

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Mehmet BARAN

İSLÂMİYÂT DERGİSİNİN TEMATİK TASNİFİ VE MUHTEVA
ANALİZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUŞ-2021

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Mehmet BARAN

İSLÂMIYÂT DERGİSİNİN TEMATİK TASNİFİ VE MUHTEVA
ANALİZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

MUŞ-2021

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖZET.....	XV
ABSTRACT	XVI
ÖNSÖZ.....	XVII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TEMEL İSLAMİ İLİMLER

1.1. KUR'AN/TEFSİR/YORUM	5
1.1.1. Kur'an.....	5
1.1.1.1. Kur'an-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi	5
1.1.1.2. Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı	7
1.1.1.3. Mûsâ Cârullâh Bigiyef'ten (Ö.1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'a	7
1.1.1.4. Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu	9
1.1.1.5. Fitne Katilden Beter mi? Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu	10
1.1.1.6. Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi	11
1.1.1.7. Türkiye'de Camii Cemaatinin Kur'an anlayışı -Bir alan Araştırması-	13
1.1.1.8. Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları	14
1.1.1.9. Kur'an'da Cihadın Teolojisi-Politiği	15
1.1.1.10. Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri	16
1.1.1.11. Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine –Karı Dövme Olgusu Bakımından 4. Nisâ' 34 Örneği-	17
1.1.1.12. Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine	19
1.1.1.13. Kur'an Okumanın 'Metalinguistik' Yapısı: Bir Sosyokültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı	21
1.1.1.14. Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma	21
1.1.1.15. Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu	23
1.1.1.16. Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi	25
1.1.1.17. Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak Kur'an Metni: A'raf Süresinin 7/31-32 Ayetleri	25

1.1.1.18. Mesajın İletilmesi mi, Mesaj ile Dönüştürüp Güce Eklemlendirme mi? – Misyonerlik ve Tebliğin Kaynak, Alan ve Metot Açısından Çözümlemesi-	27
1.1.1.19. Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi.....	29
1.1.1.20. Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili.....	29
1.1.1.21. Kur'an Meâllerindeki Ciddi Hatalar Üzerine Yunus Suresi Örneği	30
1.1.1.22. İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Meâlcilik	32
1.1.2. Tefsir.....	34
1.1.2.1. “De ki: Allah birdir” -İhlâs Suresinin Sami Din Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-	34
1.1.2.2. Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum	35
1.1.2.3. Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: “Osmanlı Tefsir Mirası” Bir Histografik Eleştiri Denemesi	37
1.1.2.4. Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi	39
1.1.2.5. Klasik Tefsirlerdeki “Tesettür” Formu Üzerine	40
1.1.2.6. 53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihi Sorunlar Üzerine	41
1.1.2.7. Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebu Müslim el-İsfahani	42
1.1.2.8. Tefsirde Usul (süzlük) Sorunu.....	43
1.1.2.9. Çağdaş Dönemde Kur'an'a Ve Tefsire Ne Oldu.....	45
1.1.2.10. Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi	47
1.1.2.11. İlahî ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili Emin el-Huli ve Edebi Tefsir Ekolünün Yorumu.....	48
1.1.2.12. Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine	49
1.1.3. Yorum.....	50
1.1.3.1. İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: “Ulu'l Emir” Kavramı Örneği	50
1.1.3.2. Değişim Süreci Açısından Kur'an Yorumu Üzerine.....	52
1.1.3.3. Kur'an Yorumlarında Meşruiyet Krizi Karşısında Ebû Zeyd ve Câbirî ...	52
1.1.3.4. Kur'an Hermeneutiğine Giriş: Hümanist Yorum Anlayışı.....	53
1.1.3.5. Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış	54
1.1.3.6. Kur'an'ı Anlamada ‘Söz’ Merkezli Bir Vasatın Rolü.....	54
1.2. HADİS	55

1.2.1. Hadis Tarihi	55
1.2.1.1. Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri	55
1.2.1.2. Hz. Peygamberin Dilinden Konuşturulan Tarih: “Yere Batırılacak Ordu” Rivayeti	57
1.2.1.3. Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti	58
1.2.1.4. Klasik Oryantalizm Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine.....	61
1.2.1.5. Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik	63
1.2.1.6. Hadis İlminde Alan Evrilmesi	65
1.2.1.7. Geleneksel Hadis Yorumunda Şarihin Hadisin Anlaşılmasına Katkısı	66
1.2.1.9. Kadının Cinsel Sorumluluğu ile İlgili Bazı Rivayetler	66
1.2.1.10. Selefî Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği	68
1.2.1.11. Hz. Peygambere Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi	70
1.2.1.12. Hadis’te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı	71
1.2.1.13. Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe	73
1.2.1.14. İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler	74
1.2.1.15. Hz. İsa’yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi	76
1.2.1.16. Hadislere Göre Kadının Örtünmesi	78
1.2.1.17. Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübî Bir Araştırma	79
1.2.1.18. İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi	81
1.2.1.19. İslamcı Feminist “Söylemin Hadisleri Yorum Problemi” Bir Örnek Bağlamında	82
1.2.1.20. Türkiye’de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü.....	83
1.2.1.21. Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu.....	84
1.2.1.22. Alevi-Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi... 85	
1.2.1.23. Endülüs’te Rey-Hadis Mücadelesi	85
1.3. İSLAM HUKUKU.....	86
1.3.1. Merkezîleşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü	86
1.3.2. Yarım Fakih Din Yıkar	87

1.3.3. İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi: Modern Literatür Wael B. Hallag ve Klasik Literatür	88
1.3.4. Şeriat nedir?	90
1.3.5. Çağdaş Dünyada “Şeriat’ın Tatbiki” Problemi: İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu	91
1.3.6. Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre ‘Şeriatın Tatbiki’ Sorunu	92
1.3.7. Şah Veliyullah Dehlevi’nin Şeriat Anlayışı	93
1.3.8. Mevlana Seyyid Ebu’l-A’la el-Mevdûdi’nin Şeriat Anlayışı	95
1.3.9. Fazlur Rahman’ın Dinamik Şeriat Anlayışı – Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu	96
1.3.10. Ahmed en-Naim’in ‘Şeriatın Reformasyonu’ Projesi	97
1.3.11. Ötekinin İnsan Hakları	98
1.3.12. Kitabu’l İfta Ve’l Kazâ	99
1.3.13. İslami İlimlerde Şâfiî’nin Rolü Üzerine	100
1.3.14. İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri “Bir Zihniyetin Eleştirisi	102
1.3.15. Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında Dinsel ve Dinsel Olmayan Bilginin Rolü	103
1.3.16. Fıkıh Usulü’nün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar	104
1.3.17. İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinde İrtidad Suç ve Cezasına Bakış	106
1.3.18. Osmanlıda Şer’i Cezalar	107
1.3.19. Trabzon Şer’iye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri	109
1.3.20. Müçtehitlerin Kadın Aleyhinde Tarafı Tutumlarının Sebebi	110
1.3.21. Kadının İslam Ceza Hukukunda Şahitliği	111
1.3.22. Klasik Metin Literatüründe Örtünme	112
1.3.23. Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlamları	113
1.3.24. “Bir Kuralı Takip Etme” Kavramının İmaları	114
1.3.25. Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcma -Tarihi Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örnekleme-	114

1.3.26. Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği –Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örneklemei	115
1.3.27. Aile Planlanması	115
1.3.28. II. Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları	116
1.3.29. İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri	118
1.3.30. Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Bakış	119
1.3.31. Çocuk Suçluluğunun önlenmesi ve İslam	120
1.3.32. Sünnî ve Şii Kaynaklarında Mut'a Nikâhı Tartışması	122
1.3.33. Fıkıh/Hukuk Geleneğinin Deformasyonu Zahiriliğinin Kurucu Figürü Ekseninde Literalist Gelenekselci Tutumun Analizi	123
1.4. KELAM	124
1.4.1. İman ve İnkâr'ın Ahlaki ve Bilişsel Temelleri	124
1.4.2. Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları	125
1.4.3. Kelamullah'ın Çift Doğası: Kelam-ı Lâfzî ve Kelam-ı Nefsi	126
1.4.4. Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine İnsanın Katkısı	127
1.4.5. Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları	128
1.4.6. Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci	129
1.4.7. İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası: İstismar, Şirk ve Kutsallık.....	130
1.4.8. Nihai İlgi Olarak İmanın Belirsizliği – Paul Tillich İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım-	130
1.4.9. Seküler Dünyada İman Toplulukları -Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-	131
1.4.10. Kabir Azabı Tartışmalarına Farklı Bir Bakış	132
1.4.11. Felsefe Bürünen Kelam	132
1.4.12. Anlam Müzakere Etme Yeteneği ve Kelamın Sahiciliği Sorunu	133
1.4.13. Çağdaş Arap Düşüncesi ve Küreselleşme	133
1.4.14. Ben'in Ötekileşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü –Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine	134
1.4.15. İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek –Felsefi Mirasımız ve Biz Üzerine Eleştirel Notlar	135
1.4.16. Bir kimlik politikası olarak kelam – direnen kimlikler, yükselen kimlikler ve olası kimlikler	136

1.5. SİYASİ VE İTİKADİ MEZHEPLER	136
1.5.1. Siyasi Mezhepler	137
1.5.1.1. Ahmed El-Kâtip ve Şii Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar	137
1.5.1.2. Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile	138
1.5.1.3. ‘Ehli Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi	139
1.5.1.4. Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları	140
1.5.1.5. Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine	142
1.5.1.6. Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı: Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği	143
1.5.1.7. Bektaşilik ve Aleviliğin Sufi ve Esoterik Boyutu Karşılaştırmalı Kavram Analizi	144
1.5.1.8. Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile	145
1.5.1.9. Şia ve Modernizm-Direnışten Bilinçli Açılıma	146
1.5.1.10. Bir Panorama: Geçmişten Geleceğe Ehli Sünnet ve Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası	147
1.5.1.11. Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi	148
1.5.2. İtikadi Mezhepler.....	149
1.5.2.1. Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma	149
1.5.2.2. Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu	149
1.5.2.3. Aleviliğin Din Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortodoksi veya Metadoksi	150
1.5.2.4. Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi –fütüvvetnamelere göre-	151
1.5.2.5. Ehli Sünnetin Fikri Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme	152
1.5.2.6. Ehli Sünnetin Teolojik Boyutu	153
1.5.2.7. Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehli Sünnet Değerlendirmesi	154
1.5.2.8. Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Selefilerin selefilerden Teberrileri Üzerine Bir Değerlendirme	155
1.5.2.9. Selefî Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu –Örnek olay Bağlamında Değerlendirme	156
1.6. TASAVVUF	157
1.6.1. Şeriat ve Tasavvuf	157

1.6.2. Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabi’de Dil, Varlık ve Kur’an-	158
1.6.3. Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn-i Teymiyye’nin Tasavvuf Felsefesi	159
1.6.4. Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış	160
1.6.5. Dinsel-Mistik Bir İnşa Olarak İnsan	161
1.6.6. Şeyh Seyyid ve Molla –Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri	162
1.6.7. Osmanlı Devletinin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar .	163
1.6.8. Tarikatların Din Söylemi Olabilir mi?	164
1.6.9. Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar	165
1.6.10. Sünnîlik Sufiliğin Neresinde? Sufilik Sünnîliğin Neresinde	166
1.6.11. Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dini Akımlara Kısa Bir Bakış	167
1.7. FELSEFE/İSLAM DÜŞÜNCESİ	167
1.7.1. İslam Felsefesi	168
1.7.1.1. Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm –Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru	168
1.7.1.2. İskolastik terbiyesi ve Usulü	168
1.7.1.3. M. İkbâl’in “Benlik Felsefesinde Tanrı-Evren İlişkisi	169
1.7.1.4. Ali’nin Siyaset Felsefesi	170
1.7.1.5. Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin, Epistemolojik, Ontolojik Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökleri Üzerine	171
1.7.1.6. Gazzalici İyimserliğin Kritiği	171
1.7.1.7. Molla Sadra’ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi	173
1.7.1.8. Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri	173
1.7.1.9. İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu	174
1.7.1.10. Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri	175
1.7.1.11. İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi	176
1.7.1.12. Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat’ına Yolculuğu	177
1.7.1.13. Erken Dönem İslam’da Gramer ve Mantık Tartışması	178
1.7.1.14. İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi –Karşılaşmanın Keyfiyeti ..	179

1.7.1.15. Orta çağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi	180
1.7.1.16. İslam Bilgi Felsefesinde Duyusuz ve Dolaysız Kavrama ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri	181
1.7.1.17. Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak – İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme	182
1.7.2. Siyaset ve Ahlak Felsefesi	182
1.7.2.1. Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı	182
1.7.2.2. Tarih'in En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak	184
1.7.2.3. Farabi'de Siyaset ve Ahlak	185
1.7.2.4. İbn Rüşd'ün Siyaset Ahlakı	186
1.7.2.5. Mâverdî'de Siyaset Ahlakı	187
1.7.2.6. Umran'ın Altı Şartı –Ahlak Siyasetinin Karakteri	188
1.7.2.7. Siyasetnameler Bağlamında Siyaset-Ahlak İlişkisi	188
1.7.2.8. Modern Dünyada Siyasi Etik	189
1.7.2.9. Farabi'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlak'ın Neliği	190
1.8. DİN EĞİTİMİ	190
1.8.1. Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?	190
1.8.2. Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi: Din Eğitiminin Teolojik ve Eğitimsel Temellerine İlişkin Diyalektik/Hermenütik Kuramsal Bir Yaklaşım	192
1.8.3. Dini Yönelim Ölçeği –Ölçek Geliştirmede Yöntem Teorik Altyapısı, Geçerlilik ve Güvenirlik	193
1.9. DİNLER TARİHİ	194
1.9.1. Yahudilerin Müslümanların Şeriatları ve Hristiyanlık	194
1.9.2. Âmâ Bir Muridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup	195
1.9.3. İsa ve İlk Kilise	196
1.9.4. Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süresi	196
1.9.5. Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması	197
1.9.6. Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak	198
1.9.7. Swin Burne'ün Teslis Felsefesi	199
1.9.8. Hristiyanlıkta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı	200

1.9.9. İlahî Dinlere Göre Baş Örtüsü	202
1.9.10. Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler	203
1.9.11. Yahudilik ve Şiddet	204
1.9.12. Hristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini	205
1.9.13. Dinin Siyasallaşması ve Hristiyan Misyonu	206
1.9.14. Diyalog ve Misyon	208
1.9.15. Yahudi-Hristiyan-Müslüman Diyalogu 11 Eylül'den Sonra Mutlak Bir İhtiyaç	209
1.9.16. Gelenekselcilik Dinler ve Diyalog	210
1.9.17. Metinsel Diyalog: İslamiyat	211
1.9.18. Yahudi Fundamantalizmi	212
1.9.19. Batı Hristiyan Düşüncesinde Fundamantalist Hareketin Öyküsü	213
1.9.20. Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı	215
1.10. İSLAM TARİHİ VE SANATLARI	216
1.10.1. Dil-Edebiyat	216
1.10.1.1. Türk Edebiyatında Endülüs İmajı	216
1.10.1.2. Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinden Yapılmış Okuma yanlışlıkları	216
1.10.1.3. Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili	217
1.11. İSLAM TARİHİ	218
1.11.1. Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Şeriat	218
1.11.2. Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet	219
1.11.3. Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı –Dört Halife ve Emeviler Dönemi	220
1.11.4. Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz	221
1.11.5. Berid Teşkilatının Menşesine Dair Bazı Yeni Bulgular	222
1.11.6. Hz. Ömer'in Müslüman Oluşun ile İlgili Rivayetlere Farklı Bir Yaklaşım ..	222
1.11.7. Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında Dünyaya Karşı Mesafe Bilinci	223
1.11.8. Bir Biyografi İnşa Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa- Kara Yüzlü Kanlı Arap mı? Ağa-yı Süde Dil mi?	224
1.11.9. Malumun İlamı: 'Bilinmeyen Osmanlı'	224
1.11.10. Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü	225

1.11.11. Osmanlı Dönemi Kadın Kıyafeti	226
1.11.12. Endülüs'te Hisbe ve Muhtesib	226
1.11.13. Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet Beni Ahmer'in Konumu	227
1.11.14. İspanya Tarihinde 'Doğululaşma ve Batılılaşma' Tartışmaları	228
1.12. DİN/DİNDARLIK/İSLAM/DİYANET	229
1.12.1. Din	229
1.12.1.1. Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler	229
1.12.1.2. Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım	230
1.12.1.3. Din İstismarı Hukuk ve Temel Haklar	231
1.12.1.4. Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı	232
1.12.1.5. İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not	232
1.12.1.6. Milliyetçilik ve Cemaatlerin Din Söylemleri: Fethullah Gülen Cemaati Örneği	233
1.12.1.7. Türkiye'de Resmi Din Anlayışı: Etokratik Sistemin İnşası	234
1.12.1.8. Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylemi	235
1.12.1.9. Egemen Bir Din Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik	236
1.12.1.10. Muhayyel Bir Geçmişten Muhayyel Bir Geleceğe Elektik Bir Fikir Cereyanı: Türk-İslam Sentezi	237
1.12.1.11. RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım	238
1.12.1.12. Türkiye'de Ateist Sol'un Din Söylemi	239
1.12.1.13. CHP: Bir Siyaset Geleneği Üzerine Etüdlere	240
1.12.1.14. Yeni Milenyum'da Amerikan Dış Politikası ve Din	240
1.12.1.15. Din ve Amerikan Dış Politikası	242
1.12.1.16. Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi	243
1.12.1.17. Küreselleşme Sürecinde Dini Pazarlar	243
1.12.1.18. Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar	244
1.12.1.19. Sağ Siyasetin Payandası: Araçsal Dinsellik	245
1.12.2. Dindarlık	246
1.12.2.1. Türkiye Dindarlığı Yeni Tipolojiler	246

1.12.2.2. Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı	247
1.12.2.3. Türk Müslümanlığı Dindarlık ve Modernlik	248
1.12.2.4. Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları	248
1.12.2.5. Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler	249
1.12.2.6. Ehl-i Sünnetin Dindarlık Kriterleri ve Türk(iye) Dindarlığı -Teolojik Bir Yaklaşım-	250
1.12.2.7. İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine	251
1.12.2.8. Türk İslamı	252
1.12.2.9. Postmodern Dinsel Anomi	253
1.12.2.10. Bir Din İstismarı Olarak Göstereşçi Dindarlık	253
1.12.2.11. Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım	254
1.12.2.12. İlahiyatçıların Din Söylemi	254
1.12.3. İslam	255
1.12.3.1. İslami İlim Kavramsallaştırılması	255
1.12.3.2. İslami İlimler ve Sosyal Bilimlerin ‘İslami’liği Sorunu	256
1.12.3.3. Küresel Köyde İslam	257
1.12.3.4. İslam’ın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi	258
1.12.3.5. Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak	259
1.12.3.6. Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı	260
1.12.3.7. İslam Evrensellik Ve Yerellik –İslam’da Evrenselin Kuruluşu Ve Temsil Sorunu	261
1.12.3.8. Erken Dönem İslam Sanatında Dış Tesirler	261
1.12.4. Diyanet	262
1.12.4.1. Aleviliğin-Bektaşiliğin Diyanette Temsili Problemi	262
1.12.4.2. Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi	263
1.12.4.3. Bir “Diyanet” Hikâyesi	264
1.12.4.4. Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Faaliyetleri	265
1.12.4.5. Avrupa Birliği, Din ve Diyanet	266
1.12.4.6. Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim –Diyanet İşleri Başkanlığı	267

1.13. SİYASET	267
1.13.1. Türk Politikasında Din; Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Anlayışı	267
1.13.2. Sınırlarına Sığmayan Demokrasi ve İslam	268
1.13.3. İslam ve Demokrasi	269
1.13.4. İslam ve Demokrasi Üzerine	270
1.13.5. Siyasal Dil'in Stratejik Röntgeni	270
1.13.6. İslami-Sol Genel Bir Bakış	271
1.13.7. Soğuk Savaş Döneminde Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam –Seyyid Kutub Örneği-	272
1.13.8. Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest –Sosyalist	273
1.13.9. Nurettin Topçuda 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi	274
1.13.10. Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din	275
1.13.11. Son Dönem Siyasi Gelişmelerin Yansımaları, oryantalizm ve Akademik Özgürlük –Daniel Pipes'in Campus Watch sitesi ve Konuya Dair Bir Bibliyografya Denemesi-	276
1.13.12. Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar	277
1.13.13. Bir Retorik Aracı olarak "İrtica" Kavramı	277
1.13.14. Sözlüklerde 'irtica' arayışı	278
1.13.15. Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebî Bir Tema Olarak İrtica Mürtecilik	279
1.14.1. Çağdaşlık/Modernizm	279
1.14.1.1. Aydınlanmacı İslam	279
1.14.1.2. İslam, Din ve Çağdaş Durum	280
1.14.1.3. Modernite'nin ve Modernleşmenin Teolojik Kritisine Giriş	281
1.14.1.4. Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi? Risk mi? – Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçünü Yol: Yenilikçi İslam!	282
1.14.1.5. Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu Niceliğin Egemenliği	283
1.14.1.6. İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri	284
1.14.1.7. Kazan Türklerinde Ceditçilik Davası	285
1.14.1.8. Cabiri ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu –Bir Yeniden Yapılanma Projesi	286
1.14.1.9. Hindistan'da 19.yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han	287

1.14.1.10. Müslüman Modernleşmesi Üzerine	288
1.14.1.11. İslam Çağdaşçılarının Çağdaşlık Yorumu	289
1.14.1.12. Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyo-Ekonomik Dini Siyasi Alanda Birliğe Zorlama	289
1.14.2. Sekülerizm.....	290
1.14.2.1. Dünyevileşme	290
1.14.2.2. Realizm, Din ve Dünyevileşme	291
1.14.2.3. Dünyanın Başına Gelen ‘Derin Sapkınlık Dünyevileşme	292
1.14.2.4. Modernizm ile Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi	293
1.14.2.5. Seküler Aklın Ötesi	294
1.14.2.6. Paul Tillich’in Seküler Kültüre Yaklaşımı	295
1.14.2.7. İslam’a Göre Sekülerleşmenin İmkânı	295
1.14.2.8. Bir Mekân Olarak Kutsal Mimarinin Ortaya Çıkışı Hacc İbadetinin Doğuşu ve İnanç Turizmi Üzerine	296
1.14.2.9. İmam Mâtürîdî’ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı Ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi	296
1.15. GELENEKSELÇİLİK.....	297
1.15.1. Dine Yaklaşımında Gelenekselciliğin Paradoksları	298
1.15.2. İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi	298
1.15.3. Geleneksel Ekol’ün Gelenek Anlayışı Saphika Poronnis	299
1.15.4. İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik –Seyyid Hüseyin Nasr’ın Gelenek Anlayışı-	300
1.15.5. Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman ya da ‘Anlam Sorunu’ ve ‘Anlama Sorunu’	301
1.15.6. Gelenekte Ölçü	301
1.15.7. Seleften Beklenen	302
1.16. KADIN.....	302
1.16.1. Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Ögesi	302
1.16.2. İlhan Arsel, Şeriat ve Kadın	303
1.16.3. Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu	304
1.16.4. Osmanlı Kadınlarının Gazeteler ile İlk Tanışıklıkları	305
1.16.5. 80’li Yıllarda Örtünmenin Anlamı.....	305

1.16.6. İnan'da Siyah Yorgunluğu	306
1.16.7. Diyanet ve Kadın	307
1.16.8. Endülüs Tarihinde Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler	308
1.16.9. Türkiye'de Feministlerin Din Söylemi	309
1.16.10. Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum	310

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAMİYAT DERGİSİ

2.1. İSLÂMİYÂT DERGİSİNİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ	311
2.2. İSLÂMİYÂT DERGİSİNİN NELİĞİ, AMACI VE HEDEFİ	311
2.3. GELENEK KARŞITLIĞI MI ÇÖZÜMLEME Mİ ELEŞTİRİ Mİ?	312
2.4. ÇEŞİTLİLİK VE AKTÜEL KONULAR	317
2.5. CESARET	317
2.6. TARİHSELLİK VE TARİHSELÇİLİK	318
2.7. YENİLENME	320
2.8. SOL JARGON	321
2.9. ANKARA İLAHİYAT FAKÜLTESİ EKOL MÜDÜR?	322
SONUÇ	325
KAYNAKÇA	327
EKLER	350
ÖZGEÇMİŞ	368

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSLÂMİYÂT DERGİSİNİN TEMATİK TASNİFİ VE MUHTEVA ANALİZİ

Mehmet BARAN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

2020, 387 sayfa

İslâmiyât Dergisi, temel İslam ilimleri, felsefe ve din bilimleri, din eğitimi, İslam tarihi, sosyoloji ve siyaset ile ilgili makalelerin yayınlandığı akademik ve hakemli bir dergidir. Bu itibarla derginin zengin bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yayın hayatından sonuna kadar gerek kamuoyunda ve gerekse akademik camiada yankı uyandıran bu derginin temel hedeflerinin tespit edilmesi, ilahiyat akademisinin dini düşünce itibarıyla geldiği nokta ve kazandığı boyut açısından önemlidir. On dört asırlık bir geçmişi bulunan İslam birikimini, tahlil ve tenkit süreçlerinden geçirmeyi hedefine alan söz konusu dergi, akademik açıdan incelenmeyi hak ediyor. Bu itibarla tezin başlığına uygun olmak suretiyle, dergide bulunan tüm makaleler özetlendi ve değerlendirildi. Sonuç olarak derginin karakteristik özellikleri şu şekilde tespit edildi: Tarihselcilik, cesaret, İslam geleneğini çözümleme ve eleştiri, aktüel konular ve çeşitlilik, sol jargon, yenilikçilik.

Anahtar Kelimeler: İslâmiyât Dergisi, Gelenek, Eleştiri, Yenilik.

ABSTRACT
MASTER'S THESIS
THE THEMATIC CLASSIFICATION AND THE CONTENT ANALYSIS OF
THE ISLAMIC JOURNAL

Mehmet BARAN

Advisör: Associate Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

2020, Page: 387

The Islamic journal, which is published articles about basic Islamic sciences religious education science of religion and philosophy islamiv history sociology politics, is an academic peer-reviewed journal. In this respect it is possible to say that the journal has a rich context. From the point of view of current situation and dimension that theology community has acquired, concerning religious thought it is, significant to determine fundamental objectives of the journal that has aroused excitement both in public opinion and academic community since it was published. It goes without saying that the journal in point, which aims to analyze and criticize and Islamic knowledge whose past reaches back into fourteen centuries ago, has deserved to be examined academically. In this context the whole of articles in the journal have been clarified and summarized providing that is in accordance with the title of thesis. Consequently it is detected that the characteristic features of the journal are historicism, courage, the analysis of Islamic convention and criticism actual issues and diversity and left jargon innovativeness.

Key Words: The Islamic Journal, Convention, Criticism, Innovation.

ÖNSÖZ

İslâmiyât dergisinin geleneğin birikimini konu edinen ve bunun üzerinden Müslümanların geldiği noktayı tespit etmeye çalışan bir dergi olduğu söylenebilir. Çoğunlukla akademik kısmen sivil karakterli olan İslâmiyât, neredeyse ilmi müktesebatımıza konu olan alanların tümüne yönelik makale yayınlanmıştır. Bu itibarla derginin üstlendiği rol hem İslam düşünce kültürü hem de akademik camia için son derece önemlidir. Dergiyi 1998 yılında Ankara İlahiyat Fakültesinde görev yapan bir grup akademisyen kurar. Bu akademisyenlerin söz konusu dergi üzerinden gerçekleştirmek istedikleri birtakım hedefleri bulunmaktadır. Bu hedefleri genel ve özel olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Genel hedef, on dört asırlık bir geçmişe sahip olan geleneğin işleyiş mekanizmasının kodlarını belirlemek ve bu mekanizmanın Müslümanları sürüklediği sosyolojinin olumlu ve olumsuz yanlarını tespit etmektir. Özel hedef ise Türkiye’de sorunlu olarak görülen bazı dini söylemleri akademik düzlemde ele alıp incelemektir. Eleştirel üslubu bir hayli ağır basan söz konusu dergi, İslam birikimini değerlendirdikten sonra tespit ettiği sorunlara dair birtakım teklifler sunar. Buna göre özellikle adına modern çağ denilen sürecin kalıpları ve akış halinde olan tarihin dinamikleri dikkate alınarak yeni bir metodolojinin kurulması zorunludur. Bu itibarla derginin yenilikçi olduğunu söylemek mümkün gözüküyor. Fakat bu yenilikçilik, geleneğe karşıt değil, bilakis geleneğin muharrik ve esnek yönünü modern dönemde diriltmeye yöneliktir.

Tez yazma serüveni tek kişilik değildir. Okuduğunuz kitapların, aldığımız eğitimin ve hocalarınızın bunda büyük katkısı vardır. Bu itibarla Öğretim Görevlisi Talip Tuğrul’a, Doçent Dr. Mehmet Özger’e, Dr. Mustafa Günerigök’e, Dr. Ertuğrul Cesur’a ve Araştırma Görevlisi Ahmet İğdi’ye teşekkürlerimi sunarım. Tez aşamasında bir an olsun bile desteğini, bilgisini ve yönlendiriciliğini esirgemeyen; lisans döneminden yüksek lisans dönemine kadar talebesi bulunduğum danışmanım Prof. Dr. Abdülcelil Bilgin’in ilgi ve alakası ise her türlü takdirin üstündedir.

Muş-2021

Mehmet BARAN

KISALTMALAR DİZİNİ

A.g.m	: Adı geçen makale
AB	: Avrupa Birliği
Bkz.	: Bakınız
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DP	: Demokrat Parti
DYÖ	: Dini Yönelim Ölçeği
Ed.	: Editör
FP	: Fazilet Partisi
H.	: Hicrî
Hzl.	: Hazırlayan
İlem:	: İlmî Etütler Derneği
M.Ö	: Milattan önce
M.S	: Milattan sonra
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
Nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölüm
R.a	: Radiyallahu ‘anhu
RP:	: Refah Partisi
S.	: Sayfa
Sav.	: Sallallahu aleyhi vesellem
Sdl.	: Sadeleştiren

TDK : Türk Dil Kurumu
UDÖY : Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası
Yy : Yüzyıl



GİRİŞ

Bir toplumun düşüncesini, sorunlarını, eğilimlerini ve kültürel düzeyini yazılı ürünlerde görmek mümkündür. Kuşkusuz bu ürünler içerisinde dergiler de kendi payına düşen yeri almıştır. Nitekim araştırmacılar, Osmanlı döneminde ilk derginin 19. yüzyılda yayınlandığını, bilimsel karakterde olduğunu ve 1849-1851 yılları arasında 28 sayıya ulaşan *Vaka-i Tıbbiye* adında bir tıp dergisinin olduğunu kaydetmişlerdir. Batı dünyasında ise dergilerin tarihi 17. yüzyıla dayanır. Batıya oranla Osmanlı döneminde dergilerin geç çıkmasının sebebi matbaanın ülkeye geç girmesidir.¹ Cemil Meriç *Bu Ülke* adlı eserinde dergilerin ana vatanının İngiltere olduğunu ve orada çıkan ilk derginin *Monthly Review* olduğunu belirtir.² Ona göre dergi tek bir düşüncenin değil, düşüncelerin ürünü ve “hür tefekkürün kalesi olması hasebiyle gazete ve kitaplardan farklı bir ruha sahiptir”.³ Osmanlıda Müteakip süreçte *Mecmua-i Fünun* dergisi kurulur. Bu dergi, Tanzimat dönemindeki aydınların düşüncelerinin anlatıldığı ve Batı dünyasında vuku bulan olaylara yer verildiği bilimsel bir dergidir. Dergi 1869 yılında kapanır.⁴

Kayıtlara göre II. Abdülhamit döneminde yaşayan insanlar gazetelerden daha çok dergilerle uğraşmak durumunda kalmışlardır. Bu dönemin en parlak dergisi ise 1891 yılında kurulan *Servet-i Fünun* dergisidir.⁵ II. Meşrutiyet döneminde yayınlar üzerinde bulunan sansür biraz hafiflemiş ve bu durum Anadolu’da dergilerin çoğalmasına kaynaklık etmiştir.⁶ Tanzimat fermanından sonra sosyal, ekonomik, siyasi ve ideolojik açılardan büyük sıkıntılar çeken Osmanlı, dönemin dergilerine konu olmuştur. Bu dönemde kriz içerisinde bulunan devlete kurtuluş reçeteleri aranmış ve bu itibarla *Türkçülük*, *Osmanlıcılık* ve *İslamcılık* gibi akımlar doğmuştur. Haliyle bu akımların fikir hamiliğini ve savunusunu yapan dergiler olmuştur. Buna göre *Sebilürreşad* ve *Sırat-ı Müstakim* gibi dergiler İslamcılığı; *İçtihad Dergisi* Batıcılığı ve *Genç Kalemler*, *Yeni Mecmua*, *Türk Yurdu* gibi dergiler ise Türkçülüğü benimsemiştir. Cumhuriyet

¹ Aslı Yapar Güneç, “Türkiyede Dergiciliğin Tarihi”, *İletişim Fakültesi Dergisi*, Sayı 29, 2007, s. 64.

² Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 64.

³ Meriç, *a.g.e.*, s. 102-103.

⁴ Güneç, *a.g.m.*, s. 64.

⁵ Güneç, *a.g.m.*, s. 65.

⁶ Kenan Demir, “Osmanlı’da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923)”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 9, 2016, s. 84.

döneminde yayınlanan dergilerde de benzer havanın hâkim olduğunu söylemek mümkündür.⁷

Bu dergilerden İslamcı karakterlere sahip olan Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergileri, bin sayıya ulaşmaları dolayısıyla bir döneme tanıklık edebilecek birikimdedir. Bu iki derginin karakteristik özellikleri arasında felsefe, edebiyat, hukuk, din gibi alanlarda bahisler açması, devlet ve toplumu tehdit eden tehlikelere karşı teklifler sunması, İslam'ın aleyhinde bulunan kişi ve akımlara cevap vermesi ve Kurtuluş Savaşı sürecinde birtakım müspet hizmetler vermesidir.⁸ Kurtuluş Savaşı sürecinde gazetecilik matbuatında bölünmeler yaşandığı söylenmiştir. Bir kısım gazeteler M. Kemal Atatürk'ün yanında dururken, bir kısım gazeteler ise onun karşısında olmuştur. Fakat bu süreçte neredeyse yayın hayatına devam eden dergilerin tümü milli mücadele yanlısıdır.⁹ Türkçülük akımının basın sözcülüğünü yapan Genç Kalemler dergisi, Türk kültürü etrafında yoğunluk kazanan bir edebiyat dünyasını talep etmiştir. Türk Yurdu dergisi ise sade bir Türkçenin gerekliliğini vurgularken, Yeni Mecmua dergisi Türklüğü akademik düzeyde savunma yolunu tercih ederek farklı alanlara dair makaleler de yayınlamıştır.¹⁰ 1904 yılında yurt dışında kurulan ve fikirsel olarak Batıcılığı savunan İçtihat dergisi, II Meşrutiyet'in ilanı üzere İstanbul'da yayın hayatına devam eder. Bu dergi Batı patentli her şeyi hüsnü kabulle karşılarken, Doğu birikimine karşı mesafeli olmuştur.¹¹ Görüldüğü üzere ismi geçen dergilerin her biri mezkûr ideolojileri savunmak üzere pozisyon almıştır. Bununla beraber II Meşrutiyet'ten sonra sanayi, spor, sinema, mizah, kadın, eğitim, ekonomi, ziraat, çocuk, sosyalizm, magazin ve edebiyat ile ilgili alanlarda muhtelif dergiler yayınlanmıştır. Fakat bu dergilerin ömrü uzun süreli olmamıştır.¹²

1940'lı yıllara doğru gelindiğinde dönemin hükümetine karşı yayın yapan dergilerin kapatıldığı görülmektedir. 1950'li yıllar ise çok partili hayata geçişin yaşandığı dönemdir. Basın özgürlüğü bir önceki döneme oranla daha iyidir. 1960-2000 yılları arası

⁷ Mustafa Özdemir, "Osmanlı'dan Günümüze Dergiler Ve Dergicilik", **Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi**, Sayı 1, 2013, s. 7.

⁸ Mehmet Birekul, "Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Dergileri Özelinde Türkiye'de Din Tartışmalarının Dünü Bugünü", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 23, 2007, s. 221-223.

⁹ Güneç, **a.g.m.**, s. 66.

¹⁰ Kenan Demir, "Osmanlı'da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923)", **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 9, 2016, s.

¹¹ Demir, **a.g.m.**, s. 87.

¹² Demir, **a.g.m.**, s. 84-96.

askeri darbelerin olduğu, düşünce hürriyetinin kısıtlandığı süreçtir.¹³ Tevhidi Tedrisat kanunu'nun çıkarılmasıyla beraber Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında Dârülfunun'da İlahiyat Fakültesi kurulur. Fakültenin idari heyeti tarafından 1925 yılında Dârülfunun dergisi çıkarılır. Sosyoloji, din ve felsefe gibi konularla ilgilenen dergi, 1933 yılında kapanır. Derginin yazar kadrosundan hayatta kalanlar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisini çıkarır. Bu dergi bir önceki derginin çizgisini takip ettiği söylenmiştir.¹⁴ Ankara İlahiyat Fakültesi dergisi, kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bilimsel bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına kazandırılan ve yılda (Mayıs, Kasım) iki defa olmak üzere çıkarılan dergi halen yayın hayatına devam eder. 70 yıl boyunca akademik çalışmaları yayınlamaya devam eden bu dergi, haliyle geniş bir arşiv oluşturmuştur.¹⁵ Ankara İlahiyat merkezli çıkarılan dergiler arasında *İslâmî Araştırmalar* dergisi de bulunur. M. Sait Hatipoğlu başta olmak üzere bir grup ilahiyatçı akademisyen tarafından kurulur. Okur kitlesi elit olan bu derginin kamuoyunda teveccüh gördüğü ve Türkiye'deki dini düşünceye etkide bulunduğu ileri sürülmüştür. *İslâmiyât* dergisi ise 1996 yılında yayın faaliyetlerine başlar. O dönemde dinin ülke ölçeğinde gündem olması, sayısı artan ilahiyatlarda görev yapan akademisyenlerin yayın yapma gerekliliği dergilerin çoğalmasına kaynaklık etmiştir. Nitekim *Dîvân* (1997), *EKEV Akademi dergisi* (1998) *Dinî Araştırmalar* (1998), *Tasavvuf* (1999), *Marife ve Tabula Rasa* (2001), *Bilimnâme* (2001) *Bilgi ve Hikmet* (1993), *Tezkire* (1991) gibi dergiler müteakip süreçte yayın hayatına katılır.¹⁶

Türkiye akademi dünyası, dergilerle ilgili olarak çok sayıda çalışma yapmıştır. Bu çalışmalar arasında yeni dönemde hatırı sayılır akademik çalışmalar bulunmaktadır. Nitekim İlem çatısı altında yapılan araştırmalar sonucu 4 ciltlik hacimli akademik bir eser vücuda gelmiştir. 1908-2010 yılları arasında yayınlanan İslamcı dergileri konu alan bu eserde *İslâmiyât* dergisine yönelik bir çalışma bulunur. Bu çalışmaya göre *İslâmiyât* dergisi, 1998 yılında yayın hayatına başlar ve çağdaş dönemde Müslümanların karşılaştıkları krizlerin nedenlerini sorgular. Bu itibarla süregelen müktesebatın

¹³ Mustafa Özdemir, "Osmanlı'dan Günümüze Dergiler ve Dergicilik", **Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi**, Sayı 1, 2013, s. 7-8.

¹⁴ Hamit Er, "Dârülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt 8, İstanbul: TDV İslam araştırmaları Merkezi, 1993, s. 526-527.

¹⁵ Mehmet Kalaycı, (ed.), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, genel bilgiler bölümü, Cilt 61, Sayı 1, 2020.

¹⁶ Ömer Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, Ankara: Otto Yayınları, 2018, s. 21-22.

muhasebesi ve sorunlu olarak görülen dini söylemlerin tashihi derginin ilgilendiği konulardır. 2007 yılına kadar 36 sayı yayımlayan İslâmiyât'ın iki farklı grubun ürünü olduğu ileri sürülmüştür. Birinci grup *tarihselci eğilim*, modernist ve Fazlurrahman'ın fikirlerine sempati besleyen taraf olarak tanıtılmış, ikinci grubun ise *gelenekselci eğilimli* ve hadisçilerden müteşekkil olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu derginin ilgilendiği konuların bugün için hala çözüme kavuşturulamadığı, dolayısıyla bunların güncelliğini koruduğu söylenmiştir.¹⁷ Toplamda 313 makale yayımlayan bu dergi aynı zamanda kitap ve akademik çalıştay tanıtımlarına, soruşturmalara ve Türkiye dışından yazarların yazılarına yer veren, eleştiri kültüründen ödün vermeden İslam dünyasındaki krizlerin tespitine yönelik çalışmalar yapan ve bunlara yönelik teklifler sunan 10 ciltten müteşekkil hacimli bir eserdir.¹⁸ Derginin ilgilendiği konuların güncelliğini koruması, bir döneme tanıklık etmesi, sorunlu olarak görülen dini söylemleri tashih etme biçimi ve sunduğu tekliflerin bilimsel anlamda çalışılmayı hak ettiğini söylemek mümkündür. Sayılarda bulunan makaleler daha önce Gülay Akyol tarafından tasnife tabi tutulmuştur.¹⁹ Bu tasnife uygun olarak 36 sayıda bulunan makalelerin tümü tarafımızca tek tek okunmak suretiyle tahkiye üslubuyla özetlenmiş ve yer yer değerlendirilmeye çalışılmıştır. Yapılan okumalar sonucunda derginin birtakım belirgin özelliklerinin öne çıktığı görülmüştür: özgünlük, cesaret, yenilik, eleştiri ve tahammül, güncel konular, sol jargon ve tarihselcilik. Kanaatimizce bu özellikler arasında ilk sırayı hak eden karakteristik özellik eleştiridir.

Mezkûr çalışma iki bölüm ve iki ek'ten²⁰ oluşuyor. Birinci bölümde tasnife tabi tutulan makalelerin içerik ve değerlendirilmesine yer verilmiştir. İkinci bölüm ise İslâmiyât dergisinin karakteristik özellikleri ile ek'lere ayrılmıştır. Birinci ek'te İslamiyat dergisinde yer alan makalelerin alfabetik dizini, ikincisinde ise İslamiyat dergisinde makalesi bulunan yazarların alfabetik dizini bulunur. Özet ve değerlendirilmesi yapılan makalelere sadece bir defa atıf yapılmıştır. Atıf, makale isminin hemen sonunda bulunur.

¹⁷ Sabri Akgönül, "İslâmiyât", Lütfi Sunar (ed.), **Bir Başka Hayata Karşı**, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları (31-33) 2019.

¹⁸ M. Said Hatipoğlu, **İslamiyat Dergisi**, Ankara: Otto Yayınları, Cilt 1-10, 2003.

¹⁹ Gülay Akyol, "İslâmiyât dergisinin Tematik Tasnifi", (Yayımlanmamış Bitirme Ödevi, Muş Alparslan Üniversitesi, SBE, 2008), s.7-28.

²⁰ Söz konusu iki ek, Gülay Akyol tarafından yapılan çalışmadan alıntılanmıştır. Bkz. Akyol, **a.g.e.**, s. 31-47.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEMEL İSLAMİ İLİMLER

1.1. KUR'AN/TEFSİR/YORUM

Kur'an, tefsir ve yorum olmak üzere üç başlık altında ele alınan bu bölümde toplam 40 tane makale bulunmaktadır. Kur'an bölümünde 23, tefsir bölümünde 12, yorum bölümünde ise 5 tane makale bulunmaktadır. Mustafa Öztürk on iki, M. Akif Koç üç, Emrullah İşler, Mehmet Paçacı ve Ömer Özsoy İkişer, Şaban Karataş, Mehmet Görmez, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Recep Alpyağıl, Hafız Ali Rıza Sağman, Şehmus Demir, İsmail Çalışkan, Hüseyin Atay, Mehmet Kamil Coşkun, Şevket Yavuz, Mehmet Zeki Duman, Mehmet Ünal, İlhami Güler, Düccane Cündioğlu, Hüseyin Yılmaz, Mehmet Erdoğan, Burhanettin Tatar, Şinasi Gündüz ve Üzeyir Ok birer makale yazmıştır.

1.1.1. Kur'an

1.1.1.1. Kur'an-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi ²¹

Mezkûr makale 1997 ve 1998 yılları arasında "Türkçe İbadet" tartışmalarının yapıldığı bir dönemde, Düccane Cündioğlu tarafından Osmanlıcadan Türkçeye neşredilen bir metindir. Bu metin, Hafız Ali Rıza Sağman tarafından kaleme alınmış fakat çeşitli sebeplerle yayınlanmamıştır. Rıza Sağman ise Atatürk döneminde 1932 yılında dini inkılapların yapıldığı bir zaman diliminde, Diyanet'te birinci dereceden görev yapan ve medrese eğitimi almış biridir. Ayrıca tekbiri, "Tanrı Uludur, Tanrı Uludur" şeklinde Türkçeye çevirmiştir. Fakat Ali Rıza Sağman 1932 yılından itibaren Türkçe ezan okumayıp pişmanlığını, aleyhte yazılar yazarak belirtmiştir. Bu tür uygulamaların halkın kafasını karıştırmaktan ibaret olduğunu, herhangi bir fayda sağlamayacağını dile getirir. Bu amaçla mezkûr makaleyi 20 Kasım 1935'de kaleme alır.

Kur'an, ezan ve duaların Türkçeleştirilmesi fikri 19. yy'da Tanzimat döneminde ortaya çıkmış, II. Meşruiyetten sonra da Ziya Gökalp tarafından gündeme getirilmiş ve ilgili konuya dair eserler kaleme alınmıştır. Rıza Sağman'a göre ateşin körükleyicisi, Ziya Gökalp'tir. Hicretin ikinci asrından sonra Kur'an ve mahiyeti üzerine muhtelif tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar arasında Kur'an nedir? Kur'an mahlûk mudur? gibi sorular popüler olmuştur. Tarihin akıp gitmesiyle birlikte Kur'an üzerine münakaşalar devam

²¹ Hâfız Ali Rıza Sağman, Düccane Cündioğlu, (nşr) "Kuran-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1998, s. 99-124.

etmiştir. Şimdi ise bu soruların yerini, “Kur’an Türkçeye tercüme edilmeli midir? “Türkçeleşmiş bir esere Kur’an denilebilir mi”? gibi sorular almıştır. Rıza Sağman’ın belirttiğine göre Türkler iki şekilde Kur’an’ı anlayabilirler. Birincisi, Türklerin Arapçayı kaideleriyle birlikte öğrenmesi, ikincisi ise Kur’an’ın Türkçeye tercüme edilmesidir. İlki mümkün olmayan bir faaliyet olurken, ikincisi mümkün gözükmektedir. Fakat Türkçeye çevrilmiş bir esere Kur’an denemez. Çünkü Kur’an, lafzı ve manasıyla birlikte Kur’an’dır. “Müslüman Türklerin Kur’an’ı anlaması ancak tıpatıp yapılan Türkçe çevirilerle olur” söylemini şiar edinen kesimi sert üslupla eleştiren Rıza Sağman, tıpatıp bir Kur’an tercümesi olamayacağını fakat bunun yerine muhtasar tefsirin daha uygun olacağını ifade eder. Nitekim Kur’an’ın muhtevası genel olarak 3 kısımda ele alınabilir. Bunlar: İtikat, muamelat ve kıssalar. İtikat konuları çok ince anlatımlara sahne olan bir alandır. Dolayısıyla belagat ve üsluptaki nükteleri tıpatıp tercüme etmek neredeyse imkân dışıdır. Buna örnek olarak *rahman* ve *rahîm* sıfatlarının Türkçede karşılıklarının olmadığını ifade eden Sağman, tıpatıp/harfiyyen/motamot bir tercümenin olamayacağını dile getirir.

Kur’an tercümelerine Kur’an demenin birtakım sakıncaları vardır. Çünkü bu, Kur’an’ın içeriğinden hareketle ortaya çıkan ilimlerden mesela tecvit, kıraat, fıkıh ve fıkıh usulü gibi alanlardan feragat etmek anlamına gelmektedir. Tercüme ameliyesi gündeme geldiğinde “Herkes Kur’an’ı anlayabilir” düşüncesi belirlemekte ve bu düşünce Sağman’a göre bilimsel bir açıklama olmayıp tabiri caizse heyecanla söylenmiş bir cümleden ibarettir. Çünkü Kur’an’ı anlamak için alanla ilgili birtakım çalışmalar yapmak gerekir. Ana dilde ibadet, dua ve tercüme kavramlarını gündeme getiren ve bunun tutarlı bir anlayış olduğunu savunun kesimin referans noktası, Batı’da Tevrat’ın tercüme edilmesiyle birlikte bilimin geliştiği tezidir. Fakat Rıza Sağman’a göre bu gelişim Rönesans’la birlikte olmuştur, tercümeyle değil. Sağman, dini kitapların milli dilde olmasının bilimi etkilemediğine örnek olarak Arap âlemini örnek verir. Durum sanıldığı gibi olsaydı, en büyük gelişmeyi Arapların gerçekleştirmesi gerekirdi. Özet olarak Rıza Sağman’a göre Kur’an’ın ve ibadetlerin ana dilde yapılması, Kur’an ruhuna aykırıdır. Çünkü Kur’an, lafız ve manayla birlikte Kur’an’dır. Ayetlerdeki inceliklerin ve anlam katmanlarının tıpatıp tercümeyle eş değer tutulamayacağı aşikârdır.

1.1.1.2. Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı²²

İlahî kaynaklı olan din, insanların ihtiyaçlarını karşılayacak şekildedir ve muhtevasında insana matuf birtakım faydalı ilkeler barındırır. Bu ilkeleri yerine getiren insanoğlu, Allah'a karşı görevini yerine getirmiş olur. Ne var ki, bazı etkenler insanı hataya sürükleyebilmekte, yanlış karar ve eylemlerde bulunmasına sebebiyet verebilmektedir. İşte tam bu noktada tövbe konusu gündeme gelir. Kelimenin kök manasına dikkatleri çeken Atay, tövbenin *dönmek*, *yönelmek* manalarına geldiğini vurgular ve tövbenin temelinde pişmanlık duygusunun olması gerektiğini belirtir.

Yaptığı günahlardan sorumlu olan insan, tövbe kanalıyla bunlardan kurtulma şansına sahiptir. Fakat yaptığı eylemleri itiraf edip pişmanlığını dile getirmelidir. Kur'an, günahkâr kişiye hemen tövbe etmeyi değil, yaptığı işin çelişliğini göstermeyi amaçlar. Atay, Kur'an'ın putperestlikle ilgili inen ayetlerinde böyle bir metodun var olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Kur'an, kişinin yaptığı hatayı ilk olarak görmesini ve anlamasını devamında ise tövbe etmesini ister. Sonuç olarak Kur'an'ın tövbe nazariyesi Atay'ın belirttiğine göre ferdi, toplumu ve devleti kapsamaktadır. Tövbe, kişinin işlediği bir günahın farkındalığını hissederek pişman olması ve bir daha buna teşebbüs etmemesidir. Buna göre tövbe bilinci, düşünceyi ve yaşayış şeklini yenilemeye bir imkândır.

1.1.1.3. Mûsâ Cârullâh Bigiyef'ten (Ö.1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'a²³

Bu makalede Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'ın yazmış olduğu "Atatürk'ün Beraberinde Götürdüğü Hasret: Türkçe İbadet" adlı kitabın bir bölümünde, Musa Cârullah kaynak gösterilerek Türkçe ibadet ve ana dilde kulluk hakkı fikirlerinin müdafisi gibi gösterilen Cârullah'ın aslında böyle biri olmadığı ve ona ithafen yazılan pasajın bilgi hatalarıyla dolu olduğu anlatılmıştır. Fakat asıl amaç Cârullah'la ilgili bilgi hatalarının tespiti olmuştur. Görmez'in belirttiğine göre Cemal Kutay tarafından kaleme alınan ve o dönem itibariyle onuncu baskı yapan mezkûr kitapta, Cârullah'la ilgili bilgi hatalarından birkaçı şu şekildedir: Kutay, kitabında Cârullah'ın Azak kalesinde doğduğunu belirtir. Fakat Görmez'e göre o dönemde böyle bir yer meskûn bir mahal bile değildir. Görmez, söz konusu kitapta birçok bilgi hatalarının olduğunu belirtmekte ve Kutay'ın, Mustafa

²² Hüseyin Atay, "Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, 1998, s.93-103.

²³ Mehmet Görmez, "Mûsâ Cârullâh Bigiyef'ten (Ö.1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay'a Cevap" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 1998, s. 85-97.

Rahmi Balaban'ın *İslam Tetkikleri Enstitüsü* dergisinde (C.1, 1954)' Cârullah'la ilgili yazılan makalede bilgi hatalarını aynen tekrarladığını dile getirmektedir. 25 sayfalık bir bölümde 10'un üzerinde bilgi yanlışını tespit eden Mehmet Görmez, bu durumun bilimselliğin karakterine yakışmayan bir tavır olduğunu ifade eder.

Musa Cârullah, Kur'an'ı Kerim ile ilgili olarak İslam âlemine iki vazifenin tevdi edildiğini söyler. Bunlar: “nazm-ı Kerimin hıfz vazifesi ve nazm-ı Kerim'in manalarını beyân ve tebliğdir”. Cârullah'a göre birinci vazife bizzat Allah tarafından yapılmıştır. İkinci vazife ise ümmete bırakılmıştır. Bunun için Kur'an, öz dilimize veya öz dillere gayet özenli ve yerinde tercüme edilmelidir. Kur'an'ı Türkçe 'ye çevirmek isteyenlerin arasında Cârullah da vardır. Kutay'ın belirttiğine göre Cârullah, yazmış olduğu Türkçe çeviri kitabını kendisine vermiş fakat bu kitap Cârullah'ta değil Ezher kütüphanesinde. Ne ki Mehmet Görmez'in şahsi araştırmaları neticesinde söz konusu kitabın Ezher kitaplığında bulunmadığı anlaşılmıştır. Eserin ismi ise *Türkçe Kur'an Tercüme*'sidir. Görmez, kendisinin yıllarca bu kitabın izini sürdüğünü ifade etmekte Kutay'ın söz konusu kitabı yanlış yerde aradığı söylemektedir. Asıl adres ise Türkiye Cumhuriyeti Kahire Büyükelçiliğidir. Cemal Kutay'ın Musa Cârullah'ı Türkçe ibadet hususunun müdafisi görmesi, Mehmet Görmez'e göre tamamen bir yanılgıdan ibarettir. Çünkü yazdığı eserlerde buna yönelik herhangi bir bilgi kısıntısı dahi yoktur. Kaldı ki Musa Cârullah'a göre ibadet, yalnızca Arabî nazmı ile olur. Hatta Cârullah, namazda tilavet, zikir, sevap kastıyla Kur'an okumak ve istinbatta bulunmak için Arapça nazmını şart koşar. Fakat Cârullah'ın tercüme ameliyesine sıcak baktığı söylenebilir. Nitekim özetlemeye çalıştığımız bu makalenin sonunda bulunan ek kısmında, tercüme ile ilgili Cârullah'ın belirttiği esaslar gayet net bir şekilde sıralanmıştır.

Sonuç olarak Mehmet Görmez, Kutay'ı bilgi yanlışlıklarından dolayı eleştirmektedir. 171 kitaba imza atan bir bilim adamının bu tür hatalara düşmesinin manidar olduğunu dile getirmekte ve bu tavrın bilime, bilimselliğe yakışmayan bir tavır olduğunu söylemektedir. Ayrıca Kutay'ın Türkçe ibadet ile ilgili görüşlerini kamuoyuna kabul ettirebilmesi için Cârullah'ı kendisine mesnet kabul etmesi, onu görüldüğünden farklı bir kalıba sokması ahlaki açıdan etik değildir. Mehmet Görmez'in ifadelerinden anlıyoruz ki, Musa Cârullah “ana dilde ibadet olur” düşüncesinin ne sahibi ne de mucididir. Musa Cârullah'ın çeviri ameliyesiyle ilgili olarak beyân ettiği şartları,

akademik düzlemde çalışmak faydalı olacaktır. Bunun için mezkûr makalenin son sayfalarına bakmak yeterli olacaktır.

1.1.1.4. Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu²⁴

Dillerin zaman içinde birbirinden etkilendiği bilinen bir gerçektir. Nitekim Türkçe de geçmişte Arapça ve Farsçadan etkilenip dağarcığına birtakım Türkçe kökenli olmayan kelimeler almıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra İngilizceden dilimize kimi kelimeler geçmiş ve durumun hala devam ettiği belirtilmiştir. Fakat Arapçadan Türkçeye geçen kelime sayısı bir hayli fazladır. Nitekim Şemseddin Sami'nin *Kâmus-ı Türki*'sinde on bin civarında Arapça kelime bulunmaktadır. Cumhuriyet döneminde hazırlanan sözlüklerde bu sayının azaldığı görülmektedir. Emrullah İşler, Arapçada bir kelimenin birden fazla manaya gelebileceğini belirtir. Ne ki Türkçe sözlükler hazırlanırken, Arapçadan Türkçeye geçen kelimelerin sadece dinsel manaları göz önünde bulundurulmuş ve dolayısıyla varsa ikinci, üçüncü anlamları belirtilmemiştir. İşte bu durum, anlam daralmasının ve çeviri sorununun doğmasına kaynaklık etmiştir. Bu hususu secde kavramında görmek mümkündür.

Emrullah İşler, *Lisanu'l 'Arap*'ta secde kavramına dair 4 anlam verildiğini belirtir. Bunlar: *eğilmek, baş eğmek, selam vermek ve alını yere koymaktır*. Ayrıca Râgıp el-İsfâhanî'den de yaptığı alıntıda söz konusu kavramın *huzur bulmak, sakinleşmek, kendini küçük görmek* gibi anlamların da olduğunu ifade etmektedir. Fakat ilgili kavram, birden fazla manaya gelirken Türkçe sözlüklerde bu kavrama sadece dinsel mana verilmiş ve söz konusu kavram anlam daralmasına uğrayarak çevirilerde bir sorun olarak karşımıza çıkmıştır. Nitekim secde kavramı Türkçe sözlüklerde şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: *Namaz kılariken alını, el ayaklarını, diz ve ayak parmaklarını yere getirerek alınan durum: secde etmek, secdeye kapanmak, secdeye varmak*. İşler, secde kelimesinin türevleriyle birlikte Kur'an'da 92 yerde geçtiğini kaydetmektedir. Fakat Türkçe çevirilerde ilgili kavramın sadece dinsel manası göz önünde bulundurulduğu için öz anlamın kaybolduğunu savlar. Buna göre, Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili ayetlerde, kelimenin *succeden* şeklindeki kullanımda, secde kelimesinin boyun eğmek manasına geldiği yerlerde ve Hz. Yusuf'a secde edilmesi hususunda birtakım yanlış çevirilerin yukarıda

²⁴ Emrullah İşler, "Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, 1998, s. 105-115.

belirtilen sebeplerden kaynaklı olduğu ifade edilir. Mesela: Yusuf suresinde geçen *lî sacidin* ifadesi incelendiğinde meâllerin çoğunda*bana secde ettiler,....bana secde ediyorlar*²⁵ gibi şekillerde tercüne edildiği görülecektir. Anlaşılan o ki ilgili meâllerde söz konusu kavramın sadece dinsel manası temel alınmıştır. Fakat İşler'in tefsirlerden yaptığı alıntılara bakılırsa kavramın selamlama manasına geldiği görülecektir. Sonuç olarak İşler'in tespitine göre, Arapça lisanında bir kelimenin birden fazla manaya gelmesi ve Türkçe sözlükler hazırlanırken ilgili kavramların sadece dinsel manasının tercih edilmesi çeviri sorununu doğuran temel etkenler arasında yerini almıştır. Bunun için Kur'an okuyucuları bu vb. sorunların varlığı nedeniyle Kur'an'ın öz anlamına ulaşma noktasında ciddi sıkıntılar çekmektedir.

1.1.1.5. Fitne Katilden Beter mi? Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu ²⁶

Bir kavramın hangi manaya delalet ettiğini saptamak için bağlam son derece önemlidir. Bağlamın dikkate alınmadığı Kur'an çevirilerinde birtakım isabetsiz çeviriler yapmak olasıdır. Çeviri sorununu veya sorunlarını doğuran bir başka faktör ise ilgili kelimenin sadece terimsel manasının dikkate alınmasıdır. Emrullah İşler'in belirttiğine göre bu durum, anlam daralmasını ortaya çıkaran bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu meyanda mezkûr makalede *Fitne* kavramı ele alınmış ve çeviri sorunlarının kaynağına işaret edilmiştir. Fitne kavramı, Arapçanın ansiklopedik sözlüğü olarak kabul edilen *Lisânu'l-Arap*'ta şu anlamlara gelmektedir: *Denemek, imtihan etmek, yakmak, bir şeyden hoşlanmak, görüş ayrılığı, kargaşa, delilik, saptırmak, günah, inkâr, küfür, şirk, skandal, bir kimsenin ayıbını ortaya çıkarma, öldürme, katil, bela, musibet ve kötülüktür. Fitne kelimesinin Kamus-i Türkî ve MEB'nin hazırladığı Örnekleriyle Türkçe Sözlük* adlı eserde 4 anlamı zikredilmiştir. Ferit Develioğlu ise bu kelimenin anlamlarını 7'ye kadar çıkarmıştır. Fakat bu kelimenin TDK sözlüğündeki karşılığı ise *geçimsizlik, karışıklık, kargaşa*dır. Buradan hareketle denebilir ki birçok anlamı bulunan *fitne* kelimesinin Türkçe karşılığı ciddi boyutlarda anlam daralmasına maruz kalmıştır. Emrullah İşler'in tespitine göre fitne kelimesi türevleriyle birlikte Kur'an'da 60 yerde geçmektedir. Bu kullanımlar ise sadece TDK'da geçen anlam olmayıp farklı manaları kapsamaktadır. İlgili kavramın Kur'an'da geçen anlamları şu şekildedir: *imtihan, bela/musibet/dert, saptırma,*

²⁵ Kur'an, Yusuf Suresi, Ayet 4.

²⁶ Emrullah İşler, "Fitne Katilden Beter mi? Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, 1999, s. 137-153.

delilik, cevap, günah anlamında fitne kullanımı ve baskı... Tam da burada fitne kavramının geçen bir ayetin çevirisine bakmak yerinde olacaktır. Bakara suresinde geçen *ve'l-fitnetu ekberu mine'l-katl*²⁷ ibaresi genel olarak mütercimler tarafından fitne katilden büyüktür, şeklinde çevrilmiştir. Fakat ilgili ayetin bağlamı, genel olarak kâfirlerin Müslümanlara yaptıkları zulümlerden, onları dinlerinden döndürmek için baskı ve şiddet yöntemlerinden bahseder. Dolayısıyla ilgili ayetin sahih çevirisi şu şekildedir: *Bir kimseye inancından dolayı baskı yapmak onu öldürmekten beterdir.* Özet olarak denilebilir ki Arapçada Türkçeye geçen kelimelerde önemli oranda anlam daralması olmuştur. Bunun yanında ilgili ayetin bağlamı dikkate alınmadan yapılan çeviriler de isabetli olmayabilir. Dolayısıyla bu tür sorunları aşmak için anlam daralmasını dikkate almak ve ilgili ayetin geçtiği pasajı bütünlüklü şekilde incelemek çeviri için faydalı olacaktır. Aksi takdirde isabetsiz çevirilerde bulunmak kaçınılmaz olacaktır.

1.1.1.6. Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi²⁸

Kur'an, indiği dönemden bu yana ilgili akademisyenler tarafından araştırmaya konu olmuş bir kitaptır. Bu araştırmanın temel kaygısı ise nesnel anlamı tespit etmektir. Ne ki çoğu müfessir veya konuyla ilgisi olan âlimler öznel fikirlerini Kur'an'a söyletmeye çalışmış ve netice itibariyle günümüze devasa tefsir külliyatı miras kalmıştır. Fakat bu mücessem tefsir mirası, Kur'an mesajını günümüze taşıma noktasında büyük başarılar kaydetmemiştir. Öztürk'ün ifade ettiğine göre söz konusu başarısızlığın nedenini klasik dönemde yazılan tefsir kitaplarında aramak gerekir. Çünkü sözü edilen tefsir çalışmalarına bakıldığında tercih edilen yöntemler zayıf kalmıştır. Bu yöntemler, Kur'an'ı anlama hususunda atomik ve büyük ölçüde linguistik yöntemlerdir. Tabi bu esnada Kur'an'a bütüncül yaklaşım ıskalanmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı anlama faaliyeti metin çözümlenmesine eşitlenince, Fıkıh Usûlü yöntemi kullanılmıştır. Nitekim Kâfiyeci (ö.879/1474) ve Süyûtî (ö.911/1505) müfessirin bilmesi gereken ilimlerin on beş tane olduğu dile getirmiştir. Bu ilimlerden dokuz tanesi (lügat, iştikak, sarf, nahiv, me'ânî, beyân, bedî, kıraat, usûl'ü fıkıh) doğrudan veya dolaylı biçimde dille ilgilidir. Bu tablo, klasik dönemdeki egemen tefsir anlayışını temsil eder. Söz konusu yöntemin ıskaladığı

²⁷ **Kur'an**, Bakara Suresi, 217.

²⁸ Mustafa Öztürk, "Şâtıbînin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi" **İslâmiyat Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2000, s. 71-94.

hususlardan bir tanesi de tarihin dikkate alınmamasıdır. Bu minvalde denilebilir ki tefsir disiplini, Kur'an'ı anlama konusunda başarılı bir yöntem geliştirememiştir. Şâtıbî konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde açıklar: Müfessirler, Kur'an ayetlerini incelerken genel olarak usûl kitaplarında bulunan metodolojiyi takip etmiştir. Bu metodoloji dil ve rivayet merkezli bir ruha sahiptir. Dolayısıyla fikir ve akılla çözümlenebilecek sorunlar ikinci planda kalmıştır. Bu durum da İslam şeriatının yerinde saymasına ve donmasına neden olmuştur.

Öztürk'ün belirttiğine göre, tefsir disiplininde kullanılan fıkıh usulü Kur'an'a salt normatif karakterde bakarak, Kur'an'a bütüncül yönelememiştir. Fakat Malikî hukukçusu Ebû İshak eş-Şâtıbî'nin (ö.709/1388) geliştirdiği yöntem; gelişen olayları, değişimleri ve Kur'an'a bütüncül bakış açısını kapsayacak yetkinliktedir. Şâtıbî, Kur'an'ın Arapça olduğunu dolayısıyla İslam şeriatının Arapça dışında bir dille anlaşılamayacağını öne sürmüştür. Şâtıbî, ilahî mesajı anlama hususunda Arap dili çerçevesinde bir teori geliştirir. Buna göre dilin manaya delaleti iki şekildedir. Birincisi *asli delalet*, ikincisi ise *tabi delalet*dir. *Asli delalet* herkesin anlayabileceği kıvamdadır. Çünkü buradaki anlam sadece Arap dilini bağlayan bir husus değildir. Fakat *tabi delalet* böyle değildir. Bu delalet çeşidinde Arap dili etrafında şekillenen birtakım belirlenimler mevcuttur. Buna örnek olarak sözün kısalığı, uzunluğu ve vurgular gösterilebilir. Şâtıbî'ye göre *evrensel anlaşılabilirlik* ilkesinin gerçekleşmesi için *asli delalet*, *tabi delalet* öncelenmelidir. Fakat tamamıyla *tabi delalet* etrafında şekillenen dilsel kurallar da göz ardı edilmemelidir. Buradan hareketle Öztürk, Şâtıbî'nin geliştirdiği yöntemi maslahata uygunluk olarak değerlendirir. Şâtıbî delalet teorisinden hareketle, Kur'an'ın başka dillere çevirme imkânının asli delalet için olabileceğini fakat tabi delalet için mümkün olamayacağını ifade eder. Çünkü çeviri ameliyesinin olabilmesi için hedef ve kaynak dillerinin birbiriyle örtüşmesi gerekir. İslam'ın evrensel anlaşılabilirliği bağlamında vahyin ümmî olduğunu dile getiren Şâtıbî, "Kur'an'da her şey vardır" söylemini ve ayetleri bâtinî yorumlarla tefsir gayretinde olan kesimi eleştirir. Bununla birlikte bilimsel tefsir metoduna da mesafeli duran Şâtıbî, ilk neslin böyle bir çaba içinde olmadığını aksine dönemin insanının kültürel kodlarına uygun olarak Kur'an'ın indiğini ifade eder. Nüzûl sürecinde inen ayetlerin tamamını ilk dönem Müslümanların bilgisine eşitleyen Şâtıbî, ilgili ayetleri bilimsel veriler ışığında inceleyen metodu yanlış ve ilgili yorumları da isabetsiz bulur. Bu durumda salt literal kaygılarla Kur'an'a yaklaşım biçimi, batınî

yorumlar ve bilimsel tavır muvacehesinde yapılan tefsir çalışmaları mezkûr makalenin onamadığı yorum biçimleri olmuştur.

1.1.1.7. Türkiye’de Camii Cemaatinin Kur’an anlayışı -Bir alan Araştırması-

29

Cami cemaatinin Kur’an anlayışının ne derece klasik geleneğe uygun olduğu hususu mezkûr makalenin konusu olarak belirlenmiştir. Bir anket hazırlanır ve ankete katılan deneklerden kişisel bilgiler elde etmek için yaş dağılımı, tahsil durumu ve sosyo-ekonomik statünün belirlenmesine yönelik sorular sorulur. Devamında ilgili deneklerin Kur’an’la olan ilişkilerin belirlenmesinde deneklere, Kur’an’ı neden okuyor ve okutuyorsunuz? Kur’an’ı anlamak için herhangi bir çabanız var mı? Kur’an’ı anlamak için ne tür çabanız var? gibi sorular yöneltilir. Ankete katılan deneklerin Kur’an anlayışları, Kur’an’ın tanımı ve amacı hakkındaki düşüncelerinin tespiti için ise şu sorular sorulmuştur: sizce Kur’an Müslümanlardan en çok neyi bekliyor? Sizce Kur’an, geçmiş kavimlerin kıssalarını neden anlatıyor? Müslümanların geri kalmışlıklarının sebebi Kur’an’ın dilediği tarzda bir hayat yaşamıyor olmaları mı? Deneklerin Kur’an’ın muhtevası ve üslubu hakkındaki bilgilerini test etmek için de çeşitli sorular sorulmuş ve ilgili cevaplar alınmıştır. Deneklere yöneltilen bir diğer soru da Kur’an’daki kıssaların yaşandığına veya yaşanmadığına yöneliktir. Ankete 480 kişi katılır. 26 kişiden kıssaların tamamen yaşanmadığı, 27 kişinin kararsız kaldığı, 72 kişiden kıssaların yaşandığı, 330 kişiden ise Kur’an kıssalarının kesinlikle yaşandığı tarzında dönütler alınır. Buradan hareketle denilebilir ki cami cemaatinin çoğunluğuna göre Kur’an’da anlatılan kıssalar yaşanmıştır. Alan sahası çalışması şeklinde değerlendirilen bu çalışmanın devamında cami cemaatine, Kur’an’ın anlaşılması ve yaşanması, Kur’an’ın tesiri ve etki alanıyla ilgili kimi sorular sorulmuş ve yanıtlar alınmıştır. Makaleye konu olan cami cemaatinin yaş oranları, bilgi düzeyleri, ekonomik durumları farklıdır. Sonuç olarak cami cemaatinin özelde Kur’an, genelde ise din anlayışının geleneğe yakın olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

²⁹ Mehmet Kamil Coşkun, “Türkiye’de Camii Cemaatinin Kur’an Anlayışı - Bir Alan Araştırması-“ **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001, s. 89-104.

1.1.1.8. Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları ³⁰

Kur'an, insanın gerek fiziki gerekse ruhsal yapısına değinirken olumlu bir üslup kullanır. Buna göre insan, yaratılan varlıklar arasında hilafet makamına en uygun varlıktır. İlgili araştırmacıların kaydettiğine göre ilkel kabilelerde dahi örtünme olmuştur. Duman'a göre örtünme, insan için bir ihtiyaç halidir ve medeniyetin bir parçasını temsil eder. İnsanlar arasında çıplak dolaşmak medeniyetsizlik olarak algılanmıştır. Dolayısıyla denilebilir ki, örtünme duygusu insana has ve insanî bir özelliktir. Duman'ın belirttiğine göre Âdem ve eşi Havva sosyal varlık alanına ilk adımı, kendilerini çıplak hissettiklerinde atmıştır. Buna tepki olarak gösterdikleri ilk refleks ise utanma duygusu olmuştur. Nitekim bu olay A'raf suresinin yirmi ve yirmi ikinci ayetlerinde anlatılmıştır. Örtünme; insanların yaşadığı coğrafya, içinde buldukları iklim ve kültürden doğal olarak etkilenmektedir. Dolayısıyla farklı iklim ve kültürlerde yetişen insanların tek tip elbise giymesi tabiat itibariyle aykırı bir durumdur. Kur'an'da takvaya uygun bir şekilde elbise giymek ve giyilen elbiselerin sınırları zikredilmiştir. İlgili ayetlerin az olduğunu ve muğlak değil aksine gayet açık olduğunu dile getiren Duman, -müfessirlere göre örtünme ayetleri muhkem ayetlerdendir- günümüzde örtünme ayetleri üzerine yapılan tartışmaların iki sebebinin olduğunu ifade eder. Birincisi, *siyasi otoritenin negatif eğilimidir*. İkincisi ise *Kur'an'ı anlamada metotsuzluk* sorunudur. Duman, ilgili ayetleri konu edinirken metot olarak metinsel ve tarihsel bağlama dikkatleri çekmiştir. Buna göre örtünmeyle ilgili ayetleri sıralayan Duman, Nûr suresinin 30, 31 ve 60. ayetlerini ele alarak bir inceleme başlatır. 30 ve 31. ayetlerde erkek ve kadının tesettüründen, 60. ayette ise yaşlı kadınlara istisnai bir ruhsattan bahsedilir. Duman'ın yaptığı araştırmaya göre Nûr suresi, hicretin beşinci yılında Medine'de nazil olan bir suredir. İlgili ayetlerin nüzûl sebebi ise Beni Müstalik Gazvesi'ne katılan Hz. Aişe'ye yapılan iftiradır. Ayetlerle ilgili tarihi malumatı bu şekilde veren Duman, konuyla ilgili ayetlerin meâllerini de yazıp anahtar kelimelerin teker teker analizini yapmıştır. Mesela, Nûr suresi 30 ve 31 ayetlerinde geçen, *gözlerini çeksinler*³¹ (*ğaddul basar*) ifadesini şu şekilde açıklamıştır: *ğaddul basar ifadesi Arapçada gözü yummak, bakmamak, görünen şeyden gözü çevirmek, bakışı geri çekmek demektir. Bu ifade, her iki ayette de başkalarının ferclerine ve bakılması yasaklanan avret*

³⁰ M. Zeki Duman, "Kur'an'da Örtünmenin Temel sınırları" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2012, s. 35-52.

³¹ **Kur'an**, Nûr Suresi, Ayet 30-31.

yerlerine bakmayınız, görürseniz gözünüzü derhâl çekin, bakışı bakışa eklemeyiniz, anlamındadır. İlgili ayetlerde geçen kritik kavram ve ifadelere bu şekilde açıklama getirilmiştir.

1.1.1.9. Kur'an'da Cihadın Teolojisi-Politigi³²

Makalenin hemen giriş kısmında Tevrat ve savaş başlığıyla konuya giriş yapan İlhami Güler, Tevrat'ın, Yahudi din âlimlerinin ve Sümer mitolojisinin karışımı olduğunu beyân eder. Diğer taraftan Spinoza'dan yaptığı alıntıyla Tevrat'ın, Yahudilerin siyasal tarihi olduğunu belirtir. Ahd-i Atik'e (Tevrat) bakıldığında, Yahudilerin kendi aralarında dişe diş kana kan anlayışı vardır. Buna göre başkasının sana yaptığı haksız eyleme karşı senin ona misliyle cevap vermen gerekecektir. Fakat Yahudi olmayanlarla (Gentile) sürekli bir biçimde savaşmak öğütlenmiştir. Tevrat'ta bulunan bu saldırgan tutum İncil'de yoktur. Çünkü İncil'de şefkat, merhamet, sevgi söylemleri ön plandadır. Buna göre, Tevrat'taki kısas (adalet) İncil'de yerini affetmeye bırakmıştır. Hz. Musa Firavunla girdiği savaşta, ona cephe alarak bir muhalefet başlatırken; Hz. İsa ise yönetimi elinde bulunduran Romalılarla uyumlu biçimde hareket ettiği söylenmiştir.

Mekke döneminde Hz. Peygambere vahiy yoluyla yeni bir din olan İslam gelmişti. Temelinde tevhidi barındıran İslam dini, cahiliye döneminde tedavülde olan sosyal haksızlıklara karşı menfi tavır takınarak, adaleti önceleyen bir üslup geliştirdi. Tabii tüm bunlar olurken, şirk unsuruna şiddetli eleştiriler yöneltildi. Toplum, peygamberi izleyen ve onun yoluna sırt çevirenler şeklinde ikiye ayrıldı. Tabii olarak mümin-kâfir dikotomileri ortaya çıktı. Mekke döneminde cihattan bahseden dört söylemde de Güler'e göre cihat; din uğruna sabır, çaba ve mücadele etmek gibi anlamlara gelir. Mekkelilerin baskı ve şiddetlerine dayanamayan Müslümanlar Medine'ye giderek orada organize olur. Güler'in belirttiğine göre bu dönemden itibaren artık cihat savaş manasına geliyordu.

Güler'e göre cihat, Müslümanların sadece kendilerini siyasal ve toplumsal olarak muhafaza etmesi değildir. Hz. Nuh'tan Hz. İbrahim'e gelen tevhit dinini her türlü saldırıya karşı korumak, şirk emarelerini sıfırlamak ve tebliğe mani olacak siyasi, ekonomik, sosyal tüm etkenleri ortadan kaldırmak demektir. Tövbe suresinde bulunan meşhur kılıç ayetinin³³ inmesiyle birlikte gayr-i müslimlere tanınan hoşgörünün bu ayetle

³² İlhami Güler, "Kur'an'da Cihadın Teolojisi-Politigi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 1998, s. 75-90.

³³ **Kur'an**, Tevbe Suresi, Ayet 5.

nesh edildiğini düşünen âlimler olmuştur. Kılıç ayeti cihadı sembolize eder bir hal almıştır. Günümüzde hala tartışma konusu olan söz konusu ayeti Güler, Arkoun'dan yaptığı alıntıyla şu şekilde özetler: 610-632 yılları arasında geçen zaman diliminin analizi yapılmadan, günümüzde ilgili ayetin yorumlarında isabetsiz tercihler yapılmıştır. Tarihin sınırlı zaman diliminde yaşanmış bir olayı, tarihin tüm zamanlarına mal etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Güler'in ilgili konuda tarihselciliği gündeme getirdiği söylenebilir. İlgili ayetlerde isabetsiz yorum yapmamak için de vakıyı anlamak ve incelemek yerinde olacaktır. Aksi takdirle yapılan girişimler son kertede yanlış olacaktır. Dolayısıyla ayetlerin indiği dönemi ve vakıaları okuyarak günümüz açısından bunların kritiği yapılmalıdır. *Yani vakıadan başlayıp nassa, nasdan vakıaya gitmeliyiz* ki doğru tespitler yapabilelim.

1.1.1.10. Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri ³⁴

Kur'an'da Allah'ın buyruklarına çeşitli sebeplerle uymayan, ona şirk koşan insanların cehennemde azaba uğrayacakları ve söz konusu azabın çeşitli şekillerde gerçekleşeceği anlatılmaktadır. Bu itibarla cezaların görüleceği yer olan cehennemden bahsedilir. İbranice kökenli olan cehennem kavramı derin kuyu manasına gelir. Buna göre cehennem, *ge-hinnom* (hinnom vadisi) kelimesinden Arapçaya girmiş ve muarreb bir format almıştır. Öztürk'ün belirttiğine göre bu kavram, çeşitli şekillerde isimlendirilmekle birlikte Kur'an'da yetmiş yedi defa geçmektedir. Öztürk, Kur'an'da azap tasvirlerini çeşitli kaynaklardan hareketle açıklama yoluna gitmiştir. Buna göre cehennem ehli, Dünya'da yaptıklarına karşılık olarak çeşitli şekillerde azaba uğrayacak kesimdir. Mesela dünyada altın ve gümüş biriktiren cehennem sakinlerine ceza olarak, o altın ve gümüşler ısıtılarak vücutlarının çeşitli bölgelerine acı çekmeleri suretiyle bastırılacaktır. Ayrıca cehennem ehline ateşten elbiseler giydirilecek, kaynar sular dökülecektir. Uhrevi azabı hak eden insan tekine bu azapların dışında da farklı azap şekilleri uygulanacaktır.

Söz konu azap tasvirlerinin dönemin zihin haritasında bir karşılığı olduğunu iddia eden Öztürk, yerellik kavramını gündeme getirir. Bu minvalde Kur'an'da geçen *zebâni* kelimesi açıklanır. Buna göre zebâni kelimesi aslında Arapların bildiği ve aşina olduğu bir kelimedir. Nitekim söz konusu kelime, Arapların Adnanî kabilesinin bir kolunun ismi

³⁴ Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 1998, s. 91-110.

olduğu ilgili kaynaklarda geçmektedir. Bu insanların özelliği ise tuttuğunu koparan kimseler olmasıdır. Öztürk, aynı şekilde *Zakkum* kelimesinin de benzer bir formatta olduğunu ifade eder. *Zakkum*, cehennem dibinde yetişen ve başı şeytan başına benzetilen bir ağaç türüdür ve uhrevi cezalar arasında yerini alır. Çeşitli kaynaklardan hareketle yapılan araştırmalara göre *zakkum*, Araplar arasında bilinen bir kavramdır. Nitekim bu bitkinin klasik tefsirlerde Orta doğu mintikasında yetişen bir bitki olduğu söylenmiştir. İşte nüzûl döneminde inen ilgili ayetlerde serdedilen azap figürlerinin dönemin anlayışına göre betimlendiği söylenmiştir. Bu durum sadece yukarıda belirtilen kavramlar için değil ilgili tüm kavramlar için de geçerlidir. İslam düşünce tarihinde azabın ebediliği konusu tartışılmış ve farklı fikirler öne sürülmüştür. Azabın ebedi olmayacağını gündeme getiren kesimlerin dayanaklarının daha güçlü olduğunu ifade eden Öztürk, karşıt görüşün delillerini de görmezden gelmenin yanlış olacağını ifade eder. Fakat Öztürk, son tahlilde bunun kesin bilgisinin Allah katında olduğunu söylemekte ve bu konuda kesin yargılar yerine Allah'ı a'lem demenin daha doğru olacağını düşünmektedir. Sonuç olarak cehennem; Dünya'da, Allah'ın insanlar için indirdiği dinin hükümlerine uymayan kâfir, mücrim, münafık vb. insanların azaba duçar olacakları mahallin ismidir. Bu mahalde betimlenen azap tasvirleri ise mahiyeti net olarak bilinmese de Arapların zihninde ve yaşam dünyasında karşılığı olan birtakım figürlerdir. Dolayısıyla ilgili figürlerde yerellik olgusu vardır.

1.1.1.11. Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine –Karı Dövme Olgusu Bakımından 4. Nisâ' 34 Örneği-³⁵

Mezkûr makalenin başlığı Müslüman zihinlere itici gelebilir. Fakat ilgili başlığın hedefi, bugün elimizde bulunan Kur'an'a alternatif bir Kur'an ihdas etme iradesi değildir. Bilindiği üzere Kur'an, Hz. peygamber döneminden bu yana anlama konusunun nesnesi olmuştur. Klasik dönemde Kur'an'a yapılan yorumlar günümüzle karşılaştırıldığında aralarında farklılıklar olduğu ve kimi zaman birbirine zıt yorumlar yapıldığı görülecektir. Bugün elimizde bulunan meâl ve tefsir kitaplarında bu kıyaslamayı yapmak mümkündür. Çağdaş Kur'an'lar tamlamasını doğuran ana saik Kur'an metnini çağdaş ihtiyaçlara sabitleme eğilimidir.

³⁵ Ömer Özsoy, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine –Karı Dövme Olgusu Bakımından 4. Nisâ' 34 Örneği-", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, 2002, 111-124.

İslami ilimlerde ana kaynak şüphesiz Kur'an'dır. Metninde herhangi bir değişikliğe cesaret edemeyen kimi fanatik fırkalar bu amacını hadis üzerinden gerçekleştirmiştir. Hadis istismarcılığı ve hadis uydurmacılığı buna kanıt olarak gösterilebilir. Fakat Özsoy'un savına göre kıraat özgürlüğü üzerinden kimi şahıslar bu amacını kısmen de olsa Kur'an üzerinden gerçekleştirmiştir. Günümüzde ise dilin delaleti teorisi kullanılarak ihtiyaçlara veya çağdaş dönemin ruhuna uygun yorumlar yapılmıştır. Bu vakianın bid'atçı olmadığını dolayısıyla gelenekten gelen bir damardan beslendiğini dile getiren Özsoy, bunun iki temel sebebinin olduğunu dile getirir. Birincisi; *dilin evrimini göz ardı etmek suretiyle, herhangi bir kelimenin herhangi bir zamanda kazandığı anlamı Kur'an'a yüklemek*. İkincisi ise *sosyal değişim olgusunu göz ardı etmek suretiyle, herhangi bir toplumun herhangi bir dönemde içinde bulunduğu durumu Kur'an'a yüklemektir*. İşte bu duruma Nisâ' suresinin 34. ayeti örnek verilerek durum analizi yapılmıştır. Söz konusu analiz yapılırken ilgili yorumlar iki kategoride ele alınmış, birinci kategori klasik yorumu üstlenirken ikinci yorum ise çağdaş dönemi temsil etmektedir. Her iki kategoride *er-ricâlu kavvâmune 'alâ nisâ'* ayeti³⁶ şu şekillerde yorumlanmıştır. -Biz sadece ilgili ayetin bir pasajında bulunan kritik bir kavramın yani *kavvâmune* kavramının değişim sürecine değineceğiz.-

1. Grup

Kadınlar üzerine hâkim dururlar. (Elmalılı Hamdi Yazır)

Kadınla üzerine haakimdirler. (Hasan Bahri Çantay)

Kadınların üzerinde ziyade kaimdirler. (Ömer Nasuhi Bilmen)

Kadınlar üzerine yöneticidirler. (Süleyman Ateş)

2. Grup

Kadınların koruyucusudurlar (Osman Nebioğlu)

Kadınları gözetirler. (Edip Yüksel)

Kadınları gözetip kollayıcıdırlar. (Yaşar Nuri Öztürk)

Kadınlar üzerine yöneticidirler. (Hüseyin Atay)

³⁶ **Kur'an**, Nisâ Suresi, Ayet 34.

Görüldüğü üzere altı çizili kavramın anlamında belirgin bir değişme olmuştur. Hâkim, kaim ve yönetici gibi manaları zımnında taşıyan *kavvam* kelimesi yerini, gözetici kollayıcı gibi merhameti ön plana çıkararak sıfatlara bırakmıştır. Ayrıca Özsoy yine ilgili ayette kritik manalara gelen *va'ribuhunne*, *kânitâtun*, *nuşûzehunne* gibi kavramların klasik yorum ve modern yorum mukayesesini yaparak zamanla ilgili kavramların değişimine temas etmiştir. Sonuç olarak, indiği dönemden bu yana anlamaya konu olan Kur'an, çeşitli dönemlerde çeşitli biçimlerde yorumlanmaya çalışılmıştır. Özsoy'un belirttiğine göre İslam düşüncesi, tarihin her devrinde iki olguyla ilişki içinde olmuştur. Bunlardan bir tanesi, Kur'an'ın nazil olduğu dönem ve insanlar arasındaki organik temas. İkincisi ise Kur'an'ın tüm tarihlerin üstünde bir kitap olması. Fakat modern dönemde yapılan yorumlara bakılırsa günümüz için sakıncalı duran birtakım kavramlar zararsız hale getirilmiş ve dolayısıyla asrın ruhuna uygun bir zemin inşa edilmek istenmiştir. Yukarıda verilen *kavvâm* örneği bunun bir kanıtıdır. Dolayısıyla Özsoy'un dile getirdiği çağdaş Kur'an(lar) ifadesi bu anlama gelmektedir.

1.1.1.12. Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine ³⁷

Alevilik veya Aleviler üzerine yazı yazmanın zorluğundan bahseden Öztürk, bu zorluğun nedenini, Alevilik diye tesmiye edilebilecek tek tip bir inancın ve tek bir gövdenin olmayışına bağlar. Mezkûr makalede Alevilikten kasıt Hz. Ali'yi seven, on iki imam ve ehli beyte muhabbet besleyen, zımnında cem, tebella, teverra ve dede gibi kavramları bulunduran yapıdır. Öztürk, ilgili makaleyi yazarken Aleviliğin temel yazılı kaynakları olan *Buyruk* ve *Hüsniyye* adlı iki kitaba referansta bulunur. *Buyruk*, Safevîlerin Anadolu'daki Alevileri etkilemek için yazdığı eserdir. İçeriği genel olarak adap ve erkâna dayanır. *Hüsniyye* ise imamet meselesi hariç inanç konularında Mutezileyi tekrar eder.

Alevilerin, Kur'an'a yükledikleri değer son derece kutsaldır. Nitekim Kur'an, Cebail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e indirilmiştir. *Buyruk*'ta şu ifadeler geçer: *ve dahi İncil İsa'ya, Tevrat Musa'ya, Zebur Davud'a, Kur'an Muhammed aleyhisselama nazil olmuştur*. *Buyruk*'ta peygambere gelen mesajlar imanın özünü oluşturur. *Hüsniyyenin* içeriğine göre Kur'an yaratılmıştır. Dolayısıyla Mutezile kelamıyla birebir uyumluluk

³⁷ Mustafa Öztürk, "Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003, s. 55-70.

vardır. Ne ki bu konu Alevilerce çok fazla gündeme getirilen bir konu olmamıştır. Öztürk bunu çeşitli sebeplere irca eder. Sebeplerden bir tanesi, Alevi kesimin daha çok kırsalda yaşaması ve dolayısıyla bunu anlayacak entelektüel kapasiteden yoksun olmasıdır. Kur'an'ın Allah katından geldiğine inanan Aleviler, pratik olarak söyledikleriyle pek amel etmezler. Bunun nedeni ise Alevi anlayışına göre Kur'an'ın tahrife uğramasıdır. Alevilerin kimi yazarlarına göre Kur'an'da 400 dolayımında ayet noksandır. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Emeviler döneminde yapılan faaliyetler neticesinde tahrif üst düzeye çıkmıştır. Yanı sıra bu dönemlerde ehli beyti öteleyen bir tavır benimsenmiştir. Öztürk'e göre bu söylemler iddiadan öteye geçmez. Çünkü bu fikri savunanların dayandıkları yazılı bir kaynak yoktur. Alevilerin Kur'an tasavvurunda mistik izler görülür. Nitekim Kur'an'da bulunan normatif kurallara aldırış etmeyen Alevilerin Kur'an yorum biçimi ayetlerin özünü oluşturduğu söylenen bâtinî yöntem üzerine binâ edilmiştir. Buna göre ilgili ayetler üzerinden yapılan literal okumalar son kertede eksiktir. Çünkü Kur'an'ı literal okuma asıl/öz olanı ıskalar. Buna göre normatif karakterde olan Namaz, Hac, Oruç, Zekât gibi dinin gövdesini oluşturan farz ibadetler fazlaca abartılmıştır. Dolayısıyla sünîler söz konusu ibadetlerin yorumunda hataya düşmüşlerdir. Kur'an'ın özü ise bâtın ilimde gizlidir. Öztürk'e göre Alevilerin konuyla ilgili düşünceleri Şii İsmailiyye kelamıyla tıpatıp aynıdır. Ayrıca Alevi tasavvuruna göre Hz. Ebubekir resmen hakkı olmayan halifelik kurumunu tabiri caizse gasp etmiştir. Bunun yanında onu tahkir eden birçok söylemle karşılaşmak mümkündür. Öztürk'e göre bu tahkir, Kur'an'ın muhtevasında olmayan bir çeşit iftiradır. Sonuç olarak Alevilerin tasavvurunda Kur'an'ın kıymetli ve ayrıcalıklı bir yeri vardır. Fakat pratikte Kur'an'ın direktiflerine pek uyulmaz. Nedeni ise yukarıda anlatılan zahir-bâtın ayrımıdır. Ayrıca Kur'an'da geçen övgü mesajları ehl-i beyte matufken; münafık, kâfir, mücrim ve fasıklarla ilgili ayetler ise Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a işaret eder. Yine Alevilerin tasavvuruna göre Kur'an muharref bir kitaptır ve yaklaşık 400 ayeti yukarıda anlatılan çeşitli sebeplerce noksandır. Fakat Öztürk'e göre bu iddialarının hiçbir mesnedi yoktur.

1.1.1.13. Kur'an Okumanın 'Metalingüistik' Yapısı: Bir Sosyokültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı³⁸

Rusya'da, Lev Vygotsky tarafından "kültürel tarihsel aktivite teorisinden" söz edilir. Bu teoriye göre bireylerin zihin mekanizması bir kültür vasatında gerçekleşir ve bireyler bu kültür vasatının belirlenimleri etrafında düşünür. Dolayısıyla Peygamberi ve Kur'an metnini anlama sürecinde de ilgili zevatin akıl mekanizması ve dil becerileri bir kültürün güdümündedir. "Kültürel tarihsel aktivite teorisi" kutsal metnin "sözce" halini almayan dönemine işaret eder. Bu dönem ise vahyin canlı olduğu bir dönemdir. Makaleye göre "sözcenin" bazı özellikleri vardır: *bakış açısı, diyalog, üslup, aksan ton farkı ve ideoloji barındırması*. Allah hitabının muhatapları sırayla şunlardır: vahyin ilk muhatapları, tabiûn ve bundan sonraki kuşaklar. İlk aşamada peygamber aracılığıyla dönemin muhatap kitlesi vahiyle iletişim halindedir. Fakat peygamberin vefat etmesi ve Kur'an'ın metinleşmesi dolayısıyla peygamber dönemindeki canlı iletişim yerini durağanlığa bırakır. Mezkûr teori donuk iletişim yerine akışkan bir iletişim biçimini benimser.

1.1.1.14. Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma

³⁹

Batı ve Türkiye'de vahiyle ilgili çalışma yapan kimi araştırmacıların iddialarına göre İslam, insanlık tarihine yeni bir ruh ve düşünce getirmemiştir. Buna göre İslam; Yahudilik, Hristiyanlık, Eski Sümer ve Babil dinlerinden etkilenen, kaynağını oradan alan bir dindir. İşte Gündüz'ün mezkûr makalesi, bu iddia etrafında şekil alan ve İslam yeni bir din olarak insanlığa ne getirdi? İslam diğer dinlerden ne derece etkilendi? İslam'ın diğer dinlerden ayrılan yönleri nelerdir? gibi sorulara yanıt aranarak kaleme alınmıştır.

Gündüz'ün belirttiğine göre Mekke'de dinle ilgisi olan iki topluluk bulunmaktaydı. Bunlar, *Ümmî* ve *Ehl-i Kitap* gruplarıydı. Ümmî kesim, Arapların geleneksel din anlayışını benimseyen topluluğa verilen isimdi. Bu kavram her ne kadar okuma yazmaya bilmeyen cahil kimseler için kullanılmış olsa da aslında Kur'an'da ümmî kavramının

³⁸ Üzeyir Ok, "Kuran Okumanın 'Metalingüistik' Yapısı: Bir Sosyokültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 4, 2003, s. 151-170.

