi kitaplarında İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar kapsamında Yesevilik, Mevlevilik, Kadirilik, Nakşibendilik, Ahilik, Alevilik-Bektaşilik ve Nusayrilik hakkında bilgiler verilmiştir. Ders kitaplarında Yesevilik, Mevlevilik, Alevilik ve Bektaşilik diğer tasavvufi yorumlara göre daha geniş ele alınmıştır. Ahmet Yesevi, Mevlana ve Hac-ı Bektaşı Veli'nin hayatlarına ve Türklerin İslamı kabul etmesindeki etkileri ve rollerine, temel ahlaki ilk eve prensiplerine geniş yer verilmiştir. Kadirilik ve Nakşibencilik ilk defa 2010 ilköğretim ve ortaöğretim DKAB programı için hazırlanan ders kitaplarında müstakil bir konu olarak işlenmeye başlamıştır. Bu iki tasavvufi yorumla ilgili bilgiler sınırlı düzeyde olup daha çok tanıtıcı bilgiler üzerinde durulmuştur. Türk toplumu üzerinde de etkileri olan bu iki tasavvufi yoruma ders kitaplarında yer verilmiş olması çoğulculuğun bir din içerisindeki alt yorumlara yer vermesi ilkesi açısından önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Ahilik ise tasavvufi kökleri olmakla birlikte daha çok ahlaki ilkelere dayalı bir esnaf ve ticaret teşkilatı olarak anlatılmıştır. Nitekim 2010 ilköğretim ve ortaöğretim ders kitaplarında tasavvufi yorumlar konusundan çıkarılmıştır.

Ders kitaplarında Alevilik ve Bektaşiliğe tek bir başlık altında yer verilmiştir. Bu durum her iki yorumun inanç ve erkanlarının iç içe geçmiş olması ile izah edilmiştir. Alevilik-Bektaşilik ile ilgili olarak 2005 sonrası ilköğretim ve ortaöğretim programlarında oldukça geniş bir içeriğe yer verilmiştir. 2010 ilköğretim ve ortaöğretim programları ve ders kitaplarında daha sistematik ve detaylı bir içerikle konunun zenginleştirildiği görülmektedir. Alevilik-Bektaşiliğin düşünce ve değerleri bağlamında Ehlibeyt sevgisi, bireysel ve toplumsal ahlaki ilkeler ve tavsiyeler, dört kapı kırk makam, üç sünnet yedi farz ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin tasavvufi düşünce ve fikirleri geniş bir şekilde işlenmiştir. Ders kitapları üzerinde Alevilik ve Bektaşilik tasavvuf geleneğinin "Pir"i kabul edilen Hacı Bektaş-ı Veli'ye önemli bir yer aldığı ve müstakil başlıklar altında incelendiği görülmektedir. Diğer tasavvufi yorumlara göre ders kitaplarının yazımında en çok kaynak Alevilik-Bektaşilik konusunda kullanılmıştır. Alevilik-Bektaşiliğin ibadet, ritüel ve kutsalları kapsamında çok geniş ve zengin bir içerik yer almıştır. Bu kapsamda cem, cemin çeşitleri ve yapılışı, semah, on iki hizmet, musahiplik, dua ve gülbenkler, hızır orucu, Muharrem orucu ve aşure, ehl-i beyt sevgisi gibi konular detaylı bir şekilde incelenmiştir. Sosyo-politik bir tartışma konusu haline gelen Cemevi konusunda ders kitaplarında ibadethane veya başka bir tanımlama

yapılmamasına özen gösterilmiş, nesnel bir dil kullanılarak cemin yapıldığı yer olarak nitelendirilmiştir. Alevilik-Bektaşilik ile ilgili ritüeller ve kutsallar ile ilgili bilgiler geniş bir çerçevede ele alınmış olmasına rağmen, tarihsel süreçte bu iki tasavvuf ekolünün nasıl gelişim gösterdiğine yönelik içerik daha az gözükmektedir. Ayrıca ders kitaplarında Alevilikle ilişkilendirilerek Nusayrilik'ten de müstakil bir başlık içinde bahsedilmiştir. Ders kitabında Nusayriliğe dair verilen bilgiler ile diğer İslam kaynaklarındaki belirtilen bilgiler arasında bazı problemli noktalar olduğu görülmektedir. Ders kitaplarında Alevilik-Bektaşilik ile ilgili ders içi etkinliklerin diğer tasavvufi yorumlar ile kıyaslanamayacak kadar geniş ve zengin olduğu görülmektedir.

Sonuç

Günümüzde çoğulcu toplum yapısının ortaya çıkardığı zorunluluklar okul eğitimi içinde farklı dinlerin ve inaçların öğretiminin yapılmasını gerekli kılmıştır. Modern çoğulculuk anlayışı ile birlikte sadece dinlerin değil, mezhep ve tarikat gibi dinlerin farklı yorum biçimlerinin de öğretilmesi öngörülmüştür. Bu kapsamda Türkiye'de Cumhuriyet döneminden günümüze kadar din dersi öğretim programları ve ders kitaplarında İslam düşüncesindeki yorumların öğretimi ile ilgili şu tespitleri yapmak mümkündür. Türkiye'de din dersi öğretim programlarındaki değişimler doğrultusunda İslam düşüncesindeki yorumlara yönelik 1982 öncesi ders kitaplarında daha çok mezhep kavramı etrafında doktriner bir bakış açısıyla yer verilmiştir. Mezhepler Ehli sünnet ve Ehli Bid'at şeklinde tasnif edilmiştir. 1982 yılında din derslerinin zorunlu olmasından sonra daha tarafsız bir anlayışla mezheplerin tasnifindeki Ehli sünnet ve Ehli Bid'at sınıflandırmasının kullanılmamasına özen gösterildiği görülmektedir. 2000 yılından sonra uygulamaya konulan programlar ve ders kitaplarında ise gerek diğer dinlerin gerekse İslam düşüncesindeki yorumların öğretiminde daha çoğulcu ve nesnel bir anlayışla bilgiler aktarılmıştır. Özellikle 2005 ortaöğretim ve 2006 ilköğretim DKAB program ve ders kitapları ile birlikte İslam düşüncesindeki yorumlar daha sistematik bir anlayışla "siyasi-itikadi", "fıkhi-ameli" ve "tasavvufi" yorumlar şeklinde ele alınmıştır. Son yıllarda İslam düşüncesinde tasavvufi yorumlar kapsamında özellikle Alevilik-Bektaşiliğe diğer tasavvufi yorumlara göre oldukça geniş bir yer ayrılmıştır. Bunda Alevilik-Bektaşiliğin öğretimine yönelik kamuoyundaki tartışmalar ve mahkeme kararları etkili olmuştur.

Kaynakça

Akgül, M., Albayrak, A., Aldı, M., Çatal, A., Çiftçi, T., Demirci, F., et al. (2011). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7.* Ankara: MEB Saray Matbaacılık.

Akgül, M., Kara, A., Albayrak, A., Koç, E., Çatal, A., Özbay, E., et al. (2011). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12.* Ankara: MEB Saray Matbaacılık.

Akgül, M., Kara, A., Albayrak, A., Koç, E., Özbay, E., Çatal, A., et al. (2008). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12.* İstanbul: İmaj İç ve Dış Tic.

Akgül, M., Yıldırım, R., Albayrak, A., Çatal, A., Çiftçi, T., Ekşi, A., et al. (2007). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8.* İstanbul: MEB Feza Gazetecilik.

Aksan, H. & Rona, S. (1960). *Din Dersleri II*. İstanbul: Devlet Kitapları Ticaret Ltd. Şti. (Ercan Matbaası).

Altaş, N. (2005). Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme. (Ed: R. Yılmaz) *Kültürel Çeşitlilik ve Din* içinde, (ss. 243-276). Ankara: Sinemis Yayınları.

Aydın, M. (1982). *Lise ve Dengi Okullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3. sınıf.* Ankara: MEB Başbakanlık Basımevi.

Balcı, M., Paça, H., Çiftçi, T., Türker, A., Karaçoban, A., & Yıldız, M. (2006). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11.* İstanbul: MEB Feza Gazetecilik.

Beraud, C. (2007). Avrupa Müesseseleri ve Dini Olguların Öğretimi (Güncel Bir Tartışma). (Ed: İ. Çelebi) *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi* içinde, (ss. 227-242). İstanbul: Ensar Neşriyat

Boyer, E. (1992). Teaching Religion in the Public Schools and Elsewhere, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 60, No. 3, 515-524.

Bulut, H. İ. (2012). *Dünden bugüne Siyasi-itikadi İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Cankat, S. (1969). *Din Bilgisi II*. İstanbul: Minnetoğlu Yayınevi.

Çığıraçan, İ. H. (1929). *Türk Çocuğunun Din Kitabı, İlk Mektep 5*. İstanbul: Hilmi Kütüphanesi, Marifet Matbaası.

Eraydın, S. & Kandemir, Y. (1967). *Din Bilgisi II*. İstanbul: İrfan Yayınevi.

Ersöz, İ. & Derin, Y. & Bağcı, H. (1974). *Din Bilgisi II*. İstanbul: Şamil Yayınevi.

Güney, D. (1963). *Din Dersleri II.* İstanbul: Ekin Basımevi.

Halacaoğlu, A. (1965). *Din Dersleri II*. Konya: Ülkü Basımevi.

Halacaoğlu, A. (1974). *Lise ve Dengi Okullar için Din Bilgisi I-II.* İstanbul: Dizerkonca Matbaası.

Hocaoğlu, M. (1973). Din Dersleri II. İstanbul: İnkılap ve Aka Baskımevi.

Karasar, N. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım (20. Baskı).

Kaymakcan, R. (2007) Çağdaş Dünyada Din Eğitimi ve Gençlerin Din Eğitimi Modellerine Bakışı, *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan'da Din Bilimleri ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu* içinde, (ss. 46-57). Bişkek: Kırgızistan Eğitim Bakanlığı & Oş Devlet Üniversitesi.

Kaymakcan, R. (2007). *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi.

Kaymakcan, R. (2007). Türkiye'de Din EğitimindeÇoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri/ Educational Sciences: Theory & Practice*, 7 (1), 177-210.

Koç, E., Şimşekçakan, M., Baydaş, M., & Altaş, E. (2012). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11.* Ankara: MEB Saray Matbaacılık.

Koçyiğit, T., Cerrahoğlu, İ., & Uğur, M. (1977b). *Din Bilgisi III.* Ankara: MEB Devlet Kitapları.

Komisyon. (2003). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8.* İstanbul: MEB Milli Eğitim Basımevi.

Köylü, M. (2003). Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli: Batı Örneği, *Dinî Araştırmalar*, Cilt: VI, Sayı: 17, 241-268.

Milli Eğitim Bakanlığı (1982). *Tebliğler Dergisi*, 29 Mart 1982, 37, sy. 2109.

Milli Eğitim Bakanlığı (2000). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı, Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü.

Milli Eğitim Bakanlığı (2005) *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı*, Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü.

Milli Eğitim Bakanlığı (2006). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı, Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü.

Milli Eğitim Bakanlığı (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu.* Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü.

Milli Eğitim Bakanlığı (2010) *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11, 12. sınıflar) Öğretim Programı*, Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürülüğü.

Milot, M. (2006). The Religious Dimension in Intercultural Education. (Ed: J. Keast) *Religious Diversity and Intercultural Education: a Reference Book for Schools* içinde, (pp. 13-20). Strasbourg: Council of Europa.

Okutan, Ö. (1980). *Lise ve Dengi Okullar için Din Bilgisi I-II.* İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi.

Öngören, R. (2011). Tasavvuf maddesi. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 40, s. 119-126). http://www.islamansiklopedisi.info/index.php

OSCE, Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR). (2007). *The Toledo Guiding Principles on Teaching about Religion and Beliefs in Public Schools*. Warsaw: OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights.

Özdemir, S. (1974). *Din Bilgisi II.* Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Skeie, G. (2002). The Concept of Plurality and its Meaning for Religious Education, *British Journal of Religious Education*, 25:1, 47-59.

Tosun, C. (2010). Cumhuriyet Dönemi Din Dersi Öğretim Programlarında Diğer Dinler. *Dinler Tarihi Araştırmaları VII. Türkiye'de Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği* içinde, (ss. 655-672). Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.

Ülkü, H. (1968). *Din Dersleri II.* İstanbul: Yağmur Yayınevi.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları (7. Baskı).

Yörükan, Y. Z. (1927). İslam Dini 5. Sınıf 3. Kitap, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi Letafet Matbaası.

Zengin, M & Menküç, D. (2017). Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Din ve Ahlak Dersi Kitapları Üzerine Bibliyografik Bir Çalışma (1924-1982). *Turkish Studies*, Volume 12/10, 361-386.

EHL-İ SÜNNET YAPISINI DESTEKLEMESİ AÇISINDAN FAS'TAKİ DİNİ YÜKSEKÖĞRETİMİN DEĞERLENDİRİLMESİ[1]

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇELİK
Cumhuriyet Üniversitesi/ İlahiyat Temel Alanı Temel İslam Bilimleri /Kelam
ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr.

Giriş

Ehl-i Sünnet yani Sünnilik, Kur'an ve sünnetin izinde bir İslamî anlayış oluşturmanın şeklidir. Ehl-i Sünnet tabiri denilince ilk akla gelen bu kavramın içerisine giren mezhepler olmaktadır. Teknik olarak bu algı vakıa olmakla beraber, Ehl-i Sünnet kavramının her şeyden önce bir öğreti olduğu gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur. Mezhepler de Ehl-i Sünneti öğreti olarak bir usul şeklinde Müslümanlara öğretmeye çalışmışlar; bu uğurda dersler verip birçok kitap kaleme almışlardır.

Günümüzde Müslümanlar Ehl-i Sünnetin öncü imamlarının izinde ama onlardan yüzlerce yıl uzakta yaşamaktadır. Onların yazdıkları kitaplar birer rehber olarak bizlere yol göstermekle birlikte Ehl-i Sünnetin bir öğreti olarak değerlendirilmesi ihtiyacı bugün-belki o günlere nazaran- daha fazla hissedilmektedir. Örgün ve yaygın olarak birçok kurum bunu yapmaktadır. Ama resmi olarak yükseköğretimde bunu İlahiyat fakülteleri yapmaktadır. Bu açıdan İlahiyat fakültelerinin Ehl-i Sünnet öğretimi açısından yeri ve önemi bilinmekle beraber İslam dünyasının diğer coğrafyalarında bu durumun nasıl teşekkül ettiğini bilmek, İlahiyat fakültelerini daha iyi anlamamıza fayda sağlayacaktır. Bu açıdan bu bildirimizde Fas'ta uygulanan dini yükseköğretimin yapısı ve bu yapının Ehl-i Sünnet açısından yerine dair bazı belirlemelerimizi paylaşmak istiyoruz.

[1] (Bu bildiri TÜBİTAK 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Programı desteğiyle gerçekleştirilmiştir. / This paper was supported by the TUBITAK 2219 After-Doctoral Research Program.)

Fas ile Türkiye arasında 21 Haziran 1966 tarihinde imzalanmış ve halen yürürlükte bulunan bir kültür anlaşması bulunmaktadır. Ayrıca Fas, din öğretiminin üniversiteler bazında resmî olarak yapıldığı, anayasasında İslam dinini benimsemiş bir ülkedir. Bu perspektifte Fas'ta uygulanan din öğretimi, ülkemizdeki din öğretimi açısından bir incelenme alanı olarak değerlendirilebilir.

1. Fas Yükseköğretimi ve Ona Bağlı Kurumlar

Fas'ta faaliyetini sürdürmekte olan 13 üniversite ve bu üniversitelere bağlı olan 125 kurum bulunmaktadır. Üniversiteler kendilerine has özellik ve bölümlere haiz olsalar da bu kurumların bünyeleri altında bulunan müesseseleri şu şekilde toparlayabiliriz:

1.1. Üniversitelere Bağlı Kurumlar

1.1.1 Külliyetü'l-Uʿlûmü'l-Kânûniyye ve İktisâdiyye ve'l-İctimâʿiyye

1.1.2. Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye

1.1.3. Külliyetü'l-Uʿlûm

1.1.4. Değişik alanlarda branşlaşmayı gerektiren fakülteler

1.1.5. Karaviyyîn üniversitesine bağlı olan bölümler (Şeriʿa, Luğa'l-ʿArabiyye, Usûli'd-dîn, el-Uʿlûmu'ş-Şeriyye)

1.1.6. Külliyetü't-Tıb, Külliye Tıbbi'l-Esnân, Külliye Uʿlûmi't-Terbiye gibi belli bir yönelimi elde etmeye yarayan fakülteler ve okullar.

Yeni pedagojik reform çerçevesinde Fas üniversiteleri üç aşama üzerine bina edilmiştir: Lisans (6 yarıyıl), Yüksek Lisans (4 yarıyıl) ve Doktora (Master'dan 3 yıl sonra).[2]

1.2. Üniversitelere Bağlı Olmayan Yüksek Öğretim Kurumları

Üniversite dışı yükseköğretim kurumları şu anda farklı bakanlık sektörlerinin vesayeti altında 58 kurum olarak farklı yasal sistemleri içermektedir. Bunlar dört eğitim kutbuna bölünür:

- Bilimsel ve teknik kurumlar;
- İdari, ekonomik, yasal ve sosyal oluşum kurumları;
- Pedagojik kurumlar;
- Askeri ve paramiliter eğitim kurumları.

Üniversite dışı yükseköğrenim kurumları, sınırlı kutuplaşmaya sahip kurumlardır ve sektörel ihtiyaçlara ve ulusal ekonomiye cevap veren şekillendirme

[2] http://www.enssup.gov.ma/ar/Page/131-الجامعات-والمؤسسات-الجامعية-التابعة-لها (erişim 20/01/2018)

süreçlerinde de profesyoneldirler. Bu kurumların eğitim teklifleri, dokuz sektöre ayrılmış çeşitli spesiyaliteleri kapsar:

- Mühendislik, yeniden yapılandırma, toprak ve çevre geliştirme;
- Sanat, kültür ve spor;
- Yönetim, hukuk ve yönetim çalışmaları sektörü;
- Tarım, ormancılık ve deniz bilimleri;
- Eğitim bilimleri sektörü;
- Yaşayan bilimler ve arazi sektörü;
- Mühendislik bilimi ve teknolojisi sektörü;
- Bilim ve bilgi ve iletişim teknolojileri sektörü;
- Sosyal bilimler ve sağlık sektörü.[3]

Ülkede bulunan üniversiteler ise şunlardır:

1) Muhammed el-Hâmis üniversitesi (Université Mohammed V-Rabat)
2) Muhammed el-Evvel üniversitesi (Université Mohammed Premier-Oucda)
3) İbn Zühr üniversitesi (Université Ibn Zohr-Agadir)
4) el-Kâdî Iyâz üniversitesi (Université Cadi Ayyad-Marrakech)
5) İbn Tufeyl üniversitesi (Université Université Ibn Tofaïl- Kénitra)
6) Abd el-Mâlik es-Sa'dî üniversitesi (Université Abdelmalek Essaadi-Tétouan)
7) Seyyidî Muhammed b. Abdillah üniversitesi (Université Sidi Mohamed Ben Abdellah-Fes)
8) el-Hasen es-Sânî üniversitesi (Université Hassan II-Casablanca)
9) Şuayb ed-Dükkâlî üniversitesi (Université Chouaib Doukkali-El jadida)
10) el-Hasen el-Evvel üniversitesi (Université Hassaan 1er-Casablanca)
11) es-Sultân Mevlây Süleymân üniversitesi (Université Sultan Moulay Slimane-Béni Mellal)
12) Mevlây İsmâil üniversitesi (Université Moulay Ismaïl-Meknes)
13) Ahaveyn üniversitesi (Université Al Akhawayn-Ifrin)[4]

2. Fas'ta Dini Yükseköğretimin Uygulandığı Bölümler

Fas'ta uygulanmakta olan dini yükseköğretim, ülkemizdeki gibi tek bir fakülte şeklinde icra edilmemekte; değişik yapılardan oluşan bir kompleks oluşturmaktadır. Fas'ta dini yükseköğretim farklı iki uygulama ile karşımıza çıkmaktadır:

[3] http://www.enssup.gov.ma/ar/Page/130-مؤسسات-التعليم-العالي-غير-التابعة-للجامعات(erişim20/01/2018)

[4] Üniversite isimleri için bkz. http://www.enssup.gov.ma/ar# . Bu listede yer almayan Ahaveyn üniversitesi için bkz. http://www.aui.ma/en/ (erişim 26.01.18)

2.1. Karaviyyîn Üniversitesi

Karaviyyîn Üniversitesi Fas'ta dini yükseköğretimin geleneksel tarza uygulandığı bir eğitim kurumudur. İçerisinde bulunan eğitim ve bölümler açısından diğer İslam üniversitelerine benzer bir yapılanmanın olduğu göze çarpmaktadır.

Karaviyyîn üniversitesi dünyanın en eski üniversitelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Fas şehrinde 245/859 yılında Ümmü'l-Benîn Fâtımatü'l-Fihriyye tarafından kurulmuştur. Bu tarihi üniversite 1788-1789 yıllarında Sultan Sîdî Muhammed b. Abdillah (Muhammed es-Sâlis) tarafından tekrar kurulmuş; 1942 yılında da muasır çağa adapte edilerek modern bir üniversite olarak kabul edilmiştir.[5]

Bu üniversitede bulunan fakülteler şunlardır:

- Külliyetü'ş-Şerîa'-Fas
- Külliyetü'l-Lugati'l-Arabiyye-Marakeş
- Külliye Usûli'd-Dîn-Titvan
- Külliyetü'ş-Şerîa'- Agadir.[6]

Bunlar dışında bir de Karaviyyîn üniversitesine bağlı enstitüler vardır. Bu enstitüler içerisinde konumuz çerçevesinde en önemli gördüğümüz "Daru'l-Hadîsi'l-Haseniyye" kurumudur. Özellikle hadis alanındaki klasikler üzerine çalışmak üzere kurulan bu enstitü tüm şer'i ilimleri çalışan araştırmacı ve üniversite hocalarını üye olarak bünyesinde bulundurmaktadır. 1964 yılında kurulan bu kurum, 2010 yılında Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye'ye (Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı'na); 2015 yılından itibaren de Karaviyyîn üniversitesine bağlanmıştır. Bu kurum yüksek lisans; doktora ve sonrası çalışmaları desteklemektedir.[7]

Seviye	Kabul Şartı	Eğitim Süresi	Kazanılan Derece
Birinci Aşama	Lise öğrenimi tamamlanmalıdır.	İki sene	Şeriat, Usuli'd-Dîn ya da Arap Dili alanlarının birinde bir şehade/diploma elde edilir. (Meslek yüksekokulu benzeri)

[5] *Delîl el-câmiâtü'l-Magribiyye*, Vizâratü't-Terbiye el-Vataniyye, Matbaa el-Ma'ârif el-Cedîde, Rabat/1989, s. 19, 20.

[6] *Delîl el-câmiatü'l-Karaviyyîn*, Riâse Câmia el-Karaviyyîn, 1410/1990, s. 264; http://uaq.ma/ (erişim 27.01.18). Karaviyyin üniversitesine bağlı olmayan Külliyetü'ş-Şeri'a da vardır. Ancak eğitim açısından Karaviyyin üniversitesi eğitim tarzına sahiptir. Bkz. http://www.chariaasmara.com/ (erişim 29/01/2018)

[7] http://edhh.org/ (erişim 02/02/2018)

İkinci Aşama	İki yıllık eğitim şehadesine/ diplomasına sahip olmak	İki sene	Şeriat, Usuli'd-Dîn ya da Arap Dili alanlarının birinde bir icaze/lisans diploması elde edilir.
Üçüncü Aşama	Lisans öğrenimine sahip olmak (Yüksek Lisans için); Yüksek Lisans Diplomasına sahip olmak (Doktora için)	İki yıl yüksek lisans; üç yıl doktora	Yüksek lisanstan mezun olan et-tahsîs/yüksek lisans diploması elde eder; doktoradan mezun olan et-tahsîs el-âlemî/doktora diploması elde eder.

Bu üniversite ve fakültelerin kurulma amacı, Fas'ın geleneksel İslamî eğitim sistemini bir merkez olarak devam ettirme isteğidir. Bu fakültede eğitim programı şu şekildedir[8]:

Karaviyyîn üniversitesinin yapısı ve metodu açısından birazdan bahsedeceğimiz "Edebiyat ve İnsanî İlimler Fakülteleri"nden farklı olduğu görülmektedir. Devlet böyle bir kurumla dini ilimler alanında daha ince bir ihtisaslaşma öngörmektedir. Zaten doktora ve yüksek lisansa verilen et-tahsîs/et-tahsîsü'l-'âlemî isimleri bu fakültelerin dini yükseköğretimde yerini ortaya koymaktadır. Ancak Karaviyyîn üniversitesi Fas'ta yükseköğretim açısından küçük bir alanı temsil etmektedir. Buradaki asıl etki Külliyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye bünyesinde gerçekleştirilmektedir.

2.2. Edebiyat ve İnsanî İlimler Fakülteleri / Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye

Fas'ta dini yükseköğretim, "Külliyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye (Faculté Des Lettres Et Des Sciences Humaines/Edebiyat ve İnsanî İlimler Fakülteleri)" bünyeleri altında, "ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye (études İslamiques)"bölümlerinde yapılmaktadır. Bu fakülteler yukarıda isimleri verilen üniversitelere bağlı olarak görev yapmaktadır. Bazen bir üniversiteye bağlı ama farklı şehirlerde birden fazla Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye bölümü bulunabilmektedir. Öncelikle Külliyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye bölümünü tanıtmak gerekirse bu fakülte, bünyesinde birden fazla bölümü barındıran kompoze bir fakültedir. Bu fakültelerin bünyesinde genellikle şu bölümler bulunmaktadır:

[8] *Delîl el-câmiâtü'l-Mağribiyye*, el-Memleketü'l-Mağribiyye Vizâratü't-Terbiyye el-Vataniyye et-Ta'lîmü'l-'Âlî, Matbaa el-Ma'ârif el-Cedîde, Rabat, 1989, s. 23.

- Arap Dili Araştırmaları (Études Arabes)
- İngiliz Dili Araştırmaları (Études Anglaises)
- Fransız Dili Araştırmaları (Études Francaises)
- İslamî Araştırmalar (Études İslamiques)
- İspanyol Dili Araştırmaları (Estudios hispânicos)
- Coğrafya (Géographie)
- Tarih (Histoire)
- Sosyoloji (Sociologie)
- Psikoloji (Psychologie) vb.[9]

Görüldüğü üzere Külliyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye bölümleri batıdaki "Faculty of Arts and Humanities" bölümleri benzeri; içerisinde dil, kültür ve beşeri ilimlerin öğretildiği bir fakülte olarak şekillendirilmiştir. İslamî Araştırmalar bölümü de bu fakültenin amaçları içerisinde bir bölüm olarak yerini almıştır.

Külliyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, birçok bölümü ihtiva ettiğinden bu bölümler altında değişik oluşumların varlığı da mevcuttur. Bu yapı İslâmî Araştırmalar bölümünü de etkilemiştir. Oluşum profili açısından değerlendirildiğinde, Türkiye'de genellikle temel bilimlerin uygulama alanı olarak görülen laboratuvarların, İslamî araştırmalar bölümleri altında varlığını görmekteyiz. Hassan II üniversitesi İslamî Araştırmalar bölümüne bağlı olarak şu laboratuvarı örnek olarak alırsak:

- Muhteber el-Ebhâs ve'd-Dirâsât fi'l-Ulûmi'l-İslâmiyye laboratuvarı (Laboratoire de recherches et d'études en sciences islamiques) ana başlığında:

1- Dirâsât ve Ebhâs fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs: Kazâyâ ve'l-Menâhic,

2- el-İctihâd ve'l-Fetvâ fi'l-Kazâyâ el-Müstecidde fi'l-Fıkhi'l-İslâmî

3- Menheciyyetü'l-Ma'rifeti'l-İslâmiyye fi'l-Edyân ve'l-Hadarât.[10]

Bu tür bir laboratuvarın İslamî ilimler çatısı altında olması, çalışma alanlarının ayrılması ve müşahhas araştırmalar için imkan elde edilmesi açısından fayda sağlamaktadır. Özellikle araştırma ve proje açısından bu laboratuvar ve buraya bağlı bölümler aktiveler de bulunmaktadır. Ülkemizdeki İlahiyat fakültelerinde de bu tür laboratuvarların varlığının, ilahiyat alanındaki araştırma temeli açısından büyük fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Külliyetü'l-Adâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye bölümlerinde eğitim iki aşamada şu şekilde uygulanmaktadır:

---

[9] Bu bölümleme örneklem olarak belirlediğimiz II. Hassan üniversitesine bağlı Muhammediye kentinde bulunan Külliyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye bölümü için geçerlidir. Diğer fakültelerde ana bölümler Muhammediye'deki fakülte ile büyük oranda uyumluluk gösterse de farklı bölümler de bulunabilmektedir.

[10] http://www.flshm.ma/Laboratoires.php#labo_isla (erişim 04/02/2018)

Birinci kısım: Eğitim iki yıl sürmekte ve mezunları ikinci kısma kayıt yaptırmaya hak kazanmaktadır.