³⁹ Şinasi Gündüz, "Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, 2004, s. 13-28.

geçtiği yerlerde, Hristiyan ve Yahudi olmayan gruplara bir nispet vardır. Gündüz, bu tespitine Alû İmran suresinin 20 ve 75. Bakara suresinin 78. ayetini delil gösterir. Kur'an'ın indiği dönemde Hicaz bölgesinde Yahudiler genel olarak Medine, Hayber ve Fedek şehirlerinde yaşıyorlardı. Kültürel ve sosyal alanlarda etkin olan Yahudiler, Beytül Midras denilen bir eğitim kurumunun başındaydı. Ümmî Araplar çocuklarının eğitimi için bu eğitim kurumuna müracaat ederdi. İlgili kaynakların belirttiğine göre o dönemki Yahudiler, Yahudi Ortodoksların dinsel düşüncelerini benimsemişlerdi. Hristiyanlar ise Hicaz'ın kuzey ve güney kesimlerinde yaşıyorlardı. Ayrıca Mekke'de de Hristiyan nüfus vardı. Fakat bunların sayısı fazla değildi. Geçimlerini genel olarak ticaretle sürdüren Hristiyanlar, monofizit ve diyofizit akideyi savunan kimselerdi. Bölgede çoğunluğu elinde tutan ümmî Araplar ise atalar kültürünü benimseyen politeist ve paganist din inancına mensup kimselerdi. Hicaz bölgesinde yaşayan fakat ümmî ve ehl-i kitaptan farklı bir dini duruş sergileyen Hanifler de vardı.

İşte böyle bir ortamda İslam, Hz. Muhammed tarafından Hicaz bölgesinde tebliğ edildi. Fakat çeşitli sebeplerden ötürü ümmî ve ehl-i kitap gibi kesimler İslam'a ve Müslümanlara karşı tavır aldı. Ümmîlerin İslam mesajına karşı çıkmalarının nedeni mevcut statükoyu sarsması ve geleneksel Arap inancıyla uyumlu olmamasıydı. Hristiyanlar birtakım dogmalar ve kendi inanç sistemlerinden dolayı İslam'ı benimsemedi. Yahudiler ise daha çok etnosentrik tutumları ön planda olduğundan ümmîler ve ehl-i kitap mensupları gibi İslam'ı kabul etmedi. İşte Arapların geleneksel din anlayışları, Hristiyanların İsa-Mesih anlayışı, Yahudilerin ise seçilmiş ırk ve arz-ı mev'ud gibi düşünce tutumları İslam için bir engel teşkil ediyordu. Fakat İslam geçmiş dinleri inkâr eden bir üslup kullanmayıp, onların varlığını kabul eden, ilk peygamberden başlayan vahiy müessesini tekrar hatırlatma vazifesi görüyordu. Bunun yanı sıra İslam'ın, ilahî mesaja yönelik kimi hastalıklı ve tevhit düşüncesiyle uyumlu olmayan düşünceleri sağlıklı bir zemine taşımak gibi bir kaygısı vardı. Bu meyanda ümmîler ve Ehl-i kitap arasında tartışma konusu olan Hz. İbrahim hakkında son noktayı koydu. Buna göre Hz. İbrahim'in Yahudi ve müşrik olmadığı bilakis *hanif* olduğu bizzat Kur'an tarafından belirtildi. Kur'an'ın temel argümanlarından biri de önceki vahiyleri doğrulamasıdır. Nitekim Kur'an'da birtakım inanç ve uygulamaların geçmiş ümmetlerde de olduğu belirtilmiştir. Kur'an bu hususu açıklarken vahyin kesintisiz olduğunu, İslam'ı vahyin son halkası, Hz. Muhammed'i ise son elçi kabul eder. Öteki taraftan Kur'an mesajı,

Yahudilerin Mesih merkezci ve Yahudilerin etnosentrik din anlayışlarına karşı tevhidi öncelemektedir. İslam, teslis inancıyla Hristiyanlardan ve Paganizm belirtileri gösteren Arapların anlayışlarından ayrılarak tevhit mesajını insanlara sunmaktadır. Yine Yahudilik mesajında yer alan katı kuralcılığın yerine takva olgusunun İslam'da yer alması, İslam ile Yahudilik arasındaki fark olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere yukarıda din mensuplarının teolojik yaklaşımları farklıdır. Bu durum tabiri caizse aynı zamanda teolojik bir kargaşa yaratmaktadır. İşte İslam, bu kargaşa ortamını bitirmek üzere tüm insanların üzerinde buluşabilecekleri ortak payda olan tevhidi tüm din mensuplarına yöneltmektedir. İslam, Arapların arasında bulunan hiyerarşik yapıyı, politeist paganizm inancını; Yahudilerin etnosentrik tutumlarını, Hristiyanların ise katı kanunları yerine tüm din gruplarını ortak paydada buluşmaya davet etmiştir. Bu ortak payda ise tevhittir. Sonuç olarak denilebilir ki, Gündüz'ün mezkûr makalesi, Kur'an vahyi ve diğerleri (Yahudilik, Hristiyanlık) arasındaki benzer ve farklı unsurları gündeme getiren bir makaledir. Bu makaleye göre İslam, vahyin başından sonuna kadar muhataplarına daha önce bilinmeyen yeni bir sistem getirmemiştir. Fakat gerek Yahudilikte ve gerekse Hristiyanlıkta tevhide ve Kur'an'ın temel mesajlarına aykırı birtakım teolojik hususları tashih etme ihtiyacı duymuştur. İşte vahyin ilk halkası ile son halkası arasındaki talepleri dikkate alan İslam, diğer din gruplarıyla ortak zeminde buluşma ihtiyacı hissetmiştir.

1.1.1.15. Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu⁴⁰

Allah katında bulunan buyrukların insanlarla buluşması için bunların bir şekilde dünya semasına gelmesi gerekiyordu. Nitekim bu mesajlar vahiy dediğimiz ilahî yolla yeryüzüne geldi. Yüce Allah işe kendisini tanıtmakla başladı. Buna göre Allah; melik, hükümdar, âlemlerin efendisi, her şeye gücü yeten, kimseye ve hiçbir şeye benzemeyen, mutlak irade sahibi gibi yüce vasıflarla muttasıftı. Bu hususlar anlatılırken bilindik kavramlar ve dille anlatıldı. İndirilen buyruklar insanlık için son derece önemliydi. Fakat ilahî mesajlar, bir dil kalıbına girmeli ve bir kültüre inmeliydi. Artık bu aşamadan sonra

⁴⁰ Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004, s. 61-76.

o dönemde yaşayan insanlar söz konusu mesajın muhatabı olacaklardı. Dolayısıyla bu hitap onlar için bağlayıcı olacaktır.

Ayetlerin içeriğine bakıldığında mesajların insanı kemal düzeyine yükseltme gibi bir hedefi vardı ve bu hedefler insanın fitratına uygundu. Kur'an'ın temel hedefi ilgili bireyleri her yönden ahlaki donanım sahibi kılmaya yönelikti. Çünkü tarihin değişik zaman dilimlerinde iyi olan bir insan sonradan gerek kendisinden gerekse dışardan kaynaklanan birtakım nedenlerden dolayı vahyin mesajlarına zıt eylemlerde bulunabiliyordu. İnsanların özünde var olan saf duygular vahiy yoluyla aktif hale getirilmeye çalışılıyordu. Erdoğan'a göre cahiliye devri, peygamberin tasarruflarıyla kapanmış bir dönem değildir. Her devirde potansiyel olarak varlığını koruyan bazı kötülükler şartlar yerini bulunca gün yüzüne çıkmıştır. Bilindiği üzere cahiliye döneminde tedavülde olan hukuk kurallarının hepsi birden kaldırılmamıştır. İslam bu kuralları *ilga ederek, ıslah ederek, ibka ederek* ele almıştır. Bu yüzden denilebilir ki, *İslam geldiği andan itibaren devrim yapmıştır* söylemi pek tutarlı gözükmemektedir. Çünkü İslam'ın ıslah ve ibka ettiği yüzlerce uygulama vardır. Fakat ilga edilen hükümlerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bunlar nikahu'l makt, nikahu's şigar, fuhuş, içki, riba gibi uygulamalardır. Hal böyleyken İslam'ın getirdiği hükümler nelerdir veya İslam yeni olarak ne getirmiştir gibi soruları sormak yerinde olacaktır. Erdoğan'ın bu sorulara yanıtı şu şekilde olmuştur: İslam, vicdanlarda mahkûm halde bulunan insani değerleri gün yüzüne çıkarmıştır. Cahiliye döneminde zekât, oruç, köle azadının erdemli sayılması, hac, defin işlemleri, kısas, diyet gibi ritüeller bilinirdi. Vahyin yaptığı ise insanın fitratında var olan bu değerleri gün yüzüne çıkarmaktı.

Bilindiği üzere Kur'an birden nazil olmamıştır. Dönemin olgularının ortasına inen ve birtakım hususları düzenleyen ve düzelten bir kitaptı. Buna örnek olarak kadınlarla ilgili durumlara bakılabilir. Mücadele suresinin 58. ayeti bir kadının hak arayışı ile ilgilidir. Ashaptan Evs b. Samit eşi Havle binti Sa'lebe'ye kızmış ve kendisine "sen benim anamın sırtı gibisin" demişti. Cahiliye uygulamasına göre artık bu kadın başkasıyla evlenemez ve eşiyle de ilişkide bulunamazdı. Böylece şikâyetini peygambere anlatan Sa'lebe hakkında ayet inmiştir. Dolayısıyla ilgili ayet olgunun tam ortasına inmiş ve olguyla vahiy buluşması gerçekleşmiştir. Bu olay karşısında zihar âdeti yasaklanmıştır. İslam'ın şu an itibariyle bir kriz döneminden geçtiği söylenebilir. Toplumun ve İslam

medeniyetinin yeniden tesisi için Kur'an'ın yeniden gündeme gelmesi gerekir. Bu esnada vahiy ve olgu ikilisine dikkatleri celp etmek yeni durumlar için önem arz edecektir.

1.1.1.16. Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi⁴¹

Mezkûr makale, tarihte Kur'an hakkında ifade edilen tarihselci söylem ile metafiziksel söylemin geliştirdiği yorumlar üzerinde durarak son tahlilde, *tarihin ufkunda beliren* Kur'an vahyine atıfta bulunur. Buna göre tarihselci söylem, kurmuş olmuş metot gereği, tarihin farklı uğraklarında farklı tarihsellikler kurmuştur ve bu tarih kesitleri ise belli dönemin tarihi olmuştur. Tarihselci söylemin karşısında duran metafiziksel söylemin kurduğu paradigmaya göre Kur'an, tarihe müdahale eden ve onun yol haritasını belirleyen bir karaktere sahiptir. Bu söylem aynı zamanda Kur'an'ın sınırlı sayıda vakıalara karşılık geleceğini kestirdiği için zımnında örf ve adet gibi uygulamaları da meşru görmüştür. Burhanettin Tatar'a göre Kur'an, tarihi, Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan itibaren başlatır ve tarihin sonunu ahiret ile bitirir.

1.1.1.17. Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak Kur'an Metni: A'raf Süresinin 7/31-32 Ayetleri⁴²

Geçmişten günümüze kadar yazılan tefsir kitapları bir müktesebat oluşturmuştur. Bunun temelinde yatan ana hedef ise Kur'an'ı doğru anlama çabasıdır. Süregelen müktesebatın Kur'an'ı ne derece açıklığa kavuşturduğu tartışılmıştır. Fakat dil ile ilgili yeterince tartışma yapılmamıştır. Koç, buna örnek olarak sebeb-i nüzûl ilmini verir. Buna göre kimi Kur'an ayetleri, müfessiri, sebeb-i nüzûl bilgisi bağlamında aşırı yorumlara itmiştir. İşte bu minvalde, A'râf suresinin 31. ve 32. ayetleri ele alınmıştır. İlgili ayetlerin Türkçe meâli şu şekilde verilmiştir: *Ey Adem oğulları! Her mescide (gelişinizde) zinetinizi alınız. Yiyiniz, içiniz, israf etmeyiniz. Muhakkak ki Allah israf edenleri sevmez. De ki: Allah'ın kulları için yarattığı zinetini ve temiz rızkı kim haram kılmış? De ki: bunlar dünya hayatında mü'minler içindir. Kıyamet gününde ise, yalnızca onlara özgüdür. İşte (gerçeği) bilen bir topluluk için ayetleri ayrıntılı bir şekilde açıklıyoruz.*⁴³ Koç'un belirttiğine göre mezkûr ayetlerin doğru anlaşılabilmesi için altı çizili kelimelere

⁴¹ Burhanettin Tatar, "Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004, s. 29-37.

⁴² Mehmet Akif Koç, "Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak Kur'an Metni: 7 A'raf Suresinin 31-32. Ayetleri", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004, s. 113-124.

⁴³ **Kur'an**, A'râf Suresi, 31-32.

dikkat etmek gerekir. Bunun için de sebab-i nüzûl bilgisine başvurmak yerinde olacaktır. İlgili birçok rivayet göz önüne alındığında, Cahiliye döneminde var olan uygulamayla karşılaştırılır. Bu uygulama ise, Mekke'ye dışardan gelen Arapların muttaki kimselerden tavaf etmek amacıyla aldığı elbiseleri tavaf bittikten sonra atmalarıydı. Bu durum ekonomisi iyi olan Arapların bedenlerini kapatmaları için takip ettiği yöntemdi. Fakat fakir olup elbise alamayan kimi Araplar neredeyse çıplak tavaf ediyordu. Ayrıca tavaf edenler hayvani gıdalardan ve yağlı yemeklerden uzak dururdu. Araplara göre bu tutum zahidaneydi. Bazı Müslümanların bu uygulamanın perhiz kısmını devam ettirmek eğiliminde olmasından dolayı ilgili ayet inmiştir. Buna göre Allah kabeyi çıplak tavaf etmeyi yasaklamış, ayrıca tavaf ibadetinin yemek ile ilişkisinin olmadığını belirtmiştir. Şimdi tefsir literatüründe ilgili konunun nasıl işlendiğine bakmak yerinde olacaktır. Koç'a göre günümüzde ortalama bir Kur'an okuyucusunun ilgili ayetin nüzûl bilgisini öğrendikten sonra ayetin; namaz kılmanın fazileti, aşırı yemek yemenin zararları ve israf gibi yorumlarla değerlendirildiğini gördüğünde şaşkınlık geçirecektir. Çünkü ilgili ayetin nüzûl sebebi bambaşkadır. Koç'un ifadelerine göre bu husus günümüze has olmayıp geçmişte de benzer yorumlar yapılmıştır. Nitekim rivayet verilerine göre Hz. Hasan şık ve temiz kıyafetlerle mescide gitmesinin sebebini A'râf suresinin 31 ve 32. ayetlerine bağlamıştır. Benzer yorumu Harun er-Reşid'in doktoru Ali b. El-Hüseyn Vakidî'ye yapmıştır. Koç'a göre tefsir literatüründe söz konusu ayetin tefsirini yapan müfessirler sebab-i nüzûl bilgisini zorlamıştır. Mesela Taberî (310/922) 31. ayetin tefsirini yaparken rivayetleri göz önünde bulundurmuş ve haram yemeyin, israf etmeyin değerlendirmesinde bulunmuştur. Taberî'den önce yaşamış olan Mukâtil b. Süleyman (150/767) ayetin birinci bölümünde geçen *mescid* kavramına daha genel manalar atfederek ilgili kavramın kapsamına Kilise, Havra ve mescitleri de koymuştur. Tâberî'den sonra gelen Suyûtî (911/1505) ise ayetin anlam sahasını rivayetlerden hareketle daha da genişletmiştir. 31. ayetle ilgili olarak tasavvufi çevrelerin yaptığı yorumlar da aynı derecede zorlama olmuştur. Çünkü ayette geçen *zînet* kelimesi *hakikat*, *marifet* ve *keşf* gibi kavramlarla açıklanmıştır. Çağdaş döneme gelindiğinde ise söz konusu ayet, ideolojilere bağlı olarak yorumlanmıştır. Buna göre, Müslümanların içinde buldukları krizin sebeplerinden biri de savurganlık ve çıplaklıktır.

Zinet kelimesinin türevleriyle birlikte Kur'an'da 29 defa geçtiğini belirten Koç, kelimenin geçtiği yerlerde süs ve güzellik anlamlarının hâkim olduğunu dile getirir.

Çünkü Arapça sözlüklere bakıldığında zinet kelimesinin *eş-şeyn'in* (kusur-ayıp) zıddı bir manaya geldiği görülecektir. Aynı zamanda zinet kelimesi bir şeyin zatından kaynaklanan güzellik olabileceği gibi ve dışardan gelen güzellik de olabilir. İbranice ve Süryanice sözlüklerde zinet kelimesinin güzellik manasına gelmediğini aslında güçlendirmek, beslemek, askeri teçhizat, donanmak ve yiyecek gibi manalara geldiğini ifade eden Koç, ilgili ayeti Arapça dışında bir dil ile yorumlayarak bunun tefsire katkısını anlatmaktadır. Buna göre A'raf suresi 31. ayetin Türkçe karşılığı şu şekildedir: “Ey insanlar! Kâbe’ye her gelişinizde yiyeceklerinizi de yanınızda getirin. Hac sırasında yiyin, için; gereksiz yere birtakım yiyeceklerden uzak durmayın!” Söz konusu ayet bu şekilde değerlendirildiğinde bir sonraki ayetle uyumlu olacaktır. Fakat bunun yanıltıcı olabileceğini düşünen Koç, literatürde bununla ilgili herhangi bir bulgu olmadığını da ekler. Dolayısıyla denilebilir ki, sebebi nüzûl bilgisinin zorlanması keyfi yorumlara kapı aralamıştır.

1.1.1.18. Mesajın İletilmesi mi, Mesaj ile Dönüştürüp Güce Eklemlendirme mi? –Misyonerlik ve Tebliğin Kaynak, Alan ve Metot Açısından Çözümlemesi-⁴⁴

Dinlerin ve ideolojilerin yaşamlarını sürdürebilmeleri için kendilerini bir şekilde ifade etmeleri gerekir. Bu ifade şekli de çeşitli semboller, ritüeller, inşâlar ve sosyo-kültürel şartlar çerçevesinde olur. Bu husus bir nevi ideolojinin ve dinlerin yayılım göstermeleri için yöntem bilim mesabesinde. Metodoloji, din ve ideolojilerde bil-kuvve vardır ve çeşitli çalışmalar neticesinde inşâ edilir. Din, hayata bir anlam katmak için varsa kendi mensuplarının dışındakilerine de ulaşması gerekir. İşte bunun adı Hristiyanlıkta misyonerlik, İslam da ise tebliğ olmuştur. Yavuz’un mezkûr makalesi, misyonerlik ve tebliğ faaliyetlerinin kaynak, alan ve metotları üzerinden bir yargıya ulaşma çabasıdır.

Şevket Yavuz’un mezkûr makalesine göre Hristiyanlığın misyonerlik faaliyeti, çeşitli evrelerden geçerek emperyal bir görüntü sergilemektedir ve bir hiyerarşi ağına sahiptir. Ötekiyi sömürü nesnesi gören misyonerlik faaliyeti bu hiyerarşiye uygun biçimde inşa edilmiştir. İslam medeniyeti inşasının şeffaf olduğu dile getiren Yavuz’a göre, İslam’ın inşası *insanlığın gözü önünde* olmuştur. Misyonerlik faaliyetleri, insanları

⁴⁴ Şevket Yavuz, Mesajın İletilmesi mi, “Mesaj ile Dönüştürüp Güce Eklemlendirme mi? –Misyonerlik ve Tebliğin Kaynak, Alan ve Metod Açısından Çözümlemesi” **İslâmiyât Dergisi**” Cilt 8, Sayı 1, 2005, s. 81-99.

köleleştiren bir ruha sahipken İslam'ın böyle bir kaygısı yoktur. Buna örnek olarak Yavuz, İslam'ın yayıldığı yerlerde farklı türden mezheplerin kaybolmamasını örnek verir. Yavuz'a göre Hristiyanlığın misyonerlik kurumu insanların ihtiyaç duyduğu iman ve inanç duygularını istismar ederek onları ticaret nesnesi haline getirir. Bunu yaparken de bilgi, güç ve akide üçlüsüyle uyum halindedir. Bu üçlü de Hristiyanlık ve aynı zamanda misyonerlik faaliyetlerinde kullanılan temel kavramlar olmuştur.

Misyonerlik metodunun inşası 15. asırda bazı temeller üzerinde kurgulanmıştır. Birinci temelde olan merkezdekiler, seçilmiş olan kişilerdir ve misyonerlik akidesine göre bunlar *tanrının halkından* oluşan kimselerdir. İkinci grupta bulunan yarı merkezliiler ise daha çok birinci grupta bulunan merkezliilerin konforuna yönelik çalışma yapanlardır. Geriye kalan üçüncü grup ise, bir ve ikinci grupta yer alan kesimlerin ideal tüketiciler olarak gördükleri insanlardır. Bunlar üçüncü dünya ülkeleri yaftasını taşıyanlardır. İşte misyonerlik faaliyetleri bu güç piramidiyle birlikte alt tabakaları kendilerinden daha aşağı görerek onlara sınırlı bir dünya kurar. Bu dünyanın içinde bulunan bireylerin kültürleri piramidin tepe noktasında bulunan merkezliiler tarafından erozyona tabi tutulur. Zamanla kültürsüzleşen bu grup yönlendirilir. Artık birinci grup olan merkezdekilerin isteği doğrultusunda hareket ederler.

İslam'ın benimsediği inşa hareketinin temeli Yavuz'un ifadelerine göre evrensel sevgi ve kardeşliktir. Misyonerlikte olduğu gibi hiyerarşik bir zemin yoktur. Dolayısıyla kendinden olmayanı ötekileştirme politikası yoktur. İslam'ın tebliğ hareketinde aslında olmaması gereken birtakım hadiselerin vücut bulduğunu dile getiren Yavuz, buna Abbasi-Emevî çekişmesini örnek verir. Bununla beraber İslam'ın tebliğ kurumunda açıklık ve netlik vardır. Aynı zamanda yaratılanlar eşittir. Üstünlük ise takvaya bağlanmıştır.

Sonuç olarak makalenin ana temasını şu şekilde betimlemek mümkündür: yeryüzünde yaşayan ideolojilerin, dinlerin yaşamaları hele ki yayılabilmeleri için çeşitli saiklerle kendilerini ifade edebilmeleri gerekir. Bu ifade biçiminin neticesinde bir metot oluşur. İlahî mesajın aktarıcısı olan Hristiyanlık ve İslam dinleri birbirine zıt yayılım fikirlerle tarih sahnesine çıkmıştır. Buna göre Hristiyanlık teolojisi Allah'tan aldığı vahye harici faktörler ekleyerek insanları kendi kültürlerinden uzaklaştırmakta ve son tahlilde kitleleri kargaşaya sevk edebilmektedir. Fakat İslam'ın tebliğ kurumunda birtakım

pürüzler olmuş olsa da İslam dininin temelde bir medeniyeti veya kültürü nesneye dönüştürmek gibi bir misyonu yoktur.

1.1.1.19. Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi⁴⁵

Mezkûr makale, ilk cümlesinden son cümlesine kadar gelenekselci ekolün karakteristik özelliklerini konu ediniyor. Gelenekselci ekolün söylemine göre tüm dinlerin nihai amacı tevhit ilkesidir ve tüm dinler Allah'ı tanıma noktasında gayret içindedir. Bu ekole göre gelenek, içsel dinamikleri yoğunlukta olan ve kaynağında vahiy bulunan yapının adıdır. Vahiy gerek insanlarla ve gerekse kozmolojik düzenle bir ilişki halindedir. Gelenekselcilere göre insan teki zorunlu bir biçimde vahye muhtaçtır. Bu ekolde ilk akıl yoğun bir surette gündemdedir. Çünkü Allah tarafından yaratılan ilk şey ilk akıldır. Felsefeciler de buna benzer bir metot gündeme getirmiştir. Yaratılan ilk akılla insan tekinin irtibata geçebilmesi için “entelektüel sezgiye” sahip olması gerekir. Gelenekselci söyleme göre hakikat tek yönlüdür. Fakat farklı boyutlarda vahiyler olmuştur. Bunun sebebi ise biçimsel nedenlerdir. Biçimler farklı olduğu gibi vahiylerin hakikati ifade etme biçimindeki fenomenleri de farklı olmuştur. Sonuç olarak denebilir ki, gelenekselci metodun kurduğu paradigmada tüm dinlere yer vardır.

1.1.1.20. Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili⁴⁶

Makalenin hemen giriş kısmında *ümmet* kelimesinin anlamlarına değinen Öztürk, söz konusu kelimenin *öne geçmek, başı çekmek, sevk ve idare etmek* gibi manalara matuf olduğunu ifade eder. *Ümmet* kavramı farklı türevleriyle birlikte Kur'an'da 60 yerde geçer. Râgıp el-İsfehânî'den yapılan alıntıya göre *ümmet* kavramı *belli bir din, düşünce, ideal veya aynı zaman ve mekân gibi faktörlerin bir araya getirdiği insan topluluklarını ifade eder*. Mezkûr makalede, söz konusu kavrama açıklık getiren Elmalılı Hamdi Yazır ve Ali Şeriatî'nin de fikirlerine yer verilmiştir.

Ümmet kavramını ilk hitap çevresine göre ele alan Öztürk, *ümmet* kelimesinin olumlu vasıflarla nitelendirildiğini belirtir. Buna örnek olarak ise Bakara suresinin 143. ayetini verir. Buna göre Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahabe nesli adaletli, dengeli ve ölçü sahibi mümtaz kişilerdi. Yine Âlû İmran suresinin 110. ayetinde sahabe nesline

⁴⁵ Hüseyin Yılmaz, “Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, 2004, s. 97-112.

⁴⁶ Mustafa Öztürk, “Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 2, 2005, s. 11-23.

iyiliği emreden kötülüğü engelleyen şeklinde bir tavsif yapılmıştır. Öztürk'ün ifadelerine göre ilgili kavram, yukarıda zikredilen niteliklerinden soyutlanırsa sıradan bir gruptan farkı kalmaz. Dolayısıyla Müslümanların bugün için *ümme*t kavramına takdir ettikleri anlam isabetli görünmemektedir. Çünkü Müslümanların İslam'ı temsil noktasında yeterince başarılı oldukları söylenemez. Neticede dünyanın farklı yerlerinde yaşayan tüm Müslümanları *ümme*t kavramı çerçevesinde değerlendirmek söz konusu kavramın ruhunun aykırı olacaktır. Ayrıca ilgili ayette geçen *biz sizin vasat bir ümme*t olmanızı *sağladık* meâlinde ayette geçen *siz* zamiri ilk Müslüman nesle yani sahabeye matuftur. Bu yorumu teyit eder nitelikte farklı kelimeler üzerinden İbn-i Abbas, Mücahit ve Kâtâde de görüş belirtmiştir. Dolayısıyla *ümme*t kelimesi evvela ilk nesil olan sahabeye delalet etmektedir. Çünkü mesajın ilk muhatapları onlardı. Öztürk'ün iddiasına göre klasik ve modern dönemde yaşayan müfessirlerin çoğu söz konusu kavramın yorumunda isabetsiz görüşler belirterek, kendi tarihsellikleri içinde *ümme*t kavramına manalar yüklemiştir.

Kur'an'da belirtildiğine göre Müslüman *ümme*tin birtakım temel vasıfları vardır. Bu vasıflar arasında itidallik, tanıklık, hayra çağırma, kötülüğü engelleme gibi ahlaki değerler bulunur. Bu değerlerden mesela emr-i bi'l ma'ruf ilkesi siyasi bir hüviyet kazanmıştır. Öztürk'e göre bu ilke Mutezileyle birlikte siyaset alanına girmiştir. Fakat kısmen de olsa bunda Haricîliğin de katkısı olmuştur. Sonuç olarak *ümme*t kavramının dünyadaki tüm Müslümanları kapsadığı fikri eleştiriye açık görünmektedir. Çünkü yukarıda sayılan temel ahlaki değerlere haiz Müslümanlara yakıştırılan bu kavram, temelde sahabeye yani ilk nesle verilmiş bir isimlendirmedir. Denilebilir ki, sahabe, söylemleri ve eylemleriyle birlikte Allah'ın buyruklarına son derece hassasiyet gösteren ve *ümme*t kelimesinin karşılık bulunduğu kimselerdi. Dolayısıyla günümüzde farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlara *ümme*t ve *ümme*tin taşıdığı ahlaki değerleri atfetme isabetli gözükmemektedir.

1.1.1.21. Kur'an Meâllerindeki Ciddi Hatalar Üzerine Yunus Suresi Örneği ⁴⁷

Müslümanların son dönemde ciddi manada meâllere yöneldiği bir vasatta, tedavülde olan meallerin hepsini değil fakat bir kısmını inceleyen Öztürk, meallerde birtakım çeviri hatalarının bulunduğunu ifade eder. Bunula birlikte hatırı sayılır ve emek

⁴⁷ Mustafa Öztürk, "Kur'an Meâllerindeki Ciddi Hatalar Üzerine Yunus Suresi Örneği", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 4, 2005, s.109-131.

mahsulü olan meâller de bulunur. Öztürk'ün tespitine göre Hasan Basri Çantay ve Muhammed Esed'in meâlleri diğer meâllere oranla daha dikkatlice kaleme alınan meallerdir. 70'li yıllarda Türkiye'de meâlcî ekolün ortaya çıkmasıyla birlikte meallere olan yönelimin yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bunun sebebi de müteaddit defa Türkiye gündemine sokulan ana dilde ibadet fikridir. Öztürk'ün mezkûr makalesi 5 isim üzerinde durur. Bu isimler Ahmet Davutoğlu, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk, Ali Fikri Yavuz ve Mahmut Toptaş'tır. Öztürk, piyasada bulunan meâllerin Ferrâ (ö.227/822), Ebu Ubeyde (ö.210/825), Taberî (ö.310/923), Zemahşerî, Fahrettin er-Razî'nin tefsirlerine bakılmadan yazıldıklarını ve Ragıp el-İsfahanî'nin *el-Müfredat*, Firuzibadi'nin *Besâir* adlı sözlüklerine referansta bulunmadıklarını belirtir. Ayrıca bazı meallerin ticari kaygılarla kaleme alındığını da ifade eder. Bu etkenlerin hepsi bir araya geldiğinde ortaya seviyesiz ve ilmi hassasiyeti son derece düşük meâller ortaya çıkmıştır.

Öztürk makalenin devamında meâl ve tercüme dair mülâhaza yapar. Ona göre meâl, var olan anlamı bir dilden başka bir dile eksik olarak taşımaktır. Motamot çeviri ise Öztürk'e göre imkânsızdır. Bu yüzden Kur'an çevirisi için meâl tesmiyesi mantıklı gözükmemektedir. Fakat meâl adı altında motamot çeviri yapmak isteyenler de olmuştur. Bunun temel sebebinin her ne kadar Allah kelamını olduğu gibi başka dillere aktarma kaygısı varsa da neticede bu tür çalışmalar beklentilerin altında olmuştur. Yanı sıra Arapçadan kaynaklanan dilsel roller de devreye girince motatmot çeviri istediği sonucu elde edememiştir. Ayrıca bilindiği üzere Kur'an mu'ciz bir kitaptır. Mu'cizliğinden kaynaklanan sebepler de ele alındığında durumun imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır. Öztürk çeviri hatalarının nedenlerinden bahsederek mezkûr makalesinde bu nedenleri başlıklar halinde yazmış ve açıklama getirmiştir. Biz sadece ilgili başlıklardan bir örnek vermekle yetineceğiz: İfade edememekten kaynaklanan hatalar. Buna örnek olarak Yunus suresinde geçen 37. ayet örnek verilmiştir. Yaşar Nuri Öztürk çevirisi şu şekildedir. "Kur'an uydurulmuş değildir." Bulaç'ın meâlinde ise ilgili ayet şu şekilde tercüme edilmiştir: "Bu Kur'an Allah'tan başkası tarafından yalan olarak uydurulmuş olamaz." Ayette asıl anlatılmak istenen mesaj, Kur'an'ın Allah kelamı olduğu, dolayısıyla hiçbir insan ve varlık kelamının olmadığı şeklindedir. Fakat meâldeki anlama bakılırsa haşa Allah tarafından uydurulduğu gibi fahiş bir mana ortaya çıkmaktadır. Kur'an'daki birtakım kelimelerden kaynaklanan çeviri hataları vardır. Bu hataların sebebi *Me'anil Kur'an ve Garibu'l Kur'an* türü eserlere bakmamaktır. Nüzül dönemindeki tarihsel

vasatın göz ardı edilmesiyle birlikte bu hatalar oldukça belirginleşmektedir. Mesela ayet kelimesi 382 yerde geçmekte kimi zaman bu kavram Allah'ın kudretine işaret ederken kimi zamanda peygamberle ilgili olaylara matuf olabilmektedir. Sorunun bertaraf edilebilmesi için *vücûh-nezâir* eserlerine başvurmak gerekir. Bu yapılmadığı takdirde Arapça bir kelimenin latinize edilerek yazılması anlam sorununu beraberinde getirmektedir. Mesela Davutoğlu'nun Yunus suresinin 20. ayetinde böyle bir çeviri hatası yaptığı söylenebilir. Ayetin çevirisi şu şekilde yapılmıştır: *Bir de (Mekkeliler) ona, rabbinden bambaşka ayet indirilseydi ya!* Görüldüğü üzere ayet kelimesi olduğu gibi Türkçeye aktarılmıştır. Bu örneklerin dışında temel kavramların içini boşaltmak, Türkçede karşılığı olmayan ifadeler kullanmak, sükseli ifadeler kullanmak, söz sanatlarıyla ilgili hatalar, teşbih, mükâşefe ve iltifat sanatlarının yerinde kullanılmamasıyla ilgili birçok çeviri hatalarına örnek verilmiştir. Sonuç olarak denilebilir ki, Kur'an'ı Türkçe meâllerden okuyan Müslüman bireyler kimi ayetleri anlamada ciddi manada sıkıntılar çekmektedir. Kur'an çevirisi yapılırken tefsir ve sözlük literatüründen yararlanmamak ve tarihsel vasatı göz önünde bulundurmamak bir yandan anakronizme sebep olurken, bir yandan da çeviri hatalarına sebep olabilmektedir.

1.1.1.22. İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Meâlcilik ⁴⁸

Meâlcilik hareketi, 200 yıllık bir geçmişe sahip olan islamcılığın neo-selefi formunun abartılmış halidir. Meâlcilik ifadesi, muhalifleri tarafından ortaya çıkarılan ve itici bir yönü olmasına rağmen zamanla bu iticiliğin dozunda azalma görülen bir isimlendirmedir. Meâlciliğin Türkiye'de tarihsel bir geçmişi vardır. Buna göre meâlcilik daha çok yetmişlerde kendisini gösteren bir hareket olmasına karşılık altmışlarda da varlığını kısmen koruyan bir yapıdır. Temelinde Kur'an'ı sağlıklı bir şekilde anlama kaygısı olsa da ulaştığı boyutlar itibariyle geleneği dışlamış ve hatta onu tasfiye etme iradesi dahi göstermiştir. Meâlciliğin Türkiye'de makes bulması ve belli zaman diliminde popüler hale gelmesinin birtakım nedenleri vardır. Bu nedenler arasında, Seyyid Kutub ve Mustafa Sıbai'nin eserlerinin Türkçeye tercüme edilmesi ve bu eserlerin etki alanlarının geniş olması zikredilebilir. Burada hemen şunu belirtmekte yarar vardır. Meâlcî grubun Arapçaya vukûfiyeti yoktur. Dolayısıyla meâlcilik hareketi, İslam'ı Arapça eserlerden okuyamayacağına göre Türkçe eserlerden okumak gibi bir

⁴⁸ Mustafa Öztürk, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Meâlcilik", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007, s. 117-138.

zorunlulukla karşı karşıyadır. Meâlciliğin Türkiye’de popüler olmasının nedenlerinden bir tanesi de Kalem dergisidir. Çünkü bu dergide yayınlanan makaleler genelde Meâlcilik düşüncesi özelindedir. Öztürk, bu noktada Hikmet Zeyveli’den sıkça bahseder. Buna göre Hikmet Zeyveli de meâlcilik fikrini benimseyen ve bu doğrultuda Kalem Dergisinde makale yazan biridir. Öztürk’ün ifadelerine göre Hikmet Zeyveli tam olarak gelenekten kopan bir isim değildir. Kalem dergisi hemen her sayısında Muhammed Esed’in meâl-tefsirinden pasajlar sunar. Denilebilir ki, Kalem Dergisi Türkiye’de ilk meâlcilik dergidir. Dergi, tesettür yasağının olduğu bir dönemde yayınlanmış olmasına rağmen tesettür yasağına herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Bunun sebebi ise günümüzde Kur’an’ı anlamayan bir nesle onu sahil bir şekilde tanıtmının tesettürden evla olduğu düşüncesi gelir. Söz konusu dergi yayın hayatını sadece bir sene sürdürebilmiştir. Öztürk’e göre 88 ve 89 yılları arasında yayınlanan bu derginin yayın hayatının kısa olmasının sebebi, söyleyebileceği pek bir şeyi olmamasındandır. Dolayısıyla erken kapanan Kalem Dergisi geçmişte marjinal bir görüntü sergilemiştir. Meâlcilik hareketinin birtakım söylem ve iddiaları vardır. Buna göre İslam ilimlerinin çeşitliliğine rağmen yegâne kaynak Kur’an’dır. Dolayısıyla Tefsir, Hadis, Fıkıh vb. ilimler bağlayıcı değildir. Öztürk’e göre meâlcilik hareketinin işarî-batini gibi mistik öğelerle donanmış yorum hareketlerine verdiği cevaplar son derece yerindedir. Çünkü işarî-batini yorum geleneğinden sadır olan görüşler bir nevi kargaşa yaratacak türdendir. Yine meâlcilik söyleminin parmak bastığı noktalardan bir tanesi de tefsirde bilimsel yorumdur. Nitekim Kalem Dergisi bilimsel yorumlara mesafeli davranmıştır. Çünkü bilimsel tefsir biçimi Kur’an’ı ana çizgisinden çıkararak hedef sapmasına yol açar. Hâlbuki ki Kur’an, temelde ahlaki değerleri tazammun eden hidayet kaynağı bir kitaptır. Müslümanların din alanında ihtiyaç duyacakları her şeyin Kur’an’da var olduğuna inanan meâlcilik kesimin en çok eleştirdiği alan hadis olmuştur. Bunun yanında Kur’an’da mücmel olarak anlatılan namaz ibadeti aslında beş rekât değil de iki veya üç rekâttir. Dolayısıyla beş rekât sayısı isabetsiz bir söylemden ibarettir. Denilebilir ki, meâlcilik söylemin temel iddiası Kur’an bize yeter sloganıdır. Geleneğe bunca eleştiriye reva gören meâlcilik söyleminin birtakım açmazları vardır: metodoloji yokluğu gibi. Öte taraftan geleneği ve birikimini Öztürk’ün deyimleriyle ilkesizce eleştiren bu hareket, geleneğin birikiminden de faydalanmaktadır.

Sonuç olarak meâlcilik söylemi hesabını veremeyeceği ve yükünü kaldıramayacağı bir platform kurmuştur. Yaklaşık on beş asır boyunca süregelen bir müktesebatı yok

saymak akıl kârı değildir. Bu söylemin kökleri ise Kur'an'a dönmeyi ısrarla savunan çağdaş İslami kökencilğe dayanır. Geleneği tümden yok saymayı şiar edinen meâlcilik söylemi ona alternatif bir metodoloji geliştirmemiştir. Kaldı ki geleneği Arapça kaynağından okuyabilecek düzeyde Arapçaya vakıf olmayan bir hareketten ona alternatif bir metot kurmasını beklemek abesle iştigaldir.

1.1.2. Tefsir

1.1.2.1. “De ki: Allah birdir” -İhlâs Suresinin Sami Din Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri-⁴⁹

Kur'an'ı Kerim, Sami din geleneğine mensup ilahî bir kitaptır. Bu cümleden olmak üzere Sami kültür geleneğinden hareketle mezkûr makalede Mehmet Paçacı tarafından yapılan tefsir denemesi ihlâs suresi özelindedir. Çünkü sami din geleneğinde ısrarla vurgulanan dini olgulardan biri tevhitir. Aynı şekilde bu misyon Kur'an'da da vurgusu sıkça yapılan bir öğretilerdir. Ne ki Kur'an'a arka plan oluşturan sami din geleneği görmezden gelinmiştir. Bunun sebebi ise, Kur'an'da ehl-i kitaba yöneltilen eleştirilerin Müslümanlarca normatif ve tarih üstü bir karaktere büründürülmesidir. Fakat Paçacı'ya göre bu eleştiri, o dönemin tarihi belirlenimleri ve dini-siyasi şartlarına uygun olarak oluşmuştur. Paçacı, Sami din geleneğinde karşılığı olan ihlas suresini filolojik açıdan ele alıp, Sami din geleneğiyle surenin benzer yönlerine değinip, Allah tanımı üzerinde durmuş. Bu esnada ihlas suresinde geçen kritik kavramların tahlili de makalenin gündemindedir.

Genel karakterini tevhidin oluşturduğu ihlas suresinde geçen kritik kavramların başında *vâhid* kavramı gelir. Bu kavram ise *bir*, *yegâne* gibi anlamlara gelmektedir. Paçacı'nın belirttiğine göre bu kavram sadece Arapçada kullanılmayıp, sami dillerin hemen hepsinde mevcuttur. Bu diller arasında Finikece, Asurca, Sabiice, Habeşçe, İbranice ve Aramca yer alır. Eski Ahit'te bu kavram *bir*, *tek yegâne* gibi anlamlara gelmektedir. İlgili kavramın geçtiği pasaj şu şekildedir: *Dinle ey İsrail: İlahımız Yahve bir olan Yahve'dir (Yahve ehâd)*. Yine Sami din geleneğinde karşılığı olan kavramlardan bir tanesi de *samed* kelimesidir. Bu kelime ilgili kaynaklarda ihtiyaç *anında kendisine sığınılan, yardım talebini karşılayan, savaşta susamayan ve acıkmayan* gibi manalara karşılık gelir. Ayrıca *samed* kelimesiyle aynı kökten gelen *samd* kelimesi zımnen yere

⁴⁹Mehmet Paçacı, “De ki: Allah birdir İhlas Suresini Sami Din Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, 1998, s.49-71.

sağlam yerleştirilmiş kaya manasını karşılık gelir. *Musammed* ise son derece sert ve kendisinde gevşeklik olmayan nesne anlamındadır. Eski Ahitte bu kavramın yerine *şûr* kavramı kullanılmıştır. Anlamı ise kayadır. Dolayısıyla bu kavramlar arasında anlamca benzerlik bulunmaktadır.

Sami din kültürü, Helen kültürüyle karşılaşması sonucunda dili yıpranmış bir kültürdür. Nitekim *ylđ* fiilini bu hususa örnek vermek mümkündür. Aradan uzunca zaman geçmesi hasebiyle bu kavram Allah'ın oğlu olduğuna inanılan İsa Mesih için kullanılmıştır. Özetle denilebilir ki, Sami din geleneği Kur'an'dan bağımsız bir gelenek değildir. Ya da İslam dini, Sami din geleneğinin devamı niteliğindedir. İşte bundan dolayı iki kültür arasında filolojik ve muhteva yönünden benzerlik bulunmaktadır. Nitekim ihlas suresinde geçen kimi kritik kavramlar buna işaret eder. *Yld* fiili ise medeniyetlerin ortak kaderlerinin olduğunu, zamanla kavramlarda anlam sapması olabileceğini bize göstermektedir. Nitekim son zamanlarda Kur'an'ın muhtelif yerlerinde geçen kavramlar üzerinde yapılan semantik çalışmalar da bu kanaati destekler niteliktedir.

1.1.2.2. Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum ⁵⁰

Tefsirde batın-zahir dikotomileri, tarihsel kökenleri İslam'ın ilk yüzyıllarına dayanan ve üzerinde sıkça tartışılan kavramlar arasında yer alır. Bu kavramlar daha çok Şîî müfessirler ve tasavvufçuların gündeme getirdiği işarî tefsir yöntemiyle aynı potada bulunur. Mezkûr makalede işarî tefsir yönteminin sünnî muhite hangi kanalla girdiğine değinilmiş ve bu yöntemin nesnel olmadığı belirtilmiştir. Temel İslam bilimlerinin meşru bir kimlik kazanabilmesi için muhtevasında birtakım şartları taşıyor olmaları gerekmektedir. Bu cümleden olarak meşruiyet krizinin atlatılabilmesi için ilgili görüşlerin ya Kur'an'a ya da sünnete dayandırılması icap eder. İslam bilimleriyle uğraşan fıkıhçılar, kelamcılar ve tasavvufçular bunu yapma gayreti içinde olmuştur. Nitekim sufiler “*Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*”⁵¹ ve “*Zaten biz her şeyi apaçık bir kitapta yazmışız*”⁵² ayetlerini delil göstererek kitap kelimesinden kastın, Kur'an olduğunu ifade etmiş ve bu yolla her harfin altında mana aramaya başlamışlardır. Fakat Öztürk'e göre kitap kelimesinden maksat Kur'an değil, levh-i mahfuzdur. Sûfilerin iddialarına göre

⁵⁰ Mustafa Öztürk “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2. Sayı 3, 1999, s.101-120.

⁵¹ **Kur'an**, En'âm Suresi, Ayet 38.

⁵² **Kur'an**, Yâsîn Suresi, Ayet 12.

Kur'an, içinde binlerce mananın olduğu ve insanların bu sonsuz manaları anlayacak kapasiteye sahip olmadıkları bir kitaptır. Çünkü Kur'an, Allah kelimidir ve dolayısıyla onun sıfatıdır. Allah'ın sıfatlarında sonluluk olmadığına göre Kur'an'ın manalarında da sonluluk yoktur. Dolayısıyla sonradan yaratılan insan fani olduğu için bu sonsuz manaları anlama kapasitesine sahip değildir. Öztürk'e göre ise bu yargı son derece öznel olmakla birlikte keyfi yorumlara kapı aralar niteliktedir.

Öztürk, zahir-batın kelimelerinin Kur'an'da geçen yerlerini tespit etmek amacıyla araştırma yapar ve ona göre zahir kelimesi açık ve belirgin olmak, muttali olmak gibi anlamlara gelir. Bunun yanında batın kelimesi ise gizli olmak, bir şeyin iç yüzüne vakıf olmak gibi ifadelerle karşılık gelir. "Allah'ın göklerdeki ve yerdeki her şeyi emrinize verdiğini, nimetlerini açıkça veya gizlice önünüze alabildiğine serdiğini görmez misiniz"? Bu ayet Lokman suresinin 20. ayetinde geçer ve sufiler bu ayete özellikle önem atfeder. Öztürk'ün belirttiğine göre dirayet ve rivayet tefsirleri, zahir ve batın kelimelerinin sözlüklerde geçen anlamlarına sadık kalmıştır. Mesela Râzî, zahir nimet organ; kötü amelleri ise batın nimetine bağlamıştır. Zemahşerî (ö.538/1144) Kadî Beydavî (ö. 658/1286) ve daha birçok müfessire göre zahir nimet, şu veya bu şekilde kavranabilen; batın nimetler ise ancak bir delil sayesinde anlaşılan nimetlerdir. Fakat işarî tefsir ekolünün en önemli isimlerinden sayılan Kuşeyrî (456/1072) ise ilgili ayete şöyle bir yorum getirmiştir: *zahir nimetin vücudu; batın, nimeti verenin şühudu. Zahir yaratılış güzelliği; batın, ahlak güzelliğidir. Zahir, zellesiz nefis; batın, gaflersiz kalptir. Zahir, nimet; batın, ismettir.....* Öztürk'ün ifadelerine göre yukarıda Kuşeyrî tarafından yapılan yorum son derece öznelidir.

İlerleyen dönemlerde tasavvufçular tarafından gündeme getirilen "işarî tefsir" türünün kabul edilebilmesine yönelik olarak birtakım şartlar gündeme getirilmiştir. Bu şartlar: Kur'an'ın zahir manasına ters olmaması; asıl maksadın işarî yorum olduğu iddiasında bulunulmaması; zorlama tevil yapılmaması; şer'i ve akli bir muarızın bulunmaması. Kabul ve ret bakımından şartları böylece belirlenen bu nazariyenin Öztürk'e göre, pratikte pek bir karşılığı olmamıştır. Nitekim Sehl b. Abdillah et-Tusterî'nin (ö. 283/905) Bakara suresini 22. ayetinde geçen *endâd* (ortaklar) ifadesine yüklediği anlam, bu gerçeği gözler önüne serer. Tusterî'ye göre bahsi geçen *endâd* kelimesi en büyük eş, kötülüğü buyuran nefsi emmaredir. Öztürk'e göre Tusterî tarafından takdir edilen bu anlam son derece zorlama olup, Kur'an'ın ruhuna da aykırıdır.

İşarî tefsir yöntemi, sünnî muhitte de karşılık bulmuştur. Genelde tasavvuf özelde ise işarî tefsirin sünnî muhite girmesinde ve hüsn-ü kabulle karşılanmasında Ebû Hamid Gazalî etkili olmuştur. Nitekim Gazalî'nin *İhyâ'u 'Ulumid-din* adlı eseri, tasavvufun İslam formatına uygun yazıldığı bir kitap olması hasebiyle sünnî muhitte hüsnü nazarla karşılanmıştır. Böylece daha evvel temelleri atılan tasavvuf, Gazalî'nin çabalarıyla sünnî muhitte yerini almıştır.

Özetle denilebilir ki, Öztürk tarafından kaleme alınan mezkûr makaleye göre, Şia tarafından siyasal amaçlarla üretilen zahir-batın dikotomileri işarî tefsir yöntemini doğurmuştur. Bu yöntemin teoride birtakım şartları bulunsa da pratik itibariyle bir karşılığı olmamıştır. Gazalî'nin tarih sahnesine çıkıp *İhyâ'u 'Ulumid-Din* adlı eserini yazması söz konusu düşüncenin sünnî muhite girişine imkân sağlamıştır. Fakat Öztürk'e göre işarî tefsir yöntemi, Kur'an'ın anlaşılmasında nesnel verileri öteleyen keyfi yorumların yapılmasına sebep olmuştur. Bilindiği üzere Kur'an'ın dili Arapçadır ve Arapların kültürel dil kodlarını taşır. İşte işarî tefsir yöntemi bu hususu göz ardı etmiş, Kur'an'ın gerçek manasını sufinin kalbine doğan keşf ve ilhama bağlamıştır. Dolayısıyla son derece öznel olan söz konusu yöntemin nesnel olabilmesi oldukça güçtür.

1.1.2.3. Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: “Osmanlı Tefsir Mirası” Bir Histogramik Eleştiri Denemesi⁵³

Kur'an'ı Kerim indirilişinden bu yana çok yönlü araştırmalara sahne olmuş bir kitaptır. Bu araştırmaların neticesinde hacimli tefsir külliyatları vücuda gelmiştir. Tefsir kamuoyuna göre Kur'an üzerinde yapılan bu araştırmalar kesintisiz bir çizgidedir. Ne ki Düccane Cündioğlu'na göre bu saptamanın eleştirilebilir yönleri mevcuttur. Buna göre Osmanlı tefsir müktesebatının üzerinde derinlikli çalışmalar yapılmamış ve dolayısıyla tefsir alanında Osmanlı dönemi *kayıp halka* olarak kalmıştır.

Çağdaş tefsir tarihinin devasa tefsir literatürünü bizlere sunma noktasında ciddi sıkıntıları vardır. Bir araştırmacı tefsirle ilgili matbu' eserlere rahat bir şekilde ulaşma imkânına sahipken, ne yazık ki aynı durum yazma eserler için söz konusu değildir. Çünkü hâlâ gün yüzüne çıkmayan bir yığın yazma eser vardır. İşte bu durumu Cündioğlu, *histografik körlük* olarak nitelendirir. Gazalî öncesi dönem canlı, felsefenin ve hür düşüncenin hâkim olduğu bir dönem kabul ediliyorken, sonraki dönem ise katı, donuk ve

⁵³ Düccane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası” Bir Histogramik Eleştiri Denemesi”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 9, Sayı 1-4, 2006, s.103-125.

tekrarların olduğu bir dönem kabul edilir. İşte bu yargının gölgesinde tefsir tarihi de payına düşeni almış ve eleştirilerin hedefinde olmuştur. Mesela Fazlurrahman orta çağ tefsir tarihini *gramer ve hitabet süprüntüleri* şeklinde nitelemiştir. Fakat Cündioğlu, tersi kanaatler taşımaktadır. Şöyle ki, Osmanlı tefsir tarihi geçmişten aldığı birikimi koruyup bilgiyi muhafaza altına almıştır. Ayrıca “bu dönemde yenilik yoktur” iddiaları ise isabetli gözükmemektedir. Çünkü Ebu Suud’un tefsiri; ayetler arasında ilişki kuran, farklı vecihleri gündeme getiren ve bu yönüyle filolojik sahada meşhur olan ez-Zemahşerî ve Beydâvî gibi âlimlerin tefsirlerini geride bırakmıştır. Bahsi geçen *Histogramfik körlük* aynı şekilde şerh ve haşiye geleneğini de haksız bir biçimde eleştirmiştir. Fakat Cündioğlu’n’a göre bu tür ithamlar, çağdaş İslam düşüncesinde ortaya çıkmış isabetsiz yorumlardır. Çünkü şerh ve haşiye geleneği geçmişin bilgisini muhkem bir şekilde sonraki kuşaklara bırakma görevini üstlenmiştir. Cündioğlu’n’a göre Gazalî sonrası dönemin sükûtle geçiştiriliyor olmasının iki sebebi vardır. Son yıllarda ortaya çıkan pejoratif akım ve bu akımın neticesinde ortaya çıkan bilgi eksikliği. Bir başka neden ise oryantlizmin İslam dünyasını tanıma arzusu ve bu arzunun neticesinde elde ettiği tarih tasavvurudur. İşte böylesi bir tefsir tarihi tasavvurunu makul gören kimi akademisyenler, Osmanlı tefsir tarihinin yerini tespit edememiştir. Cündioğlu; İsmail Cerrahoğlu, Zehebi ve Goldziher’in tefsir tarihi tasavvurlarının, Osmanlı tefsir tarihine hak ettiği değeri vermedikleri kanısındadır. Dolayısıyla söz konusu zevatın eserlerinde Osmanlı tefsir mirası *kayıp halkadır*.

Makalenin genel değerlendirilmesi şu şekilde yapılabilir: kronolojik tefsir tarihi sorunlu gözükmektedir. Çünkü Gazali öncesi dönem canlı, yeni fikirlerin ortaya çıktığı bir dönem diye nitelendirilirken, sonraki dönem ise donuk ve yeni fikirlerin ortaya çıkmadığı bir dönem olarak algılanmıştır. Bunun yanında oryantlizmin etkisi altında oluşturulan tefsir tarih tasavvuru, Osmanlı dönemini eleştiri altına tutup tekrardan ibaret saymıştır. Bu eleştiriler nedeniyle Osmanlı dönemi tefsir müktesebatı kayıp halka olarak kalmıştır.

1.1.2.4. Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi

54

Makalenin hemen girişinde mesih kelimesinin etimolojik anlamlarını kaydeden Mehmet Ünal, bu kelimenin sıfat olarak geldiği yerlerde *güler yüzlü, yağlanmış, sıddık* gibi manalarının olduğunu, fiil olarak geldiği yerlerde ise *ölçmek ve silmek* manalarına karşılık geldiğini ifade eder. Bunun yanı sıra mesih kelimesinin bir de *kezzab* manası vardır. Buna göre olumlu manaların kastedildiği yerde bu kelime Hz. İsa'ya işaret ederken, olumsuz manasının olduğu yerlerde ise Deccal kastedilmektedir. Kur'an-ı Kerimde ise olumlu mana dikkate alınmıştır.

Ünal, makalenin devamında Hz. İsa'nın hayatını Kur'an'dan hareketle kısaca beyân edip, Hz. İsa'ya verilen mucizeleri sıralar. Tebliğ vazifesine başlayan Hz. İsa, Hristiyanları dine çağırır. Fakat bir kısmı ona inanır bir kısmı da onca mucize göstermesine rağmen inanmaz. Yahudiler Hz. İsa'yı öldürmeye teşebbüs eder ve hatta onu öldürdüklerine inanır. Hâlbuki Allah Hz. İsa'yı kendi katına yükseltmiştir. Ünal'ın belirttiğine göre Hz. İsa'nın vefatı, göğe çıkması ve nüzûlü Kur'an'da net bir şekilde anlatılmamıştır. Mezkûr makalenin üzerinde durduğu konular arasında “teveffâ” ve “ref” kavramları, âlimlerin konuyla ilgili değerlendirmeleri ve ihtilafları bulunur. “Teveffâ” kelimesi bir işi veya sayılı olan bir şeyi tam yapmak ve ikmal etmek anlamına gelir. Daha sonraları bu kelimenin can almak anlamı yaygınlık kazanmıştır. Bu kavram Kur'an'da türevleriyle birlikte yetmişten fazla yerde geçer. İlgili âlimlerin söz konusu kavrama yönelik farklı yorumları olmuştur. Uyku anlamına geldiğini söyleyenler olduğu gibi kabz, öldürme, Hz. İsa'nın nefsinin şehvet ve arzulardan arındırılması ve ölüm anlamını taşıdığını söyleyen âlimler de olmuştur. Bununla beraber ilgili konuya herhangi bir yorum getirmeyen kimseler ise konunun müteşâbihattan olduğuna düşünmüşlerdir.

Ref kelimesi sözlükte, *bir şeyi yukarı koymak, manen yücelmek, yükseltmek kaldırmak* gibi manalara gelir. Bazı müfessirler ref kavramına maddi yükseliş manası vermiştir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre Hz. İsa, Yahudilerin elinden kurtulmuş, Yahudiler Hz. İsa yerine bir başkasını öldürmüştür. Hz. İsa'nın tanrı katına yükselişinin bedenle mi yoksa ruhla mı olduğu hakkında ihtilaflar olmuştur. Şöyle ki; Hz. peygamber

⁵⁴ Ahmet Ünal “Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü Meselesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000, s. 133-146.

miracın ikinci katında Hz. İsa'yı görmüş, dolayısıyla Hz. İsa'nın göğe yükselişinin fiziki olduğu anlaşılmıştır. Öte yandan Hz. İsa'nın sadece ruhunun semaya çıktığını iddia edenler ise neticede Hz. İsa'nın da bir beşer olduğunu onun da ölebileceğini düşünmüştür. Bu yorumun temel dayanağı ise Kur'an'da zikredilen Allah'ın kanununda değişiklik olamayacağı maddesidir. Bu görüşte olanların delillerinden birisi de ref' kelimesinin manevi yükselmeye işaret ettiğine olan inançtır. Hz. İsa'nın nüzûlü meselesinde hadis alanında da benzer ihtilaflar göze çarpmaktadır. Ünal'ın belirttiğine göre konuyla ilgili hadis külliyatı kabarıktır. İlgili hadisleri kabul eden âlimler onları mütevatir derecesinde kabul eder. Fakat hadislerin mütevatir olmadığını dile getiren âlimler de olmuştur. Çağdaş dönemdeki âlimler ilgili ayetleri tev'il yoluna gitmiştir. Bu âlimler arasında Reşit Rıza, Muhammed Hamdi Yazır ve Said Nursi bulunmaktadır. Sonuç olarak Ünal; Hz. İsa'nın ref'i, nüzûlü ve vefatının müteşâbihat kategorisinde olduğunu düşünür. Çünkü her iki tarafın yaptığı açıklamalarda kısmi de olsa kapalılık vardır. Kur'an'da sarîh ayetlerle dile getirilmeyen bu hususu inanç kapsamında ele alınmasının isabetsizliğe değinen Ünal; mehdilik düşüncesinin diğer dinlerden İslam'a girmiş bir olgu olabileceğini belirtir. Ünal bu tartışmanın çözümü için de ilgili hadislerin derinlikli bir şekilde analizinin yapılmasını salık verir.

1.1.2.5. Klasik Tefsirlerdeki “Tesettür” Formu Üzerine⁵⁵

Mustafa Öztürk'ün mezkûr makalesi tesettür formunun peygamber, sahabe, tabiûn ve tefsirler nezdinde ne şekilde ele alındığını serimliyor. Kur'an'da örtünmeyle ilgili ayetler Ahzap suresi 33. ile Nûr suresi 24. pasajlarında geçer. Öztürk'ün ifadelerine göre örtünme, ilk olarak Kur'an tarafından gündeme getirilmiş bir olgu değildir. Nitekim cahiliye dönemindeki kadınların kültürel kodların da ön planda olduğu bir tonda örtündüğü ilgili kaynaklarda geçmektedir. Fakat İslam'ın tasvip edemeyeceği bir kontekste olacak ki Kur'an, örtünme konusunda Müslüman kadınlara yeni bir model önermiştir. Dolayısıyla örfte tedavülde bulunan örtünme uygulamasına düzenleme getirilmiştir.

Örfte tedavülde bulunan tesettür formuna yönelik yapılan ilk düzenleme, Ahzap suresinin 59. ayetinde geçen cilbab kavramı üzerinedir. İlgili ayetin meâli şu şekildedir:

⁵⁵ Mustafa Öztürk, “Klasik Tefsirlerdeki Tesettür” Formu Üzerine”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, 2001, s.69-88.

Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına cilbablarını üzerlerine almalarını söyle. Bu, onların tanınmaları ve rahatsız edilmemeleri için daha uygundur. Allah çok bağışlayıcıdır; çok merhametlidir. Öztürk'ün kanaatine göre yukarıdaki ayette geçen cilbab kavramının medlulü hakkında ilk dönemdeki Müslümanlar herhangi bir problemle karşılaşmamıştır. Çünkü ilgili kavramın ne manaya geldiği herkes tarafından bilinen bir husustu. Fakat ilerleyen dönemlerde *cilbab* kavramı için farklı görüşler ortaya çıkmış ve konuyla ilgili peygambere dayanan merfu' bir rivayetin olmaması da tartışmanın alevlenmesine neden olmuştur. Öztürk'ün, Malikî fıkıhçısı Ebû Bekr ibnu'l Arabî'den yaptığı alıntı konu açısından kayda değerdir. Arabî'ye göre ilgili âlimler *cilbab* konusunda birbirlerine yakın kanaat taşır. Fakat temelde cilbâb, bedeni örten elbise olmakla birlikte zamana ve örf'e göre değişen bir tesettür modelidir. Makalenin ana izlediği de bu düşünce etrafında şekillenmiştir. Özetle denilebilir ki mezkûr makalenin temel iddiası şu şekildedir: örtünme ile ilgili ayetler, Arapların sosyokültürel kodlarına uygun bir vechede inmiş ve ilk dönemlerde konuyla ilgili herhangi bir tartışma yaşanmamıştır. Örtünme ayetleri zaman, mekân ve örf mefhumlarına göre değişiklik gösterebilen bir kıvamdadır. Dolayısıyla Arabistan ve Türkiye'de yaşayan Müslüman kadınların farklı tonlarda giyinmesi makaleye göre mümkündür.

1.1.2.6. 53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihi Sorunlar Üzerine⁵⁶

M. Akif Koç'un mezkûr makalesinin genel hatlarını şu şekilde izah etmek mümkündür: Kur'an'a getirilen yorumlar *tarihi tutarlılık* içinde olmalıdır. Aksi takdirde yapılan yorumlar, Kur'an'ı anlama noktasında ciddi sorunları beraberinde getirecektir. Dolayısıyla yorumla ilgilenen araştırmacıların bu hususu dikkate almaları ve hassas olmaları gerekir. Koç, Necm suresinin ilk 18 ayetini ele alarak konuyu tefsir kitaplarında bulunan yorumlar çerçevesinde açıklamaya gayret ediyor. Makalede önemli iki konu bulunmaktadır: birincisi ilgili suresinin 4.üncü ayetinin bağlamı. İkincisi ise Necm suresinin miraç hadisesiyle olan ilişkisidir.

Kimi araştırmacıların iddialarına göre Necm suresinde bulunan, “*O (Kur'an) vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir*”⁵⁷ ayetinde geçen “huve” zamiri, zımında sünneti de kapsamaktadır. Buna göre peygamberin hadisleri de vahiy kapsamında

⁵⁶ M. Akif Koç, “53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihi Sorunlar Üzerine”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s.165-171.

⁵⁷ **Kur'an**, Necm Suresi, Ayet 4.

değerlendirilmelidir. Bazı araştırmacılar ise “huve” zamirinin Kur’an’a karşılık geldiğini zikreder. Koç’a göre ise “huve” zamirinin medlulü Kur’an’dır. Çünkü bi’setin 5. yılında indirilen bu sure, Kur’an hakkındaki tartışmalara sahne olmuştur. Nitekim ilgili ayet, Müşriklerin Kur’an ilahî bir kitap değil, Muhammed’in uydurmasıdır demeleri üzerine inmiştir. Ayrıca o dönemde sünnet veya hadisin bağlayıcılığı henüz gündeme gelmemiş bir konudur. Buna rağmen gerek klasik dönemde gerekse çağdaş dönemde kimi Kur’an araştırmacıları çeşitli fikirler öne sürerek sünnetin de vahiy kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Söz gelimi İbn-i Hazm ve Hadim Huseyn bunlardan iki tanesidir.

Tartışmaya konu olan diğer bir husus ise Necm suresinin miraç hadisesiyle ilişkilendirilmesidir. Hadiseye kaynaklık eden ayetler Necm suresinin 6-17. ayetleridir. Müfessirlerin büyük bir bölümü ilgili ayetlerin İsrâ ve Miraç hadisesiyle ilişkili olduğunu dile getirmiştir. Fakat hangi ayetin sözü geçen olayları anlattığı hususunda ittifak yoktur. Ayrıca İbn-i Kesir, Taberî’yi yedinci ayeti İsrâ hadisesiyle açıkladığı için eleştirmekte, kendisinin anakronizme düştüğünü belirtmektedir. Çünkü Necm suresi daha öncede zikredildiği gibi bi’setin beşinci yılında indirilmiştir. Dolayısıyla beş sene sonra gerçekleşen bir vakianın Necm suresiyle irtibatlı olduğunu söylemek anakronizme sebep olmuştur. Sonuç olarak Koç’un mezkûr makalesinden hareketle denilebilir ki, müfessirler bir ayeti veya bir vakıayı yoruma tabi tutarken son derece hassas ve dikkatli olmalıdır. Tarih dikkate alınmalı, yorumlar ideolojilere kurban edilmemelidir. Çünkü muhatap olunan metin Kur’an’dır. Anlaşılması ve sağlıklı yorumlarla gündeme gelmesi gerekir.

1.1.2.7. Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebu Müslim el-İsfahani ⁵⁸

Bilindiği üzere geçmişten günümüze değin yazılmış onlarca tefsir kitabı bulunmaktadır. Kimisi adından söz ettirirken kimisi ise hak ettiği değeri bulamamıştır. Mustafa Öztürk’e göre hak ettiği değeri bulamayan fakat erken dönemlerde yaşamasına rağmen son derece orijinal fikirler üreten müfessirler arasında Ebu Müslim el-İsfahani (ö.150/767) de yer almaktadır. Kendisi Mu’tezilî bir âlimdir. Özgünlüğünü ise Mu’tezile mezhebinin düşünce kodlarından alır. Mezkûr makalede hak ettiği yeri bulamayan el-İsfahani’nin tefsirle ilgili birtakım görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca bu makale Öztürk’ün ifade ettiği gibi el-İsfahani’ye bir *vefa borcudur*. Öztürk, yukarıdaki

⁵⁸ Mustafa Öztürk, “Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebû Müslim El-İsfahani”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 2, 2003, s.123-140.

açıklamaları yaptıktan sonra el-İsfahanî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verir. Ayrıca Ebu Müslim el-İsfahani'nin tefsir tekniğinden de bahseder. Buna göre el-İsfahanî, izaha muhtaç kelime veya terkipleri Kur'an bütünlüğü içinde açıklar. Ayrıca Araplar tarafından kullanılan terim, deyim ve terkiplere sıkça başvurur. Bu esnada gerekli gördüğü yerlerde kişisel bilgi ve marifetini de kullanır. Öztürk mezkûr makalede el-İsfahanî'nin birtakım görüşlerini zikrederek bunların son derece orijinal olduğunu dile getirir. Bunlar: *Gayba iman kavramının delaleti, şehitlerin şu an diri olup olmadığı meselesi, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburgasından mı yaratıldığı konusu, Samiri ve Hz. Cebrail'in bindiği hayat atının toynak izi, zahir kavramı, Hz. İbrahim ve dört kuş misali, şefaatchi kavramı, kıyametin kopuş vakti ve elleri ağızlarına götürmek deyimini*. Bunlardan sadece bir tanesine açıklama getirmeye gayret edeceğiz. Allah, Bakara suresinin 260. ayetinde Hz. İbrahim ile kuşların olayını açıklar. Buna göre Hz. İbrahim ölümlerinin dirilmesinin keyfiyetini merak eder. Allah Hz. İbrahim'e dört kuş yakalamasını, onları kendilerine alıştırmalarını ve her birini farklı dağların üstüne koymasını ister. Daha sonra o kuşları çağırmasını söyler ve kuşlar gelir. Ayette geçen *şurhunne* ifadesine genel olarak meâllerde *onları kesip parçala* manası verilmektedir. Bu görüş klasik tefsirlerde de geçmektedir. Nitekim bu görüşü benimseyen müfessirler arasında İbn-i Abbas, Mücahid gibi âlimler bulunmaktadır. Ne ki İsfahanî'nin konuyla ilgili görüşü farklıdır. Ona göre Allah Hz. İbrahim'e hissi bir örnek vermektedir. Buna göre Allah, Hz. İbrahim'den kuşları alıp onları eğitmesini ister. Belli bir müddet sonra kuşlar eğitime alıştıktan sonra kendiliğinden Hz. İbrahim'in yanına gelecektir. Ayrıca İsfahanî, *şurhunne* ifadesinin kuşları kesip parçalama işlemine matuf olmadığını şöyle izah eder: söz konusu *şurhunne* ifadesi Araplar tarafından kesip parçalama gibi bir manaya karşılık gelmez. Bu ifade *onları kendine alıştı* şeklinde kullanılmıştır. Ayrıca *şurhunne* ifadesi onları kesip parçala şeklinde olsaydı, bu ifadeden sonra *ileyk* lafzı kullanılmazdı.

1.1.2.8. Tefsirde Usul (süzlük) Sorunu⁵⁹

İslam düşüncesinde bilginin asıl kaynağı Allah'tır. Bu düşünce, vahye merkezi bir konum atfetmiştir. İşte bu yüzden Müslüman ulemanın ilmi gayretleri Kur'an etrafında yoğunlaşmıştır. Tarihi süreçte farklı yöntemlerle Kur'an'a açıklama getirilmeye çalışılmış ve neticede kabarık bir tefsir külliyatı doğmuştur. Fakat Kur'an'a açıklama

⁵⁹ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usul(Süzlük) Sorunu", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003, s.69-84.

getirilirken tefsirde bir usûl geliştirilmiş midir sorusu muallakta kalmıştır. Mustafa Öztürk tarafından kaleme alınan mezkûr makale bu sorunun yanıtlarını arıyor. Ayrıca İslam hukuku ve Kelam usûlü olmadan Kur'an'ın müstakil bir tefsir disiplininin varlığından söz edilebilir mi sorusu ile tefsir gerçekten bir ilim dalı mıdır yoksa ulemanın her türden bilgiyi depoladığı bir müktesebat mıdır konusu da makalenin ilgilendiği konular arasındadır.

Kur'an'ın indiği dönem son derece canlı bir dönemdi. Çünkü vahye peygamber tarafından açıklamalar getirilirdi. Dolayısıyla o dönemin muhatap kitlesinin kafasındaki sorular yanıtlarını hemen buluyordu. Böylece sorunlar çözülmüş oluyordu. Peygamberin vefatından sonra özellikle filolojik yönü ağır basan tefsirler yazıldı. Tefsir ise *beşer takatinin imkân ve sınırları içinde ilahî kelamı izah ya da murad-ı ilahiyeyi keşfetme* olarak tanımlandı. Fakat burada gündeme gelen soru şuydu: Tefsir, ilmi sınırları belli olan bir disiplin midir? Öztürk'ün bu soruya cevabı negatiftir. Çünkü ona göre tefsir, Müslüman ulemanın her türden bilgiyi depoladığı bir ambardır. Nitekim Fahrüddin er-Razi'nin (ö. 606/1209) *Mefâtihu'l Gayb* adlı eserinde her türden bilginin olması bu kanıyı destekler niteliktedir. Öte yandan bir müfessirin bilmesi gereken ilimler ilgili kitaplarda 10'nun üzerine çıkarılmıştır. Yanı sıra bu ilimlerin bir kişi tarafından tamamen bilinmeyeceği gibi konular da gündeme gelmiştir. Mesala mutasavvıf ve muhaddis olarak bilinen İbn-i Ebi'd-Dunya (ö. 281/894) Kur'an ilimleri "sahili olmayan bir ummandır" cümlesini kurmuştur. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki tefsir, mahdut kuralları olan bir disiplin değildir. Öztürk'ün ifadelerine göre de tefsir, *muayyen bir ilim olmaktan çok gayri muayyen bir ilimdir*.

Tefsir usûlü konusu gündeme geldiğinde akla gelen ifadelerin başında Kur'an ilimleri tamlaması gelir. Ne ki Öztürk'e göre klasik ve çağdaş dönemde yazılan Kur'an ilimleri kitapları, Kur'an'ı açıklama noktasında bir yöntem teklifi arayışına girmişlerse de başarılı olamamışlardır. Çünkü Kur'an ilimleri adıyla kaleme alınan eserler Kur'an'ın yapısına dair doğrudan veya dolaylı bir şekilde malumat verir. Dolayısıyla dört başı mamur bir tefsir usulünden söz edilemez. Fıkıh disiplininde durum tersinedir. Çünkü Fıkıh disiplini, Kur'an'da normatif karakterdeki ayetlere belli bir metot geliştirmiştir. Öte yandan inanç hükümleriyle de kelam ilgilenmiş ve bu minvalde bir metot inşa etmiştir. Mezkûr makale, tefsirde bir usulün olmadığını gündeme getirir. Çünkü bir usulün kendisine has ve mahdut birtakım kaidelerinin olması gerekir. Fakat gerek tefsir usulü

gerekse Kur'an ilimleri üst başlığını taşıyan eserlerin bir yöntem teklifinden ziyade, Kur'an hakkında çeşitli malumatlara yer verdiğini görüyoruz. Haliyle bu husus bir tefsir usulü geliştirememiştir.

1.1.2.9. Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu⁶⁰

Makalenin hemen giriş kısmından din bilimleri ve sekülerizm konusunu anlatan Mehmet Paçacı, eski dönemlerde dünya görüşlerinin merkezinde din bilimlerinin olduğunu ifade eder. Fakat daha sonra sekülerizm ile birlikte popülerliklerini yitiren dinler merkezi konumlarını kaybetmiştir. Artık din, yavaş yavaş sosyal hayatın içinden soyutlanacak ve dinin yerini bilim alacaktı. Bu durum sadece İslam dini için geçerli olmayıp tabiri caizse tüm dinlere karşı bir meydan okumaydı. İslam bilim geleneğinde ilimler, nakli ilimler ve akli ilimler olmak üzere ikiye ayrılır ve akli ilimler, nakli ilimlerle bir münasebet içerisindedir. Fakat sekülerizmle birlikte bu durum değişecek ve dini ilimler günden güne pozisyonunu kaybedecekti. Din ilimlerinin yeni dünyada alan dışı bırakılması kimilerine göre modernliğin en büyük günahıydı. Modern dönemin hâkim akli, din olgusunu köşeye sıkıştırarak tabiri caizse ona nefes hakkı dahi tanımayıp onu tarihten silmek niyetindeydi. Bu olumsuz gidişata karşı İslam'ın klasik geleneğinde bulunan birtakım ilimler yoluyla elde edilen bilgilerin tanım ve işlevinde değişiklikler oldu. Kur'an ve diğer dini disiplinler arasındaki ilişki neredeyse yerle bir edilerek yeni bir döneme adım atılacaktı. Söz gelimi tefsir, klasik dönemde bir çeşit metin çözümlemesi yaparak Kur'an'a açıklama getirmeyi hedeflemekteydi. Fakat modern dönemle birlikte bu ameliyede ciddi değişiklikler yaşanacak ve tefsir, kendi sınırlarını ihlal ederek fıkıh ve kelim gibi normatif özelliklere haiz bilimlerin alanına müdahale edecekti. Fakat klasik dönemde tefsir için kural koyuculuk ilkesi yoktu. Tefsirin yaptığı ameliye sadece Kur'an'a açıklama getirmeydi. Bununla birlikte modern döneme geçiş esnasında artık dünya eski dünya değil, birçok değişikliğin olduğu ve din bilimlerinin tanım ve işlevlerinde hareketliliğin görüldüğü bir dünyaydı.

Çağdaş dönem başlığında Paçacı, şunlara dile getirmektedir: İslam medeniyeti, çağdaş dönemle birlikte bir daha eskisi gibi olamadı. Çünkü 14 yüzyıllık edindiği tecrübelerin yerini başka yöntemler aldı ve zaten yabancı olduğu bir dünyada daha da

⁶⁰ Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a Ve Tefsire Ne Oldu", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2004, s. 85-104.

yabancılaştı. Bununla beraber Müslümanların memleketleri fiili saldırıya maruz kaldı ve işgal faaliyetleri de yine Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda oldu. İşte böyle bir krizin içinde düşünmeye bile vakitleri olmayan Müslüman entelektüeller, birtakım fikirler geliştirmek suretiyle Müslümanları mevcut buhrandan kurtarmanın yollarını aradı. Kimileri geleneğe sınımsız sarılırken kimileri de modernleşmeye sıcak baktı. Fakat böylesi büyük bir krizin sorumlusu aranmalı ve gerekli eleştiri yapılmalıydı. Sonuç itibariyle tüm suç geleneğe atfedildi ve eleştirilerin odağına koyuldu. Buna göre tüm olanların sebebi gelenektir. Çünkü gelenek aklının beslediği dini ilimler, Müslümanların her alanda gerilemesine neden oldu. Fıkıh katı, kuru ve şekilciliğe dayanan bir ilim olarak algılandı. Neticede Müslümanların içine düştükleri bu durumun sebebi Kur'an'ının doğru anlaşılmasına bağlandı. Tüm bunlar gerçekleşirken İslam âleminin farklı coğrafyalarında muhtelif sesler işitiliyordu. Çağdaş dönemle birlikte eleştiriler başlamış tabiri caizse gelenek yerden yere vurulmuştu. Abduh'un eleştirisi şu şekildeydi: İslam toplumunun tekrardan dirilmesi ve ayağa kalkabilmesi için Kur'an'ın doğru anlaşılması gerekir. Bu eleştiriye göre klasik dönemde gelenek, Kur'an'ı doğru anlayamamıştır. Reşit Rıza, Seyyid Kutub ve Ebu Zeyd de benzer yorumlarda bulunmuştur. Geleneğe yapılan bu eleştiriler tefsir disiplinine de yapıldı. Aişe Abdurrahman Arap olmayan müfessirlerin Kur'an'ı mezhebi kaygılarla tefsir ettiğini dile getirdi. Halefullah ise müfessirlerin ortaya koyduğu görüşlerin tutarsız ve çelişkili olduğunu ifade etti. Çağdaş dönemle birlikte özellikle fıkıh ve kelam ilimleri tefsire rakip sayılmış, alanın dışına itilmiş ve Kur'an bize yeter sesleri duyulur bir hal almıştır. Tabi bu durum, Batıda ortaya çıkan *solo corano* ilkesiyle paralellik göstermektedir. Çağdaş dönemde tefsir disiplini sadece Kur'an'a açıklama getirmeyen fakat normatif özelliği olan gerek kelamın gerekse fikhin yerini alabilen bir platformda yerini aldı. Fakat bu durum klasik dönemde böyle değildi. Çünkü Tefsir disiplininin kural koyuculuğu yoktu, olsa da bağlayıcı değildi. Paçacı sonuç kısmında ise Müslümanların içine düştükleri bu durumun heyecanıyla birtakım haksız eleştiriler yaptıklarını belirtmekte, İslam âleminin böylesi bir tehlikeyle karşı karşıya olmasının bir ilk olmadığını, İslam'ın tarihin seyri içinde farklı türden tehlikelerle karşı karşıya geldiğini ve bir şekilde bunlardan kurtulduğunu dile getirir. Paçacı, modern dönemde ortaya çıkan bu krizin kelami duruşla bertaraf edilebileceğini belirtir. 14 yüzyıllık bir geleneği, batıda ortaya çıkan türedi bir gelenekle değiştirmenin yanlış

olacağını dile getiren Paçacı, krizin Müslüman geleneğinden hareketle aşılabileceğini düşünür.

1.1.2.10. Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi⁶¹

İslam dünyasında tefsir faaliyetleri farklı zaman ve mekânlarda olmuştur. Her coğrafyanın kendisine özgü bir sosyolojisi olması hasebiyle, ağırlıklı olarak üzerinde durulan konular farklılık gösterebilir. Söz gelimi Endülüs tefsirciliği böyledir. Çünkü Endülüs Müslümanlarının yaşadıkları coğrafyada Hristiyanlar, Yahudiler bulunuyor ve bu din mensuplarının arasında dinamik ilişkiler olabiliyordu. Haliyle tefsircilik faaliyeti bu sosyolojiye göre şekil alıyordu. Zamanla Doğu İslam dünyasında yazılan tefsirler Endülüs'e taşındı ve Endülüs'teki araştırmacılar yoğun bir biçimde bu kaynaklardan beslendi.

Endülüs coğrafyası cihadın yoğun şekilde gündeme geldiği ve ilgili ayetlerin cihat sosyolojisine uygun tarzda yorumlandığı coğrafyadır. M. Akif Koç bu tefsir biçimine *tefsir-olgu* ilişkisi demektedir. Çünkü Endülüs coğrafyasının sosyolojisi bunu gerektiriyordu. Mutasavvıflar bile cihat ilkelerini konuşurlardı. Bununla beraber ehl-i kitap ile yürütülen tüm ilişkilerin cihat zemininde olması gerektiğini düşünen müfessirler de vardı. Söz gelimi İbn-i Berrecan (ö. 536-1142) sulh ve cihat ayetlerini nesh eden âlimleri eleştirmiştir. Ona göre her devletin kendisine göre öncelikleri vardır. Sulh ve cihat ayetleri ise değişken bir hüviyete sahiptir. Sulh zamanında sulh ayetleri gündeme getirilmesi gerekirken, cihat zamanında ise cihat ile ilgili hükümlerin yaygınlık kazanması gerektiğini düşünüyordu. Çünkü savaş ve barış Endülüs'te potansiyel olarak varlığını koruyan, yeri geldi mi işlerlik kazanan iki kavramdı. Hatta İbn-i Berrecan mensûh ayetlerin sayısını olabildiğince düşürmeyi amaçlamıştır. Endülüslü müfessirler Âlu İmran suresinin 28. ayetindeki *takiyye* kavramına ilginç yorumlar getirmişlerdir. Söz gelimi İbn-i Atiyye (ö.546/1151) gayr-i müslimlerin Müslümanların topraklarını ele geçirmesi durumunda, o bölgede yaşayan Müslümanların takiyye yapabileceklerini söylüyordu.

Endülüs tefsirciliğinin birtakım öncelikleri vardı. Bu öncelikler arasında *israiliyat karşıtlığı* vardır. Hatta İsmail Albayrak teknik olarak *israiliyat* kavramını ilk defa

⁶¹ M. Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 3, 2004, s.43-58.

kullanan müfessirin İbnü'l-'Arabî olduğunu ifade eder. Aynı zamanda tefsirin öncelikleri arasında kıraat ve Arap dili de bulunmaktaydı. Hatta Muvahhitler dönemindeki siyasi otorite kıraat ilmiyle uğraşan âlimleri ödüllendiriyordu. Zamanla İslam dünyasında Endülüs, kıraat merkezi haline bile gelmişti. Nitekim bugün kıraat alanında en önemli eserler arasında zikredilen *kitâbut't-teysir Fil'kirâ'ati's-seb'a*'ın yazarı, Ebû 'Amr ed-Dânî'dir. Makalenin genel değerlendirilmesi şu şekilde yapılabilir: Tefsir faaliyetleri İslam dünyasında değişik coğrafyalarda yapılmıştır. Bununla beraber kimi yerlerde reel sosyolojinin farklı olması nedeniyle ilgi gösterilen konular farklılık arz edebilir. Buna örnek olarak da Endülüs tefsirciliği gösterilebilir. Endülüs tefsirciliği doğu tefsirciliğinden beslenen, sosyolojik olaylara, kıraate ve Arap dili gramerine önem veren bir tefsircilik hareketidir.

1.1.2.11. İlahî ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili Emin el-Huli ve Edebi Tefsir Ekolünün Yorumu⁶²

İnsanlığa çağrı olarak gönderilen Kur'an'ı Kerim, edebi yönüyle şaheser bir kitaptır. İndiği ortam göz önünde bulundurulsa Arapların kültürel ve edebi zevkine göre şekillenen, fakat i'caz yönü itibariyle kimsenin bir benzerini getiremediği ve getiremeyeceği ilahî bir mesajdır. İndiği dönemde anlaşılma sorunuyla karşı karşıya kalmayan Kur'an, ileriki yıllarda edebi yönü ağır basan eserlerin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Bu eserler *Mecaz'ul-Kur'an*, *Mea'ni'l-Kur'an* diye tesmiye edilir. Arap dili edebiyatını Kur'an zeminine taşıyan Cürcânî (471veya 474)'dir. Bu meyanda iki önemli eseri bulunur: *Delâ'ilü'l-i'caz* ve *Esrârü'l-belâğâ*. Edebiyatta zirveyi yakalayan Cürcânî'nin bayrağını daha sonra Zemahşerî devralmıştır.

Edebi tefsir yönteminin merkezinde Kur'an'ın edebiyat boyutu vardır. Diğer tüm gayretler bu hususu aydınlatma mesabesinde. Emin el-Hülî'ye göre vahiy ile nüzûl ortamı arasında organik bir bağ vardır. Dolayısıyla dönemin kültürel, psikolojik şartlarının iyice araştırılması icap eder. Ona göre bir kelime veya terkip araştırılırken dönemin sosyolojisi, psikolojisi göz önünde bulundurulmalı, ilgili kavramın tarihsel süreçteki anlam sapsmaları dikkate alınmalıdır. Edebi tefsir yöntemi, geçmişi erken dönemlere kadar gitse de Muhammed Abduh ile canlanan, Reşid Rıza ve Abdulkadir el-

⁶² Şaban Karataş, "İlahî ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili Emin el-Huli ve Edebi Tefsir Ekolünün Yorumu", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, 2004, s. 77-96.

Meraği tarafından beslenen ve Emin el-Hûlî tarafından sistematize edilen bir yöntemdir. Hûlî'ye göre Kur'an bir dil ve edebiyat mucizesidir ve Kur'an'da bulunan kavramlar, insan psikolojisini etkilemektedir. Yani Kur'an lafızlarının edebi yönü olmakla beraber insan psikolojisine etki eden bir yanı da vardır. Bu meyanda Karataş tarafından kaleme alınan makalede altı kavramın tanıtımı yapılmıştır. Biz sadece bir tanesini açıklamakla yetineceğiz. İ'tâ kavramı Kuran'da geçen kavramlardandır. Bu kavram, "Allahın malından verin" ayetinde ve farklı yerlerde geçmektedir. Hûlî'ye göre bu kavram, *doğru yürümek, süratli davranmak ve kolaylıkla vermek* gibi manalara gelmektedir. Kelime bu itibarla birtakım imalar taşır. Buna göre insan, malı çok sevmesine rağmen infakta bulunduğu zaman hemen vermeli ve bundan rahatsızlık duymamalıdır.

Hûlî, Kur'an'ın içsel yapısının Arabî formuna uygun olarak indirildiğini zikreder. Buna göre o dönemin tüm boyutları araştırılmalı ve hatta Kur'an'daki imalar dahi göz önüne alınmalıdır. Bunun yanında Hûlî'nin yönteminde üzerinde ısrarla durduğu kavramlardan bir tanesi de *beşerîliktir*. Ayrıca söz konusu yöntemde Kur'an'da bilimsel verilerin olmadığını da dile getirilir. Çünkü Kur'an, Arap toplumunun edebi dil zevkine göre pozisyon alan ve insan psikolojisine etki eden bir hidayet kitabıdır. Bunun yanında dil sadece kelimelerden ve gramerden ibaret değildir. Gramer ve dilin içinde toplumun yaşayış biçimi, düşünce kodları, kendisine ait kültürü ve yaşam biçimi vardır.

1.1.2.12. Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine⁶³

İndirilişinden günümüze kadar Kur'an ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış ve tefsir tarihi diyebileceğimiz bir alan açılmıştır. İsmail Çalışkan'ın tespitine göre tüm tarihi kucaklayabilecek bir tefsir tarih tasavvuru ne yazık ki inşa edilememiştir. Bu cümleden olarak mezkûr makalede yeni bir tefsir tarih tasavvurunun gerekliği üzerinde durulmuştur. Klasik tefsir tarih tasavvurunu şu şekilde betimlemek mümkündür: Kur'an tefsiri peygamberle başlamış, sahabe ve tabiûnla devam etmiştir. Tefsir başlangıçta hadisin bir kolu iken ileriki yıllarda müstakil bir disiplin olmuştur. Tefsir okulları kurulmuş, öznellik ve nesnellik itibara alınarak rivayet ve dirayet tefsirleri ortaya

⁶³ İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005, s.11-24.

çıkıştır. İslam'ın farklı coğrafyalara yayılması ve gelişmesi sonucunda felsefi, fihki, işarî, tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır.

Çağdaş dönemde Mısırlı âlim Zehebi'nin (ö. 1978) yazdığı *et-Tefsir ve'l Müfessirun* adlı eserde tefsir tarih tasavvuru sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Fakat Goldziher ile aralarında ciddi benzerlikler bulunur. Bu eserde Klasik dönem tefsir tasavvurunun dışında ilmî, ilhadî, mezhebî ve edebî tefsir ekolleri zikredilmiş fakat bid'atçı grupta bulunduğu varsayılan Mutezile, Şia, Harici ve Zeydi grupların tefsirleri belirtilmemiştir. Çalışkan'a göre bu çalışma günümüz için yeterli değildir. Dolayısıyla tefsir tarih tasavvurunda ihmal edilen kimi yönler vardı ki bu durum zaaf olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışkan'a göre klasik dönemde temelleri atılmış ve halen gündemdeki yerini canlı tutan rivayet ve dirayet ayırımları da bir başka zaaftır. Bir diğer zaaf ise mezhebi tefsir söylemidir. Bu söylem sünnî ekol tarafından ifade edilen politik vechesi ağır bir söylemdir. Çalışkan'a göre tüm tefsirler İslam düşüncesinin farklı tonlarıdır. Ne ki mezhebi tefsir söylemi, bazı grupların tefsirlerini gölgede bırakmıştır. Ayrıca Türkiye'de son zamanlarda sıkça vurgusu yapılan modernist tefsir söylemine de bu zaviyeden bakmak mümkündür. Tefsir tarih tasavvurunda ihmal edilen bir diğer husus ise Arapça yazılmayan tefsir kitaplarıdır. Söz gelimi Türkçe, Urduca, Malayca, vd. dillerde yazılan tefsir eserleri, ilgili kitaplarda zikredilmemiştir. Ayrıca Endülüs, Osmanlı, Avrupa ve balkan gibi bölgelerdeki tefsir kitaplarının, tefsir tarih tasavvurunda olmaması da bir eksiklikler. Batıda tefsir tarihi üzerine araştırma yapan akademisyenlerin çalışmalarında da benzer zaafılar bulunur. Söz gelimi Goldziher tefsir tarihini tartışmaların yoğun olduğu konulardan başlatarak yazmıştır. Denebilir ki, klasik ve çağdaş dönemde kaleme alınan tefsir tarih tasavvurları, on dört asırlık bir zaman içinde tefsir alanında kaleme alınan eserleri kucaklayacak genişlikte değildir.

1.1.3. Yorum

1.1.3.1. İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: “Ulu'l Emr” Kavramı Örneği⁶⁴

Hız. Muhammed sağlığında dini ve siyasi işlerin başındaydı. Fakat vefatından sonra özellikle hilafet kurumunun başına kimin geçeceği hususunda birtakım tartışmalar boy

⁶⁴ Mustafa Öztürk, “İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: “Ulu'l Emr” Kavramı Örneği, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 3, Sayı 3, 2000, s.79-98.

gösterdi. Bu tartışma, ilerde gruplaşmalara ve dini-politik mezheplerin ortaya çıkmasına neden oldu. Görüşlerine meşruiyet zemini arayan ilgili gruplar Kur'an'a müracaat etti ve nihayet Nisâ suresinin 59. ayetinden geçen *ulû'l-emr* kavramı üzerinde tartışmalar şiddetlendi. Mezkûr makalede dini-siyasi grupların *ulû'l-emr* kavramına yükledikleri anlam kümeleri üzerinde durulmuş ve Mustafa Öztürk'ün konuyla ilgili düşüncesi betimlenmiştir.

Öztürk'ün çeşitli kaynaklardan yaptığı alıntılara göre *ulû'l-emr* kavramı; *devlet başkanları ve üst düzey yöneticiler, dinde derin anlayış ve bilgi sahibi âlimler, sahabeler, Hz. Ömer ve Hz. Ebû bekir*'e karşılık gelir. Ayrıca Şia söz konusu kavramın masum ehl-i beyt imamlarına, sufiler ise mürşide tekabül ettiğini öne sürmüştür. Çağdaş dönemde kimi araştırmacılar ise *ulû'l-emr* kavramının anlam alanını genişletmiştir. Gelişen süreç içerisinde Mutezile, Şia, Ehl-i sünnet ve Hariciler konuyla ilgili fikirlerini beyan etti. Şia; devlet başkanlığını masum imama eşitledi ve neticede kendi düşünsel kodlarına uygun şekilde politik bir tavır sergiledi. Hariciler evvelden Kureyş ailesine karşı güttükleri garezden dolayı devlet başkanlığının seçimle olabileceğini söyledi. Ehl-i sünnet ise özellikle hadisleri ön plana çıkararak ve mevcut iktidara karşı çekimser durarak teslimiyetçi bir tavır takındı. Mutezilenin takındığı tavır, Ehl-i sünnet ekolünden farklıdır. Mutezile, Emevî iktidarının zalim ve despot eylemlerine karşı çıktı. Ayrıca tüm politikalarında haklı olduklarını ifade eden Emevî ailesi, cebrî düşünceyi yaymaya çalışıp böylece işin içinden çıkma düşüncesindeydi. Mutezile buna karşılık olarak insanın hür düşüncesinin olabileceğini vurgulayarak, yapılan baskıların bir kader olmadığını, zalim ve fasık devlet başkanlarının görevden azledilmesi gerektiğini söyledi. Öztürk'ün ifade ettiğine göre bu olayların arka planında siyaset vardır. Makalenin genel betimlemesi şu şekilde yapılabilir: kendi düşünce kodlarından hareket eden dini-siyasi gruplar, meşruiyet zeminlerini vahiyde aramıştır. Neticede ilgili kavramlar manipüle edilerek son derece öznel yorumlar yapılmıştır. Kimi iktidar sahipleri despotik uygulamalarını örtmek amacıyla eylemlerine paralel düzlemde olan dini fikirleri halkın tabanına yaymak suretiyle kendilerini muhafaza altına almıştır. Kimi dönemlerde dinin siyaset etrafında şekillendiği ve ilim sahiplerinin ilmi birikimleriyle iktidara teolojik destek verdiği söylenmiştir.