İkinci kısım: Birinci kısımda öğrenilen bilgilerin derinleştirildiği, iki sene süre eğitim.

Bu dört senelik eğitim "icaze" yani fakülte bitirmek olarak kabul edilmektedir.[11]

3. Ehl-i Sünneti Desteklemesi Açısından İslamî Araştırmalar Bölümü:

Öğrencilerin mezun olduklarında sahip olacakları becerileri tanımlayan şu üç hedef Fas'ta oluşturulmak istenen din anlayışı profilini özetlemektedir:

1- Öğrencilerin yükseköğretimde şer'î ilimler, dil ve insanî bilimleri dengeli bir şekilde öğrenmesi ve bu konuda araştırma yapabilecek bir beceriyi elde etmesi,

2- Orta İslamı (el-İslâmü'l-Vüstâ) ifade edebilecek bir kudrete sahip olmak; Fas'ın orta ve mutedil İslam'a yapışmış halini koruyabilmek,

3- Kur'an ve Sünnete dayanarak muhalifleriyle fikri diyaloglara girebilecek bir kudrete sahip olmak.[12]

Ehl-i Sünnet anlayışını devam ettirmek amacı olan bu fakülteler, Fas açısından tarihî ve vakiî bir tercih olan üçlü bir söylem geliştirmişlerdir: "*Fas Amel olarak Mâlikî, İtikad olarak Eşʿarî ve Tasavvuf olarak Cüneydî*" dir. Aslında bu söylem teorik olarak sadece Fas için değil; tüm Kuzey Afrika/Mağrib için bir gerçekliktir. Fas'ta bulunan tüm ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye bölümleri bu gerçeklik etrafında öğretimlerini sürdürmektedirler. Tüm Kuzey Afrika'yı kapsayan bu söylemin teorik temellerini Abdülvâhid b. Âşir'in (1040/1631) şu beytinde görebiliriz:

في عقد الأشعري وفقه مالك***وفي طريقة الجنيد السالك [13]

Eşʿarî akâidi, Mâlikî fıkhı ve Cüneydî tasavvufu olarak şekillenen Faslıların din yorumunu mevcut fakülteler açısından değerlendirmek saikiyle, örneklem olarak 2017-2018 eğitim yılı bahar döneminde okutulan dersleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Cerh ve Tadil, Ulûmü'l-Hadîs, Usûlü'l-Fıkh, el-Akîdetü'l-İslâmiyye, Turuk İ'dâd el-Buhûsi'l-İlmiyye: el-Menâhic ve't-Takniyyât, Sarf ve Nahiv, Fennu'l-Hitâb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Makâsidü'ş-Şerîa, el-Mektebe ve Menâhicü'l-Bahs, es-Siretü'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfetü'-Râşidiyye, Menâhicü'l-Muhaddisîn fî Zabti'r-Rivâye

[11] *Delîl nizamü'd-dirâsiyye ve muâdeletü'ş-şehâde fi'l-câmiâti'l-'Arabiyye*, el-Munazzime el-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, Tûnus/ 1999, s. 220.

[12] http://www.flshr.ac.ma/ar/الإجازة-في-الدراسات-الأساسية/ (erişim 06/02/2018)

[13] Abdülvâhid b. Ahmed b. Ali İbn Âşir, *el-Mürşidü'l-mu'în ala'z-zarûrî min ulûmi'd-dîn*, ed-Dâru'l-Beyza: Dâru'l-Kitâb, 1951, s.1

ve'd-Dirâye, el-Kavâidü'l-Usûliyye, Belagat, Ulûmü'l-Kur'ân, et-Tefsîrü'l-Makâsıdî, Fıkhu's-Sîre, el-Harakâtü'l-İslâhiyye, Târîhü't-Teşrî, İtticâhâtü'l-Tefsîr, el-Muâmalâtü'l-Mâliyye, el-Kırââtü'l-Kur'âniyye.[14]

Bu derslerin işlenmesinde klasik kitaplar tavsiye edilmekle beraber muasır kaynaklardan da istifade edilmektedir. Örneğin fıkıh-akide-tasavvuf üçlüsüne baktığımızda fıkıh da Vehbe Zuhayli'nin *el-Vecîz*'i ya da Hallaf'ın *Usûl*'ü okutulurken Gazzalî'nin *el-Mustasfa*'sı, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı, Fahru'r-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü, İbn Kudâme el-Makdisî'nin *Ravdatü'n-Nâzir*'i[15] gibi temel kitaplar tavsiye edilmektedir. Tasavvuf dersinde Ramazan el-Bûtî'nin *Kitâb Kübrâ el-Yakîniyyât*'ı[16], İbn Hâldûn'un *Mukaddime*'sindeki tasavvuf bahisleri okutulmaktadır. Akide de ise Abdurrahman Habenneke el-Meydânî'nin *Kitâbü'l-Akîde*[17] isimli kitabı okutulmaktadır.[18]

Bu derslerin isimlerine bile baktığımız zaman fakültede Temel İslam bilimlerinin ağırlığını hemen görmekteyiz. Bu derslerde eğitim hedefi olan "Ehl-i Sünnete dayalı orta İslam'ı gerçekleştirme" için çalışılmaktadır. Bu durumu üniversiteler ve bu fakülteler açısından değerlendirmek faydalı olacaktır.

4. Fas Üniversitelerinin Amaçları ve İslâmî Araştırmalar Bölümünün Konumu

Üniversitelerin misyonunu belirleyen hedefler bulunmaktadır. Bu hedefler genel anlamda iktisadî olarak belirlense de bu durum sosyal bilimlerin ifade ettiği anlamın bir kısmını içermektedir. Örneğin Fas yükseköğretimi için çizilen şu portreye baktığımızda hedefin amaç açısından ne denli geniş olduğunu rahatlıkla görebiliriz:

"Üniversiteler, ilme ve ihtisaslaşmaya verdikleri önemin yanında sosyolojik yönü de bulunan yapılardır. İctimâî, kültürel, ideolojik vb. birçok fikri bünyesinde barındırır. Bu açıdan üniversiteleri "küçük bir toplum" olarak nitelendirebiliriz."[19] Bu anlamıyla üniversiteler Fas için karşılıklı etkileşimleri bünyesinde

[14] Hassan II üniversitesi Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye bölümü 2017/2018 bahar dönemi ders programı. Ayrıntı için bkz. http://www.flshm.ma/

[15] Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Kudâme (ö. 620/1223), *Ravdatü'n-nâzir ve cennetü'l-menâzır fî usûli'l-fıkh*, tah. Şaban Muhammed İsmail, el-Mektebetü't-Tedmiriyye, Riyad, 1998/1419.

[16] Bkz. Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Kübra'l-yakîniyyât el-kevniyye vücûdü'l-hâlik ve vazifetü'l-mahlûk*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1982.

[17] Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-'Akîdetü'l-İslâmiyye ve usüsühâ*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1430/2009.

[18] Bu örnekler Hassan II üniversitesi Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye bölümü dikkate alınarak yazılmıştır.

[19] Rahime Bûrukiyye, "Nahve Sosyolociya'l-Câmia", Mevâkıf, *Kazâya'l-Müctema' el-Magribî fî Mihakki't-Tahavvul*, Menşûrât Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye (Camiaa el-Hasen es-Sanî-Muhammadiye), 2004, 128.

bulunduran, meslekî yönelimleri içeren ve kanunlar üzerine kurulmuş bir toplum gibi telakki edilmiştir.

Üniversitelerin meslek edindirme yönlerinin yanında aydınlatma, bilinçlendirme, ilmi yayma, fikri önderler ortaya çıkarma gibi birçok görevi olduğu bir gerçektir. Fas üniversiteleri bazında bu görevlerin vakıada tastamam yerine getirildiğini söylemek tatminkâr kabul edilmemektedir. Abdülhâdî A'rab bu konuyu tartışırken Fas üniversitelerini kuran iradenin Fransızlar başta olmak üzere batılı irade olduğunu söylemektedir. A'rab, bu durumda gelişen dünyanın belli ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulan bu kurumların Fas toplumunun ilmî ve kültürel yönünü doyurmada yetersiz kaldığı fikrindedir. Hatta bu durum İslâmî ilimler sahasında da kendini göstermektedir. Klasik İslâmî ilimler için üniversiteye dönüştürülen Karaviyyîn üniversitesi bile bu dönüşümden sonra ciddi bir ilmî gelişme gösterememiştir. Böyle olunca da üniversiteler taklid seviyesini geçememişlerdir.[20] Yani toplumdan kopuk bir Fas üniversite sistemi bulunması yakınma noktası olmaktadır. A'rab bu yakınmayı temellendirirken üniversite hocalarını birbirleriyle uyumdan uzak, ilmî bir üretim yapmayan gruplar olarak nitelendirmekte; öğrencileri de gelecek peşinde koşuşturan, mes'ûliyetten uzak bir grup olarak dillendirmektedir.[21]

Sıdkî, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye bölümlerinde, bölümlendirme ve derslerin, gözetilmek istenen hedefler açısından eksik olduğunu düşünmektedir. Bu hedefler verimlilik, ulusal ilerlemeyi gerçekleştirme ve ilmî araştırmayı geliştirmedir. Bu genel hedefler, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye bölümleri açısından değerlendirilirse Kur'an ve hadis dersleri bu hedefi gerçekleştirmede kilit rol oynamaktadır. Bölüm ders programında Kur'an dersleri 40 saati aşmamaktadır. Bu ise yetersizdir. Yine öğrenciye kazandırılmaya çalışılan itikadî ve ahlâkî özellikler Kur'an ve sünnet dersleri ile sağlanacaktır. Bölüm müfredatı ¼ oranında şer'î derslerden uzaktır. Böyle olunca da sanki bir dil ya da iletişim fakültesine benzemektedir. Şer'î ilimler çok alt düzeyde kalmaktadır.[22] Yine Sıdkî Kur'an ve şer'î ilim derslerinin az olmasından yakındığı gibi Arapça derslerinin de ders sayısı olarak bırak Arapça'yı; nahiv bablarını bile öğretmekten uzak olduğundan yakınmaktadır.[23]

[20] Abdülhâdî A'râb, "Mülâhazât ve İstintâcât Evleviyye Havle'l-Câmia bi'l-Magrib", *Vakı' el-Bahsi'l-İlmî fi'l-Câmiati'l-Magribiyye*, Menşûrât Külliyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye-Câmia Şuayb ed-Dükkâlî, haz. Hasen Miskîn-Abdülhâdî Dehhânî, Matba'a en-Necâh el-Cedîde, ed-Dârü'l-Beyzâ/2013, s.74-75.

[21] A'râb, 77, 81.

[22] el-Hasen Sıdkî, "el-Menâhicü't-Ta'lîmiyye fi'l-Câmiati'l-Magribiyye Gıyab et-Tekâmül Beyne'n-Nazarî ve't-Tatbîk", Menşûrât Külliyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye-Câmia Şuayb ed-Dükkâlî, haz. Hasen Miskîn-Abdülhâdî Dehhânî, Matbaa en-Necâh el-Cedîde, ed-Dârü'l-Beyzâ/2013, 89, 90, 92, 94.

[23] Sıdkî, 96.

Metod açısından Fas'taki üniversite ve ilim meclislerine bakmak gerekirse bugün bu üniversitelerde, İslamî ilimlerin öğretilmesinde takip edilen klasik metotlar olarak şunlar karşımıza çıkmaktadır:

1) Metni şerhetmek; yaptığı şerhi metne ve diğer şerhlere dayandırmak. Fas'ta genel olarak ilim meclislerinde yapılan budur.
2) Takrir metodu. Hocanın takip ettiği bir kitap vardır ama dersi kendisi anlatır. Bu da Meşrik yöntemidir.
3) Hoca ile karşılıklı ders işleme (Hivar): Ders hoca ile öğrenci arasındaki karşılıklı soru cevaplarla olur. Bu ders sonrasında da olabilmektedir.

Bu yöntemleri seçmek noktasında hocanın herhangi bir zorunluluğu yoktur. Ancak birinci yöntem Fas'ta daha çok uygulanmaktadır.[24]

el-Hüseynî, Fas'ta İslamî ilimlerin lise ve yükseköğretimde ilahî öğütleri içerecek; akîde, şeriat ve insani değerleri bir insicam içinde kazandıracak bir yapısının olması gerektiğini savunmaktadır. Bu değerler siyasi, iktisadi, sosyal ve kazaî tüm alanlarda duygular, akıl ve vicdan ile insan-ı kâmil olmaya yöneltecek değerlerdir.[25] Bu anlamda bu alanda okuyan öğrencilerden beklenen şey Temel İslamî ilimlerden Kur'an, tevhîd, hadîs, fıkıh, usûl ve siret-i nebevî'yi lise aşamasında genel olarak öğrenmesi; yükseköğretimde ise bu ilimleri İslam kültürü altında furuû ile öğrenmesidir. Öğrencinin bu İslam kültürünü sağlaması için ise Faslıların dinini, ibadetlerini ve değerlerini mescidler, basın ve iletişim araçları gibi çeşitli kanallardan öğrenmesi gerekir. Burada önemli olan toplumdaki *ruhî ve sosyal taklidi* - bunlar İslamî değerlere uygunsa - korumaya insanları davet etmesidir.[26]

İslam düşüncesi geçtiğimiz yüzyılda Müslümanların kültürüyle bir kopma yaşamıştır. Bunun yanında batı düşüncesi ve felsefesi İslam dünyasına saldırarak ilim ve modernite adı altında ilhadî fikirleri Müslümanların aklına sokmaya çabalamıştır. Bu sonuçla beraber İslam düşüncesi 20. yüzyılın başından itibaren müceddid ve yenilikçilerle aslına döndürülmeye çalışılmıştır. Bunların başarısı ya da gelişimi bizim konumuz dışındadır. Ancak bu çabalar eğitime ve İslamî enstitüler ve üniversitelerin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Üniversiteler toplumun geçmişe bağlanmasında ve ileriye yönelmesinde umut olmuştur. Ancak bu devirde batı dünyası ve üniversiteleri çok gelişmiş; İslam ülkelerindeki üniversitelerle olan etkileşimleri çok fazla ve hızlı olmuştur. Batı üniversiteleriyle

[24] İbrâhîm Harekât, "Teemmülât ve İktirâhât havle't-Tekvîn bi Müessesât ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye", *Vakı' et-Tekvîn ve Menhecuh fî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Müessese Dar'ul-Hadîsi'l-Haseniyye, Rabat 2016, 17-18.

[25] Muhammed Belbeşîr el-Hüseynî, "ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve Âmâl el-Müstakbel", *Vakı' et-Tekvîn ve Menhecuh fî Müessesât ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Müessese Dar'ul-Hadîsi'l-Haseniyye, Rabat 2016, 145.