1.1.3.2. Değişim Süreci Açısından Kur'an Yorumu Üzerine⁶⁵

Modern dönem, dünya genelinde birçok değişimin yaşandığı sürece tekabül eden bir zaman dilimidir. Bu değişimden Kur'an yorumu da nasibini almıştır. Şeyhmus Demir'e göre değişimin önünü açan birtakım etkenler vardır. Bunlar: kültürlerin birbirleriyle olan etkileşimi ve zamanın değişmesine koşut olarak ortaya çıkan yeni durumlardır. Müslüman cemaat tarihte batıyla iki defa karşı karşıya kalmıştır. İlki, Yunan felsefe mirasının tercüme yoluyla İslam geleneğine aktarımıdır ki bu dönemde hâkim konumda olan Müslümanlardı. İkinci karşılaşma ise modern dönemde batının icat ettiği teknoloji ve bilim dönemidir. Bu ikinci karşılaşmada ise Batının hâkim konumda olduğunu görüyoruz. Hâkim konumu ve gücü elinde bulunduran Batı, Müslüman coğrafyaları müstemleke haline getirdi. Buna ilk olarak tepki gösteren Müslüman bilginler arasında Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed Han vardır. Bunlar ilk modernistler olarak kabul edilir. Modernist yorumlarda bulunan bu ikili, batının düşünce kodlarından hareketle Kur'an'a yorum getirmeye çalıştıkları için eleştiriye maruz kalmıştır. Çünkü Batı dünyasının düşünce paradigması, mistik yorumlara kapıları kapatmış ve bilim süzgecinden geçmeyen konulara karşı mesafeli bir tavır takınmıştır. Mucize örneğinde olduğu gibi. Bu itibarla Batı dünyasında Katolik düşünce imaj kaybına uğrarken, yükselen taraf Protestanlık olmuştur. Batı dünyasının düşünce biçimlerinden hareketle İslam düşünce geleneğini şiddetle eleştiren ve akla merkezi önem atfeden eğilimin Kur'an yorumları, Şeyhmus Demir'e göre isabetli değildir. Çünkü Batıda üretilen akıl kodlarıyla, Kur'an'ı yorumlama son kertede isabetsiz olacaktır. Dolayısıyla modern dönemde değişim olgusu kaçınılmaz olduğuna göre Batı aklının dinamikleri yerine, İslam geleneğinin formundan hareketle Kur'an'a tatbik edilecek yorum biçimleri daha sağlıklı olacaktır.

1.1.3.3. Kur'an Yorumlarında Meşruyet Krizi Karşısında Ebû Zeyd ve Câbirî

66

Postmodern yorum biçimine göre yazar (Allah) ve kitap (Kur'an) bir kriz dönemindedir. Dolayısıyla yazar ve kitabının etkili söylemleri zayıflamış ve bu itibarla

⁶⁵ Şeyhmus Demir, "Değişim Süreci Açısından Kur'an Yorumu Üzerine" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s.217-225.

⁶⁶ Recep Alpyağlı, "Kur'an Yorumlarında Meşruyet Krizi Karşısında Ebû Zeyd ve Câbirî", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003, s.103-122.

kitabın yazarı ölmüştür. Recep Alpyağıl'a göre kriz dönemlerinde yapılan bu tür yorumlar, yeterince düşünülmemiş ve ivedikle yapılan yorumlar olmuştur. Onun içindir ki kimileri tanrının öldüğünü dahi söylemiştir. İslam bilginleri arasında sayılan Câbirî ve Ebû Zeyd'e göre kitabın yazarı olan Allah ölmemiştir. Dolayısıyla bu ikilinin kurduğu paradigma temelde yazarı diriltmeye yöneliktir. Bu açıklamalardan sonra mezkûr makalenin sonuna kadar ismi geçen ikilinin Kur'an hakkındaki yorumlarına yer verilmiştir. Câbirî'nin kurmuş olduğu beyân-irfan-burhan paradigmasına göre metnin kıyametini hazırlayan ana unsur irfandır ve irfan, taşıdığı olumsuz karakterlerle beyân ve burhanı etkileyerek en nihayetinde bu iki düşünce metodunu işlevsiz hale getirmiştir. Bu krizden kurtulmak için İbn-i Hazm'ın Kur'an'a karşı sergilediği tavır bizlere yardımcı olacaktır. Dolayısıyla Arap düşüncesinin krizle karşı karşıya kalmasının ana nedeni irfanî aklın taşıdığı dinamiklerdir. Fakat Recep Alpyağıl bu noktada Câbirîye katılmadığını ifade eder. Çünkü ona göre var olan krizin aşılmasında beyân-irfan-burhan üçlüsünün birbiriyle uyumlu bir şekilde diyalog halinde olması gerekir. Metni kıyamet senaryolarından kurtaran ve metin yazarının dirilmesine olanak tanıyan Ebû Zeyd'in düşünme biçiminde olgular ilk sırayı alır. Ona göre ayetler olgulara mebnidir. Yani ilkin olgular varlık kazanmış ve buna binaen ayetler nazil olmuştur. Alpyağıl'a göre Ebû Zeyd'in düşüncesine bir hayli etki eden olgu kavramında müphemlik vardır. Tarihsellik fikri de Ebû Zeyd'in düşüncesini meşgul eden etkenler arasında olmuştur. Sonuç olarak makale boyunca ele alınan iki isme göre ne metin ne de metnin yazarı ölmüştür.

1.1.3.4. Kur'an Hermeneutiğine Giriş: Hümanist Yorum Anlayışı⁶⁷

Mısırlı bilgin Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Kur'an'ın yorum sürecinden geçerken ne tür yorum biçimlerinin ağır bastığını ifade etmeye çalışır. Buna göre Kur'an daha çok dilsel kaygılar etrafında şekillenen fenomenlerden hareketle tefsir edilmeye çalışılmıştır. Bu tefsir biçimi sürecinde pragmatik yorumların yapıldığını söylemek mümkündür. Ebû Zeyd'e göre yapılan hermeneutik çalışmalar, zamanın ve kültürün dinamiklerinden bağımsız olmamıştır. Makalenin ilerleyen bölümlerinde Ebû Zeyd; Kur'an, Kur'an kelamı, vahiy, Kur'an'ın mushaf haline getirilişi, dil ile ilgili tespitler, Allah ile insan arasındaki iletişim biçimi, Namaz, Hac, Kur'an okuma gibi konuları gündemde tutar. Bu konularda Ebû Zeyd'in ifade etmeye çalıştığı husus şudur: Allah ile insan arasında

⁶⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, İsmail Albayrak , (çev.) "Kur'an Hermeneutiğine Giriş: Hümanist Yorum Anlayışı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004, s. 39-60.

iletişim olarak kabul edilen Kur'an, salt dilsel fenomenlerle yorumlanamaz. Çünkü Kur'an, daima canlılığını koruyan her an insan ile Allah arasındaki aktif iletişime konu olabilen bir kitaptır. Söz gelimi günlük Kur'an okuyan bir Müslüman her gün Allah ile iletişim halindedir.

1.1.3.5. Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış⁶⁸

Çağdaş dönem, Müslüman camianın zihninde ve vicdanında olmak üzere birtakım krizler açmıştır. Bu krizler, Osmanlı devletinin savaşlarda mağlubiyet yaşaması ve nihayet tarihteki rolünden feragat etmesiyle birlikte ivme kazanmıştır. Mustafa Öztürk, çağdaş dönemde Müslümanların Kur'an yorumuna dair ne tür teklifler getirdiğini, bu tekliflerin kaynağını ve coğrafyasını mezkûr makalede serimler. Makale; Seyyid Ahmed Han, Kuraniyyun ekolü ve Fazlurrahman etrafında şekillenmişse de konuyla ilgisi olan birçok isme ve bu isimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Hint alt kıtası modern dönemde batıdan en çok etkilenen coğrafyaların başında gelir. Nitekim o coğrafya İngilizler tarafından işgal edilmiştir. Seyyid Ahmed Han ve Kuraniyyun ekolünün fikirleri bu bölgede çıkmıştır. Ahmed Han, Müslümanların salahiyeti için bir dönem İngilizlerle beraber çalışmak durumunda kalmış ve Kur'an'ı bilimsel verilerle açıklamayı uygun görmüştür. Söz gelimi mucize kavramını kozmolojik etkenlerle açıklamıştır. Ahmed Han bu itibarla gelenekten kopmuştur. Kuraniyyun ekolü de yaşanan krizin sorumlusu olarak geleneği görmüş ve tefsirlerin gereksiz detaylarla doldurulduğunu ifade etmiştir. Bu ekol daha sonra Kur'an'a merkezi bir önem vermiş, İslam'ın tüm dinamiklerinin Kur'an'da olduğunu savlamıştır. Söz gelimi namaz rekâtlarının sayısı Kur'an'da aranmıştır. Fazlurrahman ise Kur'an yorumuna meşhur ikili sistemi getirmeye çalışmıştır. Bu sistemin ilk ayağı bugünden geriye doğru Kur'an'a gitmek, ikinci ayağı ise maziden bugüne gelmektir. Modern dönemde ortaya çıkan bu isim ve fikirler, İslam'a yenilik getirmeyi amaçlamıştır.

1.1.3.6. Kur'an'ı Anlamada 'Söz' Merkezli Bir Vasatın Rolü⁶⁹

Vahiy döneminin kültürel kodlarına aşina olmak, Kur'an'ın anlaşılmasına büyük katkılar sunar. Nitekim Kur'an ilimleri ve belagat özelinde yazılan eserlerin böyle bir

⁶⁸ Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s.71-94.

⁶⁹ Mustafa Ünver, "Kur'an'ı Anlamada 'Söz' Merkezli Bir Vasatın Rolü", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s. 149-164.

misyona taşıdıklarını söylemek mümkündür. Araplar yazılı kültürü bulunmayan, fakat buna karşılık hafızaya büyük önem atfeden bir kültürün neferleridir. Hafıza yazıya öncelenmiş ve ilgili kaynakların ifade ettiğine göre çoğu kez yazı, kerih görülen bir ameliye olmuştur. Çünkü Arap kültürüne göre bilgiyi depolayan hafıza yazıdan önemlidir. Kur'an işte böyle bir kültüre söz dolayımında hitap olarak gönderilmiştir. İlk dönemlerde anlaşılma problemiyle karşılaşmayan Kur'an ileriki dönemlerde anlaşılma sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Çünkü sonraki nesiller Kuran'ın iniş sürecine tanıklık etmemiştir. Bununla beraber sonraki nesillerin Kur'an'ın indiği dönemden kronolojik olarak uzak kalmaları sorun kabul edilmiştir. Zaten ilk dönemlerde yazılan kitapların hacmi ile sonraki süreçlerde yazılan kitapların hacmi arasında farklılık bulunması kronolojik uzaklığa işaret eder. Nitekim sonraki süreçlerde kaleme alınan tefsir ciltleri, önceki dönemlere oranla daha fazladır. Dolayısıyla toparlayacak olursak söz denilen olgu, konuşan ile konuşulan arasında bir iletişim biçimidir. Bu iletişim biçimindeki söz kalıpları mensubu bulunduğu kültürün dilsel özelliklerini taşır. Bunun için Kur'an yorumunda dilsel özelliklere söz gelimi tekrar, hazf, cedel, cümle ve kelime birimlerine dikkat etmek son derece önemlidir. Bu tür özelliklere dikkat etmeyen bir Kur'an okuyucusunun Kur'an'ı yanlış anlaması muhtemeldir.

1.2. HADİS

Hadis Tarihi ve Hadis Usûlü olmak üzere iki başlık altında ele alınan bu bölümde toplam 25 tane makale bulunmaktadır. Hadis Tarihi bölümünde 8, Hadis Usûlü bölümünde 17 makale bulunmaktadır. M. Hayri Kırbasoğlu, İsmail Hakkı Ünal, Bünyamin Erul ve Mehmet Emin Özafşar üçer, Mehmet Görmez, Ahmet Keleş ve Ali Dere ikişer, Mehmet Paçacı, Salih Özer, Ali Hakan Çavuşoğlu, Ali Osman Ateş, Mehmet Bilen, Nevzat Tartı ve Ahmet Yıldırım birer makale yazmıştır.

1.2.1. Hadis Tarihi

1.2.1.1. Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri ⁷⁰

Ali Dere tarafından kaleme alınan mezkûr makale, rivayet kültüründen hareketle toplumsal değişimin izlerini belirlemek ve tespit etmek amacıyla yazılmıştır. Ayrıca sahabelerin

⁷⁰ Ali Dere, "Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri", *İslâmiyât Dergisi*, Sayı 1, Cilt 2, 1998, s. 11-37.

ve sonraki nesillerin değişim esnasında nasıl hareket ettikleri rivayet malzemesinden örnekler getirilerek açıklanmıştır.

Medine döneminde yaşayan Müslümanlar genel itibariyle ziraat işiyle meşgul oldukları için elbiseleri kirlenebiliyordu. Cuma namazının farz olmasıyla beraber kolektif ibadet bilinci oluştu. Ne ki camilere kirli elbiseler ve ter kokusuyla gelen Müslümanlar birbirlerine rahatsızlık verebiliyordu. Durumu müşahede eden Hz. Peygamber temizliğe vurgu yaptı. Böylece Hz. Muhammed şartlara göre hüküm veriyordu. Bununla beraber Medine’de yaşanan açlık sebebiyle Hz. Ömer’in temmetu’ haccını yasakladığı yine rivayetler arasında yerini alır. Bu yasağın sebebi ise Medine’ye dışardan daha fazla yiyeceğin girebileceği düşüncesiydi. Ayrıca peygamber döneminde zekât listesinde bulunan müellef-i kulüb’un daha sonra şartlar değiştiği için İmam Malik ve İmam Ebû Hanîfe tarafından verilen fetvaya göre artık bunların hazineden hisseleri düşmüştü. Yine peygamber tarafından zikredilen “*kıyamete kadar atların kâküllerinde hayır vardır*” hadisi⁷¹ o dönemin ihtiyaçları neticesinde sarf edilmiş bir hadisti. Çünkü cihatta en kullanışlı binek at idi. Araplarda at yetiştiriciliği tutkusu vardı. Fakat bu yetiştiriciliğin külfeti ağırdı. Bu sebeple savaşlara katılan şahıslara bir hisse verilirken atlara da iki hisse verilmekteydi. Ömer b. ‘Abdülaziz döneminde berâzine’ye yani soylu Arap atı grubuna girmeyen fakat cüsseli olan atlara da aynı hissenin verileceği duyurulmuştu. İlgili kaynaklar bu uygulamayı ilk başlatanın Ömer b. ‘Abdülaziz olduğunu zikreder. Makalede sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik şartların değişmesiyle uygulamaların değiştiği yönünde birçok örnek vardır. İnsanın yaşadığı dünya, yeni gelişmelere tanık olan bir yerdir. Haliyle insanlar bu değişimden payına düşeni alır. Değişim yaşandığı esnada zihinlerde ve akıl yürütmelerde değişiklik olabilir. Çünkü şartlar değişmiştir. Hz. peygamber döneminde dahi bu değişime tanık olmak mümkündür. Özetle denilebilir ki mezkûr makalenin temel iddiası şudur: sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik alanda yaşanan değişimler; Peygamber, sahabe ve daha sonra gelen âlimlerin dünyaya bakışını ve hükümlerini etkilemiştir. Dolayısıyla buradan hareketle toplumsal değişimin hareketlerini takip etmek mümkündür. Bu değişimin takibini Ali Dere rivayet malzemesi üzerinden yapmıştır.

⁷¹ İbn ‘Abdîlber, Yûsuf b. ‘Abdillâh, ‘Ulemâ’i el-Ağtâr fî-mâ, Tedammenehu, el-Muvatta’u min ma’ani er-re’yi ve’l-asâr, 1/30, s. 467, 1993. Kahire.

1.2.1.2. Hz. Peygamberin Dilinden Konuşturulan Tarih: “Yere Batırılacak Ordu” Rivayeti ⁷²

Mezkûr makalede hadis literatüründe *fiten, eşr'atus's-sâ'a, mehdi* bablarında geçen ve İsmail Hakkı Ünal'ın ifadesiyle *yere batırılan ordu rivayeti* adlı hadisin metin ve senet açısından sıhhat analizi yapılmıştır. Bununla beraber söz konusu hadisin tarihi zemini, ne zaman ortaya çıktığı ve nasıl yorumlandığı da mevzu bahistir. Ünal'ın belirttiğine göre yere batırılan ordu rivayeti adlı hadis, altı ravi üzerinden rivayet edilmiş ve hadis mecmualarında yerini almıştır. Söz konusu rivayetin ravileri şunlardır: Ümmü Seleme (ö. 59), Hafsa binti Ömer (ö.41 veya 45), Safiye binti Huyey (ö. 52) Aişe binti Ebûbekir (ö. 58), Ebû Hureyre (ö. 57, 58 veya 59) ve Ümmü'l-Mu'minin (ö. belirsiz)'dir. Hadisin yer aldığı kaynaklar ise Ma'mer b. Raşid'in (ö. 153) Cami', İbn-i Ebi Şeybe'nin (ö. 235) Musannefi, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 256) Müsned'i, Ebû Davud'un (ö. 275) İbn-i Mace'nin (ö. 275) Tirmizi'nin (ö. 279) ve Nesaî'nin (ö. 303) sünenleridir. Rivayetin geçtiği ilk kaynak Ma'mer b. Raşid'in Cami' adlı eseridir. Rivayet şu şekilde aktarılmıştır: *Bir halifenin ölümü üzerine ihtilaf çıkacak. Medine'den bir adam çıkıp Mekke'ye gelecek. Kendisi isteksiz olduğu halde insanlar onu evinden çıkarıp Hacer-i esved ile Makam-ı İbrahim arasında ona biat edecekler. Üzerine şamdan bir ordu gönderilecek. Beydâ bölgesine geldiklerinde yere batırılacaklar. Bunun üzerine Iraklı gruplar ve Şam'ın ileri gelenleri gelip ona biat edecekler. Hazine çıkarılıp mallar taksim edilecek. İslam istikrar bulacak bu durum 7 veya 98 sene devam edecek.*⁷³ Bu olayı tarih kitapları üzerinden analiz eden Ünal, şu ifadeleri zikreder: Muaviye b. Süfyan h. 60 yılında vefat edince yerine oğlu Yezid (ö. 64) geçti. Fakat Hüseyin b. Ali ve Abdullah Zubeyr ona biat etmeyip Mekke üzerinden Medine'ye gittiler. Daha sonra Yezid'in gönderdiği bir ordu Hz. Hüseyin'i şehit etti. Abdullah Zubeyr ise halifeliğin kendi hakkı olduğunu dile getirerek Mekke'de kaldı. Muhalefete yeltenen Emevî ailesi muhasara altına alınarak Medine yaklaşık olarak 3 gün yağmalandı ve bu vakıa tarih kitaplarına Harre vakası diye geçti. O esnada Abdullah b. Zubeyr ise Mekke'deydi. Askerler tarafından muhasara altına alınan Mekke, 64 günlük bir süreyle kuşatıldı. Fakat Yezid'in ölüm haberinin gelmesiyle birlikte askeri birlikler muhasarayı kaldırarak Şam'a

⁷² İsmail Hakkı Ünal, “Hz. Peygamberin Dilinden Konuşturulan Tarih: Yere Batırılacak Ordu Rivayeti “**İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1998, s.39-51.

⁷³ Ma'mer b. Râşid, **el-Câmi'** (Abdurrazâk'ın Musannef'i içinde), Beyrut, C. XI, s.371.

döndüler. O esnada Yezid'in oğlu II Muaviye halife oldu ve kısa sürede yönetimi Emevî hanedanlığı devraldı. İşte söz konusu rivayet, Ünal'ın tespitine göre bu zaman dilimde ortaya çıktı. Yönetimi ele alan Mervan b. Hakem halifeliğinin son 9 ayında biri Medine'ye diğeri ise Irak'a olmak üzere iki ordu gönderdi. İşte söz konusu ordu, Mervan b. Hakem'in Medine'ye gönderdiği ordudur.

Ünal'ın yaptığı araştırmaya göre söz konusu hadis munkatı' olmakla birlikte senet zincirinde bulunan Katade adlı ravinin müdellis olduğu rical kitaplarında geçmektedir. Hadisin nerede varid olduğu hususunda da farklı görüşler mevcuttur. Kimi rivayetlere göre peygamber bu olayı rüyasında görmüş ve kalktığı zaman söz konusu hadisi zikretmiştir. Kimi rivayetlere göre ise bu hadis peygamber tarafından minberde söylenmiştir. Ayrıca söz konusu rivayetin hadis mecmualarında mehdi babında geçmesi muhatapların söz konusu rivayeti mehdilikle ilişkilendirmesine de neden olmuştur. Ünal'a göre bu ilişkilendirme hatalıdır. Yanı sıra Abdullah b. Zübeyr'in mehdi olduğunu ispatlamak için uydurulan bir hadis olduğu da söylenmiştir. Ünal'a göre söz konusu hadis, Abdullah b. Zübeyr taraftarları tarafından uydurulmuştur. Çünkü hadis metnine bakıldığında işaret okları Abdullah b. Zübeyr'i gösterir. Anlaşılan o ki yaşanan siyasi-askeri olaylar bu hadisin uydurulmasına sebep olmuştur. Neticede bu rivayet ilk dönemde yazılan hadis mecmualarında yer almaktadır.

Makalenin temel iddiası şudur: yere batırılan ordu rivayeti aslında peygamberin söylemediği fakat peygambere nispet edilerek, Abdullah b. Zübeyr taraftarlarınca ortaya atılan, senet ve metin yönünden sağlıklı görünmeyen, uydurma ihtimali yüksek bir hadistir. Hadisin uydurulmasının sebebi de yaşanan siyasi-askeri kriz içerisinde meşruiyet zemini aramaktır. Makalenin satır aralarından hareketle denilebilir ki, bu ve buna benzer birçok rivayet hadis mecmualarındaki yerini almıştır. Özellikler Mamer b. Raşid'e nispet edilen *Cami'* adlı eser buna örnek verilebilir.

1.2.1.3. Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti⁷⁴

İslam ilimleri daima meşruiyet zemini aramıştır. Farklı bir şekilde izah etmek gerekirse Kur'an ve sünnet tashih mercii olarak görülmüş ve sıkça bu iki kaynağa başvurulmuştur. Bir bakıma Kur'an ve sünnet diğer ilimler için mihenk taşı olma görevini

⁷⁴ Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, 1998, s.19-48.

üstlenmiştir. Mehmet Emin Özafşar bunun altında iki sebep olduğunu zikreder. Buna göre birincisi, bilginin kaynağıdır. Bilginin kaynağı ise Allah'tır. Hz. peygamber de doğrudan vahiyle irtibatlı olduğu için ikinci tashih merciidir. Dolayısıyla bilginin doğruluğu bu iki ana kaynağın tashihinden başarıyla geçmesiyle ilgilidir. İkinci neden ise peygamberin vefatında sonra Müslümanların yeni çevre ve kültürlerle tanışmaları neticesinde takındıkları tutumdur. İslam ilim geleneğinde farklı disiplinlerin kendi tezlerini desteklemek, karşı tezleri de çürütmek amacıyla başvurdukları kanallar polemik türü rivayetlerin doğmasına neden olmuştur. Bu bağlamda fıkhıta önemli bir mevki işgal eden icma, kıyas ve hadis kavramları, mezkûr makalede ilgili rivayetler üzerinden değerlendirilmiştir.

Bilindiği üzere İslam fikhının delilleri arasında hadis vardır. Hadisin delil olacağına mesnet teşkil eden temel unsur yine hadisin kendisidir. Nitekim *Erike* rivayeti olarak bilinen ve peygambere nispet edilen hadis, geçmişten günümüze değin popülerliğini koruyabilmiş bir hadistir. İlgili âlimler sünnetin dinde hüccet olacağını bu hadise dayanarak söylemiştir. Bu âlimler arasında başta İmam Şâfiî (ö. 204), İbn Hibban (ö. 354), Humeydi (ö. 219), Darimi (ö. 255) gibi ünlü âlimler, hadis eserlerinde *Erike* rivayetini aktarmıştır. *Erike* rivayeti farklı varyantlarla gelmiştir. Senet zincirine bakıldığı zaman herkesin dayandığı iki ravi vardır. İlki Ebu Rafi', ikincisi ise Mikdam b. Ma'dikerib el-Kindi'dir. Bazı kanallarda mürsel olarak gelen *Erike* rivayeti, bazı kanallarda ise müsned-merfu olarak geçer. *Erike* hadisinin metni ise şu şekildedir. "Sizden birini, koltuğuna yaslanmış bir vaziyette emrim yahut da yasağım kendisine ulaşır da bunun üzerine şunu derken görmeyeyim: ben anlamam! Biz, Allah'ın kitabında ne buluyorsak ona tabi oluruz."⁷⁵ Yukarda da geçtiği gibi bu rivayet temelde iki raviye dayanır. Fakat muhteva itibariyle farklı varyantları mevcuttur. Özafşar'ın belirttiğine göre *Erike* rivayetinin metin ve senet bakımında birtakım zaafı vardı. Buna göre söz konusu hadisin ne zaman ortaya çıktığı ve hangi sebeplerden hareketle söylendiği belli değildir. Bir diğer sorun ise bazı varyantlarda *Erike* kısmının zikredilmemiş olmasıdır. Ravilerden Mikdam b. Ma'dikerib'in peygamberi görüp görmediği de şüphelidir. Ayrıca ilgili kaynakların belirttiğine göre söz konusu rivayet Hayber fethinde söylenmiştir. Fakat Ebu Rafi adlı ravinin Hayber fethine katıldığı yönünde kesin bir bilgi yoktur. Özafşar'a göre

⁷⁵ Şâfiî, **er-Risâle**, (thk. A.M. Şakir), Kahire, s.89, 1979.

Erike rivayeti ashabin arasındaki münakaşaların rivayete dönüşmüş hali olmalıdır. Fakat bu rivayetin kusurlu olması ne hadis ne de hukuka herhangi bir hanel getirir. Çünkü İslam'ın tabiatında zaten peygambere ayrıcalıklı bir yer tahsis edilmiştir.

İslam hukukunda icma' kavramı fıkıh açısından son derece önemlidir. Kitap ve sünnetten hemen sonra gelir. İcma' kavramı erken dönemlerden itibaren ilim ehli tarafından kullanılmaktadır. Fakat neliği üzerine bir ittifak yoktur. Söz gelimi en erken dönemde bu kavrama İmam Malik'in (ö.179) meşhur *el-Muvatta* adlı eserinde rastlamak mümkündür. O, söz konusu eserinde icma' kavramından sıkça bahseder. Fakat İmam Malik'in kullandığı icma kavramı görüşleri kendisine mutabık olan bir grup Medinelî âlimdir. İcma' kavramı Şeybani'nin *el-Hucce* adlı eserinde daha kapsamlı bir şekilde geçer. Bazı kereler Medine uleması bazı kereler de genel olarak ümmetin ittifakı olarak kaydedilmiştir. İcma hususuna teorik temel arama girişimleri Kur'an'dan ziyade hadis düzeyinde gerçekleşmiştir. Nitekim İmam Şâfiî tarafından nakledilen ümmetim dalalet üzerine birleşmez hadisi gündeme getirildikten sonra icma' kavramı sünnetin verilerine eşitlenerek, İslam hukukunda vazgeçilmez bir yer işgal etmiştir. Artık bundan sonra *ümmetin yanılmazlığı* düşüncesi kuvvet kazanır. Konuyu bu şekilde anlatan Özaşar, icma konusu hakkında gelen rivayetlerin farklı varyantlarda olduğunu, senet zincirinde bulunan kimi rivayetlerin ilgili kitaplarda kusurlu olarak nitelendirildiğini ifade eder. Bununla beraber icma' rivayetinde geçen cemaat kavramının muhtevası hakkında ittifak yoktur. Mesala Taberî cemaat kavramını, siyasi bir lider üzerinde ittifak eden Müslüman topluluk şeklinde tanımlarken, aynı kavrama Serahsî (ö. 490) askeri birlik, büyük ordu gibi manalar vermiştir. Bununla beraber ilgili rivayetin daha sonra fiten üst başlığı taşıyan bablarda olması da düşündürücüdür. Bu yorumlardan hareketle Özaşara'a göre içtima' veya cemaat kavramları daha çok siyasi yönü ağır olan mefhumlardır. Fakat bir dönem icma kavramı, anlam sapmasına uğramış ve asıl anlamı olan siyaset ikinci planda kalmıştır.

Mu'az hadisi olarak meşhur olan rivayet ise kıyas konusunda gündeme gelmiştir. Özaşar'ın belirttiğine göre erken dönemlerde kıyas ifadesinden rey' mefhumu anlaşılıyordu. Fakat İmam Şâfiî'nin ilgili rivayeti *el-Umm* adlı eserinde kullanması bu tabirin daha sonraları dar anlamda kullanılmasına sebep olmuştur. Yani ilkin düşünce manasına gelen bir kavram, İmam Şâfiî'den sonra kıyasa eşitlenmiş görünmektedir. Bununla beraber ilgili hadisin farklı varyantları vardır. Senet zincirinde geçen kimi

ravilerin de kusurlu olduğu ilgili kaynaklarda geçmektedir. Mu'az hadisini tenkide tabi tutup sahih olmadığını iddia edenler olduğu gibi bunun aksini savunanlar da olmuştur. Mu'az hadisinin metni ilk defa İmam Şâfiî'nin el-Umm adlı eserinde geçmekte olup meâlan şöyledir: *Rivayete göre peygamber (s.a.v) Muaz'a şöyle demiştir: Ne ile hüküm vereceksin? Muaz: "Allah'ın kitabıyla" peygamber: "ya Allah'ın kitabında bulmazsan?" Muaz: "Resulünün sünneti ile" peygamber: ya orada da yoksa Muaz: "içtihat ederim". Peygamber: Allah, resulünün elçisini muvaffak kılsın.*⁷⁶ Sonuç olarak denilebilir ki, sübut açısından olaya bakıldığında yukarıda zikredilen her üç hadiste de metin ve senet yönünden kusurlar bulunmuştur. Meşruiyet zemini arayan kişi ve gruplar ilgili hadisleri asli bağlamından kopararak kendilerine delil olabilecek tarzda yorumlamıştır. Grupların veya şahısların söz konusu hadislere yaklaşım biçimleri polemik türü rivayetlerin doğmasına sebep olmuştur.

1.2.1.4. Klasik Oryantalizm Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine⁷⁷

Oryantalistik çalışmaların İslam üzerine yaptığı birçok çalışma vardır. Bazı çalışmaların tarihi eskiye gitse de hadis üzerine yapılan çalışmaların çok eski bir tarihe dayandığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü yapılan araştırmalara göre oryantalistlerin hadis üzerine yaptığı çalışmaların tarihi 1492'dir. Bunun da geç bir tarih olduğu söylenemez. Mehmet Görmez tarafından kaleme alınan mezkûr makale, oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden ana unsurların altını çizer.

Oryantalistlerin hadis üzerine ilk olarak yaptığı çalışma, *Barthelemy d'herbolota* nispet edilen *Bibliothe'gue orientale* (Şark Kütüphanesi) adlı eserdir. Dolayısıyla söz konusu eser önemlidir. D'herbolota göre iki tür tarih vardır. Birincisi kutsal tarih ikincisi ise adi tarihtir. Hristiyan ve Yahudilerin tarihi kutsal, buna karşılık Müslümanların tarihi ise adidir. Aynı eserde Hz. Muhammed'e düzenbaz dinine ise bid'at denmiştir. Söz konusu kitabın hadis maddesinde peygamberin altı kâtibinin olduğu ifade edilmekte, Buhari'nin sahih olan ve olmayan altı yüz bin hadis naklettiği bildirilmektedir. Sünnet maddesinde ise hadisin ve sünnet arasında farklılık olduğu dile getirilir. Buna göre hadis tarihi güvenilir olmayan bir ilim dalı iken, sünnet ise kural ve kaide ortaya koyan bir

⁷⁶ Şâfiî, *Umm*, VII, 273.

⁷⁷ Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizm Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, 2000, s.11-31.

alandır. Fakat d'herbolota göre Müslüman araştırmacılar bu iki kavramı birbiriyle karıştırmaktadır. 1986 yıllarına gelindiğinde batı dünyasında Hz. Muhammed, hadis ve sünnet üçlemesine yönelik yapılan çalışmaların sayısı, Görmez'in ifadesine göre 2966'dır. Yine bu dönemde siyer ilmine ait temel kaynakların oryantalistler tarafından neşredildiğini görüyoruz. Bu çalışmaların temel vurgusu İslam dinine değil Hz. peygamberin siyasi kişiliğiyle toplumlara ne ölçüde şekil verdiğiyle alakalıdır. Dolayısıyla bu çalışmalar İslam dinini, Hz. Muhammed'e eşitlemeye çalışmıştır. Batı'da ilk defa hadis üzerine akademik çalışma yapan Alois Sprenger (1813-1893) hicrî dördüncü yüzyılda hadislerin müelliflerin tenkidinden geçmeden intinsah edildiklerini ve bu itibarla güvenilir olamayacaklarını ifade eder. Görmez'in tespitine göre Batıda yapılan çalışmaların iki eksikliği vardır. İlki, *hadis malzemesini kendi bakış açıları ile ele alabilecek metodoloji eksikliği, ikincisi ise kaynak eksikliğidir*. Bununla beraber Görmez, Oryantalistler tarafından yapılan faydalı çalışmaların da olduğunu zikreder.

Oryantalizmi hadis ve sünnet ekseninde araştırmaya sevk eden ana unsurlar arasında *süreklilik ve değişim* gibi olgular vardır. Çünkü sünnet yeni gelen değişimlere karşı büyük bir direnç gösterir. Ayrıca oryantalistlerin belirttiğine göre başlangıçta kırsal yerleşim yerinde boy gösteren İslam dini, zamanla uluslararası nitelik kazanmış ve hızla yayılmıştır. Dahası organize olan ümmet kültür birliği oluşturmuştur. Bunda kuşkusuz hadisin rolü büyüktür. Ayrıca 18. yüzyıl ihya hareketlerin muharrik gücü hadistir. Nitekim Şah Veliyullah Dehlevî, hadisi merkeze alan çalışmalar sonucunda Hindistan'da İngilizlere karşı cihat hareketi başlatmıştır. Yine bu düşünce Cezayir'in kurtuluş hareketinde önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle Batı'nın sömürmesine karşı başlatılan hadis eksenli düşüncenin araştırılması gerekiyordu. Dolayısıyla şöyle bir kanaate varıldı: Hadis bilinmeden Orta Doğu'nun sosyolojisi bilinmez. Denilebilir ki hadis, İslam'ın ana omurgasıdır. Hadise yönelik çalışmalar yapılmadığı müddetçe sömürge faaliyetleri sonuçsuz kalacaktır. Bununla beraber sistemleşmesinden bu ana kadar hadisin Müslümanları bilfiil olarak tarih sahnesine nasıl ve hangi ölçütlerle çıkardığı konusu da önemlidir. Bu öneme binaen antropoloji ve oryantalizmin iş birliğinde Müslüman düşüncenin parametleri belirlenmek istendi. Hadisin birleştirici olmasına karşılık ayrıştırıcı da olduğu yönünde yazılar yazıldı ve tespitlerde bulunuldu. Söz gelimi *Mişkatü'l Mesabih* adlı hadis eseri Hindistan'ın başucu kitabı olduğu için İngilizceye tercüme edildi. Bu yolla Müslüman düşünce işleyişinin tabiri caizse fotoğrafı çekildi.

Sonuç ve değerlendirme bölümünde Görmez'in yaptığı tespit bir hayli ilgi çekicidir. Bu tespite göre oryantalistleri hadis araştırmalarına sevk eden iki ana unsur bulunmaktadır. Birincisi, İslam'ın sürekliliğini sağlayan temel belirlenimler ikinci husus ise 18. ve 19. yıllar arasında vücut bulan ihya hareketleri. Buna göre bu iki unsurun varlık kazanmasının nedeni hadistir.

1.2.1.5. Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik⁷⁸

Hadis bilimi, doğuşundan günümüze kadar birçok platformda farklı şekillerde ele alınan, müslüman zihinler için önemli çalışma alanı olarak görülen bir zeminde yerini almıştır. Müslümanların kriz döneminde dahi bu hararetli çalışmalar sekteye uğramamıştır. Hatta Mehmet Emin Özafşar'a göre Müslümanlar, siyasi-sosyal kriz dönemlerinde hadis ilmiyle daha fazla iştiğal etmiştir. Denilebilir ki hadis, Müslümanlar için daima canlı bir organizma olmuştur. Geçmiş dönemlerde hadis ve sünnet ayırımları yapılmış fakat daha sonra sünnet hadise eşitlenmiştir. Artık hadise yapılan itirazlar bir nevi peygamberin şahsına yapılan itirazlar olmuştur. Bu çıkarım ilerde sünneti inkâr edenin peygamberi inkâr ettiği sonucunu doğurmuştur. Bu ortamda *iki yönlü bir daralma* olmuştur. Birincisi: hadis hüküm istinbat edilen bir metne indirgenmiştir. Bu metin vahiy midir değil midir gibi sorular gündeme gelse de sorunu ortadan kaldıracak bir cevap verilmemiştir. İkinci husus ise sünnet ve peygamberi aynı şey gibi tasavvur edilmesinin doğurduğu duygusal boşluktur. Bu duygusal boşluk eleştiri tahammülü olmayan bir boşluktur. İşte bundan sebep mevzû hadisler bir şekilde kendini muhafaza şansı bulmuştur. İleriki süreçlerde hadisler kategorilere ayrılmış hasen, sahih, zayıf ve mevzu diye tesmiye edilmiştir. Fakat hadisi peygambere eşitleme serüveni hadisçilerin eleştirilerinden kurtulamamıştır. Şu halde hadis nedir? Hadisin mahiyeti nedir? gibi sorular gündeme gelir. Çünkü neliği üzerine ve ne olduğu sorusuna çeşitli cevaplar verilmiştir. Kimine göre hadis, "ümmetin arşivi", kimine göre peygamberle aynı potada olan metin, kimine göre "İslam'ın ilk yıllarının bir ürünü", kimine göre "tarihin imhası" kimine göre ise merfu' olmuştur. Kimilerine göre hadis peygamberin söz, fiil ve takrirlerinden ibaret olsa da, kimileri bu tanıma peygamberin fitri ve ahlaki vasıflarını da eklemiştir. Bununla birlikte sahabe ve tabiûndan nakledilen haberler de hadis olarak algılanmıştır. Buna göre merfu' veya mevkuf haberler hadis kategorisinde değerlendirilir.

⁷⁸ Mehmet Emin Özafşar, "Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, 2000, s. 33-53.

Dahası hadis, eser ve haber kavramları birbirlerinin yerine kullanılmış bu üçlünün aynı şey olduğu kaydedilmiştir. Şu halde hadis nedir? Hadisin mahiyetine demektir gibi sorulara kesin çözümler getirilmemiştir. Bunun yanında hadisin ne olup ne olmadığı hususu da vardır. Mesela hadis ilk dönem tarihi için kaynak olabilir mi? Dönemin kültürel sosyal boyutunu bizlere açıklayabilir mi? Özafşar'ın ifadelerine bakılacak olursa bu soruya kesin bir cevap vermek zor görünmektedir. Çünkü hadisler bağlamdan koparılıp musannef, sünen veya müsned türü hadis kitaplarına dâhil edilmiştir. Bunun yanında hadisler için kullanılan mevzu, hasen, sahih kavramlarının taşıdığı mana yükü ve neye tekabül ettiği konusu tabiri caizse kişiden kişiye değişmekte, birinin mevzu olarak nitelendirdiği bir hadisi bir diğeri hasen veya sahih olarak değerlendirebilmiştir. Hadisin ne olduğu sorusuna açıklık getirecek yanıtlar arasında, hadisçinin kim olduğu sorusu da gelmektedir. İlgili kaynaklarda hadisçiler için kullanılan birçok sıfat bulunur. Bu sıfatlar arasında ravî, hafız, huccet, musnid gibi nitelemeler vardır. Acaba günümüzde hadisçiler için kullanılan niteleme bunlardan bir tanesi olabilir mi? Özafşar'ın ifadelerine göre olmaz. Çünkü hadisçiler tercihini *akademik hadisçilikten* yana kullanmaktadır.

Türkiye'de akademiya Darû'l-Fünûn'la başlar. Bu kurum ilk başlarda siyasi, askeri ve sosyal boyutlarda batı dünyasını taklit eder. Daha sonra bu eğitim kurumunda ilahiyat bölümü kurulur ve batının araştırma kodlarına paralel bir izlekte çalışmalar yapılır. Bu araştırma kodlarının temeli ise *tenkit ve tarih* gibi kavramlara dayanır. Dolayısıyla hadisin klasik döneme kıyasla yeni bir döneme geçtiğini söylemek mümkündür. Nitekim eskiden medrese müfredatında bulunan hadis eğitimi için hadis-i şerif nitelemesi kullanırken, 1 Nisan 1924'te Darû'l-Fünûn'un talimatıyla isim değişikliğine gidilir. Buna göre yeni isim ise hadis tarihi olmuştur. Dolayısıyla rivayet dönemindeki hadisçi ile yeni dönemdeki hadisçi arasında artık farklılık vardır. Yeni dönemin sosyolojisinden hareketle yazılan dört tane eser bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Darû'l-Fünûn ilahiyat fakültelerinde ders veren Zakir Kadirî Ugan'ın kaleme aldığı *Dini ve Gayr-i Dini Rivayetler* (1926) adlı eserdir. Akademik hadisçilikte ilk olarak yazılan eser olması hasebiyle önemlidir. Diğer bir eser ise Fuad Sezgin tarafından kaleme alınan *Buhari'nin Kaynakları* adlı eserdir. Bu eserin önemi hadislerin şifahi olarak rivayet edildiği tezini tekrardan tartışmaya açmasıdır. Üçüncü çalışma ise M. Said Hatipoğlu'nun doktora döneminde 1963 yılında yazdığı *İslami Tenkit Zihniyenin Doğuşu ve Hadis Tenkitçiliği*dir. Yeni dönemde hadisçiliğin arka planını göstermesi bakımından mühim bir kitaptır. Dördüncü eser ise

Talat Koçyiğit tarafından yazılan *Hadis Tarihi* isimli eserdir. Özafşar'ın burada ısrarla üstünde durduğu husus şu ana kadar hadis tarihine yönelik kapsamlı bir eserin kaleme alınmamış olmasıdır. Aynı eleştiriyi Talat Koçyiğit de yukarıda zikredilen eserin önsözünde yapmıştır. Özafşar'a göre hadis tarihiyle ilgili yazılan eserlerin kapsamlı olmayışı, hadis tarihi açısından kaygı vericidir. Talat Koçyiğit tarafından yazılan hadis tarihi adlı eserin konu başlıklarına değinen Özafşar, hadis tarihine yönelik yazılacak eserlerin tüm dönemleri kapsayıcı olması hasebiyle şöyle bir başlıklandırma teklifinde bulunur: oluşum, gelişim, açılım, daralma, yeni dönem. Özafşar'ın makalesinden hareketle şöyle bir değerlendirme yapılabilir: klasik dönemde hadisin neliği üzerine yapılan tanım ve açıklamalarda farklılık vardır. Dolayısıyla hadis nedir sorusuna verilen cevaplarda bir söz birliği mevcut değildir. Bu sorun günümüzde hala devam etmektedir. Diğer bir husus ise klasik dönem ile yeni dönemde hadise olan yaklaşımlarda belirgin bir farklılığın olmasıdır. Çünkü hadis üzerine çalışma yapan yeni dönem akademik hadisçilikte zihin kodları değişmiştir. Bununla beraber on beş asırlık hadis tarihine yönelik henüz yazılmamış kapsamlı bir hadis tarihi kitabının yokluğu makalede hayıflanılan tespitler arasında yerini alır.

1.2.1.6. Hadis İlminde Alan Evrilmesi ⁷⁹

İslami ilimler peygamberin vefatından sonra teşekkülünü tamamlamıştır. Hicrî birinci yüzyılda başlayan çalışmalar sonucunda Fıkıh, Tefsir vd. ilimlerin metodolojilerine dair çalışmaların başladığı söylenir. Hadis ilmi de bu yüzyılda büyük ölçüde metodunu ve kavramlarını oluşturan ilimlerin başında gelir. Hadis için ilk olarak isnad merkezli çalışmalara ağırlık verildiği söylenir. Dolayısıyla Hadis usulünün ilk alanı isnad ağırlıklıdır. Bu alanda Hadis ilmine yönelik yapılan çalışmaların doyuma ulaşması itibariyle isnad döneminin bittiği ve artık metin merkezli bir döneme geçildiği belirtilir. Tabi bu iki alanı kapsayan süreçte Hadis ilmine yönelik çok sayıda kitap kaleme alınmıştır. Mezkûr makalenin orijinal formunda bu kitapların isimlerine, yazarlarına ve bir ölçüde kısa da olsa tanımlarına yer verilmiştir. Bahsi geçen iki alandan sonra, makalenin yazarına göre hadis kültürü süreci başlar ve neticede hadis ilmi için üç alandan söz edilir. Hadis kültürü evresinde eleştiri ve tarihin yoğun bir şekilde dikkate alındığı

⁷⁹ Mehmet Emin Özafşar, "Hadis İlminde Alan Everilmesi", *İslâmiyat Dergisi*, , Cilt 6, Sayı 4, 2003, s.105-102.

söylenmiştir. Dolayısıyla tarihsel süreçte bahsi geçen her üç alanın zamanla evrildiğini söylemek mümkündür.

1.2.1.7. Geleneksel Hadis Yorumunda Şarih'in Hadisin Anlaşılmasına Katkısı

80

İsmail Hakkı Ünal mezkûr makalede, Hz. Âdem ile Hz. Musa arasında geçen bir diyalogu ele alıp, hadis şarihlerinin söz konusu diyalogu nasıl değerlendirdiğini ele alıyor. İlgili rivayetin ne ölçüde Kur'an bütünlüğüne uyduğu ve şarihlerin hadisi açıklamaya çalışırken kullandığı metotlar makalenin ilgilendiği konular arasındadır. Kader teorisiyle yakından ilgisi bulunduğu söylenen hadisin ehl-i sünnet düşüncesine göre yorumlandığı ve bu hadisin Mutezile'ye karşı kullanıldığı düşünülmüştür. Hadisin isnad kısmını göz önünde bulduran şarihler, muhtevası her ne kadar Kur'an'la uyumlu olmasa da hadisin sahih olduğunu düşünmüşlerdir. Nitekim söz konusu hadis muteber hadis kaynaklarında geçmektedir. Makalede söz konusu hadisin birçok tarik dolayısıyla rivayet edildiği ve farklı varyantlarının bulunduğu söylenir. İlgili hadisin metni şu şekildedir: "Âdem ile Hz. Musa tartıştılar. Âdem Musa'ya şöyle dedi: 'sen ey Musa Allah seni peygamber olarak gönderdiği yarattıkları üzerine seni seçtiği halde, yapacağımı yaptın, yani bir canı öldürdün.' Musa Şöyle dedi: 'Sen Allah'ın eliyle yarattığı insanların babası Âdem'sin meleklerini sana secde ettirdi, seni cennetine yerleştirdi. Şayet yaptığını yapmasaydın neslin cennete girecekti.' Âdem Musa'ya, 'Ben yaratılmadan önce bana takdir edilen bir şeyden dolayı mı beni kınıyorsun?' dedi. Âdem Musa'ya galip geldi, dedi."⁸¹ Bu hadis, makalenin yazarına göre hicrî birinci asırda cereyan eden kader tartışmalarıyla yakından ilgilidir. Hadisin Cebriyye düşüncesine yakın olarak şarihler tarafından yorumlandığı, Mutezile'ye karşı kullanıldığı düşünülmüştür.

1.2.1.9. Kadının Cinsel Sorumluluğu ile İlgili Bazı Rivayetler ⁸²

Ülkemizde dini alanda uzman olmayan birtakım çevrelerin, dinin, kadını tahkir ettiği dahası onu sömürmek için uygun bir zemin hazırladığı yönünde söylemleri olmuştur. Fakat söz konusu mevzuya Kur'an ve sünnet perspektifinden bakıldığında

⁸⁰ İsmail Hakkı Ünal, "Geleneksel Hadis Yorumunda Şarih'in Hadisin Anlaşılmasına Katkısı", **İslâmiyat Dergisi**, , Cilt 10, Sayı 3, 2007, s.89-112.

⁸¹ İbn Batta, **el-İbâne**; II, 13, no: 1383.

⁸² Ali Osman Ateş, "Kadının Cinsel Sorumluluğu İle İlgili Bazı Rivayetler", **İslâmiyat Dergisi**, , Cilt 3, Sayı 2, 2000, s.97-107.

aslında durum sanılanın tam aksinedir. Buna göre Kur'an ve sünnet kadınlara layık olduğu konumu vermiştir. Ali Osman Ateş'e göre toplumda bu ve buna benzer yanlış düşüncelerin olmasının altında yatan ana etkenler arasında geleneğin doğru bir biçimde analiz edilmemesi ve konuya mevzu birtakım hadisler üzerinden bakılmasıdır. Kocalarının cinsel ihtiyaçlarını yerini getirmeyen kadınlara meleklerin lanet ettiği⁸³ türünden mevzu hadislerin gündeme getirilmesi buna örnek verilebilir. Toplumda bu tür hadislerin geçtiği eserlerin yaygınlığı ise konuyu işin içinden çıkılmaz bir boyuta taşımıştır.

Hadis kaynaklarında Ebû Hureyre'ye (r.a) nispet edilerek rivayet edilmiş birtakım haberlerde, kocası cinsel ilişkiye davet eden kadının bunu kabul etmemesi ve kocasını küstürmesi durumunda, sabaha kadar melekler tarafından lanetlendiği ifade edilir. Bu rivayet ise *el- Â'meş Süleyman b. Mihrân el-Kufî (ö. 148)* kanalıyla nakledilmiş ve temel hadis kaynaklarında geçmiştir. Söz konusu hadis ile ilgili rivayet altı yerde geçmekte ve kilit ismin de *el- Â'meş Süleyman b. Mihrân el- Kufî* olduğu gözükmektedir. Ne ki bu şahıs hadis âlimleri tarafından tedlislikle suçlanmıştır. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel onun birçok rivayetinde ıztırab olduğunu ifade etmiştir. Kadının cinsel sorumluluğu üzerine rivayet edilen bir hadisin isnad zincirinde bulunan Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisi de hadisçilerin eleştiri oklarına maruz kalmış, kendisinin rivayetlerde çok hata yaptığı belirtilmiştir. Yine bu ravilerden Cerir b. Hazim el-Ezdi de hadis âlimleri tarafından tenkit edilmiş, kendisinin tedlis yaptığı belirtilmiştir. Bununla beraber ömrünün ileriki yıllarında hafıza sorunu yaşadığı söylenmiştir. Ali Osman Ateş'e göre güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderilen bir peygamberin söz konusu hadisleri söylemesi düşünülemez. Ateş'e göre cinsel yükümlülük üzerine söylenmiş hadisler hem zahiren hem de muhteva bakımından munkatı'dır.

Şimdi aşağıda konuyla ilgili hadisin bir kısmını yazıp Ateş'in değerlendirmelerine yer vereceğiz. Kocanın kadın üzerindeki bir hakkı da izni olmaksızın kadının ramazan orucu dışında nafil oruç tutmamasıdır. Eğer tutarsa orucu kabul olmaz...⁸⁴ yukarda zikredilen rivayetin isnadında yer alan Huseyn b. Kays er-Rahabi el-Vasîtî de aynı şekilde hadis âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Ahmed b. Hanbel ve Darekutnî onu metruk ravi olarak nitelemiştir. Yukarda zikredilen hadislerin kitaplara girmesiyle birlikte nakilci söylem,

⁸³ Buhârî, *el-Câmi'us-Sahîh*, Bedu'l-halk, 7; Nikâh, 85; İstanbul 1992.

⁸⁴ Ebû Yâ'lâ, *Musned*, Dımeşk, IV, 340, 1984.

kadın erkek ilişkilerinde bunları bir delil olarak kullanmıştır. Nakilci zihnin parametrelerinden birisi de hadisin güvenilirliğini sadece isnad zincirinin sağlamlığına bağlaması ve metne pek önem vermemesidir. Dolayısıyla ilgili rivayetler yerli ve yabancı birçok araştırmacı tarafından eleştirilmiştir. Ateş'e göre ilişkide erkeğin isteğine öncelik tanıyan söz konu rivayetler kadınları tahkir edici özellikler taşıması hasebiyle kabul edilemez. Söz konusu hadislerin peygamberin ağzından çıkamayacağı açıktır. Çünkü temelinde kadınları tabiri caizse bir nesne gibi tanıtmayı ve erkeğin kölesi durumuna koymayı, İslam dini ile örtüşen bir yanının olmadığını kanıttır. Dolayısıyla bu ve buna benzer rivayetlerin hadis geleneğinde bulunması ve hâlâ yerini ilgili kitaplarda muhafaza etmesi, İslam'ın temel hedeflerine zarar vermektedir. Bu tür rivayetlerin ilgili kaynaklarda geçmesinin sebebi ise, Ateş'e göre nakilci zihindir.

1.2.1.10. Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği⁸⁵

Tarih boyunca tüm geleneklerde dini anlama konusunda farklı yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemler kimi zaman popülerleşirken kimi zaman da unutulmaya yüz tutmuştur. Selefilik düşüncesinin karakteristik özellikleri arasında geriye dönüş hasreti vardır ki selef kavramının etimolojisi de bu yargıya işaret eder. Çünkü Selefilik, itikat ve uygulamada Hz. peygamberi ve sahabelerini örnek alan bir ekoldür. Geriye dönüş özlemi sadece selefi düşüncenin gündeme getirdiği bir fikir değildir. Tarih boyunca farklı gelenekler de bu özlemi taşımıştır. Nitekim geriye dönüş fikirleri Hristiyanlıkta da vardır. Salih Özer'e göre selefilik düşüncesinin ortaya çıkmasında birtakım etkenler vardır. Bunlardan birisi, İslam'ın yayılması ve farklı kültürlerle karşılaşması neticesinde ortaya çıkan siyasi-dini sorunlardır. Bu sorunlara tepki olarak doğan selefilik söylemi zamanla usulünü oluşturmuş ve genelde ehli-i hadis, özel de ise Hanbelilik olarak isimlendirilmiştir. Selefilik beliren özelliklerinden bir tanesi hadise yaptığı vurgudur. Makalenin kaleme alınmasının temel amacı ise İbn-i Teymiyye'nin 7./13 yüzyılları arası selefilik düşüncesindeki yerini ve etkilerini tespit etmektir.

İbn-i Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Abdi'l Hadî (ö. 744) İbn-i Teymiyye'nin selef akidesine ve âlimlerine öncelik verdiğiğine değinir. Buna göre Teymiyye; sık sık ehli-i Hadis, Ahmed b. Hanbel ve selef ifadelerine yer verir. Dahası selefin haleften daha

⁸⁵ Salih Özer, "Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007, s.77-96.

isabetli yorumlar yaptığını düşünür. Denilebilir ki onun düşünce dünyasında selef ilk asra daha yakın olduğu için haleften daha güvenilirdir. İbn-i Teymiyye'nin sünnet anlayışı selefi eğilimlidir. Büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfiî etkisi görülür. Selefi sünnet düşüncesi genel itibariyle Hz. Resulullah'ın yoluna sahip çıkma ve bu yoldan ayrılmama, inanç ve uygulama konularında bu yola bağlılığı ifade eder. İbn-i Teymiyye sünneti vahiy kategorisinde değerlendirir. İbn-i Teymiyye'ye göre sünnet, Kur'an'ı asla neshedemez. Bu konuda İmam Şâfiî'yi ve Ahmed b. Hanbel'i kaynak olarak gösterir.

Akılla nakil konusu, İslam düşünürlerinin üzerine epeyce tartıştıkları konular arasında yerini alır. İbn-i Teymiyye akılla naklin birbirinden kopuk iki zıt yönlü kavramlar olmadığını ifade eder. Dolayısıyla İbn-i Teymiyye tamamen nakli ölçüt alıp, akılı öteleyen bir tutum sergilemez. Aklın nakli anlamada bir fonksiyon icra ettiğini belirtir. Fakat nakle karşı akılı savunan kesimi eleştirir ve naklin daha sahih olduğuna inanır. Özer'in belirttiğine göre İbn-i Teymiyye akıl-nakil hususunda yöntemsel bir çelişki içindedir. Şöyle ki, bir yandan aklın nakle teyit edici özelliğini dile getirirken, bir yandan da aklın nakil konusunda temel oluşturamayacağını ifade eder. İbn-i Teymiyye nakillerin birbiriyle çelişmeyeceğini ifade eder ve ola ki böyle bir durum hâsıl olursa nakillerden birinin mensuh olduğunu belirtir. Makalenin yazarına göre İbn-i Teymiyye'nin İslam tarihinde özgün bir yeri vardır ve bu özgünlük yerini koruyacaktır. Çünkü ehl-i hadis çizgisinde olan İbn-i Teymiyye, zaman zaman değişik sıçralamalar yapıp mensubu olduğu ekolün dışına çıkmayı başaran bir isimdir. Her gelenek içerisinde ismi ön planda olan düşünce insanları vardır. Selefi düşüncede de İbn-i Teymiyye'nin mümtaz bir rolü vardır. Genel hatlarıyla ehl-i hadis çizgisinde olan İbn-i Teymiyye düşüncesinde sünnetin yeri daima tartışmasız ilklere arasındadır. Makaleden hareketle denilebilir ki, İbn-i Teymiyye'nin sünnet düşüncesi İmam Şâfiî'nin sünnet düşüncesiyle paraleldir. Selefilik ise en yalın haliyle başlarında peygamberin bulunduğu ilk neslin düşünce ve uygulama dünyasıdır. İbn-i Teymiyye'nin de kurmak istediği dünya, asrı saadet gibi bir dünyadır. Çünkü en güvenli yol budur. Sünnet düşüncesi selefi düşünceyle paralel zeminde olan İbn-i Teymiyye, akıl ve nakil hususunda biraz daha esnektir. Çünkü aklın rolünü kabul eden İbn-i Teymiyye, akılı nakle dolayısıyla vahye teyit edici bir fonksiyon olarak görür. Fakat akla sınırsız hareket kabiliyeti vermez.

1.2.1.11. Hz. Peygambere Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi ⁸⁶

Sünnetin kaynağı meselesi bidayetinden günümüze değin tartışmalara sahne olmuştur. Temelde bu hususla ilgili üç farklı yaklaşım vardır. Birinci yaklaşım kaynağını İbn-i Abbas'tan alan “*Kur'an dışında vahiy yoktu*” tümcesinden alarak sünnetin vahiy kaynaklı olmadığını beyân eder. İkinci yaklaşım ise sünnetin vahiy ürünü olduğunu, üçünü yaklaşım ise bir ve ikinci yaklaşımların sentezi mahiyetinde olup, sünnetin bir kısmının vahiy olduğunu bir kısmının ise vahiy olmadığını ifade eder. Bu üç iddianın da referans noktası Kur'an ve hadistir. Mezkûr makale, sünnet-vahiy ilişkisine konu olan hadisleri metin ve isnat yönünden analizini yapmış fakat söz konusu tartışmada ilgili ayetleri makalenin dışında bırakmıştır.

Bünyamin Erul, hadis kaynaklarında geçen ve sünnetin vahiyle ilişkisinin olduğunu belirten hadislerin arasında kabir azabıyla ilgili nakledilen rivayetlerin önemli olduğunu ifade eder. Hz. Esmâ ve Hz. Aişe'den gelen kabir azabı ile ilgili rivayetlerin muhtevasında, kimi rivayetlerde hadisten kimisinde ise kabir hayatından bahsedilmez. Söz gelimi Hz. Esmâ'dan rivayet edilen bir hadiste vahiyden bahsedilirken farklı bir rivayette ise vahiyden söz edilmez. Ayrıca hadisin uzun zamandan sonra rivayet edilmesi bazı lafızların unutulmasına sebep olmuştur. Hz. Esmâ'dan gelen bir rivayetin metni şöyledir: “Resulullah (s) bir defasında kaklı ve kişinin kabrinde karşılaşıacağı imtihandan söz etti. Bunu söyleyince Müslümanlar uğultu yaptılar ki bu husus Resulullah'ın sözlerini anlamama engel oldu. Onların uğultuları kesilince, yakınımda ki bir adama: “Allah seni mübarek kılsın ey (adam) Resulullah sözünün sonunda ne buyurdu?” dedim. O da şöyle cevap verdi: “Bana vahyolundu ki siz kabirlerinizde Deccal fitnesine yakın (bir şekilde) imtihan edileceksiniz.”⁸⁷ Görüldüğü üzere hadiste sahabelerin uğultu yapmaları nedeniyle lafızları tam olarak duyamayan Hz. Esmâ başka birine soru sorma ihtiyacı duymuştur. O kişi de meçhul birisidir. Bununla beraber şu rivayette ise vahiyden söz edilmemiştir.”Ey insanlar! (şimdiye dek) görmediğim her şeyi bu makamımda gördüm. Bana sizin kabirlerde imtihan edileceğiniz gösterildi. Herkese ne dediği, neye kulluk edildiği sorulacak”.....Ayrıca kimi rivayetlerde ise ne kabir azabından ne de

⁸⁶ Bünyamin Erul, “Hz. Peygambere Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 1998, s.55-72.

⁸⁷ Nesâî, *Cenâiz*, 115, IV, 103-4.

vahiyden söz edilir. Hz. Aişe'den gelen rivayetler, Hz. Esmâ rivayetleriyle benzerlik göstermektedir. Çünkü bir rivayette vahiyden bahsedilirken bir rivayette ise vahiy söz konusu değildir. Bununla beraber farklı bir rivayette ise ne vahiyden ne de ne de kabir azabından bahsedilir.

Ezan okuma sünnetinin de vahiy kaynaklı olduğu söylenir. Ne ki bu hususla gelen rivayetlere göz attığımızda yine yukarda olduğu gibi bir rivayette vahiy kelimesi telaffuz edilirken bir diğer rivayette ise vahiy kelimesi yoktur. Bu iki örneğin dışında Bünyamin Erul yedi örnek daha verir. Fakat makalenin özetini yaptığımız için yukarda verilen iki örnekle yetindik. Sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu dile getiren araştırmacıların başvurduğu söz konusu rivayetlerin genel itibariyle metinlerinde illet vardır. İlgili hadisleri kaynak olarak kullanmak isteyen araştırmacılara Erul'un birtakım tavsiyeleri vardır. Erul'a göre bir hadisin nerede, niçin söylendiği önemlidir. Ayrıca hadislerin farklı varyantları olması halinde objektifliğin öne çıkması için tek bir rivayet değil tüm rivayetlerin göz önünde bulundurulması gerekir. Sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu söyleyenlerin referans olarak kullandığı rivayetleri inceleyen mezkûr makale, söz konusu rivayet metinlerinin birbirinden farklı olduğunu dile getirir. İlgili rivayetlerin analizi neticesinde dokuz rivayetin her birisinde bir sorunla karşılaşılır.

1.2.1.12. Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı⁸⁸

Mezkûr makale, Sami kültür geleneğinde oluşan bir literatürün izleri takip edilerek kaleme alınmıştır. Bu literatür bilgisi *apokaliptik* adını alır. Apokaliptisizmin belirgin özellikleri arasında, dünyanın sonuna ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunması vardır. Mehmet Paçacı'nın ifadelerine göre apokaliptik edebiyatı Hristiyanlıktan önce Yahudilik dininde mevcuttu. Fakat bu edebiyat Hristiyan kültüründe de yoğun bir şekilde geçer. Hatta kimi apokaliptisizm üzerine çalışma yapan araştırmacılara göre "apokaliptik, Hristiyan teolojisinin anasıdır." Bir dönem Yahudiler, Babililer tarafından esir edilir fakat perslerin izni ile tekrar kutsal topraklarına dönerler. Bağımsızlıkları kısa süren Yahudileri bu sefer Romalılar etkileri altına alır. Zalim idarecilerin boyunduruğunda yaşayan Yahudiler bir türlü Allah'ın kanunlarına göre bir hayat sürdüremediler. İşte böyle bir sosyolojide apokaliptik edebiyatın temelleri atıldı ve geleceğe yönelik birtakım

⁸⁸ Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998, s.35-53.

iddialar gündeme geldi. Paçacı'nın açıklamalarına bakacak olursak Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam âleminde boy gösteren dini-siyasi krizler ve kimi yöneticilerin zorbalıkları fiten edebiyatına olan ilgiyi artırmıştır. Apokaliptik ve fiten edebiyatı farklı kültürlerin kavramları olsa dahi muhteva itibariyle aynı amaca hizmet eden iki kavramdır. Makale, apokaliptik ve fiten edebiyatı arasındaki en belirgin benzerliklere değinerek deccal gibi karakterlerin açılımını yapar.

Apokaliptik ve fiten edebiyatının göze çarpan benzerlikleri arasında her iki edebiyatta benzer ifadelerin bulunmasıdır. Bu ifadeler genel itibariyle geleceğe dönük ve sosyal hayatı tehdit eden unsurlardır. Muhteva itibariyle birbirine benzerliklerini şu ifadelerden rahatlıkla anlayabiliriz: Buhari'nin fiten babında bulunan, *zaman çok hızlı geçecek, iyi ameller azalacak. Cimrilik yaygınlaşacak. Fitne ortaya çıkacak ve herc (öldürmek) çoğalacak...*⁸⁹ ifadeleri ile II Baruch'de kaydedilen, *...o günler gelecek, öncekilere göre zaman hızlanacak; geçmiş olanlara göre dönemleri hızlanacak, yıllar daha hızlı geçecek.* Her iki edebiyatın bu pasajları birbirine yakın anlatımlara sahne olmuştur. Apokaliptik anlatımlar dünyanın kirlendiğini sıkça vurgular ve temizlenmesi için bir sonraki çağı bekler. Yapacakları tek şey yaşanan onca zulüm ve kargaşa karşısında susmaktır. Bu anlayış fiten edebiyatında geçmektedir. Peygambere atfedilen rivayetlerde de fitne zamanında sabır ve susmak telkin edilmiştir. Bununla beraber apokaliptik literatürde anlatıldığına göre Mesih gelecek, yeryüzünde sosyal adaleti gerçekleştirecek ve Allah'ın kanunlarını yeryüzünde tatbik edecektir. Paçacı'nın belirttiğine göre nerdeyse aynı görevi İslam kültüründe bu sefer Mesih yerine Mehdi gerçekleştirecektir. Dolayısıyla her iki edebiyatta zikredilen tarihi ve kurtarıcı kişilerin görevleri birbirine yakındır.

Her iki edebiyatta Mehdi'nin karşısına yerleştirilen Deccal'in özellikleri ve misyonları anlatılır. Söz gelimi her iki literatürde de Deccal'in yalancı olduğu zikredilmiş, yanı sıra Deccal'in ortaya çıkışıyla birlikte ekolojik dengenin bozulacağı belirtilmiştir. Her iki edebiyatta da suların azalacağından bahsedilir. Cennet tasvirlerine yönelik açıklamaların da benzerliği son derece ilgi çekicidir. Çünkü her iki literatür ağaç, yeşillik ve nehir gibi kavramları gündeme getirir. Dolayısıyla bunca benzerlik ortadayken, ilgili hadislerin sıhhat sorunu ortaya çıkmaktadır. Yok, eğer bu hadisler sahih

⁸⁹ Buhârî, **Sahih**, Fiten, 5, IX, 48, 183.

ise bunca benzerliğin altında yatan ana etken nedir tarzında sorular yanıt beklemektedir. Paçacı'ya göre Sami dinler havzasında bulunan Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam dini arasında bir nevi kültürler arası geçiş olmuş ve apokaliptik edebiyatı bu sayede güncellenerek yerini korumuştur. Apokaliptik edebiyatının izlerine sadece Sami dinlerinde rastlanmaz. Helen ve Pers kültüründe de apokaliptik edebiyatın izlerine rastlamak mümkündür. Hadis'te Apokaliptisizm ve Fiten Edebiyatı başlığını taşıyan makale, dinler arasında birtakım benzerliklerin olduğunu dile getirir. Bu benzerlik Yahudi ve Hristiyan kültüründe apokaliptik adını alırken, İslam kültüründe ise fiten adını almıştır. Her iki literatürün değindiği konular, vurgular ve tarihi şahsiyetlerin görev ve yetkileri birbirine benzerdir. İlk Yahudilik inancında izlerine rastladığımız Apokaliptik söylemler, Hristiyanlıkta yoğun bir şekilde işlenir. Müteakip süreçte etkisini İslam'da gösterir ve nihayet yerini hadis mecmularında fiten üst başlığı taşıyan rivayetlerde bulur.

1.2.1.13. Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe⁹⁰

Yüce Allah'ın son olarak gönderdiği peygamber Hz. Muhammet'tir. Bir yandan vahiy alan ve bir yandan da vahye açıklık getiren peygamberin yakınında birçok sahabe vardı. Sahabe, Kur'an'ı ve sünneti anlama noktasında gayretliydi. Bununla beraber sahabelerin bilgi düzeyleri birbirinden farklı olması hasebiyle hadisleri anlama kabiliyetleri de birbirinden farklı olmuştur. Peygamberin vefatı sonrasında hadis alanına yönelik çalışmalar hız kazanır ve yeri geldi mi sahabe arasında birtakım eleştiriler olurdu. Bu eleştirilerin temel kaygısı ise sünneti daha iyi anlamaktı. Eleştiri kültürüne sahip olan sahabe arasında Hz. Aişe'nin yeri belirgindir ve kaynakların belirttiğine göre 2210 hadis rivayet etmiştir. En çok hadis rivayet eden ilk yedinin dördüncüsüdür. Eleştirel ruhunu daima diri tutan Hz. Aişe özellikle zabt kusurları karşısında gerekli tepkileri verirdi. Mezkûr makale, Hz. Aişe'nin eleştiri yöntemine ve kriterlerine temas eder.

Hz. Aişe'nin hadislerin sıhhatini belirleme kriterleri arasında ilgili rivayetleri Kur'an'a arz etme yöntemi vardı. Buna göre Kur'an'ın ruhuna aykırı gördüğü rivayetleri yine Kur'an süzgecinden geçirir ve söz konusu rivayetleri düzeltirdi. Ayrıca anlamadığı dini konuları hemen peygambere sorar, bu yolla zihnindeki sorulara cevap bulurdu. Hz. Aişe'nin metin kriterlerinden birisi de zikredilen bir rivayeti sarih sünnet ekseninde

⁹⁰ Bünyamin Erul, "Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe", **İslâmiyât Dergisi**, , Cilt 3, Sayı 2, 2000, s.109-129.

değerlendirmesidir. Bu durumda Hz. Aişe gerekli gördüğü müdahaleyi hemen yaptı. Buna örnek olarak Buhari ve Müslim’de geçen şu rivayet zikredilebilir: Hz. Aişe’nin huzurunda, namazı bozan hususlar arasında köpek, eşek ve kadın zikredilince tepkisini ortaya koyar ve kendisinin Hz. peygamber (s.a.v)’in yanında namaz kıldığını, peygamberin söz konusu rivayetle ilgili bir şey demediğini ifade eder.⁹¹ Dolayısıyla sarih sünnete ters düşen bir rivayetin Hz. Aişe tarafından düzeltildiğine şahit oluyoruz. Hz. Aişe birçok hadisi ezberlemiş ve birçok hadisin söylenmesine şahit olmuştur. Peygamber bir hadis söyler ve bazen sahabe hadisin zikredildiği yere sonradan gelmeleri sonucunda birtakım rivayetlerin başını duymadan ezberlerdi. Dolayısıyla bağlam sorunu ortaya çıkabiliyordu. Hz. Aişe ise bu eksik ezber sonucu rivayet edilen hadisleri yine hadislerden hareketle düzeltme yoluna giderdi. Bu durum Ebû Hureyre tarafından rivayet edilen şu hadiste kendisi gösterir: “ev, kadın ve atta uğursuzluk vardır”⁹² rivayetini duyan Hz. Aişe, Ebû Hureyre’nin söz konusu hadisi iyi ezberlemediğini, Yahudilerin böyle bir düşünceye sahip olduğunu belirtir. Bu kriterler dışında Hz. Aişe’nin önemli gördüğü konular şunlardır: hadislerin vakıalara uygunluğu, akla başvurma, mantık ve dil örgüsü.

Makalenin gündeme getirdiği temel konulara göre Hz. Aişe, metin kriterinde son derece titiz davranan, ilmi ve zekâsıyla hadis tarihinde özgün bir yeri olan, eleştiri kültürüne ve ruhuna sahip bir sahabedir. Hadislerle ilgili eleştirilerini Kur’an ve sünnet ruhundan hareketle ortaya koyar. Hadis ilmine bu denli vakıf olmasının temel nedeni ise Hz. Peygamberin yakınında olması, çok hadis ezberlemesi ve son derece zeki olmasıdır. Ayrıca hadis tarihinde eleştirinin öncüsü olarak tanınan Hz. Aişe, ortaya koyduğu metotlar sayesinde hadis kültürünün zenginleşmesine ve daha metodik bir hal almasına vesile olmuştur.

1.2.1.14. İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler ⁹³

İstismar kelimesi zımında birtakım olumsuzlukları barındırır. İstismar sadece dini alanda yapılan gayri ahlaki bir tutum değil, bilakis din dışında da varlığına şahit olduğumuz temelinde haksızlığın, samimiyetsizliğin, maddi ve manevi çıkarın olduğu bir alandır. Kuşkusuz istismarın dinde kapladığı alan geniştir. Mehmet Hayri

⁹¹ Buhârî, 8. Salât, I. 105, I. 130.

⁹² Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, **Musned**, s. 215, no: 1537, Haydarâbâd 1321.

⁹³ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000, s.121-137.

Kırbaşoğlu'na göre istismarı etkili kılan neden kutsalla olan ilişkisidir. İslam medeniyetinde kutsal olan Kur'an ve sünnet bu açıdan önemlidir. Makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere istismar, hadislerde sıklıkla rastlanılan bir olgudur. Hadisler, peygamberin vefatından sonra toplanmış ve tedvin edilmiştir. Ne ki birtakım gruplar dini üstünlüklerini karşı gruba kabul ettirmek için birtakım hadisler uydurmuştur. Kur'an, erken dönemlerde kayıt altına alındığı için istismar boyutunun hadisten daha az olduğu söylenmiştir. Söz konusu makale, muteber olarak kabul edilen fakat mevzu hadislerin de bulunduğu *Kütüb-i sitte* zelinde konunun istismarla olan işlişisine değinmiştir.

Eb Davud ve Tirmizî'inin rivayetlerine göre, "her kim kendi kanaatine dayanarak Kur'an'ın tefsirini yapsa ve isabet etse dahi hatalı olur"⁹⁴ ile "kim ki kendi kanaatine göre Kur'an'ı tefsir eder ve hata yaparsa küfre girer" mealinde rivayetler vardır. Kırbaşoğlu'na göre ağır suçlama içeren bu rivayet dogmatik zihniyetin akllı savunulara karşı ortaya attığı mevzu bir hadistir. Hadis kabul edilse dahi asırlar boyu dirayet yönü ağır basan tefsirlerin müellifleri töhmet altında bırakılmıştır. Yine Eb Davud ve Tirmizî'nin rivayet ettiği, "mmetimde halifelik otuz senedir, ondan sonra artık krallık halini alır" rivayeti⁹⁵ de siyasi zeminde uydurulmuş ve peygambere atfedilmiş bir söz dr. Bununla beraber gaybı bilmediğini söyleyen bir peygambere gelecek ile ilgili birtakım rivayetleri nispet etmek aynı şekilde din istismarına teşebbüs etmektir. Kırbaşoğluna göre birtakım rivayetlerin ise doğrudan mevzu olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, Muaviye'yi *sadece ve sadece hayırla anın* rivayeti⁹⁶ buna örnek verilebilir. Emevî, Abbasi ve şia'nın dini-siyasi zeminde hadis istismarcılığı yaptđı söylenir. Bu husus mezhep imamları için de geçerlidir. Söz gelimi Tirmizî'nin Es-Sünen adlı eserinde şöyle bir rivayet vardı: *İnsanlar ilim öğrenmek için hayvanlarına binip yollara dşerler de, Medine'nin liminden daha bilgisini bulamazlar.*⁹⁷ Bu rivayet Medinelî İmam Malik için uydurulmuş bir haberdir. Bununla beraber ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı, sadece bir fırkanın kurtulacağı hadisi⁹⁸ de sünnî cenahın işine gelen ve uydurulan hadisler arasında yerini alır. Aynı hadisi Mutezile mezhebine atfedenler de olmuştur. Tüm bu hadisler muteber addedilen hadis kitaplarında yerini almaktadır. Ayrıca Kırbaşoğlu'unun mezkûr makalesine göre kişilerin

⁹⁴ İbnu'd-Deyba' eş-şeybn, *Teyrru'l-vusl il Câmi'i'l-usûl*, Mısır, C. I hadis no: 1.

⁹⁵ İbnu'd-Deyba' eş-şeybn, *a.g.e.*, C. II, 32, hadis no: 4.

⁹⁶ İbnu'd-Deyba' eş-şeybn, *a.g.e.*, C. III, 256, hadis no: 1.

⁹⁷ İbnu'd-Deyba' eş-şeybn, *a.g.e.*, C. III, 273, hadis no: 1.

⁹⁸ İbnu'd-Deyba' eş-şeybn, *a.g.e.*, C. IV, 17, hadis no:4.

karakteristik özelliklerinin anlatıldığı; bir bölge hakkında pozitif kanaat uyandıran ve mezhepler hakkında aleyhte rivayet edilen hadisler de mevzuat kategorisindedir. Çeşitli nedenlerle uydurulan hadisleri anlamının yolu, Kur'an'ın ruhunu kavrayabilmek ve biraz da olaylara eleştirel bir gözle bakmaktan geçer. Ne ki çeşitli amaçlarla uydurulan ve Müslüman kamuoyuna hadis diye aktarılan rivayetler, Müslümanların eleştiri kültürünü baltalamış ve eleştirinin geç doğmasına sebep olmuştur.

Makale genel olarak dini, siyasi ve ekonomik nedenlerle Müslümanların vicdanlarına hadis diye sunulan haberlerin İslam düşüncesine ne şekilde zarar verdiğine ve bu tutumun yanlışlığına değinir. Genel tespitleri şu cümlelerde toplamak mümkündür: Kırbaçoğlu hadis tarihi kültüründe, muteber hadis kaynakları arasında zikredilen ve neredeyse eleştirilmesine dahi imkân verilmeyen Kütüb-i Sitte'de çok sayıda mevzu hadisin olduğunu ve hadis havzasının din istismarı için elverişli bir alan olduğunu belirtir. Kırbaçoğlu'nun sıklıkla vurguladığı bir diğer önemli husus ise bir bakışta bile fark edilebilecek uydurma rivayetlerin halen Kütüb-i Sitte'de yer almasıdır.

1.2.1.15. Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi⁹⁹

Taleplerini gerçekleştirmeyi beceremeyen toplumlar, ya isyan ederler ya da ilahî yardımı beklerler. İlahî yardımı beklemenin adı bir nevi Mesihçiliktir. Emevilerin baskısı altında yaşayan Müslüman bireylerde bu eğilimin olduğunu söylemek mümkündür. Bu eğilimin adı da hadis literatüründe mehdiciliktir. Fakat mehdi kadar gündeme gelmeyen bir kurtarıcı daha vardır ki, o da Hz. İsa'dır. Rivayetlere göre Hz. İsa ölmemiş, Allah katına yükseltilmiştir. Mehdi'nin zuhurundan sonra Hz. İsa, Şam'da Umeyye Camii'nin yakınlarında bir yerde ortaya çıkacak, Deccal'i öldürecek ve Hz. Muhammed'in şeriatına tabi olacaktır. Hz. İsa'nın gökte olduğu ve kıyamete yakın bir zaman diliminde dünyaya geleceğiyle ilgili Kur'an ve sünnette birtakım bilgiler verilmiştir. Fakat Kur'an'da ilgili ayetler birtakım filolojik yorumlardan hareketle yapılmışsa da konu netliğe kavuşmamıştır. Dolayısıyla konunun izahı Kırbaçoğlu'na göre ilgili hadislere kalmıştır. Konuyla ilgili hadislerin analizinde takip edilen yöntem *kaynak metodolojisi*, *dış tenkit/isnad tenkidi*, *iç tenkit/metin tenkidi* ve *epistemolojik değerlendirmedir*.

⁹⁹ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000, s.147-168.

Kırbaşoğlu, kaynakların taranması bölümünde el-Keşmirî'ye ait olan ve alanında en kapsamlı eser olduğu söylenen *et-Tasrih bi-ma Tevâtere fi nuzûli 'l-Mesih* isimli kitabı esas alır. Hz. İsa ile ilgili hadislerin kaynak ravilerinin uzunca belirtildiği pasajda söz konusu ravilerin sayısı 38'dir. Kırbaşoğlu'nun iddiasına göre bu raviler arasında birkaç tanesi hariç olmakla beraber çoğunluğu Hz. Peygamberin yakınında olmayan ravilerdir. Bu ravilerin arasında Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve peygamberin eşleri yoktur. Bununla beraber Hz. İsa'nın gökten ineceğini rivayet eden raviler arasında dinde fakih olarak görülen sahabeler de yoktur. Musanniflerin Hz. İsa ile ilgili kitaplarına aldıkları hadisler tekrarsız olarak seksen beş rivayettir. Tekrarsız olarak rivayetlerin yoğun olarak geçtiği eserler, Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedi*, el-Hakim en-Neysaburî'nin *el-Müstedreki*, İbn-i Âsakir'in *Tarih 'u Dimeşki*, Müslim'in *es-Sahihî*, et- Taberî'nin *Câmi 'ul Beyân 'ı* ve İbn Mâce'nin *es-Sünen* adlı eseridir. Kırbaşoğluna göre zikredilen bu kaynaklar güvenilirlik bakımından birinci sırada değildir. Dahası söz konusu eserlerde zayıf ve mevzu hadisler mevcuttur ve söz konusu kimi eserler de hadis ilmine yönelik yazılan eserler değildir. Dolayısıyla zikredilen eserlere kuşkuyla bakılabilir.

İsnad tenkidi bölümünde yine *el-Keşmirî*'ye ait olan *et-Tasrih*'ten hareketle Kırbaşoğlu, isnad zinciri açısından birtakım sorunlar olduğunu ifade etmekte, isnad zincirinde bulunan ravilerin sika raviler olmadıklarını hatta bu raviler arasında açıkça mevzû rivayet nakleden ravilerin olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber zikredilen rivayetlerin hepsinin merfû' olmadığı, kimi rivayetlerin maktû', mürsel ve mevkûf olduğu belirtilmiştir. Bunların sayısının ise yaklaşık olarak 60 olduğu söylenmiştir. Söz konusu hadislerin tevatür düzeyinde olduğunu söyleyenler olmuştur. Buna karşılık Kırbaşoğlu, bu iddiaya katılmayarak söz konusu hadislerin âhad kategorisinde olduğunu düşünür. İlgili hadislerin metin tenkidine geçen Kırbaşoğlu; muhtevaları birbirini tutmayan, orta çağ düşüncesine ışık tutan rivayetler olduğunu ve neredeyse her bir rivayette tutarsızlık bulunduğunu ifade eder. Bunlardan birkaçı şöyledir: Hz. İsa ikinci gelişinde domuzu öldürecek, haçları ve cizyeyi ortadan kaldıracaktır. Hâlbuki Hz. İsa'nın daha önemli işlerinin olması gerekir ve zaten günümüz itibariyle cizye denen bir şey de yoktur. Bununla beraber Hz. İsa'nın geleceği yer net olarak belli değildir. Rivayetlerde Kudüs, Şam, Ürdün ve Müslümanların karargâhı zikredilir. Deccal ile ilgili rivayetler de buna benzer niteliktedir. Kırbaşoğlu'na göre Hz. İsa ile ilgili rivayet edilen haberlerin temelinde mesihiyat-israiliyat kaynakları vardır. Dolayısıyla yabancı kaynakların ve

çevre kültürlerin etkisi had safhadadır. Çünkü rivayetlere bakıldığında *Daniel ve İşaya* adlı kitapların neredeyse aynı bilgileri içerdiği görülecektir. Bununla beraber hadis tarihinde bir rivayetin güvenilir olabilmesinin ilk basamağında isnad zinciri gelirken metin tenkidine ne yazık ki gereken önem verilmemiştir. İslam dünyasında kimi âlimlerin mütevatir olduğuna inandığı Hz. İsa'nın gökten ineceğini ve birtakım tasarruflarda bulunacağını konu alan rivayetler, Kırbaşoğlun'a göre yabancı kaynaklı olup peygambere nispet edilen birtakım haberlerdir.

1.2.1.16. Hadislere Göre Kadının Örtünmesi¹⁰⁰

İslam dininin temel prensiplerinin belirlenmesinde Kur'an ve sünnetin konumu bir hayli önemlidir. Hz. Peygamber hem dinin mübelliği hem de uygulayıcısıydı. Dolayısıyla İslam'ın ilk nesli diyebileceğimiz sahabeler, peygamberi örnek alarak İslam'ın temel öğretilerini yaşamaya gayret ediyordu. Tasviri bir hüviyet taşıyan mezkûr makale, hadislerden hareketle ilk dönemdeki kadınların örtünme şekillerine değinmiş fakat ilgili hadislerin sıhhat durumuna temas etmemiştir. Cahiliye dönemindeki örtünme biçimi, Arap şiirlerine konu olmuş bir husustur. Şiirlerde kimi kadınların açık olduğu kimininse kapalı olduğu yönünde rivayetler bulunur. Cahiliye döneminde kadınlar tarafından kullanılan baş ve yüz örtüsü, hür kadınların alamet-i farikasıydı. Buna göre hür kadınlar baş ve yüz örtüsü takarken, cariyelerde ise böyle bir uygulama yoktu. İlgili rivayetlerde belirtildiğine göre cahiliye döneminde sıkça adı geçen kadın giysileri vardır. Başörtü, elbiseler, sirval, cilbab ve bunların alt kolu olan birtakım giysiler.

Kadının örtünmesi ile Kur'an'ın nüzûl sürecinin arasındaki ilişkinin tespit edilmesi önemlidir. Çünkü Kur'an, cahiliye döneminde tedavülde olan giyim ve kuşamı bütünüyle kaldırmamış fakat aşırıya gidilen kimi noktalara düzenleme getirmiştir. Bu düzenlemeye göre kadınların açılıp saçılması ve ziynetleri görünecek şekilde dışarı çıkmaları yasaklanmıştır. Kadınların dışarı çıktıkları zaman, *cilbâb* denilen giysiyle çıkmaları gerekir. İbn-i Abbâs (ö. 68) cilbab denilenin giysinin belden üste doğru uzayan, boyun ve gerdan kısımlarını kapatan bir örtü olduğunu rivayet eder. Ahzâb suresinin örtünmeyle ilgili 33. ayetinde belirtilen hususlara önce peygamber eşlerinin daha sonra ise tüm Müslüman kadınların riayet etmesi istenmiştir. İbn-i Sad'ın (ö. 230) zikrettiği bir

¹⁰⁰ İsmail Hakkı Ünal, "Hadislere Göre Kadının Örtünmesi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, 2001, s.53-68.

rivayette örtünmeyle ilgili ayetlerin inişine sebep olan vakıa şudur: Peygamber eşleri geceleyin defî hacet için dışarı çıktıkları bir vakitte münafıklar tarafından rahatsız edilmiş, bunun nedeni sorulunca da peygamber eşlerinin cariyeye olduğu vehmine kapıldıkları yanıtı alınmıştır. Ahzâb suresinin 53. ayetinde hicab kavramının belirtilmesi, sahabelerin peygamber eşlerinden bir şey istedikleri zaman mahremiyete önem vermelerini sağlamak amacıyla. Yine Nisa suresinde 31. ayetinde ifade edilen *başörtülerini yaka yırtmaçlarının üzerine koysunlar....*emri, başörtüsünün önden bırakılıp boyun ve göğüs bölgesinin kapatılmasına işaret eder. Makalede, hür ve cariyeye kadınların örtünme şekillerinde farklılık olduğu, köle kadınların sahibinin yanındaki pozisyonuna göre örtündükleri ifade edilmiştir.

Sonuç ve değerlendirme bölümünde İsmail Hakkı Ünal, rivayetlerden hareketle 12 madde sıralar. Buna göre, cahiliye döneminde örtünme var olan bir uygulamadır. Dolayısıyla İslam giyim-kuşam konusunda devrim yapmamış, mevcut giysiler üzerinden birtakım düzenlemelerde bulunmuştur. Örtünmenin çevrenin kültürel izlerini taşıması itibariyle örf ile ilgili boyutu vardır. Örtünmede Müslüman kadının iffeti gözetilmiş, dışarıdan gelebilecek tacizler karşısında kadın bir nevi koruma altına alınmıştır. İlk dönemlerde katı bir örtünme tipinin olmadığını vurgulayan Ünal, zamanla kadının toplumda fitneye sebep olan bir varlık olarak görülmesinin neticesinde örtünmede ifrata gidildiğini ifade eder. Kur'an ve sünnet perspektifinden hareketle örtünme konusu özelinde yazılan makalenin belirgin özelliği, metnin başından sonuna kadar tasviri bir üslup kullanmasıdır.

1.2.1.17. Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübî Bir Araştırma¹⁰¹

Toplumun dini öğrenmesinde imamların rolü büyüktür. Nitekim imamlar namaz kılma dışında hutbe, vaaz ve sohbet tarzında yaptıkları konuşmalarla muhatap kitleye birtakım dini bilgiler verir. İmamların dini bilgi seviyesiyle toplumun dini bilgi seviyesi arasında ilişki bulunur. İşte bu sebeple mezkûr makale, imamların hadis ilmine ve hadis kaynaklarına ne ölçüde vakıf olduklarını tespit etmeyi amaçlamıştır. Alan çalışması olan bu makale mahallidir. Ankara ve Şırnak özelinde yapılan çalışmaların sonucudur.

¹⁰¹ Mehmet Bilen, "Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübî Bir Araştırma", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2001, s.73-88.

İmamlara çeşitli sorular sorulmuş ve yanıtlar alınmak suretiyle bazı tespitlerde bulunulmuştur.

İmamlara öğrenim tablosunda sorulan sorular neticesinde, çoğunluğun imam hatip mezunu olduğu tespit edilmiştir. Fakat yüksekokullarda eğitim alanların sayısı da fazladır. Şırnak'ta görev yapan imamların % 78'i özel eğitim almasına karşılık, Ankara'da görev yapanların ise % 51'lik kesimi özel eğitim almıştır. Fakat Ankara'daki imamlar genel olarak kıraat dersleri alırken, Şırnak'takiler de genel olarak hadis ve fıkıh gibi medresede okutulan dersler almıştır. İmamların hadis bilgisini tespitiye yönelik sorulan soruların neticesinde en çok okunan iki hadis eserinin *Riyâzüs 's-Sâlihîn* ve *Sahîhi Buhârî* adlı hadis kaynakları olduğu anlaşılmıştır. Diğer hadis kaynaklarının okunma sırası şöyle olmuştur: Müslim, Tirmizî, Ebû Davûd, Râmûzu'l-ehâdis, İbn Mâce, Nesa'i ve Muvatta'. Bununla beraber imamların çoğunluğunun hadis tarihi ile ilgili okuma yapmadıkları ortaya çıkmıştır. Bu da imamların hadis bilgisine pek de vakıf olmadığını gözler önüne serer. İmamların hadis bilgilerinin sıhhatini tespit etmeye yönelik sorulan sorularda ise yedi mevzu rivayet gündeme getirilerek, ilgili hadislerin sıhhati tespit edilmeye çalışılmıştır. Alınan cevaplara göre imamların büyük bir bölümü uydurma hadislerin tespitini yapamamıştır. Fakat Şırnak'ta görev yapan imamlar, Ankara'daki görev yapan imamlardan daha sağlıklı cevaplar vermiştir.

Kadınlarla ilgili mevzu hadisler genel itibariyle imamlar tarafından bilinmesine karşın aynı yargı yaratılışla ilgili mevzu hadisler için söz konusu olmamıştır. Hatta kimi imamların hadise ayet dediği de olmuştur. Sonuç kısmında Mehmet Bilen, alan araştırmasında şu tespitleri yapar: Şırnak'ta görev yapan imamların almış olduğu özel öğrenimin hadislerin sıhhat tespitine yönelik faydalı sonuçları olmuştur. Genel itibariyle İmam Hatip ve İlahiyat gibi öğretim kurumlarından mezun olan imamların hadis kaynaklarını yeterince tanınması; hadis tarihi hakkındaki bilgilerinin ise yeterli derecede olmaması, ilgili kurumlarda verilen hadis eğitiminin doyurucu olmadığına işaret eder. Bilen'e göre söz konusu kurumların ders müfredatında değişikliğe gitmesi faydalı olacaktır. Makalenin temel tezini şu cümlelerde özetlemek mümkün gözükmektedir: Şırnak ve Ankara illeri özelinde yapılan mahalli alan araştırmasına göre söz konusu deneklerin hadis ilmine yönelik doyurucu bilgileri yoktur. Bunun temelinde yatan ana neden mezun oldukları kurumlarda verilen hadis eğitiminin sorunlu olması ve deneklerin hadis usulü tarihine karşı ilgisiz olmalarıdır.

1.2.1.18. İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi ¹⁰²

“Bilgi sahibi olmadan fikir sahibi olmak” ülkemizde yaygındır. Özellikle medyatik alanlarda bu hususu görmek olasıdır. Bilimsel bilgiyle tanışık olmayan bu tutumun doğurduğu sonuçlar tehlikelidir. Bilimselliğin temel şartları olan analiz, araştırma ve tenkit gibi unsurlar da ortadan kalkınca, bilinenleri tekrarlama ve savunma mekanizmaları devreye girer. İşte buna verilebilecek en güzel örneklerden bir tanesi de recm ve irtidat konusudur. Şimdiye kadar genel olarak yazılanlara bakılacak olursa recm, irtidat suçları ve hadd cezaları islamidir. Peşin bir tavır içinde olan bu görüşün eleştirisini yapmak ise zordur. Çünkü ortada bir kabullenmişlik vardır. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu’na göre recm ve irtidat suçunu işleyen birine verilen ölüm cezasının Kur’an ve sünnette yeri yoktur. Konuyla ilgili öne sürülen ayetler şunlardır: *Sizden her kim dininden döner de kâfir olarak ölürse işte onların amelleri dünyada da ahirette de boşa gidecektir ve onlar ebedi olarak orada kalacak cehennem sakinleridir.*¹⁰³ Bir diğer ayet ise, *ey iman edenler! Sizden her kim dininden dönerse, Allah ileride öyle bir kavim getirir, ki onlar Allah’ı, Allah da onları sever, onlar mü’minlere karşı son derece mütevazı, kâfirlere karşı ise izzetlidirler. Onlar Allah yolunda cihat ederler ve kınayanın kınamasından korkmazlar.*¹⁰⁴ Kırbaçoğlu’na göre yukarıda zikredilen her iki ayetin mürtedin öldürülmesiyle bir ilgisi olmamasına karşın, Abdulkadir Udeh, *sizden her kim dininden döner de...* ayeti ile Hz. Peygamberin *kim dinini değiştirirse onun öldürün* hadisini gündeme getirip fetva vermektedir. Kur’an’da recm cezası ile ilgili hiçbir ayet yoktur. Kaldı ki recm cezasının İslam’da var olduğuna inananlar bile bunu kabul etmektedir. İrtidat suçunun İslam’da var olduğuna inananların dayanakları ise, *kim dinini değiştirirse onu öldürün* rivayeti¹⁰⁵ ile *müslüman kanını dökmek ancak şu üç durumda caiz olur: evlendikten sonra zina etmesi, cinayet işlemesi ve dinini terk edip cemaatten ayrılması* şeklindeki haberdir.¹⁰⁶ Kırbaçoğlu’nun iddiasına göre ölüm fetvasını veren fukaha, muhaddisler vd. ilgili rivayetlerin sıhhatini belirleme konusunda herhangi bir çalışma yapmamıştır. Kırbaçoğlu ise hadis usulünden hareketle ilgili hadislerin isnat ve metinlerinde birtakım problemlerin olduğunu belirtir. Çünkü konuyla ilgili rivayetlerin hepsi de peygamberden sonra 2. veya 3. tabakadan “an”

¹⁰² Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı I, 2002, s.125-132.

¹⁰³ **Kur’an**, Bakara Suresi, Ayet 217.

¹⁰⁴ **Kur’an**, Mâ’ide Suresi, Ayet 54.