[26] el-Hüseynî, 146-147.

olan etkileşim, bu üniversitelerde eğitim alıp dönen İslam âlimlerinin de etkisiyle üniversitelerde batılılaşma etkisini ortaya çıkarmıştır. Bu etki, toplumda aksülamel bularak batılılaşma karşıtı söylemi de bünyesinde geliştirmiştir.

Kettânî, Fas üniversitelerinin de bu gelişmeleri ve batılı etkiyi özellikle yetmişli yıllarda çokça yaşadığını düşünmektedir. Ancak Külliyetü'l-Adâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye bölümlerinde bulunan ed-Dirâsâtü'l-İslamiyye kısımları seksenlerden sonra yaygınlaşınca zamanla binlerce mezun vermiştir. Yapılan ilmi çalışmalar ile de yetmişli yıllarda görülen ifrat-tefrit çizgisi ona göre aşılmıştır. Mağrib ve Endülüs mirasıyla bu bölümler ve Daru'l-Hadisi'l-Haseniyye, sahih İslam kültürünü ortaya çıkarmada büyük pay sahibidirler. Özellikle bu yüzyılın son çeyreğinde, aşırılıkçı söylemlere karşı oldukça başarılı olmuşlardır.[27]

Fas'ta yapılan fıkıh derslerinin tasnifine bakıldığında Ehl-i Sünneti temsil açısından ed-Dirâsâtü'l-İslamiyye bölümlerinin durumu daha iyi anlaşılacaktır. Fas'ta fıkıh dersleri üç farklı şekilde fiilî olarak devam etmektedir:

1) Eski usul eğitim (Ta'lîm Atîk): Bu eğitim sisteminde eski klasik eserler edebiyatı ile birlikte korunmaktadır. Vizaratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye bu eğitim sistemine önem vermektedir. Bu sistemde halkalar kurulur ve bir öğrenci sırasıyla Mağrib medreselerinde meşhur olan *el-Mürşidü'l-Mu'în*, *Risale İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, *Şerh Halil*, *et-Tuhfetü'l-Âsımiyye* metinlerini ezberinden okur; bu okumada eserin hocalarını (yani senedini) da zikreder. Burada amaç öğrencilere bu metinleri telkin etmektir.
2) Orijinal eğitim (Ta'lîm Asîl): Bu eğitim eski ve zorlayıcı eğitimdir. Aşamalı olarak fıkhî nassları gösterir. İlk aşamada *İbn Âşur metni* ibadet kısmında okunur. Muamelatta ise *Manzûme İbn Âsım* okunur. Bu iki metin bağlamında öğrencinin taharetten hüküm vermeye kadar tüm fıkıh bablarını iyice öğrenmesi istenir. Bu eğitim ortaokul ve lise çağlarında yapılır. Bu metinler asıl ders kitabı olarak değil; takviye edici kitaplar olarak verilir.
3) Modern Genel Eğitim (Ta'lîm umûmî asrî): Bu eğitim ed-Dirasâtü'l-İslâmiyye bölümlerinde genel olarak haftalık kâsır ders saatine rağmen verilmektedir. Bu konuda ortak bir yöntem bulmak mümkün değildir. Ancak yapılan eğitimlerin yöntemleri genellikle şu şekildedir:

- İlka Yöntemi: Hoca işleyeceği konuyu derste kendisi anlatır, öğrenciler de onu dinlerler. Hoca-öğrenci arasında karşılıklı münakaşa pek söz konusu olmaz. Fas üniversitelerinde en çok bu yöntem kullanılır.
- İstiksâ Yöntemi: Bu yöntemde hoca öğrenciye konuları dağıtır; öğrenci de yapacağı geniş okuma ve hazırlık ile dersi kendisi sunar. Hoca burada

[27] Muhammed el-Kettânî, "Eyye Âfâk emâm ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye fi'l-Câmia ve Maâhedi'l-Bahs", *Vakı' et-Tekvîn ve Menhecuh fî Müessesât ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye,* Müessese Daru'l-Hadîsi'l-Haseniyye, Rabat 2016, 155-157.

yönlendirici konumundadır.

- İktişâf Yöntemi: Bu yöntemde öğrenciye birbirini takip eden ve tüme varım (istikra) ifade eden sorular sorularak bunları çözmesi beklenir. Yeterli bir süre de bunların cevabı için verilir.[28]

Görüldüğü üzere Fas'ta uygulanan dini yükseköğretim ve metotları ana bünyede Ehl-i Sünnetin öğretilerini kazandırma amacına matuftur. Ancak yöntem ve eksiklikler başarıyı etkileyen unsurlar arasındadır. Sürekli değişen eğitim sistemi ve metotları, bunun üstüne geleneksel ve modern eğitim yöntemlerinin medrese-üniversite dışında Karaviyyin - ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye şeklinde ikili yapısı Fas yükseköğretiminde başarıyı azaltıcı unsurlar olarak göze çarpmaktadır.

Fas'taki maddi imkânsızlıklar da üniversiteler açsından bir mazeret olarak görülmektedir. Fas üniversitelerinin sorunlarını özetleyen bir çalışmada üniversitelerin devletten şu isteklerinin olduğu görülmektedir:

1) Yerleşke kurulum sorunu,
2) Geleneksel yerleşkeler içerisinde bulunan fakültelerin gerekli donanım ve teçhizat eksikliği,
3) Öğrenciler için maddi imkân ve burs eksikliği.[29]

Yani Fas üniversiteleri kendilerine yüklenen misyonu gerçekleştirememe sebeplerini bir anlamda maddi imkânsızlıklara yüklemektedirler.

Türkiye'deki İlahiyat eğitimi ile ilgili yakınılan sorunların da Fas'taki sorunlarla benzer özellikler arz ettiği göze çarpmaktadır. İlahiyat fakültelerinin kurulmasındaki saikin batılı etki olduğu ve bu fakültelerle medrese tarzı bir yapının kastedilmediği bilinmektedir. Ancak Temel İslam bilimleri ve Arapça bu fakültelerde ağırlığını hep korumuştur. Karadaş da tıpkı Fas'ta olduğu gibi Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinde Kur'an derslerinin azlığından dem vurmakta; çok geniş bir yelpazesi olan ilahiyat fakülteleri müfredatının işlevinde ciddi sıkıntıları da barındırdığını itiraf etmektedir.[30]

Öztürk ise İlahiyat fakültelerinin amaçlarını şu şekilde ortaya koymuştur:

1- Kültürel mirası değerlendirebilen, hayatı yorumlayıp, problemlere cevap

[28] Abdülhâdî el-Hamlîşî, "ed-Dersü'l-Fıkhî beyne'l-İktisâd ve'l-İctihâd", *Menhec Tedrîsü'l-Fıkhi'l-İslâmî fî Müessesât et-Ta'lîmü'l-Âlî*, Müessese Daru'l-Hadîsi'l-Haseniyye, Rabat/2008, 108-109, 110-115.

[29] Hafîz Bû Tâlib el-Cûtî, "Havle't-Ta'lîmi'l-Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmî fi'l-Magrib", *et-Ta'lîmü'l-Âlî fi'l-Büldâni'l-Arabî es-Siyâsât ve'l-Âfâk*, Müntedâ el-Fikri'l-Arabî, Ammân/1997, 49-54.

[30] Cafer Karadaş, "İlahiyat Lisans Programının Değerlendirilmesi", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, 225, 230.

verebilen ve olgulara Kur'an'a referansla bakabilen,

2- Genel bir tarih ve kültür bilincine dayalı olarak, İlahiyat alanında temel bilgi, zihniyet ve yaklaşıma sahip olan

3- Hayat boyu öğrenme alışkanlığı sergileyebilen kişiler yetiştirebilmek.[31]

Bu türden amaçlar çok geniş bir çerçeveyi barındırdığından hangi tür bir öğrenci yetiştirmesi gerektiği konusunda çok açık değildir. Özellikle müfredatta Ehl-i Sünnetin gözetilip gözetilmediği, en azından kanuni açıdan net değildir. Bu yönüyle Fas ile Türkiye dini yükseköğretiminde farklılıklar bulunmaktadır.

Sonuç

Fas İslam dünyasının batısında yer alan Müslüman bir ülkedir. Anayasasında İslam dinini benimsemiş olan bu ülkenin kralı "Emîrü'l-Mü'minîn" sıfatını taşımaktadır. Faslıların bir övünç meselesi olarak söyledikleri "Fas amel olarak Mâlikî, itikâd olarak Eş'arî, tasavvuf olarak Cüneydî" söylemi Ehl-i Sünnet anlayışını, tarihinden günümüze kadar yaşayan bir ülke olduklarına işaret etmektedir.

Fas, sahip olduğu bu tarihî Ehl-i Sünnet söylemini günümüzde de devam ettirebilmek için çaba göstermektedir. Bu açıdan eğitimlerinde amaç ve hedef olarak Ehl-i Sünnetin orta yol çizgisini takip edeceklerine dair belirleme yapmışlardır. Bunun eğitim aşaması, örgün olarak ilk ve ortaöğretimde dini derslerle birlikte; asıl din eğitimi ise yükseköğretimde gerçekleştirmektedir. Medrese tarzı geleneksel eğitim tarzları da olmakla birlikte bu eğitim resmi değildir. Yükseköğretimde ise din eğitimini ikili tarzda gerçekleştirmektedir. Bu ikiliğin temel sebebi uzman ve uygulayıcı din adamları yetiştirerek Ehl-i sünnet yapısını korumak istemelerindendir.

Bu ikili yapının ilk ayağını Karaviyyin üniversitesi oluşturmaktadır. Karaviyyin üniversitesi köklü tarihi olan bir üniversitedir. Fas da önemine binaen bu üniversiteyi tarihi misyonuna uygun olarak klasik İslamî ilimlerin öğretildiği bir üniversite olarak kurmuştur. Fakülteler olarak diğer Arap ülkelerindeki yapıya benzer bir şekilde Şeriat, Usuli'd-Din ve Arap Dili bölümlerine sahiptir. Fas böylece bu üniversite ile diğer İslam üniversitelerinin Meşrik (doğuya dayalı) yapısını bünyesinde hissettirmektedir. Kendi Mağrib yapısını ise Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye bölümleri ile yapmaktadır. Bu fakülte bünyesindeki ed-Dirâsâtü'l-İslamiyye bölümleri, ülkemizdeki İlahiyat fakültelerine karşılık gelmektedir. Amaç açısından Ehl-i sünneti savunma misyonları olduklarını itiraf etmektedirler. Bu bölümler ile Fas, Mağrib yani İslam'ın batı tarzı eğitim yapısını ortaya koymaktadır. Karaviyyin üniversitesine nazaran çok daha fazla öğrencisi

[31] Mustafa Öztürk, "İlahiyatın Adı ve Amacı?", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015, 47.

bulunan bu fakülteler, yetiştirmiş olduğu öğrenciler açısından Fas için büyük önem ifade etmektedir. Bu fakülteler de bunun bilincinde olarak Ehl-i Sünnet üzere bir eğitim sürdürmeye gayret etmektedirler. Ancak bu gayretlerinde ders saatlerinin azlığı, fiziki ve mali yetersizlikler gibi sebepler yüzünden tam anlamıyla başarıya ulaşamadıklarını düşünmektedirler. Durum her ne kadar böyle olsa da Fas'ta pek görülmeyen ifrat-tefrit çizgisinin oluşmasında bu bölümün ve gözettiği hedeflerin olduğu bir gerçektir

İslami araştırmalar bölümünün müfredatı ve fakültede okunması tavsiye edilen kitaplar genel olarak Fas'ın Mâlikî, Eş'arî ve Cüneydî yapısını ortaya koyan şekildedir. Ağırlık Mâlikî fıkhına dair dersler olmakla birlikte Eş'arî akaidi ve Ehl-i Sünnet tasavvufuna dair derslerle öğrencilerin Ehl-i Sünnet anlayışını benimsemesine gayret edilmektedir. Bu konuda tarihi olarak bu mezhepleri benimsemelerinden dolayı tevarüs eden birçok klasik eser de onlara yardımcı olmaktadır. Tüm bunlar, İslamî araştırmalar bölümünden Ehl-i Sünnete muhalif (şaz) görüşlü öğrencilerin çıkma olasılığını minimize etmektedir.

Kaynakça

Elektronik Kaynaklar

http://www.enssup.gov.ma/ar/Page/131-الجامعات-والمؤسسات-الجامعية-التابعة-لها(erişim20/01/2018)

http://www.enssup.gov.ma/ar/Page/130-مؤسسات-التعليم-العالي-غير-التابعة-للجامعات(erişim20/01/2018)

http://www.enssup.gov.ma/ar# (22/01/2018)

http://www.aui.ma/en/ (erişim 26.01.18)

http://uaq.ma/ (erişim 27.01.18)

http://www.chariaasmara.com/(erişim 29/01/2018)

http://edhh.org/(erişim 02/02/2018)

http://www.flshm.ma/Laboratoires.php#labo_isla(erişim 04/02/2018)

http://www.flshr.ac.ma/ar/الإجازة-في-الدراسات-الأساسية/(erişim 06/02/2018)

Basılı Kaynaklar

A'râb, Abdülhâdî, "Mülâhazât ve İstintâcât Evleviyye Havle'l-Câmia bi'l-Magrib", *Vakı' el-Bahsi'l-İlmî fi'l-Câmiati'l-Magribiyye*, Menşûrât Külliyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye-Câmia Şuayb ed-Dükkâlî, haz. Hasen Miskîn-Abdülhâdî Dehhânî, Matba'a en-Necâh el-Cedîde, ed-Dârü'l-Beyzâ/2013.

Bûrukiyye, Rahime, "Nahve Sosyolociya'l-Câmia", *Mevâkıf, Kazâya'l-Müctema' el-Magribî fî Mihakki't-Tahavvul*, Menşûrât Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye (Camiaa el-Hasen es-Sanî-Muhammadiye), 2004.

el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Kübra'l-yakîniyyât el-kevniyye vücûdü'l-hâlik ve vazifetü'l-mahlûk*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1982.

el-Cûtî, Hafîz Bû Tâlib, "Havle't-Ta'lîmi'l-Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmî fi'l-Magrib", *et-Ta'lîmü'l-Âlî fi'l-Büldâni'l-'Arabî es-Siyâsât ve'l-Âfâk*, Müntedâ el-Fikri'l-Arabî, Ammân/1997.

***Delîl el-câmiâtü'l-Magribiyye*,** Vizâratü't-Terbiye el-Vataniyye, Matbaa el-Ma'ârif el-Cedîde, Rabat/1989, s. 19, 20.

***Delîl el-câmiatü'l-Karaviyyîn*,** Riâse Câmia el-Karaviyyîn, 1410/1990, s. 264;

***Delîl el-câmiâtü'l-Magribiyye*,** el-Memleketü'l-Magribiyye Vizâratü't-Terbiyye el-Vataniyye et-Ta'lîmü'l-'Âlî, Matbaa el-Ma'ârif el-Cedîde, Rabat, 1989.

***Delîl nizamü'd**-dirâsiyye ve muâdeletü'ş-şehâde fi'l-câmiâti'l-'Arabiyye*, el-Munazzime el-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, Tûnus/ 1999.

Habenneke, Abdurrahman Hasan, *el-'Akîdetü'l-İslâmiyye ve usüsühâ*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1430/2009.

el-Hamlîşî, Abdülhâdî, "ed-Dersü'l-Fıkhî beyne'l-İktisâd ve'l-İctihâd", *Menhec Tedrîsü'l-Fıkhi'l-İslâmî fî Müessesât et-Ta'lîmü'l-Âlî*, Müessese Daru'l-Hadîsi'l-Haseniyye, Rabat/2008, 108-109.

Harekât, İbrâhîm, "Teemmülât ve İktirâhât havle't-Tekvîn bi Müessesât ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye", *Vakı' et-Tekvîn ve Menhecuh fî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Müessese Dar'ul-Hadîsi'l-Haseniyye, Rabat 2016.

el-Hüseynî, Muhammed Belbeşîr, "ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve Âmâl el-Müstakbel", *Vakı' et-Tekvîn ve Menhecuh fî Müessesât ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Müessese Dar'ul-Hadîsi'l-Haseniyye, Rabat 2016.

İbn Âşir, Abdülvâhid b. Ahmed b. Ali, *el-Mürşidü'l-mu'în ala'z-zarûrî min ulûmi'd-dîn*, ed-Dâru'l-Beyza: Dâru'l-Kitâb, 1951.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223), *Ravdatü'n-nâzir ve cennetü'l-menâzır fî usûli'l-fıkh*, tah. Şaban Muhammed İsmail, el-Mektebetü't-Tedmiriyye, Riyad, 1998/1419.

Karadaş, Cafer, "İlahiyat Lisans Programının Değerlendirilmesi", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015.

el-Kettânî, Muhammed, "Eyye Âfâk emâm ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye fi'l-Câmia ve Maâhedi'l-Bahs", *Vakı' et-Tekvîn ve Menhecuh fî Müessesât ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye,* Müessese Daru'l-Hadîsi'l-Haseniyye, Rabat 2016.

Öztürk, Mustafa, "İlahiyatın Adı ve Amacı?", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015.

Sıdkî, el-Hasen, "el-Menâhicü't-Ta'lîmiyye fi'l-Câmiati'l-Magribiyye Gıyab et-Tekâmül Beyne'n-Nazarî ve't-Tatbîk", Menşûrât Külliyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye-Câmia Şuayb

ed-Dükkâlî, haz. Hasen Miskîn-Abdülhâdî Dehhânî, Matbaa en-Necâh el-Cedîde, ed-Dârü'l-Beyzâ/2013.

GÜNÜMÜZ ŞİDDET PROBLEMLERİNE KALP RÛH NEFS BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ ÇÖZÜMLER

Dr. Öğr. Üyesi. Nuran ÇETİN
Bülent Ecevit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf
nurancetin571@gmail.com.

Giriş

Küreselleşen dünyamızda nefsin esaretinde kalan, kalbî ve rûhî yönden tatmin olamayan kişilerin, şiddet vakalarında neler yaptıklarına hepimiz çok yakından şahid olmaktayız. Bununla birlikte şiddetin bir vakıa olarak kalmayıp, zamanla yaşam felsefesine dönüştürüldüğünü de görmekteyiz.

Şiddet, çağımız dünyasında üzerinde çok fazla konuşulan konu olduğu hâlde, tanımı en zor yapılabilen, bununla birlikte varlığını günden güne tüm toplum kesimleri üzerinde hissettiren bir olgu olarak karşımıza çıkar. (Türer, 2014: 13) Elbette şiddetin sosyolojik, psikolojik, ekonomik, geleneksel ve kültürel boyutlarından bahsedilebilir. Fakat sebebi ne olursa olsun bilinen en önemli gerçek, şiddetin geçmişte olduğu gibi günümüzde de bireysel ve toplumsal anlamda büyük yıkımlara neden olmasıdır.

Muhtelif toplumlarda farklı şekillerde ortaya çıkmış olması, şiddetin genellemeye dayalı bir tanımının yapılmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü çeşitli kültür ve medeniyetlerin şiddet algılarında birtakım değişiklikler olabilmektedir. Nitekim bir toplumun şiddet olarak kabul ettiği bir olgu, bir başka milletin dinî yaşam biçimini temsil edebilmektedir. Meselâ, Hinduizm'in egemenliğindeki bir toplumda kurban ibadetini yerine getirmek, hayvana karşı işlenen şiddet olarak görülürken, Müslüman toplumda bu durum, dinî ritüelin bir parçası kabul edilmektedir. Benzer şekilde İspanya'daki gibi bazı toplumlarda boğa güreşi, heyecan ve zevk kaynağı olarak öne çıkarken, bu durum bir başka toplumda vahşet olarak nitelendirilebilmektedir. (Türer, 2014: 19-20) Dolayısıyla sosyal, kültürel,

siyasal, dinsel, ekonomik vb. temelleri olduğu için şiddet izleyene, mağduruna, fâiline göre farklı şekillerde algılanabilmektedir.

Belirtilen örneklerde görüldüğü üzere şiddetin mâhiyetine dair herkes tarafından kabul gören bir tanımın yapılamadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca disiplinler arasında şiddete dair kavramların farklılığı söz konusu olabilmektedir. Bu durum daha çok şiddeti tanımlayanların kendilerine ait bilgi, tecrübe, kişisel görüş kültürel durumlarından kaynaklanmaktadır. Genel olarak tanımlarda belirtildiği şekliyle şiddet, kasıtlı olarak incitme, ırza geçme veya bir kimseye zarar verme gibi istenmeyen muhtelif fiilleri içermektedir. (Karslı, 2016: 65) Bununla birlikte şiddet sadece fiziksel müdahaleyle de sınırlı kalmamaktadır. Bir kişinin edeb dışı söz söyleyerek insanların duygularını incitmesi, mallarına zarar vermesi gibi hususlar şiddete yönelik davranışın bir başka türünü oluşturmaktadır. (Karslı, 2016: 66)

Bireyler arasındaki iletişim kopukluğunun sonucunda evde, okulda, iş yerinde, sokakta hemen her yerde şiddet çok sık cereyan eden bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiddetin ortaya çıkış biçimi zamana, mekâna, topluma hatta her insana göre farklılık arz ettiği için, tekdüze bir tanımlama yapılamasa da şiddetin nedenlerini saptama, kontrol altına alma konusunda muhtelif disiplinler tarafından analiz ve araştırmalar gerçekleştirilmektedir. Şiddetin tüm yönlerini içeren eğitsel, kültürel, sosyolojik, ekonomik, politik, felsefî, ahlâkî, hukûkî, siyâsî nedenleri ve mâhiyeti bilimsel veriler doğrultusunda ayrıntılı tetkik edilmesine rağmen, sübjektif karakterli olmasından dolayı, şiddete yönelik genel geçer çözümler üretilememektedir.

İnsan bir taraftan iyi ve yapıcı niteliklere, bir taraftan da şiddet, vahşet, gibi yıkıcı özelliklere sahip bir varlıktır. Dolayısıyla insanın her iki yönünü doğru anlamak gerekir. Bununla birlikte insanı anlamaya dâir bilimsel etkinliklerin artmasına rağmen, şiddetin modernlikle birlikte tüm dünyada yaygın hâle gelmesi oldukça dikkat çekicidir. Nitekim küreselleşen dünyada şiddet olaylarının da tüm yönleriyle küreselleştiği görülmektedir. Hatta öyle ki şiddet, hemen her toplumda kanıksanan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. (Okumuş, 2014: 65)

Şiddet ortaya çıkışı bakımından sözel, fiziksel ve cinsel gibi muhtelif şekillerde olabilmektedir. Hangi yönüyle olursa olsun aslında şiddet, insanın iç âleminin dışa yansımasının bir ürünüdür. Bilindiği üzere kişinin bir zâhirî (görünen) bir de bâtınî (görünmeyen) yönü vardır. Aslında kişiler huzur ya da huzursuzluk anlamında gönül dünyalarında ne yaşıyorlarsa dış dünyaya da onu aksettirirler. Dolayısıyla insanı mânâ boyutundan değerlendirmek büyük önem arz eder.

A. Şiddet Problemlerinin Çözümünde Dînî Tesirlerin Rolü

Şiddet, Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ile Kâbil'e kadar dayanan insanlık tarihinin en eski sorunlarından biridir. Kur'ân-ı Kerim, ilk şiddet sorununu ve bunun sabırla çözülmesi konusunu şu ifadelerle zikreder: لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ "Andolsun! Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için elimi sana uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım." (Mâide Sûresi, 5/28) Kur'ân-ı Kerim, Hâbil ile Kâbil arasındaki bu diyalogdan hareketle şiddete şiddetle değil, sabırla karşılık verilmesi gerektiğini tavsiye eder. Bu âyette görüldüğü üzere savaş, çatışma, baskı, zorbalık Hz. Âdem'in oğlu Kâbil ile huzur, barış, hoşgörü, kardeşlik ise Hz. Âdem'in bir diğer oğlu Hâbil ile kişiselleştirilmiştir. Bu anlamda şiddet ve çözümü noktasında birey ve toplumlar bu iki insandan birini takip etmektedirler.

Günümüzde şiddetin yerel olmaktan çıkıp, bölgeleri hatta tüm insanlığı tehdit eder bir hâle geldiği bilinmektedir. Elbette şiddet probleminin tek bir sebebi olmadığı gibi; tek bir çözümü de bulunmamaktadır. Genel olarak ifade etmek gerekirse, böylesine çok boyutlu ve zor bir mesele ancak mânevî ve insânî değerleri daima gündemde tutmakla çözüme kavuşturulabilir.

Bilindiği üzere din; insanların duygu, düşünce ve davranışlarını yönlendirmede önemli bir etkendir. Dinin en önemli fonksiyonu, bireye görev ve sorumluluklar vererek onu gayesizlikten, başıboşluktan kurtarmasıdır. İslâm dini, zekât ve sadakayı emrederek karşılıksız iyilik yapmayı empati ve vicdan duygusunu geliştirmeyi amaçlar. Bununla birilikte din; maddî ve mânevî anlamda insan için zararlı olanları yasaklayarak onun rûh ve benden sağlığını korur. Din; hayata, ölüme ve yaşam boyu çekilen sıkıntılara birtakım anlamlar yükleyerek bireyi isyan etmekten, stres, depresyon, yalnızlık ve yabancılaşmaktan kurtarır. Aslında dinin en önemli kazanımlarından biri de insanın iç dünyasında geliştirdiği otokontrol mekanizmasıdır. (Karslı, 2016: 86) Böylece kulluk şuuruyla hareket eden kişi, kendisinin dışında çok daha güçlü bir varlık olduğu anlayışını benimsediği için, haddini ve sınırlarını bilme duygusuna sahip olur.

Toplumun en önemli sorunlarından biri olan şiddet; baskı, zor kullanma, sertlik, kaba kuvvet ve haşinlik gibi muhtelif anlamları ifade etmektedir. (Türer, 2014: 14-15) Sözlükteki anlamıyla ise şiddet, karşı görüşe sahip insanları inandırma ve iknâ etme yerine, onlara kaba kuvvet uygulama şeklinde tanımlanabilir. (TDK, 2005: 1752) *Kâmus-ı Türkî* sözlüğüne göre, şiddet; peklik, ziyadelik, mübalâğa, sertlik, ta'zir ve cezada mübalâğa, kaba kuvvete başvurmak, müsaadesizlik, sıkı olma gibi mânâlara gelmektedir. (Sâmî, 2015: 1142)

Modern dönem insanının yalnızlık ve tükenmişlik duyguları neticesinde birtakım kötü, haşin, kaba davranışlara meylettiği görülmektedir. Oysa komşuluk

ilişkilerinin ve âile bağlarının kuvvetli olduğu zamanlarda nasihat, iknâ ve ikaz gibi yollarla toplumda bir nevi kontrol mekanizması yürütülüyordu. Böylece sorunlar çevrenin dostâne yardım ve çabalarıyla şiddet boyutuna varmadan halledilebiliyordu. Fakat günümüzde böyle bir durumdan bahsetmenin imkânsız hâle geldiği bilinmektedir.

İnsanlık tarihi ile başlayan şiddetin ırk, din, dil, kültür, zaman ve mekân ayrımı yapmadan neredeyse tüm toplumları etkisi altına aldığı kanıksanan bir gerçektir. Dolayısıyla evrensel nitelik arz eden böyle bir problem için geliştirilen çözüm arayışları da elbette çeşitli şekillerde olabilmektedir. Birbirinden farklı nedenleri ve boyutları olan şiddet vakıalarında öncelikle bunun sebep ve kaynağının iyi tespit edilmesi gerekir. Bununla birlikte tamamen yok edilemese de şiddetin önlenebilir yönünün olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca şiddetin engellenmesinde en etkili yöntemin cezalandırma değil, daha ortaya gerekli tedbirlerin alınması olmalıdır. Böyle bir tedbirde en kalıcı olan ise eğitimin sürece dâhil edilmesidir. Dolayısıyla anaokulundan itibaren toplumun tüm ferdlerinin rûh dünyasında sağlam bir vicdan ve oto kontrol duygusunun geliştirilmesi gerekir. İnsanda bu tür etkilenmeyi sağlayabilecek en önemli mekanizma hiç şüphesiz ki dinî ve mânevî değerlerdir. (Karslı, 2016: 82-83)

Bilindiği üzere ilâhi dinlerin gönderilmesindeki amaç, şiddete yönelik davranışlarla yeryüzünde bozgunculuk yapan insanı doğru yola sevk ederek onun dünya ve âhiret huzurunu sağlamaktır. Dinin belirtilen bu gayesinin gerçekleşmesi için, insanın gönül dünyasının imârına yönelik faaliyetler yani rûh ve mânâ boyutu büyük önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilmesindeki hikmet de yeryüzünde şiddet, vahşet ve zulmetin son bulması, böylece tüm insanlığın huzura kavuşmasıdır. Cenâb-ı Hak, Hz. Peygamber'in gönderiliş gayesine uygun olarak yumuşak davrandığını, eğer kaba ve sert bir davranış içerisinde olsaydı, etrafında dini yayabileceği kimselerin kalmayacağını şu ifadelerle beyan etmektedir: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ "Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet." (Âl-i İmrân Sûresi, 3/159) Bu âyet, aynı zamanda Hz. Peygamber'in insanlarla gerçekleştirdiği iletişimin ahlâkî yönünün olgunluğuna işaret etmektedir.