¹⁰⁵ Abdulkâdir Udeh, **et-Teşrî’ul-Cinâ’iyyi’il-İslâmî**, I, 661, 534.

¹⁰⁶ Abdulkâdir Udeh, **a.g.e.**, I, 661.

ve “en” lafızlarıyla nakledilmiştir. Ayrıca “kim dinini değiştirirse onu öldürün” rivayeti ise ferd bir rivayettir. Metin tenkidi açısından olaya bakıldığında söz konusu rivayetler Kur’an’ın mentalitesiyle uyuşmaz. Çünkü Kur’an’da ikinci defa bile imanından dönenler için herhangi bir ceza ön görülmemiştir. Recm cezasına dayanak teşkil eden rivayetleri de aynı şekilde eleştiren Kırbaşoğlu, bu rivayetleri ferd-ğarib, isnadı zayıf, mevkufl, mürsel, maktû kategorisinde değerlendirmekte ve bu rivayetlerden hareketle öngürülen cezanın isabetsiz olduğunu savunmaktadır. Geleneksel tutumun recm ve irtidat suçlarının İslam’da var olduğu yönünde olması ve ilgili rivayetlerin isnad ve metin sıhhatini yapmadan hükümler vermesi, İslam’ın “sanal” olarak şiddet taşıdığı vehmine müncer olmuştur. İslam’da olmayan recm ve irtidat cezalarının birtakım asılsız haberlerden hareketle İslam’da var olduğunu söylemek, hesabı verilmemiş bir söylem olsa gerektir.

1.2.1.19. İslamcı Feminist “Söylemin Hadisleri Yorum Problemi” Bir Örnek Bağlamında¹⁰⁷

Batı uygarlığı tarafından üretilen feminist söylem, zamanla Müslüman kadınların gündemine girmeyi başarabilmiş ve bu söylemin doğurduğu ideolojik saiklerle İslam’da kadının yeri sorgulanmıştır. Bu söylem, kadınla ilgili ayet ve hadislerin kadınları aşağıladığını ve hak ettiği değeri vermediğini iddia eder. Mezkûr makale temelde feminist söylemin gerekçelerini sorgulayıp, onun zihin analizini yapmıştır. Bu esnada kadının eğri kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivayetin tabiri caizse şerhi yapılmıştır.

Hadis külliyatının muteber kaynaklarında geçen kadının yaratılışıyla ilgili rivayet şu şekildedir: “*Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa, komşusuna eziyet etmesin ve kadınlar hakkında hayır tavsiye etsin. Çünkü onlar kaburga kemiğinden, onun da en eğri uç kısmından yaratılmıştır. Eğer düzeltmeye kalkarsanız onu kırarsınız. Kendi haline bıraktığınızda da eğri kalır. Bu nedenle kadınlar hakkında birbirinize hayır tavsiye ediniz.*”¹⁰⁸ İslamcı feminist söylem, bu hadisten hareketle kadınla ilgili hadislerin, kadınları tahkir ettiğini düşünür. Buna göre kadın yaratılıştan itibaren kusurlu sayılmış mukabilinde erkeklerin ise kadından üstün olduğu vurgulanmıştır. Fakat Ahmet Keleş, İslamcı feminist söylemin ilgili hadisleri değerlendirirken yorum problemine

¹⁰⁷ Ahmet Keleş, “İslamcı Feminist Söylemin Hadisleri Yorumlama Problemi – Bir Örnek Bağlamında-“, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002, s.139-152.

¹⁰⁸ Buhârî, Ebû Abdilâh, Muhammed b. İsmâ’il, **Sah’ihu’l-Buharî**, İstanbul: el-Mektebetu’l-İslâmî, Nikâh, 79-80, C. VI, s. 145, 1979.

takıldıklarını ve son kertede yaptıkları yorumların isabetsiz olduğunu ifade eder. Çünkü dönemin sosyolojisinden habersiz yapılan yorumlar konunun anlaşılmasına sebep olmuştur. Bununla beraber din dili ile kadının ontolojik yapısı dikkate alınmamıştır.

Din dili, mecaz unsurlarını taşıyan bir dildir. Dolayısıyla ilgili hadislerin literal manalarından hareketle yapılan yorumlar din dili olgusunu ıskaladığı için muteber bir yorum değeri taşımaz. Peygamberin eğri kaburga kemiğinden kastı aslında kadınların ontolojik olarak kırılğan ve naif karakterde yaratıldığına işaret eder. Kaldı ki çağdaş dönemde söz konusu hadislerle ilgili yapılan birçok çalışma, hadisin mecaz içerdiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla İslamcı feminist söylemin iddiaları isabetsiz görünmekle beraber metodolojiden de yoksundur. Bununla beraber gelenekte kadınlara yönelik yapılan kimi haksız yorumların da olduğu söylenebilir. Makale, İslamcı feminist söylemin batıda ortaya çıkmış feminist kavramını ideolojik alana taşıyarak kadınla ilgili hadisleri yorumlarken düştüğü hataları belirtiyor. Buna göre feminist söylem, tezlerini öne sürerken metodolojisini kuramamış ve din dilinin kalıplarından habersiz literal kaygılarla konuya yaklaşmıştır.

1.2.1.20. Türkiye’de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü¹⁰⁹

Türkiye’de iki çeşit dindar tipolojisinden bahsedilebilir. Birincisi “tarikat ehli” denilen ve Osmanlı döneminde çeşitli sahalarda dinamizmini koruyan, Osmanlı devletine büyük katkıları olan dini yapıdır. İkincisi ise Cumhuriyet döneminden sonra ortaya çıkmış fakat tarikatlarla bağları olmayan “siyasal islam”dır. Bu iki dini grubun oluşmasında apokaliptik hadis edebiyatı etkili olmuştur. Erken dönemlerde siyasi kaygılardan hareketle müslümanlar arasında fırkalaşma hareketleri görülmüştür. Her fırka meşruiyet zeminini Kur’an ve sünnete onaylatma ihtiyacı duymuştur. Günümüz cemaatleri için de benzer bir durum olduğu söylenebilir. Nitekim kimi cemaat liderleri -bunlar siyasal cemaat de olabilir- kurdukları dini yapılara talebin artması ve cemaatin canlanması için hadis edebiyatında geçen kimi ifadeleri kullanmıştır. Müceddid hadisi diye şöhret kazanmış şu hadise bir göz atalım: “Allah bu ümmet için her yüz yılın başında, onların dinini yenileyecek bir müceddidi mutlaka gönderecektir.” Bu hadis genelde tasavvufi çevrelerde zikredilir. Buna göre ahir zamanda bir müceddid çıkacak ve İslam dinine

¹⁰⁹ Ahmet Keleş, “Türkiye’de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s.125-140.

girmiş bid'atleri temizleyecektir. Dolayısıyla ilgili gruplar bu hadis üzerinden meşruiyet zeminlerini kurmuştur.

Yine apokaliptik hadis edebiyatında bulunan mehdi ile ilgili hadisler cemaatler tarafından sıkça kullanılmıştır. Tabiri caizse her cemaat kendi liderini mehdi olarak görmüştür. Fakat genel itibarıyla mehdi adlı kurtarıcının bir tane olduğu belirtilse de Said Nursi, Mehdi kavramını “kolektif” bir zemine taşıyarak nurculuk hareketini âdeta mehdi gibi görmüştür. Dolayısıyla Türkiye’deki cemaat bireylerinin dindarlık düşüncesinde söz konusu hadisler etkili olmuştur. Deccal ve Hz. İsa ile ilgili hadisler, cemaatler ve cemaat liderleri tarafından gündemden düşürülmeyen konular arasındadır. Ahmet Keleş genel olarak Nurculuk hareketini ve bugün adı terörizme sabitlenmiş fetö diye tesmiye edilen şahsın cemaatini bu bağlamda örnek verir. Keleş’e göre düşünce dünyasını bir dönemin siyasal bunalımından hareketle ortaya atılmış rivayetler üzerine inşa eden cemaatlerin dindarlık anlayışı, modern dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek ölçüde değildir. Çünkü bu dindarlık algısıyla müslümanların tarih sahnesine çıkıp ona müdahale etmesi Keleş’e göre imkânsızdır. Mezkûr makaleye göre söz konusu cemaatler arasında kullanılan yaygın hadislerin bir bölümü apokaliptik türü hadislerdir. Buna göre dindarlığını ve düşünce dünyasını söz konusu hadislerden hareketle kuran şahıs veya şahısların dindarlığı sorunludur. Çünkü ahir zaman (apokaliptik) hadislerini gündemde tutan bir zihnin modern dönem dünyasına söyleyeceği doyurucu fikirleri olamaz.

1.2.1.21. Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu¹¹⁰

Hadis külliyyatında bulunan rivayetlerin tamamı genellikle Hz. peygambere nispet edilir. Fakat ilgili rivayetler incelendiğinde aralarında sahabe ve tabiûna ait rivayetlerin de olduğu görülecektir. Bu durumu “konulu rivayet” kitaplarında görmek mümkündür. Nitekim fihri kaygıların ön planda olduğu hadis kitapları böyledir. Bununla beraber hadis kitapları sadece peygamberin söylediği hadislerden hareketle yazılan eserler değildir. Çünkü bu eserlerin içinde çok sayıda sahabe ve tabiûna nispet edilen rivayet vardır. Nevzat Tartı’nın gündeme getirdiği diğer bir konu ise hadisçilik kimliğidir. Nitekim kimi hadis kitaplarının müellifleri fikhîçilerle diyalog içerisinde olmuş dahası onları eleştirmiştir. Söz gelimi İbn-i Ebi Şeybe *Musannef* adlı eserinde, İmam Ebû Hanife’nin

¹¹⁰ Nevzat Tartı, “Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, 2003, s.141-150.

125 konuda peygambere ve sahabeye muhalefet ettiğini dile getirmekte ve onu eleştirmektedir. Hadisle uğraşan müelliflerin bu tutumları eleştirilmiştir. Nitekim Fuat Sezgin, Buharî'nin *Sahih* adlı eserinde fıkhi konulara ağırlık verdiğini ve fıkhi tartışmalara girdiği için eserinin hadis kitabı özelliklerini kaybettiğini belirtmiştir. Bununla beraber söz konusu kitaplarda kelami tartışmalar gündeme gelmiş ve muhaddislerin bu kelami tartışmalarda ehl-i sünnet düşüncesine teolojik destek verdikleri anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu tavrın, hadisçinin hadisçiliğine zarar veren ve kelamcıya yaklaştıran bir tutum olduğu söylenmiştir. Hadis kitaplarında var olan rivayetlere bakıldığında merfu' olarak zikredilen rivayetlerin sayısı diğerlerine göre daha azdır. Söz gelimi İbn-i Ebi Şeybe'nin *el-Musannef* adlı eserinde rivayet sayısı 34.800'dür. Bu rivayetlerden 7.500 merfu' hadis, 11.250'si mevkuf, 16.00 rivayetinin de maktu' olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca söz konusu hadis kitaplarında kimi tarihi bilgilere de yer verilmektedir. Sonuç olarak Nevzat Tartı'nın iddiasına göre, konulu hadis kitaplarında bulunan rivayetlerinin tümü Hz. Peygambere ait değildir.

1.2.1.22. Alevi-Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi¹¹¹

Mezkûr makale, Alevi ve Bektaşî edebiyatında sıkça gündeme gelen hadislerle yer veriyor. Görünen o ki bu hadislerde Hz. peygambere özel bir önem atfediliyor. Yanı sıra ehl-i beyt sevgisi de Alevi ve Bektaşî çevrelerin üstünde durduğu önemli bir konudur. Makalede toplamda 180 tane hadis vardır. Bu hadisler Hz. Peygamber, Hz. Ali ve ehl-i beyt sevgisi, tasavvuf, ahlak, bilgi, iman ve ibadet gibi konularla ilgilidir. Makaleye göre Alevi ve Bektaşîlik paradigması sünnetin neliğine dair bir tanım geliştirmemiştir. Tasavvufî hadisler ağırlıklı olmasına rağmen mevzu hadislerle de bu paradigmada yer verildiği görülmüştür.

1.2.1.23. Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi¹¹²

Endülüs coğrafyası bir dönem rey ve hadis mücadelesine tanıklık etmiştir. Buna göre Endülüs coğrafyasında Malikîlerin önemli bir hâkimiyeti vardır ve düşünce olarak da Malikî b. Enes'in görüşleri tercih edilmiştir. Malikî fıkhi ehl-i hadise karşı katı bir

¹¹¹ Ahmet Yıldırım, "Alevi-Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003, s. 71-92.

¹¹² Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüste Rey-Hadis Mücadelesi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004. s. 59-74.

tutum içindedir. Fakat bu tutum ilerde kimi Endülüslü âlimin Doğu'ya gitmesi ve buradan elde ettikleri birikim dolayısıyla yumuşamıştır. Nitekim Bakî b. Mahled (ö. 276/889) doğuya bir seyahat düzenler ve orada yaklaşık olarak 34 yıl kalır. Döndüğünde doğunun birikimini yanında getiren Mahled, ehl-i hadisin düşüncesini de beraberinde getirir. Fakat Endülüslü Malikî fıkıhçılar Mahled'e karşı tavır alır ve onun bir dönem canı dahi tehlikeye girer. Fakat Endülüs yöneticileri olan I. Muhammed ve Munzîr'den destek görür. Ehl-i hadis ve Şâfiî fıkına olan katı tutumda zamanla yumuşama görülür. Nitekim müteakip süreçte bu katı tutumun yerini karşılıklı eleştiriler alır. Mahled'i hasta yatağında ziyaret eden Ebû Mervân b. Ubeydullûh yumuşamanın ilk sinyallerini böylelikle verir. Emîr III. Abdurrahman döneminde bu yumuşama süreci daha da belirgin bir hal alır.

1.3. İSLAM HUKUKU

İslam Hukuku adı altında ele alınan bu bölümde toplam 36 tane makale bulunmaktadır. Osman Taştan ve Saffet Köse üçer, Muharrem Kılıç ve M. Hayri Kırbasoğlu ikişer, Ali Suavi, Roger Graudy, Muhammed Abid el-Cabiri, Ali Dere, J.M.S. Baljon, Enis Ahmed, Adil Çiftçi, İzmirli İsmail Hakkı, Necdet Subaşı, Recep Yaparel, Ahmet İnan, Yaşar Yiğit, Kenan İnan, Hüseyin Kazım Kadri, Fatma Köksal, İsmail Acar, Yunus Apaydın, Recep Alpyağılı, Eyüb Ay, Talip Türcan, Ahmet Yaman, Ali Hakan Çavuşoğlu, Mustafa Akman, Âdem Efe, Adnan Koşum ve Ejder Okumuş birer makale yazmıştır.

1.3.1. Merkezîleşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü ¹¹³

İkinci yüzyılın sonlarına doğru ivme kazanan Fıkıh, aynı zamanda birtakım ihtilafları da bünyesinde taşır hale gelmişti. Öyle ki bir bölgede helal diye bilinen bir hüküm, diğer bir bölgede haram olarak biliniyordu. Dolayısıyla yargı sisteminde bir arızanın varlığı söz konusuydu. Bu arızanın farkına varan İbnü'l Mukaffa, *er' Risale fi's-Sahabe* adlı eserini kaleme aldı. Temel düşüncesi bölgesellikten uzak merkeziyetçi bir yargı sistemiydi. Söz konusu eserinde bölgesellikten kaynaklı var olan sorunların çözümünü anlatır ve aynı zamanda çözümün adresine de işaret edilir. İbnü'l Mukaffa'ya göre çözümün adresi Kûfeli ilim adamlarıdır. Dolayısıyla Fıkıh konusunda Medine

¹¹³ Osman Taştan, "Merkezîleşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı, 1998, s.25-34.

uygulamasını gündeme getirmezdi. Aralarında İmam Ebû Hanife'nin de bulunduğu Kûfe ekolününün yana reyini kullanan Mukaffa, kıyasın yanında istihsan kaidesinin de meziyetlerini anlatırdı. Mukaffa'nın düşlediği bu proje kısa zamanda meyvelerini verdi ve Ebu Yusuf Halife er-Reşid'in isteği üzerine meşhur eseri olan *Kitabu'l Haracı* yazdı. Hukukta başarı kaydeden Ebu Yusuf'a, Halife er-Reşid tarafından Kadi'l Kudat ünvanı verildi.

İbnü'l Mukaffa'nın projesi olan yargıda birlik düşüncesini Kûfe ekolü çeşitli nedenlerle gerçekleştirmedi ve tarih sahnesine İmam Şâfiî çıktı. İlk olarak Kur'an üzerinde duran İmam Şâfiî, Kur'an'ın Arapça nazil olduğunu ve ibadet dilinin de Arapça olması gerektiğini vurguladı. Bu vurgunun temelini ise vahiy üzere inşa etti. Namazın Farsça dili ile eda edilmesinin makbul olduğu hükmü artık Hanefiler tarafından da sorgulanır hale geldi. Hanefi mezhebinden olduğu bilinen Ebu Yusuf da bu tavrı benimsedi ve artık Kur'an bölgesel kalıplarından çıkıp, tabiri caizse merkezîyetçi bir sahaya indi. Sünnete yeni bir yorum getiren İmam Şâfiî, sünneti vahye eşitleyerek yeni bir dönemi başlattı. Dolayısıyla Medine uygulaması gibi yerel nitelikler bulunduran sünnet tanımı, İmam Şâfiî'nin kurduğu metot karşısında zayıf kaldı ve sünnet düşüncesinde İmam Şâfiî'nin merkezîyetçi tutumu benimsendi. Hanefi mezhebinden kimi fıkıh âlimleri de zamanla bu düşünceye sıcak baktı. Temeli vahye sabitlenen İmam Şâfiî metodu zamanla yayıldı. Dolayısıyla İbnü'l Mukaffa'nın yargıda birlik düşüncesi gerçekleşti ama bu projenin mimarı İmam Şâfiî oldu. Yargı sisteminde çıkan krizlerin çözümü için İbnü'l mukaffa tarafından gündeme getirilen yargıda birlik fikrinin metodolojisini kurmak İmam şâfiî'ye nasip oldu. Fakat İbnü'l Mukaffa Kûfe ekolününün yargıda birlik metodolojisini kurmasını istemişti. Merkezîleşme yolunda güçlü adım atamayan Kûfe ekolününün boşluğunu İmam Şâfiî doldurdu ve düşünceleri günümüze kadar etkili bir şekilde geldi.

1.3.2. Yarım Fakih Din Yıkar ¹¹⁴

Söz konusu makale Osmanlıca kaleme alınmış ve Mehmet Görmez tarafından yayına hazırlanmıştır. Görmez sadece birkaç yerde Osmanlıca ifadelerin Türkçe karşılığını vermiştir. Makale genel olarak Fıkıh ve Hadis eleştirisi yapar. Makalenin

¹¹⁴ Ali Süavi, Mehmet Görmez, (hzl.) "Yarım Fakih Din Yıkar", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 1998, s. 89-98.

başında Yahudi ve Hristiyan din adamlarının bilimle bağdaşmayan birtakım fikirleri benimsedikleri anlatılır. Nitekim Hristiyan din adamlarına göre dünyanın ömrü bin senedir. Fakat binyıl geçtikten sonra hayat kaldığı yerden devam etmiştir. Makale ilerleyen sayfalarda fıkıh konusuna gelir ve Süavi eleştirilerine kaldığı yerden devam eder. Ona göre Fıkıh usûlü Arapça dilinin detaylarında boğulmuştur. Söz gelimi abdest ayetinde geçen “fa” edatı ile “vav” edatı mezhepler arasında tertip hususunu doğurmuştur. Nitekim Şâfîilere göre tertip farzdır. Fakat Hanefîlere göre farz değildir. Delaletin vecihleri konusunu mezkûr makalede anlatan Süavî, Arapça dil kaideleriyle inşâ edilen bir metodolojinin eksik olacağını savlayarak, bu metotla devletin yönetilemeyeceğini ifade eder. Eleştirilerine hadis konusunda da devam eden Süavi, her hadisin sahih olamayacağını ifade eder. Hatta muteber sahih kaynakları arasında da mevzu hadislerin olabileceğini gündeme getirir. Makalenin son sayfalarında ise İbn Cevzî'nin yalancı ravilerle ilgili açıklamaları bulunur. Süavi aynı zamanda ebced hesabı dolayımında yapılan yorumları da eleştirir.

1.3.3. İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi: Modern Literatür Wael B. Hallag ve Klasik Literatür ¹¹⁵

İslam hukuku üzerine Batı'da ve İslam dünyasında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında şeriat kavramı da bulunur. Bilindiği üzere İmam Şâfî (ö. 204/819) fıkıh çalışmalarında başvurulan başat isimler arasındadır. Kendisinin içtihat kapısını kapattığı ve taklit dönemini açtığı söylenir. Bu itham, özellikle Batı'da İslam hukuku üzerine çalışma yapan araştırmacılar tarafından gündeme getirilmiştir. Bu ithamın izlerine aynı şekilde İslam dünyasında da rastlamak mümkündür.

İslam hukukunun içtihat döneminden taklit dönemine niçin, ne zaman ve hangi kanallarla girdiğinin birtakım nedenleri vardır. J.N.D. Anderson taklit dönemini hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına kadar götürür. Benzer bir görüşü savunan N.J. Coulson bu meyanda şunları zikreder: İslam hukuku miladi onuncu yüzyılda taklit dönemine girmiş ve her fakih kendinden önceki selefin çizgisinden ayrılmamıştır. Abdurrahman Hallaf ise taklidin h. 4. yüzyılın ortalarına doğru kurumsallaşarak geldiğini, fakihlerin seleflerine taassup derecesinde bağlandığını ve onlardan bağımsız hükümler vermediğini ifade eder.

¹¹⁵ Osman Taştan, “İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi: Modern Literatür Wael B. Hallag ve Klasik Literatür”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 3, 1998, s.73-91.

Hallaf'a göre taklit döneminin başlamasına neden olan birtakım hususlar vardır: İslam topraklarının genişlemesi, yönetimde birliğin zayıflaması, savaşlar sonucu insanların kutuplaşması, hicrî 3. yüzyılda hukuk alanındaki çalışmaların yerini ekolleşmeye bırakması, ulema arasındaki ahlaki bozukluk ve birbirlerine besledikleri kin ve nefret. El-Wafi el-Mehdi ise fetva makamına ehil olmayan kimselerin gelmesi, fıkıh doktrinlerinin doyuma ulaşması gibi sebepler öne sürmüştür. Genel olarak yukarıda zikredilen isimlerin kanaatleri İslam hukukunda içtihat döneminin kapandığı yönündedir.

Wael B. Hallag'a göre ise İslam dünyasında içtihat kapısı kapanmamıştır. Bu iddiasını şöyle özetler: içtihat yapabilecek fakih her dönemde olmuştur. Hicrî 500'üncü yıllara kadar içtihat kapısının kapandığına yönelik bir emare yoktur. Hukuk teşekkülünü tamamladıktan sonra furû'-ı fıkıh özelinde gösterilen çabalar içtihat ile olmuştur. Hallag, 5. yüzyılda Abdülcebbâr (ö.415/1024) ve talebesi Ebû Huseyn el-Basrî'nin hukukta içtihadın kaçınılmaz olduğunu ifade ettiklerini dolayısıyla taklidi benimsemediklerini belirtir. Bununla beraber Bağdadî (ö. 429/1037) ve Maverdî gibi âlimlerin devlet yönetiminde içtihadın gerekliliğine vurgularını da bu meyanda aktarır. Hallag, içtihat mekanizmasının yapı bozumuna uğramasını kelam ilmine bağlar. Çünkü bazı kelam çevreleri İslam dünyasında baş gösteren siyasi olaylardan sonra liderlerin artık eskisi gibi olamayacağını zikreder. Dolayısıyla gelecek olan zamanlarda ve mekânlarda eskiden olduğu gibi bir düzenin tesis edilemeyeceğine kanaat getirilir. Haliyle bu durum hukuk alanına sirayet eder ve İmam Şâfiî, İmam Ebu Hanife gibi alanında uzman fakihlerin yetişemeyeceği fikrine kapı aralar. Hallag, son kertede İslam düşüncesinde içtihat kapısının kapanmadığını bilakis devam ettiğini savunur. Batı ve İslam dünyasında, İslam hukuku özelinde yapılan araştırmalara göre İmam Şâfiî'nin metodolojisini radikal söylemlerle kurması ve literalliğe sabitlemesi sonucunda içtihat kapısının kapandığı ve taklit döneminin başladığı zikredilir. Ne ki Hallag, bu eleştirilere tepki olarak tersi kanaatte olduğunu, aslında içtihadın sanıldığı gibi donmadığını bilakis devam ettiğini, detaylı bir şekilde yürüttüğü çalışmalarından hareketle dile getirir. Mezkûr makale ilgilendiği konuları titizlikle ele alan arkeolojik bir çalışmaya benzetilebilir. Çünkü temel iddialar ele alınırken çok sayıda bilginin görüşlerine ve eserlerine atıfta bulunmuştur.

1.3.4. Şeriat nedir? ¹¹⁶

Mezkûr makaleye göre şeriat kelimesi Kur'an'da sadece bir yerde geçmesine karşılık, aynı kökten gelen *şere'a* ve *şir'a* kelimeleri ise üç yerde geçer. Bu kelimeler aynı zamanda şeriat nedir sorusunun cevabını verir. Şûrâ suresinin 13'üncü ayetinde geçen *O, din konusunda, Nuh'a tavsiye etmiş olduğu yolu, sana vahyettiğimizin aynısını, İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya tavsiye etmiş olduğumuzu size açmıştır (burada şere'a fiili kullanılmıştır) ; onu izleyin ve onu ayrılık konusu yapmayın*, ayetinden hareketle Roger Garaudy şeriat tanımı yapar. Buna göre şeriat, milletlerin *ortak yoludur*. Bununla beraber elçiler yoluyla gönderilen vahiylerin muamelat bölümlerinde farklılık olabilir ve bu husus şeriat olamaz. Çünkü bu metinler gönderilen toplumların tarihine ve özelliklerine göre şekillenir. Fakat şeriat toplumların ortak kaygısı olması hasebiyle evrenseldir. Her üç ilahî kitapta da şeriatın yani tüm insanları hedefine alan evrensel mesajların izlerini görmek mümkündür. Söz gelimi Allah'ın "malik" yani her şeyin sahibi olduğu, Allah'ın her şeyi bildiği, mülkiyetin tek bir grupta toplanamayacağı gibi hususları Kur'an, Tevrat ve İncil'de görmek mümkündür.

Demokrasi konusuna değinen Garaudy, demokrasinin bencil bir karaktere sahip olduğunu, tüm insanların hakkını savunmadığını buna karşılık sadece belli bir gruba karşılık geldiğini belirtir. İslam'da bulunan şura kavramının ise evrensel bir nitelik taşıdığını farklılık ve mahiyet gözetmeden tüm insanların haklarını ön planda tuttuğunu ifade eder. Fakat şeriatı anlamak kelime ve kelime kalıplarına bağlı olan literalist metotla olmaz. Şeriatı anlamak için onun ortaya çıkışına kılavuzluk eden temel nedenlerin bilinmesi gerekir. Şeriatın günümüzde neden popüler olmadığını ve toplumlara neden kılavuzluk edemediğini Garaudy şu şekilde açıklar: İslam ilk asırlarda yakaladığı dinamizmi zaman içerisinde kaybetti. Bununla beraber Emevî dönemindeki iktidarlar meşruiyet zeminlerini hadislerde aradılar. Hadislere yoğun bir şekilde duyulan ilgi sonucu Kur'an'a talep azaldı. Abbasi devletinde ortaya çıkan kader ve Kur'an'ın yaratılmışlığı gibi tartışmalar da İslam dünyasının gerilemesinde rol oynadı. Garaudy'ye göre İslam düşüncesinin tekrardan hak ettiği yeri yakalayabilmesi için Batı'yı ve geçmişini taklit etmekten kurtulması gerekir. Garaudy tarafından kaleme alınan mezkûr makaleye göre şeriat tüm toplumları ilgilendiren bir konudur. Dolayısıyla bir milletin

¹¹⁶ Roger Garady, Salih Akdemir (çev.), "Şeriat Nedir", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.15-23.

kültürü ve sosyolojisi etrafında şekillenen bir uygulama şeriat olamaz. Çünkü bu uygulamanın zımında ilgili toplumun gerek kültürel gerekse sosyolojik kodları bulunur. Genel olarak İslam şeriatı hakkında iyimser kanaatler besleyen Garaudy, İslam şeriatının işleyişinden kaynaklı ortaya çıkan pürüzlerin halledilmesi sonucunda, şeriatın tüm insanlara umut kaynağı olabileceğini ifade eder.

1.3.5. Çağdaş Dünyada “Şeriat’ın Tatbiki” Problemi: İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu ¹¹⁷

Çağdaş dönemde Müslüman Araplar arasında yaygın bir şekilde kullanılan İslami uyanış ibaresini söyleten bir dizi olay gerçekleşmiştir. Bu olaylar arasında İran devrimi ve sosyal hayatın tüm boyutlarında İslami uygulamaların olmasını isteyen dini akımlar bulunur. İslami uyanış tamlamasında bulunan uyanış kelimesine sıcak bakmayan Muhammed Âbid el-Câbirî, bu kavram yerine tecdit kavramını tercih eder. Çünkü ona göre uyanış kelimesi tecdit kelimesi kadar derinlikli değildir. Tecdit, İslam medeniyetinin kılcal damarlarına kadar giderek sorunu çözüp yeni bir metot teklifi sunarken, uyanış kelimesi ise yüzeysel ve cılız bir kelimedir.

Geçmişte Müslümanların gündemini işgal eden konular inanç boyutundayken, günümüzde ise bu konu başlıkları şeriatın tatbikine yönelik söylemlerdir. Yani geçmişte temel sloganlar inanç noktasında gelişim kaydederken bugün de İslami akımlar arasındaki temel slogan, İslam’ın tüm kurumlarda işlerlik kazanması yani şeriatın uygulanması yönündedir. Câbirî’ye göre bugün İslam’ın asıl ihtiyacı, yeni bir fıkıh metodolojisidir. Batı’nın bugün itibarıyla Müslüman medeniyetine karşı gerçekleştirdiği meydan okumaları karşısında içtihat kapısının tekrardan açılmasını tavsiye edenler vardır. Câbirî, bu tavsiyeyi son derece duygusal bulur. Dolayısıyla çağın ruhunu anlamış tarihle birlikte hareket kabiliyeti olan bir içtihat gereklidir. Bu durum metodoloji ile irtibatlıdır. Yeni bir metodoloji ise mümkün mertebe akliliği ön planda tutmalıdır. Bununla beraber geçmiş dönem ile modern dönem arasındaki değişimleri göz önünde bulundurmak kaçınılmazdır. Söz gelimi tüp bebek, teknoloji ve bilimin doğurduğu birtakım yenilikler geçmişte olmamasına rağmen bugün için canlı bir şekilde sosyal hayatta yerini almıştır. Dolayısıyla

¹¹⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, Abdullah Şahin (çev.) “Çağdaş Dünyada “Şeriat’ın Tatbiki” Problemi: İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s. 25-52.

yeni bir metodoloji kurulacaksa bu değişim ve yeniliklerin göz önünde bulundurulması icap eder.

Modern dönemle birlikte birtakım değişlikler neticesinde müslüman Arapların gündemini yoğun bir şekilde işgal eden konular arasında şeriatın tatbiki ve içtihat kapısının tekrardan açılması gibi söylemler vardır. Fakat bu ifadelerin zemininde doyurucu bir bilinç yoksa bu iddialar sloganik ifadeler olmaktan öteye geçemez. Müslümanların içinde bulunduğu krizi yöntem sorununa bağlayan Câbirî, bu meyanda şunları zikreder: Müslümanlar, peygamberin vefatından bu yana ilimle uğraştılar ve bir metodoloji kurdular. Fakat klasik dönem ile çağdaş dönem arasında farklılıklar bulunur. Dolayısıyla bu farklılıkları, değişimleri ve dönüşümleri dikkate alacak yeni bir metodoloji kurmak gerekir. Çünkü şu an ki fıkıh yöntemi, Abbasi devleti döneminden kalmadır.

1.3.6. Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre ‘Şeriatın Tatbiki’ Sorunu ¹¹⁸

Mezkûr makale, 1976 yılında Riyad’da gerçekleşen İslam fıkıh sempozyumunda sunulan metinlere ve bu sempozyumun nihai amacına vurgu yapar. Sempozyumun konusu ise *İslam şeriatının uygulanmasının gerekliliği ve uygulanmasına ilişkin öne sürülen şüphelerdir*. Sempozyumda genel itibariyle şeriat kavramına yönelik tanımlar ve İslam şeriatının tüm zaman ve zeminlerde uygulanabilirliğinden bahsedilmiştir. Bununla beraber İslam’ın uygulanması noktasına baş gösteren şüphelerin de analizi yapılmıştır.

Katılımcıların şeriat kavramına yükledikleri manalar farklı olmuştur. Söz gelimi Yusuf el-Karadâvi şeriatı, *kutsal kanun* olarak tanımlarken; Menna’ Halil el-Kattan ise şeriat kelimesini ilahî yol; şeri’atu’llah kavramın da insanları sapmadan veya kötülüğe gidecek yoldan alıkoyan bilinç olarak tarif etmiştir. Muhammed el- Habib ise Allah, insan ve diğer varlıklar arasındaki ilişki biçiminde açıklamıştır şeriat kavramını. Vâhiduddîn Han şeriat kavramının anlam alanını biraz daha genişleterek din ve hukuk öğelerini şeriatın kapsamına alır. Görüldüğü üzere şeriat kavramına yapılan tanımlar farklılık göstermektedir. Şeriat kelimesi yasama anlamında olduğu zaman, yasamaya dair hükümler bizzat Allah tarafından konulur. Dolayısıyla insan tarafından konulmaz. İslam hükümlerinin değişebileceği birtakım noktalar vardır. Bunlar içtihadı konu olan ve zamanın değişmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni durumlardır. İslam hukukunun her zaman

¹¹⁸ Ali Dere, “Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre ‘Şeriatın Tatbiki’ Sorunu”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.107-118.

ve zeminde işlerlik halinde olabileceğini iddia eden Karadavi gerekçelerini şu şekilde açıklamaktadır: nassların farklı anlaşılabilmesi, dinin temel kaideleri belirleyip ayrıntıya girmemesi ve nassların zamanın ihtiyaçlarına uygun olarak içtihatla boşluk bırakması. Bunun yanında örfün değişimiyle hükmün değişmesi, zaruret halinde kişiye yüklenen mükellefiyetin ortadan kalması gibi durumlar, İslam hukukunun zaman ve mekân üstü niteliklere sahip olduğunun göstergesidir. Katılımcıların çoğuna göre İslam hukukunun tarih üstü olduğu fakat günümüzde birtakım şüpheler nedeniyle bu fikrin zedelendiği dile getirilmiştir. Özellikle çağdaş dönemde Müslüman coğrafyaların sömürüye uğraması neticesinde çeşitli alanlarda boy gösteren zayıflıklar söz konusu şüpheleri kamçulamıştır. Yanı sıra metafizik boyutu olan dine pozitivist bakış açısıyla bakmak, İslam hukukunun tarih üstülüğüne zarar veren bir diğer husustur. Şeriatın tatbikine yönelik olarak yapılan konuşmalar genel olarak bu izlekte yol almıştır. Riyad'da düzenlenen söz konusu sempozyum, Ali Dere tarafından betimsel bir üslupla kaleme alınmıştır. Katılımcıların genel görüşlerini şu cümlelerde toplamak ve değerlendirmek mümkündür. Şari' olan Allah, yasanada külli kaideleri belirlemiştir. Ortaya çıkan yeni vakıalar bu külli kaideler altında değerlendirip hükme bağlanmıştır. İctihat yapan fıkıh âlimleri bunun farkında olarak değişik zaman ve mekânlarda farklı hükümler verebilmiştir. Söz gelimi örfün değişmesiyle hükmün değişmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Ne ki Müslümanların bugün itibarıyla çok boyutlu krizlerden geçmesi, İslam hukukunun tarih üstü özelliklerine zarar vermiştir.

1.3.7. Şah Veliyullah Dehlevi'nin Şeriat Anlayışı ¹¹⁹

İnsanın yaratılma süreci bittikten sonra, Allah tarafından bu yaratılmışlığa uygun bir biçimde şeriat kanunları geliştirildi. İnsanın maddi ve manevi yapısına paralel düzlemde olan bu şeriat ilerde (ahirette) insana mutluluk bahşedecektir. Allah tarafından insanın ontolojik ve metafizik boyutları göz önünde bulundurularak düzenlenen şeriatın iki özelliğinden bahsetmek mümkündür. Birincisi zaman ve mekân üstü olan kurallardır ki bunlar, insanların fitratında olup ihtiyaç anında ortaya çıkar. İkincisi ise zaman ve mekâna bağlı olup tarihi süreç içinde birtakım belirlenimler neticesinde değişebilen kurallardır. Şeriatın evrenselliği hususunda Dehlevi'nin düşüncesi ilginçtir. Ona göre topluma gönderilen bir liderin toplumun sosyal boyutlarını ve karakteristik özelliklerini

¹¹⁹ J.M.S. Baljon, Abdullah Karaman-İsmail Çalışkan (çev.), "Şah Veliyullah Dehlevi'nin Şeriat Anlayışı", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s. 147-160.

dikkate alarak bir metot ve uygulama gerçekleştirmesi icap eder. Çünkü dünyada bir değil çok sayıda millet vardır. Buna göre bir millete gönderilen liderin tesis edeceği uygulamanın yapısı yumuşak olmalıdır ki evrensel manada makbul olsun.

Dehlevi'ye göre şeriat tüm kesimlerin anlayabileceği kıvamdadır. Çünkü Kur'an dili orta düzeyde yani herkesin anlayabileceği bir vasattadır. Peygamber ise genel olarak şeriatın zahir yönlerini açıklamış, detaylarını işlememiştir. Şeriatın birtakım *belirleyici* özellikleri vardır. Bunlar: kolaylık ve kamu yararadır. Dehlevi'ye göre İslam hukukunun hükümleri bireysellikten ziyade kamu yararını gözetir. Kolaylık ilkesi ayet ve hadislerin gündemini sıkça meşgul etmiştir. Nitekim peygamberin *kolaylaştırınız, güçleştirmeyiniz* hadisi, gelen rivayetler arasında yerini almıştır. Kolaylık ilkesini muamelat bölümünde görmek mümkündür. Söz gelimi içki ile ilgili ayetleri bu kategoride düşünmek mümkündür. Hz. Aişe'den gelen bir rivayete göre dönemin insanlarına zor gelecek hükümler peyderpey inmiştir. Müteakip sayfalarda mezhepleri değerlendiren Dehlevi, tüm mezheplerin hak olduğunu vurgular. Bununla beraber Şâfiî mezhebine eğilimli olduğu ve Hanefî mezhebine de pek sıcak bakmadığı söylenebilir. Şah Velîyullah, içtihat kapısının kapandığını söyleyen kimseleri budalalıkla suçlar ve bu yargıya kesinlikle katılmaz. Çünkü her dönemin kendisine özgü birtakım sorunları vardır. Bu sorunların çözümü içinse içtihat gereklidir. Dahası içtihadın Farz-ı kifaye olduğunu ifade eder. Velîyullah'ın taklit konusuna ise sıcak baktığı söylenebilir. Çünkü geçmişte fıkıh âlimleri ilgili metot ve kuralları tesis ederken son derece titiz davranmıştır. Bununla birlikte tek bir mezhebin görüşlerine güvenmeyi de sağlıklı bulmaz. Fakat bağnazca yapılan taklidin makbul olmadığını da dile getirir. İcma konusunda ise kıyamete kadar geçerli bir icmanın olamayacağını zikreder. Çünkü âlimlerin mekân birliği yoktur. Dolayısıyla hukuki bir meselede tüm âlimlerin aynı yerde toplanmaları mümkün olmadığına göre ilelebet tedavülde kalacak bir icma düşünülemez. Kıyas konusunu maslahat düzleminde ele alan kesimi eleştiren Dehlevi, aynı tutumu rey' ve istihsân kaidesi için de sergiler.

J.M.S. Baljon tarafından kaleme alınan makaleye göre, Şah Velîyullah ed-Dihlevî'nin şeriat anlayışı, genel hatlarıyla gelenekle uyumludur. Fakat Şâfiî mezhebenden etkilendiği ve Hanefî mezhebine ise kimi konularda sıcak bakmadığı söylenebilir. Şeriatın değişmeyen birtakım temel uygulamaları olduğu gibi değişebilen birtakım yanları da vardır. Bu değişen hususlar ilgili toplumun yaşayış biçimi ve coğrafyasıyla ilgilidir.

1.3.8. Mevlana Seyyid Ebu'l-A'la el-Mevdûdi'nin Şeriat Anlayışı¹²⁰

Mevdûdi çağdaş İslam düşüncesini ve İslami hareketleri etkileyen Müslüman camiada tanınan bir âlimdir. Çağdaş dönemde ihya fikrine dair yaptığı açıklamalarla gündeme gelen Mevdudi'nin birçok alana dair yazdığı kitaplar manifesto olarak telakki edilmiştir. Bu derece geniş yankı uyandıran Mevdûdi'nin, İslam düşüncesine olan etkileri üzerine kapsamlı ve derinlikli bir çalışma yapılmamıştır. Batı'da yapılan akademik çalışmaya göre Afgani (1839-1897), Abduh (1845-1905) ve İkbâl (1876-1938) İslam modernistleri arasında yer alırken, Mevdudi ise gelenekçi olarak kabul edilmiştir.

Mevdudi'nin şeriat anlayışı çok yönlü ve kapsamlıdır. Ona göre şeriat, temelde Kur'an ve sünnet etrafında şekillenen ve akla belli oranda pay bırakılan bir alandır. Dolayısıyla Mevdûdi'ye göre insanın yasmada yani hukuk koymada bir hakkı vardır. Fakat bu hak Kur'an ve sünnet merkezlidir. Bu iki yapıdan bağımsız hareket etmesi mümkün değildir. Şeriatın geçmişte esnek bir ruhu olduğunu düşünen Mevdûdi, hırsızlık yapan birini örnek verir. Hırsızlık suçunun tam olarak gerçekleşmesinin birtakım şartları vardır. Bu şartlar yerine gelmeden hadd cezasının uygulanamayacağını belirtir. Mevdûdi içtihat konusuna büyük önem verir ve üzerinde durur. Çünkü yeni gelişme ve meydan okumalara cevap vermek için içtihat kaçınılmazdır. Ona göre içtihat akıl ilkesinde olduğu gibi vahiyden bağımsız değildir. Mevdûdi'nin şeriat anlayışı evrenseldir. Çağdaş dönemde şeriatın uygulanabilmesi için yeni eğitim kurumlarına ihtiyaç vardır. Bu meyanda modern İslam hukuk enstitülerinin açılmasını ve eğitim müfredatında değişiklik yapılmasını uygun bulur. Dahası devlet kurumlarının İslamileştirilmesi ve bu süreçte tedrici bir metodun uygulanması gerektiğini düşünür. Makalenin yazarına göre Mevdudi'nin düşünceleri gelecek nesilleri etkileyebilecek potansiyededir. Makaleden hareketle denilebilir ki, Mevdûdi'nin Şeriat düşüncesi tüm kurumları kapsayacak genişliktedir. Şeriat ne sadece ibadet yönü ağır basan uygulamalarda, ne de itikadın ön planda olduğu öğretilerdedir. Şeriat, hayatı ve sosyal kurumları kapsayan bir yapıdır. Yasmada Kur'an ve sünnet birinci sırada yer alırken, insan ise bu iki ana kaynağa tabi olduğu müddetçe hüküm koyma hususunda ikinci sıradadır.

¹²⁰ Enis Ahmed, Mehmet İbrahim Şaban (çev.), "Mevlana Seyyid Ebu'l-A'la el-Mevdudi'nin Şeriat Anlayışı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.161-169.

1.3.9. Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı – Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu ¹²¹

Adil Çiftçi tarafından kaleme alınan mezkûr makale, Fazlurrahman'ın şeriat anlayışını tespit etme noktasında bizlere yardımcı oluyor. Genel itibariyle Fazlurrahman'ın modern dönemde şeriatın neliğine dair yazdığı eserlerden hareketle şekillenen makale; modern dönemde kriz olarak karşımıza çıkan İslam hukukunun krizlerini çözmesi ve nihayet modern dönemde hukukun layık olduğu yeri yakalaması adına Fazlurrahman'ın görüşleri önemlidir. Tarih boyunca insanlar tarafından uygulanan birtakım gayri ahlaki davranışlar dolayısıyla Allah'ın kabul edemeyeceği şirk sorunu ve toplumsal dengesizlikler ortaya çıkmıştır. İşte bu sorunların çözümü için Allah ile insan arasında bir iletişim kanalı olan vahiy yeryüzüne inmiştir. Allah bu şekilde akışkan olan tarihe müdahalede bulunmuş, mesajını peygamberler üzerinden ilgili topluma ulaştırmıştır. Bu noktada Hz. Muhammed'in konumu son derece önemlidir. Çünkü Mekke toplumu siyasi, politik, ekonomik ve sosyal alanlarda gayri ahlaki bir tutumun içindedir. Peygamber bu dönemin sorunlarını tespit etme noktasında yüksek bir zekâyâ ve bilince sahip, vahiy ile iletişim halinde olan biridir. Nüzûl sürecinin ve ileriki dönemlerin tarihselliklerini dikkate alan Kur'an ahlaki bir paradigma oluşturmaya çalışmıştır. Mekke-Medine döneminde Allah'ın rızasına uymayan vakalar sonucunda ayetler inmiştir. Bu ayetlerin işaret ettiği temel nokta genel ahlak kurallarıdır. Modern dönem insanları ise bu tarihten zaman ve mekân itibariyle son derece uzak olan bir zaman diliminde yaşar. Modern dönemin sebep olduğu sorunlara bir de bu sorun eklenince, Müslümanlar ile Kur'an arasında uzak bir mesafenin olduğunun söylemek mümkündür. Dolayısıyla Müslümanlar modern dönemde Kur'an'ı anlama veya günümüze taşıma noktasında ciddi sorunlarla karşı karşıyadır. Bu noktada Fazlurrahman'ın bu sorun için bir önerisi vardır. O da, bugünden geriye doğru bir tarih serüvenidir. Yani Müslüman bilincin bugünden maziye, maziden vahiy ortamına doğru bir yolculuk yapması gerekir. Bu esnada tekil olarak inen ayetlerin arka planını tespit etmek suretiyle külli kaideleri anlaması gerekir. Tespit edilen bu kaideler modern dönemde Müslüman bireylerin sorunlarını çözme konusunda başarılı olacaktır. Makalenin muhtevassından hareketle Kur'an yapısının tüm dönemleri ıslah edebilecek bir manzumeye sahip olduğunu buradan

¹²¹ Adil Çiftçi, "Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı – Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.171-202.

Kur'an'ın tüm dönemleri kapsayacak bir paradigma kurduğunu söylemek mümkündür. Yanı sıra Kur'an'ın ana hedefinde tekil durumlar yoktur. Bu tekil durumların arkasında bulunan külli ahlak kaideleri Kur'an'ın asıl maksadıdır.

1.3.10. Ahmed en-Naim'in 'Şeriatın Reformasyonu' Projesi ¹²²

Bazı modern devletlerin anayasa hukukunu şeriata göre düzenlemek istedikleri bilinen bir gerçektir. Bununla beraber bu talebin önünde birtakım zorlu süreçler bulunur. İran, Suudi Arabistan, Sudan gibi devletler İslami esaslara göre belirlenmiş bir hukuk modeli talep eder. Çağdaş asırda, İslami devlet modelleri özelinde yazılan kitapların sayısı bir hayli fazladır. Fakat söz konusu kitaplar birtakım zorlukları aşamamıştır. M. Hayri Kırbaçoğlu'nun belirttiğine göre Ahmed en-Naim tarafından yazılan, *Toward an Islamic Reformation-civil liberties, rights and International* bilimsel tetkiklerden geçmiş önemli bir eserdir. Makale boyunca Kırbaçoğlu, bu kitabın tanıtımını yapar ve ona göre Naim'in söz konusu eseri diğer kitaplardan farklıdır. Çünkü Naim'e göre modern dönemde İslami devlet talebinin gerçekleşmesi zor olmakla beraber, özellikle son yıllarda ortaya çıkan *civil hürriyetler, insan hakları ve uluslararası hukuk* gibi söylemleri ilgili talebin gerçekleşmesine yardımcı olabilir. Bunun için de Mekke döneminde inen ayetlerin esas alınması faydalı olacaktır. Çünkü Mekke'de inen ayetlerin özgürlüğü ve eşitliği işlediği söylenmiştir.

Naim'e göre Müslümanların kendi hukuklarını ve geleceklerini belirleme hakkı vardır. Fakat bu hakkın İslam toplumlarıyla birlikte yaşayan ve yaşamayan milletleri de hesaba katması gerekir. Modern dönemde İslami düzenlemeye mutabık bir hukuk modelinin uygulanmasının önünde birtakım güçlükler vardır. Bu güçlükler; laik devlet modelinin gayr-i müslim gruplara tanıdığı haklar, kadınların modern dönemde elde ettikleri haklar ve kölelik gibi bazı meselelerdir. Dolayısıyla modern devletlerde uygulanan hukuk ile İslami esaslar arasında bazı farklılıklar vardır. Şeriatı tamamen vahye sabitleyen Müslümanlara şeriatın birtakım eksiklerinin olduğunu dile getirmenin sapıklıkla eş değer algılanması da bir başka soruna işaret eder. Bu açıklamalara bakacak olursak Naim'e göre şeriat ve vahiy aynı şeyler değildir. Buna göre şeriat tarihi süreçte entelektüel ve politik çabaların girdisidir. Dolayısıyla şeriatın tamamen vahiy ürünü

¹²² M. Hayri Kırbaçoğlu, "Ahmed en-Naim'in 'Şeriatın Reformasyonu' Projesi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.203-210.

olduğu söylenemez. Naim, İslam hukukunda bulunan cezaların modern dönemde tekrardan tartışılmaya açılması ve bu suçların sosyolojik zemininin araştırılması gerektiğini kaydeder. Naim'e göre modern dönemde İslam hukuk anlayışından bahsedilebilir ve uygulanabilir. Fakat modern dönemde ortaya çıkan yenilikler göz önüne bulundurulunca bu teşebbüs zorlu olacaktır.

1.3.11. Ötekinin İnsan Hakları¹²³

Necdet Subaşı, mezkûr makalenin ilk sayfalarında öteki kavramını beş farklı boyutta tanımlar ve söz konusu kavramın tarihi hakkında kısaca bilgi verir. Buna göre öteki kavramı, Grekler tarafından 6. ve 7. yüzyılda yabancılar için kullanılır. Bu itibarla söz konusu kavramın negatif bir tarafı yoktur. 12. ve 18. yüzyıllar arasında bu kavram Hristiyan olmayan bireylere karşılık gelir. Rönesans döneminde bu kavram henüz aydın olmamış toplumlar için kullanılırken 20. yüzyılda ise öteki kavramı, entelektüel seviyesi düşük üçüncü dünya ülkelerine nispet edilir. Artık öteki bizimle aynı sosyoloji paylaşmayan bir düşman olarak kurgulanır. Batıda bu kavramın genel olarak tarihi böyle iken Osmanlı devletinde bu kavramın 17. yüzyıla kadar bir tanımından bahsetmek imkân dâhilinde değildir. Fakat 17.yüzyıldan sonra Osmanlı devleti, Batı dünyasına bütünlüklü bir şekilde bakmış ve dünyayı “dâru'l-harb ve dâru'l-İslam” şeklinde ikiye ayırmıştır. Son dönemde ortaya çıkan ulus devlet yapılanması da ötekiyle ilgilidir. Batı öteki olandan hareketle kendine bir tanımlama getirir ve bu itibarla öteki olanla arasına bir sınır koyar. Artık ötekiler her türden olumsuz değer taşıyan taraftır. Oryantalizm çalışmaları ötekinin tanımlanmasında rol alan ve ötekilerin kültürel ve ekonomik olarak sömürülmesine yardımcı olan ön yargılı bir alandır. Bu itibarla öteki toplumların insan olması hasebiyle kendilerine verilen doğal haklar tehlikededir. Merkezde bulunan ve ötekileri olumsuz yargılarla tanımlayan batı dünyası ötekilerin haklarını görmezden gelmiştir. Tarihsel vasatta salt negativite barındırmayan öteki kavramı zamanla negatif tanımlara karşılık gelmiştir.

¹²³ Necdet Subaşı” Ötekinin İnsan Hakları”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Say, 2, 1999, s. 85-95.

1.3.12. Kitabu'l İfta Ve'l Kazâ ¹²⁴

İzmirli İsmail Hakkı tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l İftâ ve'l Kazâ* adlı eser, şer'î mahkemelerin şeyhülislamlık makamıyla ilişkisinin kesilmesine tepki olarak yazılmıştır. Söz konusu kitap da *Sebîllu'r-Reşad* gazetesinde yazılan iki makalenin daha sonra risale haline getirilmesinden ibarettir. Kitabı sadeleştiren Abdurrahim Şenocak'tır. Sadeleştirilen kitabın konusu genel hatlarıyla iftâ ve kazâ kavramlarının tanım ve çerçevesidir.

Sadeleştirilen metne göre iftâ ile kazâ (yargı) arasında farklar vardır. Fetva bağlayıcı olmamasına karşın yargı bağlayıcıdır. Fetva Kur'an ve sünnetten hareketle verilen hükümdür. Yargı ise verilen hükmün icra boyutunu temsil eder. Fetva; dinin ibadet, inanç ve muamelat kısımlarında hüküm verebilir. Yargı ise sadece hukuki muameleler ve hadleri konu alır. Yani fetva genel, yargı özeldir. Makalenin devamında "iftâ ile kazâ tek şahısta bulunabilir" adında bir başlık bulunur. Buna örnek olarak peygamber verilmiştir. Buna göre iftâ ve yargıyı Hz. peygamber şahsında toplamıştır. Bununla beraber İslam tarihinde ifta ve yargıyı şahsında toplayan birçok âlim bulunur. Ebu Yusuf ve Kadı Hasan b. Ziyad bunlardan ikisidir. Halifeler döneminde yargı istişare yoluyla verilirdi. Çünkü naslarda belirtilen hükümler henüz kayıt altına alınmamış, metodoloji kurulmamıştı. Fakat ilerleyen dönemlerde İslam toprakları genişleyince İslam hukuk metodolojisi ilgili kitaplarda yerini aldı. Sadeleştirilen risalede yer alan konulardan bir tanesi de kâdının geniş yetkilere sahip olduğu hususudur. Nitekim Kâdı her mesele hakkında hüküm verebilir ve yargılamaya o bakar. Çünkü İslam'ın üzerinde yoğun olarak durduğu konuların başında adalet gelir. Adaletin yerini bulması içinse Kadı'nın olması gerekir. Nitekim Kur'an'da "insanlar arasında adaletle hükmet" ayetinden hareketle yargılamanın ve yargıcın olması gerektiği belirtilmiştir. Risalenin ilerleyen bölümlerinde Hz. Ömer'in yargı konusuna değindiği mektubun içeriği vardır. Söz konusu mektup Ebû Musa el-Eş'ariye yazılmıştır. Mektupta genel olarak Kâdı'nın sahip olması gereken özellikler ile dava sürecinin keyfiyeti gibi konular belirtilir. Müftü ve Kadı'nın davalara verdiği tepkiler ve bakış açılarının farklı olduğu anlatılmakta ve son olarak da Kadı'nın denetiminden bahsedilmektedir. Çünkü Kadı, Kur'an ve sünnetten bağımsız hükümler veremez. Bununla beraber Kadı mutlak manada hür değildir. Onun üstünde onu ve

¹²⁴ İzmirli İsmail Hakkı, Abdurrahim Şenocak (sdl), "Kitabu'l İfta Ve'l Kaza", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, 1998, s.117-139.

kararlarını denetleyen bir mekanizma olmalıdır. Bu mekanizma ise Şeyhülislamlık makamıdır. Kadı'nın ilgili yerlerde görevlendirilmesi teklifini dönemin sultanına götüren de Şeyhülislamlık makamıdır. Şeyhülislamlık makamı ile şer'i mahkemenin ilişkisinin kesilmesine tepki olarak yazılan ve sadeleştirilen söz konusu eser, iftâ ve kazâ kavramlarının alanlarını genel çerçeveleriyle çizmiştir. Öyle görünüyor ki adalete büyük önem veren İslam, adaletin yerini bulması noktasında titiz davranmaktadır. Bu nedenle yargı süresince ortaya çıkacak kimi keyfi hükümlerin önü alınmak istenmiş ve bu itibarla denetim mekanizması için mühim yer tutan Şeyhülislamlık makamına önem verilmiştir. Dolayısıyla Kadı'yı denetim altında tutacak olan Şeyhülislamlık makamı, hatalı ve keyfi yargının vuku bulmaması adına birtakım kontrollerde bulunur. Bu husus ise yargıda adaleti sabit kılmaya yöneliktir.

1.3.13. İslami İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine ¹²⁵

Çağımızda İslam sorunları ele alınırken genel itibariyle iki fenomenin varlığından söz edilir. Birincisi muhafazakâr diyebileceğimiz fenomendir ki, mevcut sorunların gelenekten hareketle çözüleceğine inanır. İkinci fenomen ise genel itibariyle geleneğe saygı gösterir ama mevcut sorunların çözümü için gelenek dışında bulunan kaynakları da kullanılır. Bu fenomenin eleştirel ve sorgulayıcılık gibi birtakım özellikleri vardır. Sünnî İslam düşüncesini “katı muhafazakarlık” şeklinde tesmiye edenler olmuştur. Bu noktada İmam Şâfiî gündeme gelir ve tartışmalar onun etrafında devam eder. İmam Şâfiî'nin Fıkıh Usulü, Hadis, Kelam ve Tasavvuf gibi İslam ilimlerine iz bıraktığı söylenir ve bu meyanda genel olarak beş iddia ortaya atılır. M. Hayri Kırbasoğlu tarafından kaleme alınan bu makale, söz konusu beş iddia etrafında şekillenmiştir. Özet ve değerlendirme yaptığımız için söz konusu iddiaların tümüne ayrı ayrı yer vermemeyi uygun görüyoruz.

Birinci iddia, İmam Şâfiî'nin fıkıh usulünü kurduğudur ki bu görüş, klasik, çağdaş ve oryantalist entelektüeller tarafından gündemde tutulmaktadır. Fakat Şâfiî'den önce İmam Ebû Hanife (ö.150/767) ve öğrencileri tarafından usul alanında eserler kaleme alınmış ne yazık ki bu eserler günümüz kadar ulaşmamıştır. İkinci iddia ise İmam Şâfiî'nin akılcılar ile ehl-i hadis arasında orta yolu bulduğu ve bu minvalde bir paradigma inşa ettiğidir. Fakat Ebu Zeyd ve mezkûr makalenin yazarı bu iddiayı kabul

¹²⁵ M. Hayri Kırbasoğlu, “İslami İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999, s.15.34.

etmemektedir. Çünkü İmam Şâfiî'nin ortaya koyduğu metodolojinin genel hatlarına bakılacak olursa hadise büyük önem verdiği ve akli ilgili sahaya almadığı görülecektir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin kurduğu metodoloji rey ile ehl-i hadis arasındaki orta yol değildir. Açıkça ehl-i hadis tarafgirliğidir.

Bir diğer iddia ise İmam Şâfiî'nin ilk hadis usulü eserinin müellifi olmasıdır. Er-Risale adlı eseri tahkikli biçimde neşreden Ahmed Muhammed Şakir'in görüşü de bu yöndedir. Ne ki Kırbaşoğlu bu iddiaya da katılmamaktadır. Şöyle ki, er-Risale hadis usulüne dair konulara değinmekle beraber, Fıkıh usulünü ilgilendiren içtihat ve kıyas gibi konuları da işlemiştir. Dolayısıyla söz konusu eserin tümüyle Hadis usulüne dair yazıldığını söylemek mümkün değildir. Bir başka iddia ise İmam Şâfiî'den önce gün yüzüne çıkan ehl-i hadis ve ehl-i rey arasındaki tartışmaların uzanımıdır. Bilindiği üzere ehl-i hadis lafza son derece önem veren paradigmayı temel alır. Buna mukabil ehl-i rey ise nassların yanında aklın bağlayıcılığını gündeme getirir. Ayrıca “yaşayan sünneti” tercih eden ehl-i rey taraftarları bu yolla bölgeden bölgeye değişebilecek içtihatların önünü de açmıştır. İddiaya göre bu durumu gören İmam Şâfiî, yaşayan sünneti, hadise sabitleyerek içtihat ve aklın önünü tabiri caizse kapatmıştır. Tabi bu durum ehl-i hadisin işine gelmiştir. Bu yolla içtihadın ve aklın önünü kapayan İmam Şâfiî nassların hâkimiyetini sağlamıştır. Artık her hüküm literalist kaygılardan hareketle verilecektir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin kurduğu yöntem ileriki zamanlarda İslam bilimlerine özellikle fıkha sirayet etmiştir. Bugün içinde bulunduğumuz fikri durgunluğun sebepleri arasında İmam Şâfiî'nin nakil merkezli kurduğu metodoloji de vardır. Makalenin temel tezini şu cümlelerde toplamak mümkündür: Kırbaşoğlun'a göre İmam Şâfiî er-Risale adlı eserini, ehl-i rey'in düşüncesine tepki olarak yazmıştır. Temelde ideolojik davranan İmam Şâfiî, ehl-i hadisin tarafını tutmuş; kurmuş olduğu metodoloji ile aklın sahasını daraltarak son kertede dinamik olan sünneti hadise sabitleyerek aklın ölümünü, nassların ise hakimiyetini ilan etmiştir.

1.3.14. İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri “Bir Zihniyetin Eleştirisi

126

İhtiyaçlar insanlara yeni görevler verir. Bu ihtiyaçlar aynı zamanda yeniliğin habercisidir. Hukuk bu yeniliğe ayak uydurma adına içtihadı benimsemiştir. Kur'an ve sünnet ise hukuk ile dinamik hayat arasında hükümleri dengede tutmak için esnek bir tavır sergileyerek içtihadın zorunluluğuna işaret etmiştir. Fakat kimi dönemlerde içtihat kurumunu zedeleyen unsurlar olmuştur. Bu unsurlar kâh siyaset ile âlimler arasında olurken kâh İslam hukukçuları arasında olmuştur. Saffet Köse'ye göre dünya hayatının dinamik olması nedeniyle içtihat zorunludur. Çünkü günümüzde ortaya yeni sorunlar çıkmaktadır ve hukukçular günümüz sorunlarını çözmekle mükelleftir. Günümüz sorunları çözülmeyen ve içtihada gereken önem verilmezse, İslam dünyası orta çağda Hristiyan dünyasında yaşanan benzer krizlerle karşı karşıya kalacaktır.

Hukukun önünü tıkayan fenomenler arasında mezhep taassubu bulunur. Mezhepler İslam düşüncesi için zenginlik konumundayken tarihin farklı kesitlerinde taassupluk bu zenginliğe zarar vermiştir. Rivayetlere göre Bağdat'ta Şâfiîler ve Hanbeliler arasında, İsfahan ve Rey bölgelerinde ise Şâfiîler ve Hanefîler arasında mezhep kavgaları olmuştur. Öyle ki kimi zamanlarda mezhepler arası hüküm alışverişi bile olmamıştır. Bir rivayete göre, Hanefî mezhebine mensup bir vatandaş, Şâfiî mezhebine mensup bir kıza talip olur. Kızı istediğinde ise Şâfiî mezhebine geçmesi şartıyla kızı alabileceği söylenir. Bu olay Ebu Bekr el-Cüzcani (ö.200/816)'ye anlatılır. El-Cüzcani'nin yanıtı ise şöyle olmuştur: “Nikâh caizdir fakat o şahsın ölürken imansız gitmesinden korkarım” demiştir. Bu gelişmeler paralelinde oluşan taassupluk, İslam hukukunun gidişatını sekteye uğratmıştır. İslam dini, insanların hata yapabilecek potansiyelde olduğunu ifade eder. Buna rağmen rivayetlerde mezhep imamlarının insani özelliklerinden soyutlanıp birtakım aşırı fikirlerle gündeme getirildiğini görüyoruz. Nitekim bir rivayete göre İmam Ebu Hanife 100 defa Allah ile konuşmuştur.¹²⁷ İlgili naslara yorum getirilirken lafızlar üzerindeki aşırı tutuculuk kimi isabetsiz yorumları beraberinde getirmiştir. Söz gelimi Hz. Peygamber: “Sizden biriniz durgun suya bevl etmesin; çünkü daha sonra ondan abdest alabilir”¹²⁸

¹²⁶ Saffet Köse, “İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri “Bir Zihniyetin Eleştirisi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999, s.35-60.

¹²⁷ Ebûssuûd, **el-Fetâvâ**, Yazma: İsmihan Sultan, No 223, vr., 53b-54a.

¹²⁸ Buhârî, **Vudû**, s. 68.

buyurmaktadır. Nassların yorumunda lafızlara bağlı kalmakla meşhur olan Zahiriyye imamı Davud ez-Zahiri'ye göre, dışardan bir kapla durgun suya bevl boşaltılırsa kişi o sudan abdest alabilir. Çünkü bu durum hadisin konseptine girmez demiştir. Görüldüğü üzere lafızlara olan aşırı bağlılık isabetsiz hükümlerin verilmesine sebep olmuştur. Çünkü necaset karışan suyla abdest almak makbul değildir. Köse'ye göre İslam hukuk düşüncesinin durağan hale gelmesinde, "hükümlere taabbudilik özelliğinin yüklenmesi", düşüncenin alanı daraltma ve kazuistik meselelerde asıl amacın dışına çıkma da etkili olmuştur. Makalenin tezine göre yaşadığımız dünya dinamiktir. Dolayısıyla bu dinamizm ile sosyal hayat arasındaki ilişkinin tesisi için de yine dinamik bir hukuk modeli gerekir. Bunun içindir ki, nasslarda temel hükümler açıklanmış fakat bölgeden bölgeye değişebilecek olgular içinse esnek bir tavır takınılmıştır. Fakat bu esnekliğe zarar veren ve İslam hukukunda içihadın önünü kapayan kimi gelişmeler olmuştur. Bu gelişmeler arasında lafızlara aşırı bağlılık, imamlara verilen abartılı önem, aklın alanını daraltma ve nassların ruhuna uymayan yorumlar vardır.

1.3.15. Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında Dinsel ve Dinsel Olmayan Bilginin Rolü ¹²⁹

Yaygın kanaate göre modernite öncesi toplumlarda doğum oranlarına yönelik herhangi bir kısıtlama yoktur. Fakat modernite sonrası özellikle batı dünyasında konuyla ilgili çalışmalar yapılmış ve birtakım önlemler alınmıştır. Recep Yaparel'e göre modernitenin iki karakteristik özelliği vardır: "Planlama ve rasyonalizasyon". Dolayısıyla modern döneme geçişte, modern toplumlar doğum kontrollerine ilişkin birtakım planları hayata geçirmiştir. Mezkûr makale, modernite öncesi dönemlerde doğum kontrollerinin olup olmadığını ve dinlerin, dünya görüşlerini ne ölçüde etkilediğini doğum kontrolleri üzerinden tespit etmeyi amaçlıyor.

Din olgusu insanlara bir perspektif kazandırır. Tanrı-insan ilişkisi, ahlak, adalet ve iyilik gibi kavramlara bu perspektiften bakılır. Kısacası bu perspektife dünya görüşleri denebilir. Toplumlar ihtiyaç anında kutsal metinlere başvurmuş ve böylece zihinlerindeki soruların yanıtını bulmaya çalışmışlardır. İnsanların doğum kontrollerine yönelik tutumlarını belirleyen ve yön veren etkenler arasında dünya görüşlerinin etkisi olmuştur.

¹²⁹ Recep Yaparel, "Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında Dinsel ve Dinsel Olmayan Bilginin Rolü" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999, s.133-139.

Söz gelimi Hristiyan geleneğinde doğum kontrolleri katı bir şekilde yasaklanmıştır. Bu yaklaşım genel itibariyle Katolik kilisesi tarafından benimsenmiştir. Fakat Protestan mezhebi, Katolik kilisesinden daha esnek bir tavır takınmıştır. Doğum kontrollerinin yasaklanmasının nedeni ise sperme zarar verebilecek her şeyin önünün alınmasıdır. Çünkü söz konusu yasaklama Tanrı'nın buyruğudur. İslam düşüncesinde doğum kontrolleri hakkında yapılan yorumlar, Hristiyan geleneğinden farklıdır. Çünkü söz konusu bahis Kur'an'da net bir şekilde ele alınmamıştır. Bundan dolayı kimi fıkıh âlimleri aile planlamasının yasak olmadığını ifade eder. Fakat birtakım âlimlere göre ise sınırlamalar getirilmiştir. Hadislerde doğum kontrolü azil kavramı etrafında şekillenir ve peygamberden gelen bir rivayete göre azil, Allah'ın yaratıcılığına herhangi bir sınırlama getirmez. Çünkü yaratma iradesi temelde Allah'a aittir. Yaparel'e göre bu tutum kaderci anlayışın ürünüdür. Dolayısıyla denilebilir ki, İslam düşüncesi söz konusu bahis hakkında net bir tavır ortaya koymamıştır. Bunun içindir ki, fakihler âlimleri birbirinden farklı görüşlerle gündeme gelmiştir. Mezkûr makale, Hristiyan geleneği ile İslam geleneğinin doğum kontrollerine yönelik tavırlarını ve konuya bakışlarını ele almıştır. Bu noktada makaleden hareketle denilebilir ki, batı düşüncesini etkileyen kutsal kaynakların belirttiğine göre doğum kontrolü uygulaması Tanrı buyruğunun dışındadır. İslam geleneğine geldiğimizde ise Kur'an'da konuyla ilgili bariz bir söylem yoktur. İşte bu bariz söylemin yokluğu, İslam hukukçularının biraz daha esnek yorumlar yapmasına sebep olmuştur.

1.3.16. Fıkıh Usulü'nün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar ¹³⁰

Hukukun sosyal hayatla olan ilişkisi son derece önemlidir. Bu itibarla sosyal hayatla sağlıklı bir ilişki kuramayan hukuk modelleri tehlike altındadır. Dinin değişmeyen birtakım temel kuralları olduğu gibi değişken olan bazı normları da vardır. Mezkûr makale, dinin değişebilen ve değişemeyen yönlerini gündeme getirerek, bu iki kavramın sorunsallarını merkezde tutmuştur.

İslam düşünce geleneğinde sabit ve değişken ifadeleri farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Söz gelimi bu kavramlar için nass-icitihat, ta'abbudî-ta'allulî, makâsîd-vesâ'il

¹³⁰ Ahmet İnan, "Fıkıh usulü'nün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999, s.97-120.

gibi ifadeler kullanılmıştır. Kur'an, bu iki alanı muhkem ve müteşabih şeklinde ifade etmiş ve bu iki kavramın genel karşılığını iman ve akıl gibi kelimelere bağlamıştır. Ahmet İnan'a göre, Kur'an'da bulunan imani konular değişmezken akıl ile ilişkisi bulunan konular değişkendir. Rivayet kültürümüzde bu iki kavramın izlerine rastlamak mümkündür. Hadis usûlünde muhkem hadis ve müteşabih hadis kategorileri olmuştur. Bu iki alan fıkıhta belirgin bir şekilde ortaya konulmuştur. Nitekim Kur'an ve sünnet değişmeyen pozisyonlarda yerini alırken, buna mukabil icmâ ve kıyas terimleri değişken bir düzlemedir. Bilindiği üzere fıkıh usulü lafızlardan hareket eder. Yani mana, lafızlar yardımıyla elde edilir. Bu bağlamda lafızların manaya delaleti iki şekilde olur. Bu lafızlar da açık ve kapalı lafızlar olmak üzere ikiye ayrılır. Açık lafızlar içerisinde bulunan zahir lafzı, en az açık lafızdır ve açıklık itibariyle şöyle bir sıra takip edilir: Muhkem, müfesser, Nass ve zahir. Kapalı lafızları ise en kapalıdan en açığa doğru şu şekilde sıralamak mümkündür: Müteşâbih, Müşkil, Mücmel ve Hafî. Söz konusu makalede bu kavramların her birinin tanımı yapılmıştır.

Türkiye Müslümanlığı, İran Müslümanlığı, Suudi Müslümanlığı veya Pakistan Müslümanlığı gibi ifadeler, İnan'a göre sakıncalıdır. Fakat bunu bir şarta bağlamakta ve şöyle izah etmektedir: Dinin temel sabiteleri üzerinde farklı Müslüman tipolojileri üretmek sakıncalıyken, buna mukabil dinin değişebilen kurallarında ise farklı eğitim ve yönelişlerin olması doğaldır. Çünkü din geldikten sonra zihinlerde yerini bulur ve o zihin de bir şekilde çevresel faktörlerden etkilenir. İslam devleti ve hilafet kavramlarını bu minvalde açıklayan İnan, Kur'an'da dört başı mamur bir devlet modelinden bahsedilmediğini dile getirerek, İslam devleti tamlamasının isabetsizliği üzerinde durur. Buna göre İslam Devleti tamlaması yerine Müslüman devleti tamlaması daha uygundur. Çünkü Kur'an'da dört başı mamur bir devlet modelinden bahsedilmez. Fakat Kur'an'da açık biçimde belirtilmeyen devlet modelinin birtakım özelliklerinden bahsedilir. Bu özellikler ise hukukun yerleşmesine ve isabetli kararların alınmasına yardımcı olan adalet ve meşveret gibi kavramlardır. İnan'ın belirttiğine göre bir devlet kurulacaksa, Allah bu devleti insan zihnine bırakmıştır. Fakat Kur'an'da geçen adalet ve meşveret gibi önemli konuların dikkate alınması icap eder. Aynı şeyleri laiklik için de söyleyebiliriz. Yani laiklik denilen olgu, İslam'ın temel kaidelerini hedef almıyorsa ortada muazzam derecede bir tehlikenin varlığından söz edilemez. Günümüz Türkiye'sinde sorun olan ve güncelliğini koruyan demokrasi kavramını da aynı hava içinde solumak gerekir. Ama

İslamcılara göre demokrasi, ilahî olarak indirilen modelin karşısında duran ve ilahî olanı hedef alan beşeri bir sistemdir. Hâlbuki ki Kur'an'da nass, müfesser ve muhkem lafızlarla tesis edilmesi gereken bir devlet modeli yoktur. Ancak lafızlar yoluyla adalet üzerine kurulması istenen bir devlet modeli vardır. Ülkemizdeki demokratlar ise demokrasiye geniş bir alan açarak bu sefer İslam'ın hareket kabiliyetini sınırlamıştır. Makalenin genel hatlarını şu şekilde betimlemek mümkündür: Dinin sabitelerini ve değişkenlik gösteren yanlarını hadis ve Kur'an'da görmek mümkündür. Fakat bu iki alan son kertede kendisini fıkhıta belirgin bir şekilde ortaya koyar. Bu husus daha çok yukarıda zikredilen açık ve kapalı lafızlarla ilgilidir. Dinin temel sabitelerini göz önünde bulundurmamak kaydıyla, akla makul ölçüde pay bırakmak makalenin yazarına göre uygundur.

1.3.17. İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinde İrtidat Suç ve Cezasına Bakış¹³¹

Kur'an'ın birçok yerinde gerek akla gerekse düşünmeye vurgu yapılır. Düşünce ameliyesine zarar verecek taklit ve uzantıları ise yerilir. Esasen din, akli yetileri yerinde olan insan tekini muhatap almıştır. Dolayısıyla İslam'ın düşünce ve özgürlüğe önem vermediğini dahası sınırladığını söylemek isabetli olmasa gerektir. Din, insanları inanç ve küfür konusunda hür bırakır. Çünkü dinde zorlama olmayacağı bizatihi Kur'an'da zikredilir. İslam geleneğinde başka dinlere mensup bireylere kendi kültürünü yaşatma hakkı tanınmış, canları ve malları devlet teminatı altına alınmıştır. Söz gelimi Necran Yahudilerinin haç taşımalarında peygamber döneminde karşı çıkılmamıştır. Bunun yanında kendi dinlerine göre mabet yapmada ve ibadet gereklerini yerine getirmede herhangi bir sorunla karşı karşıya kalmamışlardır. Ne ki günümüzde bir kesim irtidat suçu ve cezasını gündeme alarak, İslam'da düşünce özgürlüğünün olmadığını ifade etmiştir. Makale, irtidat suçu ve cezası çerçevesinde şekil almış ve konuyla ilgili yanlış yargılar merkeze alınmıştır.

İrtidat, müslüman birinin tamamen hür iradeyle İslam'dan çıkabilecek söz, fiil veya eylemde bulunmasına denir. İrtidat suçunun dayandığı kaynakların Kur'an ve sünnet olduğu söylenmiştir. Nitekim Kur'an'da "sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse, işte onların bütün yaptıkları dünyada da ahirette de boşa gitmiştir. Onlar

¹³¹ Yaşar Yiğit, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinde İrtidat Suç ve Cezasına Bakış", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999, s. 121-135.

cehennemliklerdir ve orada devamlı kalırlar”.¹³² Ulemanın çoğunluğuna göre bu ayet irtidat suçu ve cezasına delildir. Yanı sıra hadiste irtidat cezası açık bir şekilde ifade edilmiştir. “Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz”. Fakat suçun ortaya çıkması için birtakım unsurlar gereklidir. Bu unsurlar kanuni, maddi ve manevi olmak üzere 3 kısma ayrılır. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre, dinden dönen kişi öldürülür ve cinsiyet farkı gözetilmez. Fakat İmam Ebû Hanife’ye göre kadın öldürülmez, hapsedilir ve İslam’a dönmesi için telkinlerde bulunulur. Mürtedin suçu sabit olduktan sonra hemen öldürülmez. Üç gün ile bir yıl arasında mühlet tanınır. Şüphyle baktığı konular ona anlatılır. Yaşar Yiğit’e göre dinden dönme suçunu tazir suç ve cezaları kapsamında ele almak daha isabetli olacaktır. Çünkü söz konusu suçun miktarı nasslarda net bir şekilde ifade edilmemiştir. Bedel ve ek cezalarını da anlatan Yiğit, değerlendirme bölümünde kendi kanaatlerini dile getirir. Buna göre irtidat suçuyla ilgili gündeme getirilen ayette, dinden dönen kişinin öldürülmesiyle ilgili herhangi bir bulgu yoktur. Dinini değiştiren kişinin ölümünü salık veren hadis ise âhâd hadis kategorisindedir. Zan ifade eder, zanni bilgi ise kesin bilgi değildir. Yiğit’e göre mürtet, “dinden dönen ve İslam devletine karşı çıkıp, kamusal görevlerini yerine getirmeme konusunda isyan eden ve İslami değerlerle alay edip bu düşüncelerin propagandasını yapmaya çalışan kimsedir”. Hz. Peygamberin vahiy kâtipliğini yapmış ve dinden dönmüş Kays adındaki şahsın öldürülmediği bilinmektedir. İrtidat suçu ve cezalarının kaynağını Kur’an ve sünnetten aldığı söylenmiştir. Fakat makalenin tezine göre ilgili ayette cezaya yönelik herhangi bir belirti yoktur. Dinden döneni öldürün hadisi ise ahad hadistir. Dolayısıyla kesin bilgi değeri taşımaz

1.3.18. Osmanlıda Şer’i Cezalar¹³³

Osmanlı hukuku gündeme geldiğinde onun şer’iliği tartışma konusu olur. Kimi araştırmacılara göre Osmanlı hukuku, İslam hukukundan etkilenmekle beraber kendisine has bir hukuk modeli geliştirmiştir. İslam hukukunda cezaların tasnifi genel olarak iki kısımda ele alınmıştır. Hadler ve ta’zir cezaları. Fıkıhta Hanefî mezhebini esas alan Osmanlı devletinde cezalar üç kısımdır. Haddler, kısas ve ta’zir cezaları. Haddler miktarı ve keyfiyeti şar’i tarafından kayıt altına alınan cezalardır. Söz gelimi zina suçu işleyen birine 100 sopanın vurulması, iffetli bir kadına iftira atıp dört şahit getirmeyen birine 80

¹³² Kur’an, Bakara Suresi, Ayet 217.

¹³³ Saffet Köse, “Osmanlıda Şer’i Cezalar”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 1999, s. 23-32.

sopa vurulması had suçuna örnektir. Kısas ise öldürme, sakat bırakma gibi suçlarda suçlunun dengi bir cezaya çaptırılmasına denir. Ta'zir cezaları hadd ve kısas cezalarının dışında kalan sair cezalardır. Bu cezaların tayini devlete bırakılmıştır.

Osmanlı devletinin hukuk modeli üzerine araştırma yapan kimi akademisyenler, kanunnamelerde yer alan kısas ve hadd cezalarının farklı biçimlerde uygulandığını dile getirirler. Nitekim zina suçuyla ilgili olarak söz konusu kanunnamelerde birtakım hükümler vardır. Bu hükümlere göre evli olup zina eden varlıklı bir kişiden 1000 akçe alınır. Fatih Sultan Mehmet ve II. Beyazıd kanunnamelerinde ise 300 akçe; Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman zamanında ise bu ceza 400 akçe olarak belirlenmiştir. Yine bu kanunnamelerde adam öldürme, hırsızlık, iffetli kadına iftira, şarap içme gibi suçların cezası belirtilmektedir. Mesela, organ cezalarıyla ilgili olarak şöyle bir hüküm zikredilmiştir: eğer bir kişi kasıtlı olarak birinin gözünü veya dişini yerinden çıkarırsa kısas edilir. Fakat diyet alınmaz. Eğer kısas olmazsa, suçu işleyen kişi zengin olursa 200 akçe, orta halli ise 100 akçe, fakir ise 40 veya 50 akçe alınır. Saffet Köse'ye göre kanunnamelerde yayınlanan bu türden suç cezaları örfi cezalar kategorisindedir. Örfi hukuk ise şer'i hukukun yetersizliğinden değil, zaman ve zemin ekseninde alınan kararlardır. Zaten Kanunname veya fermanlarda yayınlanan bu kararnameler genel olarak vergi ve cezalarla ilgilidir. Dolayısıyla Osmanlı devleti şer'i hukuka tavır almış değildir.

Osmanlı devletinde görev yapan kadılar medrese tedrisatından geçmiş kimselerdi. Fatih devrine kadar bu kadılar en muteber fıkıh kitaplarından hareketle hüküm verirdi. Bu kitaplar arasında Kudûri'nin (ö. 428/1037) el- *Muhtasar*'ı, Merğînâni'nin (ö. 593/1197) *el-Hidayesi* gibi eserler vardı. Kanunî dönemine geldiğinde ise aynı havanın devam ettiğini söylemek mümkündür. Kadıların ikinci olarak başvurduğu kaynaklar arasında mecmualar bulunmaktaydı. Bu mecmualar Hanefî mezhebindeki hâkim görüşleri konu edinirdi. Ayrıca Osmanlı'nın son dönemlerinde Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında hazırlanan Mecelle'de belirtildiğine göre, "Mevrid-i nassda içtihadı mesâğ yoktur" maddesine uyulmuştur. Kaldı ki bu madde fıkıh kitaplarında olduğu gibi yerini almıştır. Bununla beraber yayınlanan kanunnameler tabiri caizse Şeyhülislam'ın onayından geçmiştir. Buna göre şer'i hukuka aykırı olan kararnamelerin şeyhülislam tarafından kabul edilmediği vakidir. Bir rivayete göre Endülüs'te camilerin kiliseye çevrildiği bir zaman diliminde, Yavuz Sultan Selim buna karşılık İstanbul'daki kiliseleri Cami'ye çevirmek ister. Dönemin şeyhülislamı olan Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1525) din

ve vicdan özgürlüğüne kısıtlama getireceğinden bu hükmü kabul etmemiştir. Geniş bir coğrafyada hüküm süren Osmanlı devleti ceza uygulamalarında kimi sapmalar da göstermiştir. Söz gelimi ırza geçen birinin uzvunun kesilmesi buna örnek olarak verilebilir. Kimi akademisyenlerin gündeme getirdiği Osmanlı hukuk modelinde bulunan cezaların şer'i hukukla uyumlu olmadığı fikri, mezkûr makaleye göre isabetli görünmemektedir. Çünkü yayımlanan kanunnamelerdeki cezalar makalenin yazarına göre örfi ceza kapsamındadır. Örfi cezalarda ise maslahat, zaman ve mekân gibi kavramlar ön plandadır. Dahası Osmanlı devletinde kanunname ve fermanlarda verilen hükümler Şeyhülislam'ın onayından geçer. Dolayısıyla şer'i hukuka uygunluğu kontrol altındadır.

1.3.19. Trabzon Şer'îye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri¹³⁴

Osmanlı döneminde borç-alacak ilişkisi, ilgili birimlere intikal etmiş ve bu sayede birtakım siciller kayıt altına alınmıştır. Toplamda 231 sicil kaydı üzerinden yapılan araştırma neticesinde, Trabzon'da borç-alacak meselesi mezkûr makalede ele alınmıştır. Bu siciller 17. yüzyılda kayıt altına alınmıştır. 17. yüzyılda ise Osmanlı devleti çok boyutlu bir bunalım içerisindeydi. Söz gelimi, çeşitli şehirlerde isyan ve eşkıyalık girişimi görülmüştür. Dolayısıyla o dönemde siyasi bir boşluğun olduğundan söz edilebilir. Ekonomik durum ise siyasi duruma benzer pozisyondadır. Öyle ki halktan avarız vergileri alınmış, Osmanlı devletinin resmi parası olan akçenin değeri düşmüştür. Tabii olarak siyaset ve ekonomideki olumsuz dalgalanma Trabzon eyaletinde de görülmüştür.

İncelenen 231 sicil kaydından hareketle, Trabzon'un kaza ve kasabalarında kâdı bulunduğu ortaya çıkmıştır. Borç-alacak zeminine dayanan sicillere bakıldığında, taraflar genel itibariyle borcun ödenmemesi sebebiyle mahkemelere başvurmuştur. Sicillerden hareketle yapılan bir diğer tespit ise para kontrolünün genel olarak Müslümanların elinde olduğu hususudur. Buna göre genel olarak borç veren taraf Müslümanlar olurken, borçlu taraf gayr-i müslimler olmuştur. Bununla beraber paranın tek elde tutulmadığı da tespitler arasındadır. Trabzon eyaletinde bulunan para vakıfları vatandaşlara kredi açmış ve çok sayıda insan bu krediden yararlanmış. İmam Ebu Hanife'nin öğrencisi olan İmam Zufer

¹³⁴ Kenan İnan, "Trabzon Şer'îye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999, s. 91-109.

dışında hiç kimse para vakıflarının caiz olduğu hükmünü vermemiştir. Fakat Ebusuud'un fetvasına göre para vakıfları, örfen caiz görülen menkul mallar grubuna girer. Bu fetvadan sonra Osmanlı devletinde çok sayıda vakıf faaliyet kazanmıştır. Ama nakit paralar fakirlere ve mudaraba şirketlerine sermaye olarak verilmiştir. Yine 231 sicil kaydına binaen yapılan araştırmaya göre borç-alacak meselelerinde tarafların birbirini darp ettiği anlaşılmıştır. Yanı sıra borç ameliyesine Trabzon'un askerleri, yöneticileri ve ulema sınıfı katılmıştır. Askeri kesimin fakir olduğu hatta kiminin borçlarını ödeyemeden vefat ettiği ifade edilmiştir. Makalede bir başka konu ise borç-alacak ilişkisinde kadınların durumudur. 231 kayıt içinde 33 tane kadın çeşitli sebeplerle alacak-verecek bahsine konu olmuştur. Müslüman kadınlar ve gayr-i müslim kadınlar arasında borç hukuku doğmuş, fakat genel itibariyle Müslüman kadınlar parayı veren taraf olmuştur. Sicil kayıtları üzerinden toplumun sosyolojik ve ekonomik eğilimleri kısmen de olsa tespit edilebilir. Nitekim Osmanlı devletinin siyasi ve ekonomik olarak boşlukta olduğu bir zaman diliminde kayda geçen söz konusu 231 sicil kaydı gösteriyor ki, halk boşluktan nasibini almıştır.

1.3.20. Müçtehitlerin Kadın Aleyhinde Tarafı Tutumlarının Sebebi¹³⁵

Kur'an nazil olmadan evvel Arapların genel itibariyle kadınlara yönelik tutumları menfi yönde olmuştur. Hatta Kur'an'da belirtilğine göre onlardan birinin kız çocuğu olduğunda utanır ve toplumdan uzaklaşırdı. İşte böyle bir ortamda inen Kur'an'-ı Kerim kadınlara birtakım haklar verdi. Fakat bu haklara ne kadar riayet edildi? Kadına karşı menfi anlayış bir şekilde kendisini ilmi yazılarda, ilgili kitaplarda muhafaza edip bugüne kadar geldi mi? Fatma Köksal makalede genel olarak bu iki sorunun cevabını aramakta ve bu meyanda 11 örnek vermektedir. Fakat biz üç örneği muhtasar şekilde dile getirmekle yetineceğiz. Verilen örnekler ise genel itibariyle İslam hukukunda kadının tanıklığına yöneliktir. Mezkûr makalede şöyle bir örnek vardır: iki erkek bir ineğin çalındığına şahitlik ederse, fakat çalınan ineğin renginde ihtilaf ederlerse hırsızın eli kesilir. Bu görüş İmam Ebu Hanife'ye aittir. Fakat tanıklar kadın olsa ve her ayrıntıda ittifak halinde olsalar dahi hırsızın eli kesilmez. Bu hüküm ise çoğunluğun görüşüdür. İstima' yoluyla tanıklık yapacak kişide dört şart aranmıştır. Bu şartlar arasında erkek olma şartı vardır. Sahih hadislerde bedevilerin tanık olarak kabul edilemeyeceği zikredilir.

¹³⁵ Fatma Köksal, "Müçtehitlerin Kadın Aleyhinde Tarafı Tutumlarının Sebebi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, 2000, s.71-79.

Bunun sebebini cehalete bağlayan İslam hukukçuları illetin yokluğunu göz önünde bulundurup, bedevilerin tanık olabileceğine dair görüşler belirtmiştir. Fakat zayıf hadisleri göz önüne alan İslam hukukçuları kadınların had ve kısas cezalarında tanık olamayacağını ifade etmiştir. Günümüz İslam hukukçularından Hayrettin Karaman bu görüşe karşı çıkmıştır. Kadına karşı olumsuz tavırlar, menfi düşünceler geçmişte olduğu gibi bugün de dünyanın muhtelif yerlerinde vardır. İslam geldikten sonra bu katı havayı çözmüş, kadınlara haklar tanımıştır. Fakat makalenin temel tezi göz önüne alınırsa, kadına çarpık bakış açısı ilgili kaynaklarda bir şekilde devam etmiş ve günümüze ulaşmıştır. Özellikle müçtehitlerin verdiği hükümlerde bunu görmek mümkündür.

1.3.21. Kadının İslam Ceza Hukukunda Şahitliği ¹³⁶

İsmail Acar tarafından kaleme alınan mezkûr makalede, kadınların hadd ve kısas cezalarında şahitliklerinin kabulü veya reddi ile ilgili görüşlerin analizi yapılmıştır. Genel itibariyle hadis ve tefsir külliyatları göz önünde bulundurulmuş, konu fuhuş ve zina cezası etrafında şekillenmiştir. Zina iftirası ve fuhuş suçunun geçtiği ayetlerde şahitlerin sayısından bahsedilir. Bu sayı *erba'ate minkum*¹³⁷ veya *erba'aten şuhedâ*¹³⁸ şeklindedir. Arapça gramerine göre hitabın erkeğe yapıldığı yerde kadın da muhataptır. Fakat söz konusu ifadeleri yorumlayan kimi âlimler genel itibariyle bu kayıtlardan sadece erkeğin şahitliğini anlamıştır. Acar'a göre *minkum* (sizden) ve *erba'ate* (dört) lafızları kadınlarını da kapsar. Kadınların fuhuş suçu işlediğine dair ifade Nisâ suresinin 15. ayetindeki *ve'l-lâtî* lafzıdır. Zaten ayetin ilerleyen bölümünde bu ifade *min nisâ'ikum* (kadınlarınızdan) tabiriyle kayıt altına alınmıştır. Ayrıca söz konusu ayette suçu işleyen kadınlar olduğuna yönelik zamirler ve filler bulunur. Bunlara rağmen *taglib* yoluyla ayetin muhtevasına erkekler de dâhil edilmiştir. Oysa böyle bir takdirin yeri Arap gramerinde pek görülmemiştir. Acar, bu yorumun zorlama olduğunu ifade eder. Bakara suresi müdayene ayetinde geçen *en tedillû ihdâhumâ fe-tüzekkira ihdâhume'luhrâ* (kadınlardan biri şaşırırsa diğeri ona hatırlatsın) ayeti delil gösterilerek kadının şahitliği şüpheli gösterilmiştir. Dolayısıyla kadının şahitliği kabul edilmemiştir. Tâlak suresinin 2. ayetinde geçen *ve eşhidû zevey 'adlin minkum* (içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun)

¹³⁶ İsmail Acar, "Kadının İslam Ceza Hukukunda Şahitliği", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 2, 2000, s.71-79.

¹³⁷ **Kur'an**, Nûr Suresi, Ayet 4.

¹³⁸ **Kur'an**, Nisâ Suresi, Ayet 15.

ifadesi talak ile ilgili olup, muhteva sadece erkeklerle sınırlandırılmaz. Çünkü yukarda olduğu gibi burada da tağlib söz konusudur. Acar'a göre kadının şahit olamayacağını konu alan hadis rivayetleri Arap örfünün kalıntılarıdır ve buna yönelik gündeme gelen hadislerin Kur'an'la uyduğunu söylemek mümkün değildir. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre had ve kısas davalarında kadının şahitliği kabul edilmez. Fakat bununla beraber erken dönemlerde erkeklerle beraber kadınların şahitliğini kabul eden kimi âlimler olmuştur. Söz gelimi, Âta b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ve Hammâd b. Ebî Süleyman bunlardan ikisidir. Bir rivayete göre ise Âta, erkek olmadan sadece kadınların şahitliğini kabul etmiştir. Acar'a göre, had ve kısas suçlarında kadının şahit olarak kabul edilmemesi ne Kur'an'ın mentalitesine ne de sünnetin ruhuna uygundur. Aynı konunun Yahudi kültüründe olması ilginçtir. Nitekim Yahudi hukukunda kadınlar bu tür konularda sağır, dilsiz, tefeci, kumarbaz gibi kimselerden daha aşağı mertebededir. Görünen o ki, kadının kısas ve had suçlarında şahit olamayacağı düşüncesi, İslami değildir. En azından Kur'an ve sünnetin ruhuna aykırıdır. Acar'ın değerlendirmelerine bakılırsa şahitlik konusunun, Yahudi hukukundan İslam hukukuna geçiş yapmış olması muhtemeldir. Bir başka konu ise şahitliğin geçtiği ayetlerde âlimlerin gramer bilgisi dışına çıkmaları ve bu yolla da kadının şahit olamayacağını ifade etmeleri isabetli gözükmemektedir.

1.3.22. Klasik Metin Literatüründe Örtünme ¹³⁹

Klasik fıkıh literatüründe örtünmeyle ilgili ayet ve hadislerin ne şekilde ve hangi bağlamda ele alındığı hususu makalenin temel konusu oluşturuyor. Örtünme konusuyla ilgili bilimsel çalışmaların yeterli düzeyde olduğu söylenemez ve mezkûr konu sanıldığı gibi aksine zor bir konudur. Yunus Apaydın'a göre örtünme konusunu fitri, siyasi, ahlaki, örfi ve sosyal açılardan değerlendirmek gerekir. Yanı sıra günümüz modern telakkilerini de göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır. Klasik fıkıh literatüründe örtünme konusu namaz, kerâhiye ve kısmen de olsa hac bölümlerinde anlatılır. Namaz bölümünde anlatılan örtünme, genel itibariyle setr-i avret başlığı altında ele alınmıştır. Kerâhiye bölümünde ise kadının karşı cins karşısında nasıl örtünmesi gerektiğine değinilir. Örtünmenin daha çok namaz ve kerâhiye bölümünde anlatılması örtünmenin biri dini, diğeri ise örfi bir tarafının olmasından kaynaklanır. Nitekim son dönem âlimlerinden Dihlevî, Peygamber'in, örtünme konusunu Arapların örfüne göre

¹³⁹ Yunus Apaydın, "Klasik Metin Literatüründe Örtünme" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001, s. 89-98.

düzenlediğini dile getirir. Filologların belirttiğine göre örtünme (setr-i avret) eksiklik, ayıp ve kusur manalarına gelir. Bu kavram ‘avar kökünden türemiştir ki, ‘avar da insanların görmemesi gereken cinsel organ ve dübür gibi manalara tekabül eder. Kimilerine göre avret, surda açılan gediktir. Bu gedik ise zararlı ve endişeli görülmüştür. Dar anlamda avret, namaz esnasında kapatılması gereken yerlerdir. Geniş anlamda ise başkasının bakmasının haram olduğu bölgelerdir. Fakihlerin çoğunluğuna göre erkek için avret bölgeleri göbekte diz kapağı arasındadır. Kadınların avret yerleri ise el ve yüz hariç beden tamamıdır. Fakat mezhepler arasında birtakım fikir ayrılıkları vardır. Cariyenin avreti ise erkeğin avret bölgelerine göre kayıt altına alınmıştır. Yani cariyenin avreti göbekte diz arasındadır. Bunun sebebi ise cariyelerin sosyal hayattaki iş yükümlülükleridir. Setr-i ‘avretin hükmü farzdır. Âlimlerin bu konuda görüş ayrılığında olduğunu dair bir rivayet yoktur. Buna göre avret yerlerinin gerek namaz esnasında gerekse namaz dışında örtünmesi gerekir. Setr-i avret kavramının namazla ilişkisi vardır. Şöyle ki Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre setr-i avret namazın sahihlik şartları arasında bulunur. Malikîlerin bir kısmına göre setr-i avret namazın sıhhat şartlarından değildir. Bir kısmına göre ise namazın sıhhat şartları arasındadır. Bu hükümler belirlenirken ayet ve hadisler ışığında yorumlar yapılmıştır. Yunus Apaydın tarafından kaleme alınan mezkûr makale betimsel bir üslupla ele alınmıştır

1.3.23. Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlamları ¹⁴⁰

Örtünme, kadim dönemlerden itibaren var olan ve kimi zamanlarda sosyal hayatta özgürlüğün sembolü olarak simgeleşen bir husustur. Yapılan arkeolojik kazılar bu kanıyı destekler niteliktedir. Örtünmenin bir diğer özelliği ise dönemin sanatçıları tarafından sembolik ifadelerle mağara duvarlarına çizilmesidir. Arkaik dönemlerde ava çıkma sahnelerinde avret yerlerinin kapatıldığı görülmektedir. Bu avret yerleri ise insanın ön ve arka kısmı olmuştur. Eyüp Ay, eski dönemlerde örtünmenin iklimle bir ilgisinin olmadığını dolayısıyla sosyolojik bir vakıa olabileceğini ifade eder. Örtünme zamanla çağdan çağa değişmiş, teknolojik gelişmeler ışığında yenilenmiştir. Kimi dönemlerde örtünme temel fonksiyonlarını kaybederek sınıfsal yapıları temsil etme haline gelmiştir. Mezkûr makale, tarihin farklı kesitlerinde arkeolojik çalışmalara nesne olmuş bölgelerde yaşayan insanların örtünmesini konu almıştır. Bu cümleden olmak üzere milattan önceki

¹⁴⁰ Eyüp Ay, “Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlamları”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, 2001, s.11-18.

dönemlerde dahi örtünmenin farklı versiyonlarıyla ve işlevleriyle karşılaşmak mümkündür. Kimi dönemlerde örtünmenin sembolik anlamı özgürlük, kimi dönemlerde sınıfsal yapıdır. Dolayısıyla denilebilir ki örtünme, türedi bir olgu olmayıp tarihin arkaik dönemlerine kadar uzanan, sosyal hayatta birtakım fonksiyonları ve karşılığı olan bir olgudur.

1.3.24. “Bir Kuralı Takip Etme” Kavramının İmaları¹⁴¹

Makale boyunca bir kuralı takip etme esnasında ne tür faaliyetlerin gerçekleştiği anlatılır. Toplumun bir kuralı anlaması ve içselleştirmesi için ortak paydalarda buluşmaları gerekir. Bu husus genel olarak geleneğin sunduğu birikim ile olur. Nitekim bir kural gelenek içinde tanımlandıktan sonra öznel uygulamalar devre dışı kalır. Söz gelimi cumartesi balık tutma yasağı karşısında, Yahudilerin Cuma günü ağları denize atıp, pazartesi günü ağlarını çıkarmaları kabul edilmez. Çünkü balık tutma kuralı gelenek içinde cumartesi günü yasaklanmıştır

1.3.25. Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcma -Tarihi Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örnekleme-¹⁴²

Hukuk, insanların ilişkilerini düzenleyen ve kural koyuculuk özelliği olan bir alandır. Makaleye göre İslam’da bulunan kamu hukuku diğer hukuk dallarına oranla daha az gelişmiştir. Talip Türcan’a göre bunun üç sebebi vardır. İlki, Kur’an ve sünnette devlet mekanizmasına yönelik net bir tavrın olmayışıdır. İkincisi ise İslam hukukunun devlet uygulamasından bağımsız bir biçimde fukaha tarafından ilkelerinin belirlenmesi ve üçüncü sebep ise erken dönemlerde ortaya çıkan imamet meselesidir. Sünnî cenahın imamet teorisi, el-Mâverdi tarafından büyük ölçüde kayıt altına alınmıştır. Önceleri kelam konuları arasında olan imamet teorisi artık fıkıh gündemine taşınmıştır. Kamu hukukunun kaynakları arasında icmâ vardır ve icmâ; kitap, sünnet ve kıyastan sonra gelir. Hatta kimi âlimlere göre icmâ ilk sıradadır. Çünkü kitap ve sünnette nesh olabiliyorken, icmâda nesh olmaz. İcmânın bazı yapısal özellikleri vardır. Bunlar şer’iliği ve senededir. Makaledeki tanımı ise “peygamber döneminden sonraki herhangi bir dönemde yaşayan müçtehitlerin dini bir konu üzerinde ittifak etmeleri” şeklindedir. İmametin şartları

¹⁴¹ Recep Alpyağıl, “Bir Kuralı Takip Etme Kavramının İmaları”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s.143-154.

¹⁴² Talip Türcan “Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcma -Tarihi Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örnekleme” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002, s. 117-130.

arasında kureyşlilik şartı hadisten hareketle şart koşulmuştur. Fakat bu şart, ittifakla kabul görmüş bir şart değildir. İmanın tayin edilmesinin meşruluğu ise sahabe icmâsına dayandırılmıştır. Buna göre Hz. Ebu Bekr, kendisinden sonra Hz. Ömer’i tayin etmiştir.

1.3.26. Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği –Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örnekleme¹⁴³

İnsanlık tarihi, farklı din ve mezheplere mensup olan insanların birbiriyle savaş halinde olduklarını kaydeder. Fakat Endülüs coğrafyasına baktığımızda durum tam tersinedir. Nitekim Endülüs, Hristiyan vizigotların yönetimi altındayken farklı dine mensup bireylere karşı katı davranıldığı görülmüştür. Söz gelimi Yahudiler, Hristiyan olmadıkları için sürgün edilmiş ve haksızlıklara maruz kalmıştır. Öyle ki Müslümanlar Endülüs’ü fethettikleri sırada, Yahudilerin Müslümanlara yardım ettiklerine yönelik rivayetler vardır. Fetihten sonra yapılan antlaşmaya göre Müslüman olmayan gruplara din ve vicdan hürriyeti tanınmıştır. Hristiyan ve Yahudi vatandaşların dini mekânlarına karışılmamış, bunlar açık bırakılarak her türlü ritüellerde özgürlük tanınmıştır. Hatta Müslüman olmayan gruplara özerk hukuk hakkı verilmiş, her dini grup mensubu olduğu dinin yargıcına başvurarak özgür hukuktan yararlanmıştır. Dolayısıyla makalenin başından sonuna kadar vurgulanan prularizmden herkes yararlanmıştır. Böylesi çoğulcu bir anlayışın zemininde ise Kur’an ve sünnet ruhu yatmaktadır. Nitekim “Dinde zorlama yoktur” ayeti¹⁴⁴Endülüs coğrafyasında vücut bulmuştur. Bu çoğulcu anlayış sonucu kültürler arası bilgi alışverişi olmuş, Endülüs coğrafyası bilim, sanat, ekonomi gibi alanlarda ün salmıştır. Hatta Müslümanlardan etkilenen İspanyollar, İspanyolcanın yanında Arapça dilini de öğrenmişlerdir. İlerleyen dönemlerde baskın kültür olan İslam dini, diğer kültürlerle kavram ihraç etmiştir. Dolayısıyla İslam, farklı dinlerin ve farklı milletlerin bir arada yaşamasına imkân verecek potansiyelde bir dindir.

1.3.27. Aile Planlanması¹⁴⁵

Fazla sayıda çocuk sahibi olmanın getirdiği çok boyutlu dezavantajlar vardır. Bu sebeple tarihin erken dönemlerinden itibaren doğum kontrolleri üzerine birtakım politikalar geliştirilmiştir. Cahiliye döneminde yaygın olarak uygulanan azil yöntemini

¹⁴³ Muharrem Kılıç, “Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği –Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örnekleme”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004, s. 117-131.

¹⁴⁴ **Kur’an**, Bakara Suresi, Ayet 256.

¹⁴⁵ Mustafa Akman, “Aile Planlanması”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004, s. 163-178.

de bu politikalar arasında değerlendirmek mümkündür. Bunun dışında doğum kontrollerine yönelik alınan tedbirler arasında, kadınların karınlarına bez bağlaması vardır. Develerin uzun yolculuklarda hamile kalmalarını önlemek amaçlı yapılan tedbirler de bu kategori altında değerlendirilebilir. Bu uygulamaların arasında büyüyen ve bizatihi olaylara şahit olan peygamber, İslam geldikten sonra Arap toplumunda yerleşmiş uygulamaları değiştirmemiştir. Söz gelimi azil İslam'dan sonra yasaklanmamıştır. Mustafa Akman'a göre ekonomik kaygı, azlin cevazına yeterli bir sebeptir.

Azil ile ilgili söz konusu makalede 8 tane hadis gündeme gelmiştir ve bu sekiz hadis, azlin cevazına yönelik olmuştur. Genel itibariyle bu hadislerde insanın dünyaya gelmesi Allah'ın dilemesine bağlı olduğu ifade edilmiştir. Bu anlamda kaderci anlayış izlerinin bulunduğu söz konusu hadisler yoğunluktadır. Buna mukabil, azlin yasak olduğunu belirten bir hadis de bulunmaktadır ki, bu hadis çeşitli yönleriyle eleştiriye konu olmuştur. Dolayısıyla aile planlaması çerçevesinde öngörülen azle cevaz verilmiştir. Aile planlaması gündeme geldiğinde tartışılan konular arasında kürtaj vardır ki, bu husus katillikle eş değer tutulmuştur. Çünkü kürtaj, yaşam sahasına inmiş bir ceninin çeşitli yollarla anne karnından alınmasıdır. İslam buna cevaz vermemiştir. Bilindiği üzere aile planlaması kapsamında yürütülen birtakım politikalar vardır. Özellikle Batı'da geliştirilen ve farklı ülkelerde uygulanan bu politikaların amacından saptığını söyleyenler olmuştur. Özetle denebilir ki, aile planlamasına yönelik doğum kontrollerinin tarihi eskiye dayanmaktadır. Elbette bu kontrollerin bilimsel olduğu söylenemez. Hadislerde anlatılan ve yaygın olarak Araplar tarafından uygulanan azil yöntemine cevaz verilmiştir. Çünkü bu aşamada çocuk henüz yaşam sahasında değildir. Fakat kürtaj ise cevazına mani sebepler olduğu için haram kılınmıştır. Çünkü kürtajla alınan cenin, ruhsal ve fiziksel âlemedir. Dolayısıyla alınması caiz değildir.

1.3.28. II. Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları ¹⁴⁶

II. Meşrutiyet dönemi birçok değişikliğe sahne olmuş bir zaman dilimidir. Osmanlı devletinin kriz dönemleri bu zaman aralığına tekabül eder. Ciddi krizlerin boy gösterdiğini gören dönemin entelektüelleri, krizin atlatılması için birtakım teoriler

¹⁴⁶ Âdem Efe, "II. Meşrutiyetten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005, s. 25-40.

geliştirmiştir. Batıcılık, Türkçülük, Sosyalizm, Materyalizm ve Meslek-i İçtimacılık bu teoriler arasında yerini alır. Osmanlı devleti bünyesinde farklı milletleri barındıran bir imparatorluktur. Ne ki 1789 yılında Fransa’da çıkan ve dünyanın dört bir yanına yayılan milletçilik dalgası, Osmanlı devletinin parçalanmasına neden olmuştur. Bu meyanda isyan eden Yunan ve Arap unsurlar neticede bağımsız devletler kurmuşlardır. Bu arada Osmanlıcık ve İslamcılık akımları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bunu gören Ziya Gökalp ise kurtuluşu Türkçülük fikrinde bulur ve bu doğrultuda çalışmalar başlatarak içtima-i usul-i fıkıh teorisiyle ilgili yazılarını *İslam Mecmu’asında* yayınlar. İzmirli İsmail Hakkı’nın ise İslamcılarının yayın organı olan *Sebilürreşad* dergisinde söz konusu teoriye en ciddi eleştirileri yönelten kişi olduğu söylenmiştir.

Fıkıh; dini, siyasi, ahlaki ve sosyal hayata dair sorunlara çareler arayan bir İslamî ilimdir. Bu minvalde kurallar ortaya koyar ve metodoloji geliştirir. Gökalp’in kurmayı düşlediği metodolojinin ismi ise *İctimâî Usûl-i fıkıh*tır. Bu fıkıhın ise birtakım amaçları vardır. Bu amaçlar arasında dine sosyolojik olarak yaklaşmak vardır. Gökalp’in üzerinde durduğu konulardan biri de hukuku çağdaş pozisyona getirmektir. Çünkü Gökalp, modern ulus-devlet yapılarının böyle olması gerektiğini düşünür. Gökalp’in söz konusu teorisinin amaçlarından birisi de, durağan zemine inmiş ve çağın şartlarını, yeniliklerini yakalamayan usulün dinamik hale getirilmesidir. Söz gelimi ibadet dili Türkçe olacak ve Türk milleti ne okuduğunu ne söylediğini anlayabilecek. Örfü büyük bir önem veren Gökalp, örfün *toplumun vicdanı* olduğunu dile getirir. Bu vicdanda topluma zarar verecek unsurlar yoktur. Kaldı ki İslam’ın ilk yıllarında dahi örf tedavülde idi. Gökalp’in kurmayı tasarladığı metodolojinin karakteristik özelliklerinden biri de içtihatdır. Çünkü her zamanın kendine has birtakım getirileri vardır. Bu getiriler içtihat olmaksızın yerini bulmayacaktır. Buna karşılık İzmirli İsmail Hakkı, çeşitli açılardan Gökalp’i ve metodolojisini eleştirir. Bu eleştirilere göre örf, nass’a tabidir ve örf her zaman doğru olanı zikretmez; örfün batılla uyum içinde olabileceği de muhtemeldir. Ona göre örf ne kadar geniş bir saha içerisinde olursa olsun sınırları nass tarafından belirlenir. *İctimâî Usûl-i fıkıh* adıyla Ziya Gökalp tarafından ifade edilen yöntem, İslam hukukunu donukluktan kurtarıp dinamik alana çekme gayretidir. Örfün son derece önemli olduğu bu yöntemde, kutsallaştırıldığı da söylenebilir. Bu proje aynı zamanda dine, Türk örfünü giydirme çabasıdır. Dini, Türk milletinin kodlarıyla uyumlu bir hale getirmektir. Buna karşılık İzmirli İsmail Hakkı, tabiri caizse *İctimâî Usûl-i fıkıh* projesinin ilahî olan şeriatın

dışına çıktığını ve örfe olması gerekenin üstünde bir değer verildiğini salık vererek Gökalp'i eleştirir.

1.3.29. İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri ¹⁴⁷

Kişinin hukuka ve mevcut otoriteye karşı çıkması konusu, eski dönemlerden itibaren tartışıla gelmiştir. Özellikle demokrasiyle birlikte otoriteye karşı çıkma girişimleri güç kazanmış ve dünyanın farklı yerlerinde bu karşı çıkış makes bulmuştur. Söz konusu makalede sivil itaatsizliğin İslam hukuk düşüncesinde yeri aranmış ve konuyla ilgili yaklaşımlar ele alınmıştır. Sivil itaatsizlik devletin veya hukukun bütününe yönelen bir tepki hareketi değildir. Hukukun bir normuna verilen tepkidir ve şiddeti barındırmaz. Ömrü ise tepki verilen normun ıslah edilmesiyle biter.

İslam hukukunda, gerek ayetlerden gerekse hadislerden elde edilen verilerle, sosyal hayat düzeninin bozulmaması adına yöneticilere itaat emredilmiştir. Fakat bu itaatin birtakım sınırları vardır. Söz gelimi yöneticiler Allah'ın hukukuna aykırı bir söylemde bulunurlarsa itaatsizlik gündeme gelir. Aksi takdirde yöneticilere itaat zorunludur. Nitekim İslam tarihinde ilk halife unvanı alan Hz. Ebu Bekir, Allah ve peygamberin yolundan ayrılması halinde kendisine itaat edilmemesini ifade etmiştir. Şu halde İslam hukukunda itaatsizlik, yöneticilerin ilahî adalete rağmen hareket etmeleriyle başlar. İlk olarak yöneticilere nasihat, daha sonra uyarı ve tehdit kabilinden söylemler yöneltilir. İslam hukukunda hem yöneticiler vardır hem de yönetilenler. Dolayısıyla çift taraflı bir hukuk söz konusudur. Yöneticiler hukuki ve siyasi yollarla düzeltilemediği takdirde sivil itaatsizlik başlar. İslam hukukunda geçen Bağy kavramı ile sivil itaatsizlik arasında benzerlik vardır. Bağy kavramının neye tekabül ettiği hususunda mezhepler arasında bir konsensüsün oluşmadığı söylenebilir. Söz gelimi Hanefî mezhebinin bağy kavramına yüklediği anlam, hak imama karşı haksız yere itaatten çıkma şeklinde ele alınırken, Malikîlerde ise bağy kavramı, *haksız bir surette olmaksızın te'vil yolu ile bile olsa, devlet başkanlığı sabit kişiye veya vekiline görevinden uzaklaştırmak için muhalefet etmektir.* Adnan Koşum' un ifadelerine göre İslam, sivil itaatsizliğe cevaz vermiştir. Bağiler ise şiddete başvurdukları takdirde bunlara silahla karşılık verilir. Fakat sivil itaatsizlikte bulunanlar uyarı ve nasihat kabilinden müeyyidelerle karşılaşılır. Görünen o ki İslam

¹⁴⁷ Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 1, 2005, s. 41-57.

hukukunda bağı kavramı ile sivil itaatsizlik arasında tam olmasa da benzerlik vardır. Çünkü ikisi de hukuka karşı aykırılık ve itaatsizlik içerisindedir. Bununla beraber sivil itaatsizlik, hukukun tekil normuna karşı yapılır ve temelinde şiddet yoktur. Fakat bağilerde şiddete katılım vardır. Meşru’ devlet yöneticisine başkaldırı yöneticinin söylemlerinde aranır. Kur’an ve sünnete taban tabana zıt isteklerde bulunursa isteği yerine getirilmez. Fakat yönetici ilahî hukuk çerçevesinde hareket ederse söyledikleri bağlayıcı olur. Dolayısıyla ona isyan edilemez.

1.3.30. Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Bakış¹⁴⁸

Osmanlı devletinin hukuki yapısıyla ilgili yapılan tartışmaların ve araştırmaların önünde iki engel bulunur. Meseleye Osmanlı aidiyeti üzerinden eğilenler Osmanlı’nın hukuki yapısını şer’i olana bina ederken, buna karşılık kimi araştırmacılar ise Osmanlı devletinin hukuk yapısını seküler zemine çekmekte ve neticede iki farklı düşünce ortaya çıkmaktadır. Beylikten devlete giden yolda hedeflenen fetih politikası; hukuk uygulayıcılarının medrese eğitimi alması, bilgi kaynaklarının fıkıh ve fetva mecmuaları olması, padişahların halife unvanını alması vd. olaylar göz önüne alındığında Osmanlı hukuk formunun şer’i olduğu dile getirilir. Buna karşılık Osmanlı hukukunun laik ve kâdı’nın inisiyatifinde olduğunu ifade edenler de olmuştur.

Osmanlı tarihçisi Halil İnalcık, Osmanlı hukuk modelinin şeriatı aşan bir hukuk anlayışını geliştirdiğini ifade eder. Bunun sebebini ise Osmanlı sultanlarının kanun koyma yetkisine bağlar. Yanı sıra Fuad Köprülü ise Osmanlı devletinde tedavülde olan örfün şer’i hukukun dışına çıktığını kaydeder. Buna göre şer’i ilkeler teoride gözetilirken, pratikte gözetilmemiştir. 16. yüzyıldan itibaren yayımlanan kanunnamelerin içeriğinin Şeyhülislam tarafından reddedilmesi bu kanıyı destekler niteliktedir. Bununla beraber kardeş katli yasası sonucunda bazı padişahların kardeşlerini öldürmesi de şer’i hukukla uyumlu olmadığını başka bir göstergesidir. Yanı sıra kaynakların belirttiğine göre Osmanlı’da kurulan para vakıflarının faiz işlemlerine karıştığı da gelen rivayetler arasındadır. Osmanlı hukuk modelinin şer’i değil de dünyevi olduğunu dile getiren güruhun gündeme getirdikleri diğer bir konu ise sultanların örfe dayanarak geliştirdiği

¹⁴⁸ Ahmet Yaman, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Bakış” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005, s. 113-125.

hâkimiyet olgusudur. Şerif Mardinî'ye göre Osmanlı hukukunun iki kaynağı vardır. Birincisi şeriat, ikincisi ise sultanın çıkardığı kanunlardır. Osmanlı hukuk modelinin tamamen seküler olduğunu söylemek haksız bir tutum olacaktır. Çünkü Osmanlı devletinde tedavülde olan mezhep Hanefî mezhebiydi ve ilgili hükümler medreselerde okutulan fıkıh kitaplarından alınırdı. Osmanlı devletinin hukuk anlayışının laik olduğunu dile getiren kesimin öne sürdüğü argümanlardan birisi de gayri müslimlere tanınan özgürlüklerdir. Fakat bu özgürlüklerin Osmanlı hukuk yapısından kaynaklanmadığı, bilakis İslam'ın uygulaması olduğu söylenmiştir. Ahmet Yaman'a göre bu iddianın hiçbir temeli yoktur. Osmanlı hukukunun öznel adaletten ibaret olduğunu dolayısıyla hukukun kâdî'nın inisiyatifine bağlı olduğunu ortaya atan Marx Weberi'nin görüşü de isabetli gözükmemektedir. Çünkü Osmanlı kadılarının verdikleri hükümler keyfi değil, medreselerde okutulan fıkıh kitaplarından ve fetva mecmualarından alınmadır. Osmanlı hukuk modeliyle ilgili olarak gündeme gelen görüşleri bu şekilde özetleyen Akman, son tahlilde Osmanlı hukuk modelinin ne tamamen şer'i ne de tamamen seküler olduğunu ifade eder. Fakat Osmanlı devletinin asıl belirleyici kimliğinin İslam olduğunu kaydeder.

1.3.31. Çocuk Suçluluğunun önlenmesi ve İslam ¹⁴⁹

Çocuk suçluluğu, bugün itibariyle küresel boyutları olan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki konuyla ilgili birleşmiş milletler çok boyutlu projeler geliştirerek çocuk suçluluğun önlenmesine dair bir dizi konferanslar ve bildirimler tertip eder. Yapılan akademik çalışmalara göre çocuk suçluluğu ilerde toplumsal boyutlara ulaşacaktır. Çünkü erken dönemlerde suç işleyen çocukların büyüdüklerinde suça daha meyilli olduğu saptanmıştır. Mezkûr makalede çocuk suçluluğu konusu İslam düşüncesinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla çocuk suçluluğuna karşı İslam'ın öngördüğü model veya modeller ele alınmış ve konu sosyolojik bir üslupla işlenmiştir.

Suç ve çocuk kavramlarının dünya ölçeğinde tanım itibariyle net bir karşılık taşıdığı söylenemez. Çünkü bu kavramlar toplumdan topluma değişkenlik arz eder. Suç, kanun koyucu tarafından konulan ve kamu hukukunu önceleyen yapıyı zedeleyici eylemlerde bulunma şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca çocuğun ne olduğunun tespiti kimi toplumlarda yaşa sabitlenirken, kimi toplumlarda ise yaş, din ve örf ölçüt alınmıştır. Sonuç itibariyle

¹⁴⁹ Ejder Okumuş, "Çocuk Suçluluğunun önlenmesi ve İslam" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005, s. 91-110.

çocuklar, toplumun bireyleridir ve suç işleyebilen vatandaşlardır. Suçun önlenmesi veya yaygınlaşmasında başat rol alabilen bireylerdir. Her çocuk bir sosyallik içinde büyür. Yapılan araştırmalara göre çocuklar için uyumlu bir sosyal hayatın varlığı onları suça veya suçlara bulaşmasını engellemektedir. Yani sosyal hayat ile çocuğun suça meyletmesi arasında paralellik kurulmuştur. Buna göre sosyal kodları ahlaki olan toplumlarda çocukların suçluluk düzeyinin az olduğu söylenebilir. Aksi durumda ise çocuğun suçluluk düzeyi artar. İslam dini genel itibariyle kolektif bilince ve bu bilincin ahlaki bir zemine yerleşmesi için gayretkar bir tutuma sahiptir. Nitekim peygamberin hasta olan çocukları ziyaret ettiği, onlara önem verdiği hadis kaynaklarında geçmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki iyi ortamlarda yetişen çocuklar iyi, kötü ortamlarda yetişen çocuklar ise kötü ve suçluluk düzeyi yüksek çocuklar olurlar. Suçun önlenmesinde İslam'ın ortaya koyduğu paradigma son derece önemlidir. Bu paradigma kul hakkı ve adalet gibi ilkelerden hareketle bir toplum inşasına gider ve çocukların suça bulaşmasına engel olur. Dolayısıyla sosyal otokontrolü oluşturan din, toplumu ve bireyleri ideal olana yönlendirir. Dahası İslam dininde iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme öğretisi, bireylerin toplumla uyumlu olmasını sağlar. Ayrıca dinin muhataplara aşılacağı helal ve haram şuuru çocukların suçlara katılımını azaltmaktadır. Söz gelimi helal ve haram bilinci hırsızlığın yapılmasına engel olabilmektedir. Parçalanmış veya boşanmış ailelerde çocukların suça eğilimi daha yüksektir. Nitekim ilgili çalışmalar bu kanıyı destekler niteliktedir. İslam ise aile düzenine son derece önem veren bir üslup kullanır. Boş zamanlar suça ve suçluluğa kapı aralar. Bu boşluğu kapatan İslam dini Kur'an'ın muhtelif yerlerinde zaman kavramına atıflar yaparak konunun önemini gözler önüne sürer. Nitekim bilindiği üzere Kur'an'da zaman kavramına yemin edilmiş ve bir surenin ismi dahi olmuştur. Hadislerde de aynı şekilde zaman kavramı vurgulanmıştır. Bir rivayete göre insanın en çok aldandığı yerlerden birisi de zamandır.¹⁵⁰ Denilebilir ki çocuklarda suçluluk tüm dünyada görülen ve önlenmesine yönelik tedbirler alınan bir davranıştır. İslam'ın bu konudaki tedbiri ise ideal bir toplumun oluşmasına öncülük edecek sosyal hayattır. Bu yolla otokontrolü elinde tutan sosyal hayat, çocukların suça karışmasını engeller bir tavır sergilemektedir.

¹⁵⁰ Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, C 1, s. 7-8, 1979.

1.3.32. Sünnî ve Şii Kaynaklarında Mut'a Nikâhı Tartışması¹⁵¹

Mut'a nikâhı Arap örfünde bulunan, Sünnî ve Şii muhit arasında tartışmalı olan konulardan biridir. Şii müfessirlere göre mut'a nikâhına Kur'an cevaz vermiştir. Hatta kimi oryantalistlere göre Hz. Muhammed bizzat mut'a nikâhı yapmıştır. Özetini yapmaya gayret ettiğimiz makalenin yazarı olan Mustafa Öztürk bu iddiayı kabul etmemektedir. Ona göre ilgili rivayetler yanlış yorumlanmıştır. Sünnî muhitin genel temayülüne göre mut'a nikâhı yasaklanmıştır. Fakat ilk dönem âlimleri tarafından yapılan yorumlara bakacak olursak mu'ta nikâhının varlığından söz edebiliriz. Mut'a nikâhı belirli bir süreliğine, belirli bir ücret karşılığında yapılan nikâhtır. Şii müfessirlerin bu konuda gündeme getirdiği ayet ise Nisâ suresinin 24. ayetidir. Ayet meâlen şöyledir: “...kendilerinden faydalandığımız (istimta') kadınlara hak ettikleri ücreti verin” Şii âlimler bu ayette geçen istimta' kavramını mut'a nikâhına sabitlemişlerdir. Tabii dönemde gelen rivayetler bu kanıyı destekler niteliktedir. Öztürk'e göre de ilgili ayet mut'a nikâhına işaret eder. Ehli sünnetin bu görüşü reddetmesinin nedeni ayetin mensuh olduğu konusundaki ittifaktır. Bu ittifak ise h. 2. yüzyılda olmuştur. Mut'a nikâhı tartışması hadis sahasında da devam edegelmiştir. Muteber hadis kaynaklarından gelen rivayetlere göre Hz. Peygamber mut'a nikâhına izin vermiştir. Sahabeler de bunu uygulamıştır. Hatta peygamberin mut'a nikâhını yaptığı yönünde birtakım rivayetlerle karşılaşmak mümkündür. Fakat birtakım rivayetlere göre peygamber mut'a nikâhına birkaç defa izin vermiş ve sonrasında kıyamete kadar yasaklamıştır. Bazı bilgilere göre mut'a nikâhı, Hz. Ömer dönemine kadar serbest olmuştur. Şii müfessirlere göre mut'a nikâhını yasaklayan Hz. Ömer'dir. Nitekim kendisinin ben helal olan iki mu'tayı yasaklıyorum dediği rivayet olunmuştur. Hatta mut'a nikâhını uygulayanları Hz. Ömer'in recmettiği yönünde rivayetler bulunur. Buna mukabil sünnî kesimin cevabı ise şöyle olmuştur: Hz. Ömer'in Kur'an ve sünnette helal olarak geçen bir uygulamayı yasaklaması düşünülemez. Çünkü küfre girer. Kaldı ki Hz. Ömer böyle radikal bir karar vermiş olsaydı sahabe hemen buna karşı çıkardı. Dolayısıyla Hz. Ömer mut'a nikâhı ile ilgili nasların mensuh olduğunu bildiği için böyle bir yasaklama getirmiştir. Ehli sünnet, Şii cenahın itirazlarına karşılık bu meyanda cevap vermiştir. Mustafa Öztürk'e göre mut'a nikâhının Hz. Muhammed tarafından yasaklanmadığı fikri haklılık taşımaktadır. Çünkü Nisâ suresinde geçen

¹⁵¹ Mustafa Öztürk, “Şii ve Sünnî Kaynaklarında Mut'a Nikâhı Tartışması”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 3, 2005, s.95-120.

isitimta' kavramı ve belli bir süreyle kayıtlanma ifadeleri mu'ta nikâhına işaret eder. Kaldı ki tefsirde otorite sayılan Abdullah b. Mesud, Ubey b. Ka'b ve Abbas b. Said b. Cureyc söz konusu ayeti böyle anlamıştır. Yine Öztürk'e göre mut'a nikâhı Kur'an'la nesh edilmemiştir. Peygamber gerekli şartlar oluşunca mu'taya müsaade etmiş, mucip şartlar ortadan kalkınca yasaklamıştır. Arap örfünde varlığı bilinen mut'a nikâhı, Öztürk'e göre örfi ve tarihsel karakterler taşımaktadır. Dahası Şia'nın gündeme getirdiği söz konusu yasağı Hz. Ömer'in getirdiğine Öztürk de katılmaktadır. Arap örfünde bilindiği kadarıyla bu tür durumlara fazla önem verilmezdi. Peygamber hayattayken henüz evrensel ahlakı tam olarak yakalamayan ilgili muhataplar ileride bu uygulamanın ahlaki olmadığını, suistimal edildiğini anlayınca Hz. Ömer tarafından yasaklamıştır. Denilebilir ki Hz. Ömer'in mut'a nikâhını yasaklaması gelişen ahlak düzeyi ile ilgilidir. Mezkûr makale, mut'a nikâhı etrafında şekillenen şii ve sünî muhitin söz konusu tartışmalarına sahne olmaktadır. Şii cenaha göre, mu'ta nikâhı Kur'an ve sünnetle sübut bulmuş fakat Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır. Sünnîlere göre ise mut'a nikâhını yasaklayan Hz. Ömer değil, neshtir. Makalenin içeriğinden yola çıkarak denilebilir ki mu'ta nikâhıyla ilgili leyhte ve aleyhte rivayetlerde bir üslup ve muhteva birliği yoktur. Fakat mu'ta nikâhına yasaklama getiren Hz. Ömer'dir. Çünkü dönemin örfünde tedavülde bulunan mu'ta nikâhının zamanla evrensel ahlak kurallarına uymadığı anlaşılmıştır. Peygamber döneminde böyle bir ahlaki olgunluk henüz oluşmadığı için yasaklama ve nesh getirilmemiştir. Mucip sebepler oluştuğunda serbest bırakılmış, bu sebepler ortadan kalkınca yasaklanmıştır. Öte yandan dönemin muhataplarına hitap eden bu anlayış son kertede tarihsel motifler taşımaktadır.

1.3.33. Fıkıh/Hukuk Geleneğinin Deformasyonu Zahiriliğinin Kurucu Figürü Ekseninde Literalist Gelenekselci Tutumun Analizi ¹⁵²

Mezkûr makale, Zahirîlik mezhebinin tarihsel vasatta hangi sebepler dolayısıyla ana bünye olarak tesmiye edilen gelenekten koptuğunu serimliyor. Makale ilk sayfalarda fıkıh kavramına yönelik birtakım farklı tanımlara sahne oluyor. Müteakip sayfalarda ise fıkıh mezheplerinin ekolleşmesini nazarı dikkate alıyor. Yapılan alıntılara göre Zahirîlik, dört mezhep arasında yer alıyordu. Fakat zamanla yerini Malîkî mezhebine bırakmıştır. Zaten bu iki mezhep arasında benzerliklerden bahsedilir. Zahirîlik mezhebinin kurucusu

¹⁵² Muharrem Kılıç, "Fıkıh/Hukuk Geleneğinin Deformasyonu Zahiriliğinin Kurucu Figürü Ekseninde Literalist Gelenekselci Tutumun Analizi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007, s 69-87.

olan Davud b. Ali'nin bazı konularda dinamik olarak vasıflanan geleneğin dışına çıktığı söylenmiştir. Bu konular ise kıyası reddetme, rey'e karşı katı tutum, taklidi kabul etmeme ve Kur'an'ın yaratıldığı fikridir. Gelenek dediğimiz yapı ise bu konuda Davud b. Ali'nin aksini düşünmüştür. Bu itibarla Zahiriliğin kurucusu olan Davud b. Ali, kurduğu metotla hakim konumda olan geleneğe karşı marjinal bir tutum sergileyerek, merkez karşısında çevreye düşmüştür. Bu itibarla geleneğin temel dinamiklerini zedelemekle suçlanan Davud b. Ali, ehl-i bid'at, cahil gibi niteliklerle vasıflanarak geleneğin dışına itilmiştir. Zamanla onun yerini Malikî mezhebi almıştır. Geleneğin dışında kalmasının nedenlerinden birisi de ürettiği eserlerin elit bir zümre içinde kalmasıdır.

1.4. KELAM

Bu bölümde toplam 17 tane makale bulunmaktadır. Temel Yeşilyurt ve A. Hadi Adanalı üçer, Mehmet Evkuran iki, İlhami Güler, Wilfred Cant Weel Smith, Şamil Öçal, Şaban Ali Düzgün, Nadim Macit, Ahmet Turan Alkan, Metin Özdemir, İbrahim M. Ebu Rabi ve Recep Alpyağıl birer makale yazmıştır.

1.4.1. İman ve İnkâr'ın Ahlaki ve Bilişsel Temelleri¹⁵³

İnanç ve inkâr kavramları semavi dinlerin tümünde bulunur. Bu kavramlara karşılık olarak mümin-kâfir dikotomileri oluşur. Mümin ve kâfir gibi vasıflar hem dini hem de ahlakidir. Tarihte iman olgusunu irade ve “kalp fillerinden” bağımsız bilgiyle ele alan ilk mezhep Mürçi'e mezhebidir. Bu mezhebe göre iman; Allah'ı, peygamberi ve peygamberden gelen vahyi bilmektir. Küfür ise bunları bilmemektir. İlhami Güler bu noktada Mürçi'e mezhebine katılmaz. Çünkü bu durumda vahiy ve nübüvvet kurumları ispat edilemez. Ebû Hanîfe ise imanı tanımlama noktasında “tasdik” kavramını ele alır. Dolayısıyla imanın karşısına “kizb” kavramını koyar. İlhami Güler'e göre imanda artma veya eksilme olur. Fakat bu artma veya eksilme kalpte olur. Dolayısıyla bedensel ibadetlerle bir ilgisi yoktur. İman, kalbin hür bir karar almasıyla gerçekleşir. Körü körüne elde edilen iman çeşidi asıl iman olamaz. Toplumların iman etmemesinin önünde ön yargı önemli bir engeldir. Allah'a ve diğer iman konularına inanmak salt kognitif bir şey değildir. Bu esnada ahlak da işin içindedir. Nankörlük duygusu inkârın arka planını temsil eder. Bir kalbin iman etmemesinde ise kibir, kalbin katılığı, egoistlik gibi gayri ahlaka

¹⁵³ İlhami güler, “İman ve İnkâr'ın Ahlaki ve Bilişsel Temelleri” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998, s. 7- 24.

konu olan melekeler etkilidir. Dolayısıyla denebilir ki imanın kalbe yerleşmesinde ahlak son derece önemlidir.

1.4.2. Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları ¹⁵⁴

Şeriat kavramı, İslam düşünce geleneğinde merkezi bir konumu işgal eder. Bu cümleden olmak üzere şeriat kavramının önemi ortaya çıkmaktadır. İslam inancının neye işaret ettiğini anlamak için şeriat kavramının iyi bilinmesi gerekir. Çünkü kimilerine göre bu kavram, İslam'ın yekûnunu temsil eder. Wilfred Cant Weel Smith kronolojik bir sıra takip ederek, h. 2. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar alanında muteber kök kaynaklardan hareketle şeriat kavramını tahlil eder. Bu kaynaklar arasında, *el-Fıkhu'l Ekber*, *Vasiyye*, *Kitâbu't Temhid*, *Kitâbu'ul-İrşad*, *Kitabu Usûli'd-Dîn* gibi alanında ön yapmış eserler bulunur. Ayrıca Nesefî, Şehristânî gibi önemli isimler de araştırmanın kapsamındadır. Bu kaynak ve isimlerden hareketle yapılan çalışmaya göre şeriat kavramı net olarak açığa kavuşmamış, dahası klasik ve teşekkül dönemlerinde söz konusu kavrama pek önem verilmemiştir. 5. yüzyıla kadar çok az kullanılan bu kavram, 5. yüzyıldan sonra da benzer bir durumla karşılaşmıştır. Mezkûr makale şeriat kavramı etrafında şekillenmiştir.

Şeriat kavramı erken dönemlerde kullanılmasına rağmen tartışılan konular arasında değildi. Söz gelimi İmam Ebû Hanife'ye atfedilen *el-Fıkhu'l Ekber* ve Eş'arî'nin *Mâkâlatu'l- İslâmiyyin* adlı eserinde şeriat kavramı geçmemektedir. Dahası Weel Smith'in tezine göre h. 5. yüzyıla kadar yazılan eserlerde şeriat, bir başlık veya bahis olarak işlenmemiştir. Dolayısıyla denilebilir ki şeriat kavramı, ilk üç yüzyılda Müslümanların ilgisini çeken bir kavram değildi. 4. yüzyılda ise bu kavram daha yeni yeni kullanılmaya başlanmıştır. Fakat bizim bugün anladığımız şekilde değil. İbn Batta el-Ukbarî'ye nispet edilen *İman Risalesi* adlı eser toplamda 25.000 kelime kapasitesine sahip olmasına rağmen şere'a kelimesi türevleriyle birlikte sadece iki defa geçer. El-Ukbarî'nin vefatı tarihi ise h. 387'dir. Fakat bu iki yerde de İslam şeriatı kastedilmemiştir. Ömer Ebû Hafs en-Nesefî şeriat kavramını bir defa kullanmıştır. O kullanım da Zerdüşterin sapıklığını ifade etmek içindir. Dolayısıyla h. 6. yüzyıla kadar şeriat kavramına yönelimler kısıtlı olmakla beraber bu kavramdan ne kastedildiği net olarak muayyen değildir. Aynı durum İmam Gazali için de geçerlidir. Denilebilir ki çağdaş

¹⁵⁴ Wilfred Cant Weel Smith, Şaban Ali Düzgün (çev.) "Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.87-106.

dönemdeki yazarlar söz konusu kavrama hukuk açısından bakarken, klasik dönemdeki âlimlerin böyle bir kaygısı olmamıştır. 3. yüzyıldan itibaren yukarıda zikredilen eser ve isimlerde şere'a kelimesi türevleriyle birlikte 136 defa kullanılmıştır. Fakat bu anlam, İslam şeriatı şeklinde anlaşılmanın daha çok olumsuzlama kabilinden kullanılmıştır. Zerdüşterin şeriatı gibi. Fakat Şehristanî'nin *Nihâyet el-ikdâm* adlı eserinde geçen şeriat kavramları Weel Smith'in tezini çürütecek kabildendir. Şehristanî'nin *el-ikdâm* adlı eserin mütercimi ve muhakkiki A. Guillaume'dir. Bu eserde kullanılan şeriat kavramının manasına göre Weel Smith'in tezi çürümüştür. Fakat konuyu detaylı bir şekilde ele alan Weel Smith, durumun farklı olduğunu, çeviri esnasında hata yapıldığını saptamıştır. Ayrıca şer' ve şeriat kavramları arasında herhangi bir ayırım da yapılmamıştır. Ama Weel Smith'e göre şer' kelimesi Allah'ın buyruğuna delalet ederken, şeriat kavramı ise bu buyrukların sistematik haline işaret eder. Söz konusu eserde geçen şeriat kavramı, daha çok Allah'ın insan hayatına ahlak öğretisini koyma çabası olarak geçer.

Wilfred Cant Weel Smith tarafından yazılan mezkûr makalenin arkeolojik bir çalışmanın ürünü olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili alanında ün yapmış kaynak ve isimlerden hareketle ortaya konan temel iddia ise yerleşik tutumları tekrardan düşünmeye davet etmektedir. Batı ve İslam dünyasında şeriatın önemli bir konumu vardır. Fakat şeriat kavramı genel itibarıyla hukuk alanına sabitlenmesine rağmen erken dönemlerde ilgili kitaplarda böyle bir kullanıma rastlamak mümkün değildir.

1.4.3. Kelamullah'ın Çift Doğası: Kelam-ı Lâfzî ve Kelam-ı Nefsi ¹⁵⁵

Mezkûr makale 24 sayfadan oluşuyor. Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda tarafların görüşleri, iletişimin mahiyeti ve kıyas gibi konulara yer veriliyor. Sami kültür havzasında bulunan İslam-Yahudilik-Hristiyanlık gibi dinlerin temelinde vahiy vardır. Bu itibarla Allah, bu dinin mensuplarına kendisini Kur'an üzerinden tanıtarak onlarla sözlü bir iletişime geçer. Bu iletişim sonucunda muhatap kitle, Allah'ın muradını tespit etmeye ve taleplerini fiili olarak uygulamaya çalışır. Kur'an'ın yaratılmışlığı veya yaratılmamışlığı fikri, teorik ve felsefi platformlarda tartışmaya konu olmuştur. Müteakip süreçte bu konu siyaset arenasına girerek bir dönem politikanın kıskacına girmiştir. Ehl-i sünnet düşüncesine göre kelâmullâh Allah'ın bir sıfatı olması hasebiyle kadimdir.

¹⁵⁵ Şamil Öçal, "Kelamullah'ın Çift Doğası: Kelam-ı Lâfzî ve Kelam-ı Nefsi" İslâmiyât Dergisi, Cilt 2, Sayı 1, 1999, s. 61-84.

Çünkü Allah'ın tüm sıfatları kadimdir. Mu'tezile'ye göre ise cüzlerden oluşan varlıklar hâdistir. Kelâmullâh da ses ve harflerden oluştuğu için cüzdür ve dolayısıyla sonradan yaratılmıştır. Mu'tezile mezhebinin bu şekilde düşünmesinin bazı sebepleri vardır. Nitekim Yuhanna ed-Dimeşkî, Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğunu söyler. Bu hususu kabul etmek tevhit düşüncesini zedeleyeceği için Mu'tezile mezhebi kelâmullâh'ın sonradan yaratıldığını dolayısıyla Hz. İsa'nın kadim olamayacağını dile getirir. Bu itibarla Mu'tezile Kur'an'ı ses ve harflere indirgemıştır. Kelâmullâh konusunda sünî cenahın fikirlerinin sistemleşmesinde iki isim etkili olmuştur: İbn Kullâb ve Ahmed b. Hanbel. Sünî cenaha göre Kur'an, Allah ile birlikte; parçalara ayrılamaz ve bu itibarla da hâdis olamaz. Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu düşünürken derinlikli bir düşünce ve felsefi bir metottan hareketle düşüncesini kurmuyordu. O, mevzu bahis olan kelâmullâh hakkında seleflerin yolunu tercih ediyor, literal bir görünüm sergiliyordu. Nitekim ona göre Allah kadimdir. Kur'an da Allah'ın bilgisi olması hasebiyle kadimdir. Makaleye göre Mu'tezile'nin iddiası neticesinde ortaya iki sonuç çıkıyor. Birincisi pozitivist yaklaşım, ikincisi ise Kur'an'ın ses ve harflere indirgemesi sonucunda insanın Kur'an'ın tüm manalarını ihata edebileceği düşüncesi. Makalenin yazarına göre söylem ve yazı iki farklı alandır. Buna göre kelâmullâhın orijinal hali söyleme işaret ederken yazı hali ise dünyaya matuftur.

1.4.4. Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine İnsanın Katkısı ¹⁵⁶

Kelam disiplini insandan çok Tanrı'yı konu edinen bir sahadır. Tarihsel vasatta kelamın tanrıyı konu edindiği söylenmişse de kelamın bir teoloji kurduğu ve bu teolojide insana da yer verildiği görülmüştür. Ne ki insan bu teolojide pek fazla ele alınmamıştır. Mutezile ve Mâtürîdî kelamını dışarda tutmak kaydıyla, özellikle Eş'arî kelam disiplini insanı ikinci dereceden öneme haiz bir varlık olarak görmüştür. Bu disipline göre insan tekinin yapıp etmeleri son derece sınırlıdır. Çünkü insan dediğimiz tür, Tanrı'ya bağımlı ve özgür olmayan bir varlıktır. Dolayısıyla ortaya son derece pasif insan tipoloji çıkmaktadır. Tanrıya dair en eski düşünceler mitoloji dönemlerine kadar gider. Bu dönemde Tanrı görünen bir varlıktır. Daha sonra bu tez zayıflayınca Tanrı'nın gökte olduğu ve ses yardımıyla hissedildiği düşünüldü. Müteakip süreçlerde Tanrı görünemeyen bir varlık olarak algılandı. "Metafiziksel dönemde" Tanrı görünmüyordu

¹⁵⁶ Şaban Ali Düzgün, "Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine İnsanın Katkısı", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, 1999, s. 85-112.

ama bir şekilde dünyaya hükmediyordu. Modern dönemle birlikte artık Tanrı dünyaya müdahale edemiyordu. Tanrı'nın yokluğu kimi bilginlere göre son derece zararlı olduğu için modern dönemde tekrardan Tanrı'nın olması gerektiği salık veriliyordu. Bu arada kimi düşünürler de Tanrı'nın kötü olduğunu söylüyordu. Kimileri ise Tanrı'nın öldüğünü ifade ediyordu. Bundan sonra insan Tanrı rolünü oynayacak Tanrı'nın yerine geçecekti. Şaban Ali Düzgün'nün mezkûr makalesinde onadığı insan tipi ise reel hayatın tüm katmanlarında aktif olan, Tanrı'yı bilen ve fakat özgür olan kendine yeter bir insan tipolojisidir. Bu insan tipinin bulunduğu teoloji ise insanları düşünsel olarak meflûç eden tüm aygıtları yıkmalıdır. Bu felçlik durumu Kur'an'da zikredilen körlük, sağırlık gibi kavramlara karşılık gelir. Dolayısıyla Şaban Ali Düzgün tarafından kaleme alınan bu makaleyi şu cümlede toplamak mümkündür. Reel bir hayatta yaşayan insanın bilgiyi, doğayı, Tanrı'yı bilmesi ve kendi iç dinamiklerini anlaması için pasif bir karakterden aktif bir karaktere atılım yapması gerekmektedir. Bunun için de devingen karakterli bir teoloji kurmak icap eder.

1.4.5. Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları ¹⁵⁷

Kur'an'ı anlama ameliyesi salt dil düzeyinde gerçekleşmez. Anlama esnasında dilin geçirdiği evrelerin iç ve dış bağlamlarının da bilinmesi gerekir ki buradan dilsel fenomenlerden sıyrılıp fikirsel alana geçiş yapılabilir. Bu geçiş ise Kur'an'ın dünya görüşünü tespit eder. Peygamber döneminde Kur'an'ı farklı boyutlarda anlama gibi bir potansiyelden bahsedilemez. O dönemde daha çok peygamberin getirdiği vahyin kaynağına dair söylemler merkezdeydi. Fakat peygamberin vefatını müteakip süreçlerde yaşanan politik hadiseler, fetihler, değişimler ve kurumsallaşmaların başlaması gibi etkenler Müslümanları köklü bir düşünceye sevk etmiştir. Kur'an beşeri bir dille dünya semasını indirilmiştir. Dilin tabiatı gereği farklı anlamlar söz konusu olmuştur. Anlama ameliyesini çevreleyen dil, kültür gibi oluşumlar tek bir anlamayı imkânsız kılmıştır. İşte bu sebeple Kur'an'ı anlama noktasında birbirinden farklı metotlar geliştirilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlama noktasında iddia edilen nesnellikler dil, kültür, iktidar ve dönemin sosyolojisi gibi hususlarla maluldür. Eş'arî, (ö. 324) Kur'an'ı anlama noktasında nakle önem veren bir paradigma kurmuştur. Bu paradigmaya Ahmed b. Hanbel atıfta bulunarak, selef çizgisinde olduğunu belirtilmiştir. Bu çizgide nakil akla öncelenir. Kadı

¹⁵⁷ Nadim Macit, "Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999, s. 113-131.

Abdulcebbar ise akla önem veren bir metot kurmuştur. Fakat bu akıl Kur'an ve sünnetin hizmetinde olan bir akıldır. Kelam ilmi bir dönem bilgi ile siyaset arasında bir ilişki kurmuştur. Fakat ilerleyen zamanlarda bu ilişkide siyaset olgusunun yok olduğu ve kelamın salt inanç konularını ispatlama yolunu tercih ettiği görülmüştür. Kelam ilminin ilk basamağında bilgi bulunur. Bu bilgi zan, ilim, cehl, taklit gibi kavramlarla oluşturulmuştur. Ayrıca istidlal ve nazar kavramları da kelamcılar için son derece önemlidir. Gazzâli öncesinde yaşayan kelam âlimleri inanç konularını, Kur'an dilinin dinamiklerinde aramıştır. Fakat Gazzâli bu konuların anlaşılmasında Aristo mantığını temel almıştır. Bu itibarla makaleye göre inanç konuları, mantık ilminin mukayyet kalıplarıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Nadim Macit, Kur'an'ı anlama hususunda makalenin son bölümünde beş madde sıralar. Buna göre beşeri dil formatında inen vahyin anlaşılması için dilin tüm dinamiklerini, geçirdiği evreleri tespit etmek gerekir. Kur'an'ın muhtevasında geçen kavramların anlaşılması sonucunda ise değişim dikkate alınmalıdır.

1.4.6. Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci ¹⁵⁸

Makale genel olarak kelamın tanımını Müslüman bilginler ile bazı batılı bilim adamlarının kelam hakkındaki fikirlerini ve kelamın kaynağını ele alıyor. Kelam tanımı genel olarak şu ifadeler etrafında şekilleniyor: sünnî inanç paradigmasını korumak, sapık ve bid'atçı tiplerin söylemlerini çürütmek. Kimi Müslüman bilgine göre Kelam ilmi son derece önemli ve şerefli bir ilimdir. Kimi bilginlere göre ise Kelam bir tür kafa karışıklığına sebep olan bir bilimdir. Söz gelimi İbn Rüşd kelama tavır alan bir filozof olarak tanınır. Ona göre kelam şeriatı parçalar ve halkı birbirinden ayırır. Makalede Cook'a atıf yapılır. Çünkü ona göre kelamın metodu ve kelam ismi Süryani kaynaklıdır. A. Hadi Adanalı kelam metodunun yapısal olarak Kur'an'la paralellik arz ettiğini söyleyerek bu noktada Cook'un fikirlerine katılmaz. Çünkü Kur'an'da bulunan soru ve cevap formatı İslam kelamının kullandığı bir metot olmuştur. Müslüman kelamcılar Kur'an'ı çok fazla okuduğu için bir nevi onu içselleştirmişlerdir. Bu itibarla Kur'an'daki cedel formu ile soru-cevap faslını kelam ilminde görmek mümkündür. Bu formların oluşmasında hadisler de etkili olmuştur. Kelam karşılıklı tartışma zeminini inşa eden bir hüviyete sahip olması hasebiyle de Müslüman toplumları rasyonelleşme sürecine itmiştir. Görünen o ki, Kur'an'ın etkisi çok boyutludur; Kur'an, gerek insanın iç âlemine gerekse

¹⁵⁸ A. Hadi Adanalı, "Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 1, 2000, s. 55-70.

düşünce zeminine etki eden ve bu itibarla bir ilmin metodik boyutunu yapılandıran etkiye sahiptir.

1.4.7. İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası: İstismar, Şirk ve Kutsallık¹⁵⁹

Bilimsel formatta kaleme alınmayan mezkûr makale bir serzenişten ibarettir. Dinler tabiatı gereği kutsallık taşırlar. Kutsallık ise insanlara hoş gelen ve insanların istismar ettiği bir alan olmuştur. İslam dininde kutsal alanlar, görünmeyen bilgisi ve Allah'ın zatıdır. Bu alanlara müdahale din tarafından yasaklanmıştır. İslam dininde, Hristiyanlık kültüründe olan ruhban sınıfı yoktur ve ibadetler dolaysız bir biçimde Allah'a yapılır. Makalenin yazarına göre Kur'an Allah tarafından korunmasaydı, diğer dönemlerde olduğu gibi tahrife maruz kalırdı. Ulûhiyet Allah'a aittir. Dolayısıyla Firavun ve Nemrut örneğinde somutluk kazanan insanın ilahlık iddiası kabul edilemez. Makalede ilgi çeken bir husus vardır: tarihsel vasatta peygamberlerin göstermiş oldukları mucizelerde ilerleyen zamanlarda bir daralma yaşanmıştır. Kanaatimizce bu cümleden hareketle bilimsel bir çalışma yapılabilir.

1.4.8. Nihai İlgi Olarak İmanın Belirsizliği – Paul Tillich İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım-¹⁶⁰

İman kavramı, semavi dinlerin tümünde yer alan ve merkezi konum işgal eden kavramlar arasındadır. Makale, ilk sayfalarda Tillich'in hayatına yer verir ve bitime kadar onun iman kavramı etrafında oluşturduğu tanım ve görüşlere yer verir. Sonuç olarak Tillich, son kertede iman konusunda eleştirilir ve makale böylece sonlanır. Tillich, 21. yüzyılın en etkili düşünürlerindedir. 1. Dünya savaşında Alman ordusunda papaz olarak çalışır. Yahudilere uygulanan katliamlara karşı çıkan Tillich, Frankurt Üniversitesinden atılır ve profesörlük ünvanı elinden alınır. Amerika'ya göç eden Tillich, daha sonra Harvard, Chicago gibi üniversitelerde teoloji dersleri verir. En önemli eserleri ise şunlardır: *Olma Cesareti*, *Ezeli An*, *Kültür Teolojisi*. Toplumun sorunlarıyla ilgilenen Tillich, dinin Hristiyanlar arasında çekilmesine üzülür. Onun nezdinde "ilgi" kavramı imanla ilişkilidir ve ikiye ayrılır: maddi-manevi veya somut-soyut. Bu noktada öznenin ilgisinin nihai hedefinde somut bir gerçeklik varsa elde edilen iman "putperest iman"

¹⁵⁹ Ahmet Turan Alkan, "İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası: İstismar, Şirk ve Kutsallık", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000, s. 159-168.

¹⁶⁰ Temel Yeşilyurt, "Nihai İlgi Olarak İmanın Belirsizliği – Paul Tillich İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım-", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, s. 117-138.

olacaktır. Buna göre imanın niteliğini son kertede ilginin varacağı nokta belirleyecektir. İmanın nihai hedefi ister somut bir şey olsun isterse soyut bir şey olsun netice itibariyle Tillich, imanı ilgi kavramı etrafında ele alıp tanımlıyor. Bu tanım da Temel Yeşilyurt'ta göre sınırlı ve indirgemeci bir tanımdır. Yeşilyurt'a göre ilgi, kişinin imana gittiği yolda ancak bir aşama olabilir. Tillich'in eleştirildiği bir nokta daha var ki o da özgürlük bahsidir. Çünkü Tillich, özgürlük kavramını imanın yerine kullanılır. Fakat iman eden biri aynı zamanda teslimiyetçi bir tavır içine girmiştir. İman sürecinde gün yüzüne çıkan oluşumlardan biri de "kuşku" halidir. Fakat bu kuşku, Tillich'in belirttiği gibi kalıcı değil tam aksine geçicidir. Tanrı ile insan arasındaki iletişimde sembolik bir dil tercih edilmiştir. Fakat Tanrı salt sembolik dil üzerinden iletişimini gerçekleştiremeyebilir. Bu iletişim somut veriler üzerinden olabilir. Dolayısıyla Yeşilyurt, iman tanımı etrafında ifade edilen ilgi, demokrasi, kuşku ve sembolik dil muvacehesinde Tillich'i eleştirir.

1.4.9. Seküler Dünyada İman Toplulukları -Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-¹⁶¹

Sekularizasyon süreci insan ile Tanrı arasındaki iletişimin zayıfladığı ve nihayet koptuğu bir zaman dilime işaret eder. Modern dönem insanların dünya görüşüne etki eden sekularizasyon süreci, seküler dönemi doğurmuş ve bu dönem de insanlar arasında birtakım ontolojik sarsıntılara sebep olmuştur. Nitekim modern dönemde geniş kozmos âleminde insanların yalnız kaldığı belirtilmiştir. Dünya ise kutsal olandan arındırılmıştır. Artık modern dönemde insanın yegâne amacı maddi nesnelere özdeşleşmiştir. Seküler dünyanın kutsal olandan soyut bir dünya istenci, klasik gelenekleri tekrardan düşünmeye ve yeni bir dil kurmaya sevk etmiştir. İman olgusu, insanı dikey düzlemde Tanrı'yla buluşturan, yatay düzlemde ise sosyal hayata karışmayı hedefleyen ve bu itibarla insanı yalnızlık hissinden kurtaran; teslimiyetçi bir görünüm sergilemesine rağmen son derece özgür bir platformda yerini almıştır. Yanı sıra iman edimi, insanın hem dünyevi boyutunu hem de metafiziksel boyutunu kapsamı altına alan çift kutuplu bir olgudur. Dünyada Tanrı ve nesneyle ilişki halinde olan iman, bu itibarla bütünleştirici bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla denebilir ki, seküler sürecin sebep olduğu kutsaldan soyutlanmış dünya tasavvuru ile iman mekanizmasının talep ettiği dünya tasavvuru taban tabana zıttır.

¹⁶¹ Temel Yeşilyurt, "Seküler Dünyada İman Toplulukları -Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s. 119-132.

1.4.10. Kabir Azabı Tartışmalarına Farklı Bir Bakış¹⁶²

Yahudi ve Hristiyan kültüründe kabir azabıyla ilgili bilgilerde müphemlik vardır. İslam kültüründe ise kabir azabıyla ilgili olarak gerek hadis ve gerekse ayetlerle karşılaşmak mümkündür. Metin Özdemir, kabir azabı dolayımında dile getirilen verileri göz önünde bulundurup, kabir azabına Kur'an perspektifinden bakar. Ona göre konuyla ilgili olduğu varsayılan rivayetler Kur'an'la örtüşmemektedir. Özdemir'e göre kabir azabı ve ruhla ilgili Kur'an'da tam olarak açıklık yoktur. Tüm rivayetleri analiz eden Özdemir, netice itibariyle şu tespiti yapmıştır: kabir azabına yönelik öne sürülen hadisler metin itibariyle problemlidir.

1.4.11. Felseye Bürünen Kelam¹⁶³

Kelam disiplini gerek doğulu, gerekse batılı düşünürler tarafında mercek altına alınan ve neliğine dair çok sayıda eserin yazıldığı bir alandır. Batılı düşünür olan Harry Austryn Wolfson kelam ile ilgili eserler kaleme alanlardan birisidir. Bu eserlerden bir tanesi de *The Philosophy of the Kalam*'dir. A. Hadi Adanalı 'ya göre bu eserde, kelam ve felsefe ilişkileri konu edilmiş ve kelam disiplinin oluşumunda harici etkenler söz konusu olmuştur. Söz gelimi Aristo'nun analogi yöntemi teşbih ve tenzih temalı ayetlerin yorumuna etkide bulunmuştur. Wolfson'a göre Kelamın oluşumunda önemli üç süreç vardır: Kur'an ve hadise dayalı akıl yürütme biçimi, Yunanca felsefi mirasın tercüme edilmesi ve son olarak Yunan birikimi neticesinde Mutezilî âlimlerin Aristo mantığıyla tanışmasıdır. İddiaya göre Müslümanlar Suriye'yi fethettiklerinde Hristiyan kültürle karşılaşır. Bu kültürde bulunan teslis inancı, kelam disiplininde bulunan sıfatlar konusunu etkilemiştir. Teslis inancında bulunan unsurların Tanrı olmadığını, dolayısıyla bunların Tanrının isimleri olduğunu gündeme getiren Sabelyenler, Mutezile'yi etkilemiş ve bu süreçte Mutezile sıfatları kabul etmemiştir. Adanalı makalenin ilerleyen sayfalarında Wolfson'a birtakım eleştiriler getirir. Buna göre kelam disiplinin oluşmasında, politik sebeplerce gün yüzüne çıkan büyük günah işleyeninin durumu hakkındaki tartışmalar son derece önemlidir. Çünkü bu tartışmalardan sonra kelam ekolleri teşekkül dönemine girmiştir. Daha önce bahsi geçen Aristo'nun analogi yönteminin teşbih ve tenzih ayetlerine uygulanmasına kelam ilmi ihtiyaç duymamıştır.

¹⁶² Metin Özdemir, "Kabir Azabı Tartışmalarına Farklı Bir Bakış", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 3, 2002, s. 153-168.

¹⁶³ A. Hadi Adanalı, "Felseye Bürünen Kelam", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 4, 2003, s. 37-48.

Çünkü bu yöntem, Arapça dilinde bulunan mecaz konusunun dinamiklerinde zaten bulunur. Dolayısıyla savunmacı reflekslerle kaleme alınan mezkûr makalenin iddiasına göre kelam disiplinin oluşumda Batı dünyasının düşünce karakterleri belirleyici olmamıştır.

1.4.12. Anlam Müzakere Etme Yeteneği ve Kelamın Sahiciliği Sorunu ¹⁶⁴

İnsanın anlam arayışı aynı zamanda bir sistem kurmak üzere yol alan ve gerekli olanaklar yerine geldiğinde kurumsallaşan bir kuvveye sahiptir. Müslüman kelamı da gerekli alt yapısını oluşturduktan sonra kurumsallaşarak gün yüzüne çıkan bir ilimdir. Tanrının konuşması kelamdır. Bu kelamın karakteristik özelliği ahlaktır. Dolayısıyla Tanrı, kurduğu ahlak mekanizmasından hareketle ilgili toplumlarla iletişimde bulunur. Klasik dönemde tüm şubelerini aktif bir biçimde yürüten kelam disiplini büyük ölçüde kendisinden bekleneni yapmıştır. Ne ki modern dönemle beraber çehresi değişen dünyada, kelamın eskidiği ve eski konularda kaldığı söylenmiştir. Dolayısıyla kelamın geçmiş dönemlerde kurduğu sistemi, ürettiği müktesebatı bugüne taşıma noktasında başarısız olduğu söylenmiştir. Bu başarısızlık kendisini politik, sosyal vd. alanlarda ihsas ettirmiştir. Nitekim modern dönemde Tanrı'nın ölümünü ilan eden söylemler bu başarısızlığın kanıtıdır. Yanı sıra kelamı hedef alan sorunlardan bir tanesi de din-bilim çatışmasıdır. Reel hayatla buluşma noktasında gerekli paradigmayı kuramayan kelam disiplini bir hiçliğe doğru yol almıştır. Dolayısıyla kelama ve kelamcılara düşen görev modern dönemin fenomenleriyle organik bağ kurabilen bir yöntem bilimi kurmaktır.

1.4.13. Çağdaş Arap Düşüncesi ve Küreselleşme ¹⁶⁵

Küreselleşme döneminde Arap toplumlarından beklenen demokratik atılımlar gerçekleşmedi. Çünkü dünyayı etkisi altına alan Amerika'nın devletinin öncülük ettiği küresel güç erki; Arap ülkelerinde sadece bir grup elitin zenginleşmesini ve söz sahibi olmasını kendi menfaatine daha uygun görüyordu. Dünyanın küreselliğinin dinamikleriyle tanışması aynı zamanda bir meydan okumanın habercisiydi. Çünkü küresel kültür diğer medeniyetlerde olduğu gibi Arap kültür medeniyetini de hedef almıştı. Bu kültürün birtakım özellikleri vardı. Bunlar: sömürgeci, rekabetçi, ekonomiyi tek elde tutmadır.

¹⁶⁴ Mehmet Evkuran, "Anlam Müzakere Etme Yeteneği ve Kelamın Sahiciliği Sorunu", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003, s. 49-68.

¹⁶⁵ İbrahim M. Abu Rabı, Zikri Yavuz-İbrahim Bor (çev.), "Çağdaş Arap Düşüncesi ve Küreselleşme", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003, s. 13-34.

Küreselleşme sadece bir bölgeyi değil tüm dünyayı hedefine alan bir süreçtir. Dünyadaki tüm insanlar bu havadan etkilenmek suretiyle bir şekilde küreselliğin yarattığı taleplere uygun olarak dizayn edilmiştir. Bu dizayn edilişi özellikle üçüncü dünya devletlerinde görmek mümkündür. Makalenin tezine göre birçok Arap devleti kapitalist dünya sisteminden etkilenerek küreselleşmenin parçası haline gelmiştir. Bu sürecin durdurulamaz olduğu yönünde birtakım rivayetler vardır. Dolayısıyla yıkıcı etkileri olan, insanlar arasında ekonomik krizin derinleşmesi manasına gelen küreselleşme karşısında Arap âleminin birleşmesi faydalı olacaktır. Amerika'nın başını çektiği ve bu dönemi domine ettiği söylenmiştir. Dolayısıyla dünya çapında yankı uyandıran ve derin etkiler bırakan modern dönem aynı zamanda kültürlere biçim veren, ahlak sistemlerini yıpratın, insanların estetik duygularına yön veren ve yapılandıran bir hüviyete sahiptir. Üçüncü dünya devletlerinin ekonomisine, yer altı kaynaklarına göz diken Amerika bu itibarla yıkıcı bir kültürün kodlarını düzenleyen ve bu kodlara yön veren bir metot kurmuştur. Görünen o ki bu sistemin en çok önem verdiği alan ekonomidir. Arap dünyasının şu ana kadar modern döneme alternatif olarak kurduğu düşünce ağları son kertede başarısız olmuştur. Mısır örneğinde olduğu gibi. Müslümanların bu durumdan kurtulabilmeleri için beraber çalışmaları salık verilmiştir.

1.4.14. Ben'in Ötekileşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü –Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine ¹⁶⁶

Din özünde toplumu birbirine yaklaştıran, bireyselliğe tavır alan bir veçheye sahiptir. Bu itibarla insanlar arasındaki düşmanlıkları, anlaşmazlıkları çözmeye başat bir role sahiptir. Fakat sosyal hayatta veya dini hayatta kimi insanların ötekileştirici bir tutum içinde olduğu görülmüştür. Bu tutum dinin onamadığı bir yaklaşım biçimidir. Çünkü din, ifade özgürlüğüne dayanan ve dışlayıcı dinamikleri yok etmeyi hedef alan bütünleştirici bir mekanizmaya ev sahipliği yapmıştır. Buna rağmen kimi dönemlerde kelam mezhepleri arasında dini-politik gerilimler yaşanmış, hakikat savaşları meydana gelmiştir. Öyle ki mezhepler veya mezheplerin kurduğu metotlar hakikatin yegâne temsilcisi olarak takdim edilmiştir. İşte bu vaka ayrılığa, dışlayıcılığa ve ötekileştirmeye hizmet etmiştir. Temel Yeşilyurt'a göre her mezhebin hakikat anlayışı tarihsel dinamiklerle iletişimde olan, dönemin sosyolojik tutumlarından tonlar alan ve bu itibarla

¹⁶⁶ Temel Yeşilyurt, " Ben'in Ötekileşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü –Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004, s. 149-162.

da öznel ifadelerin doğurduğu metotlardır. Dolayısıyla bir mezhep hakikatin yegâne temsilcisi olamaz. Yeşilyurt'un bir önerisi vardır: ötekileştirme söylemi yerine Kur'an ruhuna uygun olan bütünleştirici söylem dili, mevcut ötekileştirme politikalarını sonlandırılacaktır. Görünen o ki dinin kurduğu ve insanları birbirine perçinleştirdiği kucaklıyıcı ve bütünlüklü yapıyı zedeleyen ana unsur, ötekileştirme politikaları etrafında cereyan söylemlerdir.

1.4.15. İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek –Felsefi Mirasımız ve Biz Üzerine Eleştirel Notlar¹⁶⁷

Mezkûr makale, Câbirî'nin eserleri dikkate alınarak inşa edilmiştir. Alpyağıl, yakın dönemde Câbirî'nin eserlerinin Türkçeye çevrildiğini fakat bu eserlerle ilgili çalışmaların yapılmadığını belirtir. Hâlbuki bu eserler provakatif özellikler taşır. Çünkü Câbirî'nin kurduğu yapısalcılık metoduna göre Doğu âlemini yıkan asıl etken İbni Sina'dır. Recep Alpyağıl, Câbirî'nin yapısalcılık metodunu eleştirir. Çünkü bu yapı bir bakıma kendisini sorunsuz ve nesnel bir biçimde takdim eder. Fakat tüm metotlar bir anlamda öznedir. Çünkü her birey zaman ve mekânda yaşayan canlıdır. Dolayısıyla zaman ve mekân unsurlarına bağımlı olan insan tipi tam tamına nesnel ölçütlerle hareket edemez. Bu itibarla Alpyağıl, Câbirî'yi eleştirir. Câbirî'nin kurmuş olduğu üçlü sistem beyân, burhan ve irfandır. Bu üçlü sistem arasında en başarısız olan ve Müslümanları reel hayattan uzaklaştıran irfandır. Çünkü irfan aklı öteleyen bir kıvamdadır. İbn-i Sina'nın da metodu irfandır. Dolayısıyla İslami ilimlerin gerilemesine sebep olan asıl isim İbn-i Sina'dır. Bu itibarla İbn-i Sina Doğuyu temsil eder. Çünkü Doğu coğrafyası mistik düşüncelerin vatanıdır. Fakat Batı dünyasında yani Endülüs coğrafyasında irfana yer yoktur. Orası rasyonel düşüncelerin yurdudur. Çünkü orada İbn-i Rüşd vardır. İbn-i Rüşd demek burhan demektir. Câbirî'ye göre Müslümanların bugün itibariyle içinde oldukları krizi aşması burhan aklına bağlıdır. Fakat ilginçtir ki Câbirî İbn-i Sina'nın tıp yönüne hiç vurgu yapmamıştır. Makalenin yazarına göre İbn-i Sina haksız ithamlarla eleştirilmiştir.

¹⁶⁷ Recep Alpyağıl, "İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek –Felsefi Mirasımız ve Biz Üzerine Eleştirel Notlar", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004, s. 133-148.

1.4.16. Bir kimlik politikası olarak kelim – direnen kimlikler, yükselen kimlikler ve olası kimlikler¹⁶⁸

Müslüman kimliğinin oluşmasında Kur'an, politik süreçler, mezheplerin dini metinleri yorumlama biçimi ve anlama keyfiyeti, sosyalleşme, kültür gibi olgular etkilidir. İnsanların belli bir kimlik altında toplanmaları ve bir kimlik dolayımında kendilerini tanıtmaları biraz da güven duygusu ile alakalıdır. Nitekim dünyada yaşayan insan zorlukların sürüklediği sosyal hayatta yaşamaya mecbur bırakılmıştır. Sosyal hayatta insanın kendini muhtemel tehlikelerden koruması biraz da cemaat içinde kendine yer bulmasıyla ilgilidir. Bir cemaatin üyesi olan insan, kendini o cemaate nispet ederek tanımlar. Dolayısıyla artık onun hayatta bir karşılığı, güven duyduğu bir sığınağı vardır. Geçmiş dönemde kelim etrafında şekillenen mezheplerin iç dinamiklerinden hareketle farklı kimliklerin ortaya çıktığı söylenmiştir. Söz gelimi Selefi metodu benimseyen ve her platformda selefililiği gündeme getiren güruhun kimliği genel olarak felsefe ve kelama karşı tavır alan, yenileşme veya modernleşme taraftarı olmayan ve sade düşünen bir kimliktir. Yanı sıra politik kaygılarla Haricîliği seçen grubun dini yorumlama biçiminde katılık ve literal kaygılar ön plandadır. Bu husus da dar düşünen kimliklerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Makalenin satır aralarından hareketle şöyle bir söylem geliştirmek mümkündür: mezheplerin kurmuş olduğu metotlar ve ürettiği müktesebatlar dolayımında varlık kazanan kimlikler, ilgi duyduğu mezhebin penceresinden dünyaya bakar ve yorumlar.

1.5. SİYASİ VE İTİKADİ MEZHEPLER

Siyasi ve İtikadi Mezhepler olmak üzere iki başlık altında ele alınan bu bölümde toplam 23 tane makale bulunmaktadır. Siyasi Mezhepler bölümünde 12, İtikadi Mezhepler bölümünde 11 makale bulunmaktadır. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu üç, Sönmez Kutlu ve Temel Yeşilyurt ikişer, Mahfuz Söylemez, Mazlum Uyar, Necdet Subaşı, Hasan Onat, İlyas Üzüm, Hülya Koçak, Mahmut Ay, Ahmed el-Katib, Mehmet Evkuran, Âdem Şahin, Talip Atalay, Yaşar Aydın, Mehmet Paçacı, Mehmet Ali Büyükkara, Salih Özer ve Metin Özdemir birer makale yazılmıştır.

¹⁶⁸ Mehmet Evkuran, "Bir kimlik politikası olarak kelim – direnen kimlikler, yükselen kimlikler ve olası kimlikle", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005, s.59-79.

1.5.1. Siyasi Mezhepler

1.5.1.1. Ahmed El-Kâtip ve Şii Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar ¹⁶⁹

Mahfuz söylemez tarafından kaleme alınan mezkûr makalenin hedefinde, Ahmet el-Kâtip tarafından yazılan *Tatavvuru'l-fikri's siyasiyyi's şî'i-mine's şûra ilâ velâyeti'l-fakih* adlı eser vardır. Gerek alanında yapılan ilk çalışma olması hasebiyle ve gerekse Şii paradigmasına yönelttiği tutarlı eleştiriler dolayısıyla söz konusu eser önemlidir. Ahmet el-Kâtip Şii geleneğine mensup birisidir. Şia'nın iman esasları olarak kabul ettiği unsurları temel kaynaklardan hareketle esaslı bir eleştiriye tabi tutar. Söz gelimi şûra sistemi Şia geleneğinde kabul edilmezken, el-Katib'ine göre ise bu sistem h. 1. asırda ehl-i beyt tarafından kabul edilmiştir. Çünkü Hz. Ali, Hz. Ömer'in oluşturduğu şûra heyetinde bulunmuş ve kendisinin nassla tayin edildiğini dile getirmemiştir. Yanı sıra Hz. Osman şehadeti esnasında asilerin Hz. Ali'ye gelerek kendilerini halife seçmek istedikleri yönündeki talepleri geri çevirerek, halifeliğin Ensar ve Muhacir tarafından seçildiğini söylemesi de Hz. Ali'nin şûraya olan bağlılığını gösterir niteliktedir.

Söylemez, makalenin ilerleyen sayfalarında yine Ahmed el-Kâtip tarafından yazılan eseri takip eder ve şûra sistemin kırılmasıyla birlikte Şia geleneğinde vasiyet dönemine geçildiğini belirtir. Ne ki vasiyet teorisi ile ilgili gündeme getirilen “silah rivayeti” sağlıklı bir rivayet değildir. Şia paradigmasında mevcudiyetini koruyan imametın babadan oğula geçiş anlayışı ise Emevilerin yürüttüğü siyasi politikanın neticesinde oluştuğu söylenmiştir. Bununla beraber imamın nassla tespiti ve masumiyeti konusu, Şia geleneğinde her ne kadar muhkem olsa da mezkûr makaleye göre eleştiriye tabi tutulacak tarafları vardır. Şöyle ki, imamın nassla tayini ve masumiyeti hakkında dile getirilen rivayet, İmam Seccad tarafından Mu'min et-Tak'a söylenmiş son derece gizli bir rivayettir. Hatta bu rivayetin İmam Zeyd tarafından dahi bilinmediği söylenir. El-kâtip, imamların masumiyetini ve gaybı bildiklerine yönelik rivayetlerin metin tahlilini yapar ve son kertede ilgili rivayetlerin uydurma haber olduklarını belirtir. Şia teorisinde sıkça gündemde tutulan bu konular, İmam Ca'fer es-Sadık'ın ölümüyle beraber boşluğun içine girer ve “kriz dönemi” başlar. Çünkü kimin imam olacağı konusunda uzlaşma sağlanamaz. İlerleyen bölümlerde mehdilik konusu işlenir ve buna göre imam,

¹⁶⁹ Mahfuz Söylemez, "Ahmed El-Kâtip ve Şii Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.211-224.

kendisinden sonra gelen imamın kim olduğunu söylemesi gerekmektedir. Fakat imam el-Askeri kendisinden sonra gelen imamın kim olduğunu söylemeden vefat eder. Bu sonuçlardan hareketle el- Kâtip, konuyla ilgili rivayetlere bakar ve bu rivayetlerin sayısının değiştiğini dile getirerek söz konusu teorileri ciddi manada eleştirir. El-kâtip neticede mehdinin tarihi bir kişi olmadığını fakat felsefi bir konu olduğunu gündeme getirir. Ortada bulunan bu boşluğu ve karmaşayı İran devrimini yapan Humeyni, Velâyet'ül Fakih nazariyesiyle kapatmaya çalışır. Fakat bu nazariyenin de öncekilerde olduğu gibi nassla herhangi bir ilişkisi olmadığı söylenmiştir. Ahmet el-kâtip tarafından yazılan *Tatavvuru 'l-fikri's Siyasiyyi's şî'i-mine's Şura ilâ Velâyeti 'l-fakih* adlı eser, şîâ nazariyesini kökünden sarsacak niteliktedir. Çünkü çalışmasını yürütürken Şia'nın temel kitaplarına referansta bulunmuştur.

1.5.1.2. Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile ¹⁷⁰

Gaybet sonrasında Şii düşüncesinin rasyonelleşme sürecini Mutezileyle ilişkilendiren kimi İslam tarihçileri olmuştur. Buna göre Şîâ düşüncesinin reel bir zemin kazanmasında Mutezile mezhebi etkili olmuştur. Mezkûr makalenin tezine göre ise bu saptamanın kimi isabetsiz yönleri vardır. Çünkü ilk dönemdeki Şii grupların savunduğu akide, Mutezile mezhebinin inanç sistemine aykırıdır. Allah'ın sıfatları, insan iradesi ve kader konusu bunların başında gelir. Fakat imamet teorisi konusunda her iki mezhebin birbirine yakın görüşleri vardır. Mutezilî âlim Hayyât tarafından kaleme alınan *Kitab 'ul-Întisâr* adlı eser, bu iki grup arasında cereyan eden tartışmalara konu olmuştur. Bu kitapta, Şia'nın Rafıza koluna şiddetli eleştiriler yöneltilmiş ve küfre düşülen konuların listesi dahi çıkarılmıştır.

Şii ulema inancının rasyonelleşmesinin bazı nedenleri vardır. Bu nedenlerin başında iç karışıklıklar gelir. Nitekim on ikinci imamın gaybetinin uzun sürmesi ve buna müteakip başka sorunların çıkmasıyla birlikte, Şii düşüncesinde ortamı yatıştıracak akli deliller aranmıştır. İşte tamda bu zaman aralığında Mutezilenin önemi ortaya çıkmış ve mutezileden etkilenme baş göstermiştir. İmamet nazariyesinde teolojik krizlerin çözümü için imamlar tarafından kaleme alınan eserlere başvurulsa da sonuç değişmemiştir. Neticede ortaya çıkan dini sorunların çözümü için Mutezilenin sisteminden yardım

¹⁷⁰ Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 3, 1999, s. 153-170.

alınmıştır. Bir diğer neden ise Büveyhilerin 113 yıllık süren siyasi faaliyetleridir. Mezkûr makaleye göre Şii kelam düşüncesi en çok bu dönemde mutezileden etkilenmiştir. Hatta birçok Mutezilî âlim, Ali taraftarı olmuştur. İmamet ve imametın uzantıları hariç konularda, Mutezile'nin bu sistem üzerinde baskın olduğu söylenmiştir. Şia'nın kendisini adliyye diye tavsif etmesi buna örnek verilebilir. Şii düşüncesinin rasyonelleşme sürecine girmesi ve bu rasyonelleşme sürecinin hız kazanmasında, Nevbahti ailesine mensup Ebû Sehl İsmail b. Ali b. İshak en-Nevbahti ve yeğeni Hasan b. Musa gibi isimler etkili olmuştur. Çünkü bu iki isim, Allah'ın ahirette görülmesi, İnsanın fiilleri, âlemin hudûsu vd.inanç konularında Mutezile gibi düşünmüşlerdir. Ebû Sehl, imamet konusunu akıl zemininde tartışmaya açmış ve savunmuştur. İlgili rivayetleri de aklın süzgecinden geçirmiştir. Bu çalışmalar sonucunda imamet teorisi inanç sahasına dâhil edilmiş ve nübüvvetin alt başlığı etrafında işlenmiştir. Muhaddis olan Kuleynî ise literal bir tavırla nakledilen rivayetlere sıkıca tutunarak, nakli akle tercih etmiştir. Yine Şii düşüncenin teşekkülünde önemli bir yere sahip olan Şeyh Sadûk rasyonaliteye kapı aramakla beraber, nassı her zaman reel olana tercih etmiştir. Aynı şekilde Şia'nın temel taşlarından biri olan Mufid adındaki Şii âlim, Mutezilenin akılcı metodunu tercih ederek ahbarlardaki verilen mesaja öncelik tanımıştır.

Makalenin genel hatlarını şu şekilde özetlemek mümkün gözükmektedir: Şii düşünce geleneği gerek iç dinamiklerden ve gerekse dış dinamiklerden gelen sorunları belli bir zamandan itibaren rivayetlerden hareketle çözmeyi başaramamıştır. Çareyi Mutezilenin akılcılığında bulan bazı Şii âlimler son kertede imamet konusu hariç, diğer birçok inanç konularında Mutezile gibi düşünmüşlerdir. Makalenin satır aralarından hareketle şu saptamaya da varılabilir: Şia düşünce geleneği tarihin seyri içinde tabii yolla reel düşünmeye başlamıştır. Çünkü karşılaşılan sorunlar söz konusu geleneği reel düşünmeye zorlamıştır.

1.5.1.3. 'Ehli Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi ¹⁷¹

Bilindiği üzere Arapçada bulunan kimi kavramlar, İslam dini geldikten sonra manası olduğu gibi kalırken kimi kavramların ise muhtevası değişmiştir. Bu kavramlara

¹⁷¹ Sönmez Kutlu, "‘Ehli Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi," **İslâmiyât Dergisi**’ Sayı 3, Cilt 3. 2000, s.99-120.

örnek olarak din, iman ve ehl-i beyt kavramlarını örnek olarak göstermek mümkündür. Mezkûr makalede bu kavramlardan sadece ehl-i beyt kavramı üzerinde durulmuş ve bu kavramın semantik analizini yapılmıştır. Yanı sıra bu kavramın tarihsel vasatta dini ve siyasi alanlarda mezheplerin keyfi yorum ve tanımlarına nasıl maruz kaldığına da değinilmiştir. Ehl-i beyt tamlamasında bulunan beyt kelimesi sözlükte, *sığınak*, *dinlenme* gibi manalara gelir. Ehlu'l beyt ise kişinin eşine, çocuklarına, mensubu bulunduğu kabilenin şerefine işaret eder. Araplardaki soyla övünme buradan gelir. Kur'an'da ise bu tabir tevhit, iman, takva ve veli kavramlarıyla yakından ilgilidir. Söz gelimi Hz. Nuh'un oğlu onun ailesinden sayılmamıştır. Çünkü Allah'a iman etmemiştir. Ehl-i beyt terkibi Kur'an'da üç surede geçer. Bunlar: Ahzab, Kasâs ve Hûd sureleridir. Ahzab suresinin 33. ayetinde bu terkip ey ehl-i beyt diye geçer. Sönmez Kutlu'nun tespitine göre buradaki terkip sadece peygamber eşlerini kapsamaktadır.

Hz. Peygamberin vefatından sonra kabilecilik ruhu tekrardan neşet edince Haşimî ve Ümeyye oğulları arasında halifeliğin kimin hakkı olduğu tartışmaları başladı. Neticede Muaviye, Hz. Osman'ın kabilesine mensup olduğu için halifelik kurumunun başına çeşitli hilelerle geçti. Dolayısıyla şura sistemi uygulanmadı. Haşimi ve Ümeyye oğulları ise halifelik hakkını peygambere yakınlık mesabesinde ele alarak ehl-i beyt kavramının muhtevasına yeni bir boyut kazandırdı. Şia ise ehl-i beyt terkiğini Hz. Ali ve Hz. Fâtıma soyuna sabitleyerek bu görüşü akide haline getirmiştir. Bu farklı tanımlamalar çeşitli tefrikalara, ölümlere ve zulümlere zemin hazırlamıştır. Sonuç olarak Kur'an'da bulunan ilgili ayetler mezheplerin paradigmasına göre yorumlanmış ve kimi mezhepler iktidarda haklı olduklarını Kur'an ayetlerine referansta bulunarak belirtmiştir. Şia'nın ehl-i beyt kavramına yüklediği anlam, velâyetu'l fakih kavramının doğmasına ve İran devrimin yaşanmasına kaynaklık etmiştir. Görünen o ki, nasslar istismara açık alanlardır. Çünkü makaleye göre Ehl-i beyt kavramı, Kur'an'da geçtiği mana itibariyle ele alınmamış, iktidar ve siyaset meselelerine tabiri câizse meze edilmiştir.

1.5.1.4. Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları ¹⁷²

Modernleşme, sosyal ve dini hayatın tüm tabakalarında gözle görülür bir değişim getirmiştir. Bu değişime hem Sünnîlik hem de Alevilik maruz kalmıştır. Yaşanan

¹⁷² Necdet Subaşı, "Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları", *İslâmiyât Dergisi*, Sayı 4, Cilt 4, 2001 s.147-164.

değişimi anlayabilmek için Aleviliğin geleneksel kodlarına ve dini kültür hafızasına bakmak yerinde olacaktır. Çünkü klasik Alevilik ile modern Alevilik arasında farklı formlar meydana gelmiştir. Makaleye göre bu farklılık, geleneksel dönemde Hz. Ali etrafında şekillenen söylemlerin müteakip süreçte siyasallaşmasıdır. Osmanlı zamanda Alevilik, Selçuklulardan beri bazı siyasi krizlere muhatap olmuş ve Yavuz Selim ile Şah İsmail arasında yaşanan siyasi gerilim sonucu bu krizler derinleşmiştir. Yaşanan gerginlikler sebebiyle Aleviler Osmanlı döneminde perifede kalmış, genellikle kırsal alanlarda yaşamışlardır. Dini ritüellerini kırsalda geliştirilen aleviler, Şah İsmail'in mistik paradigmasından yararlanmışlardır. Yaşanan bu gerilimler Kızıl başlılık ve Sünnî ayrımını beraberinde getirmiştir.

Kapalı bir hayat modeli yaşayan Alevilik, Cumhuriyet döneminde gelişen modern atılımlarla beraber yapısında birtakım değişikliklerin görüldüğü belirtilmiş ve hükümetlerle politik ilişki içine girdiği söylenmiştir. İlk CHP ile başlayan bu ilişki daha sonra yerini DP partisine bırakmıştır. Necdet Subaşı'na göre bu iki partiyle olan siyasal bağlantı muğlak olarak kalmıştır. Fakat Alevilerin genel olarak politik tercihleri CHP partisinden yana olmuştur. Köyden kente yaşanan göçler neticesinde Alevilik yeni krizlerle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim şehirlerdeki modern yaşam, Aleviliğin dini dokusunu zedelemiştir. Muhalif çizgilerini öteden beri koruyan Aleviler, şehir yaşamıyla beraber modern muhalif bir jargon geliştirmişlerdir. Türk politik yaşamda Aleviler genel olarak kızıl başlılık, komünist ve Kürt gibi kavramlarla tesmiye edilmiştir. Dolayısıyla hem devlet hem de toplum nazarında marjinal bir konum almışlardır. Kendi köklerine dönme arzusu içinde olan Aleviler neticede geleneksel dokuları olan dedelik, cem, ayin, muhasip gibi kavramlardan uzaklaşıp, marjinal bir platformda yerini almıştır. Yanı sıra şifahi bir geleneğe sahip olan Alevilerin dini kültürlerini metodik anlamda sunma başarısını göstermediği ifade edilmiştir. Gelenekten tevarüs edilen dini ritüellerde gerçek manada gevşeklik yaşanmış, söz gelimi Alevilikte önemli bir yeri işgal eden dedelik kurumu köylerde dahi uygulanamaz olmuştur. Aleviler bu tarihsel vasatta şifahi kültürlerini modern döneme epistemolojik manada taşımada başarısız olmuştur. Geliştirilen söylemler muhalif nitelik taşıdığı için devlet ve toplum nazarında kabul görülmemiş; dini, siyasi krizler derinlik kazanmıştır. Alevilerin entelijyansiyası devlet mekanizmasının incinmeyeceği modern bir usul geliştirmeyi başarırca var olan krizlerin azalacağını söylemek mümkündür.

1.5.1.5. Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine ¹⁷³

Türkiye’de bilimsel olarak anlaşılmayan konular arasında Alevilik-Bektaşilik konusu da vardır. Mezkûr makaleye göre konunun keşmekeş bir hal almasının nedenleri arasında keyfi araştırmalar ve alan ile ilgili yapılan bilimsel tezlerin azlığı etkili olmuştur. Kızılbaşlık kavramı, sonraki dönemlerde yerini Alevilik kavramına bırakan son derece girift ve yolun başında herhangi bir negativite barındırmayan genel itibariyle Moğol kasırgasından kurtulan, İslam’ı tam olarak hazmetmeyen, konargöçer yaşayan Türk boyları için kullanılmıştır. Kaynaklarda kızılbaşlığın bir övünç vesilesi olduğu zikredilmiştir. Fakat Erdebil tekkesinin faaliyetleri ve Safevî ile Osmanlı devleti arasındaki siyasi mücadeleler sonucu Kızılbaşlık bir övünç kaynağı olmaktan çıkmıştır. Erdebil tekkesi ilk olarak Şah İsmail’in babası Ali Haydar tarafından kurulmuş ve Anadolu’nun iç kısımlarına kadar dini-siyasi faaliyet gösteren yapının ismi olmuştur. Başlarda sünnî versiyonda faaliyet gösteren bu tekke zamanla Şii eğilimlerde bulunmuştur. Anadolu’nun içine kadar sirayet eden bu tekkenin faaliyetleri, Çaldıran Savaşı sonucunda etkisini kaybetmiş fakat tamamen kaybolmamıştır. Bu savaş sonrasında Kızılbaşlık artık negativite barındıran bir kavram olmuştur.

II. Beyazıt döneminde Osmanlı idaresinde baş gösteren siyasi boşluk, Şah kulu isyanıyla sonuçlanmıştır. Bu isyana katılanlar arasında Erdebil tekkesine mensup insanlar olmakla birlikte Osmanlı idaresinden rahatsız olan ve ekonomik durumu iyi olmayan vatandaşlar da vardı. Bu isyan Kütahya ve Bursa’ya kadar ilerlemiştir. Yaşanan tarihsel gelişmeleri yakından izleyen Yavuz Sultan Selim kökten bir tedbir almak suretiyle, Anadolu’da Erdebil tekkesi üzerinden siyasi faaliyetlerini yürüten Şah İsmail’e açıktan savaş politikası izledi. Yavuz, savaşta meşruiyet zemini kazanmak için dönemin âlimlerinden fetvalar aldı ve Çaldıran ovasında 1514 yılında Şah İsmail’i yenilgiye uğrattı. Safevî-Osmanlı arasında gerçekleşen savaşın tarafları kayıtlarda sarahaten Türk olduğu belirtilmiştir. Erdebil tekkesinin yürüttüğü politikalar, Osmanlı devletiyle savaşa girmesine neden olmuş ve artık kızılbaşlık, Osmanlı karşıtlığıyla gündeme gelerek muhalif bir damar olarak görülmüştür. Tanzimat’tan sonra Osmanlının çöküşünü ve parçalanmasını durdurmak için birtakım entelektüeller tarafından Kızılbaşlılara Alevi denildiği söylenmiştir. Mezkûr makaleye göre, Kızılbaşlığın Türkler arasında varlık

¹⁷³ Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât Dergisi*, , Cilt 6, Sayı 3, 2003, s. 111-126.

bulmasının ve yayılmasının nedeni, Türklerin İslam'ı Mâveraünnehir bölgesine kaçan ehli beytten öğrenmesidir. Yanı sıra Türkler arasında Hz. Ali'ye olan sevgi de aşikârdır. Temiz ve samimi duygularla ortaya çıkan tasavvufi-dini bir hareketin zamanla din ve siyaset ayırımının öngörüsüzlüğü sebebiyle ne tür tehlikelere yol açtığı ortadadır. Bununla beraber Kızılbaşlık ve Alevilik üzerinde bugüne değin yapılan araştırmalar, Aleviliğin ne olduğu veya ne olmadığı konusunda bizlere net bir bilgi vermemektedir.