Bununla birlikte öfke duyulması gereken durumların olduğunu da belirtmek gerekir. Meselâ, zâlimler, dine ve dindar insanlara zulmettiklerinde, fazilet ve ahlâka yönelik değerleri yok etmeye çalıştıklarında Hakk'ı ve hakîkati önemseyen insan, buna asla kayıtsız kalmamalı, hukûkî çerçevede barışı içeren yöntemlerle kendisinden beklenen tavrı göstermelidir. Hemen her gün işlenen zulüm, işkence, şiddet ve cinayetlere sessiz kalarak zillete rıza göstermek Müslüman'ın

yapabileceği bir şey değildir. Nitekim Hz. Peygamber ve ashâbının uygun yer ve zamanda bu hususta gösterdikleri tavır, Allah Teâlâ tarafından Kur'ân-ı Kerim'de şu ifadelerle övülmüştür: مْهُنَيْبَ ءامَحَرُ رِافُّكُلْا ىلَعَ ءادَشِأَ ُهَعَمَ نَيذِلَّاوَ ِهِّللا ُلوسُرَّ دٌمَحَمُ مْهُارَتَ "Muhammed, Allah'ın Resûlü'dür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler." (Fetih Sûresi, 48/29) Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'in bu beyânından, Allah için zulme karşı öfkelenmenin makbul olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslâm, dünyevî ihtiraslara dayanan öfkeyi kesinlikle kabul etmemektedir. Kur'ân'ın sunduğu bu bakış açısından hareketle insan, nefsânî bakımdan kendisini şiddet ve öfkeye sevk eden kin, nefret, kibir ve inat gibi kötü huylardan tamamen uzaklaşmalıdır. Kişi, istenmeyen bu sıfatların yerine hilm, erdem, edeb, tevazu ve sekinet gibi güzel vasıfları alışkanlık hâline getirmelidir. Çünkü kişi, öfke ve gazabıyla değil, şefkat ve merhametle muamelede bulunduğunda Hak ve halk nazarında makbul bir kul olur. Bu da ancak gönül dünyasında sekînet ve huzura sahip olanların başarabileceği bir durumdur.

İç âleminde aradığı huzuru bulamayan insan öfke, hiddet, şiddet ve kızgınlık güdüleriyle hareket eder. Kişinin kavgalı hâli ise kalbi ve zihni başta olmak üzere tüm rûhsal, bedensel unsurlarını tahrip eder. Dolayısıyla öfke ve şiddete meyilli insan, hem kendisiyle hem çevresiyle daima çatışmalı bir rûha sahiptir. Kişi derhal kendisini bundan arındırmaya çalışmalıdır. Çünkü öfke ileri boyutlara taşındığında, bireyde ve toplumda kalıcı izler bırakan vahşet, cinayet gibi daha büyük felaketlere yol açar. Bu anlamda öfke ve şiddeti, insan ister zâhirinde (görünürde) ister bâtınında (iç dünyasında) yaşasın, her iki durumda da bu hâl, acilen çözülmesi gereken bir problem olarak karşımıza çıkar.

İnsanın yaratılış özellikleriyle ilgili olarak Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerîm'de, رِاخَّفَلْاكَ لِاصَلْص نِم نَاسَنِإلْا قَلَخَ "Allah insanı, pişmiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı" buyurmaktadır. (Rahman Sûresi 55/14) Pişmiş çamura ateşin dâhil edildiğini belirten bu vasıf, insanda şeytânî bir tarafın bulunduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda aldatma, hile, hased, düşmanlık, zorbalık, gazab, öfke ve şiddet gibi birtakım menfî nitelikler, şeytanın özü olan ateşin, insanın yaratılışına kısmen girmesinden kaynaklanmaktadır. (Sühreverdî, 566) Dolayısıyla istenmeyen duygu ve davranışlar fıtrî bir nitelik taşımakla birlikte, birtakım terbiye metotlarından geçirilerek istenilen düzeye getirilebilir.

Toplumsal açıdan bakıldığında inatlaşma, münakaşa, çatışma ve kavga gibi sebeplerin şiddet ortamına neden olduğu anlaşılmaktadır. Kötü ve istenmeyen sonuçlar doğuran bu durumların, aslında hilmle yani yumuşak huya sahip olarak, affederek, olayın vuku bulduğu ortamı değiştirerek, hüsn-ü zan besleyerek, daha temkinli yaklaşım geliştirerek izalesi mümkündür.

Gönül dünyasında Yaradan'ın ve yaratılanın sevgisini barındıran kimsenin şiddet, vahşet, zulmet gibi vakıalardan uzak duracağı bilinen bir gerçektir. Çünkü güçlü bir muhabbet duygusu ile hareket eden insan, merhamet ve şefkatinin gereği olarak sıkıntılı durumda affetme yoluna giderek öfkesini yutar. Belirtilen bu husus Kur'ân-ı Kerim'de şu ifadelerle övülmektedir: وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللّهُ يُحِبّ الْمُحْسِنِينَ "Onlar, öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah güzel davranışta bulunanları sever." (Âl-i İmrân Sûresi, 3/134) Mezkûr âyette işaret edildiği üzere öfke acizliğin, affetmek ise faziletin ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda öfke ve şiddetten uzak kimse muhabbet ehli bir kişiliğe bürünür. Bu muhabbet ileri noktalara taşındığında ise, يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه "Allah onları sever. Onlar da Allah'ı sever" (Mâide Sûresi, 5/24) âyetinde beyân buyrulan huzurun sırrı ortaya çıkar.

B. Günümüz Şiddet Problemlerine Kalp Rûh Nefs Bağlamında Tasavvufî Çözümler

Şiddetin çözümü noktasında atılması gereken ilk adım insanı kalp, rûh ve nefs dengeleri bağlamında ele almak olmalıdır. Psikolojik anlamda nefs ve rûh, aynı bütünün yani benliğin iki parçasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla insandaki benliğin müspet kısmına rûh, menfî olana nefs denilmektedir. Kalp ise insanın bütün organlarına sirâyet eden nurânî, mânevî ciheti olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda kalbin tek başına bağımsız niteliğe sahip olmadığı rûh ve nefsle yakın irtibatı bulunduğu anlaşılmaktadır. Kalp ortada yer aldığı için rûh ile nefs onu kendi tarafına çekmek için sürekli mücadele hâlindedir. Verilen mücadeleyle kalp, bu iki unsurdan birinin kontrolü altına girer. Bu durumda eğer nefs galip gelirse, kalbi kendi denetimine alır ve insanı şiddet başta olmak üzere pek çok suça teşvik eder. Nefs değil de rûh gâlip gelirse, o zaman insandaki ilâhî sırrın yansıması ortaya çıkar. (Kayıklık, 2011: 85,87)

Bilindiği üzere insan, daha çok nefsinden aldığı güçle şiddete meyleder. Bu anlamda nefs, kontrol altına alınmadıkça, şiddete dayalı süreç etkisini arttırarak devam eder. Nefsi kontrol altına almak için öncelikle onu yakından tanımak gerekir. Nefsi ve geçirdiği süreçleri bize en güzel tanıtan hiç şüphesiz ki Kur'ân-ı Kerim'dir. Nitekim Kur'ân'a göre insandaki nefs türlerinden ilki, emmâre yani kötülüğü emreden nefstir ki bu, insan üzerinde baskı ve otorite kuran, ilâhi sorumluluğu kabul etmeyen, Hakk'a itaate ve kulluğa meyletmeyen bir özelliğe sahiptir. Nefs-i emmâre aşamasındaki insan, öfke güdüsünün tesiriyle, gündelik hayattaki problemlerini şiddetle çözmeye çalışır, sürekli olarak kaba ve saldırgan davranışlara başvurur. Şiddet türü davranış sergileyen insanda zihnî, bedenî ve kalbî anlamda herhangi bir huzurdan bahsedilemez. Bu anlamda şiddet

vakıalarını engellemek ve insanın aradığı huzuru temin etmek için, diğer yöntemlerin yanı sıra tasavvufî terbiye metotlarından da istifade etmek gerekir.

Tasavvufî terbiye anlayışında kalp, rûh, nefs dengelerinin birlikte ele alınması gerekir. Aslında insanın iç âleminde bu sayılan unsurların buluşma mahalli vardır. Bu mekân çamur ile nûr, beden ile rûh, madde ile mânâ arasında bir konumda yer alır. Bu anlamda insan, bedenin sınırlarını aşıp, rûhun ilâhî ve ebedî değerlerine tâlib olduğunda nûr ortaya çıkar. Bunun aksi yönde insan, nefsin hevâ ve isteklerine tâlib olduğunda ise çamur meydana gelir. Dolayısıyla insânî ve mânevî değerlerin kıymetini bilmeyen, sorumluluk duygusu taşımayan kişi, gerçek kimliğini ifade eden saf nûr ile sahte kimliği temsil eden çamur arasında bocalayıp durur. İnsan, ancak zâhirî gerçekleri bâtinî hakîkatlerle birleştirdiğinde çamurdan nûra yani mânâ hazînesine ulaşır. Bu açıdan bakıldığında aslında kötülük ve şerle olan zorlu mücadelesi insanı kemâl mertebeye ulaştırır. (Brodbeck, 2007: 53-55) Böyle bir süreçte insanın önüne çıkan en önemli engel, yine kendisi yani nefsi olmaktadır. İşte insan, nefsini aşıp, rûhuna yöneldiği zaman zulmetten nûra ulaşır. Bu anlamda rûh ile nûr arasındaki büyük irtibat göze çarpmaktadır.

İnsan, kendi iradesinden fânî, Hakk'ın iradesiyle bâki olduğu müddetçe yani duygularını devre dışı bırakıp, ulvi olana yöneldiğinde şiddet benzeri davranışlardan uzaklaşır. Konunun bu boyutuyla ilgilenen mutasavvıflardan olan Mehmed Nazmi Efendi, insanın şiddetten sekînete ulaşabilmesini şu şartlara bağlar: Dünyaya karşı aşırı hırslı olmayan, elindeki nimetlerin kıymetini bilip şükreden, musibet esnasında bunun Cenâb-ı Hakk'ın kaza ve kader planında gerçekleştiğini idrak eden, sıkıntı ve zahmeti hakikî mutluluğa vesile sayan, dünya hayatının elemine ve neşesine fazla aldırış etmeyen insan aradığı huzura kavuşur. (Mehmed Nazmi Efendi, 2005: 119-125)

a. Kalp

Kalp sözlük anlamıyla çevirme, döndürme ve değiştirme gibi muhtelif anlamlara gelmektedir. Tasavvufî literatürde ise kalp taşıdığı özellikler itibariyle keşf, ilhâm, sır, ma'rifet, feyiz, ilim ve irfân merkezi, ilâhî isim ve sıfatların tecelligâhı, Hak hitâbının ikrâr ve kabul mahalli olarak görülmektedir. Kısacası kalp, aslında insanın özü ve cevherini ifade etmektedir. (Uludağ, 1999: 296-297) Kalp, ancak ilâhi hakîkatle irtibat kuran rûhla birlikte hareket ettiği zaman ilhâmın, nûrun feyzin kaynağı olur. Eğer kalp, emmâre mertebesindeki nefsin kontrolü altına girerse durum, tersi yönde seyreder. Dolayısıyla kalp, böyle bir süreçte hırs, tutku, kin, nefret, şehvet, hiddet ve öfke gibi istenmeyen olumsuzluklara yol açar. (Kayıklık, 2011: 87-88)

Fiziksel olarak ele alındığında kalp, vücudun göğüs kafesi içerisinde sol tarafa yerleştirilmiş et parçasından müteşekkil bir varlıktır. Bahsedilen bu şekliyle kalp,

tıbbın yani kardiyoloji bilim dalının konusudur. Tasavvufun üzerinde durduğu bâtınî nitelikteki kalp, Rabbânî ve rûhânî özellik arz eden mânâ boyutuna sahiptir. Bununla birlikte zikredilen her iki kalp de gerçekleştirdikleri faaliyetler bakımından birbiriyle irtibat hâlindedir. Şöyle ki, bilindiği üzere fizikî kalp, vücudun merkezinde yer almaktadır. Nefs ve rûh arasında bulunan kalp ise insanın gönül dünyasının önemli kısmını oluşturmaktadır. Fizikî kalp vücudun sistem ve dengesinden sorumlu iken, mânevî kalp, kişinin rûhânî hayatının düzeninden mesuldür. Fiziksel kalp, taze temizlenmiş kanı bütün hücrelere ve organlara göndermek suretiyle vücudu besler. Benzer şekilde mânevî kalp, yaydığı irfân ve feyizle insanın rûh ve gönül dünyasını besler. Fiziksel kalp, kan yoluyla vücudu temizlerken, mânevî kalp ise zikir, ibadet ve taat ile nefsin kaba, haşin, sert yanlarını giderir. Bu özelliği ile mânevî kalp, rûhun ince hareketleri ile nefsin kaba karakteristikleri arasında yer alır. Bilindiği üzere fiziksel kalp yara aldığında insan hastalanır. Eğer kalbe gelen yara veya darbe ileri aşamada ise insan ölür. Aynı şekilde mânevî kalp, nefsin öfke ve şiddet gibi olumsuz durumlarından etkilenirse insan mânen hasta olur. Mânevî kalp, nefsin tamamen baskınına uğrarsa kişinin mânâ hayatı ölür. (Kayıklık, 2011: 88-89) Aslında Hz. Peygamber'in şu hadisi zikredilen konuya işaret etmektedir: "İnsanın bedeninde bir et parçası vardır. O iyi olursa bütün beden iyi, o kötü olursa bütün beden kötü olur. O da kalptir." (Buhârî, Îmân 39, Müslim Musakât 107)

Daha önce de ifade edildiği üzere kalp; düşünce, imân, bilgi, basîret, idrak his ve sezginin, aşk ve muhabbetin merkezidir. Bütün bu ulvî niteliklere sahip kalp, nefsin kontrolü altına girerse mânen ölür. Kalp ancak rûhî ve mânevî üstünlüklere sahip olduğunda canlanır. Dolayısıyla böyle bir çerçeveden bakıldığında pek çok insanın mânevî yönünün ölümle yaşam arasında gidip geldiği söylenebilir. Kalbin canlı ve dinamik bir yapıya kavuşturulması için zikir, ibadet ve taatle onun tasfiye edilmesi gerekir. Çünkü Allah, Kur'ân-ı Kerim'de: أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ "Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ın zikri ile mutmain olur." buyurmaktadır. (Ra'd Sûresi 13/28)

Kalbinin ve vicdanının sesine yoğunlaşan kişi, kendisiyle ve çevresiyle barış hâlinde yaşar. Çünkü böyle bir insan zikir, fikir, marifet, muhabbet gibi vasıtalarla sertlik ve acımasızlığı bırakır uysallık ve yumuşaklık özelliğini kazanır. (Kayıklık, 2011: 90-91) Dolayısıyla kalp, aradığı huzur ortamına kavuşarak vecd, keşf, tecellî ve hikmet membaı olmaya başlar. Böyle bir kalbe sahip insanda şiddet, hiddet, öfke gibi suflî vasıfların yerini samimiyet, muhabbet, merhamet gibi ulvî duygular alır. Kalbin yakaladığı huzur ortamının devamı, ancak ilim, hikmet, marifet gibi onun arzuladığı unsurlarla yeterince doyurulmasına bağlıdır.