1.5.1.6. Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı: Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği¹⁷⁴

Kimi muhitlerin söylemlerine göre Alevilik ile Caferilik mezhebi arasında doğrudan bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Kimilerine göre ise bu iki yapı arasında herhangi bir ilinti bağı yoktur. İlyas Üzüm tarafından kaleme alınan mezkûr makale temelde bu iki cümlemin kritiğini yapmak suretiyle kaleme alınmıştır. Alevilik denilen dini yapı farklı isimlerle ifade edilen, İslamiyet'i kabul eden oymakların kendi kültürlerinden birtakım motifler eklediği tasavvufi ve şii etkisinin yoğun olarak bulunduğu yapının ismidir. Caferilik ise genel itibariyle Şia'nın ana gövdesini temsil eden İsnâaşeriyyenin fıkıh mezhebini temsil eder. Caferiliğin bir fıkıh sistemi vardır ve bu sistemin inanç ve muâmelat konularında Sünnî damarla benzerliği söz konusudur. Fakat Alevilik, özünde tasavvufi cenahtan gelen motifleri bulundururken ameli boyutu son derece zayıftır.

Aleviliğin temel metinleri arasında sayılan şiirlere bakıldığında Alevilik ile Caferilik arasında hemen hemen benzerliğin olmadığı görülecektir. Nitekim Ahmet Yesevi'ye ait olduğu söylenen *Divan-ı Hikmet*'te herhangi bir Caferî izinden bahsetmek neredeyse imkânsızdır. Yine Aleviliğin kökeni itibariyle son derece önemli olan Şah İsmail'in "Dehnâme" ve "Nasihatnâme adlı eserlerinde Caferiliğe olan ilintinin lafız düzeyinde kaldığını söylemek mümkün. Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde de benzer bir hava vardır. Çünkü kimi deyişlerinde, Caferilik mezhebine uymayan ve Hz. Ali'ye tanrısallık atfeden söylemlerin olduğunu görüyoruz. Aynı şekilde Alevi edebiyatının temel taşlarından sayılan Ca'feri Sadık'a ait *Buyruk* adlı eserde; Caferi mezhebinin kabul edemeyeceği hususlar zikredilir. Söz gelimi Kırklar cem'i buna örnek verilebilir. Yanı

¹⁷⁴ İlyas Üzüm, "Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı: Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği" *İslâmiyât Dergisi*, , Cilt 6, Sayı 3, 2003, s.127-150.

sıra söz konusu eserde Şii mezhebiyle ilgili müstakil bir başlık bulunmamaktadır. Eserde iman esaslarının 3 tane olduğu geçer. Fakat Caferilikte ise iman esasları 5 tanedir. Günümüzde Alevilik ile ilgili kaleme alınan metinlerde de Caferilik ile bir benzeşmenin olmadığını görüyoruz. Mezkûr makalenin tezini şu şekilde değerlendirmek mümkündür: Caferilik ile Alevilik arasında bir ilişki yoktur. Caferilik büyük oranda fıkıh edebiyatını kurarken Aleviliğin ise fıkıh edebiyatı çok zayıf kalmıştır. Temel metinler tetkik edildiği vakit, Alevilikte bulunan kimi inanç konularının gerçekte Caferilik mezhebiyle taban tabana zıt olduğu görülecektir.

1.5.1.7. Bektaşilik ve Aleviliğin Sufi ve Esoterik Boyutu Karşılaştırmalı Kavram Analizi ¹⁷⁵

Bektaşilik ve Alevilik kavramları bazen birbirinin yerine kullanılabilir. Hülya Küçük'ün tezine göre bu kullanım isabetsizdir. Uzmanlar Alevilik mi Bektaşiliğin bir kolu, yoksa Bektaşilik mi Aleviliğin bir kolu olduğu üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu iki yapı birçok yerde birbirine benzer nitelik arz etmesine rağmen farklı yönlerinin de olduğu söylenmiştir. Bektaşilik ana ilkeleri ve ritüelleri olan bir tarikat iken, Alevilikte ise soy bağı son derece önemli olmuştur. Nitekim Alevi olmanın şartlarından birisi Alevi soydan olmadır. Yani Aleviliğe dışardan girme gibi bir husus yoktur. Bektaşilik ve Alevilik arasında bulunan farklardan bazıları şunlardır: Bektaşiler sadece bir pîr tanırken bunun yanında Aleviler soyu Peygambere dayanan birden fazla pîr kabul eder. Bektaşilerin ayinlerini gerçekleştirdikleri yerin ismi dergâh, Alevilerin ise meydan evidir. Bektaşiler genel itibariyle Sünnîlere yakın bölgelerde yaşadıkları için yazılı edebiyatlarında sünnî izleri görmek mümkündür. Fakat bu izleri Alevi edebiyatında görmek neredeyse imkânsızdır. Benzer yanları ise her iki yapıda bulunan Ali ve ehl-i beyt sevgisidir. Bektaşilerin diğer bir özelliği ise yazı dünyasında Türkçeyi etkin bir biçimde kullanmalarıdır. Makalenin yazarına göre Bektaşilik ve Aleviliği anlamak için Felsefe, Türk-İslam tarihi, tasavvuf gibi alanların bilgisine sahip olmak gerekir. Nitekim bahsi geçen her iki yapı tarihsel vasatta söz konusu ilimlerden bir şekilde yararlanmıştır. Yukarıda zikredilen farklardan hareketle denilebilir ki, Bektaşilik ve Alevilik birbirinden farklı platformlarda bulunur.

¹⁷⁵ Hülya Küçük, "Bektaşilik ve Aleviliğin Sufi ve Esoterik Boyutu Karşılaştırmalı Kavram Analizi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003, s.151-163.

1.5.1.8. Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile ¹⁷⁶

Abbasiler döneminde, özellikle Me'mun zamanında devlet desteğini arkasına mutezile mezhebi oldukça parlak bir dönem yaşadı. Özellikle Bağdat şehri, Abbasilerin merkezi olması hasebiyle bölgede mutezile öğretileri yaygındı. Fakat Abbasi hükümeti varlığını korumak, güçlendirmek ve politik süreçlerden başarılı şekilde çıkmak için Mutezile düşüncesini kullanarak bu düşünceden kazanım elde etmek istedi. Aynı politikalar Vâsık ve Mu'tesim döneminde de devam etti. Halife Me'mun ölmeden önce Bağdat valisine gönderdiği mektupta, i'tizalî görüşleri kabul etmeyen entelektüel muhiti tehdit etti. En önemli husus ise mihne konusuydu. Kadılar mihne konusunu kabule zorlandı ve birkaçı hariç hepsi kabul etti. Ehl-i hadisin liderlerinden sayılan Ahmed b. Hanbel (ö. 559) mihneyi kabul etmedi. 850 yıllarına gelindiğine tersi bir durum söz konusu oldu. Bu sefer Halife Mütevekkil, Mu'tezile düşüncesine karşı tavır aldı. Söz konusu görüşler saray ve çevresinden uzaklaştırıldı. Mu'tezilî düşünceye ve mutezilî âlimlere olan güven bir anda dağıldı. Mu'tezili okullar halkın gözünden düştü ve eski aktifliğini kaybetti. Böylece ehl-i hadis dönemi başlamış oldu. Ehl-i hadis ve mutezile arasındaki tartışmalar sonucunda taraflar birbirlerine reddiyeler yazdı. Söz gelimi Câhız (ö. 255) Mutezile mezhebinin üstünlüklerini deklare etmek için *Fadilatü'l-Mu'tezile* isimli eserini kaleme aldı. Buna karşılık İbn Râvendî, (ö. 247) Mutezile'nin rezaletleri adında bir eser yayınladı. Karşılıklı olarak yazılan reddiyeler devam etti ve sonuç itibarıyla Mu'tezile süzgecinden geçen öğrenciler, Mutezile görüşlerinin yayılması noktasında çaba sarf etti. Eşarî tarafında yazılan *Kitâbu'l-İbane* ve *Makâletü'l-İslâmiyyîn* adlı eserlerle beraber Mutezile darbe üstüne darbe yedi. Tarihi kayıtlara göre Mu'tezile'nin bilgi birikimleri şiî cenahlar tarafından korundu. Özellikle Büveyhilerin desteğiyle Mu'tezili düşünce taraftar ve yayılma alanı buldu. Hatta Büveyhi veziri olan Sâhib b. Abbad (326-285) açık bir şekilde sokaklarda, dini kurumlarda Mu'tezile propagandası yaptı. Halife Kadir dönemine geçildiği vakit ise Mu'tezili oluşumlar devlet kadrolarından ihraç edildi ve Mutezile düşüncesi yerine Hanbeli blok desteklendi. Müteakip süreçlerde kelim ile ilgili eserler yakıldı. Alparslan döneminde ise felsefe ve kelim yasaklandı. Makalenin genel değerlendirmesini şu şekilde yapmak mümkün gözükmektedir: tarihsel vasatta mezhepler yoluyla elde edilen bilginin dönemsel olarak

¹⁷⁶ Mahmut Ay, "Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s.129-148.

parladığına şahit oluyoruz. Yanı sıra devlet desteğinden mahrum fikirlerin varlık kazanması da güçtür. Bununla beraber Abbasi örneğinde olduğu gibi bazı iktidarlar gücünü muhafaza etme ve sürdürme adına kendisine uygun fikirleri kullanmaya meyyal olmuştur. Tabi bir fikrin iktidar tekelinde olması ve o minvalde yürümesi birtakım facialara neden olabilmektedir.

1.5.1.9. Şia ve Modernizm-Direnışten Bilinçli Açılma ¹⁷⁷

İslam dünyasının batıyla olan iki yüzyıllık mücadelesi sonucunda Müslümanlar ekonomide ve bilim alanında gözle görülür bir gerileme yaşadı. Modernite havası tüm dünyada olduğu gibi Müslümanların arasına da girdi. Kimileri modernite ve uzantılarını kabul etmezken, kimileri de sadece yararlı taraflarını kabul etti. Bir grup Müslüman da modern dünyadan yalıtık bir biçimde yaşamının gerekliliğine inandı. Modernizm Şia'ya 19. yüzyılda girdi. Şah Nâsiruddîn yeniliğe kapalı birisiydi. Fransız devrimini ve bu devrim sonucunda gerçekleşen yeni hayatı kabul etmeyerek, kanunlarda bir değişikliğe gitmeye karşıydı. Şâh'ın ölümünden sonra halk ayaklanma başlattı ve özgürlük naraları duyuldu. Bu arada İran'da meşruiyet yanlısı âlimler olduğu gibi meşruiyet yanlısı olmayan âlimler de vardı. Söz gelimi Seyyid Muhammed eş-Şirazî demokrasiye karşı tavrı almıştı ve gaybet döneminde olan imamdan bağımsız bir İslam devletinin kurulmasını haram görüyordu. Necef bölgesindeki âlimlerin kahir ekseriyeti de böyle düşünüyordu. Fakat Şia'da içtihat kapısının açık olması moderniteye kapı aralamıştı. İchtihat kapısının açık olması nedeniyle velayet-i fakih kapsamında bir devlet kurulmasına izin verildi. Fakat zamanla velayet-i fakih ilkesi de göz ardı edilerek yetki tamamen millete verildi. Dolayısıyla modernitenin dönüştürücü gücünü şia özelinde görmüş bulunuyoruz. Çünkü Şia düşüncesinde imamet teorisine rağmen demokrasi kabul edilmiş ve modern hayat tarzına adım atılmıştır. Kemikleşen bir düşüncenin modernite karşısında yenilgiyle sonuçlanması, bizlere modern hayatın ne ölçüde etkili olduğunu gösteriyor.

¹⁷⁷ Ahmed el-Kâtip, Yaşar Daşkiran (çev.) "Şia ve Modernizm" **İslâmiyât Dergisi**", Cilt 7, Sayı 4, 2004, s.151-157.

1.5.1.10. Bir Panorama: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet ve Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası ¹⁷⁸

Hayri Kırbaçoğlu tarafından yazılan söz konusu makale, Ehl-i sünnetin karakteristik özelliklerini anlatıyor. Yanı sıra Ehl-i sünnet kimliğinin daha iyi anlaşılabilmesi için birtakım sorular sorarak doğru olarak telakki edilen bazı yanlışlıklara parmak basıyor. Söz gelimi Ehl-i sünnetin bağımsız kurucuları olarak takdim edilen Eş'ari ve Mâturîdî ikilisi mezkûr makaleye göre ne bağımsız ne de kurucu iki isimdir. Çünkü Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinde kendisinin Ehl-i hadis çizgisini benimsediğini yani onlardan etkilendiğini açıkça ifade eder. Dahası bu iki isimden önce Ahmed b. Hanbel, Kâlanîsî, İbn Kullâb gibi etkili isimler vardır. Tashihe muhtaç başka bir başka konu ise standart Ehl-i sünnet öğretisidir. Ehl-i sünnet denilen kurum aslında üst bir kavram olup çeşitli dini akımları bünyesinde toplayan ana omurgadır. Dolayısıyla Kırbaçoğlu'nun ifadesine göre bu ana omurgaya *koalisyon* demek daha doğru olacaktır. Bu koalisyonda bulunan mezheplerin hem epistemolojik açıdan hem de metodik olarak aralarında farklar bulunmaktadır.

Makalenin ilerleyen bölümlerinde Mutezile'nin mi yoksa Ehl-i sünnetin mi peygamberin sünnetine daha yakın olduğu konusu tartışılıyor ve her iki mezhebin iman esaslarının değerlendirilmesi yapılıyor. Sonuç: Mutezile mezhebinin beş esası daha genel ve toplumsal, ehl-i sünnetin iman esasları ise daha dar ve bireyseldir. Kırbaçoğlun'a göre ehl-i sünnet çatı bir kavram olması hasebiyle Mutezile mezhebini de bünyesine alabilir. Fırkâ'î nâciye olarak değerlendiren ehl-i sünnet tanımlamasının birtakım sorunlu yanları vardır. Çünkü kurtuluşa erenler hadisi yapılan araştırmalara göre pek sağlıklı sonuçlar vermemiştir. Günümüzde neredeyse değişime maruz kalmayan fikir akımı yok gibidir. Ehl-i sünnet de bu değişimden nasibini almıştır. Çünkü Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ile bir değişim serüveni başlamıştır. Bu değişimin etkileri kalam alanında dahi görülmüştür. Radikal olarak bilinen Mevdûdi ve Seyyid Kutub da bu değişimden nasibini almıştır. Hayri Kırbaçoğlu, kaleme aldığı makalesinde soru ve eleştiri tekniğini kullanarak, Ehl-i Sünnetin temel karakterlerini tespit ediyor. Bu esnada tespit ettiği bulguları eleştiriyor. Göze çarpan en önemli konu ise ehl-i sünnetin kapsamı genişletilerek tarih içinde ötekileştirilen mezheplerin ehl-i sünnet kapsamına alınmasıdır.

¹⁷⁸ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, " Bir Panorama: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet ve Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 3, 2005, s.69-80.

Mezkûr makalenin izlerini takip edip ehl-i sünnetin temel karakterlerini geniş bir düzlemde ele almanın yararlı olacağını söylemek mümkün gözüküyor. Bu itibarla ehl-i sünnet denilen mekanizmanın nasıl çalıştığını ve nasıl bilgi ürettiğini anlamak daha kolay olacaktır.

1.5.1.11. Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi ¹⁷⁹

Selef kavramı, ilk neslin düşündüğü gibi düşünmek ve bu düşünce biçimiyle Kur'an ve sünnet perspektifinden ilgili metinleri okuma biçimine karşılık geliyor. Bu esnada nakil ön plandayken, rey'e karşı mesafeli bir tutumun olduğunu görmek mümkündür. Günümüzde yukarda tanımlanan selef kavramının yerine daha çok selefiyye kavramı kullanılır. Selefin izlerini hem Hanefî âlimler hem de Şâfiî âlimlerin eserlerinde görmek mümkündür. Çağdaş selefilik fikir babasının İbn-i Teymiyye (ö.728) olduğu söylenir. İbn-i Kayyim el-Cevziyye Selefilik teolojisine destek sağlamıştır. Selefi damarın Osmanlı döneminde bayraktarlığını şeriat alanında Birgili Mehmet Efendi (ö. 981) yapmıştır. Kaynakların belirttiğine göre Mehmet Efendi fıkıh alanında son derece radikal olması hasebiyle Selefiyye çizgisini koruyabilmiştir. İbn-i Teymiyye'nin başlattığı bu selefi damarı birçok çağdaş âlimde görmek mümkün. Söz gelimi Seyyid Kutub, Mevdûdî Hasan el-Bennâ ve Muhammed Abduh bunlardan birkaçıdır. Selef söylemi etrafında birleşen söz konusu isimlerin kaleme aldığı metinlerde hidayet, tevhit gibi kavramlara sıkça rastlanır. İsraili bilgilere karşı mesafeli tutum da ön planda bulunur. Selefilik, Kur'an ve sünnete tekrardan dönmeyi salık verirken aynı zamanda hiçbir mezhebin Kur'an'ın önüne geçemeyeceğini, aşırı batınî yorumların isabetsiz olduğu beyân eder. Yanı sıra Kur'an ile sünnet arasında sahih bir dengenin kurulmasını salık verir. Öte yandan Kur'an'a parçacı yaklaşım ve katı lafızcılık ise selefilik olumsuz yanlarıdır. Özellikle günümüzde selefilik konusu gündeme geldiğinde İslami hareketlerin terörle ilişkilendirilmesi ve faturanın da selefi düşünceye kesilmesi makalenin yazarına göre doğru değildir. Özetle denebilir ki, selef âlimlerinin düşünüş biçimi ve metodu ile çağdaş dönemde selefiyye çizgisini takip eden ulemâ arasında belirgin bir fark yoktur. Ne ki Kur'an'a dönme çağrısı etrafında birleşen modern Selefiyye ricâli, bu çağrışı bilfiil pratikte uygulayacak bir metot kuramamıştır.

¹⁷⁹ Mehmet Hayri Kırbaoğlu, "Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007, s. 139-160.

1.5.2. İtikadi Mezhepler

1.5.2.1. Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma ¹⁸⁰

Söz konusu makalenin hedefi mezheplerin bireyler üzerindeki etkileridir. Makale Batı’da yapılan çalışmalardan mülhem yapılmıştır. Denekler, farklı mezheplere mensup Diyarbakır yöresinden yaşayan bireyler üzerinde yapılmış; inanç, amel vd. alanlarla ilgili birtakım sorular sorulmuş, yanıtlar kritize edilmiştir. Buna göre en yüksek notu alanlar Şâfiî mezhebine mensup bireyler olurken, ikinci sırayı ise Hanefî mezhebine mensup bireyler takip etmiştir. Batı’daki çalışmalara göre mezhep farklılığı bireyler üzerinde etkilidir. Hatta bu etkiyi hayatın değişik alanlarında görmek mümkündür. Söz gelimi Weber’e göre protestan teolojisinin mensuplarının nesnelere bakış açısı kapitalizmi doğurmuştur. Fakat makaleye göre konuyla ilgili Türkiye’de yapılan çalışmaların eksikliği, bizleri mezhep farklılığının bireyler üzerindeki tesirini net biçimde tespit etmekten alıkoymuştur. Çünkü çalışma istatistik veriler isteyen bir çalışmadır ve istatistiksel çalışmaların yokluğu konuyla ilgili kesin bir tavır ortaya koymaya engeldir. Mezkûr makale baştan sona kadar okunduğunda muhkem bir teze ulaşmak mümkün değildir. Sadece Şâfiî bireylerin dindarlığı diğer mezheplere oranla daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Mezhep farklılığı neticesinde ortaya çıkacak Müslüman birey tipolojilerini saptamak ve bu minvalde fikir yürütmek son derece önemli bir konu gibi görünmektedir. Ne ki Türkiye’de konuyla ilgili çalışmaların eksikliği bizleri bu saptamadan mahrum bırakmıştır.

1.5.2.2. Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu ¹⁸¹

Alevi ve Bektaşiliği konu olan bu makale, genel itibariyle Alevi ve Bektaşiliğin itikat boyutunu temel kaynaklardan hareketle betimlemeye çalışmıştır. Yapılan analiz sonucunda söz konusu grubun inanç boyutunda farklı din ve kültürlerden etkilendiği görülmüştür. Temel Yeşilyurt’a göre konunun araştırılmasının önünde birtakım zorluklar vardır. Bu zorluklar, kaynakların dağınık ve ifadelerin belirsiz olmasıdır. Buna rağmen Alevi ve Bektaşiliğin inanç boyutunda Allah, Muhammed, İman, Nübüvvet ve Kur’an gibi İslam teolojisinde önemli yer işgal eden kavramlar yoğun olarak gündemdedir. Bu

¹⁸⁰ Âdem Şahin, Talip Atalay, “Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s.207-215.

¹⁸¹ Temel Yeşilyurt, ”Alevi-Bektaşî İnanç Boyutu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003, s. 13-30.

kavramlardan iman kavramı, Alevi-Bektaşî edebiyatında sıkça vurgusu yapılan inanç nesnelерinin başında gelir. Söz gelimi Hacı Bektaşî Veli'ye göre iman, şariat makamlarının ilkidir. Ayrıca imanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrar ilkesi de sıkça geçer.

Alevi-Bektaşî edebiyatında göre Peygamberler Allah tarafından gönderilen kimselerdir. Fakat peygamberler arasında Hz. Muhammed'e üstün bir konum verilmiştir. Peygamberlikle ilişkisi kurulan imamet anlayışa göre Hz. Ali önemli bir konumdadır. Gadir-i Hum'da meşru halife seçilmiştir. Hatta kimi metinlerde Hz. Ali'ye olağanüstü nitelikler atfedilip insani özellikleri olabildiğince azaltılmıştır. Kimi yerlerde ise Hz. Ali'nin ulûhiyetine dair bilgiler verilmiştir. Bazı kaynaklarda dört halifeye saygı gösterisinde bulunulmuş, bazı kaynaklarda ise Hz. Ebubekir'in peygamberin emrine karşı geldiği dolayısıyla haksız bir tutum içerisinde halifeliği Hz. Ali'den aldığı ifade edilmiştir. Alevilik ve Bektaşîliğin ahiret inancı, sünî paradigmaya benzer bir inançtır. Fakat bazı Alevi-Bektaşî gruplarda ruh göçüne inanılır. Bu grup Tahtacılarıdır. Makaleye göre Alevi ve Bektaşîliğin kalkış noktası Kur'an ve sünnet olurken zamanla inanç boyutunda kırılmalar yaşanmıştır. Denilebilir ki Alevi-Bektaşî edebiyatının dört başı mamur bir yöntem bilimi yoktur. Bu yöntem eksikliği konuyla ilgili net bilgilerin verilmesini engelliyor. Bir grubun veya bir mezhebin kalkış noktası ile bitiş noktası arasında akide değişikliği yaşayabileceğini mezkûr makaleden anlıyoruz.

1.5.2.3. Aleviliğin Din Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortodoksi veya Metadoksi ¹⁸²

Söz konusu makale Aleviliğin bir tarikat mı, mezhep mi veya sûfi bir yapılanma mı olduğu sorularına yanıtlar arıyor. Kaynakların belirttiğine göre Yahya b. Zeyd ve torunları Emevilerden kaçıp Türk bölgesine sığınmışlardır. Dolayısıyla Alevi ve Türk kavramları bu olaydan sonra bir münasebet içine girmiştir. Yahya b. Zeyd soyundan gelen Aleviler olduğu gibi Hz. Peygamber soyundan gelen Aleviler ile Safevî hükümdarlığını destekleyen Aleviler de vardır. Bu Alevi çeşitliliğin detayı mezkûr makalede mevcuttur. Sönmez Kutlu'ya göre bir grubun mezhep olabilmesinin bazı şartları vardır. Bu şartların ilki *Teolojik Boyuttur*. Çünkü teolojik boyutunu perçinlemeyen ve usûl geliştirmeyen grupların mezhep olduğunu iddia etmek bu yaklaşıma göre isabetsizdir. Şartların ikincisi

¹⁸² Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Din Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortodoksi veya Metadoksi" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 3, 2003, s.31- 54.

ise *Yazılı Edebiyattır*. Çünkü ilgili gruplar dışardan gelen saldırılara karşı dini-siyasi bir söylem geliştirerek kendini muhafaza altına alır ve tanıtır. Yanı sıra bir grubun mezhep seviyesine gelebilmesi için toplumsal olarak hem akide hem de ameli boyutta bir karşılığının olması gerekir. Mezkûr makalenin yazarı Sönmez, Aleviliğin bu şartları tamamıyla taşımadığını zikredip, Aleviliğin bir mezhep olmadığını söyler. Alevi ve Bektaşî teolojisine etki eden birden fazla unsur vardır. Söz gelimi, Mâtürîdîlikte imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik sözyemi, olduğu gibi Alevi-Bektaşî edebiyatında mevcuttur. Yanı sıra Kerramiyeden alıntılanan birtakım teolojik alıntılar da vardır.

Kızılbaş olarak nitelenen Aleviler Anadolu'ya gelir ve Türklerle yakın ilişkiler kurar. Böylece Türk kültürüne yakınlaşan Aleviler, ameli boyutta Hanefilik hükümlerinin bir kısmını alır. Bazı Alevi tekkelerde Hanefî mezhebine mensup âlimlerin fıkıh kitapları bile bulunur. Makalenin yazarına göre Aleviliğin etkilendiği gruplar arasında Mutezile, İsmailiyye, Caferî ve Şia bulunmaktadır. Bu hususlar söz konusu makalede detaylıca işlenmiştir. Sonuç itibariyle Alevilik ve Bektaşîlik farklı kültür havzalarında bulunan, mezheplerle temas halinde olan ve onlardan etkilenen iki gruptur. Bu ilişki onun heretik olduğuna hüküm vermez. Fakat mezhepler üstü bir tavır takındığını gösterir. Aleviliği, yukarda zikredilen şartların eksikliğine rağmen bir mezhep olarak değerlendirmek isabetsiz olacaktır. Alevilik din, mezhep veya heterodoks bir yapı olmayıp, kapılarını farklı teolojilere açan metadoks sufi görünümlü bir yapı olduğu söylenmiştir.

1.5.2.4. Alevilik ve Bektaşîliğin Ahilikle İlişkisi –fütüvvetnamelere göre-¹⁸³

Ahilik teşkilatı 13. yüzyılın sosyal, siyasi bunalımlarına rağmen ayakta kalabilmiş ve Anadolu civarında muhkem bir iletişim sistemi kurmuş, çeşitli şehir ve köylerle bağlantı kurmayı başarmış bir yapıdır. Yapısında Türk ve İran karakterlerini sentezlemiş, Alevilik ve Bektaşîliğin kültür dünyasına etkide bulunmuştur. Bu etki makale boyunca Fütüvvetnameler bağlamında değerlendirilmiştir. Fütüvvetnameler genel itibariyle Ahiliğin ahlak kurallarına konu olan metinlerdir. Alevilik ve Bektaşîliğin yazılı kültürüne bakıldığında Fütüvvetname'lerden izler taşıdığı görülecektir. Nitekim Hacı Bektaşî Veli'ye ait olan *Mâkâlât* adlı eserin içeriği bu tezi destekler niteliktedir. Çünkü söz konusu eserde bulunan ameli ve itikadi konular, Ahilik ile Alevilik-Bektaşîlik arasındaki

¹⁸³ M. Saffet Sarıkaya, "Alevilik ve Bektaşîliğin Ahilikle İlişkisi –fütüvvetnamelere göre" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003, s. 93-110.

ortak hususlardır. Aynı eserde iman, İslam ve ibadetlere yapılan vurgular da benzerlik gösterir. Buna örnek olarak imanın tanımını vermek mümkündür. Çünkü her iki eserde iman tanımı “dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir”. Bu tanım ise Hanefî-Matûrîdi geleneğine dayanır. Söz konusu iki geleneğin buluştuğu ortak noktalardan biri de Hz. Ali sevgisidir. İlk dört halife ve diğer sahabelere karşı kullanılan pozitif dili söz konusu kaynaklarda görmek mümkündür. Aynı dil on iki imam, tevellî-teberrî gibi konular için de geçerlidir. Müteakip sayfalarda makalenin formatı değişmeden Ahilik ve Alevilik-Bektaşılık arasında bulunan benzer ve ortak uygulamalar anlatılmaktadır. Görünen o ki Ahilik sistemi sadece ekonomik bir yapı değil, dini ve tasavvufî özellikleri de olan bir yapıdır. Söz konusu yapının mekanizması sağlam olacak ki Aleviliğin ve Bektaşılığın din ve kültür dünyasına etkide bulunmuştur. Ayrıca Alevilik ve Bektaşılığın karakterlerini ve çıkış noktalarını tayin etme adına makaleden mülhem yeni çalışmalar yapmak mümkündür.

1.5.2.5. Ehli Sünnetin Fikri Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme ¹⁸⁴

Ehl-i sünnet birinci kuşağın yolundan gidenler, onlar gibi dini metinleri anlayıp yorumlayanlar ve yine onların bıraktığı metodu takip edenler şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu terkinin anlam kapsamına girmeyen diğer dini mezhepler bid’at ehl-i olarak görülmüştür. Mezkûr makale, genel itibarıyla Eşariliğin kaynaklarından hareketle ehl-i sünnet zemininin yapısını tespit etmek üzere yazılmıştır. Şu halde bu yapının temel karakterlerinin analizi yapıldığı söylenebilir. Ehl-i sünnetin temel karakterleri arasında çoğunlukluğu temsil etme yönü vardır. Bu itibarla ehl-i sünnet, tarihsel zaman dilimlerinde merkezi kitlenin sesi olmuştur. Bu kitle tarihsel vasatta mutedil bir platformda yerini almış ve mezkûr makaleye göre sağduyunun dili olmuştur. Diğer bir husus ise önceki nesillere karşı daima hoşgörü içinde bulunmuş, kullandığı dil üslubunu da bu minvalde tayin etmiş olmasıdır. Bu hoşgörünün uzantısı olarak metinleri onlar gibi ele alıp yorumlamışlardır. Söz gelimi dini metinleri anlama ve yorumlama tarzlarında lafızlara sadık kalınmıştır ki bu husus ehl-i sünnet geleneğinin temel karakteristik özellikleri arasında yerini almıştır. Ehl-i sünnet’e göre akıl, vahyi anlama hususunda ikinci planda kalır. İlk planda ise nakil yani konuyla ilgili rivayetler bulunur. Mu’tezile ile ehl-i sünnet düşüncesi arasındaki kriz buradan başlar. Çünkü Mu’tezile’nin düşünce

¹⁸⁴ Yaşar Aydın, “Ehli Sünnetin Fikri Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme” *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 3, 2005, s. 51-67.

yapısı akla son derece önem veren, akli nakle tercih eden bir düşünüş biçimidir. Ehl-i sünnet düşüncesine göre akıl, vahyi anlamak ve tasdik etmekle meşgul olmalıdır. Bu iki grup arasında tevil tartışması da aynı sebepten kaynaklanmaktadır. Mutezile ile ehl-i sünnet arasındaki bir diğer gerginlik ise tanrı tasavvurudur. Buna göre Mutezile beşeri akıl düzleminden hareket ederek kurmuş olduğu tanrı tasavvurunun temelde iki ayağı vardır. İlki tevhit ikincisi ise adalettir. Bu iki ilkeden yola çıkan Mutezile mezhebi Allah'a zorunluluk atfederek kul için en iyi olanı yaratması gerektiği sonucuna varmıştır. Buna karşılık ehl-i sünnet düşüncesinin geliştirdiği tanrı paradigması ise ilk neslin düşündüğü gibidir. Yani Allah mülkünde dilediği gibi tasarruf etme yetkisine sahiptir. Dolayısıyla Allah için bir zorunluluk söz konusu olamaz. Makalenin bitimine kadar bu tür kelami tartışmalar konu edinmiştir. Ehl-i sünnetin fikri zeminini tespit etmek üzere yazılan bu makale, aynı zamanda ehl-i sünnetin temel karakterlerini de ifade etmiş bulunuyor. Dolayısıyla tarihsel vasatta çoğunluğu bünyesinde taşımayı başarmış ve makaleye göre mutedil bir düzlemde bulunan bu yapının sağlıklı bir biçimde tanınması son derece önemlidir. Denilebilir ki söz konusu makale ehl-i sünnet düşüncesini tanıtmak için bir teşebbüstür. Makalenin muhteva alanını genişletmek suretiyle ehl-i sünnet düşüncesinin varsa başka karakterlerini tespit etmek faydalı olacaktır.

1.5.2.6. Ehli Sünnetin Teolojik Boyutu¹⁸⁵

Tarihsel vasatta ehl-i sünnet için farklı isimlendirilmeler yapılmışsa da hiçbiri ehl-i sünnet ve'l-cemaat kadar yaygın bir kullanıma sahip olmamıştır. Bu kullanım ise genel itibariyle orta yolu bulan, mutedil çizgiyi koruyan ve politik-dini sorunlara karşı sağduyulu olanelden çoğunluğun dili olmuştur. Temel Yeşilyurt'a ehl-i sünnet bir mezhep veya bir fırkanın adı değildir. Bu itibarla ehl-i sünnet düşüncesinin karşısına bir mezhebi veya fırkayı hedef tahtasına koymak yanlıştır. Dolayısıyla ehl-i sünnet sadece bir grubun entelektüel tavrı değil bilakis ana merkezin sesidir. Pozitif yönlerine rağmen ehl-i sünnetin asli çizgisinden saptığı söylenmiştir. Çünkü yeni olaylara karşı fikir üreten bu yapı, zamanla taklide yönelerek diğer mezhepleri tahkir edici ve ötekileşrici bir dil kullanmıştır. Hz. Peygamberin vefatından sonraki dönemlerde bu krizler büyüyen yeni sorunlara zemin hazırlamıştır. Ana merkezin düşüncesi olan ve çoğunluğu elinde bulunduran bu yapının ilerleyen zamanlarda inanç ve politik gibi alanlarda ürettiği

¹⁸⁵ Temel Yeşilyurt, "Ehli Sünnetin Teolojik Boyutu" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 3, 2005, s. 13-26.

yorumların bünyesine zarar verdiği söylenmiştir. Nitekim Allah ve kul arasındaki ilişkinin anlatıldığı bu yapıda insanın özgür iradesi son derece kısıtlanmıştır. Özellikle Eş'âri'nin başını çektiği bu inanç sisteminde kul ve Allah ilişkisinde pasif insan modeli ortaya çıkmıştır. Asli çizgisinden sapma eğilimleri gösteren söz konusu düşünce hakikati tekeline alarak, diğer mezheplere karşı öteki dil manzumesi kurmuştur. Dolayısıyla ehl-i sünnetin anlam dünyası giderek daralmaya uğramış, bu daralma beraberinde teolojik sorunları getirmiştir. Mezkûr makale ehl-i sünnet geleneğini bir yandan överken bir yandan da eleştiriye tabi tutar. Bu eleştiri ehl-i sünnetin doğal mekanizmasının dışına çıktığı yerde başlıyor. Makalenin satır araları konuyla ilgili akademisyenlere bir araştırma alanı açıyor. O alan ise ehl-i sünnet fikriyatının kendi özelliklerine karşıt uygulamaları nerede ve ne zaman başlattığı hususudur. Bu kendine karşıtlığın zamanını kronolojik olarak tespit etmek yararlı olacaktır.

1.5.2.7. Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehli Sünnet Değerlendirmesi ¹⁸⁶

Ehl-i sünnet düşüncesi tüm özellikleriyle beraber İslam'ı sağlıklı bir şekilde anlamak için bir metodoloji geliştirdi. Bu metodolojinin temel taşları Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyastı. Kitap her zaman merkezi konumunu korurken onu takip eden ilke sünnettir. Buna göre sünnet, peygamberin Kur'an'ı yorumlama biçimiydi. İlk nesil peygamberden dini öğreniyor, hayatını buna göre yaşıyordu. Daha sonraki Müslümanlar ise bu yaşam biçimini örnek alarak sosyal, siyasal, ekonomik ve dini alanda yazılar kaleme alarak entelektüel birikim meydana getirdi. Bu birikim içinde Tefsir, Fıkıh, Kelam gibi ilim dalları vardı. Fıkıhın ürettiği ilmihâl geleneği, bir Müslümanın günlük yaşamına yön veriyordu. Sonuç olarak Müslümanların dünya görüşünün merkezinde İslam yerini alıyordu. Ne ki Batı dünyasında Fransız ihtilalinin ve Protestanlığın ürettiği değerler ile yukarıda söze konu alan birikimin ürettiği değerler arasında taban tabana bir zıtlık vardı. Buna göre dünyada yaşayan tüm insanlar bireyci, tüketimin ve üretimin çarkına su taşıyan canlılar olacaktı. Kapitalizm dalgası, aile kurumunu ve ahlaki değerleri hedef olarak yeni tanım alanları geliştiriyordu. Buna göre evlilik çalışmanın önünde bir engeldi. Bireylerin özgürlüğü için her türlü imkân geliştirildi ve artık evlerde tek oturan insan tipi meydana geldi. Bu yeni hayata uymayan ırklar ve dinler gerici olarak nitelendirildi. Bu değişimden nasibini alan İslam dininde de birtakım yenilenmelerin olması gerekiyordu. Söz gelimi

¹⁸⁶ Mehmet Paçacı, "Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehli Sünnet Değerlendirmesi" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 3, 2005, s.81- 87.

aile kurumu ve ahlak modern bir tarza büründürmeliydi. Artık bir erkek birden fazla kadınla evlenemez, erkek ve kadının eşit olması gerekliydi. Bu esnada Batı dünyası oryantalizm çalışmalarından ve kurdukları modern hayattan güç alarak Müslümanların yurtlarını işgal etti. İslam'ın modern yorum biçimini talep eden paradigma etkisini ilk olarak Hindistan'da gösterdi. Orada fıkıh ilkelerinde bir değişim gerçekleşti. Bu değişim Mısır'a oradan da İstanbul'a taşındı. Çok sesliği kabul etmeyen Batı düşüncesi sadece Kur'an'ın hüküm çıkarması gerektiği savundu. Makalenin özetini ve değerlendirmesini şu şekilde yapmak mümkün gözüküyor: Ehl-i sünnetin klasik dönemde vahiyle irtibatlı olarak kurduğu yaşam biçimi modern dönemle birlikte birtakım kırılmalara maruz kaldı. Bu maruz kalınmışlığın sonucu olarak özellikle İslam hukuk alanında yerleşik kabul edilen hükümlerde yenilenme oldu. Makalenin ilgi çeken bir tespitine değinmek yerinde olacaktır. Bu tespit, çok seslilik tespitidir. Kapitalizmi dünyanın merkezine koyan Batı dünyası çok sesliliğe karşı olumsuz imajlar ortaya koyarak Kelam, Fıkıh vd. disiplinlerinin görevlerini Kur'an'a yükledi. İslami camia ve entelektüel çevrede meâl derslerinin popülerlik kazanması ve sadece Kur'an yeter sloganları bu talebin karşılığı mıdır sorusu bu noktada önem kazanmaktadır.

1.5.2.8. Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Seleflerin seleflerden Teberrileri Üzerine Bir Değerlendirme ¹⁸⁷

Abdulazîz İbn Su'ud (ö. 1953) 1912 yılında kurduğu Vehhabî nitelikli Necd İhvan'ını ortadan kaldırdı. Necd İhvanı, İngilizlerin Suudi Arabistan için sınırladığı alanın dışına çıkarak cihat propagandası yaptı. İbn-i Su'ud ile çatışma ortamı yaşayan söz konusu ihvan etkisiz hale getirildi. Petrolün bulunmasıyla birlikte ülkede âlimlerin teolojik destekleriyle modern atılımlar gerçekleştirildi. Bu esnada yöneticiler ile dönemin selef âlimleri arasında bir dayanışma vardı. 1990'lı yıllara gelindiğinde ise devlet yöneticileri ile âlimler arasında ihtilaf boy gösterdi. Bu ihtilafın sebebi ise Kral Faysal (ö.1975) döneminde Mısır, Irak ve Suriye bölgelerinde bulunan İslamcı ve ideolog bir grup elitin, Suudi Arabistan'da çeşitli üniversitelere akademisyen olarak getirilmeleriydi. Bu girişim *cihadi selefi* bir grubun türemesine neden oldu. Suudi devletiyle içli dışlı olan selef âlimleri ile yeni türeyen grup arasında yöntem farklılıkları görüldü. Buna göre *cihadi selefi* grup, inancın yanında aktiviteye yer verirken Su'ud selefi uleması ise daha çok

¹⁸⁷ Mehmet Ali Büyükkara, "Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Seleflerin seleflerden Teberrileri Üzerine Bir Değerlendirme" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007, s. 57-76.

itikatla ilgilendi. Usame b. Ladin'le birlikte doksanlı yıllardan sonra *cihadi selefi* gruptan saplamalar yaşandı ve iki grup arasında derin bir ayrılık yaşandı. Bu ayrışma ise selefi ulemanın deklare ettiği bir mektupla ilan edildi. Bu mektupta bulunan maddelerin sayısı toplamda 32 tanedir. Mektubun ruhu ise mektubu yayınlayanların selef çizgisinde olduklarını, diğer grubun ise selef çizgisinde olmadığı belirtir. Söz konusu mektup selef akidesine uygun bir biçimde yazılmıştır. Nitekim din ve itikat yorumunda belirtilen literal çizgi ve kelama karşı mesafeli tutum bunun göstergesidir. Mektupta makul görülen âlimlerin isimleri yazıldı ve selef çizgisinde belirgin bir yere sahip olan İbn-i Teymiyye'ye özel bir yer verildi. Söze konu olan mektupta Seyyid Kutub'u ve Cemaati İslamiyyeyi yeren ifadeler eklendi. Değerlendirme: Selefi ulema ile Kral Faysal döneminde Orta doğu ülkelerinden getirilen entelektüel grup ile selefilik noktasında yaşanan görüş farklılığı sebebiyle bir mektup yayınlandı. Bu mektubun ruhu genel olarak selef çizgisinden hareketle inşa edildi. Mektubun kapsamında olmayan tüm âlim ve İslami gruplar bid'atçilikle suçlandı. Mektupta İbn-i Teymiyye ve Bermehâri gibi isimler sıkça geçer. Dolayısıyla Suudî Arabistan'da selef varlığının teolojik kökeninde bu iki ismin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

1.5.2.9. Selefi Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu –Örnek olay Bağlamında Değerlendirme¹⁸⁸

Makalenin yazarı Ürdün'e Arapça dil kursu için gittiği yıllarda selefi eğilimli birisiyle tanışır. Bu şahıs Suudi Arabistan'da büyümüştür. Makalenin yazarı ile bu şahıs Kur'an yorumu üzerine sohbet eder. Sonuç olarak selefi eğilimli şahıs Dünya'nın dönmediğini, ay ve güneşin hareket ettiğini söyler. Görüşünü desteklemek için de Muhammed b. Sâlih el-Hüseyimî'nin konuyla ilgili fetvasını belirtir. Bu diyalog mezkûr makalenin yazılmasına ön ayak olmuştur. Türkiye'de ve bazı İslam coğrafyalarında bu ve buna benzer yorumları görmek mümkündür. Fakat bilimin bulgularına göre Hüseyimî'nin fetvası isabetli değildir. Dolayısıyla din-bilim çatışması denilen husus kendisini burada gösterir. Gelenek içerisinde Kur'an'ın yorum ölçütleri kimi âlimler tarafından zikredilmiştir. Söz gelimi Fahrettin er-Râzî bu ölçütleri on madde halinde zikreder ve akıl-nakil çatışmasının olduğu yerde akla öncelik tanır. Yayınlanan fetvanın iddiası ise bugün itibariyle bilim tarafından kesin olarak kanıtlanan hususun tersinedir.

¹⁸⁸ Metin Özdemir, "Selefi Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu –Örnek olay Bağlamında Değerlendirme-" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007, s. 97-116.

Dolayısıyla ortada metodolojik bir sorunun varlık kazandığı açıktır. Selef çizgisi genel itibariyle literallik vurgusunu öne çıkarır ve akıl-nakil çatışmasında önceliği nakle verir. Nitekim İbn-i Teymiyye'nin nakil konusunda ne kadar kararlı olduğu bilinir. Salih Özdemir, söz konusu fetvaya karşı çıkararak Dünyanın döndüğüne dair Kur'an'dan birkaç örnek getirir. Özdemir tarafından fetvanın kritiği yapılır ve sonuç olarak selefi çizginin bu fetvanın verilmesinde ciddi etkisinin bulunduğu zikredilir. Çünkü Selef çizgisi Kur'an ve Sünnet dışındaki bilgilere pek itibar etmez ve Kur'an yorumunda lafızcı metodu benimser. Görünen o ki Hüseyimî'nin dünyanın dönmediğine dair fetvayı vermesindeki ana etken selef çizgisidir. Selefi çizgi ise bu konuda din ve bilim çatışmasını körükleyecek şekilde son derece literal platformdadır. Kozmik sistem ve benzer konularda Kur'an'dan hareketle yorum yapmanın sakıncaları ortadadır. Dolayısıyla yorum isabetsizliğinin önünün alınması için yorumcunun Arapların kültürüne vakıf olması ve i ayetlerin bağlamına dikkate etmesi son derece önemlidir.

1.6. TASAVVUF

Tasavvuf adı altında ele alınan bu bölümde toplam 10 tane makale bulunmaktadır. Mustafa Kara üç, Himmet Konur, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Süleyman Uludağ, Vehbi Başer, Necdet Subaşı, Mehmet Necmettin Bardakçı ve Ünver Günay birer makale yazmıştır

1.6.1. Şeriat ve Tasavvuf¹⁸⁹

Tasavvufun dine bakışı ile diğer islami ilimlerin dine bakışı birbirinden farklıdır. Hatta tasavvuf disiplini, İslam hukukunu katı bulduğunu ifade eder ve onu eleştirir. Fukahanın dine bakışını genel itibariyle statik hükümler belirlemiştir. Bu hükümlerin kaynağı Kur'an, sünnet ve içtihat olmuştur. Tasavvuf bilginleri ise daha çok içsel konulara parmak basarak dinin zahir hükümlerini şeriat diye isimlendirirken, batin kısmını hakikat olarak tesmiye etmiştir. Kur'an ise muhatabı olan insanlara bütüncül bakmış akıl, beden ve duygu üçlüsünü göz önünde bulundurmuştur. Makalenin müteakip sayfalarında fıkıhçılar ve tasavvufçular arasındaki farklılıklar kavramlar üzerinden açıklanmıştır. Bu kavramların ilki marifet-ilim ikilisidir. Ulema genel itibariyle insanın öğrendiği bilgiye ilim derken, tasavvuf cenahı ise bu ilme marifet demiştir. Buna göre eşyanın zahiri ilim olurken batını ise marifet olmuştur. Neticede dinin bir zahir bir batin

¹⁸⁹ Himmet Konur, "Şeriat ve Tasavvuf" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.199- 126.

olmak üzere iki kutuplu olduğu ifade edilmiştir. Hz. Muhammed sağlığında bu iki yönü temsil ederek vahyi ilgili toplumlara aktarmıştır. Fakat peygamber vefat ettikten sonra dinin içsel yönü, velâyet yoluyla velilere geçtiği söylenmiştir. İlgili tasavvuf erbabı nübüvvetin velilikten üstün olduğunu dile getirmiştir. Söz gelimi Hucvirî (ö.470) nebilerin velilerden üstün olduğunu ifade eder. Çünkü veliler bilgiyi keşf ve ilham yoluyla alır. İbn-i Arabî, velilerin ilhamı Cebrail'den aldığını söyler ve akla karşı mesafeli bir tutum sergiler. Değerlendirme: Ulema ile tasavvuf bilginlerinin dine bakış açılarında metodik farklılıklar bulunur. Bu iki grup arasında cereyan eden metodik farklılık önem sırasını doğurmuştur. Fıkıhçılar dinin zahir boyutunu, yani kurallar manzumesini önem itibariyle ilk sırada tutarken, tasavvufçularda bu önem ilkin dinin içsel boyutuna verilmiştir. Bu önem sırası ise karşılıklı kavram üretimine sebep olmuştur. Marifet-ilim ve vahiy-ilham kavramlarında olduğu gibi.

1.6.2. Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an-¹⁹⁰

Sufi düşünce geleneği şeriatın düşünme ve yaşayış biçimini aşan, derinlikli düşünen, hadiste geçen dinin “ih̄san”¹⁹¹ boyutunu yaşamaya teşne mistik bir yapıdır. Allah ile sufinin arasında herhangi bir engel yoktur. Çoğu dönem yanlış anlaşılan ve derinlikli düşündükleri için muhalifleri tarafından anlaşılamayan tasavvuf erbabı tehlikeli süreçlerden geçmiştir. Söz gelimi Huseyn b. Mansur el-Hallâc (ö.309/920) muhalifleri tarafından öldürüldüğü söylenmiştir. Sufilerin dili, sembol ve işaret yoğunluktadır. Makaleye göre sufilerin böyle bir dili tercih etmesinin sebebi, fakihlerin ve yöneticilerin saldırısına karşı kendilerini emniyet altına almak istemeleridir. İşaret dilinde herhangi bir sınırlama söz konusu değildir. Anlamın önü alabildiğine açıktır. Harflerin sembolleri üzerine düşünme miladi 3. yüzyıllara kadar geriye gider. Nitekim Yahudilerin “Kabala” olarak bilinen bir harf sembolü mevcuttur. Sufiler de bu yöntemi sık sık kullanır ve tüm harflere değer verirler. Söz gelimi *ayn* harfî Hz. Ali'yi, *mim* harfî Hz. Muhammed'i temsil eder. Hatta sufiler için harflerin hareketleri ve mahreçleri dahi bir anlama sahiptir. Çünkü yeryüzünde var olan varlıklar Allah'ın birer kelimesidir. Bu itibarla harf ve sembollere verilen değer kelimeye de verilir. Her kelimenin bir zahir bir de batın anlamı vardır.

¹⁹⁰ Nasr Hamid Ebû Zeyd, Ömer Özsoy (çev.), “Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 3, 1999, s. 15-38.

¹⁹¹ Buhârî, *el-Câmi'us-Sahîh*, İmân, s. 38.

Mesela *kun* kelimesinin batın anlamı gayba konu olurken, zahir anlamı ise mülk ve görünen âleme delalet eder. Sufi düşüncesine göre insan, varlığın kemal mertebesidir. Bu sebepten dolayısıyla insan, hakikatin tecelli ettiği yer olarak kabul edilmiştir. Makale, genel olarak sufi paradigmasının dil dolayımında oluşan fikirlerine konu olmuştur.

1.6.3. Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn-i Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi ¹⁹²

Süleyman Uludağ tarafından kaleme alınan mezkûr makalenin sınırları, Tasavvufa karşı menfi bir tutum içinde olan akımlar ve İbn-i Teymiyye'nin tasavvufa olan yaklaşımından ibarettir. İbn-i Haldûn Tasavvuf ilmini, şer'i ilimler arasında zikrederek sahabe döneminde bulunduğunu ve zamanla diğer ilimler gibi sistemleştiği ifade eder.. Ona göre Tasavvuf, Allah'a yönelme, zikir ve inzivadır. Yanı sıra keşf ve ilham, sufilikte görülen bazı haller ve makamlar, içsel temizlik gibi özellikler tasavvufun ilgilendiği konular olmuştur. Ehl-i sünnet Tasavvufun dini içsel boyutunu, genel ahlak kurallarını ve Peygamber zamanında görülen uygulamalarını kabul eder. Fakat toplumsal olarak kabul görülen bu özellikler zamanla tasavvufun genişlemesi ve sistemleşmesiyle birlikte özel bir grubun tatbik alanına girer. Bu noktada Ebû Nasr es-Serrâc Tasavvufun özel bir yol olduğunu ve mensuplarının da özel kişiler olduğunu belirtir. Akılcılık ilkesini savunan Mu'tezile tasavvufa karşı mesafeli bir tutum takınmıştır. Eş'ari, Matûridî gibi kelamcılar ve İbn-i Rüşd gibi filozoflar da aynı hassasiyeti göstermiştir. Bu tutumun sebebi ise Tasavvufun rasyonel, kıyas ve içtihat gibi ilkelere uymamasıdır. Bu gruplar arasında yaşanan metodik farklılıklar günlük yaşamda tartışma boyutuna gelerek birtakım ithamları doğurmuştur. Özellikle fıkıh bilginleri, Tasavvuf âlimlerini birçok açıdan eleştirip bu eleştirilerin dozajını artırmıştır. Söz gelimi Hanbeli mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel, aşırı tarafı bulunmayan Hâris Muhâsibî'yi (ö.243) belanın kaynağı olarak görmüştür. Gerekçe ise peygamber ve sonraki nesillerde görülmeyen bazı dini uygulamanın İslam sahasını sokulmasıdır. Bu tutuculuğun boyutlarını eleştiren ve tasavvufi özellikler taşıyan “İhyâ” adlı eserin yazarı Gazâlî de eleştiri oklarının hedefinde olmuştur.

İbn-i Teymiyye bir dönem tasavvuf erbabı arasında bulunmuş, fakat daha sonra söz konusu erbabın selef akidesinin dışına çıkması nedeniyle onlardan ayrılmıştır. Ama günlük hayatta tasavvufun selef düşüncesine uyan kısımlarını uygulamaktan

¹⁹² Süleyman Uludağ, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn-i Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi “, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999, s.40-66.

vazgeçmemiştir. Eserlerinde sevgi, aşk, zikir gibi tasavvufî yakından ilgili olan kavramları görmek mümkündür. İlk dönem tasavvufçular hakkında seviyeli bir dil kullanmıştır. Fakat tasavvufun sevdiği ve uyguladığı kısımlar, Kur'an ve hadise literal bazda uyan kısımlardı. Yani İbn-i Teymiyye selef akidesine mensup birisiydi ve selef akidesinin kabul etmediği uygulamaları şiddetle eleştiren ve bid'at olarak gören biriydi. Söz gelimi Hallâc'ın idamının isabetli olduğu söylerdi. Sebep ise Kur'an ve hadisin dışına çıkmasıdır. İbn-i Arabî'yi ise vahdet-i vücud düşüncesi nedeniyle kâfir sayardı. Teymiyye, peşin hükümlü biri değildi. Nitekim ilk başlarda İbn-i Arabî'ye karşı pozitif tutumları vardı. Fakat el-Futûhatu'l-Mekkiyye adlı eserini okuduktan sonra onun ehl-i sünnet düşüncesinden çıktığını söylerdi. Tasavvuf cenahının meşruiyetlerini ispatlama noktasında delil olarak gösterilen hadislerin mevzu olduğunu ifade ederdi. Yanı sıra hırka, aba, sof gibi giysilerin İslam'da olmadığını Hristiyanların ruhban sınıfını temsil ettiklerini dile getirirdi. Neticede İbn-i Teymiyye ilk dönem tasavvufçulara karşı olumlu tavrını korurken sonrakilere ise mesafeli davranırdı. Değerlendirme: görünen o ki, Tasavvufa karşı menfi karşıtlığın olmasının sebebi metodik farklılıklardır. Söz gelimi Mu'tezile gibi akli ön planda tutan, selef gibi literal bir çizgiyi takip eden ve bu hususları metotlarında gösteren bu iki grubun Tasavvufa karşı sıcak bakmaları mümkün değildir. İbn-i Teymiyye'nin günlük hayatta zikir ve tefekkür gibi kıstasları uygulayan zahit bir kişilik olduğunu makaleden hareketle söylemek mümkündür. Fakat selef çizgisinde olan ve düşüncesini bu çizgide devam ettiren Teymiyye, Kur'an ve Hadisin zahirine uymayan tasavvufu şiddetle tenkit etmiştir. Fakat bu onun temelde tasavvuf karşıtı olduğunu göstermez.

1.6.4. Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış¹⁹³

İslami ilimler, belli bir süreç ve fikri olgunluktan sonra sistematik olarak teşekkülünü tamamlamıştır. Tasavvuf da bu İslami ilimler içinde kendine düşen payı almıştır. İlk asırlarda bağımsız tarikatlar olmazsa da isimlerini sufilerden alan on iki tarikatın varlığına Mustafa Kara mezkûr makalede işaret eder. Bunların isimlerini burada zikretmeyeceğiz. Söz konusu makaleye göre dervişler buldukları coğrafyanın kültürünün oluşmasında büyük bir paya sahiptir. Nitekim Anadolu'nun manen fethedilmesinde Ahmet Yesevî'nin çalışmaları etkili olmuştur. Osmanlı döneminde

¹⁹³ Mustafa Kara, "Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 3, 1999, s..65-78.

tarikatlarla resmi ilişkiler kurulmuştur ve Osmanlı padişahları arasında tarikatlara mensup olan yöneticilerin varlığı da bilinmektedir. Osmanlı döneminde halkın tarikatlara bakışı genel manada olumluydu ve halk kimi tarikat önderlerine büyük önem verirdi. Medreselerde ise aynı önemin varlığından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü medrese uleması dinin mistik boyutuyla pek ilgilenmemiştir. Devlet tarikatlara karşı ihtiyatlı bir tutum sergilemiş, yeri gelmiş maddi ve manevi yardımlarda bulunmuş, yeri gelmiş sürgün ve idam cezalarından geri durmamıştır. Nakşibendilik tarikatı, Osmanlı topraklarında vücut bulan, yayılan ve etkili olan nadir tarikatlardandır. Şeyh Said isyanına kadar Devlet ile arası son derece iyiydi. Fakat isyandan sonra durum tersi istikamette yön değiştirmiştir. Mustafa Kara, tarikatları iki sınıfa ayırarak tahlil eder. 1925'ten önceki ve sonraki tarikatlar. 1925'ten önceki tarikatların devletle meşru bir zemin yakaladıklarını ve halkla organik bir bağ kurdukları söylenir. Fakat Şeyh Said isyanında sonra Devlet'in gözde tarikatı Nakşibendilik için de şartlar artık değişmiştir. Cumhuriyet döneminde 677 sayılı kanun gereği tekke ve zaviyeler kapanır. Söz konu makaleye göre Osmanlı'nın son dönemlerine doğru tarikatlarda kırılmalar yaşanır. Günümüzde de ise bu tarikatların pek sağlıklı olmadığı söylenmiştir. Çünkü tarikatları denetleyen bir kurum yoktur. Makalenin son sayfasında Kara, tarikatlara yönelik dokuz soru sorar. Tarikatların dününü ve bugününü daha iyi anlamak ve gelecekleri hakkında fikir yürütmek için dokuz sorunun cevaplarını aramak ve bulmak kuşkusuz faydalı olacaktır. Her bir soru hakkında bilimsel bir makale yazmak olasıdır. Bu açıdan söz konusu sorular akademik anlamda cevap bekleyen sorulardır.

1.6.5. Dinsel-Mistik Bir İnşa Olarak İnsan ¹⁹⁴

Kültürlerin tamamında insan olarak isimlendirilen edilen varlık hakkında mülahazalar olmuştur. Bu mülahazalar arasında insanın neliği, amacı ve değeri gibi konular bulunur. Modern dönemde bir varlık türü olan insan, daha çok maddi tarafıyla inceleme altına alınmıştır. Nitekim hastanelerde kullanılan birçok cihaz, insanın fiziki yapısına göre tasarlanmıştır. İslam düşüncesinde varlık âleminin iki boyutu vardır. Bu boyutlar görünen ve görülemeyen boyutlardır. Duyularla algılanabilen âlem çeşidi, görülen âlemdir. Duyularla algılanamayan âlem ise görülemeyen âlem olarak kayıtlara geçmiştir. Nitekim Kur'an'da ruh, insan ve hayvan türlerinden bahsedilmiştir. İslam

¹⁹⁴ Vehbi Başer, "Dinsel-Mistik Bir İnşa Olarak İnsan", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999, s. 79-99.

düşüncesine göre insanın yapısı iki yönlüdür: ruh ve beden. Tasavvuf edebiyatında ruh ile ilgili kabarıp diyebileceğimiz bir literatür doğmuştur. Ruhların çeşitleri hakkında bile eserler kaleme alınmıştır. Bu tür eserlerde insan bedeninin en önemli organı kalptir. Fakat modern dönemde insanın en önemli organının akıl olduğu söylenmiştir. Görülemeyen âlemde bulunan varlıklar arasında melekler, ruhlar, cinler ve ricâlullah bulunur. Bu varlıklar hakkında mezkûr makalede uzun uzun bilgiler nakledilmiştir. Görünen o ki, modern dünya insanının algı biçimi ile geleneksel dünya insanının algı biçimi birbirinden farklıdır. Geleneksel dünya, merkezinde kalbin bulunduğu bir tasavvuru inşa ederken, modern dünya ise merkezine akıllı alan bir tasavvur kurmuştur. İnsanın mistik boyutu ve gayp âlemi hakkında İslam dünyasında çok sayıda eserin kaleme alınmasını netice itibariyle tasavvufa borçluyuz.

1.6.6. Şeyh Seyyid ve Molla –Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri¹⁹⁵

Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde dinin taşıyıcısı olarak görülen ve halk nezdinde karizmatik duruşlarıyla itibar sahibi olan üç grup vardır. Bunlar şeyhler, seyyidler ve mollalardır. Nakşibendiyye tarikatı bölgenin politik yapısı ve dinsel eğilimleri üzerinde etki bırakan bir tarikattır. Nitekim bu tarikatın varlığına bağlı olarak dini sorunların çözümü için şeyhlere müracaat edilir. Bu tarikatın varlığı bölgede asayişin sağlanması noktasında etkili olmuştur. 12. yüzyıldan sonra bölgeye gelen sufiler kısa zaman diliminde yayılma imkânı bulmuştur. Bu yayılma imkânı kuşkusuz Nakşibendilik tarikatının karizmasıyla yakından ilgilidir. Nakşibendilik sadece bu yöre insanına has bir tarikat olmayıp, dünyanın çeşitli yerlerinde varlığını sürdüren ve yayılma alanı bulan bir tarikattır. Bölge halkı Nakşibendi'ye tarikatına karşı son derece hassastır. Tekkelerin kapatılmasıyla birlikte dinin taşıyıcısı olarak görülen zevatın itibarında sarsılmalar olmuştur. Tek parti dönemine geçildiği dönemlerde ise ortamın yumuşamasıyla beraber yaşanan itibar kaybı azda olsa tolere edilmiştir. Modernleşmeyle beraber kız çocukların okula gitmesi, teknolojik aygıtlardan yararlanma gibi bölgenin modern açılımlara kapı aralamasında şeyhler etkili olduğu söylenmiştir. Bölgede şeyhlik gibi önemli bir değeri bulunan bir diğer dini simge de seyyidliktir. Seyyid nesebi peygambere dayanan, Abbasilerden Osmanlı dönemine kadar değer verilen bir gruptur. Bu hassasiyeti bölge

¹⁹⁵ Necdet Subaşı, “Şeyh, Seyyid ve Molla –Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999, s.121-139.

halkında da görmek mümkündür. Politik ve dini olaylarda seyyidlerin önemli roller üstlendiği bilinen bir durumdur. Mollalar ise bölgede söz sahibi olan halk tarafından karşılığı olan ve medrese eğitimi almış dini tabakayı temsil eder. Köylerde çocuklara Kur'an eğitimini mollalar verir. Mollaların karakteristik özellikleri fıkhıta Şâfî mezhebine itikatta Eşariyye mezhebine bağlı olmalarıdır. Bölgede mollalar ile İmam Hatip mezunları arasında dinsel bir gerilim yaşanır. Çünkü iddaya göre, İmam Hatip mezunlarının yeteri oranda fıkıh ve Arapça bilgisi yoktur.

Değerlendirme: Doğu ve Güneydoğu bölgesinde dinin taşıyıcıları olarak görülen üç sınıf vardır: Şeyhler, seyyidler ve mollalar. Bölge üzerinde en büyük tesiri gösteren şeyhlerdir. Makalede şeyh motifinin uzun uzun anlatılması bu kanıyı doğrular niteliktedir. Bölgenin dini ve politik yapısını sağlıklı bir zeminde anlamak kuşkusuz bu üç sınıfın rollerini bilmekle yakından ilgilidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak şeyh, molla ve seyyidler din ve politikaya bakış açılarını tespit etmek, bir nevi bölge halkının dini ve politik haritasını belirlemek demektir.

1.6.7. Osmanlı Devletinin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar¹⁹⁶

Necmettin Erbakan tarafından kaleme alınan makalenin mahiyeti Osmanlı devletinin tarihsel vasatta tasavvuf ve tarikatlarla kurduğu ilişki zemininin keyfiyeti üzerinedir. 15. yüzyıllarda Osmanlı yöneticileri, tasavvuf önderlerine gereken önemi vermiştir. Bu tasavvuf önderlerinden Şeyh Bedrettin, birçok bölgeyi gezerek fıkıh ve tasavvuf ilmini öğrenmiştir. Yazdığı eserler ulema tarafından karşılık bulmuş ve takdirle karşılanmıştır. Fakat müridi olduğu zikredilen Börklüce Mustafa, Aydın yöresinde velayet iddiasında bulunup dini-siyasi kargaşa çıkarmıştır. Bunun üzerine Sultan Mehmet Çelebi tarafından gönderilen askeri birlikler, Mustafa'yı ve ona yardım eden grubu dağıtarak, onu ve grubunu etkisiz hale getirmiştir. Bunun üzerine Şeyh Bedrettin, halifeliğini ilan ederek isyan ettiği söylenmiştir. Daha sonra onun etrafında toplanan halk, öğrencisi olan Börklüce Mustafa'nın başına gelenleri duyunca canlarını kurtarmak için Şeyh Bedrettin'i tutuklayarak sultana teslim ederler. Mehmet Çelebi bir grup âlimi çağırarak şeyh hakkında fetva ister. Fetvadan çıkan sonuç idamdır. Bu isyan, fetret

¹⁹⁶ Mehmet Necmettin Bardakçı, "Osmanlı Devletinin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999, s.75-89.

döneminin yaşandığı sıralarda siyasi iktidar boşluğundan faydalanmıştır. Yine Osmanlı döneminde varlığını koruyan dini akımlar arasında kurucusu Hacı Bayramı Veli olduğu söylenen Melamilik tarikatı vardır. Hacı Bayramı Veli, zenginlerden sadaka alıp fakirlere veren ve İslam'ın genel ahlak kurallarını halka anlatan biridir. Bu yolla halk tarafından teveccüh gören bir dini lider haline gelmiştir. Zeyniyye tarikatı da Osmanlı döneminde vücut bulan ve yayılan bir diğer tarikattır. Osmanlı yönetimiyle herhangi bir sorun yaşamamıştır. Kadirilik tarikatı nüfuz alanı geniş olan bir diğer dini yapıdır. Bu tarikatı Anadolu'ya getiren Eşrefoğlu Abdullah Rumî'dir. Daha sonra Kadirilik tarikatının bir kolu olan Eşrefiyye tarikatını kurmuştur. İstanbul'un fethi sırasında tarikatların ve tarikat liderlerinin devletle ilişki içinde oldukları ve fethi yardımcı oldukları bilinen bir husustur. Fakat Osmanlı devlet geleneği halkı kışkırtmaya ve isyan çıkarmaya çalışan tarikatlar için her zaman tedbir almayı gözden kaçırmamıştır. Sözü edilen tarikatların büyük bir bölümü dini kültürün oluşmasında katkıda bulunmuştur. Bu minvalde irşat faaliyetleri yürüten tarikatlar devlet geleneğinde meşru' sayılmıştır. Makaleden çıkan sonuç şudur: Osmanlı devletiyle sorunları olan tarikat yapıları devletin bekasını tehdit ettiği için bizzat devlet tarafından kontrol altına alınmıştır.

1.6.8. Tarikatların Din Söylemi Olabilir mi? ¹⁹⁷

Mustafa Kara iki sayfadan oluşan fakat içeriği bir hayli zengin olan mezkûr makalesinde, Tarikatların din söyleminin olup olmadığını tartışıyor. Tasavvufî hareketler, İslam'ın mistik boyutunu temsil eden içsel yolculuğun adıdır. Tarikatların din hakkındaki söylemleri zamana ve zemine göre değişiklik gösterir. Ülkemizde faaliyet gösteren söz konusu mistik yapıların din söyleminin tespiti zor görünüyor. Mustafa Kara bunun gerekçesini şöyle izah ediyor: 1925 yılında 677 kanun gereği tekke ve zaviyeler kaldırılarak faaliyet alanları yasaklandı. Meşru olmayan dini bir hareketin kendisini uzun süre ayakta tutması imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla Tarikatların alanının kısıtlandığı bir ortamda düşünceler net olarak dile getirilmediği için söz konusu tarikatların din söylemini tespit etmek son derece zor görünmektedir. Tarikatların bir dini söylemi olsa da bu dini söylem cılız olacaktır. Sonuç olarak bir dini yapının din ile ilgili fikirlerini tespit etmek için özgür alanın olması gerekir. Tarikatların illegal olduğu bir

¹⁹⁷ Mustafa Kara, "Tarikatların Din Söylemi Olabilir mi?", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s.213-216.

düzlemde fikirleri elbette zayıf kalacaktır. Dolayısıyla Tarikatların önündeki yasaklar kaldırıldıktan sonra onların dini söylemlerini araştırmak daha sağlıklı olacaktır.

1.6.9. Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatler ¹⁹⁸

Osmanlının son dönemlerine doğru iç dinamiklerini büyük oranda kaybettiği söylenen tarikatlarla ilgili çalışmaların yapıldığı söylenir. Fakat yapılan bu çalışmaların yetersiz kaldığı ve tarikatların bünyesinde oluşan hasarın düzeltilemediği zikredilir. Modern selefi akımlar, aşınmaya uğramış tarikatları bir yandan bid’atçilikle itham ederken, bir yandan da dine modern saiklerle bakan tabaka tarikatların işlevsiz olduğunu ifade etmiştir. Buna göre tarikatlar, gelişen ve dönüşen dünya içinde tembel kalmak, taklitçilik, kadercilik, şeyhlere körü körüne bağlanma gibi ithamlarla karşı karşıya kalmıştır. Ali Süavi İslam beldelerinin geri kalmasının sebeplerini tarikatlarda arar. Osmanlı tecrübesinden Cumhuriyet rejimine geçildiği sırada, devletin takip ettiği yöntem ve uygulamaya çalıştığı yeni değerlerin kökeninde bilim ve akılcılık vardır. Bu sayede M. Kemal Atatürk tarafından tekke ve zaviyeler kapatılarak yeni bir döneme geçilir. Fakat bu dönemde Türkiye’de varlığını gösteren ve önemli etkileri olan bazı tarikatlar içe kapanarak merdiven altından faaliyetlerine devam ederler. Söz konusu tarikatların boşluğunu doldurmak üzere açılan Halk Evleri, toplum üzerinde derin etki bırakmış tarikatların yerini dolduramadığı söylenmiştir. İlegal hale gelen tarikatlar, fonksiyonlarını medreseler aracılığıyla gerçekleştirir. Özellikle Nakşibendi tarikatı Doğu Anadolu’da evlerde, camilerde sohbet meclisleri kurarak şeyh ve mürit ilişkisine devam eder. Bununla beraber çok partili hayata geçiş sürecinde tarikatlarda bir canlanma ve çoğalma gözlemlenir. 1980 ihtilalinden sonra tarikatlar için “altın dönem” başlar. Tarikatların yoğun olarak bulunduğu yer ise İstanbul’dur.

Müteakip süreçte geleneksel tarikatlardan farklı modele sahip cemaatler ortaya çıktı. Nurculuk, Süleymancılık, Işıkcılık bu yeni tarikatlardandır. Bunlar tasavvufi cenahtan çıktığı söylene de tasavvuf akımlarından farklı eğilimler gösterdi. Söz konusu dini yapılar genel olarak yurt içinde ve yurt dışında çeşitli dini müesseselere yardımda bulunarak, öğrenci yurtları açtı. Modernist akıma tepki olarak dinin geleneksel yorumunu tercih ettiler. Türkiye Cumhuriyetinde varlığını bir şekilde koruyan bu dini yapılar;

¹⁹⁸ Ünver Günay, “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002. s.141-162.

geleneksel tasavvufun itkileriyle yetişmiş ve Türk kültür seviyesini yükseltmiş Yunus Emre, Mevlana, Şeyh Galip gibi fikir adamları yetiştirememişlerdir. Değerlendirme: Osmanlı'nın son dönemlerinde tarikatların bünyesinde birtakım yozlaşmalar görülmüştür. Bu yozlaşma geleneksel tasavvufa bir zıtlık teşkil ediyordu. Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin yasaklanmasıyla beraber, tasavvuf faaliyetlerin bir şekilde illegal yürütüldüğü gözlemlenmektedir. Modern dönemle beraber bu yapılardaki samimiyet, gönül insanı yetiştirme gibi hassasiyetlerde gözle görülür bir kayıp yaşandığı ifade edilir. Devlet tarafından konulan yasaklar, Tarikatların faaliyetlerine tamamıyla engel olmadığı bugün bile yasal olmamasına rağmen söz konusu dini yapıların faaliyetlerini sürdürdüğü görülmüştür. Görünen o ki tarikatlar bu ülkenin temel taşlarından olup halk nazarında karşılık bulan yapılardır.

1.6.10. Sünnîlik Sufiliğin Neresinde? Sufilik Sünnîliğin Neresinde ¹⁹⁹

İnsanoğlunun temel özelliklerinden birisi yorum yapabilme kabiliyetidir. Farklı coğrafyalarda hayatiyet kazanan dinlerin hemen hepsinde mezhep çeşitliğinin olması büyük ölçüde yorum farklılığına dayanır. Peygamberin tedrisatından geçen ilk dört halife bile birbirinden farklı eğilimlere sahip olmuştur. İslam dünyasında Kur'an ve hadis çaplı okumalar hem akılla hem de kalp ile yapılmıştır. Bu sayede farklı yorum renkliliği görülmüş; âlimler ve arifler farklı kanaatlere sahip olmuştur. İlk üç asırda teşekkülünü tamamlayan ilimler arasında bilgi alışverişi olmuştur. Söz gelimi İmam Ebû Hanife'nin züht hayatına dair rivayetleri ilgili kaynaklar arasında yerini almıştır. Yanı sıra tasavvufi eğilime sahip olmayan Hanbeli fıkıhçısı Ahmed b. Hanbel *Kitabû 'z-Zühd* adında bir eseri vardır. Ehl-i sünnet âlimlerinden olan İmam Gazali yazdığı *İhyâ* adlı eser tasavvuf karakterlidir. Zaten Gazali'nin başlattığı bilgi arayışının nihayeti tasavvuf olmuştur. Bununla beraber sünnî akait kitaplarında evliyaların kerametlerinin hak olduğuna dair söylemler bulunur. Fakat zamanla arifler ile fıkıhçılar arasında gerginlik olmuştur. Bu açıklamalardan hareketle Mustafa Kara, makalenin ismi olan soruya şöyle yanıt verir: Sünnîliğin olduğu bölgelerde tasavvuf, tasavvufun olduğu bölgelerde de sünnîlik vardır. Ehl-i sünnet çatısı altında değerlendirilen çeşitli mezhep ve meşreplerde tasavvuf söz konusu olmuştur. Tasavvufun mezheplere dağılması ve ehl-i sünnet âlimlerinin bilfiil

¹⁹⁹ Mustafa Kara, "Sünnîlik Sufiliğin Neresinde? Sufilik Sünnîliğin Neresinde" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 3, 2005, s.89-94.

tasavvufi bir hayat yaşaması, sünnilik ile tasavvufun arasında organik bir bağın bulunduğuna işaret eder.

1.6.11. Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dini Akımlara Kısa Bir Bakış²⁰⁰

Osmanlı, gerek bulunduğu konum itibariyle gerekse imparatorluk olması hasebiyle farklı türden dini oluşumlara beşiklik yapmış sünni karakterli bir devlettir. Osmanlı medreselerindeki eğitim sistemi ve okunan fıkıh kitaplarına bakılacak olursa sünni inancı taşıdığı görülecektir. Nitekim Safevilerden gelen tehditlere karşı şiiiliğin karşısında sünniligi temsil ettiği söylenmiştir. Daha çok Hanefî eserlerinin okutulduğu ve fetvaların Hanefî eserlerinden hareketle verildiği Osmanlı devleti, Safevilerden gelen dini tehditlere karşı idari ve toplumsal yapısını böylece muhafaza etmiştir. Fetva veren âlimler ile idari yapı arasında bir uyum gözlemlenmiştir. Hanefî metodun benimsenmesindeki amaç ise onun pratik olarak hızlı karar verebilen esnek yapısına bağlanmıştır. Osmanlı devletinde “Fahrî Razî mektebi” ile İbn-i Teymiyye’nin görüşlerini benimseyen farklı karakterde iki ekolden söz edilmiştir. Buna göre Razî mektebi, ehl-i sünnet savunuculuğunu yapan ve yönetici tabakayla uyumlu olduğu söylenen ekoldür. Teymiyye akımı ise dinin özüne dönmeyi uygun gören, Osmanlı’da bulunan Bektaşilik, Nakşilik, Kalenderîlik, gibi oluşumları eleştiren bir kimliğe sahiptir. Daha sonra bu ekol, Mehmet Birgivi’nin katkılarıyla toplumsal zeminde karşılık bulmuş, Ebusuud’un verdiği fetvalara tepkide bulunmuştur. Aralarında Yunus Emre, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal gibi şairlerin bulunduğu vahdet-i vücûdçuları şiddetle eleştirmiştir. Fakat Osmanlı devletinin birden fazla tarikat ve dini oluşumlara beşiklik yapması onu Razî mektebinin dünya görüşüne yakınlaştırmıştır.

1.7. FELSEFE/İSLAM DÜŞÜNCESİ

İslam Felsefesi ve Siyaset ve Ahlak Felsefesi olmak üzere iki başlık altında ele alınan bu bölümde toplam 29 tane makale bulunmaktadır. İslam Felsefesi bölümünde 20, Siyaset ve Ahlak Felsefesi bölümünde 9 makale bulunmaktadır. Hasan Hüseyin Bircan ve Mevlüt Uyanık ikişer, Muhammed Arkoun, Salih Zeki Bey, Veli Urhan, Şefaattin Severcen, Recep Alpyağıl, Zübeyir Kars, Şaban Ali Düzgün, Hasan Hanefî, Metin

²⁰⁰ Ahmet Yaşar Ocak, “Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dini Akımlara Kısa Bir Bakış” *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 1999, s. 13-22.

Özdemir, Turan Koç, Yasin Ceylan, Sönmez Kutlu, Fuat Sezgin, Mehmet Bayrakdar, Mustafa Demirci, A. Hadi Adanalı, Mehmet Salih Arı, Mehmet Özdemir, İlhami Güler, Şenol Korkut, Fatih Toktaş, Mustafa Çağrıçı, Murat Mergen, Mustafa Sarıbyık ve Ömer Çaha birer makale yazmıştır.

1.7.1. İslam Felsefesi

1.7.1.1. Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm –Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru ²⁰¹

İslam düşüncesi, elde etmiş olduğu verileri tarihin tüm aşamalarında temellendirme yoluna gitmiştir. Temellendirmeden kasıt, şer’i hükümlerin elde ettiği istinbat metotları ile nasslar arasındaki uyumdur. Müçtehit olarak kabul edilen imamlar, temellendirmeyi sırasıyla Kur’an, sünnet, kıyas ve icmâ gibi ilkeler dolayımında yapmıştır. Amaç ise hak olanı bulma gayretidir. Yani dünya işlerinde varılan hükümlerin ilahî hükümlerle uyumlu olmasıdır. Bilindiği üzere ehl-i hadis mensupları kelim ve mutezileye karşı tavrı almıştır. Çünkü onların metodu nakle binâ edilirken, Mutezili tabaka akli öncelemiştir. Sonuç itibarıyla ehl-i hadis çizgisi tarihsel vasatta Mutezile’yi bu bağlamda mağlup etmiştir. Fakat makalenin yazarına göre bu galibiyet, *sosyolojik ve kültürel bir olgudur*. Modern dönemde şeriatın tatbik edilmesini isteyen kimi İslami hareketler vardır. Makalenin yazarına göre bu noktada iki sorun söz konusudur: dinin devletten ayrılması ve içtihat kapısının kapanmasından bu yana gelen metodolojik engeller.

1.7.1.2. İskolastik terbiyesi ve Usulü ²⁰²

Mezkûr makale, iki ismin skolastisizm ile ilgili düşüncelerine yer veriyor. Bu isimler Salih Zeki Bey (ö.1863-1921) ve Muallim Cevdet (ö.1883-1935)’tir. İkisi de yurt dışında eğitim görmüş, Türkiye’de çeşitli branş ve devlet kademelerinde görev yapmıştır. Salih Zeki Bey’e göre iskolastik düşünce orta çağda Batı dünyasında hâkim olan kısır bir düşünceye karşılık gelir. Zeki Bey tartıştığı biriyle ayın yer ile olan münasebetine vurgu yapar. Buna göre ayın hareketleri arzın çekim kuvvetinden etkilenir. Fakat Zeki Bey’in karşısındaki muhatabı, ayın gökyüzünde mücerret bulunduğunu ve herhangi bir hadiseden etkilenmediği ifade eder. Zeki Bey bu duruma karşı çıkar ve eskiden medresede

²⁰¹ Muhammed Arkoun, M. Hayri Kırbaçoğlu (çev.), “Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm –Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.77-85.

²⁰² Salih Zeki Bey, “İskolastik terbiyesi ve usûlü”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999, s. 141-152.

okutulan kitapların bugünün dünyasına hitap etmediğini belirtir. Çünkü medeniyet denilen olgu zamanla değişir ve ilgili kitapların bu değişimi göz önünde bulundurması icap eder. Görünen o ki Zeki Bey, bilimsel bir tavra sahiptir. Muallim Cevdet de dünyanın değiştiğini ve bu değişimin medrese kitaplarından hareketle çözülemeyeceğini ifade eder. İki isimin de batı medeniyetini övücü sözleri vardır. Batı medeniyeti yakaladığı düşünce serüvenine bir anda gelmemiştir. Bu cümleye göre medeniyet yürüyüşü ve gelişimi zaman isteyen dolayısıyla aniden ortaya çıkararak bir olgu değildir. İki ismin ölüm tarihi dikkate alındığında ele alınan konuların ve gündeme getirilen eleştirilerin günümüzde hala devam ettiği görülecektir.

1.7.1.3. M. İkbâl'in "Benlik Felsefesinde Tanrı-Evren İlişkisi"²⁰³

Makale ilk cümlesinden son cümlesine kadar Muhammed İkbâl'in felsefesinin merkezinde bulunan 'ben' kavramını açıklar. Veli Urhan, İkbâl'in eserlerine sık sık atıfta bulunur. İkbâl'e göre insan, atom ve evren üçlüsü birer ben'dir. Tanrı ise mutlak manada ben'dir. Bu ben'ler arasında ilişki vardır. İkbâl'in ben erkine önem vermesi ve gündemine almasında Eşariliğin atom nazariyesi etkili olmuştur. Ona göre evren tüm zıtlıklarıyla birlikte uyum halindedir. Yukarıda bahsi geçen ben'ler arasında Tanrı'ya en yakın olanı insandır ve bu ben'ler arasında derece farkı vardır. Buna göre üstte bulunan ben'ler altta bulunan ben'lerden daha yetkindir. Tanrı en yüksek derecede bulunur ve ondan sonra insan gelir. İkbâl'e göre evren önceden planı yapılan ve yaratılan bir âlem değildir. Evren sürekli olarak dinamik bir yapıda ve her an yaratılma halindedir. Çünkü Kur'an'a göre Allah, her durum ve şartta yaratma halindedir. Buna karşılık olarak Aristo ve Eşarî geleneğinin belirttiği dünya genel olarak statiktir. Fakat İkbâl'in evren ben'i, durağan değil oluş halindedir. İkbâl, Kur'an'dan hareketle üç şeyin kesin olduğunu ifade eder. Bunlar: Tanrının yarattıkları varlıklar arasında en iyisinin insan olması, eksikliğine rağmen insanın dünyada Tanrının halifesi olması ve bir de *hür kişiliğin* emanetçisi olmasıdır. Denebilir ki İkbâl'in ben felsefesi pananteizme yakındır. Makaleye göre İkbâl'in kurguladığı ben felsefesinde tanrı, evren ve insan ben'leri arasında ilişkiler bulunmaktadır.

²⁰³ Veli Urhan, "M. İkbâl'in "Benlik Felsefesinde Tanrı-Evren İlişkisi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999, s. 141-152.

1.7.1.4. Ali'nin Siyaset Felsefesi ²⁰⁴

Makalenin giriş bölümünde siyaset felsefesine getirilen tanımlardan söz edilir. Daha sonra İslam dünyasında siyaset felsefesiyle uğraşan bu ve alanda eser yazan zevattan bahsedilir. Osmanlı dönemindeki siyaset felsefesi genel olarak *Siyasetname* ve *Nasihatname* özelinde yazılan eserlerle uyumludur. Bu eserler Mustafa Âli'nin eserlerini de etkilemiştir. Âli, h. 990/1582 yılında Gelibolu'da dünyaya gelir. Gramer, Tefsir ve Hadis alanlarıyla ilgili olarak farklı hocalardan ders alır. Tarihe ve Edebiyata meyyal olan Âli, çeşitli alanlara dair eserler kaleme alır ve uzun yıllar boyunca devlet kademelerinde görev yapar. H. 990 yılında Cidde'de vefat eder. Siyaset felsefesiyle ilgili olarak yazdığı *Nushatu's Selâtin* adlı eserde devlet ile kurumlardan bahseder. Bu eserin *Siyasetnamelerden* ayrılan yönü ise kendi döneminden örnekler vermesidir.

Mustafa Ali'nin tarih anlayışında egemen unsur Allah'tır. Buna göre Cengiz Han'ın Selçukluları yenmesi Allah'ın takdiridir. Bu takdir daha sonra Osmanlı devletinin tarih sahnesine çıkmasını dileyecektir. Onun düşüncesinde sultan ile devlet iç içe geçmiştir. Osmanlıya son derece bağlı olan Ali, devleti yıkacak ya da çöküntüye uğratacak temel saikleri söz konusu eserinde zikreder. Buna göre devletin kutsal bir tarafı vardır. Dolayısıyla küçük düşürülemez. Devlet hakkında menfi manada konuşanlar derhâl gözaltına alınmalıdır. Yanı sıra devletin bünyesinde bulunması gereken birtakım özelliklerden bahseder. Bunlar adalet, bilginlere karşı hürmet, liyakat, işi ehline verme gibi prensiplerdir. Söz konusu prensiplerde görülecek aksaklıklar ilerde devletin yıkılmasına sebep olacaktır. Danışmanların liyakatli kişiler olması, her türlü zulme karşı halkı korumak, ecdada saygıda kusursuzluk, vergi kaçakçılığını önleme, hazinenin israftan korunması, şeriata uygunluk gibi prensiplerin yokluğu devleti felakete götüren temel etkenlerdir. Görünen o ki bu maddeler arasında en önemli olanı adalettir. Çünkü adı geçen makalede en çok ele alınan konu adalettir. Yönetimde adaletsizlik, devlet mekanizmasına hasar verir. Mustafa Ali'nin *Nushatu's Selâtin* adlı eseri, devletlerin ömürlerini konu alır.

²⁰⁴ Şefaattin Severcen, "Ali'nin Siyaset Felsefesi" *İslâmiyât Dergisi*" Cilt 2, Sayı 4, 1999, s.123-144.

1.7.1.5. Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin, Epistemolojik, Ontolojik Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökleri Üzerine ²⁰⁵

Çağdaş Arap düşüncesinde özellikle son yüzyıllarda çeşitli entelektüeller tarafından demokrasi ve özgürlük alanında yeni diyebileceğimiz fikirler gündeme geldi. Üniversitelerde ve çeşitli platformlarda bu konu dillendirildi ve bununla ilgili olarak kitaplar kaleme alındı. Bununla beraber demokrasi ve özgürlük sorunu her geçen gün katlanarak mevcudiyetini muhafaza etti. Peki, çağdaş Arap düşüncesi demokrasi ve özgürlükten talep ettiklerini alabilecek mi? Makalenin hedefinde bu sorunun yanıtı vardır. Hasan Hanefî'ye göre Arap düşüncesinin demokratik dönüşüm geçirmesinin önünde birtakım engeller vardır. Nitekim Gazalî ve İmam Şâfiî'nin tarihsel vasatta sergilendikleri roller ve yazdıkları eserler, demokratik olma yolunda engel teşkil ettiği belirtiliyor. Çünkü bu iki ismin teolojisinin yankıları günümüze kadar hayatini koruyan, çoğulcu anlayışa karşı çıkan tek tipçi bir anlayıştır. Gazalî'nin *İhyâ*'sında halkın mevcut otoriteye boyun eğmesi gerektiğini anlatılırken, İmam Şâfiî de *el-İktisâd*'ında halifeye teolojik güç desteği verir. Böylece Halifeye karşı çıkmak dinen sakıncalı görülmüştür. Neticede teolojinin de desteğiyle yöneticilere sarsılmaz haklar verilmiş ve artık yöneticilere isyan teolojik olarak durdurulmuştur. Geliştirilen bu yöntem karşısında aklın tek görevi nakil üzere bina edilen bu sistemi olduğu gibi kabul etmektir. Dolayısıyla Arap dünyasında uzun zamandan beri slogan haline gelen demokrasi ve özgürlük taleplerinin önündeki dini-politik yargılar, Arapların istediği hedefe varmasına mani olabilecek potansiyelindedir. Çünkü bu birikim, bireyleri demokrasi ve özgürlük kavramına yaklaştıracak bir birikim değildir. Dolayısıyla özlem duyulan söz konusu kavramların hedefini bulabilmesi için geleneğin yeniden okuması yapılmalı, özgürlük ve demokrasi kavramları dikkate alınmalıdır.

1.7.1.6. Gazzalici İyimserliğin Kritisizmi ²⁰⁶

İslam düşünce tarihinde iyimserlikle ilgili birikimin doğmasında Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) önemli bir yeri vardır. Bu iyimserlik "Mevcut olandan (dünya) daha iyi, daha tam ve daha mükemmel olanı imkân dâhilinde değildir" cümlesidir. Fakat Gazzâlî, bu cümleyle mensubu olduğu Eşârî ekolünün sinir uçlarına dokunmuştur.

²⁰⁵ Hasan Hanefî, İlhami Güler (çev.), "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin, Epistemolojik, Ontolojik Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökleri Üzerine" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999, s.25-37.

²⁰⁶ Metin Özdemir, "Gazzalici İyimserliğin Kritisizmi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 1, 2000, s.107-129.

Mezkûr makalenin konusu bu cümlelerin kritiğidir. Gazzâlî, iyimserlik kavramıyla ilgili müstakil bir kitap veya müstakil bir başlık açmış değildir. O, sadece farklı amaçlarla ele aldığı konularda söz konusu cümleyi kurmuştur. İleriki süreçte teolojik kargaşaya neden olan bu cümle âlimler tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî *Kitâbu'l-erba'in fi usûlid'd-din* adlı eserinin kazaya rıza başlığı altında kargaşaya neden cümleyi kullanmıştır. *İhyâ* adlı eserde de tevekkül başlığı altında benzer ifadeler kullanmıştır. Metin Özdemir'e göre Gazzâlî'nin iyimserliği tanrı merkezlidir. Bu iyimserlik tevekkül konusuyla değerlendirildiğinde günlük yaşamda insana güven vereceği açıktır. Allah muhtemel kâinatlar içinde olabilecek en iyisini yaratmıştır. Şayet tersi bir durum olsaydı Allah'ın cömertliğine sığmazdı. Ancak Bikaî bu cümlelerin ona ait olmadığı hissini verir. Bikaî onun öğrencisidir. Buna rağmen Bikâ'i bu dünyadan daha güzel bir dünyanın Allah tarafından pekâlâ yaratılabileceğini söyler. Söz gelimi Allah, Hz. Yusuf'a verdiği güzelliği tüm insanlara verebilir. Aynı şekilde takva hususunda beşer âlemini peygamberler gibi yaratabilir ve bu sayede herkes takvalı olabilir. Şafiî bilgini Ebû Hamid el-Kudsî de söz konusu cümleyi eleştirir ve Allah'a zorunluluk atfetmenin Kur'an ve hadise uygun olmadığı zikreder. Bikaî, yaşadığımız dünyadan daha güzel yer yaratılabileceğini Kur'an'dan örnekler getirerek eleştirilerini sürdürür. Me'âric suresinin 40-41 ayetlerinde "Doğuların batıların rabbine yemin olsun ki, biz gerçekten onların yerine, kendilerinde daha güzelini getirmeye kadiriz." Gazzâlî'nin iyimserlik açılımı bu ayetle eleştirir. Fakat Gazzâlî'yi eleştirenlerin hiçbiri onun ehl-i sünnet dairesinden çıktığını ifade etmemiştir. Gazzâlî'nin iyimserlik metodu insanları ileride karşılaşacakları olumsuzluklara karşı hazırlıklı olmaya davet eder. Karamsarlıktan uzak durmayı, Allah'a güvenmeyi salık verir. Fakat bu iyimserlik tablosu ve Allah'ın her şeyi düzenleyip takdir ettiği düşüncesi, sosyal ilerlemeye bir katkısı yoktur. Çünkü bireyler ne kadar gayret gösterirse gösterecekleri Allah'ın iradesinin ötesine geçemeyeceklerdir. Makalenin yazarına göre hangi dünyanın daha iyi ve daha kullanışlı olduğunu bilmek için farklı dünyalar hakkında bilgiye sahip olunmalıdır. Sonuç olarak makalenin yazarına göre bu iyimserlik cümlesi şöyle olsaydı daha isabetli olurdu. Bu dünya kendi imkân ve olanaklarıyla mümkün dünyalar içerisinde en iyi olanıdır.

1.7.1.7. Molla Sadra'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi²⁰⁷

Makale önemli üç kavram etrafında şekilleniyor. Bunlar *cevheri hareket*, *me'ad öğretisi*, *tenasüh inancı*, kavramlarıdır. Cevheri hareket anlayışı, Allah'ın nesnelere özünü koyduğu bir gayeye dayanır ve dünyada gayesiz olan hiçbir nesne yoktur. Başlangıç olarak eksik olan tüm nesnelere kemal düzeyine ulaşma çabası içindedir. Bu nesnelere arasında sadece insan türü alt seviyeden üst seviyeye çıkabilir. İnsan, bebeklik safhasından ileriki yaşlara kadar bir devrim içindedir ve zamanla daha latif bir varlık olur. Mükemmellik seviyesini ise ancak ahirette yakabilir. Molla Sadra'ya göre insanın ilk varoluşunda zaman ve mekân gibi olgular yoktur. Fakat dönüş anında akışkan bir zaman ve akışkan bir hareket vardır. Mezkûr makalede Sadra'ya ait olmak üzere me'ad öğretisiyle ilgili olarak on madde zikredilir. Bu maddelere göre insan, ahirette bedeniyle dirilmeyecektir. Bu noktada dirilişin bedenle olacağını ifade eden bilginler Sadra karşı çıkar ve dolayısıyla me'adın yalnız ruhla olacağını ifade ederler. Ruhun bir bedenden diğer bedene geçmesine tenasüh denilir. Sadra'ya göre fiziksel bedenin hareketleri ruha tabidir. Dolayısıyla ruhun başka bir bedene intikal etmesi düşünülemez.

1.7.1.8. Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri²⁰⁸

Etik değerler, insanların eylemleri neticesinde ortaya çıkar. Kültürel değerler ve hukuk kuralları etik ilkelere yön veren temel amillerdir. Etik davranışlar, insanın fiziki yapısıyla doğrudan ilişkili değildir. Akla binaen yapılır ve hayvanlarda akıl olmadığı için onlardan etik davranışlar beklenmez. Dürüstlük, adalet, cesaret, bilgelik gibi doğrudan etiğe konu olan özellikleri tarih boyunca birçok kurum üstlenmiştir. Hukuk sistemi insanların sadece görünür davranışlarıyla ilgilidir. Dolayısıyla niyetleri tespit etmede başarısız kalmıştır. Bu noktada hukuk ile etik arasında bir farklılık vardır. Etik kurallarını bünyesinde tutan bir de din kurumu vardır. Dinin hedeflediği erdemli insan tipolojisi etik kurallara riayet etmesi gerekir. Din, ahlak kurallarıyla birçok erdemli insan tipi yetiştirmiştir. Yanı sıra çökmeye yüz tutmuş insan topluluklarını da ihya etmiştir. Teologların savına göre ahlak, dinden türemiş bir özelliktir. Dolayısıyla dinin yokluğu beraberinde ahlak yokluğunu da getirir. Fakat makalenin yazarı Yasin Ceylan'a göre

²⁰⁷ Turan Koç, "Molla Sadra'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 1, 2000, s. 95-105.

²⁰⁸ Yasin Ceylan, "Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s. 155-158.

vakıa tersinedir. Yani dinin kaynağı ahlaktır. Ahlak konusunda fikir beyân eden felsefeciler olmuştur. Söz gelimi Kant'a göre insan, ahlak kurallarına sorumluluk duygusuyla ulaşır. Aristoteles ahlak ile mutluluk arasındaki ilişkiden bahsetmiştir. Buna göre insanın tüm yapıp ettikleri mutluluğu yakalamak içindir.

1.7.1.9. İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu ²⁰⁹

İslam tarihinde dinin neliği çerçevesinde şekillenen sorulara dini oluşumlar tarafından yanıtlar verilmiştir. Bu oluşumların içinde içtihadî, itikadî, felsefî ve ahlakî sistemler yer alır. Dolayısıyla doğal olarak din söylemlerinde bir çeşitlilik söz konusu olmuştur. Peki, tek bir din olarak doğan İslam'ın farklı söylemlerinin olmasının sebebi nedir? Mezkûr makalenin bu soruya yanıt vermek üzere kaleme alındığı söylenebilir. Sönmez Kutlu'ya göre farklı dini söylemlerinin oluşmasında psikolojik, kültürel ve dini metinlerin yapısı gibi etmenler etkilidir. Söz gelimi insanların mizacı ve beslendikleri kültürün bunda katkısı büyüktür. Arapların kabileci bir hayat tarzı yaşamaları, dünyayı ve dini metinleri bu pencereden okumaları katı bir din söylemi üretmelerine neden olmuştur. Bu hususa Haricîleri örnek göstermek mümkündür. Bilindiği üzere Haricîlerin en belirgin özellikleri arasında yüzeysel düşünme ve nassları literal düzeyde anlama gibi hususlar vardır. Hadarilik ise aklı ön planda tutan ve esnek yapıya sahip olan din söylemi geliştirir. Bunun sebebi ise şehirde yaşayanların sistematik yaşaması ve şehir kültürünün yön verdiği hususlardır. Bu tür meziyetleri taşıyanların genel itibarıyla Mürcie, Mutezile, Mâtürîdî gibi mezhepler olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla denilebilir ki, şehirde yaşam süren insanlar mutedil karakterli insanlardır ve bu karakterleri dini metinleri okuma ve anlama biçimine etkide bulunmuştur.

Gelenekçi din söylemi genel olarak asrı saadete önem veren, selefî düşünceyi ön planda tutan, nakil merkezli din söylemi geliştirmiştir. Bunlar hadisçiler olmuştur ve tarihsel vasatta rey'e karşı mesafeli bir tavır sergilemişlerdir. Bu nedenle onlar ile akla önem Mutezile mezhebi arasında teolojik gerginlik yaşanmıştır. Gelenekçi din söylemine göre hakikat yalnızca ilk nesillerden gelen haberlerdir. Dolayısıyla bu haberlerin hilafında bir tutum sergilemek bid'atçılıktır. Bunlar Şâfiî, Hanbelî ve Malîkî gibi ekollerdir. Siyasal düzlemde kimi gruplara göre imamet Allah tarafından belirlenmiştir. Bu söylemin çıkış sebebi ise Hz. Ali döneminde yaşanan siyasal sorunlardır. Bu söylemin temel

²⁰⁹ Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 15-36.

karakteristik özellikleri mehdi inancı, imamet, imamların günahsız oluşu gibi niteliklerdir. Son olarak Tasavvufun ürettiği söylem vardır ki bu söylem mistik ve dini metinlerin batnî boyutuyla ilgilenen söylemdir. Bunlara göre nasların bir zahir bir de içsel boyutu vardır. Zahir tarafıyla fıkıhçılar ilgilenirken sufiler de içsel tarafıyla ilgilenmiştir. Züht, takva, adalet, marifet, tarikat, ilham, keşf, sezgi, keramet gibi kavramlar bu söylemde yoğun bir biçimde geçer. Dünya’da farklı mizaçlara sahip insanların varlığı ve farklı coğrafyaların bulunması din hakkında tek bir söylemin varlık kazanmasına engel olmuştur. Hatta denilebilir ki tek bir dini söylemin varlığı imkân dâhilinde değildir.

1.7.1.10. Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri ²¹⁰

Mezkûr başlık bir grup elite verilen konferansın makaleleşmiş halidir. Fuat Sezgin, konferansında bilimlerin tarihinden söz açar. Müslümanların özellikle Türklerin, İslam bilim tarihi hakkında yeteri derecede bilgi sahibi olmadığını söyler. Sezgin, Türkiye’de İslam bilim tarihiyle ilgili bilincin yanlış olduğu dile getiriyor. Müslümanlar tarih sahnesine çıktıktan ilk 20 sene zarfında Roma ve Bizans medeniyetine ait olan kültür merkezlerini ele geçirdiler. Sicilya sahillerine kadar gittiler. Fethettikleri yerlerde insanlarla barış ve hoşgörü ortamında pozitif ilişkilere girdiler. İlk yüzyılda çeşitli medeniyetlere ait kitapların çevirisi yapıldı ve bu yolla bir kültür elde edildi. Hicrî 2. yüzyılda Abbasi halifesi Hindistan’da bulunan kimi astronomları Bağdat’a davet etti. Kültür alış verişi yaşandı. Aynı yüzyılda Câbir b. Hâyyan kimya alanında eşine az rastlanır başarılar elde etti. İnsanların kâinattaki gizemli olayları çözebileceğine inanan Câbir; aynı zamanda insanların canlı veya cansız şeyleri yaratabileceğini düşünüyordu. Bu sırada Sîbeveyh dil grameri alanında eşine neredeyse rastlanmayacak kitaplar yazıyordu. Halife Me’mun Bağdat’ta bir akademi kurdu. Bu akademinin çalışmaları sonucu muazzam bilimler üretildi. Söz gelimi Me’mun 70 bilginden dünya haritasını yapmalarını istedi. Netice itibarıyla Müslümanlar birçok alanda bilim dünyasına muazzam faydalar sağladı. Sezgin’e göre Müslümanlar, Yunan ve diğer medeniyetlerden aldıkları bilgileri harmanlayarak, bilim dünyasında yeni keşiflerde bulundular. Müslümanların bu bilimsel birikimleri, çeviriler yoluyla Batı dünyasına girdi. Fakat batı dünyası Müslümanlara ait olan bilgileri kaynak göstermeden kendi ürünleriymiş gibi

²¹⁰ Fuat Sezgin, “Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri” *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 2004, s.9-19.

deklare etti. Zaten Batıda kaynak gösterimi daha sonra ortaya çıkan bir metottur. Görünen o ki bilim tarihi, insanların ortak çalışma alanı olmuştur. Dolayısıyla bilimin geldiği nokta tek bir milletin birikimi olamaz.

1.7.1.11. İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi ²¹¹

Müslümanlar, fetih yoluyla gittikleri coğrafyalarda farklı milletlere mensup insanlarla karşılaştı ve onlardan düşünce alanında etkilendi. Nitekim Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen Mısır, Suriye ve Irak bölgelerindeki ilmi toplantılara Hristiyanlar ve Yahudiler de katılıyordu. Tercüme yoluyla Yunan birikimi Arapça 'ya çevrildiği konusu bilinen bir husustur. Mantık alanında Müslümanlar genelde Aristo'nun *Organon* adlı eserinden etkilendi. Farabi ve İbn-i Sinâ'da Yeni Eflatunculuk izleri bulunur. Ahlak ve siyaset alanında Aristo ve Eflatun'un etkisi olmuştur. Mutezile ve Eşarî mezheplerinin atom kuramında, Hint düşüncesinin ve Sokrat öncesi Yunan düşünürlerinin etkisi vardır. Mistik hayat diye ünlenen tasavvufun belli oranda Türk, Fars ve Hint kültüründen etkilendiği söylenmiştir. Bununla beraber Müslümanlar da Batı dünyasını etkilemiştir. Söz gelimi unutulmaya yüz tutan Yunan birikimi Müslümanlar tarafından ihya edilmiştir. Yanı sıra fetihler sonucunda Batı dünyası çeşitli sebepler dolayısıyla Müslümanlardan etkilendi. Bilindiği üzere Batı dünyasında İbn-i Rüşçülük akımı başlamıştır. Batı'da ilimlerin tasnif sürecinde, Fârâb'i'nin *ihşau'l-'Ulum* adlı eseri etkili olmuştur. 12. yüzyıllara gelindiğinde Sorbonne Üniversitesinde Latin İbn-i Rüşçülerin varlığını görüyoruz. Yanı sıra Gazalî'nin Descartes üzerindeki etkisi de bugün itibariyle konuşulmaktadır. Batı dünyasının din ve bilim anlayışına etki eden bir diğer âlim de Hayy b. Yakzan'dır. Nitekim D. Defoe'nin kaleme aldığı *Robinson Crusoe*, Hayy b. Yakzan'dan esinlenerek yazıldığı söylenmiştir. Mehmet Bayrakdar'a göre Batı dünyası bu etkilenmeyle kalmayıp, Müslümanlardan *bireycilik*, *akılcılık* ve *bilimcilik* gibi medeniyetlerin yapı taşlarını oluşturan ilkeleri de almıştır. Müslümanlar ise bugün itibariyle Batı'dan etkileniyorlar. Bilim, bir coğrafyadan diğer bir coğrafyaya seyahat eden insan gibidir. Evvelki makalelerde de belirtildiği gibi bilim tek bir milletin vicdanına bırakılamaz. Bilim, kolektif çabalarla gelişen, büyüyen ve yayılan bir yapı arz etmesi hasebiyle insanlığın ortak değeridir.

²¹¹ Mehmet Bayrakdar, "İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi" *İslâmiyât Dergisi*", Cilt 7, Sayı 2, 2004, s.21-42.

1.7.1.12. Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu ²¹²

Tarihsel vasatta varlık kazanan tüm medeniyetler arasında bir etkileşim olmuş, bir medeniyet diğer bir medeniyetten belli ölçülerde etkilenmiştir. Kuşkusuz bu hususu İslam medeniyeti için de söylemek mümkündür. Çünkü rivayetlere göre Yunan, İran, Hint gibi medeniyetlerden bilimsel ve felsefi olmak üzere etkilenmeler olmuştur. Mezkûr makale medeniyet birikimlerinin hangi kanallarla İslam dünyasına girdiğini tespit etmeye çalışmıştır. Bu kanallar medreseler, dini ibadethaneler çeşitli gruplar ve mezhepler olmuştur. Bölgesel olarak ise Suriye, Mısır, Irak ve İran olmuştur. Bizans topraklarına Hristiyan dininin hükmetmesiyle birlikte kilise, Yunan birikimine karşı tavır takınarak ilgili metinlerin okunmasını yasakladı. Bu coğrafyada yaşayan çok sayıda bilim adamı Sasani bölgesine doğru göç etmeye başladı. Müslümanlar bu bölgeyi fethettiğinde Mezopotamya bölgesinde 50'ye yakın medrese bulunuyordu. İskenderiye medresesinde 700.000 antik dönemden kalma kitap vardı. Bu kitapların bir bölümü ve bazı bilim adamları Halid b. Yezîd tarafından Şam'a getirildi.

Yunan ve Helen medeniyetlerinin önemli birikimleri Cundişapur'da bulunuyordu. Bizans topraklarında yaşanan mezhep kavgalarının sonucunda çok sayıda bilim adamı buraya gelmişti. Daha sonra Sasanî hükümdarlarının talebi üzerine birçok bilgin bu bölgeye doğru akın etti ve dolayısıyla Cundişapur bilim merkezi haline geldi. Burası daha h. 17 senesinde Müslümanlar tarafından fethedildi. Daha sonra buradaki bilim adamları Şam'a getirildi ve Beyt'ul Hikme denilen çeviri akademisinde görevlendirildiler. Bizans topraklarında çeşitli sebeplerle kıyıda köşede kalan antik dönemden kalma yazma eserlerin toplatılması için, Abbasî hükümdarları tarafından bir heyet hazırlanarak söz konusu yazma eserler toplatıldı ve Şam'a getirildi. Bununla beraber Efes'te toplanan konsilde Nastûrîler aforoz ediliyordu. Bunlar genel olarak Felsefe ve doğa bilimleriyle uğraşan kesimdi. Abbasi halifeleri bu elit tabakayı da Şam'a davet etti. Böylece dünyanın çeşitli yerlerinde üretilen bilimsel bilgiye ve bilim adamlarına sahip çıkılıyor ve bu sayede Şam bilim merkezi haline geliyordu. Hârun er-Reşid, yaz dönemlerinde yaptığı seferlerde bulduğu kitapları himayesine alır ve bazı rivayetlere göre sadece kitaplar için sefere çıkardı. Hârun er-Reşid, ilim adamlarının talepleri doğrultusunda diplomatik yolla bilim kitaplarına ulaşan bir isimdi. Makalenin ileri bölümlerinde de aynı şekilde bilimin, İslam

²¹² Mustafa Demirci, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 2004, s. 43-60.

dünyasına hangi kanaldan girdiğine konu alıyor. Değerlendirme: İslam dünyasına farklı medeniyet birikimlerinin hangi kanaldan girdiğini bizlere açıklayan mezkûr makale, aynı zamanda bilimin karakteristik özelliklerini de sunmuş oluyor. Şöyle ki, bilim üretimini yapan elit tabaka, bulunduğu bölgede itibara alınmazsa göç eder ve dolayısıyla bilim de göç eder. Özellikle Abbasî ve Emevî yetkililerinin bilim ve bilim adamları için sergiledikleri gayret ortadadır. Dolayısıyla devletin bizatihi bu alanla ilgilenmesi bilimsel gelişmeleri hızlandıran temel etken olmuştur. Bugün ise özellikle Emevî dönemi değerlendirilirken, Müslümanların enerjilerinin çoğunu o dönemdeki politik-dini tartışmalara hasretmesi üzücü bir durumdur.

1.7.1.13. Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması ²¹³

Makalenin çıkış noktası, mantıkçı Ebû Bişr Mattâ b. Yunus el-Kunnâ'î (ö.368/940) ile nahiv alanında ünlü Ebû Sa'id el-Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî (ö.368/940) arasındaki tartışmadır. Arap dili grameri tarihini Ebû'l-Esved ed'Düelî (ö.688) dönemine kadar götürülenler olmuştur. Buna göre Arap dili grameri Düelî'nin, Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için gerçekleştirdiği noktalama hareketlerine kadar gider. Bu faaliyet farklı coğrafyalarda yaşayan insanların Müslüman olmasıyla birlikte müstakil bir alan haline gelmiştir. Fakat günümüzde bazı araştırmacılara göre Arap dili gramerinin gelişmesinde Aristo ve Yunan mantık biliminin kullandıkları kavramlar etkili olmuştur. Yani Arap dili gramerinin dayanak noktası Aristo ve Yunan mantığı olmuştur. Buna karşın kimi araştırmacılar da Arap dili gramerinin inşasında Aristo etkisini kabul etmezler. Çünkü Arapçanın kurucusu olarak kabul edilen Sibeveyh (ö.177) *el-Kitap* adlı eserini yazdığı sırada, Aristo'nun eserleri henüz Arapçaya çevrilmemiştir. Arap dilinin gelişmesinde etkili olan iki okuldan bahsedilir. Bunlar Basra ve Kûfe okullarıdır. Mattâ ve Sîrâfî'nin arasında cereyan eden tartışmaya gelecek olursak, bu tartışmayı Vezir İbn Fûrat başlatmıştır. Vezir, Mattâ'nın mantık düşüncesinden rahatsız olur ve onunla bu konuda tartışacak birini arar. Bu esnada tartışma, elit bir tabaka huzurunda gerçekleşir. Mattâ'ya göre doğru bilgileri yanlış bilgilerden ayıran tek ölçüt mantıktır ve lafız olmadan anlam anlaşılabilir. Çünkü mantıkçıların ilgilendiği alan anlamdır. Yeryüzünde her ne kadar farklı sayıda dil varsa da anlam tektir. Mantık tümelleri, gramer ise tikelleri konu alır. Sîrâfî'ye göre ise sözün doğru olabilmesi için kelimelerin uygun dizimi şarttır ve

²¹³ A. Hadi Adanalı, "Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 2004, s.62-73.

anlam da akılla bilinir. Mattâ'nın mantık hakkında öne sürdüğü tanım, Yunan bilimine dayanır. Dolayısıyla Sîrafi, Mattâ'yı yunan dilini öğrenmeye davet eder. Çünkü dil ve dilin grameri bilinmeden sözün doğru mu yanlış mı olduğu bilinemez. Sîrafi, Mattâ'ya Arapça'daki *vav* harfinin kaidelerini sorar ve Mattâ yanıt veremez. Mattâ'ya göre bir mantıkçının hakiki anlamı bulabilmesi için grameri bilmesi gerekir. Çünkü anlam ile gramer arasında organik bir bağ vardır. Bu tartışmanın sonunda galip gelen Sîrafi olmuştur. Mantığı gramere tercih eden Mattâ ne Arapça'nın gramerine ne de Yunan dili gramerine hâkimdir.

1.7.1.14. İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi –Karşılaşmanın Keyfiyeti

214

İslam düşüncesinin oluşumunda Kur'an ve sünnet önemli roller üstlenmiştir. Bunun yanında Müslümanların farklı kültür ve coğrafyalarla tanışmaları neticesinde Yunan, Hint, İran gibi kültür havzalarından etkilenmeleri söz konusu olmuştur. Bu kültür havzaları içinde etkileşimin yoğun olarak yaşandığı medeniyet, Yunan düşüncesidir. Bu düşünceyle tanışıklık Yunan kitaplarının Arapçaya tercüme edilmesiyle başlamıştır. Fakat etkileşimin bulunması İslam felsefesinin Yunan felsefesinin tıpatıp taklidi olduğu anlamına gelmez. Yanı sıra İslam felsefesini Batı dünyasında unutulmaya yüz tutan felsefi birikimi canlandıran ara koridor olarak düşünmek de tarihi gerçekler göz önüne alındığında yanıltıcı olabilir. Hasan Hüseyin Bircan'nın mezkûr makaleyi yazmasındaki ana neden bu düşünceyi sorgulamak ve Felsefe dünyasındaki İslam felsefesinin özgün yanlarını ortaya koymaktır.

İslam felsefesinin fikri zemininde birden fazla etken vardır. Bunların başında Kur'an gelir. Nitekim Kur'an taşıdığı değerler itibariyle insanı düşünmeye sevk etmiştir. Kur'an, Allah'ın insana verdiği düşünme kabiliyetini aktif olarak kullanmasını ve insanın entelektüel derinlik kazanmasını hedeflemiştir. Bu sorumluluğun bilincinde olan bir toplumda felsefinin anlam kazanması, gündemde tutulması tabiidir. Kimi araştırmacılara göre, Yunan felsefesi doğrultusunda ilk olarak felsefe yapanın Kindî'dir. Felsefeyi kuranın Farabi ve onu geliştirenin ise İbn-i Rüşd olduğu söylenmiştir. İslam felsefesi, diğer felsefelerin ilgilendiği konularla ilgilenmiştir. Bu konular arasında varlık, değer ve

²¹⁴ Hasan Hüseyin Bircan, "İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi –Karşılaşmanın Keyfiyeti" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 2, 2004, s.75-90.

bilgi gibi konular vardır. İslam filozofları etkilendikleri isimleri ve kimlerden bilgi aldıklarını olduğu gibi belirtmişlerdir. Söz gelimi Platon'a ve Aristo'ya şükran kabilinden ifadelere rastlamak mümkündür. İslam felsefesi eklektik bir yapıya sahip olmasına karşılık kendine ait özgün yanları da vardır. Söz gelimi Farabi öz ile varlığın ayrı şeyler olduğunu düşünür. Ona göre varlık sorunuyla ilgilenmek için evvela öz olanı bilmek onu anlamak lazım gelir. Burada Farabi, Aristo'ya muhalefet etmiştir. Bu düşünceyi ilerde İbn-i Rüşd geliştirmiştir. Öz ve varlık ayrımı, Batı dünyasında St, Thomas gayretleriyle çağdaş felsefeye etki etmiştir. Yanı sıra Allah'ın kanıtlanması hususunda geliştirilen mümkün ve zorunlu varlık terimlerini ilk defa Farabi gündeme getirmiştir. Dolayısıyla bu örnekler İslam felsefesinin özgün bir yanının olduğunu kanıtlar niteliktedir. İslam düşüncesinin ilgilendiği nübüvvet ve vahiy gibi konular başka felsefelerin ilgi duymadığı alanlar olmuştur. Farabi'nin sudur teorisine göre vahyi ancak doğuştan kutsal bir akıl alabilir ve onu doğru bir biçimde yorumlayabilir. Bu kişi ise peygamberdir. Hâsılı, Hasan Hüseyin Bircan tarafından yazılan makaleye göre İslam felsefesinin özgün yanları bulunmaktadır.

1.7.1.15. Orta çağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi ²¹⁵

İslam'ın temel metinleri, inceleme ve araştırmaya büyük önem verir. İnsanın yeri ve göğü anlamak hususunda entelektüel bir seviyede olmasını arzulayan bu temel metinler, bilimin doğmasına öncülük etmiştir. Bu itibarla fıkıh alanında bulunan namaz vakitlerinin tayini, zekât mallarının taksimi vb. alanlara ilgi duyulmuştur. Mehmet Salih Arı tarafından kaleme alınan mezkûr makalede, İslam dünyasında matematik biliminin nasıl geliştiği ve Müslümanların bu bilime olan katkıları söz konusudur. Müslümanlar, özellikle Emevî ve Abbasî dönemlerinde farklı medeniyetlerle etkileşim halinde oldular. Bu etkileşimin sonucu olarak hem İslam ilimlerine hem de pozitif ilimlere büyük önem verdiler. Bu alanda çalışmalar yaparak geçmişten günümüze kadar bilim alanında çeşitli buluşlara imza attılar. Matematik bilimi ise Müslümanların gözde bilimleri arasında olmuştur. Öyle ki Müslümanlar çocuklarına ilk olarak matematik bilgisini öğretiyorlardı. Bu itibarla çocuğun daha sağlıklı düşüneceği amaçlanmıştı. Müslüman camia Yunan medeniyetinden aldıkları matematik bilimine çeşitli değerler kazandırmıştır. Bu değerler arasında cebir ve hesap bilgileri vardır. Söz gelimi dünyada ilk olarak cebir kitabını

²¹⁵ Mehmet Salih Arı, "Orta çağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 2004, s.91-101.

yazanın Harizmî (780-850) olduğu ve sinüs-kosinüs değerlerini ilk olarak açıklayanın ise Bettânî (858-929) olduğu rivayet edilir. Matematik tarihinde önemli bir yere sahip olan ve Harizmî tarafından yazılan *Kitâbu'l-Muhtasar fi'l Cebr ve'l Mukâbele* adlı eser, Halife Me'mun'un isteği üzerine sosyal konularda halka yardımcı olmak amacıyla yazılmıştır. Bu esere daha sonra birçok şerh düşülmüş ve Latince'ye çevrildikten sonra Batı dünyasında meşhur olmuştur. Batıda Algabre, algabra gibi ifadelerle tesmiye edilmiştir. Harizmî dışında matematikle uğraşanlar arasında Benî Musa gibi birçok isim vardır. Makalenin orijinal formatında bu isimler ve ilgilendikleri alanlar detaylıca işlenmiştir. Matematik alanında hatırı sayılır bir üne kavuşanlar arasında Bîrûnî de bulunur. Bu zat söz konusu makalenin belirttiğine göre çeviri çalışmaları haricinde kendisinin yazdığı 100'den fazla eseri vardır. Bugün kullanılan klasik formüllerinin çoğunu kendisi bulmuştur. Yanı sıra sıfır değerini Müslüman bilginler keşfetmiştir. Bu değer de cebir değerinde olduğu gibi Batı dünyasında çeşitli ifadelerle isimlendirilmiştir. Avrupa'nın x işaretini de Müslümanlardan öğrendikleri zikredilir. Ömer Hayyam üçüncü derecede denklemleri çözmüş, Kâşanî ise ondalık kesir sayılarını ilk olarak icat etmiştir. Mehmet Salih Arı'ya göre Müslümanların pozitif bilimlere hizmetleri dolayısıyla Batı dünyasında yenilenme başlamış ve bu yenilenme Rönesans dönemini doğurmuştur. Değerlendirme: Din ve bilim çatışması tartışmaları son zamanlarda gündemi işgal eden konular arasındadır. Geçmişte böyle bir çatışmanın olmadığını aksine dinin teşvikiyle din ve bilimin uyumlu olarak yol alabileceğini mezkûr makaleden anlayabiliyoruz. Bunun dışında sıfır ve cebir değerlerinin Avrupa dünyasında bu değerlere yakın olmak üzere isimlendirilmesi bizi şöyle bir yargıya götürüyor: bilim üreten toplumlar aynı zamanda kavram ihraç eder.

1.7.1.16. İslam Bilgi Felsefesinde Duyusuz ve Dolaysız Kavrama ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri ²¹⁶

İslam felsefesinde bilginin kaynakları arasında sezgisel hisler de vardır. Buna göre sezgi yoluyla bilgiye ulaşılabilir. İslam düşünce geleneğinde bilgi-sezgi konusu hakkında fikir beyan eden düşünürler arasında Gazâlî de (ö. 1111) bulunur. Ona göre aklın ötesinde bulunan sezgisel yolla bilgi elde edilebilir ve bu Allah'ın bir ihsanıdır. Peki, bu bilgi edinme türünün mantıksal bir açıklaması var mıdır? Metafizik bir kanalla görünen

²¹⁶ Mevlüt Uyanık, "İslam Bilgi Felsefesinde Duyusuz ve Dolaysız Kavrama ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 2004, s. 104-111.

dünyadaki nesnelere bilgisine sezgi yoluyla ulaşmanın mantığı veya metodu nedir? Felsefe tarihinde ilk defa bilgi hakkında fikir yürüten Platon'dur. (M.Ö. 428-348) Platon'a göre dinamik bir biçimde bulunan nesnelere dünyadaki bilgileri elde etmek imkân dâhilinde değildir. Duyularla elde edilen bilgi çeşidi varsayıma dayanır. Gerçek bilgi nesnelere sabit olduğu bir âlemde kendini gösterir. Aristoteles'e göre ise gerçek bilgi tikellerden hareketle tümeller yoluyla elde edilir. Ona göre bilimsel bir bilgi metafizik öğelerle elde edilmez. Bilgi akılla elde edilir.

1.7.1.17. Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak – İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme ²¹⁷

İslam felsefesinin Anadolu coğrafyasında yurt bulması ve dirilmesi için geçmiş müktesebat okunmalı ve aktüel bir tarzda ele alınmalıdır. Hele ki geçmiş müktesebatta dönemin tarihi belirlenimleri dikkate alınmaz ve güncelleştirilmezse anokranizm riskiyle karşılaşmak olası olacaktır. Felsefe, Allah'ın yarattığı varlıkların bilgisine ulaşmayı gaye edinir. Aynı zamanda mutluluğu elde etmeyi ve mutluluğu şehirde yerleşik hale getirmeyi hedefler. İslam felsefesinin spesifik özellikleri arasında vahye dayanması ve akla önem vermesi vardır. İslam coğrafyasında üretilen bilgiler hangi ırk tarafından olursa olsun İslam felsefesi kapsamına alınır. Bu itibarla gerek tercüme yoluyla edinilen bilgiler, gerekse Yahudi veya Hristiyan bilginlerinin ilmi birikimleri, İslam felsefesi kapsamında değerlendirilir. Dolayısıyla Hristiyan veya başka bir dine mensup bir filozofa İslam filozofu demek mümkündür. Türkiye'de felsefenin tesis edilmesi için felsefede kullanılan temel kavramların yerel unsurlara mutabık olması icap eder. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, felsefeye bir Türk gömleği giydirilmelidir.

1.7.2. Siyaset ve Ahlak Felsefesi

1.7.2.1. Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı ²¹⁸

Mehmet Özdemir tarafından kaleme alınan mezkûr makale, Hz. Muhammed döneminde takip edilen yol haritasının ahlaki zemini tespit etmeyi hedefliyor. Bu itibarla peygamberin ekonomik, savaş ahlakı, din ve kamu konularında ne tür uygulamalar yaptığını mercek altına alınıyor. Mekke döneminde peygamberin üzerinde özellikle

²¹⁷ Mevlüt Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak – İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005, s. 57-77.

²¹⁸ Mehmet Özdemir, "Hz. Peygamber'in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s.31-42.

durduğu 3 husus vardır. Bunların ilki tevhitir. Çünkü Mekke'nin dini ve ahlaki yapısı bozulmuş, haniflik inancı unutulmuştu. İkinci husus ise tevhidin yanında ahiret inancının anlatılmasıdır. Üçüncü önemli husus ise Allah'ın rızasına uygun bir yaşam modeli inşa etmektir.

Hız. Peygamberin sağlığında birçok savaş yapılmıştır. Bu savaşların yaşanmasında dini ve ahlaki yargıların hâkim olması ve onurlu bir yaşam talebi vardır. Söz gelimi Mekke fethedildikten sonra Mekke'nin içinde putlar çıkarılmıştı. Bedir, Uhut ve Hendek savaşlarının yaşanmasında genellikle Mekke aristokrasisi suçlu görülmüştür. Medine'de sosyal dengeyi bozan ve kurallara uymayan iki kabile sürgün edilmiştir. Bunun yanında Hendek savaşında Kurayzaoğullarının yürüttükleri politika neticesinde Tevrat'ın hükümlerine uygun olarak çok sayıda eli kılıç tutan erkek öldürülmüştür. Hız. Peygamberin Hristiyanlarla yaptığı savaşlar Mûte ve Tebük savaşlarıdır. Mûte savaşının yaşanmasında Hız. Peygamberin oluşturduğu 15 kişilik heyetin öldürülmesi önemli rol oynamıştır. Savaş esnasında bitkilere, hayvanlara, yaşlılara, kadınlara, ibadet mekânlarına karşı ahlaki bir tutum sergilenmiş ve hiçbirine zarar verilmemiştir. Sami geleneğinde savaş alanında ele geçirilen insanların öldürülmesi, Romalılar döneminde kölelerin hür insanlardan üç kat fazla olduğu gibi husular göz önünde bulundurulsa, peygamberin savaş alanındaki uygulamalarının ne derece ahlaki olduğu anlaşılacaktır. Savaş sonrasında toplanan ganimetler eşit bir şekilde dağıtılır ve devlet kasasında toplanan paralarla yoksullar gözetilirdi. Yirminin üzerinde yaşanan savaş ve elliye yakın seriyyede yaklaşık bin kişi ölmüştür. Peygamber ahde vefayı önceleyen, toplumda huzurun olması için gayret eden ve adaleti önceleyen biri olmuştur. Siyaset ve ahlak peygamberin şahsında birleşen önemli iki husus olmuştur. Değerlendirme: Hız. Muhammed tevhidin ve adaletin merkezde olduğu Allah'ın rızasına uygun bir yaşam modeli kurmak istemiştir. Dini-ahlaki olgular gözetilerek ekonomik, sosyal, savaş ve siyaset arenasında birçok uygulama yapmıştır. Bir yandan ıslah projesi gerçekleştirirken bir yandan da kamu düzenini sağlamıştır.

1.7.2.2. Tarih'in En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak ²¹⁹

İlhami Güler tarafından yazılan söz konusu makale, Tanrı ve siyaset arasındaki ilişki biçimine konu oluyor. Yahudi peygamberlerinin ve Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde Tanrı, siyaset arenasında bulunmuştur. Söz gelimi Tevrat'ta Hz. İbrahim'e Tanrı tarafından bir ülke vaat edildiği söylenir. Bu ülke Nil ırmağından Fırat ırmağına kadardır. Bu coğrafyada tevhit merkezli bir oluşum istenmiştir.

Hız. Musa dönemine gelindiğinde İsrailoğulları, Mısır'daki yöneticilerin gazabına uğrar. Onların nüfusunu kontrol altında tutmak için erkekleri öldürülür. İsrailoğulları çeşitli alanlarda çalıştırılır fakat onlara herhangi bir hak verilmez. Köle olarak çalıştırılan, baskıya maruz kalan İsrailoğullarına Hz. Musa gönderilir. Tanrı, Hz. Musa'yı hem rehber hem de siyasetçi olarak gönderir. Böylece Allah Hz. Musa önderliğinde İsrailoğullarına yardım ederek onları Kızıldeniz'den geçirir. Sina çölünde Hz. Musa'ya on emir verilir. Tanrı, İsrailoğulları ile bir antlaşma yapar. Buna göre İsrailoğulları, Tanrı'nın emirlerine uymak zorundaydı. Hz. Davut ve Hz. Süleyman dönemleri Yahudilerin en parlak dönemidir. Daha sonra Asurlular tarafından İsrail krallığına saldırılar düzenlenir ve İsrail krallığı yok edilir. Hz. Muhammed geldiğinde ise Mekke döneminde tevhit ilkesini anlatmaya başladı. Dönemin aristokrat kesimi tarafından engellenmeye çalışılan peygamber her zorluğa rağmen çalışmalarına devam etti. Medine'ye göç etti ve uygun ortam sağlanınca Mekke fethedildi. Bu esnada yaşanan tüm savaşlarda Tanrı Müslümanların yanında olduğunu belirtti. Modern dönemle birlikte Tanrı ve Tanrının siyaseti dünya toprakları üzerinden çıkarıldı. Kimileri tanrının ölümünü ilan etti. Kilisenin faaliyetlerini onaylamayan halk, Fransız ihtilalini gerçekleştirdi. Bu yolla sekülerizm yayıldı. Komünizm, faşizm ve nihilist gibi akımlar dünyaya yayıldı. Sonraki süreçlerde insan, Tanrının yerine geçti. Birinci ve ikinci dünya savaşları, çevre kirliliği, kitle imha silahları, yabancılaşıma ve çeşitli hastalıklar yaşandı. Bunlar modern dönemin ürünleriydi. Dolayısıyla modern dönem insan için tehdit oluşturuyordu. Tanrı'yı tekrardan siyaset arenasına davet etmek ise zorlaşmıştır. Son yüzyıllarda Tanrının merkezde olduğu sistemler kurulmuşsa da başarısız kalınmıştır. Söz gelimi Suud örneği. İnsanlara düşen vazife, Tanrıyı tekrardan siyaset arenasına davet etmek ve bu yolla adaleti, huzuru yakalamak olacaktır. makalede dikkat edilmesi gereken husus şudur:

²¹⁹ İlhami Güler, "Tarih'in En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s.31-42.

yukarda ismi geçen peygamberlerin döneminde Tanrı siyaset arenasında aktif bir biçimde bulunuyor böylece emirlerini ve talep ettiği düzeni peygamberler aracılığıyla insanlara bildiriyordu.

1.7.2.3. Farabi’de Siyaset ve Ahlak ²²⁰

Farabi’nin ahlak felsefesinde metafizik konusu önemli bir yer tutar. Geliştirdiği siyaset metodu ise toplum-tanrı ve birey-din arasındaki dengeyi inceler. Dünyanın kozmik yapısıyla toplum arasında ilişki kurar. Dolayısıyla toplumu dünya hiyerarşisine bağlar. Farabi adalet, hak, erdem, yönetim gibi ahlak ilkelerini kozmik dünyayla bütünleştirir. Onun erdemli şehrinde yaşayan insanların mutlu olması için ahlak bakımından Tanrıyı taklit etmeleri gerekir. Ay altı âlemde bulunan unsurlar ay üstü âlemlerle irtibata geçerek bu yolla üstün ahlakı elde etmeleri gerekir. Farabi felsefi, dili evrensel olan bir felsefedir. Bu itibarla eserlerinde İslami kavramları pek kullanmamıştır. Farabi’nin insanları mutluluğa götürecek yollar üzerinde derinlikli çalışmalar yaptığı söylenir. Bu itibarla şehir halkının mutluluğu yakalayabilmesi için siyaset felsefesini bilmeleri gerektiğini vurgular. İnsanların hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa kavuşmasının bazı ilkeleri vardır. Buna göre mutlu olmak isteyen bir insanın Tanrı’yı, ay üstü akılları, dünya ve insan aklını bilmesi gerekir. Bu hususları kavramak için pozitif ilim şarttır. Farabi, erdemli şehrin yöneticisi olan kral veya filozofta on iki erdem bulunmasını gerektiğini söyler. Bunlar; yalandan kaçınmak, kumardan kaçınmak, adaletli olma adil insanları sevme gibi genel ahlak kurallarıdır. Bu erdemleri şahsında toplayan yönetici, faal akılla ilişki kurarak yöneticisi olduğu şehrin mutluluğunu temin edebilir. Yanı sıra Farabi, mutluluk hususunda devlet organizmasının bulunması gerektiğini vurgular. Farabi’nin düşüncesine göre mükemmel toplumlar üçtür. Büyük, orta ve küçük toplumlar. Büyük toplum, bütün milletlerin bir araya gelerek kurduğu toplumdur. Çok sayıda siyasal birliklerin inşa ettiği toplum orta, mutluluğun yaşanmadığı şehir ise küçük toplumdur. Şehirli insanların öncelediği ilk konu Tanrı konusu iken ikinci önemli konu ise ahiret inancıdır. Mutluluğa ulaşmak için sistematik bir şekilde felsefe eğitimi gereklidir. Bu eğitim devlet tarafından vatandaşlara sunulmalıdır. Erdemli şehrin insanları yukardan aşağıya doğru şu şekildedir: *bilgeler, dil sahipleri, meslek sahipleri, askerler, mal sahipleri.*

²²⁰ Şenol Korkut, “Farabi’de Siyaset ve Ahlak”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s.43-58.

1.7.2.4. İbn Rüşd'ün Siyaset Ahlakı ²²¹

İslam felsefesi deyince akla gelen ilk isimlerden biri İbn-i Rüşd'tür. Aristo'dan etkilenmiş ve Aristo'nun bazı kitaplarına şerhler yazmıştır. Ayrıca din ile felsefe arasında bir gerilimin olmadığı kanıtlamak üzere *Faslu'l Makal* adında bir eser kaleme almıştır. İbn-i Rüşd, insan ve filozof kavramlarını tanımlar. Ona göre insan, beden ve nefsten müteşekkil bir varlıktır. Filozof ise nazari akılla hareket eden aynı zamanda pozitif bilimlerle uğraşan, onları anlayan bir insandır. Filozof insanları yönetir, onlara rehberlik eder. Filozofun olmadığı bir şehir veya filozofun yönetmediği bir şehir erdemsiz şehir olarak nitelenir. İbn-i Rüşd'e göre filozofların bazı erdemleri vardır. Bunlar adalet, iffet sahibi olma, korkak olmama, nefsin isteklerine uymama gibi ahlaki ilkelerdir. Toplumda adaleti sağlama ve toplumda bulunan meslek gruplarının en iyi şekilde mesleklerini icra edecek zemini sağlamak filozofun görevidir. Bu esnada toplum ile filozof arasında entelektüel manada uçurum olabilir. Dolayısıyla toplumun filozofları anlamaması muhtemeldir. Buna göre filozof, hakiki bilgileri insanların anlayabileceği şekilde anlatmalı ve konuşması akıcı olmalıdır. Erdemli devlette insanlar filozofun yolundan gider, onun dediklerini dikkate alarak mutlu bir yaşam sürerler. Fakat bir devletin başında bulunan yönetici zorba niteliklere sahipse, hem kendisi hem de vatandaşları mutsuz olur. İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber, ilk dört halife ve Yusuf b. Tâfsîn dönemlerinde devlet erdemli bir zemini yakalamıştır. İbn-i Rüşd, Muaviye dönemini erdemli dönem olarak nitelemez. Erdemli devletlerin kurulmasının önünde birtakım engeller vardır. Bu engellerden birisi de Kur'an'ın doğru bir biçimde anlaşılmasıdır. Çünkü Kur'an'da bulunan ayetler muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayrılır. Müteşabih ayetleri yalnızca âlimler bilir ve bu ayetlerin toplum arasında söylenmesi bölünmeye yol açar. Farklı mezhep ve fırkaların doğuşuna sebep olur. Oysa erdemli devlet tek parça misalidir. İhtilafların yoğun olduğu toplumun tek bir gaye etrafında toplanmaları imkânsızdır. Bu noktada İbn-i Rüşd kelamcıları eleştirir. İbn-i Rüşd'ün siyaset ahlakına göre erdemli ve mutlu bir şehrin kurulumu büyük oranda Filozof denilen yönetici tarafından sağlanır. Filozofların yönetmediği veya bulunmadığı bir devleti erdemli devlet şeklinde tesmiye etmek isabetsizdir.

²²¹ Fatih Toktaş, "İbn Rüşd'ün Siyaset Ahlakı", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s.59-70.

1.7.2.5. Mâverdî’de Siyaset Ahlakı ²²²

Mâverdî’nin devlet ve siyaset düşüncesi üzerine Batı’da birçok çalışma yapılmasına karşılık, İslam dünyasında Mâverdî ile ilgili çalışmalar sınırlı düzeyde kalmıştır. Mustafa Çağrıcı bu düşünceden hareketle söz konusu makaleyi kaleme almıştır. Mâverdî’ye göre akıl temyiz kabiliyetidir ve aklın din ile ilişkisi vardır. Bu itibarla dünya işlerinde iyi olanı elde etmek için din ile aklın uyum içinde olması gerekir. İnsan doğasının bencil karakterde olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla insan, toplumda yaşanan kaoslardan olumsuz olarak etkilenmediği sürece şikâyetle bulunmaz. İnsan bireysel sorunlarını aşmak için diğer insanlarla diyaloga geçer ve neticede devlet oluşur. Mâverdî’ye göre devletin bazı vazifeleri vardır. Devletin yöneticisi konumunda olan siyasi liderlerde üstün ahlak meziyetlerinin bulunması gerekir. Yönetici tabakanın ahlaki seviyesi yüksekte olursa, toplum da onlara bakarak ahlaklı olur. Dolayısıyla yöneticiler ile toplum arasında cereyan eden ahlaki bir dolaşım vardır. İnsanın yekdiğerine zulmetmesi ve kötü ahlaklı olması muhtemeldir. Sosyal hayatın istikrar üzere devam etmesi için toplumda düzeni bozan vatandaşların din, ahlak ve devlet eliyle düzeltilmesi gerekir. Mâverdî’ye göre toplumsal huzurun olabilmesi için toplumda dinin olması gerekir. Çünkü din insanların erdemli bir hayat kurması için gerekli olan ahlaki ilkelere kaynaklık eder. Dolayısıyla kamu düzeninin sağlanmasında din ve devlet erklerine ihtiyaç vardır. Adaletin tüm yurttaşlara eşit biçimde uygulanması için ve yönetici tabakanın adaletli olması gerekir. Aksi takdirde toplumda bulunan asayiş yerini kargaşaya bırakır ve kamu düzeni ciddi manada bozulur. Devlet tarafından emniyetin sağlanması, vatandaşların maddi kaygılar gütmemesi, bir neslin bir sonraki nesle siyasi, ekonomi, kültürel miras bırakması, devlet adamları arasında istişarenin olması, halka ait kaynakları tüketiminde ölçülü davranılması ve bu tür konularda şeffaflığın bulunması toplumsal düzeni etkileyen ölçütlerdir. Mâverdî’nin siyaset ve ahlak paradigması temelde devletin ve vatandaşların uyumlu bir birliktelik kurmalarına olanak sağlar. Bu paradigmada din-ahlak gibi kavramların iç içe geçtiği ve aralarında organik bir bağ bulunduğu söylenmiştir. Aynı zamanda devletin din-ahlak ikilisinin uzantıları olan genel ahlaki ilkelerle donanmış olması şart koşulmuştur. Bu itibarla yetkin ve ahlaklı insan tipi ortaya çıkar.

²²² Mustafa Çağrıcı, “Mâverdî’de Siyaset, Ahlakı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s.71-92.

1.7.2.6. Umran'ın Altı Şartı –Ahlak Siyasetinin Karakteri ²²³

Doğu ve Batı dünyasında bulunan insanların ve devletlerin ahlakın gelişmesi yönünde yaptıkları açıklamalar birbirinden farklıdır. Nitekim Batı dünyasında uygar bir toplumun inşa edilmesi devlete, polise, ekonomiye ve sözleşmeye bağlanmıştır. Doğu dünyasında ise uygar kavramı yerine genellikle medeniyet kavramı kullanılmıştır. Bu medeniyetin oluşumunda önemli etkileri olan iki kavram vardır: ahlak ve adalet. Nitekim adalet, Müslüman olmayan gruplarla sahil bir ilişki kurarken, ahlak da Müslüman cemaat içinde işlenmiştir. Takva ve huşu kavramları da medeniyete biçim veren ve ahlak siyaseti etrafında cereyan eden kavramlar olmuştur. Dolayısıyla medeniyetin doğmasında ve gelişmesinde sözü geçen kavramların önemli bir yeri vardır.

1.7.2.7. Siyasetnameler Bağlamında Siyaset-Ahlak İlişkisi ²²⁴

İlk dönemlerdeki yönetici tabaka, egemenlikleri altında bulunan bireylere gayri ahlaki davranışlarda bulunmuştur. Kaotik görüntü sergileyen bu yönetim biçimi sonucunda halk adalete özlem duymuştur. Bu özlemin neticesinde siyasetname veya ahlakname adında eserler kaleme alınmıştır. Bu tür kitaplar, genel olarak devlet ve vatandaşların mutluluğu elde etmeleri için gerekli olan şartların zemini kurmak gibi bir vazife üstlenmiştir. Gerek Doğu'da gerekse Batı'da bu tür eserler söz konusu olmuştur. Bu tür kitapların yaygın olarak görüldüğü yerler Hint, İran ve Osmanlı coğrafyasıdır. Hem olumlu hem de olumsuz tarafı bulunan insan, nakıs yönlerini tamamlamak için diğer insanlara ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaç sonucunda sosyalliği, sosyallik ise devlet erkini doğurmuştur. Siyasetnameler, siyaset ve ahlak konuları çerçevesinde devletin tanımı ve varlığının zarureti üzerinde durur. Bu itibarla Mâverdî, din ve dünya işlerinin belli bir düzende yürütülmesini devlet başkanına bağlar. Fakat herkes devlet başkanı olmaz. Devlet başkanı olabilmek için birtakım üstün yeteneklere sahip olmanın gerekliliğinden bahsedilmiştir. Söz gelimi Fârâbî'ye göre bu yetenekler on iki tanedir. Siyasetnameler, devlet başkanlarını Allah'ın yeryüzündeki vekili olarak görülürler. Bu itibarla kimilerini reis, kimilerini filozof olarak tesmiye ettiği için bu vekiller son derece donanımlı olmaları gerekir. Yanı sıra devlet mekanizmasının kritik yerlerini işgal eden komutan, hâkim,

²²³ Murat Mergen, "Umran'ın Altı Şartı –Ahlak Siyasetinin Karakteri", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s. 93-103.

²²⁴ Mustafa Sarıbiyık, "Siyasetnameler Bağlamında Siyaset-Ahlak İlişkisi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s. 105-118.

müfettiş, elçi gibi kimselerde de bazı şartlar aranır. Mâverdi'ye göre bu şartlar altı tanedir. Aynı şekilde savaş konusunda ve devlet yapısında bulunması gereken şartlar söz konusu kitaplarda detaylıca anlatılmıştır. Siyasetnamelerin sıklıkla vurguladığı kavram adalettir. Buna göre adalet devlette zorunlu olarak bulunması gereken bir ahlak ilkesidir. Görünen o ki siyasetname adıyla ünlenen eserler, dönemin sosyolojisinden ve tarihi birikimden hareketle yazılan, devlet-toplum arasındaki uyumu hedefleyen kitaplardır.

1.7.2.8. Modern Dünyada Siyasi Etik ²²⁵

Ömer Çaha tarafından yazılan mezkûr makale, modern dünyada bulunan siyasi etiklerin izlerini araştırıyor. Bu itibarla üç siyasi etiğin olduğu ve bu etiklerin tarihsel ve toplumsal vasattaki etkileri belirtiliyor. Makaleye göre birinci etik şiddete ve baskıya dayanan etiktir. Kurucusu ise Machiavelli'dir. Bu etik antik Yunan düşüncesinden günümüze gelen tüm kalıpları yıkarak, yönetimi tek elde tutan etiktir. Baskı ve şiddet etiğini bir adım öteye götüren T. Hobbes'e göre insanın tabiatında güvensizlik vardır ve bu ilke dolayısıyla tabiri caizse canavar karakterli bir devlet inşa edilmelidir. Bu devletin varlığını koruması için vatandaşlarına baskı yapmaktan başka çaresi yoktur. Kant'a göre insanlar için ödev ahlakı vardır. Bu ödev bilinci doğrultusunda hareket etmeleri gerekmektedir. Bu etiğin zemininde şiddete yer yoktur; kolektif bilinç vardır. Hegel'in siyasi etiğine göre ise vatandaşlar toplumla, toplum ise devletle bütünleşmelidir. Ömer Çaha'ya göre modern Dünyada kurulan siyasi etiklerin bazı sorunları vardır. Buna göre, Amerika'nın Irak'a girerek demokrasi adına yaptığı katliamlar son derece sorunludur. Çünkü modern Dünyada kurulan siyasi etiklerin toplumları değiştirme fikri vardır. Amerika'nın bu etiğe göre Irak devletini ve vatandaşlarını değiştirmesi ahlaklı bir davranış olarak telakki edilmiştir. Fakat bu etiğe kurban olarak gidenler sayısı binleri aşmıştır. Benzer şekilde Stalin, Pol Pot, Saddam, Şaron gibi yöneticilerin yaptığı savaşlar ve bu sayede ölen milyonlarca insanın yok olması bir anlam ifade etmeyecektir. Değerlendirme: mezkûr makaleye göre tarihsel süreçte devlet ile insanlar arasında çeşitli etikler kurulmuştur. Kimi devletler bu etiklerin etkisiyle hareket edip âdeta meşru bir zemin kazanarak hem kendi vatandaşlarına hem de ülkelerin vatandaşlarına zulüm yapmayı ahlaksızlık olarak değerlendirmemiştir. Makaleye göre nedensiz bir şekilde insanın iradesini, yaşam hakkını hedef alan siyasi etiklerin tümü gayri ahlakidir.

²²⁵ Ömer Çaha, "Modern Dünyada Siyasi Etik", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003. s. 199-128.

1.7.2.9. Farabi'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlak'ın Neliği ²²⁶

İlk İslam filozofu olarak nitelenen Kindî'den bu yana felsefe tek bir bilim olarak anlaşılmamıştır. Birden fazla dini ve felsefi ilmin toplandığı şemsiye bir kavram olmuştur. İlimlerin sınıflandırılmasına dair elimize ulaşan ilk eser Fârâbî'ye aittir. O ilimleri üçe ayırır: alet ilimleri, teorik ilimler ve pratik ilimler. Tabi bu ilimlerin alt dalları da mevcuttur. Fârâbî'nin ilimleri taksim biçimi Aristo'dan farklıdır. Çünkü o, siyaset ve felsefe gibi alanları teorik ilimlere dâhil etmiştir. Fârâbî'ye göre insanlarda bulunan akıl başlangıç itibariyle kuvve halindedir. Faal akılla birlikte kuvve halinde olan akıl fiil boyutuna geçer. Fârâbî'nin önemle üzerinde durduğu siyaset ve ahlak kavramları yetkinliğin kemal boyutunu araştırır. Bu kavramlar insan için iyi olanı ve iyi olmayanı saptayacaktır. Dolayısıyla insanın kemale ve mutluluğa ulaşabilmesinin şartı bu iki kavrama bağlanmıştır. Siyaset kavramı daha çok şehir yönetimiyle ilgilidir. Buna göre şehir insanların mutlu ve erdemli olabilmesi için bir yöneticiye ihtiyaçları vardır. Bu yöneticide tümel bilgiler ve insanların nasıl yaşadığına yönelik deney ve gözleme dair bilgilerin bulunması icap eder. Fakat bir şehirde yaşayan insanların kültürü ile bir başka şehirde yaşayan insanların kültürü farklı olabilir. Görünen o ki, Fârâbî'ye göre bir şehrin insanları siyaset ve ahlak kavramlarını reel hayatta tesis ettiği kadarıyla mutlu olabilirler. Tabi bu arada şehrin yönetimini elinde bulunduran zevatın da belli düzeyde entelektüel olması gerekmektedir.

1.8. DİN EĞİTİMİ

Din Eğitimi adı altında ele alınan bu bölümde toplam 3 tane makale bulunmaktadır. Mualla Selçuk, Abdullah Şahin ve Ahmed Onay birer makale yazmıştır.

1.8.1. Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi? ²²⁷

Mualla Selçuk tarafından kaleme alınan mezkûr makalenin muhtevası, din öğretimi sürecinde öğrencilerin özgür biçimde dini öğrenmenin keyfiyetine dairdir. Felsefi akımların ve ideolojilerin öğretildiği okullarda din eğitiminin de verilmesi kuşkusuz öğrenciler için faydalıdır. Nitekim insanların dünyaya niçin geldiğine, mirasımızın

²²⁶ Hasan Hüseyin Bircan, "Farabi'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlak'ın Neliği", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003, s. 139-150.

²²⁷ Mualla Selçuk, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998, s.73-87.

kültürel kodlarına ve kökenlerine dahası sosyal alanda ahlak ilkelerine uyma gibi temel öğretiler din eğitimi esnasında alınabilir.

Özgür düşünebilme ve karar verme aşamasında öğretmenlerin veya bu işi üstlenen tabakanın fikir hürriyetine ipotek koyması durumunda dinin bir baskı unsuru olarak görmek mümkün hale gelir. Fakat Kur'an terminolojisi dikkate alındığında fikir hürriyetinin son derece önemli olduğu anlaşılacaktır. Öyle ki dinde zorlama olamayacağını bizatihi Kur'an²²⁸ tarafından dile getirilir. Yanı sıra peygamberin hidayet konusunda kimseyi zorlamayacağı dolayısıyla hidayet yani Allah'a inanmanın bir seçim sonucunda gerçekleşeceği ilgili kaynaklarda geçmektedir. Araştırma olmaksızın elde edilen bilginin, ön yargıların, taklit unsurlarının makbul olmadığı Kur'an tarafından zikredilir. Bu itibarla özgürlük, araştırma ve seçim hürriyeti gibi kavramların dinde itibar gördüğünü söylemek mümkündür. Yukarıda zikredilen hususların gerçekleşmesi büyük oranda öğretmen-öğrenci arasındaki eğitim sürecinde anlam kazanır. Öyle ki öğretmen, öğrenciyi pasif durumda değerlendirir ve bir bilgi deposu şeklinde düşünürse özgür bir ortamdan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bu itibarla okullarda "Banka Modeli" eğitiminin uygulanması özgür düşünceyi baltalamak olacaktır. Buna alternatif olarak ise eğitimde "Problem Çözme" modeli kuşkusuz daha yararlıdır. Bu modele göre eğitim ve öğretim sürecinde öğretmen-öğrenci arasında gerçekleşen bilgi alış verişini iki tarafın da bu süreçte aktif olarak rol oynadığı modeldir. Bu model öğrenciyi araştırmaya ve problem çözmeye sevk edecektir. Dolayısıyla fikir ve seçim hürriyetinin önü açılacaktır. Modern dünya kapılarını özgür düşünceye ve bilgiye sonuna kadar açmıştır. Bu itibarla fikir hürriyeti ve baskı altında kalmadan seçim yapmak gibi hususlar değer kazanmıştır. Din eğitimi bu konular dolayımında mercek altına aldığımızda, Kur'ani terminolojinin özgür düşünceye ve özgürlüğün uzantıları olan diğer kavramlara sempati beslediği görülecektir. Bu izleğe uygun bir eğitim modelinin uygulanması halinde dinin eğitim sürecinde özgürleştirici tavırlarının olduğu bilhassa görülecektir. Aksi durumda din, eğitim sürecinde seçim hürriyetini ortadan kaldıracaktır.

²²⁸ Kur'an, Bakara Suresi, Ayet 256.

1.8.2. Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi: Din Eğitiminin Teolojik ve Eğitimsel Temellerine İlişkin Diyalektik/Hermenütik Kuramsal Bir Yaklaşım²²⁹

Abdullah Şahin söze konu olan makalesinde din eğitiminin insanların gelişime nasıl katkı sağladığını mercek altına alıyor. Bu itibarla eğitimle yakın ilişkide bulunan diyalektik ve hermenütik kavramlarının izini sürüyor. İslam dünyasında ve Türkiye'deki kültürel, ekonomik, din vd. manzaralar dikkate alındığında uygulanan din eğitiminin beklenen sonuçları vermediği görülecektir. Cumhuriyetle birlikte uygulanan Laik eğitim modeli de aynı şekilde başarılı olmamıştır. Eğitimin tüm kademelerinde ezber modelinin merkeze alınması kişilik gelişimi açısından beklentileri boşa çıkaracaktır. İbn Haldûn (1332-1406) 14. yüzyılda gerileyen İslam düşüncesini medreselerdeki eğitim modeline bağlar. O dönemde ise medreselerde ezber sistemi vardır. Şahin'e göre gerek bireysel gerekse toplumsal bilinçlenmenin bazı kıstasları vardır. Bu itibarla ilimlerin gelişimsel şifrelerini çözmek gerekir. Nitekim Batı dünyasında medeniyetlerin büyümesi ve gelişmesinin temel parametleri üzerinde durulmuştur. Buna göre zaman ve mekân sürekli olarak değişen ve ilerleyen bir yapıya sahip olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla insanların kişilik gelişimlerini üst düzeye çıkarmak için yeni adımlar atması gerekmektedir. Çünkü insan da büyüyen ve gelişen bir varlıktır. İnsanın psikolojik ve fiziksel yönleri dikkate alınarak eğitim modelleri uygulamaya konulmalıdır. Buna karşılık bazı teorilere göre zaman ve mekân unsurları devingen değil statik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla yeni eğitim modellerine ihtiyaç görülmemiştir.

Eğitim kavramı temelde eğme ve bükme gibi manalara işaret eder. Dolayısıyla eğitim sırasında bir "girdi"den söz açmak mümkündür. Batı dünyasında eğitim *education* kelimesiyle ifade edilir ki bu kelime, insanın kendini dünyada gerçekleştirmesine işaret eder. Piaget, bilgiyi insanın içinde bulunduğu bir süreç olarak yorumlar. Diyalektik düşünmenin önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır. O da insan zihni ile hayat arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla insanın hermenütik boyutu dikkate alındığında, insanın sosyal hayata karşı sürekli açık ve aktif olduğu görülecektir. Görünen o ki insanın ontolojik dinamikliği sosyal hayatla iç içedir. İnsanın eğitim, zaman ve mekân gibi olgular karşısında statik ve aktif oluşu din için de geçerlidir. Kur'an'da insanın fiziksel ve içsel boyutu ele alınırken insanın sürekli gelişmeye yatkın olduğu anlatılır. İnsanın anne

²²⁹ Abdullah Şahin, "Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi: Din Eğitiminin Teolojik ve Eğitimsel Temellerine İlişkin Diyalektik/Hermenütik Kuramsal Bir Yaklaşım" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1998, s. 61-72.

karnındaki süreçleri ve nefsinin kötü arzularından arındırma çabaları bu duruma örnektir. İman kavramı kişinin dünya karşısında sürekli olarak uyanık olmasını ve teyakkuzda halinde kalmasını salık verir. Nitekim Hz. İbrahim'in Allah'ı bulma ve anlama çabaları, insanın sosyal hayatta sürekli olarak aktif olması gerekliliğine vurgu yapar. Bu itibarla Kur'an terminolojisinde kişilik ve eğitim ile ilgili hususlar dikkate alındığında belirlenen hedefler gerçekleşecektir. Mezkûr makalede zaman ve mekân kavramları dikkate alınarak insanın ontolojik yapısına vurgu yapılıyor. Bu kapsamda geliştiren eğitim modellerinin kişilik eğitiminde bilincin yükselmesine katkıda bulunduğu söylenmiştir.

1.8.3. Dini Yönelim Ölçeği –Ölçek Geliştirmede Yöntem Teorik Altyapısı, Geçerlilik ve Güvenirlik ²³⁰

Bireylerin dindarlık oranlarının rakamsal değerlerle tespit edilmesine *dini yönelim* veya *dindarlık* denilmiştir. Bu alanda yapılan çalışmalar 20. yy 'da başlamıştır. 1980 yıllarında Batı Avrupa bölgelerinde uygulanan bu model, 1980'li yıllarda Türkiye'de uygulanmıştır. *Dini yönelim ölçeği*nde önemli hususların başında *yönelim* gelir. Yönelimde bireylerin değerlendirmede bulunmaları gerekir. Bu itibarla kişilerin dindarlık düzeyi tespit edilir. Değerlendirmeler somut olacağı gibi soyut da olabilir. Yönelim kişilerin içsel boyutlarıyla yani duygu ve düşünceleriyle ilgilidir. Değerlendirmeye tepki veren bireylerin duygu ve düşünceleri ortaya çıkınca, dindarlık düzeyleri de tespit edilmiş olur. Din geçmişte olduğu gibi bugün de önemini koruyan bir olgudur. Geçmişten bugüne değin insanlar arasında inanç nesnesi bazen Allah, bazen somut bir varlık ve bazen de teslis inancı olmuştur. Bireylerin Allah'la kurduğu ilişkinin sonucunda *karşılıklılık* ilkesi ortaya çıkar ki bu ilke mükâfat veya cezayı belirleyen temel etmendir. DYÖ ölçeğinde bireyin tanrıya inanırken bu inancın gereği olarak eylemde bulunmasına davranış, beklentilerine de duygu denilmiştir. DYÖ sonraki süreçlerde geliştirilerek bazı maddeler dikkate alınmıştır. Pilot uygulama ilk olarak Ankara'da uygulamaya konular ve sonuçlar standart bir hale getirildikten sonra Erciyes Üniversitesinde 529 öğrenci üzerinde uygulanır. Daha sonra tekrar Ankara'da uygulamaya konulan bu ölçek 557 denek üzerinde test edildikten sonra başarılı olduğu kanısına varılır.

²³⁰ Ahmed Onay, "Dini Yönelim Ölçeği –Ölçek Geliştirmede Yöntem Teorik Altyapısı, Geçerlilik ve Güvenirlik", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 181-192.

1.9. DİNLER TARİHİ

Dinler Tarihi adı altında ele alınan bu bölümde toplam 21 tane makale bulunmaktadır. Şinasi Gündüz ve Mahmut Aydın üçer, Baki Adam iki, İlber Ortaylı, John M. Hull, Christopher Rowland, John Hick, Jane I. Smith, Mehmet Sait Reçber, Mehmet Katar, Mehmet Görmez, Eyyüb Ay, Paul F. Knitter, Leonard Swidler, Hüseyin Yılmaz ve İsmail Albayrak birer makale yazmıştır.

1.9.1. Yahudilerin Müslümanların Şeriatları ve Hristiyanlık ²³¹

İlber Ortaylı tarafından kaleme alınan mezkûr makale, genel hatlarını ilahî vahye muhatap olan dinlerin birbiriyle yürüttükleri dini ve siyasi ilişkiden alıyor. Bu kapsamda İslam ve Yahudilik arasında bulunan ortak noktalar belirtilirken aynı zamanda üç semavi dinin birbirine olan tutum ve davranışları da makaleye konu oluyor. Hristiyanlık, Yahudiliğe mesafe koyan onu eksik gören bir dindir. Nitekim 325 İznik konsilinde Yahudilik lanetlenmiştir. Bu tutum günümüze kadar varlığını koruyarak ırkçılığa dönüşmüştür. Yahudilik dini Hristiyanlıktan önce olmasına rağmen Yahudilikten Hristiyanlığa dini kuralların geçmediği söylenmiştir. Çünkü kilisenin kurucusu olduğu söylenen St. Paul, Yahudilik dinindeki hükümlerin Hristiyan dünyasına girmesine engel olduğu belirtilmiştir.

Kilise, Müslümanları kâfir olarak görür. Bugün söze konu olan üç dinin barış içinde imajlar vermesi, İlber Ortaylı'ya göre diplomasiden ibarettir. Katolik kilisesi, II. Joannis Paulus döneminden itibaren dinlerle sıcak ilişkiler kurmayı hedefliyor. Müteakip süreçlerde semavi dinlerin ortak yanları vurgulanıyor. Bu sıcak havanın sebebi ise misyonerlik faaliyetlerinin rahat bir biçimde devam edebilmesidir. İlber Ortaylı göre son yıllarda Müslümanlar ile Yahudiler arasında gerilimin tırmanmasında kilisenin dini-siyasi tavrı ile Orta Doğu'da yürütülen siyasi faaliyetlerin etkisi büyüktür. Yahudi ve Müslüman şeriatları, mensuplarını günün 24 saatinde kontrol altına alan bir teolojik mekanizma kurmaları sebebiyle birbirine yakındır. İslam evrensel bir din olması hasebiyle hedefinde tüm insanların hidayeti vardır. Fakat Yahudilik ise İsrailoğullarının dini olarak görülmüştür. Buna rağmen Yahudilik ve İslam, sami geleneğine mensup olmaları itibariyle tevhit ve temizlik konularında birbirlerine yakındır. Yahudilik-

²³¹ İlber Ortaylı, "Yahudilerin, Müslümanların Şeriatları ve Hristiyanlık" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s. 127-133.

Müslümanlık dinleri taşıdığı değerlerden hareketle kamusal alana müdahale talepleri vardır ve bu itibarla laik olamazlar. İlber Ortaylı'ya göre Müslüman cemaatin genelde tüm dinleri özelde ise İslam'ı anlamaları için İbranicneyi bilmeleri gerekir. Çünkü Yahudi şeriatı İslam dininin öncesini temsil eder. Değerlendirme: geçmişten bugüne vahye muhatap olan dinler arasında bir gerilimin yaşandığı aşikârdır. Kilise bu gerilimin tırmanmasına öncülük etmiştir. Hristiyanlık düşüncesi Yahudiliği ve Müslümanlığı özde itibara almamıştır. Fakat dinlerin ortak yönlerini gündeme getirmek suretiyle suni bir görüntü vermiştir. Bu itibarla misyonerlik faaliyetlerini daha elverişli bir hale getirmiştir. Söz konusu makaleden mühlhem olarak son yüzyılda Müslümanlar ile Yahudiler arasında tırmanan gerilimin sebebi olarak kilisenin faaliyetleri çalışabilir.

1.9.2. Âmâ Bir Muridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup²³²

İncil'de âmâ olan insanlar genel itibariyle eleştirilir. Öyle ki günah işlediğinden dolayı böyle bir hastalığa yakalandığı söylenmiştir. Makale âmâ kavramı etrafında inşa edilmiş ve âmâlıkla ilgili pasajlar makalede sıkça geçmiştir. John M. Hull, İncil üzerine çalışmaları olan bir akademisyendir. Okumalarından hareketle İncillerde âmâ insanların sık sık eleştirildiğini fark eder ve mezkûr makaleyi kaleme alma ihtiyacı duyar. Makale aynı zamanda mektup hüviyetindedir. Bu mektubunda Hz. İsa'ya biraz kızgındır. Çünkü tabiri caizse âmâ biri adamdan sayılmamıştır. Genel olarak denebilir ki, İncillerde geçen âmâ kavramı ve âmâ olan insanlar pejoratif bir biçimde ele alınmıştır. Güney Kore'de özürlü insanlara mahsus yapılan bir kilise vardır. Çünkü özürlü insanlar günah işleyen insanlar olarak takdim edildikleri için toplum tarafından dışlanmıştır. Makalenin kimi yerlerinde âmâ kavramının mecaz olarak kullanıldığını dolayısıyla gerçek anlamının hakikati kavrayamamaya karşılık geldiği söylenmiştir. İncillerde betimlenen görme özürüllüğü, sinema kültürüne belli ölçüde etki etmiştir. Birçok roman veya sinema filminin âmâlık etrafında şekillendiği belirtilmiştir. Roman ve filmlerde kimi zaman görme özürlü karakterlerin zavallı ve yardıma muhtaç olduklarını, kimi zaman ise kabiliyetli olduklarını görüyoruz.

²³² John M. Hull, Abdullah Şahin (çev.) "Âmâ Bir Muridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000, s. 13-34.

1.9.3. İsa ve İlk Kilise ²³³

İncillerde anlatılan Hz. İsa ve kiliselerde anlatılan Hz. İsa birbirinden farklıdır. Fakat genel olarak denebilir ki Hz. İsa, ilk düşüncelerini toplumda hor görülen, itilen ve kakılan insanlara anlatmıştır. Zulme uğrayan halka ise bu düşünceler cazip gelmiştir. Çünkü Hz. İsa mevcut statükoya karşı çıkan ve mazlumun yanında yer alan bir şefkat peygamberidir. Mevcut durumun değişmesinden korkan yönetici ve din adamları Hz. İsa'yı öldürmek için planlar yapmıştır. Tanrı'nın krallığının yeryüzüne geleceğini insanlara müjdeleyen Hz. İsa bu tavra karşılıksız kalmıştır.

1.9.4. Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süresi ²³⁴

Söz konusu makale en genel anlamda Hristiyan teolojisinde önemli bir yeri bulunan Hz. İsa'nın statüsünü ve beşer üstü karakterler kazanmasındaki serüveninin keyfiyetine konu oluyor. Hz. İsa iki tür kaynak dolayısıyla ele alınıyor. Birincisi Hristiyan kültüründe yazılan kaynaklar, ikincisi ise Hristiyan edebiyatının dışında kaleme alınan kaynaklardır. Hz. İsa çarmıha gerildikten sonra havarileri tarafından şifahi yolla birtakım mesajlar insanlarla paylaşılmıştır. Müteakip süreçte Yahudilerin kurtarıcı mesih beklentisi, İncillerin yazılmasına zemin hazırlar. Nitekim Yahudiler o dönemde putperest Roma hâkimiyeti altında hayatlarını sürdürüyorlardı. Onların inancına göre Allah tarafından Mesih gönderilecek ve dünyada Allah'ın krallığı kurulacaktı. Fakat Hz. İsa doğduktan sonra bu beklentilere cevap vermeden çarmıha gerilerek öldürüldü. Bu itibarla Mesih inancının diri tutulması ve sonraki nesillere ulaşması için İnciller yazıldı. Bu esnada İncil yazarları kendi kanaatlerini ve buldukları sosyolojik havayı İncillere aktarılar. Hz. İsa Galile bölgesinin Nasıra kasabasında doğmuştur. Annesinin adı Meryem'dir. Çocukluğunu ve gençliğini bu bölgede geçiren Hz. İsa, Hz. Yahya tarafından vaftiz edilir. 12 havari seçen Hz. İsa mesajlarını daha çok kırsal bölgelerde yaşayan insanlara iletir. Tanrının krallığının geleceğini ve bunun için insanların tövbe etmesini gerektiğini vurgular. Fakat Fısıh bayramını kutlamak üzere Kudüs'e giden Hz. İsa bir dizi olaylara katıldığı için gözaltına alınır. Mahkeme onu Yahudilerin kralı olmakla suçlar ve çarmıha gerer.

²³³ Christopher Rowland, Mahmur Aydın (çev.), "İsa ve İlk Kilise", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000, s. 39-45.

²³⁴ Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı'ya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süresi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000, s. 47-74.

Beklentilerin boşa çıkmasıyla birlikte dönemin insanlarına, İsa'nın gökten gelerek inananları kurtaracak tanrının oğlu olduğuna inandırılır. Kilise bu inancı yaymak için Yunan terimlerini kullanarak bir edebiyat oluşturur. Çünkü o dönemde çok sayıda Hristiyan vardır. 325 yılında İznik konsili Hz. İsa'nın tanrının insanlaşmış hali olduğunu resmi bir biçimde deklare eder. Böylelikle İncillerde İsa için kullanılan mecazi ifadeler bağlamından soyutlanarak tevil edilir. Amaç ise Hristiyan imparatorunun hem topraklarını emniyete alması hem de kendini Allah'ın halefi olarak takdim etmesiydi. Neticede yaşamına bir insan olarak başlayan Hz. İsa tanrısal bir karaktere büründürüldüğü söylenmiştir. Müteakip süreçte İsa için kullanılan terimler arasında Mesih ve Allah'ın oğlu gibi ifadeler yaygınlık kazanır. Fakat son zamanlarda İnciller üzerinde yapılan araştırmalara göre Hz. İsa'nın ilahlık gibi iddiası olmamıştır. Değerlendirme: görünen o ki, bir insan gibi dünyaya gelen ve insan gibi hayatını sürdüren Hz. İsa'ya politik gelişmeler çerçevesinde tanrısal roller verilir. Yahudilerin tanrının krallığı ve kurtarıcı hayalleri bu tanrısal süreçte kaynaklık eder. Netice olarak bugün bile Hristiyanlığın merkezinde bulunan teslis inancının birçok açıdan sorunlu olduğu söylenebilir.

1.9.5. Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması ²³⁵

Kristoloji inancına dışardan bakıldığında net görüntü vermesine rağmen, içerde tartışmalara konu olan bir sahadır. Bugün itibariyle Hz. İsa ile ilgili kilisenin düşüncesi hâkim olsa da yapılan yeni yorumlar bunun sağlıklı olmadığını belirtmiştir. Ortodoks Hristiyan anlayışına göre Hz. İsa, teslisin ikinci unsurunu temsil eden ve insanların günahlarına kefaretilerinden çarmıha gerilmiş Tanrının oğludur. Buna göre Hz. İsa gökten inerek kilisenin şahsında bütünleşmiştir. Dolayısıyla Hristiyanlık diğer dinlere karşı teolojik olarak üst konumdadır. Hakikatin böylelikle Hristiyanlığın tekeline alındığı geçirildiğini söylemek mümkündür. Fakat II. Vatikan Konsili bu yerleşik fikri temelden sarsarak hakikatin tekelleşmesine tepki kabilinden bu durumu eleştirir. Buna göre hakikat pekâlâ diğer dinlerde de olabilir. Bu yaklaşım biçimi farklı dinlere kapı aralamıştır. Hz. İsa'nın Tanrının insan biçiminde olduğu fikri, ilk olarak Kadıköy konsilinde kabul görmüş ve bu konuyla ilgili farklı teoriler varlık kazanmıştır. Fakat geline nokta çağdaş araştırmacıların çoğuna göre bu iddianın sahibi Hz. İsa değil kilisedir. Ayrıca

²³⁵ John Hick, Şaban Ali Düzgün (çev.), "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Say 4, 2000, s. 75-85.

tanrının oğlu ifadesi antik dönemde yaygın olarak kullanılan bir ifade olduğu belirtiliyor. Şöyle ki önemli şahsiyetlere bu adlandırmanın konulması mecazdır. Geçmişte efsanevi kahramanlara, firavunlara, Roma yöneticilerine Tanrının oğlu adlandırması yakıştırılmış fakat bu yakıştırma metaforik bir yakıştırma değildir. Özellikle Yahudi edebiyatında bu yakıştırmanın bir hayli erken dönemlerde varlığını koruduğu belirtiliyor. Bununla beraber geçmiş dönemlerde muhafazakâr olarak bilinen insanlara Tanrının oğlu denirdi. İsa'nın mecazen Allah'ın oğlu ve saygın bir kişi olduğu fikri, Kur'an'ın da kabul gördüğü bir husustur. Fakat doğumunda erkeksi bir varlıktan yardım alma düşüncesini İslam kabul etmemektedir. İslam düşüncesinde bu husus mucize olarak kabul edilmiştir. John Hıck'a göre İsa Tanrı kabul edildiğinde teslis inancında *birde üç ve üçte bir* tezi ortaya çıkar. İslam'ın Tasavvuf düşüncesinde buna benzer yorumların yapıldığı görülmüştür. Hıck, tüm dinlerin hakikat iddiası olduğunu fakat hakikatin tek bir dine indirgemenin yanlış olduğunu belirtiyor. Bu itibarla hakikat hususunda çoğulcu bir yapıyı önelemiş oluyor. Değerlendirme: Hz. İsa'nın tanrının oğlu olduğu fikri modern çalışmalara göre son derece yanıltıcıdır. Buna göre bu ifade geçmiş dönemlerde mecaz olarak ele alınırken, kilise tarafından inanç sahasına taşınmış ve birçok tartışmaya zemin hazırlamıştır. Bu konudaki son çalışmalar bunun bir dogma olduğunu belirtiyor. Bununla beraber makalede dikkatimizi çeken bir hususu zikretmekte yarar vardır. Makalenin satır araları, dinlerin modern dönemde birbirine yakın ilişkide olmaları için gerekli adımların atıldığı vehmini veriyor.

1.9.6. Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak ²³⁶

Smith'e göre dünyada bulunan tüm tikeller bir tümeli kurma çabası içindedir. Smith, bu bakış açısını teolojik düşüncesinde de göstermeyi başarmış ve tüm insanlara bu hususu tavsiye etmiştir. Söze konu olan mezkûr makalenin çıkış noktası Smith'in bir öğrencisinin onu bir platformda anlatmasıdır. Öğrencisi onu ve teolojik düşüncelerini anlatırken Smith'in kitapları çerçevesinde bir konuşma yapar. Smith geleneksel kabulleri kıran ve akademiye tarafından eleştirilere maruz kalan biridir. Ayrıca kendisini Dinler Tarihi araştırmacısı olarak takdim eder. Ona göre dünya tarihi tüm insanların ortak tarihidir. Dolayısıyla ayrılıkçı fikirlerin bir yararı olamayacağını dile getirir. Smith 1981 yılında kaleme aldığı "Bir Dünya Teolojisine Doğru" adlı eserinde, ilim adamlarının tek

²³⁶ Jane I. Smith, Ömer Karamollaoğlu (çev.), "Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000, s. 87-97.

bir dinin teolojisinden hareketle ulaşıldığı bilgiler yerine daha çoğulcu çalışmaların yapılması gerektiğini söyler. Bu itibarla tüm dinleri, tüm fırkaları bünyesinde taşıyacak bir teolojisinin kurulmasından yanadır. Böyle bir çalışmada Hristiyanlık düşüncesine hanel gelmeyeceğini de ayrıca belirtir. Ona göre dinlerin statik bir yanı yoktur. Tüm dinler tarihin farklı uğraklarında değişim geçirmiş bir hüviyete sahiptir. Öyle ki ilk yazılan ve anlaşılın anlam, sonraki süreçlerde değişmiştir. Çünkü dünya ve tarih sürekli olarak akışkan ve yeni gelişmelere tanık olan iki olgudur. Smith “Dinler Doğru ya da Yanlış Olabilir mi” adlı makalesinde bir dinin mutlak anlamda gerçek olduğunu savunmanın yanlış olduğunu ifade eder. Ona göre “İslam dini veya Yahudilik dini mutlak anlamda hakikati temsil ediyor” tarzında cümleler kurmak son derece yanlıştır. Buna göre Hristiyanlığın son kurtarıcı din söylemi sorunludur. Smith’e göre Hz. İsa son vahiy getirmemiştir. O sadece tarih içinde vahiy getiren diğer peygamberler gibidir. Dolayısıyla imanı tekeline alıp diğer dinleri dışlamak Smith’in mezhebine uygun değildir. Üstünlük kurma yerine farklı geleneklerin uyum içinde olması gerektiğini belirten Smith, tikel olandan tümel olana doğru bir teoloji kurmanın içinde bulunduğumuz durumda daha mantıklı olduğunu belirtiyor ve birçok konuda kilisenin tavrını eleştiriyor. Ona göre Hristiyanlık ve diğer dinlerin misyonu dünya teolojisine katkı sağlamak ve bu minvalde teolojik adımlar atmaktan ibarettir. Değerlendirme: Jane I. Smith’in onadığı ve kurmaya çalıştığı teolojik sistemde tüm dinlerin yeri vardır. Bu sistemde dışlayıcılık ve hakikati bir dinin tekelinde tutma yoktur. Dolayısıyla bu sisteme tüm dinlerin ortak teolojisi demek mümkün gözükmemektedir. Tüm dinlerin birbirlerine teolojik olarak güven duyması ve fikir alışverişinde bulunması kuşkusuz sıcak ortam yaratacaktır. Nihai olarak bu sistemin söyleminde dinler arası diyalog izinin bulunduğu söylemek abartı olmayacaktır.

1.9.7. Swin Burne’ün Teslis Felsefesi ²³⁷

Teslis kavramının Grekçe’de karşılığı olan “üçlü” kelimesini ilk olarak Theophilus tarafından kullanılmıştır. Latince kökenli terimini ise ilk defa Tertullian zikretmiştir. Bu kavram baba, oğul ve kutsal ruh anlayışını kapsasa da benzer kullanımlar Hint kültüründe de görülmüştür. Modelizm ve Sabelyen yorumuna göre teslis inancının işaret ettiği üç unsur, birbirinden bağımsız üç iradeye işaret eder. Dolayısıyla baba, oğul ve kutsal ruh aynı şey değildir. Teslis inancı hakkında ciddi araştırmalar yapan St. Augustine göre bu

²³⁷ Mehmet Sait Reçber, “Swin Burne’ün Teslis Felsefesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000, s. 99-114.

üç unsur aynı öze ve cevhere sahiptir. Tanrılık itibariyle bu üç unsurun yekdiğerinden farkı ya da üstünlüğü yoktur. İlk defa İznik Konsilinde deklare edilen üç tanrının varlığı bununla beraber bu için tek tanrı olduğu inancı, Swinburne'e göre tezatlık teşkil eder. Öyle ki birden fazla tanrının varlığı çok tanrıcılığa girmektedir. Söz konusu makale Swinburne'nin teslis inancına getirdiği yorumlara konu olmuştur. Ona göre baba, oğul ve kutsal ruh birbirinden bağımsız değil aksine bu üçlü sistem birliği ifade eder ve hepsinde tanrısal bir öz vardır. Bu üçlü sistemi kabul edildiği takdirde şöyle bir soru sorulur: birden fazla Tanrı olabilir mi? Swinburne'e göre, ikinci veya üçüncü tanrının olması zorunlu bir sebebe dayanıyorsa birden fazla Tanrının olması mümkündür. Swinburne bu tezini Hristiyan düşüncesindeki Tanrı ve sevgi gibi konuların bağlamında yorumlar. Ona göre sevgi en yüce duygudur. Dolayısıyla ilk Tanrı bu sevgiyi paylaşarak ikinci tanrının yaratılmasını makul görür. İki tanrı arasındaki bu sevgi alışverişi neticesinde üçüncü tanrı ortaya çıkar ve tanrı sayısı bununla son bulur. Mehmet Sait Reçber, Swinburne'nin bu teolojik tezini eleştirir. Ona göre bu üçlü tanrısal sistemde tanrılar arasında irade farkı bulunursa bir noktadan itibaren çatışma yaşanacaktır. Söz gelimi bir tanrı herhangi bir nesneyi yaratmak istediğinde diğer tanrılar bu irade karşısında farklı düşünceye sahip olursa muhtemel çatışmanın varlığı söz konusu olacaktır. Fakat Swinburne göre birinci tanrı ikinci tanrının olmasına vesile olurken tabiri caizse bir antlaşma yapmıştır. Buna göre ikinci veya üçüncü tanrının eylem alanı kayıt altına alınmıştır. Bu kayıtlanma neticesinde bir çatışma olmayacaktır. Yanı sıra birinci tanrı, gücünü salt iyilikten aldığı için irade noktasında diğer tanrılara karışmayacak, onlara engel olmayacaktır. Reçber'in eleştirdiği bir nokta daha vardır. O da, Tanrılar arasındaki sevgi paylaşımıdır. Reçber'e göre sevgi paylaşımının zorunlu olmadığını düşünürsek ortada ciddi manada bir sorun var demektir.

1.9.8. Hristiyanlıkta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı²³⁸

Hristiyanlık teolojisinde Hz. İsa merkezi bir konum işgal eder. Dolayısıyla onun geçirdiği önemli süreçler çerçevesinde zamanla birtakım kutlamaların ortaya çıkması doğaldır. Bu kutlamaların çıkış noktası Hz. İsa'nın yaşamıyla yakından ilgilidir. Bu itibarla onun doğum yılı ve reenkarne süreci önemlidir. Hristiyan dünyasında Hz. İsa'nın doğum tarihiyle ilgili net bir tarihle karşılaşmak mümkün değildir. Nitekim İsa'nın

²³⁸ Mehmet Katar, "Hristiyanlıkta İsa'nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000, s. 115-131.

hayatını konu olan İnciller, birbirinden farklı bilgiler verir. Matta İnciline göre Hz. İsa, M.Ö 37 ile M.Ö 4.üncü yıllar arasında dünyaya gelmiştir. Luka inciline ise göre Hz. İsa'nın doğum tarihi M.S'dır. Tabi bu esnada İsa'nın doğum yılına atfedilen bazı kehanetlerin varlığı ilgili kaynaklarda yerini almıştır. Bu kehanetler Yahudilerin kutsal metinleriyle yakından ilgilidir. Luka incilinin aktardığı rivayetlere göre Hz. Meryem, Hz İsa'yla birlikte nüfus sayımı için memleketi olan Beytlehem denilen bölgeye gider. Kalabalık sebebiyle handa yer bulamayan Hz. Meryem, hana bitişik olan bir ahırda Hz. İsa'yı dünyaya getirir. Ne ki İsa'nın nerde doğduğuyla ilgili bilgilerde bir uzlaşma yoktur. İsa'nın doğum tarihiyle ilgili bir uzlaşmanın olmayışı Hristiyan bilginlerini de etkilemiştir. Öyle ki, doğum tarihiyle ilgili olarak kiliseler arasında farklı kanaatler hâsıl olmuştur. Doğu kiliselerine mensup bilginlere göre Hz. İsa, sonbahar veya ilkbahar mevsiminde dünyaya gelmiştir. Batı Roma kiliseleri ise miladi 4. yüzyılın başına kadar kimsenin Hz. İsa'nın doğum yılıyla ilgilenmediği aktarır. Dolayısıyla ilk dönem Hristiyanlık inancında Hz. İsa anısına kutlanan bir bayrama rastlanılmamıştır. Fakat Doğu kiliseleri Hz. Yahya'nın, Hz. İsa'yı vaftiz ettiği Ocak 6 tarihinde Epifani bayramını kutlamıştır. 4. yüzyılın ortalarından itibaren Efipani bayramı yaygınlaşmış ve farklı coğrafyalarda kutlanmıştır. Sonuç olarak Hz. İsa'nın doğum yılı ile ilgili iki bilgi mevcuttur. Batı kilisesine göre 25 Aralık, Doğu Kilisesine göre ise 6 Ocak. Araştırmacılara göre Pagan Romalılar Hristiyanlık dinini kabul ettikten sonra pagan kültürünü bu inançta birleştirmeyi başarmışlardır. Özellikle 25 Aralık tarihinde pagan kültüründe güneşin doğumunu kutlamak için ritüeller düzenlenirdi. Hristiyanlaşan paganlar bu önemli tarihi Hz. İsa şahsında yeniden kutlamışlardır. Dolayısıyla söz konusu tarihin pagan kültürüne ait olduğu söylenmiştir. Daha sonra bu kült kendisini müşahhas bir şekilde ibadethanelerde göstermiştir. Hristiyanlık daha sonra devlet dini olduktan sonra hızlı bir şekilde kurumsallaşmaya gitmiştir. Hz. İsa'nın doğumundan bir hafta önce insanlar tarafından hazırlıklar yapardı. Daha sonra halk, 25 Aralıktan önce bir haftalık hazırlık olan advent dönemindeki ayinleri zorunlu hale getirmiştir. Bu döneme ait özel olarak külliyatlar ve ilahîler hazırlanmıştır. Advent döneminde birtakım katı kuralların varlığından bahsedilir. Bunlar; perhiz ve oruç uygulamalarıdır. Advent dönemi kefarete zamanı olarak değerlendirildiği için evlilik bu zaman diliminde yasaklanmıştır. Hz. İsa'nın doğum kutlamalarında üç Mass geleneği ise halen devam etmektedir. Birinci Mass, gece yarısı yapılır. İkincisi şafak vakti, üçüncü Mass ise gündüz yapılır.

Değerlendirme: Hristiyan geleneğinin temel kaynakları arasında bulunan İnciller konuyla ilgili kesin bilgiler vermediği için, Hz. İsa'nın doğum yılıyla ilgili net bilgilere rastlamak mümkün gözükmemektedir. Aynı hususu ayinler için de söylemek mümkündür. Fakat ayinler genel olarak çıkış noktalarını Hz. İsa'nın atfedilen kritik evrelerden almıştır.

1.9.9. İlahî Dinlere Göre Baş Örtüsü ²³⁹

Bugün itibariyle kadınların ilk olarak hangi dönem ve tarihte başlarına örtü taktıkları bilinmemektedir. Fakat arkeolojik biliminin bulgularına göre örtü insan tarihiyle yaşıttır. İslam'dan önce örtü Hint, Bizans, İran havzalarında yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bununla beraber çeşitli vesilelerle Araplarda örtünme uygulaması mevcuttu. Kur'an indikten sonra örtünün muhtevasında yani takılış biçimine dair bazı düzenlemeler getirmiştir. Söz konusu makalede, dinlerin örtüye atfettikleri değer ve önemin boyutlarına konu oluyor. Tevrat'ta örtünün doğrudan farz olduğunu bildiren pasajlar yoktur. Bununla beraber çeşitli yerlerde örtüden bahis açılmıştır. Söz gelimi Hz. Musa Sina dağından indiğinde başında örtü vardır. Bununla beraber, Hz. İshak'ın hanımı ile Hz. Yakup'un annesinin örtü taktıkları Tevrat'ta geçer. Yanı sıra Hz. Yusuf'un annesi Rahel'in de örtü taktığı bilinmektedir. Görünen o ki Tevrat'ta örtünmek bir emir değildir. Fakat Yahudi örfünde emir konumuna çıkarılmıştır. Yahudi örfünde örtü ile ilgili katı kurallardan bahsedilir. Buna göre halk arasında örtüsüz dolaşan bir bayan kocası tarafından mehri verilmemek suretiyle boşanabilir. 19. asırda Yahudiler arasında örtüye verilen değer azaldığı gözlemlenmiştir. Yahudi yorumculara göre örtü saygı, soyluluk, iffet gibi kavramları temsil ederken bazılarına göre ise örtü, pagan kültüre karşı bir tavidir. Hristiyanlık geleneğindeki örtü kuralları, Yahudi geleneğinden daha katıdır. Bilindiği üzere geçmişte olduğu gibi bugünde rahibeler titizlikle başörtüsü takar. Mektuplarda ilgili bölümde örtü, kadının yaratılışına bağlanır ve yaratılış itibariyle erkekten sonra geldiği anlatılır. Örtünmeyen kadının saç kesilir. İncil'de örtü ile ilgili bir bilgi yoktur. Buna karşılık Pavlus'un mektuplarında örtüye dair bahis bulunur. Kur'an'ın ilgili pasajlarında geçen örtünün değeri ve hedefi diğer dinlerden farklıdır. Kur'an'da hem kadının hem de erkeğin örtünmesini bildiren ayetler vardır. Örtü bahsi ise Nur suresinde geçer. Bu surede genel olarak kamu kuralları ve ailevi bir dizi ahlaki ilkeler işlenir. Kadınların mahrem yerlerini göstermemeleri, ziynetleri görünür bir biçimde örtüyü

²³⁹ Mehmet Görmez, "İlahî Dinlere Göre Baş Örtüsü" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001, s.19-33.

takmamaları gerekir. İslam dinindeki tesettür düşüncesi Hint düşüncesindeki ruhbanlığa işaret etmez. Metne sadık kalarak yorum yapanlar genelde yukarıda belirtilen ilkeleri saymışlardır. Metni dışarda bırakıp yorum yapanlara göre İslam'daki örtünün temel amacı, hür ve köle kadınları birbirinden ayırmasıdır. Mehmet Görmez makalenin sonlarına doğru Türkiye'de örtü yasağının olduğu dönemlerde kimi zevatın Kur'an'ın ruhuna aykırı olarak mevcut sosyolojiden hareketle bazı metinler kaleme aldığını belirtir. Görmez'e göre Kur'an'ın örtüye biçtiği değer genel olarak ahlakidir.

1.9.10. Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler ²⁴⁰

Eyyüp Ay mezkûr makalesinde, ilkin şiddet kavramının tanımlarına ve mahiyetine öncelik veriyor. Müteakip süreçte ise dinin şiddet ile ilgili boyutunu mercek altına alıyor. Psikoloji bilimi, insandaki şiddet eğilimlerini dürtü olarak tanımlıyor. Antropoloji ise şiddetin sosyal alanda kendisini gösterdiği fakat bu dürtünün kontrol altına alınması gerektiği zikrediyor. Şiddetin kısmen genetik olduğunu vurgulayan bilim insanları da olmuştur. Sosyal çevreyi dönüştürme ve fikirlerin toplumlar arasında benimsenmesinde şiddetin etkisinin olduğu belirtiyor. Din kavramına gelecek olursak geçmişten bugüne varlığına koruyan bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Öyle ki neredeyse Sümerlilerden günümüze kadar aynı isimle anılıyor. Kazılarda elde edilen bulgulara göre şiddet unsurları ilk olarak insanların kendilerini muhafaza etmek amacıyla icat edildiği izlenimi veriyor. Yani ilk dönemlerde insanlar arası savaşlara ve şiddet eğilimlerine rastlamak pek mümkün değildir. Kalkolitik çağdan itibaren kabileler arasında savaşlar görülmüş fakat bu savaşların sebebinin dini yargılar olup olmadığı hususu netlik kazanmamıştır.

Bir dönem Mezopotamya bölgesinde Sümerliler zamanında Tanrılar insan suretine indirgeniyor. Artık savaşların çıkmasında Tanrılar kritik rol alıyor. Öyle ki savaştan mağlup ayrılan ülkenin Tanrısı, galip ülkenin tapınağına getiriliyor. Böylece mağlup olan devlet ve vatandaşları esir hayatı yaşıyor. Esaretten kurtulmanın tek çaresi müzakere etmek veya haraç ödemektir. Bu süreçten sonra savaşların olmasında Tanrılarının büyük etkisinin olduğu belirtiliyor. Akad hükümdarı Sargon, Tanrılarının himayesinde savaşlara giriyor ve savaşlar kazanıyor. Bu itibarla toprakları genişliyor. Daha sonraki dönemlerde Tanrılar millileştiriliyor. Hititler bir ülkeyi işgal etmek istediklerinde o ülkenin tanrısını kendi mabetlerine getiriyor. Tanrısı alınan ülkelere, Tanrılarının onları terk ettiği

²⁴⁰ Eyyüp Ay, "Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 2002, s. 13-22.

anlatılıyor. Mısır'da esir hayatı yaşayan Yahudiler bir kurtarıcı bekliyor ve Hz. Musa geliyor. Ne ki Hz. Musa savaşmaya pek yanaşmıyor. Daha sonra Musa savaşçı niteliğiyle bilinen Yahovayı ilah kabul ediliyor. Yahova savaşıyor ve Yahudileri esaretten kurtarıyor. Hindistan ve Çin gibi coğrafyalarda ise tanrılara savaş konusunda pek itibar edilmiyor. Çünkü onlara göre tanrılar samsara döngüsünden bile kurtulamayan zavallı varlıklardır. Hz. İsa döneminde ise sevgi ve muhabbet temaları öncelik kazanıyor. Fakat sonraki süreçlerde sevginin kaynağı olarak betimlenen Tanrılar savaşçı karakterler kazanıyor ve Haçlı seferleri başlıyor. Mekke'de dünyaya gelen Hz. Muhammed, Mekke döneminde savaşa yeltenmezken Medine döneminde uygun şartlar oluşunca Tanrı adına savaşa giriyor ve Tanrı ona savaşlarda yardım ediyor. Görünen o ki tarih boyunca yaşanan savaşlarda Tanrının pozisyonu etkili olmuştur.