Kalp, sadece bir et parçası değil, insanın önemli denge merkezidir. Nefsin ve rûhun mücadele sahasına giren kalp, bunlardan hangisi onun üzerinde etkili

olursa, tesirini daha çok o yönde gösterir. (Kayıklık, 2011: 92) Dolayısıyla bütün bunlar kalbin kendi başına bırakılmayacak kadar büyük bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

b. Rûh

Rûh kelime anlamıyla can, nefs, cebrâil (gaybî bilgileri getiren rûh-i emin, rûh-i kuds) gibi muhtelif anlamlarda kullanılmıştır. Tasavvufî literatürde ise rûh, emr âleminden tevdî edilen, insanın bilen ve idrak eden yönüdür. Rûh; insânî, hayvânî, cemâdî ve nebâtî gibi kısımlara ayrılmıştır. Mutasavvıflara göre sadece insan rûhu, ilâhi hitâba muhatab olması, sorumluluk yüklenmesi gibi özellikleriyle diğerlerinden ayrılmıştır. Yine bunların içinde ilk olarak halkedilen de insânî rûhtur. Bilindiği üzere insânî rûh, dünyaya gelmeden önce rûhlar âleminde idi. Dolayısıyla rûh dünyada iken aslî vatanına kavuşmanın hasretini yaşar. (Uludağ, 1999: 439-441)

Âlimler, rûh konusunda ihtilâf etmişlerdir. Rûhla ilgili olarak bazıları o, can ve hayattır derken bazıları da onun beden kalıbına tevdî edilen bir varlık olduğunu dile getirmiştir. (Kuşeyrî, 1999: 182) Bununla birlikte beden kalıbındaki kötü huylar nefse, güzel olanlar ise rûha atfedilmiştir. (Kuşeyrî, 1999: 181)

Mutasavvıflara göre rûha dair bilgileri Allah Teâlâ kendisine tahsis etmiş ve yaratıklarından hiç birini bunu anlamaya vâkıf kılmamıştır. Sûfîlere göre rûh hisle bilinemeyecek kadar latîf ve dokunulamayacak kadar büyük bir varlık olduğu için bu konuda onun mevcûdiyetini kabul etmekten başka bir şey söylenemez. (Kelâbâzî, 1992: 99)

Rûhla ilgili belirtilmesi gereken bir başka husus şudur: Allah Teâlâ'nın bedenlerden evvel rûhları yarattığı bilinmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ "Sizi yarattık, sonra size şekil ve sûret verdik" (A'raf, 7/11) buyrulmaktadır. Mutasavvıflara göre bu âyetin ilk cümlesinde rûha, ikinci cümlesinde ise bedene işaret edilmiştir. Bu anlamda sûfiler nazarında rûh daha önce halkedilmiş olması hasebiyle bedene hayat veren bir mânâdır. (Kelâbâzî, 1992: 99)

Sûfîlere göre kişi ile hakîkat arasında yetmiş bin zulmânî hicâb bulunmaktadır. Onlara göre zulmânî hicâblardan dolayı bireyde şiddet, sıkıntı, bunalım ve stres gibi istenmeyen durumlar tezahür eder. Nefs tezkiyesi, kalp tasfiyesi, riyâzet, mücâhede gibi tasavvufî terbiye metotlarıyla kul, Hakk'a vuslat yolunda büyük mesafeler katettikçe bu perdeler kalkar ve kul rûhen rahatlar. Rûhen tatmin olan, aradığı huzuru bulan kişide şiddet benzeri sorunlar görülmez. Hicâblar tamamen kalktığında ise kişi, insân-ı kâmil mertebesine ulaşır. Böyle bir makamda olan sâlik Allah'ın vahdâniyet'ini, O'nun her şeyi ihatâ ettiğini düşünür. Mânâ âleminde Hakk'a bu denli yakınlık kuran mürid tüm duygu, düşünce ve fillerini

Yaratıcısı'nın bildiği şuuruyla hareket ettiği için, kötülük yapmayı aklından dahi geçiremez. Bunun da ötesinde varlığının ve elindeki nimetlerin Allah'a ait olduğunu idrak eden kişi şiddet benzeri haddi aşan durumlara girişemez. (Kılıç, 2012: 33-34) Çünkü her şeyin fânî sadece Allah'ın bâkî olduğu düşüncesiyle hareket eden kişi, Hak'la ve halkla arasını açacak kötü davranış ve tavırlardan uzak durur.

İnsan, dünya âleminde şiddet, zulmet ve cehâlet gibi birtakım perdelerden tamamen sıyrıldığında Hakk'ın nûrunu müşâhede eder. Bu da ancak suflî, fânî sınırlı olanı terk edip, İlâhi varlığın ebedî ve ulvî güzelliğine tâlip olmakla mümkün olur. Böyle bir talepten sonra elbette Hakk'ı tanıma yolunda mesafe katetmek gerekir. Tanıma süreci de "bilme", "görme", "olma"dan müteşekkil üç safhada gerçekleşir. Dolayısıyla insan önce bilir, sonra görür, sonra olur. (Brodbeck, 2007: 57-58,198).

İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olarak ifade edilen süreçlerden sonra rûh geldiği aslî vatanına kavuşur. Daha önce de bahsedildiği üzere rûh, bizzat Allah Teâlâ tarafından insana verilen önemli bir latifedir. Rûh, bedene intikâl ettiği andan itibaren aslî vatana özlem duyar. Rûh, ancak Hakk'a yöneldikçe yani geldiği yerle sağlam irtibat kurdukça tatmin olur. Büyük bir ayrılış hikâyesini özünde taşıyan rûh, hasretini ancak bu şekilde giderebilir. Bu anlamda geldiği yerle bağı bulunmayan rûhun huzursuz olacağı kesindir. İşte öfke, hiddet, şiddet gibi istenmeyen durumlar da rûhun yaşadığı tatminsizliğin sonucunda vuku bulur.

Geldiği yerle irtibat kurup kuramaması bakımından bazı mutasavvıflar rûhu hayvânî ve insânî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu anlamda hayvânî rûh halk âleminden olup, fânî ve yok olucudur. Buna mukâbil insânî rûh ise emr âleminden olup, ulvî niteliğe sahiptir. İşte zikredilen bu rûhu Allah Teâlâ kendisine halife kılmıştır. Nitelikleri itibariyle yüce makamda olan bu rûha, "rûh-ı kudsî", "rûh-ı a'zam", "akl-ı evvel" de denilmiştir. (Mehmed Nazmi Efendi, 2005: 119)

Varlığı itibariyle emr âleminden olan rûh, Kur'ân-ı Kerim'de şu ifadelerle zikredilmiştir: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي "Sana rûh'tan sorarlar; de ki: "Rûh, Rabbimin emrindendir." (İsrâ Sûresi, 17/85) Bu âyet, emr âleminden olan rûhun sırrına tam olarak vâkıf olunamayacağına işaret etmektedir. İlgili âyette belirtildiği üzere Allah Teâlâ, insana çok az bilgi vermek suretiyle, rûhun hakîkatini gizlemiş ve böylece onun kendisine mahsus konumunu yüceltmiştir. Dolayısıyla künhüne tam olarak vâkıf olunamayan rûh, Allah Teâlâ'nın kullarına ilâhi ikrâmdır. (Sühreverdî, 554)

Kur'ân-ı Kerim'de mâhiyeti itibariyle ilâhi nefha olarak vasıflanan rûh, Allah'a izâfe edilmiştir. وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي "Ona rûhumdan üfledim." (Sa'd Sûresi 38/72) buyrulmuştur. İnsan, Emr âleminden kendisine tevdî edilen bu rûh ile

dağların, taşların yerlerin ve göklerin yüklenmekten kaçındığı ilâhî emâneti üzerine almıştır. (Sühreverdî, 670) Bu yüce sorumluluğun bilincinde olup, Hakk'a ve halka karşı vazifelerini layıkıyla yerine getiren kişide elbette şiddet eğilimi olmaz. Rûhen ve vicdânen rahat olan insanın bu rahatlığının bedenine de sirayet ettiği söylenebilir. Nitekim rûhen sağlıklı bireylerin bedenen de sağlıklı oldukları bilinen bir gerçektir. Çünkü rûh ve beden sağlığı birbiriyle irtibat hâlinde yaşamlarını sürdürür.

Özetle ifade etmek gerekirse, insan hâiz olduğu maddî nitelikler itibariyle ile bir taraftan madde âlemine bağlı iken, bir taraftan da bünyesindeki lutf-ı ilâhi olan rûhu ile mânâ âlemiyle irtibatlıdır. Dolayısıyla insan ne sadece beden, ne de sadece rûhtan ibarettir. O, hem beden hem de rûha sahip bir varlıktır. Bu anlamda insanın kimlik ve kişiliğinin oluşması için rûhî ve bedenî ihtiyaçlarının birlikte karşılanması gerekir.

c. Nefs

İnsan, görünürdeki sûretinin ötesinde görünmeyen sîreti de olan bir varlıktır. Aslında insan, gönül dünyasında iyi ve kötü adına ne barındırıyorsa dış dünyaya da onu aksettirir. Nitekim insanın iç âleminde etkili olan unsurlardan biri de nefstir. Nefsle ilgili âyetlerin nüzulünden itibaren onun mâhiyeti tartışılmıştır. Gelinen nokta itibariyle nefs, kötü huy ve davranışların kaynağı kabul edildiği için, âlimler ve ârifler nefsin tehlikelerine karşı insanları uyarmıştır.

Nefs kelimesi tetkik edildiğinde, iki mânâda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Birincisi, nefse, "nefsü'ş-şey" denildiğinde onun zâtı ya da hakîkati kastedilir. İkinci anlamda ise insanın nâtık nefsinden bahsedilir. Aslında nefsi tam olarak tanıyabilmek ve onun künhüne vâkıf olabilmek neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla mutasavvıflar, nefsi mâhiyeti itibariyle değil, Kur'ân-ı Kerim'de ifade edilen nefs-i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mutmainne gibi mertebelerle anlamaya çalışmışlardır. (Kâşânî, 2010: 82)

İstek ve arzularına ulaşma noktasında aceleci olan nefsin, Allah'ın emirlerine itaat, yasaklarından sakınma durumunda tehirci bir yönünün olduğu bilinmektedir. Böyle kötü bir illete sahip olan nefs, riyâzet ve mücâhede gibi tasavvufî terbiye metotlarıyla istenilen kıvama ulaştırılabilir. (Kâşânî, :2010 87) Belirtilenlerin aksine, nefs her dediği yapılıp şımartıldığında zamanla haddi aşan bir boyuta gelir ki, böylece insanı günah, isyan ve kötü ahlâk sahibi olmaya zorlar. Nefs bir sonraki aşamada hased, kibir, kin, öfke, saldırganlık, kıskançlık, açgözlülük gibi insan için hoş olmayan özelliklerin kaynağı olur. Bütün bu olumsuzlukların yanı sıra nefs, kişinin varlığını ve kim olduğunu da ifade eder. Bu anlamdaki nefs, tasavvufta "kendini bilme" süreciyle dile getirilir. Nefs kendini tanımadığında dinsel emirlere, ahlâk kurallarına, toplumsal geleneklere aldırış

etmemeye başlar. Arzu, istek ve güdülerin esiri hâline gelen nefs, giderek yoğun kaygı, depresyon, çatışma ve şiddet duygularına kaynaklık eder. (Kayıklık, :2011 94 ,92) Kur'ân-ı Kerim'de nefsin bu yönüne şu ifadelerle işaret edilmiştir:إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ "Doğrusu insan çok zalim ve nankördür!"(İbrahim Sûresi 14/34)

Şiddetin önlenmesi noktasında, insanı öfkelenmeye sevk eden nefsin tehlikeli boyutları iyi tanınmalı ve buna karşı gerekli önlemler alınmalıdır. Kur'ân-ı Kerim'de haddi aşan, hak ve hukuk tanımayan, haram ve günahlardan sakınmayan saldırgan, kibirli, şımarık ve bencil olma gibi birtakım olumsuz vasıflarla neftsen söz edilmiştir. (Uludağ, 20 :2006) Ayrıca şu âyette nefs, kötülüğün müsebbibi olarak nitelendirilmiştir. مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ "Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir." (Nisâ Sûresi, 4/79), Belirtilen âyette ifade edildiği üzere iyiliği kendisinden bilen nefs şımarmaya, Hak ve hakîkatle irtibatı koparmaya başlar. Bu anlamda Hakk'la herhangi bir bağı kalmayan nefs, bütün fenalık ve kötülüklerin nedeni olma yönünde seyreder. Zikredilen âyette de işlenen isyan ve günahların neftsen kaynaklandığı vurgulanmıştır. Çünkü Allah Teâlâ'nın kötü olan hiçbir şey yaratmadığı bilinmektedir. Eğer gündelik hayatta şiddet, cinayet, vahşet gibi birtakım vakıalar yaşanıyorsa bu, insanın cüz'i iradesiyle nefsine uyarak işlediği kötü davranışlar sebebiyledir.

Nefsi tanıma ve onunla mücadele etme konusunda büyük gayretleri olan sûfîler, nefsin olumsuz yönlerine dikkat çekmişlerdir. Mutasavvıflar bir taraftan nefse muhalefet etme suretiyle onu terbiye etmeye çalışırken, bir taraftan da ibâdet, zikir, taat ve tefekkürle ondaki ulvî duyguları yeşertmeye çalışmışlardır. (Uludağ, 2006: 21) Bu anlamda insanın, kemâl niteliklere sahip olması için nefs terbiyesini öne çıkaran tarîkatlar olmuştur ki, bunlara nefsânî tarîkatlar denilmiştir.

Öfke, hiddet ve şiddetten sakınmak, riyâzet ve mücahede gibi tasavvufî terbiye metotlarına devam etmekle mümkün olur. Eğitim süreciyle istenen yönde merhaleler kateden nefs, ulvî makamlarda yücelmeye başlar. Bu anlamda gelişen ve değişen yönüyle nefsin dinamik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Nefsin belli başlı aşamalarından bahsetmek gerekirse, bunun ilki nefs-i emmâre merhalesidir. Nefs-i emmâre'nin en önemli özelliği, duygu ve düşüncelerini kontrol altına aldığı insanı, şiddet, isyan ve kötülüğe teşvik etmesidir. Mânevî ve rûhânî yansımaların söz konusu olmadığı bu safhadaki nefste genel itibariyle yeme, içme, uyuma, haz alma ve tatmin olma gibi hususlar hâkimdir. Dolayısıyla tasavvufta terbiye edilmesi gereken neftsen bahsedildiğinde, bu mertebe anlaşılır.

Nefs-i emmârenin inanan ve inanmayan tüm insanlarda bulunduğu bilinen bir gerçektir. Bu anlamda tasavvuf, uyguladığı eğitim süreçleriyle insanı en alt basamaktaki emmâre makâmından alır, kâmile mertebesine kadar geniş bir ufka taşımaya çalışır. (Kılıç, 2012: 32) Dolayısıyla Nefs-i emmâre, nefsin sert, şedid ve kaba yönünü ifade eder. Semâ, mûsikî, zikir ve sohbet gibi nefsi inceltmeye yarayan birtakım tasavvufî pratikler, insandaki olumsuz unsurları yok edebilir. (Kılıç, 2012: 35)

Varlık âleminde cemadât, nebatât, hayavanât ve insanât gibi bir sınıflamanın yapıldığı bilinen bir gerçektir. Bütün bu diğer varlıklar arasında insanın en önemli özelliği, mertebeler arasında geçiş yapabilmesidir. Bu anlamda insan, hiddet, şiddet ve vahşete dönük davranışlarıyla isterse öyle bir hayvan olur ki, hatta hayvan bile ona hayret etmeye başlar. Ve yine insan isterse meleklerin dahi gıpta ettiği bir mertebeye gelebilir. Bu yönüyle tasavvuf, en alt seviyedeki insanı, birtakım terbiye metodlarına tâbi tutarak "insan-ı kâmil" safhasına çıkaran ilimin adıdır. (Kılıç, 2012: 33)

Verilen mücadeleyle istek ve arzularından uzaklaşarak zikir, ibadet ve taatle terbiye edilen nefs, zulmetten nûra intikâl eder. Nitekim bu ulvî yolculuğa Kur'ân-ı Kerim'de şu âyetle işaret edilmiştir. قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا "Onu (nefsi) arındıran kurtuluşa ermiştir." (Şems Sûresi 91/9) Aslında kişinin iç dünyasındaki rûh ve nefs arasındaki mücadele sürekli devam eder. Böyle bir mücadele sonunda sorumluluklarını yerine getiren, iradesini Hakk'ın iradesine muvafık kılan nefs, dünya ve ukba kurtuluşuna erer.

Riyâzet, mücâhede, kalp tasfiyesi, nefs tezkiyesi gibi tasavvufî terbiye metotlarıyla eğitilmeyen kişi, şiddete daha meyillidir. Çünkü gazap, öfke, kin, nefret, hiddet, şiddet ve çatışma gibi haller terbiye edilmemiş olan nefs-i emmâre'nin özelliğidir. Nefsi emmâre'nin böyle bir yönü Kur'ân-ı Kerim'de şu ifadelerle vurgulanmıştır. وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ "Ben nefsimi temize çıkaramam; çünkü nefs, Rabbimin merhameti olmadıkça, kötülüğü emreder." (Yûsuf Sûresi 12/53) Bu anlamda denilebilir ki, şiddetten muhabbete giden yol ancak nefs terbiyesi ile mümkündür.

Verilen mücadele ile nefs, emmâre mertebesinden levvâme aşamasına geçer. Bu mertebedeki nefs, yaptığı kötülüklerden pişman olur ve kendini kınamaya başlar. Kur'ân-ı Kerim'de nefsin kendisini ayıpladığı bu durumuna وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ "nedamet çeken ve kendini sorgulayıp kusurlarına pişmanlık duyan nefse andolsun" (Kıyâmet Sûresi 75/2) ifadeleriyle yer verilmiştir. Bu aşamada sezme, idrak etme ve hissetme gibi ilhamlara sahip olan nefs, âdetâ gayb âlemine açılır. Mülheme aşamasında nefsin hâkimiyeti büyük oranda azaldığı için, kişi Hakk ve hakîkat nûruna daha yakından vâkıf olmaya başlar. Böylece günah ve kötü

davranışlar birey için daha itici hâle gelir. Bununla birlikte nefsin tamamen kontrol altına alındığı da söylenemez. Dolayısıyla nefse tam olarak hâkim olamayan kişi birtakım gelgit süreçleri yaşayabilir. Fakat bu aşamadaki kişinin günah ve kötülüklere olan pişmanlığı hazzından daha fazladır. Allah Teâlâ nefsin bu safhadaki özelliğine Kur'ân-ı Kerim'de şu ifadelerle yer vermiştir: فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا "nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene andolsun." (Şems Sûresi, 94/8), Kısacası mülheme mertebesindeki nefs, Allah'ın kendisine ikram ettiği ilhamla kötülüklerden sakınan, iyiliklere yönelen, doğruyu ve yanlışı ayırt edebilen bir özelliğe sahiptir.

Kıllet-i taâm, kıllet-i menâm, kıllet-i kelâm gibi esaslarla mücâhede ve riyâzete devam eden nefs; haram, günah ve kötülüklerin yıkıcı sonuçlarını yakînen idrak ettiği için itminan mertebesine ulaşır. Kur'ân-ı Kerim'de bu aşamadaki nefse şu âyette yer verilmiştir: يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ "Ey itminana ermiş nefs!" (Fecr Sûresi 89/27) Kötülüklerden uzaklaşan bu aşamadaki nefs imân, ibâdet, ahlâk, erdem, fazilet gibi hassasiyetlere sahip olur. Allah'ın irâde ve hükümleri doğrultusunda benliğini terk eden nefs, tereddütsüz O'na teslim olur. Böylece Hakka'l-yakîn şuuruyla hareket eden itminan mertebesindeki nefste, nefsânî ve şehvânî duyguların yerini Rabbânî, irfânî hisler almaya başlar. Bu nitelikteki nefs, iç âleminde özlemini duyduğu huzûra biraz daha yaklaşır. Bununla birlikte nefsin günah ve kötülüklere meyletme tehlikesi aslında her aşamada devam eder. Dolayısıyla hangi aşamada olunursa olunsun, nefsle mücadele bırakıldığı anda, birtakım inişler yaşanabilir. Bu anlamda nefse muhalefette devamlılık esastır.

Nefs bir sonraki aşamada radiyye ve merdiyye mertebesine ulaşır. Böyle bir makamdaki nefs; marifet, merhamet, muhabbet, teslimiyet, istikâmet gibi tüm güzel duygu, düşünce ve davranışları içselleştirir Böylece aradığını bulan nefs, rızâ makâmına ulaşır. Zikredilen bu husûs Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle vurgulanır: ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً "O, senden, sen de O'ndan râzı (hoşnut) olarak Rabbine dön!" (Fecr Sûresi 89/28) Nefs, bu aşamada arzu, istek ve heveslerinden sıyrılarak, iradesini Cenâb-ı Hak'tan yana kullanır. Söz konusu âyetteki sıralamaya bakıldığında, Allah'ın kuluna olan rızâsı birinci cümlede belirtilmiştir. Bu da gösteriyor ki, aslında Allah kulundan razıdır. Önemli olan, belli mertebelerden geçen nefsin de bu rızâ makamına ulaşmasıdır.

Nefs, nihâi noktaya ulaştığında ise kemâl sıfatlarla donanır ve "kâmile" vasfına sahip olur. Nefsin bu en üst aşamaya gelmesi, plan dâhilinde belli metodlarla uzun soluklu süreçle gerçekleşen bir durumdur. Özetle denilebilir ki, kulun gayreti Allah'ın inâyeti ile bahsedilen merhalelerden geçilerek kâmile mertebesine ulaşılır. İşte tasavvuf; şiddete, hiddete, hadsizliğe, öfkeye meyleden emmâre mertebesindeki nefsi, riyâzet ve mücâhede gibi birtakım terbiye yöntemleriyle kâmile makamına ulaştıran ilimdir.

Sonuç

İnsan, rûhî ve mânevî tatminsizlikleri sebebiyle bedenî rahatsızlıklar çekmektedir. Bilindiği üzere insanın iç âlemi dış dünyasından daha geniş bir özellik arz etmektedir. Bu anlamda insanın rûh ve gönül dünyasını imâr eden yaklaşımlar geliştirilmelidir. Bahsedilen yaklaşımlar ise elbette ma'rifet (Allah bilgisi), mahâfet (Allah korkusu), mahabbet (Allah sevgisi) temeline dayanmalıdır.

Şiddet, hiddet, nefret ve öfke gibi olumsuz anlayışlar Allah'ı tanımama, O'ndan korkmama, O'nunla irtibat kuramamaktan kaynaklanmaktadır. Kul Allah'a olan yakınlığı arttıkça iradesini severek O'na teslim eder. Böyle bir teslimiyet de huzuru ve sekîneti beraberinde getirir. İnsanda huzur ortamına vesile olan unsurlar ise Kur'ân-ı Kerim'de sıkça vurgulandığı üzere kalp ve rûhtur. Dolayısıyla kalp ve rûhunu Hakk'a teslim eden kişi, her türlü şüphe, sıkıntı, kaygı, depresyon, şiddet, öfke gibi olumsuzluklardan uzaklaşır.

Bireylerin çatışmadan uzak yetiştirilmesi arzu ediliyorsa şu altı esasa dikkat edilmesi gerekir. Öncelikle insanın kalp, rûh ve nefs üçlüsünün iyi tetkik edilmesi gerekir. Bu anlamda insanın bu üç unsurunu derinlemesine inceleyen ve birtakım prensipler ortaya koyan ilim dallarından biri de tasavvuftur. Bilindiği üzere tasavvuf basit hevâ ve heveslerin peşinde koşturan değil, mânevî değerleri özümseyen, yaşantısına aksettiren insanı kendisine hedef edinir. Şiddetin engellenmesi noktasında ikinci olarak yapılması gereken ise, zihnî ve kalbî eğitimin birlikteliğine önem vermek olmalıdır. Çünkü böyle bir süreçle bireyler hem duygusal hem bilişsel olarak daha iyi gelişeceklerinden şiddet benzeri durumlar azalacaktır. Şiddetin önlenmesinde üçüncü olarak şu yapılmalıdır: İnsan rûhunu tahrip eden şiddet içerikli unsurlar, yazılı ve görsel medyadan derhal kaldırılmalıdır. Bunun yerine toplumun ilim, irfân, sanat ve ahlâkına katkıda bulunan programlara yer verilmelidir. Bu yapılamadığı takdirde, "şiddet şiddeti doğurur" gerçeği gündelik hayatın bir parçası olmaya devam edecektir. Bir başka ifadeyle kitle iletişim araçlarında insanın mânâ gelişimine yönelik yayınlar yapılmadığı sürece, toplumda şiddete dair vakıalar kanıksanır hâle gelecektir. Şiddetin önlenmesi noktasında dördüncü olarak şunlar yapılabilir: Seminer, konferans, panel, çalıştay gibi programlarla, radyo ve televizyon yayınlarıyla, sosyal medya ortamlarıyla şiddete karşı bir farkındalık oluşturulabilir. Bununla ilgili olarak özellikle Hz. Peygamber başta olmak üzere tarihte isim yapmış muallim, mutasavvıf, mütefekkir şahsiyetlerin diğer insanlarla olan diğergamlık ve fedakârlıklarını konu edinen araştırmalar yapılabilir. Şiddetin önlenmesinde beşinci olarak şu yapılabilir: Bilindiği üzere şiddet aslında fıtrî değil, tercihî bir davranıştır. Bireysel ve toplumsal anlamda şiddet tamamen yok edilemese de azaltılabilir. Özellikle merhamet, muhabbet, hürmet, hoşgörü ve sabır gibi değerlerin bireylere küçük yaştan itibaren âile ve okul ortamında kazandırılması gerekir. Bununla

birlikte hâlâ şiddete eğilimli kişiler varsa, bunlarla nasihat ya da danışmanlık hizmetleri vesilesiyle irtibat kurulmalı, bu kişilerle daha yakından ilgilenilmelidir. Şiddetin önlenmesi noktasında altıncı olarak kişilerin (fail ya da mağdur) sorunlarını rahatlıkla anlatabildiği merkezler, kişiler ya da kurumlar oluşturulmalıdır. Böylece sorunlar eylem boyutuna gelmeden çözülebilmelidir.

Bilim, sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmelere rağmen, şiddet vakıaları hemen hemen toplumun tüm kesimleri üzerinde etkisini arttırarak sürdürmektedir. Bu anlamda maddî unsurların şiddet ve saldırganlığı önleme noktasında çok fazla etkili olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla şiddet problemlerinin önlenebilmesi için, insanın iç dünyası ve rûhî durumunu dikkate alan mânevî dinamiklerin göz önünde bulundurulması gerekir.

Kaynakça

Abdülkerim Kuşeyrî. (1999). *Risâle*. (haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Brodbeck, R. (2007). *Hazreti İnsan.* (trc. Ömer Mansur Çolakoğlu). İstanbul: Sufi Kitap.

Ebû Bekir Kelâbâzî. (1992) *et-Taarruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf).* (haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.

İzzeddin Mahmûd bin Ali Kâşânî. (2010) *Misbâhü'l-hidâye ve miftâhu'l-kinâye (Tasavvufun Ana Esasları)*. (trc. Hakkı Uygur), İstanbul, yy.

Karslı, N. (2016). Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20, (7), 101-119.

Kayıklık, H. (2011). *Tasavvuf Psikolojisi.* İstanbul: Akçağ Yayınları.

Kılıç, M. E.(2012). *Tasavvufa Giriş.* İstanbul: Sûfî Kitap Yayınları.

Mehmed Nazmi Efendi. (2005). *Hediyyetü'l-ihvân (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat Halvetîlik Örneği)*. (haz. Osman Türer), İstanbul: İnsan Yayınları.

Okumuş, E. (2014). Müslüman Toplumda Görülen Şiddet İçerikli Davranışlar. *Diyanet İlmî Dergi,* 50 (3), 63-94.

Sâmî, Ş. (2015). *Kâmûs-ı Türkî* (haz. Paşa Yavuzarslan). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer Sühreverdî. (ts.). *Tasavvufun Esasları Avârifü'l mârif Tercemesi.* (trc. H. Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz). İstanbul: Vefa Yayıncılık.

Türer, T.(2014). "Şiddetin Neliği ve Kavramsal Çerçevesi", *Şiddet Karşısında İslâm.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (2005). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Uludağ, S. (1999). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Marifet Yayınları.

Uludağ, S. (2006). *Tasavvufun Dili Mürşid-Mürid Yol.* İstanbul: Mavi Yayıncılık.