1.9.11. Yahudilik ve Şiddet ²⁴¹

Baki Adam'a ait olan mezkûr makale, geç tarihlerden başlayarak bugüne değin Yahudilik dininin şiddet fenomenlerini araştırıyor. Buna göre Yahudiler, Mısır'da sürdürdükleri 430 yıllık esaret boyunca şiddete meyilli bir millet olmuştur. Kimi dönemlerde Tanrı onlara ihsanda bulunurken, kimi dönemlerde ise şiddet uygulamıştır. Söz gelimi Tanrı, Yahudi ırkını ateşle, vebayla, rüzgârla cezalandırmıştır. Bununla beraber yeri gelmiş, Tanrı onlardan birbirlerini kılıçla öldürmelerini dahi talep etmiştir. Bu şiddet örnekleri Yahudilerin şeriatında da varlığını korumuştur. Nitekim Tevrat'a göre Allah dışında başka varlıklara kulluk etme ve zina yapmanın cezası topluluk önünde taşlanarak öldürülmektir. Yine Tevrat'ta Yahudilerin yedi kavimle savaş halinde olmaları farz kılınmıştır. Yahudi şeriatındaki kurban uygulaması da son derece şiddet içeriklidir. Kaynaklara göre Yahudilerin Mısır'dan çıkmasına yardımcı olan Tanrı, daha sonra Yahudilerden çocuklarını kurban etmelerini istemiştir. Çünkü Tanrı Mısır'da Yahudilere yardım ederken Mısırlıların çocuklarını öldürmüştür. Bir dönem Yahudilerin katı kuralları yorumlarla yumuşatılmak istenmiştir. Fakat müteakip süreçlerde şiddet tekrardan gün yüzüne çıkmıştır. Yahudi devletinin kurulması sürecinde, radikal Yahudiler Filistin topraklarını almak için savaş başlatmıştır. Bu savaşlarda birçok insan öldürülmüştür. Ayrıca Mesih inancı da savaşı besleyen temel dinamikler arasında olduğu söylenebilir. Makalenin genel çerçevesinin dışına çıkmadan şu tespiti yapmak

²⁴¹ Baki Adam, "Yahudilik ve Şiddet" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Say 1, 2002, s.23-34.

mümkündür: Yahudiler geçmişte bazı zulümlere maruz kalmıştır. Tabiri caizse hayatları savaş ve şiddetle bütünleşmiştir. Müteakip süreçte bu şiddeti besleyen ana kaynak ise Yahudilerin kutsal kitabıdır.

1.9.12. Hristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini ²⁴²

Şinasi Gündüz tarafından kaleme alınan mezkûr makale, Hristiyanlık geleneğinden hareketle yaşanan şiddetlerin zeminini tespit etmek üzere yazılmıştır. 11 Eylül olayından sonra ABD Afganistan'a girme hakkını kendinde bulmuştur. Şinasi Gündüz bu hadiseyi haçlı seferlerine benzetir. Amerika'da Rahip Jim Jones öncülüğünde kurulan bir tarikatta, 913 kişinin intihar ettiği anlaşılmıştır. 19 Nisan 1993'te kendini Mesih olarak tanıtan David Koresh ve taraftarları, FBI ile girdikleri çatışmalarda öldürüldü. Buna benzer pek çok vaka Batı Hristiyanlık dünyasında yaşandı. Tarihler 19 Nisan 1995'i gösterince patlayıcı yüklü bir aracın infilak etmesi sonucu 168 kişi öldü. Olayın faili bomba uzmanı bir gençti. Yapılan araştırmalara göre bu gencin radikal örgütlere hayranlık beslediği ve onlarla irtibatlı olduğu ortaya çıktı. Bu katliamlar sadece ABD merkezli olmayıp, İtalya ve Kanada gibi ülkelerde de görülmüştür. Hristiyanlık dünyasında radikal söylem ve fiilleri olan birçok cemaat vardır. Yaşanan bu şiddet eylemlerinin zemininde ise Hristiyan kültüründe varlığını bugüne kadar korumayı başaran apokaliptik düşüncenin etkisi büyüktür. Nitekim apokaliptik edebiyata göre Mesih gökten gelerek yaşanan kaosları bitirecektir. Bu grupların hepsi de ahir zamanın geldiğini ve kıyametin kopacağı türünden anlayışlarla yaşıyordu. Nitekim bir tarikat lideri "kıyamet geliyor o halde biz de ölelim" nutukları atarak insanları toplu intiharlara sürüklüyordu. Mesihçi anlayışa sahip Milenyarist gruplar dünyanın sonunun geldiğini gündeme getirerek, maddi ve manevi hazırlık içine giriyordu. Bazı Mesih grupları ise Hz. İsa'nın gökten gelme sürecini hızlandırmak için kaotik bir ortamın oluşması için ellerinden geleni yapıyordu. Çünkü İsa kaotik bir dönemde meleklerle beraber dünyaya gelerek adaleti tesis edecekti. Yanı sıra Roma döneminde Milan Fermanının yayınlanmasıyla beraber Hristiyan olmayan bilim adamları; ideolojiler ve pagan kültürleri hedef tahtasına koyuldu. Engizisyon mahkemeleri kurularak kilisenin dini onayından geçmeyen vatandaşlar aforoz edildi. Haçlı seferleri plandı ve savaşa katılan askerler takdis edilip uğurlandı. Müslümanları hedefine alan Haçlı seferleri bu itibarla kilise dininin onaylamadığı birçok grubu kılıçtan

²⁴² Şinasi Gündüz, "Hristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini", *İslâmiyât Dergisi*", Cilt 5, Say 1, 2002, s. 35-56.

geçirdi. Reformun öncüsü olarak görülen Luther'in de şiddet eğilimlerine katıldığı söylenmiştir. Hristiyanların şiddet politikaları sömürgecilik döneminde de devam etti ve sömürge altına alınan ülkelerde asimile faaliyetleri başladı. Gündüz'e göre Hz. İsa ve Pavlus'ta şiddet eğilimlerini görmek pekâlâ mümkündür. Söz gelimi İsa'nın ben dünyaya sevgi değil, kılıç getirdim cümlesi kayıtlarda mevcuttur. Hristiyanlık düşüncesine göre Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi tüm insanlığın günahlarına kefarettir.. Makalenin sonuna kadar birçok şiddet hadisesiyle karşılaşmak mümkündür. Gündüz'e göre bu şiddet vakalarının yaşanmasında özellikle apokaliptik edebiyatı önemli roller üstlenmiştir. Çünkü bu teze göre dünyanın sonu gelmiştir. Siyasi ve askeri gücü elinde bulundurduğu andan itibaren Hristiyanlık âlemi ve özellikle kilise, geçmişten bugüne değin sayısız şiddete imza atmıştır. Muharrik gücünü ise Hristiyan metinlerinden almıştır. Değerlendirme: mezkûr makaleden çıkarılacak en güzel sonuç, dinlerin teolojik zeminlerinin ne kadar hassas oluşudur. Görünen o ki yukarda anlatılan şiddet vakalarının temelinde dini metinlerin içyapısı ve dini metinlere yapılan yorumların etkisi bulunmaktadır. Bu itibarla insan öldürmek meşru bir zemin kazanırken, dinlerin imajları ise negatif anlamda kirlenmektedir. Her ne kadar Hz. İsa'ya atfedilen bazı şiddet içerikli mesajlar temelde kendisine ait olmasa da, Hristiyanlık âleminde görülen şiddet olayları İncillerden ve Pavlus'un mektuplarından beslenmektedir.

1.9.13. Dinin Siyasallaşması ve Hristiyan Misyonu ²⁴³

Hz. İsa'nın yaşamına bakıldığında siyasi gücü elinde bulundurma gibi bir kaygısının olmadığı görülecektir. O, çoğu kez halka despotluk yapan yönetici tabakaya karşı çıkmıştır. Misyonu ise merkezde tanrının bulunduğu bir misyondur. Buna göre herkes tanrıya inanmalı ve onu sevmelidir. Yani Hz. İsa'nın kaygısı tamamen teolojiktir. Dolayısıyla dinin siyasi bir grup tarafından temsil edilmesini kabul etmemiştir. Ne ki, Hz. İsa'dan sonra Hristiyanlık düşüncesinde önemli bir yeri olan Pavlus, İsa'nın din ve siyaset ilişkisi bağlamında geliştirdiği teolojik zemini kendi yorumuyla değiştirmeye gayret etmiştir. O, çeşitli bölgelerde faaliyet içerisinde bulunduğu sıralarda dinin siyasal tabakanın boyunduruğunda olmasını gerektiğini anlatmıştır. Öyle ki kralların veya devleti yöneten tabanın meşruiyetlerini tanrıdan aldıklarını söyler. Mesih gelinceye kadar Tanrının krallığını devlet yöneticileri tarafından idare edilir. Pavlus'un geliştirdiği bu

²⁴³ Şinasi Gündüz, "Dinin Siyasallaşması ve Hristiyan Misyonu", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002, s. 49-72.

sistem Roma kültürüyle uyumludur. Pavlus genel olarak devlet erkinin tarafında bulunan, devlete isyanın tanrısal iradeye uygun olmadığını düşünen biridir. Onun göre teslis inancına inanmak ve Tanrı tarafından gönderilen devlet adamlarına uymak gerekirdi. Bu itibarla Roma yöneticileriyle sıkıntı yaşamamıştır. Hatta gittiği Kudüs kentinde yakalanarak hapse atılan Pavlus, Roma mahkemelerinde yargılanmak isteyecektir. Çünkü geliştirdiği teolojik yapı, Roma devleti tarafından memnuniyetle karşılanmıştı. Tarihler 313 yılını gösterdiğinde Hristiyanlık, Romanın resmi dini haline geldi ve kısa bir süre zarfında birçok alana yayıldı. Neredeyse tüm yetkileri eline alan imparator dini ve gayri dini kurumlarda söz sahibi oldu. Doğumu ve tahta çıkması ayinlerle kutlandı. Ayin yapılan günler, dini günler olarak telakki edildi. Fakat zamanla resmi din söyleminin dışına çıkma teşebbüsleri gösteren gruplar oldu. Söz gelimi Donatus, resmi din söyleminin dışına çıktı ve merkezi yönetim tarafından hedef tahtasına oturtuldu. İmparator bir konsil toplayarak Donatus ve taraflarının tüm görüşlerini reddetti. Gittikçe yayılan Donatus hareketi, imparator tarafından askeri yolla kontrol altına alındı. Bu esnada birçok Donatus mensubu öldürüldü. Müteakip süreçte Hristiyanlık dünyasında resmi din söyleminin dışına çıkmayı teşebbüs eden farklı gruplar da oldu. Monofizit ve Diyofizit akideleri imparator tarafından lanetlendi. Çünkü bu grupların geliştirdiği akide, hem resmi dinin dışındaydı hem de politik olarak imparator için tehditkârdı. Dini ve politik bir kargaşanın çıkmasıyla beraber toplanan konsilin hükmüne göre Monofizit akide kabul edilirken, Diyofizit teolojisi lanetlenir. Bunun üzerine Diyofizit mensupları İran taraflarına giderek onlara sığınır. Fakat bu sığınma imparator için yeni bir kaosun habercisiydi. Bunun için Kadıköy Konsili toplatılır ve Diyofizitlerin inançlarında herhangi bir sakıncanın olmadığı belirtilir. Bu sefer de Monofizit mensuplarıyla imparatorun arası açılır. Çünkü bu iki grubun düşünceleri birbirinden farklıdır. Sonraki süreçlerde bu iki grubun neden olduğu teolojik kargaşa askeri müdahaleye kadar varmıştır. Batı Romanın yıkılmasıyla beraber, Katolik kilisesi var olan boşluğu kapatmaya karar verir. Pavlus düşüncesinin aksini benimseyen Katolik kilisesi dini ve dünyevi işleri kilise bünyesinde toplar. Daha sonra gelen Martin Luther, kilisenin İncil dünyasından uzaklaştığını ve neticede dini ve siyasi işlere hâkim olup baskı yaptıklarını gündeme getirir. Bu karşı çıkış Protestanlık akımının doğmasına öncülük eder. Martin Luther ise Pavlus akidesini benimseyen, kiliseyi eleştiriye tabi tutan biri olarak tarihe geçer. Değerlendirme: Hristiyanlık düşüncesinde önemli üç isim vardır: Hz. İsa, Pavlus

ve Martin Luther. Hz. İsa'nın teolojisinde din ile siyaset birbirinden ayrıdır. En azından Hz. İsa dini, siyasasi bir tabakanın elinde olmasını istememiştir. Pavlus ise Mesih anlayışını benimseyen biri olduğu için devleti kutsar. Ona göre Tanrı, Mesihi gönderene kadar dünyanın yönetimini devlet adamlarına vermiştir. Eleştirileriyle kilisenin tahtını yerinden oynatan Martin Luther ise kendi döneminin Pavlus'udur.

1.9.14. Diyalog ve Misyon ²⁴⁴

Bugün itibariyle geldiğimiz noktada kilise ile ilgili birtakım fikirler değişmiştir. Nitekim Kilise bir dönem kurtuluşun yegâne reçetesi sayılmış ve Tanrı'nın yeryüzündeki iradesi kiliseye sabitlenmiştir. Buna göre Tanrı'nın rızasına nail olmak için Kilisenin belirlediği kurallara uymak zorunludur. Fakat günümüzde kiliseye tanınan bu haklar ciddi manada eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştirilere göre kilise Tanrının iradesi değil, tanrının iradesinin gerçekleşmesi için çaba göstermekle mükellef dini bir kurumdur. Bu durumda kilisenin temel amacı İsa'nın yolunu takip etmek, insanları Hristiyan düşüncesine davet etmek ve toplumları Hristiyanlık dininde diri tutacak ayinleri öğretmektir. Dolayısıyla kilise, tanrının yeryüzünde kurmayı hedeflediği krallığın önüne geçemez. Kilisenin görevi bu krallığın inşasına yardımcı olmaktır. Kilisede görülen bu değişim süreci, İsa'nın ile ilgili araştırmaların yapılmasına neden olmuştur. Buna göre İsa, Tanrının irade buyurduğu krallığın oluşumunda Tanrının oğlu değil, belki tanrının iradesini insanlara tebliğ eden bir karakter olmuştur. Ne ki Hristiyanlık tarihine bakıldığında İsa'nın ilahiliği üzerine derin ve uzun tartışmalar yapılmıştır.

Mezkûr makaleye göre değişim geçiren kilisenin Tanrının misyonunu gerçekleştirebilmesi için diğer dinlerle diyalog halinde olması gerekir. Bu esnada diğer dinlerin teolojilerini dikkate almalıdır. Bundan böyle her Hristiyan misyonerin görevi diğer dinlere mensup insanları İncil'e davet etmektir. Diyaloğun gereklerine uygun bir biçimde hareket etmek, Hristiyanlığın kapılarını diğer dinlere açmak ve onlarla fikir alışverişinde bulunmak İsa'nın iletilerine yakınlaşmaktır. Makalenin genel değerlendirilmesini şu şekilde yapmak mümkündür: klasik kilise anlayışında yaşanan fikrîsel değişimin sonucu olarak diğer dinlerle diyalog zemini hazırlanmıştır. Yanı sıra teolojik olarak kilise merkezliliğinden İsa'nın öğretilerine geçiş yapılmış, ve kilisenin

²⁴⁴ Paul F. Knitter, Mahmut Aydın (çev.), "Diyalog ve Misyon" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002, s. 73-85.

yetkileri teolojik olarak kısıtlanmıştır. Bununla beraber mutlak hakikatin kilisenin tekelinde olduğu o katı ilkede esnemeler görülmüştür.

1.9.15. Yahudi-Hristiyan-Müslüman Diyalogu 11 Eylül'den Sonra Mutlak Bir İhtiyaç²⁴⁵

Günümüzde yaşayan insanlar dünyayı anlama noktasında birbirlerinden yardım almaya meyillidir. Dolayısıyla hakikati tek bir grup veya tek bir dinin muhtevasında değil de kolektif yolla aramak, günümüz insanın hedefleri arasına girmiştir. Bu itibarla Batı dünyası, 11 Eylül saldırısından sonra Müslümanlarla ve diğer dinlerle diyalog içine girmiştir. Leonard Swidler makalenin hemen girişinde bu açıklamaları yaptıktan sonra, modern dünyada terörün kaynağını arıyor. Buna göre özellikle Fundamentalist gruplar şiddetin tırmanmasına öncelik eder. Bu grupların varlığına hem Batı'da hem de Doğu'da şahit olmak mümkündür. Ona göre radikal İslamcılar ve cihat konusunu yanlış anlayanlar teröre zemin hazırlamıştır ve bu grupların demokratik toplumları hedef aldığı söylenmiştir. Dünyanın terörden kurtulması için Filistin ve İsrail arasındaki savaşın makul yöntemlerle çözülmesi gerekir. Çünkü terör faaliyetlerinin bir kısmı bu savaştan beslenmektedir.

Swidler, makalenin ilerleyen bölümlerinde Müslümanlar ile gayri Müslümanlar arasındaki huzurun ve tahammülün bulunması durumunda terör faaliyetlerinin azalacağını dile getirir. Buna göre Müslümanların İslam'ın terör dini olmadığını açık bir şekilde anlatmaları, Batı dünyasının ise Müslümanlara karşı olumsuz imajlarını değiştirmeleri gerekmektedir. Hayatımızın her anını kapsamı altına alan eğitim modellerinde diyaloga ve eleştiriye yer verilmelidir. Swidler'in belirttiğine göre diyalog fikri ilk olarak Hristiyanlardan daha sonra Yahudilerden tarafından belirtilmiştir. Bu sebeple Müslümanların ilk olarak Hristiyanlarla diyalog kurmaları gerekir. Bu üç dinin vahye muhatap olması, monoteist olması ve Sami kültüre mensup olması aralarındaki ortak unsurlardır. Dolayısıyla bu üç büyük dinin diyalog içinde olması zorunludur. Swidler, Müslümanlarla diyaloga girmeye niyetlenen Hristiyan ve Yahudilere birkaç hatırlatmada bulunur. Buna göre Batı dünyasının Müslüman coğrafyalarda yürüttükleri sömürgecilik faaliyetleri, İslam'ı kötülemek yerine onu gerektiği gibi anlama ve Doğu ile

²⁴⁵ Leonard Swidler, A. Dursun Karaca (çev.), "Yahudi-Hristiyan-Müslüman Diyalogu 11 Eylül'den Sonra Mutlak Bir İhtiyaç", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 3, 2002, s. 87-98.

Batı dünyası arasındaki kültür farkını göz önünde bulundurma gibi hususlara dikkat etmelidir. Bu hususlar anlaşıldıktan sonra diyalog fikri tavandan tabana doğru toplumun tüm bireylerine anlatılmalıdır. Mezkûr makale, bilimsel ahlaki kurallar göz önünde bulundurularak yazılmıştır. Makale boyunca dinlerin sorunlu yanları tespit edilerek doğrudan anlatılmıştır. Leonard Swidler dünya barışının sağlanmasında ve terörün bitmesinde diyalog fikrinin faydalı ve etkili olacağını düşünüyor.

1.9.16. Gelenekselcilik Dinler ve Diyalog ²⁴⁶

Özellikle son dönemdeki buluşlar sayesinde farklı dine mensup insanlar bir arada yaşama imkânı elde etmiştir. Bu hususa paralel olarak dinler birbirleriyle yakınlaşmıştır. Yakın dönemde dinler arası diyalog gerçekleşmiş ve bu duruma olan eğilimde artış gözlemlenmiştir. Özetini ve değerlendirmesini yapmaya gayret ettiğimiz mezkûr makale, diyalog konusu etrafında geleneksel yorumun görüşlerini ele alıyor. Söze konu olan makaleye göre diyalog fikri üç büyük din etrafında şekillenebilir. Nitekim geçmiş dönemlerde Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar aynı coğrafyada yaşamıştır. “Geleneksel dünyada” din bireyleri, genel olarak mensubu oldukları dinin kurallarıyla yaşarlardı. Hatta diğer dinlerin yanlış taraflarını çekinmeden ortaya koyarlardı. Modern döneme gelindiğinde ise bu kendi dininin dünyasında yaşama olanağı değişiklik geçirdi. Görünen o ki, modern dönem dinler arasında bulunan engelleri ortadan kaldırmıştır. Gelenekselci yaklaşım biçimi genel olarak geçmişten kalan değerleriyle modern düşünceye ve modern kültüre karşı tavrı alır. Yanı sıra din, gelenek için mukaddes olması hasebiyle modern görüşler etrafında yorumlanamaz. Gelenekselcilere göre dinin vazgeçilemez üç unsuru vardır. Bunlar inanç, hukuk kuralları ve mistik öğelerdir. Gelenekselcilerin mistik anlayışları diyalog fikrine kapı aralar niteliklere sahiptir. Çünkü mistik yoruma göre dinler temelde aynı kaynaktan beslenir. Dinin zahiri boyutunda ise dinler arası farklılıklar elbette vardır ve bunları görmezden gelmek suretiyle adımlar atmak sakıncalıdır. Gelenekselciler göre dünyada yaşayan insanlar hakiki bir dine ulaşma noktasında tüm imkânlarla sahiptir. Dolayısıyla yeni bir dine ihtiyaç yoktur. Bu itibarla farklı dinlerden birtakım uygulamalar kotarılmak suretiyle yeni bir din icat etmek tehlikelidir. -Burada gelenekselciler denirken Batı dünyasındaki gelenekselciler konuya muhatap olmaktadır- Bu gruba göre geldiğimiz noktada dinler arası diyalog zemini inşa

²⁴⁶ Hüseyin Yılmaz, “Gelenekselcilik Dinler ve Diyalog” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5 Sayı 3, 2002, s. 99-108.

etmek mümkün gözükmemektedir. İslam âleminde Mevlana, İbn-i Arabî ve Batı dünyasında ise Erigena Nicolas of Cusa gibi isimler benzer diyalog iddialarıyla gündeme gelmiştir. Diyalog fikrinin mucidi II. Vatikan Konsil'i olmuştur. Gelenekselciler arasında bulunan Rene Guenon göre Batı ve Doğu dünyasında bir diyalog gerçekleşecekse buna en uygun kurum Katolik kilisesidir. Değerlendirme: Batı dünyasında yaşayan gelenekselcilere göre diyalog düşüncesinin varlık kazanacağı alan, dinin formel boyutu değil mistik boyutudur. Çünkü dinin mistik alanı tüm dinlerin hedefindedir. Dolayısıyla dinler arası diyalog fikri için meşru bir kaynak aranacaksa, kuşkusuz dinlerin içsel yorumlarına bakmak dinler arası diyalog fikri için yararlı olacaktır. Bu itibarla tasavvuf eğilimi taşıyan bilginlerin eserleri ve konuyla ilgili görüşleri ufuk açıcı olacaktır.

1.9.17. Metinsel Diyalog: İslamiyat²⁴⁷

Mezkûr makale, dinler arasındaki diyalogun metinsel düzeyde olabileceğinin imkânından bahseder. Bu itibarla söze konu olan makalede İsrailiyat ve İslamiyat kavramları sıkça geçer. İsrailiyat kavramı genel anlamda farklı kültür havzalarında üretilen bilginin İslam kaynaklarında kullanılmasıdır. Özelde ise Yahudi rivayetlerin ilgili metinler yorumlanırken göz önünde bulundurulmasıdır. Müslüman bilginlerin bir kısmı İsrailiyat kültüründen bilgi almanın sakıncalı olduğu belirtmiştir. Bazıları ise bunda beis görmemiştir. Diğer bir kısım ise Yahudi İsrailiyatından gelen haberlerin ne reddedileceğini ne de kabul edileceğini zikretmiştir. Johs ve Calder'e göre İsrailiyat kavramını teknik olarak ilk kez İbn Kesir kullanmıştır. Son dönemlerde ise İslam dünyasında yapılan çalışmalar İsrailiyat kanalından gelen rivayetlere mesafeli bir tavır sergilemiştir.

“Metinsel diyalog” fikrine sıcak bakan ve bu minvalde çalışmalar yürüten Glaser, İslam edebiyatının Kitab-ı Mukaddesin kimi kapalı yerlerini aydınlatacağını düşünür. Ona göre İslamiyat bilgisi, Tevrat konusunda bizlere üç yerde kaynaklık edebilir. Bunlar; Tevrat'ta bulunan kimi boşlukları doldurma, düzeltme ve muğlak bölümlerin anlaşılmasıdır. Glaser bu düşüncesini Tevrat'ta bulunan yaratılış kıssası üzerinden değerlendirir. Buna göre Kitab-ı Mukaddeste şeytan konusu muğlaktır. Fakat Kur'an'da ilgili pasajlarda şeytanın durumu net olarak izah edilmiştir. Yanı sıra Tekvin'e göre adn cenneti yeryüzündedir. Fakat Kur'an'da adn, yeryüzünde değil cennettedir. Aynı şekilde

²⁴⁷ Halis Albayrak, “Metinsel Diyalog: İslamiyat”, **İslâmiyât Dergisi**”, Cilt 5 Sayı 3, 2002, s. 109-122.

Tekvin'e göre Hz. Âdem hayvanların ismini kendisi koymuştur. Fakat Kur'an'a baktığımızda isimler Allah tarafından Hz. Âdem'e öğretilmiştir. Dolayısıyla bu bilgiler karşılaştırılarak izaha muhtaç yerlerin altı çizilebilir. "Metinsel diyalog" fikrine sıcak bakan Newby de İslamiyat kaynaklarını kullanarak Yahudilerin Medine ve Hayber bölgelerinde nasıl bir kültür içinde olduklarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu itibarla İslamiyat ve İsrailiyat kaynakları arasında gerçekleşecek olan bilgi alışverişi sayesinde, Yahudilerin o bölgelerde nasıl yaşadıkları tespit edebilecektir. Söz konusu makaleye göre h. 2. asırda Karait Yahudi mezhebi İslam ile metinler arası bir ilişkiye girmiştir. Hatta mezhebin kurucusu Anan b. Davut, İmam Ebû Hanife'den kıyas derslerini almıştır. Değerlendirme: geçmişten bugüne değin İslam ile diğer dinler arasında etkileşimler olmuştur. Müslüman bilginler, Yahudi geleneğine atfedilen İsrailiyat bilgilerini ilgili yerlerde kullanmıştır. Aynı şekilde Yahudi dünyası da İslami kaynakları kullanmaktan geri durmamıştır. Aslında bu etkileşim dinler arasında bir bağlantının olduğuna işaret eder. "Metinsel diyalog" zemininde sadece İsraili kaynakların kullanılması ve sadece onlara önem verilmesi yanlış olacaktır. Çünkü yukarıda da geçtiği üzere özellikle kitab-ı mukaddesin anlaşılması için İslamiyat kültürü büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla "metinsel diyalog" sürecinde İslamiyat tecrübesinin de önemli katkıları olacaktır.

1.9.18. Yahudi Fundamantalizmi ²⁴⁸

Yahudi toplumunda dindar ve laik gruplar bulunur. Dindar grup genel itibariyle ikiye ayrılır. Bunlar milliyetçi dindarlar ve Harediler olarak bilinir. Harediler aşırı ucu temsil ederler. Bu fundamentalist grubun ilgilendiği konular arasında Mesih inancı, Kudüs meselesi ve kutsal topraklar yer alır. Bu grup ilerleyen zamanlarda *Agudat İsrail* federasyonunu kurar. Bunlara göre Yahudi devletinin sorunları Tevrat'tan hareketle çözümlenmelidir ve grubun üyeleri siyonizm'e tepkilidir. Bunlara destek veren Habad örgütü ise Yahudi toplumunun tekrardan Yahudi olmaları gereğini sıkça gündemde tutar. Yahudilerin tekrardan Yahudileşmesi için çeşitli kampanyalar düzenlerler. Söz gelimi Tevrat okullarının sayısının artırılması yönünde faaliyetler düzenlenir. Tevrat'tan hareketle evlilik ve çocuk sayısının artırılması inancını taşırlar. Yine Haredilerin bir kolu olan Netura Karta Yahudileri aşırı olmalarıyla ün kazanmış bir gruptur. Bu gruba göre Mesih gelmeden bir devlet kurmak yanıltıcıdır. Buna göre kurulan Yahudi devleti dinen

²⁴⁸ Baki Adam, "Yahudi Fundamantalizmi", *İslâmîyât Dergisi*, Cilt 9-10, Sayı 1, 2007, s. 21-32.

meşru değildir. Dolayısıyla Yahudiler ve Tanrı arasındaki antlaşma göz ardı edildiği için ahit bozulmuştur. Bir başka aşırı grup olan Satmar Hasidileri ise oy kullanmazlar ve devletle uyumlu hareket eden gruplara tacizde bulunurlar. Netura Karta grubu İsrail ile arası açılan Ahmedî Nejat'ı ziyaret eder. İsrail devletinin meşru bir devlet olmadığı için yıkılmasını talep ederler. Bunlar askerlik, vergi gibi konulara karşı mesafeli dururlar. İsrailin bağımsızlık günü kutlanmaz, Yahudi dinine uygun kesim yapılmayan lokantalara gitmezler. Dahası bu grup laik Yahudileri, Yahudi olarak kabul etmezler. Çağdaş yaşam tarzına tavır alan bu grup, Yahudi fihına göre giyinmeyen kadınları taciz ederler. Modern yaşamı benimseyen diğer Yahudiler ise ortamdan rahatsız oldukları için izin günlerinde özgürlüğün yaşandığı Tel Aviv'e giderler.

Fundamentalist hareketler arasında bulunan bir diğer grup da Guş Emunim'dir. Bunlar Filistin sorununun olmadığını, dolayısıyla Tanrının Filistin topraklarını Yahudilere verdiğini söyler. Filistinlilerle anlaşmayı asla kabul etmeyen bu grup bölge halkına üç seçenek sunar. Buna göre Filistinliler, ya hâkimiyeti kabul edecek ya da savaşacaklardır veya Filistin topraklarından göç edip bir başka Arap devletinde yaşayacaklardır. Bunlara göre hangi ırktan olursa olsun, Yahudi devleti için engel olan kişilerin kanını dökmekte bir beis yoktur. Kack grubu ise Filistinlilerin sürgün edilmelerini salık verir. Filistinlilerle yapılmış veya yapılacak olan anlaşma girişimleri bu grup tarafından protesto edilmiştir. Çünkü Filistinlilerin sayısı bir gün Yahudilerden fazla olacaktır. Filistin'de kargaşa çıkarmak için tahriklerde bulunan Kack grubu, Mesih inancını taşır. Onlara göre kutsal yerler Yahudi denetimine girerse, Mesihin gelmesi hızlanacaktır. Fundamentalizmi konu alan mezkûr makaleden hareketle denebilir ki, Yahudi Fundamentalizminin beslendiği ana kaynak Tevrat'tır.

1.9.19. Batı Hristiyan Düşüncesinde Fundamantalist Hareketin Öyküsü ²⁴⁹

Hristiyan kültür dünyasında Fundamentalizm hareketi, kitab-ı mukaddesi literal düzeyde okuyan ve anlayan gruplara karşılık gelir. Bu grupların temel hedefi ise Hristiyan âleminin tekrardan Hristiyan geleneğine dönmesidir. Fundamentalist grupların ortaya çıkmasını tetikleyen bazı gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle 17. yüzyılda Galile, Kopernikus ve Kepler tarafından yapılan bilimsel gelişmelerden hareketle birtakım

²⁴⁹ Mahmut Aydın, "Batı Hristiyan Düşüncesinde Fundamantalist Hareketin Öyküsü", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007, s. 33- 56.

eleştiri ilkeleri düzenlendi. Buna göre din dâhil sosyal hayatta karşılığı olan her şey eleştiri süzgecine tabi tutulmalıydı. Bu itibarla dini metinlerin doğruluğuna dair fikirler geliştirmek daha isabetli olacaktı. Bilimsel gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan eleştiri biçimi, Kutsal metinlerin harfiyen Tanrı sözü olmadığını bu metinlerin tarihsel süreçte kendiliğinden oluşabileceğini ima ediyordu. Buna göre kitab-ı mukaddes Tanrı sözü değil insan ürünü bir metindi. Hristiyan kültüründe önmeli bir konumu bulunan İsa'nın kişiliği, Mesih inancı, yaratılış hikâyesi gibi temel konularda bir sarsılma meydana geldi. Bu konular artık Avrupalı bilim adamlarına göre realiteye uygun değildi. Çünkü bilimsel araştırmalar Hristiyan teolojisinin aksineydi. Bu eleştirilerden sonra modern düşünce, İsa'nın tanrısallık ve inkarnasyonla bir ilişkisinin olmadığını bilimsel faaliyetler çerçevesinde dile getiriyordu. Bu yorum biçimine tepki olarak ortaya çıkan Fundamentalist hareketler bu yorumların hiçbirini kabul etmiyordu.

Hristiyan geleneğini muhafaza etmek isteyen gruplar, modernistlere ve liberallere savaş açarak Fundamentalist kimliği altında faaliyetler düzenlediler. Bu itibarla geleneği muhafaza etmek isteyen gruplar kitap, dergi ve yayın yoluyla çalışmalarına başladı. Yerleşik Hristiyan kültürünün doğruluğunu anlatmak amacıyla çok sayıda kitap yayınladı ve dağıtıldı. Bu aşırı gruplara göre modern dönemin tüm tehlikelerine karşı vatandaşların kutsal kitaplara yönelmeleri gerekiyordu. Fundamentalistlere göre Kitab-ı Mukaddes, harfi harfine Tanrının sözüdür ve onda hiçbir eksiklik yoktur. Bu itibarla modern dönemin itkilerinden hareketle önerilen okuma biçimleri kabul edilemez. Dolayısıyla geçmişte yapılan yorumlar geçerliliğini sürdürmektedir. Fundamentalist yorum biçimine göre modern dönemin kötülüklerini ortadan kaldırmak için Mesih dünyaya gelecektir. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddese yeni bir yorum önerisi anlamsızdır. Bu gruplar daha sonra kendi aralarında ikiye ayrıldı. Katı Fundemantalistler ve ılımlı fundamentalistler. Bu gruplar Amerikan kültür hayatında yaşamaya devam etti ve ileriki süreçlerde siyasi arenaya atılarak Amerikan siyasetine yön verebilecek bir güce ulaştılar. Görünen o ki, Fundamentalist hareketler geleneğin ortaya koyduğu teolojiden vazgeçmek niyetinde değiller. Modern okuma biçimlerini bir tür kutsalın bozumu olarak değerlendirirler. Bu hareketler sadece Amerika bölgesinde değil, dünyanın birçok yerinde ortaya çıkmıştır. Bu da gösteriyor ki modern tecrübe tüm dünyada etkili olmuştur. Kanaatimizce batı ve İslam dünyasında varlık kazanan fundamentalist grupların düşünme biçimi birbirine

yakındır. Dolayısıyla bu grupların benzer ve farklı yönleri akademik anlamda çalışılmayı hak ediyor.

1.9.20. Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı ²⁵⁰

Moonculuk hareketi, 20. yüzyılın ortalarında Sun Myung Moon tarafından Güney Kore’de kurulur. Bu hareket din, dil, kültür ayırımı yapmadan dünyada bulunan tüm insanların barış ve hoşgörü etrafında birleşmelerini ve yaşamalarını ister. Bu hareketin mensupları dünyanın farklı yerinde konferanslar düzenleyen son derece varlıklı insanlardır. Teolojik sistemi ise *İlahî İlke* adındaki vahiy ürünü olduğu söylenen kitaba dayanır. Bu teolojiye göre Tanrı, Âdem ve Havva’yı yaratır. Bu ikili, mükemmel insan olma adına bir süreçten geçecektir. Bu süreç tamamlandığında Âdem ve Havva tanrının irade buyurduğu insan tipolojileri olacak ve sonra evleneceklerdi. Bu evlilik dolayısıyla temiz ve günahsız bir ırk doğacak, insanlık bu ırktan türeyecekti. Fakat rivayete göre Lucifer adında bir melek Havva’yı ayartarak onunla ilişkiye girer ve Havva, Kabil adında bir çocuk doğurur. Bu olaydan sonra bir nebze de olsa süreci düzeltmek isteyen Havva, bu sefer Âdemle ilişkiye girer. Bu ilişkiden de Habil adında bir çocuk dünyaya gelir. Tanrının istediği bir süreç gerçekleştiremeyen Âdem, Havva ve Lucifer cennetten dünyaya gönderilir. Lucifer dünyada şeytanı temsil eder. Neticede Tanrının talep ettiği mükemmel seviyedeki evlilik ve temiz ırk planı gerçekleşmez. Bu plan Hz. İsa döneminde de gerçekleşmez. Çünkü o da vaktinden önce evlilik yapmıştır. İddiaya göre Güney Kore’de yaşayan Sun Myung Moon ve eşi Hak Ja Han tarafından tanrının istediği yönde bir evlilik olur. Moonculuk hareketi de bu evlilik dolayısıyla varlık kazanır. Tüm dünya insanlarını eşit gören Moonculuk hareketinin kimseyi ötekileştirmeyen bir dil manzumesi kurduğu söylenmişse de mezkûr makalenin yazarı buna katılmaz. Çünkü Moonculuğa göre moon teolojisini kabul etmeyen insanlar şeytanın safındadır. Ayrıca tüm dinlere ve ideolojilere karşı hoşgörülü bir dil kullandığı söylenen Moonculuk hareketi, demokrasiyi tanrısal özelliklerle betimlerken, komünizmin ise şeytani özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir.

²⁵⁰ Mustafa Bıyık, “Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı” *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 3, 2002, s. 123-138.

1.10. İSLAM TARİHİ VE SANATLARI

1.10.1. Dil-Edebiyat

Dil-Edebiyat adı altında ele alınan bu bölümde toplam 3 tane makale bulunmaktadır. Sema Uğurcan, Nizamettin Parlak ve Latif Tokat birer makale yazmıştır.

1.10.1.1. Türk Edebiyatında Endülüs İmajı ²⁵¹

Endülüs tarihine duyulan ilgi Tanzimat fermanının yayınlanmasıyla başlar. İslam birliği ideali ve Sultan Abdülhamit'in dış politikası bu ilgiyi kamçılar. Söz konusu makale Cumhuriyet tarihinde Endülüs medeniyeti çerçevesinde yazılan eserleri konu alıyor. Yanı sıra Endülüs tarihi edebiyatı konusunda makale ve kitap neşreden entelektüel zaviyeyi mercek altına alıyor. Bu itibarla Abdülhak Hamit'ten konu açılıyor. Abdülhak Hamit'in Endülüs medeniyetini konu alan beş kitabı inceleniyor. Bu beş kitaplık seri genel olarak Endülüs'ün yıkılması ve Endülüs'ün etkili hükümdarlarından oluşuyor. Makalede göze çarpan diğer isimler ise Şemseddin Sami ve Muallim Naci'dir. Muallim Naci, Endülüs'ün yıkılma sürecini anlatıyor. Makalenin müteakip sayfalarında Endülüs'e giden Sami Paşazade Sezai ve Yahya Kemal'in izlenimlerinden bahis açılıyor. Bu izlenimler genel olarak Endülüs mimarisinden izler taşıyor. Makalenin son sayfalarında Endülüs medeniyeti hakkında yazılan eserlerin kısaca muhtevası anlatılıyor. Denebilir ki, Türk edebiyatının Endülüs imajı genel olarak hayıflıktır. Çünkü orada bulunan Müslümanların kurduğu medeniyet zamanla İspanyollar tarafından ele geçirilmiştir. Görünen o ki, Tanzimat döneminden bu yana Endülüs birikimini konu alan eserlerin sayısı sınırlıdır. Söz konusu eserlerde bir artışın gerçekleştirilmesi kuşkusuz hem bilim dünyası hem de Endülüs tarihi için yararlı olacaktır.

1.10.1.2. Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinden Yapılmış Okuma yanlışlıkları ²⁵²

Mezkûr makale, "Endülüs Tarihi" adlı kitabın yayınlanması sırasında, söz konusu kitapta yapılan kelime ve imla hatalarını konu alıyor. Makaleye göre bu eser Louis Viardot'a aittir. Fakat çeviri sırasında bu ismin zikredilmeyişi, eser sahibinin Ziya Paşa olduğuna yol açmıştır. Makalenin ilgisine mazhar olan bir diğer husus daha vardır ki, o

²⁵¹ Sema Uğurcan, "Türk Edebiyatında Endülüs İmajı" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2007, s. 89-104.

²⁵² Nizamettin Parlak, "Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinden Yapılmış Okuma yanlışlıkları", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005, s. 111-122.

da eserin yasaklanma sürecidir. Çünkü “Endülüs Tarihi” adlı eser 1304 yılında yayınlanır ve 10 sene sonra yasaklanır. Kimilerine göre yasaklanmasının sebebi Ziya Paşanın dönemin bürokratlarına muhalif olmasıdır. Bu muhalif damar daha sonra onu görevinden edecektir. Söze konu olan eserin yasaklanmasının altında yatan bir diğer muhtemel neden ise Endülüs tecrübesinin, Osmanlı medeniyetine olan kader benzerliğidir. “Endülüs Tarihi” adlı kitap yasaklanmasından 120 sene sonra tekrar yayımlanır. Yasak kalkar ve dönemin en çok okunan kitapları arasına girmeyi başarır. Ne ki, Nizamettin Parlak’a göre bu eserde 100’ün üstünde imla hatası vardır. Parlak daha çok ilk ciltle ilgilenir. Parlak’a göre imla hatalarının birden fazla nedeni vardır. Söz gelimi kişi ve şehir isimlerinde hatalar vardır. Aynı yerde geçen isimler farklı yazılmıştır. Âmir b. ‘Amr ismi birkaç satır sonra, Amr b. Ömer olarak yazılmıştır. Diğer bir hata ise bir kelimeye birden fazla mana verilmesidir. Örneğin bahr-i sefid tamlaması bir yerde Akdeniz diye çevrilirken, başka bir yerde de Karadeniz diye çevrilmiştir. Makalenin müteakip sayfaları bu hataların nedenleri ve örneklerine konu oluyor. Bu eseri Atatürk okumuş ve kenarlarına notlar almıştır. Fakat bu notlar sadeleştirilirken kale alınmamıştır.

1.10.1.3. Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili ²⁵³

Akılcılığıyla ön plana çıkan Mutezile mezhebi Kur’an’ın yaratıldığı fikrini gündeme getirmiştir. Mutezile’nin tevhit ilkesine olan hassasiyeti ve dilin dünya ile olan ilişkisinden hareketle böyle bir sonuca vardığı söylenmiştir. Buna karşılık olarak Eşarî Kur’an’ın yaratıldığı fikrine katılmamaktadır. Mutezile kelamı konuyu dilsel zeminde tartışır. Ona göre ezelde Allah’a sıfat verecek varlık yoktur. İnsanlar yaratıldıktan sonra Tanrı’ya birtakım sıfatlandırmada bulunmuşlardır. Buna göre Mutezile dilin Tanrı tarafından öğretilmediğini vurgular. Dolayısıyla dilin çıkış noktası insandır. Eşarî ise dilin kaynağını Allah’ta aramıştır. Makalenin ilerleyen bölümleri dilin neliği, dilin düşünce üzerindeki etkisi ve dil-mantık ilişkisi üzerine yoğunlaşır. Kültürler neticede dil ile ifade edilir. Bir halkın düşünme biçimini, eşyayla olan ilişkisini dil üzerinden anlamak mümkündür. Çünkü dil kültürün aynası konumundadır. Dolayısıyla bir kültürü anlamak dili anlamaktan geçer. Bir dili anlayan kişi o dili konuşan toplumun dünya görüşünü anlayabilir. Dil ile kültür arasındaki bu paralel ilişki, bir toplumun kültürel seviyesini ele verir. Çünkü dili ilerleyen toplumun kültürü de ilerlemiştir. İlgili araştırmacılar

²⁵³ Latif Tokat, “Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005, s. 31-55.

toplumların mizaçları ve yaşayış biçiminin dil üzerindeki etkisinden bahseder. Buna göre bir toplumun içinde yaşadığı iklim veya ağız düzeneği dil üzerinde etkide bulunur. Gramatik düzenekleri farklı olan toplumlar, birbirinden farklı düşünürler. Bu farklı düşünme biçimi beraberinde farklı dünya görüşlerini getirir. Doğu insanları duygusal oldukları için duygularını ifade eden çok sayıda sözcük türetmiştir. Batı toplumlarında ise felsefi kavramların çokluğu görülmüştür. İçinde yaşanan coğrafya doğrudan dil üzerinde bir hisse sahibi olmuştur. Söz gelimi, Arapça dilinde deve kelimesine karşılık gelen çok sayıda kelime vardır. Benzer durum Batı dünyasında balık kelimesinde görülmüştür. Kur'an'ın anlaşılabilmesi için Arap diline ve kültürüne vakıf olmak gerekir. Çünkü Kur'an evrensel bir kitap olarak Arapça inmiştir. Kur'an'ın Arapça olarak inmesi, Arapçanın diğer dillerden üstün olduğu manasına gelmez. Ama Kur'an dünyasını anlamının yolu Arap dünyasını anlamaktan geçer. Tüm dillerin içinde yetiştiği ve büyüdüğü bir ortam vardır. Dil; kültür ve coğrafyayla organik bir ilişki kurmuştur. Dil olgusu tüm alanlara etki ettiği gibi din diline de etki etmiştir. Bu itibarla dil, mensubu olduğu kültürün değerlerini kelimeler yoluyla dine taşımıştır.

1.11. İSLAM TARİHİ

İslam Tarihi adı altında ele alınan bu bölümde toplam 15 tane makale bulunmaktadır. Nizamettin Parlak, Mehmet Özdemir, Ercüment Kuran, Halil İnalıcık, İbrahim Sarıçam, Nahide Bozkurt, Mahfuz Söylemez, Mehmet Azimli, Saffet Köse, İlhami Güler, Ahmet Nezihi Turan, Alaadin Haşim, Gotthard Jaschke, Adil Şen ve Mustafa Hikmetli birer makale yazmıştır.

1.11.1. Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Şeriat ²⁵⁴

Her dinin kendisine ait inanç ve hukuk ilkeleri vardır. Makalede Halil İnalıcık'tan yapılan alıntıya göre Türkler Müslüman olduktan sonra şeriattan bağımsız bir fıkıh kurmuşlardır. Kanuni döneminde Hanefî fikhî takip edilerek sultanın kararnameleri meşrulaştırılıyor. Bu dönemde örf, fikhî alanında etkili oluyor. Bir dönem Osmanlı coğrafyasında Tasavvuf hareketleri yaygınlaşıyor ve medrese ricali buna tepki gösteriyor. Devletin gerilemesiyle beraber 1839 yılında Tanzimat dönemi başlıyor. Artık Osmanlı coğrafyasında yaşayan tüm vatandaşlar şeriata rağmen eşit sayılıyor. 1856 yılında Islahat

²⁵⁴ Ercüment Kuran, "Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Şeriat", **İslâmiyât Dergisi**", Cilt 1, Sayı 4, 1998, s. 143-146.

Fermanı ilan ediliyor. Artık Müslüman olmayan halklar devlette memur olarak çalışabiliyor ve şahitlikleri kabul edilebiliyordu. Daha sonra Yeni Osmanlılar hareketi vücut bularak Batı taklitçiliğini reddediyordu. Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi bu uğurda çalışmalar yapıyordu. Sultan Abdülaziz bir darbe sonucu tahttan indirildikten sonra yerine II. Abdülhamit geçti. Bu esnada hukuk, İslam ahkâmına dayanıyordu. 1878 yılında meclisin kapanmasıyla 30 yıllık bir “İstibdat Dönemi” başladı ve bu dönem 1908 yılında kapandıktan sonra II. Meşruiyet dönemi başladı. 1918 yılına kadar ülkede bir hürriyet havası yaşıyor. Tüm gruplar görüşlerini basın ve yayın yoluyla ifade edebiliyordu. Milli mücadele zaferle sonuçlanınca 1924 anayasasında devletin dininin İslam olduğu belirtiliyor. 1928 yılına gelindiği ise İslam ibaresi anayasadan çıkarılarak Laiklik ilkesi uygulamaya konuluyor. Hilafet kaldırılıyor ve Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluyor. Bu kısa makalede, Osmanlı döneminin sonlarına doğru şeriatın tarihsel bir özeti sunuluyor. Dikkat edilirse devletin zayıflamasıyla beraber şeriatın ilk olarak tavizler veriliyor ve Osmanlı Devletinin sınırlarının daralmasıyla birlikte laiklik ilkesi İslam ahkâmının yerini alıyor.

1.11.2. Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet ²⁵⁵

İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an ve Hadis merkezli yorum biçiminden hareketle yapılan okumalar sonucunda Allah’ın mutlak hâkim olduğu bir dünya modelinin ortaya çıkacağı söylenir. Bu yorum biçimine göre Allah, insanları ve dünyayı yöneten yegâne varlıktır. Tarihsel vasatta varlığını koruyan bu Sünnî yorum, temel kaynakların yönlendirmesiyle hareket etmiş ve Kur’an ahkâmını dikkate almıştır. Fakat bu paradigmanın yeniliğe karşı mesafeli bir tutum geliştirdiği söylenmiştir. Dinin ilk kaynakları arasında bulunmayan her türlü yenilik bid’at olarak algılanmıştır. Bu itibarla M. Birgivi ve Kâdızadeliler, Osmanlı döneminde bid’atlere karşı teyakkuz halinde olarak bununla ilgili olarak gerekli adımları atmışlardır. Osmanlı devleti bir İslam devleti olması hasebiyle İslam ahkâmının gereklerini yerine getirmeye çalışmıştır. Osmanlı devletinin ilk sultanları, hukuki ve siyasi konularda şeyhülislamın fetvasına başvurmuştur. Fakat Halil İncılık’a göre Fatih Sultan Mehmet döneminden sonra özellikle yönetim kurumlarında alınan kararlar sultana özgü sayılmıştır. Böyle bir uygulamanın başlamasının nedeni ise dini fetvaların yetersiz kalmasıdır. Osmanlı fıkıh bilgileri

²⁵⁵ Halil İncılık, “Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s. 135-142.

Hanefî mezhebine mensuptur. İstihsân ve istislâh gibi fihhi hükümlerden hareketle para vakıflarının kurulmasına cevaz verilmiştir

Türk yönetim sistemi, bağımsız olması konusunda son derece hassastır. Sultan tarafından yayınlanan fermanlar kanun olarak anlaşılır. Hatta bu hususun bazı âlimlerin tepkisini çektiği söylenmiştir. Ziyâeddîn Barnî, sultanın mutlak olarak bağımsız olmasını uygun göre bir alimdi. Hatta bazı âlimlere göre seküler hukuk anlayışını meşrulaştıran ilk âlim Barnî'dir. Barnî, Tursun Bey döneminde yaşamıştır. Osmanlı döneminde oluşturulan hukuk anlayışında fermannameler, örf ve kanunnamelerin önemli bir yeri vardır. Görünen o ki, Osmanlı devlet geleneğinde İslam ahkâmının önemli bir yeri vardır. Fakat Türk devlet geleneğinde yöneticilerin bağımsız olarak hareket etmesi ve hiçbir kurumun etkisinde olmamaları birtakım seküler kanunların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu tür kanunların varlık kazanmasının nedenlerinden biri de sünî yorum biçiminin fıkıh boyutunda bazı sosyal alanlarda yetersiz kalmasıdır.

1.11.3. Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı –Dört Halife ve Emeviler Dönemi ²⁵⁶

Din istismarının Hz. Peygamberin vefatından sonra gün yüzüne çıktığı ve binlerce Müslümanın ölmesine neden olduğu söylenmiştir. Makaleye göre din istismarına yeltenen gruplar arasında sahabeler, yöneticiler, din âlimleri, kabileler ve halifeler bulunur. Sarıçam'ın tespitine göre din istismarı, iç kargaşanın olduğu dönemlerde yaşanmıştır. Peygamberin vefatından sonra peygamberlik iddiasında bulunanlarla Ridde savaşları yaşanmıştır. Bu savaşlar neticesinde çok sayıda Müslüman ölmüştür. Nitekim Müseylimetu'l Kezzâb ve Tuleyhâ b. Huveylid peygamberlik iddiasında bulunan iki isimdir. Yanı sıra Hz. Osman'ın şehit edilmesi, din istismarını tetikleyen hadiseler arasında görülmüştür. Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları arasında yaşanan otorite gerginliği dini fenomenlerin kullanılmasına yol açmıştır. Söz gelimi Hz. Hüseyin'inin öldürülmesi Allah'ın tasarrufunda olan bir kader olarak telakki edilmiştir. Hz. Ali ve Muâviye arasında gerçekleşen Siffin savaşında Muaviye, mızrakların ucuna Kur'an yaprakları takarak kaybedeceği savaşın yönünü hileyle değiştirmiştir. Yanı sıra Muâviye, askerlerine teolojik destek vermek amacıyla ilgili ayetleri bağlamından kopararak

²⁵⁶ İbrahim Sarıçam, "Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı –Dört Halife ve Emeviler Dönemi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000, s.139-146.

halifeliğin kendi hakkı olduğunu ifade etmiştir. Kerbelâ hadisesi sonrası Yezid, suçluluğunu örtmek için hükümdarlığın Allah'ın himayesinde olduğunu söyleyerek neden olduğu katliamdan kendisini sorumlu tutmamıştır. Makaleden çıkarılacak en önemli hususun şu olduğu söylenebilir: yönetim boşluk kaldırmaz. Nitekim dini istismar örnekleri genel olarak yönetim boşluğundan kaynaklanmıştır. Bu husus gösteriyor ki dini krizler ile otorite arasında bir bağ vardır. Otoritenin zayıfladığı veya yok olduğu yerde din istismarı başlar.

1.11.4. Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz²⁵⁷

Hz. peygamber sağlığında Müslümanların dini ve dünyevi lideriydi. Vefat ettikten sonra ise yerine bir halife tayin etmemiştir. İlk dört halifeden sonra yönetimi kontrolü altına alan Emeviler çeşitli isyanlarla karşı karşıya kalmıştır. Söz gelimi Muhammed b. Alî tarafından Emeviler'e ihtilal gerçekleştirilmiştir. Bu ihtilale göre Emeviler sosyal ve dini alanda haksızlık yapmaktadır. İhtilal denemesinde Muhammed b. Ali, ihtilalin merkez üssü Horasan'da birtakım faaliyetler başlatır. İhtilal süreci boyunca Hz. peygamberin akrabalarının yönetime geçeceği belirtilir. Muhammed b. Ali öldükten sonra vasiyet gereği onun boşluğunu oğlu İbrahim dolduracaktır. Bu sayede ihtilal sekteye uğramadan devam edecektir. Abbasiogulları ihtilal sürecinde kendilerini peygamber ilminin varisleri olarak tanıtır. Abbasilerin ilk halifesi olan Saffâh, Kûfe mescidinde bir hutbe okuyarak meşruiyetini Kur'an'a ve hadise dayandırmıştır. Fakat makalenin yazarı Nahide Bozkurt'a göre Saffâh ilgili ayetleri bağlamından koparmıştır. Yönetimi ele geçiren Abbasiogullarının devlet kademelerinde peygamberin akrabalarına yer vermediği söylenir. Bu durum Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye tarafından eleştirilir ve Halife Mansûr Abbasiogullarının peygamberin akrabası olduğunu ifade eder. Çünkü peygamber vefat etmeden önce amcası Abbâs'a otoritenin onlara geçeceğini bildirmiştir. İhtilal sürecinde peygamber akrabalarıyla yakın ilişkide olan ve onların konumunu kullanan Abbasiogulları, ihtilal başarıyla sonuçlanınca onları görmezden gelmiştir.

²⁵⁷ Nahide Bozkurt, "Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000, s. 147-158.

1.11.5. Berid Teşkilatının Menşesine Dair Bazı Yeni Bulgular ²⁵⁸

Haberleşmenin tarihi erken dönemlere kadar dayanır. Bu itibarla geçmişten günümüze kadar haberleşme bir ihtiyaç olarak algılanmıştır. Berid teşkilatı haberleşmeyi sağlayan birimdir. Bu birimin tarihsel vasatta nasıl bir rol üstlendiği ve hangi medeniyet havzalarında yaygın olarak kullanıldığı söze konu olan makale tarafından mercek altına alınmıştır. Mehmet Özdemir'e göre, berid teşkilatı birçok havzada görülmüştür. Söz gelimi Mezopotamya, Yunan, Bizans ve İslam devletinde bu teşkilatın varlığından bahsedilmiştir. Özdemir'e göre berid teşkilatı farklı ülkelerde varlık kazanmışsa da ana vatanı Sasaniler'in yaşadığı coğrafyadır. Bu teşkilatın ismi, İslam öncesi dönemde de kullanılmıştır. Makaleye göre, Hire'li Araplar, Sasaniler'le yakın ilişkide oldukları için söz konusu kavram Arap literatürüne geçmiştir. Berid kavramı, İslam öncesi dönemde kullanıldığı gibi, İslam geldikten sonra da kullanılmıştır. Rivayetler göre bu kavram bizzat peygamber tarafından da telaffuz edilmiştir. Sasaniler döneminde berid kurumu için ayrı bir bütçe hazırlanarak etkin bir şekilde kullanılmıştır. İslam tarihine gelindiğinde ise Hz. Ömer döneminde bu kurum resmen tanınmıştır. Berid kavramının köken olarak Pehlevice olması ana vatanının Sasani olduğu iddiasını kuvvetlendirmektedir.

1.11.6. Hz. Ömer'in Müslüman Oluşun ile İlgili Rivayetlere Farklı Bir Yaklaşım ²⁵⁹

Mezkûr makale, Hz. Ömer'in Müslüman olma hikâyesini iki farklı rivayet çerçevesinde ele alıyor ve bu iki rivayetten birini tercih ediyor. İlk rivayete göre, İslam'ın yayılmasıyla birlikte Müslümanların sayısında bir artış gözlemleniyor. Müslümanların sayısal olarak artması, Ebû Cehil'i tedirgin ediyor. Ebû Cehil başkanlığında toplanan bir heyette alınan karara göre Hz. Muhammed'in öldürülmesi teklif ediliyor. Hz. peygamberi öldürecek kişiye ödül verileceği açıklanıyor. Bu kapsamda Hz. Ömer, peygamberi öldürmek için hazırlık yaptığı sırada kız kardeşinin ve eniştesinin Müslüman olduğunu öğreniyor. Duruma sinirlenen Hz. Ömer, kız kardeşinin evine gittiği sırada Kur'an okunuyor. Hz. Ömer kız kardeşini ve eniştesini darp ediyor. Fakat Kur'an'dan etkilenen Hz. Ömer Müslüman oluyor.²⁶⁰ İkinci rivayete göre ise Hz. Ömer bir gece kabeyi tavaf

²⁵⁸ M. Mahfuz Söylemez, "Berid Teşkilatının Menşesine Dair Bazı Yeni Bulgular" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001, s. 139-147.

²⁵⁹ Mehmet Azimli, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşun Oluşu ile İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003, s. 173-183.

²⁶⁰ İbn Kesir, **es-Siretu'n-Nebeviyye**, Beyrut, Cilt II, s. 34, 1976.

ettiği sırada, Hz. peygamberi namaz kılarken görür. Hz. Ömer saklanarak peygamberi dinler. Bu sırada peygamber vahiy diliyle kendisinin şair ve kâhin olmadığı ifade eder ve Kur'an'dan etkilenen Hz. Ömer Müslüman olur.²⁶¹ Mehmet Azimli, her iki rivayetin metinsel ve tarihsel tahlilini yapar. Sonuç olarak ikinci rivayeti tercih eder. Çünkü onun tespitine göre ilk rivayet tarih kitaplarında belirtilir. İkinci rivayeti değerlendiren Azimli, söz konusu rivayetin Mekkeli raviler tarafından nakledildiğini ifade eder. Üstelik bu rivayet hadis kaynaklarında da geçmektedir. Yanı sıra Hz. Ömer Müslüman olduktan sonra Müslüman olma hikâyesini ikinci rivayete uygun olarak bizzat ifade eder. Bu sebeplerden hareketle Azimli, ikinci görüşü tercih eder.

1.11.7. Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında Dünyaya Karşı Mesafe Bilinci²⁶²

İlhami Güler, mezkûr makalesinde Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde bulunan insanların ve devlet erkinin ekonomi karşısında nasıl bir tavır içinde olduklarını mercek altına alıyor. Bu itibarla ekonomi ve planlamacılık ilkelerinde neden bir ilerlemenin olmadığını, Osmanlı'dan günümüze kadar gelen tasavvuf metinleri üzerinden anlatıyor. Güler, bu kapsamda Osmanlı dönemindeki bilincin yapısına ve insanın maddeyle arasındaki mesafesine dikkatleri çekiyor. Ona göre Osmanlı yöneticilerinin ve bilginlerinin dünyaya menfi bakmasının sebebi Tasavvuf metinleridir. Osmanlı döneminde başucu sayılan dokuz kitap inceleniyor. Buna göre Osmanlı dönemi insanının maddeyle olan mesafe serüveni, ekonomi ve planlama noktasında ciddi sorunlar barındırıyor. Çünkü özellikle Eşarî kanalından gelen bilgiye göre her şeyin mutlak yaratıcısı Allah'tır. Allah'ın dileği dışında hiçbir şey gerçekleşmez. Dolayısıyla insan dediğimiz varlık her ne yaparsa yapsın son söz Allah'a aittir. İnsanın dünya üzerindeki etkisi son derece sınırlıdır ve dünyada olan her şey Allah'ın kaderi etrafında şekillenmektedir. Yukarda söze konu olan dokuz kitap, insanın evrende pasif olduğunu vurgular. Buna uygun olarak hadisler seçilir ve bu itibarla bir düşünce hâsıl olur. Bu düşünce ise dünyadan çok ahirete önem veren bir düşüncedir. Güler'e göre Osmanlı'dan bize miras kalan bu düşünce, ekonomik olarak insanların ilerlemesine imkân tanımamaktadır. Bu sebeple afet dönemlerinde evlerin yıkılması teolojik olarak kadere sabitlenmiştir. Bu kitaplarda dile getirilen bir diğer husus zenginliktir. Zengin olma bu

²⁶¹ İbn Hanbel, **Müsned**, Beyrut C 1, s. 17, t.y.

²⁶² İlhami Güler, "Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında Dünyaya Karşı Mesafe Bilinci" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999, s. 33-49.

tasavvuf metinlerinde hoş karşılanmamıştır. Bu düşünce biçimi Cumhuriyet döneminde de devam edegelmiştir. Hâlbuki Cumhuriyetin temel değerleri arasında görülen ekonomi, çağdaş ilerleme ve planlamacılık son derece önemlidir. Fakat tasavvuf metnlerinin ve Eşarî geleneğinin ekonomik anlamda ilerlemeye engel olduğu söylenmiştir. Söze konu olan makale, Müslüman bilincin dünyayla olan ilişkisini ekonomi, mimari, vd. fenomenler üzerinden okuyor. Buna göre Osmanlı'dan bu yana varlığını muhafaza eden ve etkisini koruyan Dünya'ya şaşı bakma anlayışı hala devam etmektedir.

1.11.8. Bir Biyografi İnşa Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa- Kara Yüzlü Kanlı Arap mı? Ağa-yı Süde Dil mi? ²⁶³

Bu makalede Ahmet Nezihi Turan, Osmanlı döneminde yaşayan ve çeşitli görevler üstlenen Yusuf Ağa'nın hayatını anlatıyor. Makalede Yusuf Ağa'nın hayatı anlatılırken *Sicill-i Osman'i*, *Hâmilet'ül-Kübrâ*, *Ravzatü'l Küberâ*, *Târih-î-Râşid* ve Jane Hatwahay'ın yazıları kaynak olarak kullanılıyor. Yusuf Ağa, Darüssaade ağalığı yapmıştır. Görevi esnasında siyasette birtakım entrikalarda bulunmuştur. Bu entrikalar sonucunda hapse girmiş ve sürgüne gönderilmiştir. Hapisten çıktıktan kendisine ait mallara devlet tarafından el konulmuştur. Ağa'ya ait birçok mal ve para tespit edilmiştir. Bununla beraber ona ait 27 cariye ve 48 kitap müsadere edilmiştir. Mısır'a sürgün edilen Ağa, uygun ortam oluşunca şatafatlı bir şekilde İstanbul'a gelmeye niyetlenir. Bu esnada ona karşı tavır içinde olanlar onu ilgili birimlere şikâyet eder ve Yedikule'de hapse atılır. Müteakip süreçte Medine'de Şeyhülharemlik vazifesi kendisine tevdi edilir. Makaleye göre, kimileri Ağa'ya övgüde bulunurken, kimileri de onun hakkında yerici sözler sarf etmiştir. Hayatı hakkında derinlikli bilgiler bulunmayan Ağa'nın ölüm tarihi bilinmemektedir.

1.11.9. Malumun İlamı: 'Bilinmeyen Osmanlı' ²⁶⁴

Alaaddin Haşim, makalenin giriş kısmında Osmanlı tarihine yönelik yazılan bir kısım kitapların isimlerini zikrettikten sonra Osmanlı tarihi özelinde yazılan kitapların azlığından şikâyet eder. Haşim, Osmanlı devletine şaşı bakma üslubundan rahatsızlığını dile getirir ve ideolojik heveslerle Osmanlı tecrübesini değerlendiren bakış açısını

²⁶³ Ahmet Nezihi Turan, "Bir Biyografi İnşa Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa- Kara Yüzlü Kanlı Arap mı? Ağa-yı Süde Dil mi?" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 1999, s. 145-162.

²⁶⁴ Alaaddin Haşim, "Malumun İlamı: Bilinmeyen Osmanlı", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 1999, s. 163-179.

eleştirir. Makalenin konusu ise Prof. Ahmet Akgündüz tarafından kaleme alınan *Bilinmeyen Osmanlı* adında bir kitaptır. Mezkûr makale, söze konu olan kitabın göze çarpan hususlarını inceleyerek yedi soruya yanıt arar. Bu sorular, genel olarak milletin ilgisini çeken sorulardır. Osmanlı devletinin kuruluşu, devşirme sisteminin işleyişi, padişahların İslam ile ilişkisi, cariyeler konusu, Sultan III. Murat'ın ailesi, kapitülasyonlar, devletin seküler mi İslamî mi olduğu gibi hususlar bu soruların içindedir. Alaaddin Haşim'e göre Akgündüz, *Bilinmeyen Osmanlı* adlı kitabı kaleme alırken, genel olarak Osmanlı devletine toz kondurmamaya çalışır. Yanı sıra tarihçiliğiyle ünlenen, Prof. Dr. Halil İnancık ve Ö. Lütfi Barkan'ın eserlerine yer verilmez. Yukarda bahsi geçen yedi soruyu ayrıntılı bir şekilde anlatmak tezin kapsamında yer almadığı için sadece bir soruyu değerlendirmek uygun görülmüştür. *Bilinmeyen Osmanlı* adlı kitapta, Osmanlı Devletinin hukuk sistemi hakkında birtakım değerlendirmeler yapılıyor. Akgündüz'e göre Osmanlı Devletinin sistemi tamamen İslamidir. Hatta bu kapsamda Fuad Köprülü, Akgündüz tarafından eleştirilir. Fakat Haşim'e göre bu eleştiri isabetli değildir. Çünkü Köprülü, tarih alanında mahir bir kişi olarak bilinir. Bununla beraber İslami ilimlere vakıf olduğu da söylenmiştir. Haşim'e göre Osmanlı devletinin hukuk sisteminde, örfî hukukun yeri vardır ve sultanlar bu hukuktan hareketle kanunlar çıkarmışlardır. Dolayısıyla Osmanlı devletindeki bazı kararlar, İslam hukukunun dışına çıkmıştır. Osmanlı Devletini tarih, kültür, ekonomi vd. alanlarda tanıtmaya çalışan *Bilinmeyen Osmanlı* adlı kitap, netice olarak bazı bölümlerinin sorunlu olduğu, Osmanlı Devletine ve yöneticilerine toz kondurmamak için azami gayret gösterildiği söylenen bir çalışmadır.

1.11.10. Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü ²⁶⁵

Mezkûr makale iki sayfadan oluşur. Makaleye göre, Türk devletinin yapısında monarşizm etkili olmuş ve Türk milleti bundan rahatsızlık duymamıştır. Çünkü Türklerin bu şekilde yönetilmeye alışık olduğu ve kriz dönemlerinde bile yöneticilere itaat etmeyi uygun gördükleri belirtilmiştir. Osmanlı devleti halifelikle yönetilen bir devlettir. M. Kemal Atatürk, tarih sahnesine çıktığı andan itibaren Halifelik kurumunun gereklerine uygun hareket etmeye çalışmıştır. Fakat ilerleyen süreçlerde Halifelik kurumuyla ilgili olarak düşüncelerini net bir biçimde ortaya koymuştur. Halife Mehmet Vahdettin, hapse

²⁶⁵ Gotthard Jaschke, İ. Hakkı Ünal (çev.), "Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 1999, s. 181-184.

atılacağını duyunca ülkeden firar eder ve onun yerini Sultan Abdülmecit alır. Süreç içinde halkın güvenini kazanan Atatürk'ün konjonktürel hareket ettiği ve bağımsızlık döneminde halifelik kurumunun lehine uygulamalarda bulunmadığı söylenir. Fakat uygun şartlar oluşunca halifeliği kaldırmıştır. Makaleye göre değişen sosyolojiler dikkate alındığında saltanat kurumunun kaldırılması zor olmamıştır. Türk halkı ise muhafazakâr bir halktır. Bu değişimi makaleye göre ancak Atatürk yapabiliirdi.

1.11.11. Osmanlı Dönemi Kadın Kıyafeti²⁶⁶

Osmanlı dönemindeki kadın kıyafetlerinin dini ve yerel karakterde olduğu söylenmiştir. İklim şartları göz önünde bulundurulmuş kıyafetlere mahremiyet, zamanla değişen estetik yargılar ve yabancı ülkelerin giyim biçimi etki etmiştir. Makale, kadınların giydikleri elbiseleri detaylı bir şekilde anlatır. Fakat makalenin özeti yapıldığı için detaylara yer verilmemiştir. Adil Şen'e göre Osmanlı kadınlarının giydiği kıyafetler, saray hanımlarının modasına uygun olarak imkânlar dâhilinde ülkeye yayılıyordu. Bazı Sultanlar, kadınların giydiği kıyafetlere müdahale ederek konuyla ilgili olarak kanunlar hazırlardı. Söz gelimi III Osman (1754-1757) hanımların süslü kıyafet giyerek sokağa inmelerini yasaklamıştır. III. Selim (1789-1807) kadınların Hint ve İngiliz kumaşlarını giymelerini yasaklamıştır. Abdülhamit ise kadınların ferâce giymelerini İslamî bulmamış ve bu itibarla çarşaf giyilmesini emretmiştir. Müteakip süreçte Avrupa dünyasıyla iletişimde bulunan Osmanlı'da kıyafetlerin değişim geçirdiği, Avrupa kıyafet modasının etkili olduğu ve Meşruiyetle birlikte bu modanın genişlediği söylenmiştir. Görünen o ki, Osmanlı kadınlarının giydikleri kıyafetlerde dini ve yerel şartlar göz önünde tutulmuştur. Bununla beraber zamanla değişimin izleri de görülmüştür. Önemli olan bu değişim esnasında İslam hukukunun tavrıdır. Makalede bununla ilgili bir bilgi yoktur. Adil Şen tarafından yazılan makaleden mülhem olarak kıyafetlerde değişimin izleri ve buna bağlı olarak İslam hukukunun buna tavrı çalışılabilir.

1.11.12. Endülüs'te Hisbe ve Muhtesib²⁶⁷

Mustafa Hizmetli, mezkûr makalesinde hisbe teşkilatına dair tarihsel bir yolculuğa çıkar. Bu esnada Hisbe teşkilatının işleyişini kontrol eden muhtesibin rollerine değinir.

²⁶⁶ Adil Şen, "Osmanlı Dönemi Kadın Kıyafeti", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Say 2, 2001, s.111-115.

²⁶⁷ Mustafa Hizmetli, "Endülüs'te Hisbe ve Muhtesib", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 3, 2004, s. 105-116.

Makaleye göre Kur'an'ın önem verdiği *iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma*²⁶⁸ ilkesinden hareketle söz konusu teşkilat kurulmuştur. Müslüman coğrafyada görülen bu teşkilat, fetihler yoluyla Endülüs medeniyetine taşınmıştır. I. Abdurrahman döneminde bu teşkilatın zemini hazırlanmış ve II. Abdurrahman döneminde söz konusu teşkilatta büyüme gözlemlenmiştir. Pazarlarda çalışan muhtesipler İslam hukukunu iyi derecede bilen ve insanlar arasındaki anlaşmazlığı sonlandıran görevlilerdir. Çeşitli tarihleri göz önünde bulunduran Mustafa Hizmetli, Hisbe teşkilatının Endülüs'te 436, 391 veya 356 yıl devam ettiğini ifade eder. Hisbe teşkilatının başında olan muhtesip adlı görevlide birtakım özellikler aranır. Buna göre muhtesip adaletli, bilgili, zeki, hür ve erkek olmalıdır. Sultan veya kadılar tarafından tayini yapılan muhtesibin görevine yine onlar tarafından son verilir. Ücreti devlet tarafından karşılanır. *Emin ve ârif* adında iki tane yardımcısı bulunduğu söylenen muhtesibin protokolde yeri vardır. Mustafa Hizmetli, muhtesibin görevlerini üç başlık altında inceler. Bunlar: pazarlardaki kontroller, belediye hizmetleri ve ahlak kurallarını tesis etmektir.

1.11.13. Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet Beni Ahmer'in Konumu ²⁶⁹

Mezkûr makalenin merkezinde Endülüs'te kurulan ve orada yıkılan *Beni Ahmer* devletinin tarihsel vasattaki rolleri bulunur. Nizamettin Parlak'ın ifadelerine göre medeniyetler, farklı milletlerle etkileşime geçerek büyürler. Bu etkileşim münasebetiyle bilgi alışverişi olduğu gibi savaşlar da olur. Söz gelimi Müslümanların yaşadıkları şehirleri işgal etmek isteyen Hristiyanlar planlar hazırlayarak, Endülüs devletinin yıkılmasında önemli roller üstlenmiştir. Şehirler işgal edilince orada yaşayan halklara zulümler reva görülmüş, mimari yapılar tehdit altına girmiş ve El-Hamrâ sarayı yıkılmıştır. Makaleye göre *Beni Ahmer* döneminde yapılan faaliyetler doğrultusunda Endülüs medeniyeti filizlenmiş ve birçok alanda Hristiyanları etkilemiştir. Yönetimin zaaf gösterdiği dönemlerde aynı durum Müslümanların başına gelmiştir. Nitekim bir dönem Müslüman kadınlar Hristiyan kadınlardan etkilenirken, bir dönem de Hristiyan kadınlar Müslüman kadınlardan etkilenmiştir.. Makaleye göre İspanya'nın yenilenme süreci Müslümanların fetihleriyle başlamıştır. Beni Ahmer devletinin kritik ticaret

²⁶⁸ Kur'an, Âl-i İmrân Suresi, Ayet 104.

²⁶⁹ Nizamettin Parlak, "Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet Beni Ahmer'in Konumu" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 3, 2004, s. 75-88.

noktalarını denetim altında tuttuğu dönemlerde müreffeh bir hayat yaşadığı söylenmiştir. İspanya devletinin askeri kazanımlarına rağmen kültür konusunda başarılı olmadığı ve Müslümanlardan gıda, bilim, tıp, ekonomi gibi alanlarda etkilendiği ve hatta Hristiyanların Arapçayı öğrenmek durumunda bile kaldığı belirtilmiştir. Makaleye göre Endülüs medeniyeti öyle bir seviyeye gelmişti ki Hristiyanlar bu birikimi anlayacak kapasitede değildi. Nitekim veba hastalığının Endülüs'te çıktığı dönemde Hristiyan bilginlerin bu hastalık karşısında hurafelere tutunduğu, Müslüman bilginlerin ise bilimsel çalışmalar yaparak vebanın temas sonucu yayıldığını ve buna yönelik olarak kitapların kaleme alındığı belirtilmiştir. Hristiyanların Endülüs'teki şehirleri ele geçince oradaki kitapları yaktıkları ve mimari yapıyı tahrip ettikleri anlatılır. Makaleden hareketle iki konunun altı çizilebilir: Birincisi, medeniyetler kültürel yolculuklarını farklı türden milletlerle etkileşime geçerek sürdürürler. İkinci önemli konu ise bilimlere gelişen milletler, bilimlere gelişmeyen milletler üstünde söz hakkına sahip olur.

1.11.14. İspanya Tarihinde ‘Doğululaşma ve Batılılaşma’ Tartışmaları ²⁷⁰

Mehmet Özdemir, özet ve değerlendirilmesi yapılmaya gayret edilen makalesinde, Müslümanların Endülüs üzerindeki etkilerini araştırıyor. Bu itibarla özellikle İspanyol tarihçileri tarafından iddia edilen Endülüs tecrübesinin yerel halk üzerinde etkisinin olmadığı tezine karşı antitez olarak mezkûr makale kaleme alınıyor. Bazı İspanyol tarihçiler ise Müslüman cemaatin Hristiyan halk üzerindeki etkisi kabul ediyor. Rivayetlere göre Müslümanlar Tuleytula şehrini fethettiklerinde şehirde pek kimse yoktur. Fetihden sonra civarda yaşayan Yahudiler şehre getirilir. Müslüman olmayan grupların dini akidelerine ve yaşama tarzlarına karışılmaz. Her üç dinin mensupları bir arada yaşar. Fakat zamanla bölge halkının yavaş yavaş İslam'a girdiği ve bir Araplaşma sürecinin başladığı söylenmiştir. Müslüman etkisini kabul etmeyen tarihçiler “İspanyol milliyetçiliğini” gündeme getirirse de milliyetçilik hareketlerinin Fransız devriminden sonra başladığı bilinmektedir. Birlikte yaşama başarısını gösteren her üç dinin müntesipleri müteakip süreçte sosyal alanlarla ilgili vesikaları Arapça yazarlar. Hatta Arapça öğrenme ve Arapça şiir okuma gibi husular yerel halkın sempati duyduğu konular arasına girer. Arapçanın Hristiyan halk tarafından öğrenilmesine karşılık olarak bazı Hristiyan rahiplerin serzenişte bulunduğu belirtilmiştir. Müteakip süreçte teslis

²⁷⁰ Mehmet Özdemir, “İspanya Tarihinde ‘Doğululaşma ve Batılılaşma’ Tartışmaları”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004. s 11-30.

inancından sapmalar gerçekleşir. Hz. İsa'nın mecazi olarak Allah'ın oğlu olduğu ifade edilir. Bu olay Tuleytula şehrinden diğer şehirlere yayılır. Özdemir'e göre Tuleytula şehri zamanla mimari olarak tam bir İslam şehri görünümünü alır. Bu şehre çok sayıda bilim adamı gelir ve Hristiyan halk Müslüman isimlerini tercih etmeye başlar. Kastilya Krallığı, şehri Müslümanlardan aldıktan sonra bir süre üç dinin müntesipleri bir arada yaşar. Fakat ileriki zamanlarda haclı seferlerinin başlamasıyla beraber söz konusu birliklilik sona erer. Şehir Müslümanlardan alındıktan sonra da İslam mimarisinin varlığını hissettirdiği söylenir. Sonuç olarak yukardaki bilgiler ışığında Özdemir, Müslümanların Hristiyan kültürüne etkide bulunduğunu ifade eder.

1.12. DİN/DİNDARLIK/İSLAM/DİYANET

1.12.1. Din

Din adı altında ele alınan bu bölümde toplam 21 tane makale bulunmaktadır. İlhami Güler İki; Adil Çiftçi, Mustafa Erdoğan, Yasin Aktay, Sönmez Kutlu, İsmail Kara, Mücahit Bilici, Ali Bardakoğlu, Ömer Çaha, Mehmet Paçacı, Mustafa Öztürk, Ercan Şen, Ahmet Yıldız, Muhammed Altaytaş, Muhammet Çakmak, Patricia M. Y. Chang, Hasan Köse Balaban, Yakup Coştu, M. Ali Kimran ve Alev Erkilet Başar birer makale yazmıştır.

1.12.1.1. Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler

271

İlhami Güler, başlıkta bulunan kavramların tarihsel süreçte ne gibi değişimlere ve anlam kaymalarına maruz kaldığını makaleye boyunca tartışır. İlgili kavramların semantik boyutunu ele alan Güler, yerleşik kabullerin dışına çıkar. Bu kavramlara Kur'an ve hadis penceresinden bakarak, kavramların etimolojilerini araştırır. Bu esnada klasik ve modern kaynaklara atıfta bulunur. İlhami Güler'e göre din, İslam ve şeriat kavramları tarihsel vasatta anlam genişlemesine maruz kalarak asli anlamlarının dışına çıkmışlardır. Bu anlayışın bir metot olarak geliştiği ve günümüze kadar geldiği belirtilmiştir. Fakat bu metot ileriki süreçlerde varlık kazanan krizleri çözmede başarısız olmuştur. Allah ile insan arasındaki ilişki biçimi olan din, zaman ve mekân üstü bir karaktere sahiptir. Bu itibarla din ile irtibatlı olan vahiy, şeriat, kitap, hukuk gibi kavramlar din değildir. Çünkü

²⁷¹ İlhami Güler, "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, s. 1998, s. 53-76.

bu kavramların evrensel bir özelliği yoktur. Şeriat kavramı ise tarihsel olarak farklı milletler nezdinde değişiklik gösteren fakat evrensel olmayan bir muhtevaya sahiptir. İlhami Güler'e göre Müslümanlar 7. yüzyıldan itibaren şeriat ve din kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmıştır. Ne ki her iki kavram farklı manalara matuftur. Bu birbirinin yerine ikame etme veya birbirinin yerine kullanma anlayışı şeriatın din ile eş değer olduğu sonucunu doğurmuştur. Buna göre İmam Şâfi'nin şeriat olarak geliştirdiği usûl disiplini dindir. Bu usul bir değişme kabul etmediği gibi yeni olaylara eski pencereden bakar. İlhami Güler bu konuda birtakım örnekler verir. Mesela, miras paylaşılırken adaletli olmak dindir. Fakat taksimat şeriattır. İmam Şâfi'nin geliştirdiği disipline göre taksimat da dindir. Çünkü şeriat din olarak kabul görmüştür. Bu düşünce biçiminin tarihsel vasatta muhafaza edilerek günümüze kadar getirildiği söylenmiştir. İlhami Güler'e göre modern dünyanın yol açtığı buhranlara ve gerçekleşen yeni olaylara karşı bu anlayış biçimi başarılı bir paradigma üretmemiştir. Hz. Ömer dışında bu ayırımın farkında olup hüküm veren âlim sayısının çok az olduğu söylenmiştir. Bu açıklamalardan sonra Güler, araştırmacıları, bu anlamda oluşan İslam müktesebatını tekrardan taramaya davet etmektedir.

1.12.1.2. Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım²⁷²

Adil Çiftçi, makalenin ilk sayfalarında sosyolojiye dair birtakım mülahazalarda bulunur. Müteakip sayfalarda ise istismar konusunu kavramsal ve kuramsal olmak üzere iki boyutta ele alır. Kaynak dilden hedef dile geçen kavramlarda anlam boşalması veya anlam değişmesi olabileceği söylenmiştir. Nitekim bu hususu Arapça kökenli olan istismar kavramında görmek mümkündür. Arapça 'da özellikle olumlu mana taşıyan istismar kavramının Türkçe kullanımında daha çok olumsuz manalar tercih edilmiştir. Nitekim bu kavram meyve verme, kâr sağlama gibi manalara karşılık gelir. Türkçe kullanımı ise çıkar sağlama tarzında ele alınmıştır. Çiftçi'ye göre bu kavram Kur'an ve hadis alanında olumsuz manasıyla kullanılmamıştır. İstismarın en çok görüldüğü alanlardan biri dindir. Bunun sebebi ise dinin toplumsal hayattaki belirleyici ve etkileyici rolüdür.

²⁷² Adil Çiftçi, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000, s.11-27.

İslam'ın 7. yüzyılda geldiği ve o günün toplumunu şiddetle eleştirdiği, ahlaki bir düzen oluşturmaya çalıştığı ve kadınlara gerekli hakları veren bir din olduğu söylenmiştir. Çiftçi'ye göre istismar kavramının hayat bulduğu alanların başında geleneğin kurduğu düşünce mekanizması ve fıkıh gelir. Buna göre sadece dönemin sorunlarını dikkate alan bir geleneğin kullanacağı dil son tahlilde sorunlu olacaktır. Söz gelimi Fıkıh disiplini kadını ele alırken referanslarını geleneğin ruhundan alır. Fakat gelenek fıkıh ve ikilisinin ileriki tarihsellikleri göz önünde bulundurmadığı belirtilmiştir. Buna göre gelenek ve fıkıhın kadın konusunda ele aldığı hususlar isabetsiz olacaktır. Çünkü söz konusu ikilinin 7. yüzyılın tarihine göre hüküm verdiği ve erkek egemen bir din dilini oluşturduğu söylenmiştir. Adil Çiftçi sorunun çözümü için tarihsellik ve makasid yöntemlerine işaret eder.

1.12.1.3. Din İstismarı Hukuk ve Temel Haklar ²⁷³

Din, Müslüman toplumlarda karşılığı olan ve sosyal hayatta etkisi olan bir olgudur. Bu itibarla dinin istismar boyutu pragmatik düzeyde işlenmiştir. Laik devletlerde bile dinin belirleyici bir rol üstlendiği görülmüştür. Nitekim Türkiye laik bir devlet olmasına rağmen toplumun bir kısmı muhafazakârdır. Din, çoğu kez cazipliğinden olsa gerek siyaset arenasında istismara maruz kalmıştır. Fakat bazı durumlarda siyasetin doğası gereği din, siyaset alanına taşınmıştır. Nitekim Kemalist söylemleri yoğunlukta olan bir partinin, Kemalist dolayımında siyaset yapması ne kadar doğalsa, tüzüğünde dine önem veren bir partinin dini değerleri siyasete taşınmasının da o derece doğal olduğu söylenmiştir. Dinin istismara konu olması ahlaki sorundur. Fakat anayasa hukukunda buna karşı sınırları belli olan bir ceza öngörülmemiştir. Dolayısıyla burada hukukun müphemliğinden kaynaklı bir sorunun varlığı aşikârdır. Makaleye göre dindar kesimin demokratik yollarla düşüncelerini siyasete taşınmaları hukuk tarafından engellenmiştir. Nitekim dindar insanların hükümetin başına geçmemeleri için hukuka bilinçli bir şekilde bazı maddelerin eklendiği belirtilmiştir. Görünen o ki, günümüz modern hukuk anlayışı dindar bireylerin taleplerini dikkate alacak şekilde inşa kurulmamıştır.

²⁷³ Mustafa Erdoğan, "Din İstismarı Hukuk ve Temel Haklar", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Say 3, 2000, s. 29-36.

1.12.1.4. Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı ²⁷⁴

Yasin Akay, özet ve değerlendirilmesi yapılmaya gayret edilen mezkûr makalesinde, istismar kelimesinin etimolojik manalarına vurgu yaparak konuyu, felsefi ve sosyoloji bağlamında değerlendirir. Fakat makalenin asıl olarak ilgilendiği konu Cumhuriyet döneminde yapıldığı söylenen din istismarlarıdır. Akay, istismara tüm ülkelerde ve ideolojilerde rastlamanın imkânından bahseder. Ona göre modern dönemin oluşturduğu düşünme mekanizması istismara kapı aralamıştır. Makalenin müteakip sayfaları cumhuriyet dönemindeki din olgusuna sabitlenir ve temel konuya geçiş yapılır. Akay'a göre modern dönemde birçok ülkede ulus-devlet planlaması yapıldı. Türkiye devleti de söz konusu devletlerden bir tanesidir. Laiklik anlayışı gereği din ve devlet birbirinden ayrılması gereken iki erkti. Fakat modernleşmeye tabi tutulan Türkiye vatandaşları Müslümandı ve değişim karşısında direnç gösteriyorlardı. Diyanet İşleri Başkanlığının kurulmasıyla beraber devlet eliyle bu gerginliğin bitirilmesi planlandı. Nihayet modern kıstaslar bağlamında ulus-devlet yapısı uygun olarak sünnî ve Hanefî bir toplumun tohumları atıldı. Artık Diyanet tüm mekanizmaları ve kadrosuyla beraber bu plana dâhil edildi. Bundan sonra Diyanet Kurumu, devletin söylemlerini dikkate alarak hareket etmek mecburiyetindeydi. Bir iletişim imkânı olan hutbelerin içeriği devletin düşüncesine paralel olarak tasarlandığı söylenmiştir.

1.12.1.5. İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not

275

İsmail Kara, mezkûr makalesinin başından sonuna kadar eleştirel bir üslupla “İslamcı söylemin” yoğun olarak gündeme getirdiği ilkeleri mercek altına alıyor. Yer yer M. Akif Ersoy'a değinen Kara, modern dönemden sonra “İslamcı söylemin” iki kanaat etrafında toplandığını belirtir. Bunlar, modern dönemin havasına uygun olarak atılan adımlar ve İslam dünyasındaki krizlere süratle cevap bulma çabasıdır. Modernleşme sürecinde Müslümanların krizlere yönelik geliştirdiği refleksler, Kara'ya göre tepkiseldir. Yanı sıra Oryantalistlerin İslam çalışmalarından sonra kurduğu paradigmaya uygun olarak hareket eden bir akılla da karşı karşıya kalındığı söylenmiştir. Oryantalistlere göre

²⁷⁴ Yasin Akay, “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı” *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 3, Say 3, 2000, s. 37-49.

²⁷⁵ İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not” *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 37-53.

İslam, bugün itibariyle geldiği noktada bir badanaj sürecindedir. Hurafeler, aslına uygun olmayan bilgiler, tembellik, şerh-haşiye geleneği ve eşitsizlikler Müslüman düşüncesini kısır bir döngüye almıştır. Kara'ya göre Oryantalistlerin kurduğu bu düşünce ağını savunan ve genişleten İslamcılar vardır. Kara'ya göre "İslamcı Söylemin" geliştirmiş olduğu metot, seküler dünyayla benzerlik gösterirken, gelenek ile kurduğu ilişkisi zayıftır. Buna göre, "İslamcı söylemin" vermiş olduğu bu tepkiler, son kertede kendi zihin kodlarından hareketle oluşan bir düşüncenin olmadığı, modern dönemin yönlendirmesiyle oluşan tepkiler olduğu ifade edilmiştir. Eleştirel bir üslupla kaleme alınan söz konusu makale, İslamcı söylemin karakteristik özelliklerini ifşa ediyor. Bu itibarla mezkûr makaleden mülhem olarak, İslamcı söylemin karakteristik özelliklerini daha geniş ve daha yoğun bir biçimde çalışmak mümkündür.

1.12.1.6. Milliyetçilik ve Cemaatlerin Din Söylemleri: Fethullah Gülen Cemaati Örneği ²⁷⁶

Mezkûr makale, genelde cemaatlerin söylemlerindeki milliyetçilik zemininin kaynağını araştırırken, özelde ise bugün itibariyle devlet tarafından ismi fetö terör örgütü olarak sabitlenen oluşumun din ve milliyetçilik bağlarını konu alıyor. Bilici'ye göre, Türkiye'de hedeflenen ulus-devlet projesine uygun olarak cemaatlerin hareket etmesi gerekiyordu. Çünkü Avrupalılaştırmanın saç ayakları ulus devleti ve milliyetçilikti. Buna göre Türkiye'de varlık kazanan cemaatler bu iki saç ayağını görmezden gelerek hareket etmeleri söz konusu olamazdı. Hatta Türkiye'nin Batılı standartlara ulaşabilmesi adına bir dönem camilere sıra dahi konulduğu belirtilmiştir. Bu çaba toplumu Hristiyanlaştırma teşebbüsü olarak algılanmıştır. Fetö terör örgütüne gelecek olursak bu örgütün temelleri Said Nursi döneminde atıldığı söylenmiştir Laik söylemlerle gündeme gelen bu örgütte milliyetçilik hususları ön plandaydı. Çünkü devlet erki Milliyetçilik hususunu ön planda tutmayan cemaatlerin hareketlerine kısıtlama getiriyordu. Milliyetçiliğin sık sık ilgili cemaatlerce dillendirilmesinde devletin baskıcı olması yatıyordu ve modern dönemde inşa edilen ulus-devlet fikri bu düşünceye hizmet ediyordu. Başlarda içe kapanık olan fetö terör örgütü ileriki yıllarda dönemin hükümetleriyle iş birliği içine girdi ve söylemlerini gazete, dergi vb. yayım organlarıyla muhatap kitleye ulaştırdı. 28 sekiz Şubat darbesinden sonra Amerika'ya giden ve orada çalışmalarına devam eden fetö'nün

²⁷⁶ Mücahit Bilici, "Milliyetçilik ve Cemaatlerin Din Söylemleri: Fethullah Gülen Cemaati Örneği", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 55-62.

söylemlerinde bir değişiklik görüldü. Milliyetçilik söylemlerini bir tarafa bırakan fetö, kuşatıcı ve evrensel değerlere sarıldı. Görünen o ki, Batılılaşma muvacehesinde görülen milli devlet anlayışı ve laiklik ilkesi, cemaatleri milliyetçiliğe zorlayan etkenler olmuştur. Türkiye’de çok sayıda cemaat vardır ve laiklik ilkesi doğrultusunda yönetilen bir devlet vardır. Laiklik sisteminde milliyetçilik kırmızı noktadır. Dolayısıyla bu noktada otoriter eğilime sahip olan milliyetçi devlet yapısında dinin yanında milliyetçiliği merkeze almayan cemaatlerin uzun ömürlü olacağını söylemek mümkün değildir.

1.12.1.7. Türkiye’de Resmi Din Anlayışı: Etokratik Sistemin İnşası ²⁷⁷

Ömer Çaha mezkûr makalesinde, Batı’da gelişen din tarihi ile Osmanlı’dan günümüze gelen din ile ilgili gelişmeleri mercek altına alıyor. Bu itibarla Cumhuriyet tarihinde dinin nasıl bir evrimden geçerek şekillendiğini makalede anlatıyor. Hristiyanlık tarihinde özellikle Hz. İsa ve Pavlus döneminde insanların yönetime karşı boyun eğdiği söylenmiştir. Çünkü bu yönetimin Tanrı’dan geldiği ve yönetime itaatsizliğin teolojik açıdan sorunlu olduğu belirtilmiştir. Roma imparatorluğunun yıkılmasında sonra Bizans yönetimi, Hristiyanlığı devletin dini haline getirerek dine resmi bir hüviyet kazandırır. Hristiyanlık dışında kalan diğer dinler ise devlet katında makbul değildir. Böylece kilise Tanrı’nın vekili durumuna gelir. İnsanların dünya ile ilişkilerinde mesafeli bir tutum salık verilir. Önemli olan dünya hayatı değil Tanrı’nın iradesidir. Martin Luther’in gayretleri sonucunda Katolik kilisesinin ve ruhban sınıfının ayrıcalıklı konumu zedelenir. Kiliseye tavır takınan bu düşünce, dünyaya önem verirken aynı zamanda insanların eşitliğine önem verir ve bireycilik ön plana çıkar. Buna paralel olarak her ulusun kendi dini düşüncesini oluşturmasına öncelik verilir. Çaha’ya göre Osmanlı döneminde, Protestanlık hareketlerini başlatacak bir kurum olmadığı için din ile ilgili dönüştürücü karar veren erk iktidardır. Çaha, makalenin ilerleyen bölümlerinde Osmanlı hukukunun tam olarak şeriatla yönetilmediğini, yönetim kadrosunun dinin üstünde kararlar verdiğini ve Osmanlı hukukunda örfün önemli görevler üslendiğini dile getirir. Çaha’ya göre Cumhuriyet döneminde din yönetici kadronun güdümünde hareket etmiştir. Cumhuriyet kadrosu ve Atatürk’ün ulus-devlet anlayışı, zamanla dini sınırlandırmıştır. Din ile ilgili olarak birçok yasaklama getirilmiş ve müteakip süreçte Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam Hatip Okulları ve İlahiyatlar Fakülteleri açılmıştır. Fakat 1930’lu yıllarda İmam Hatip Okulları ve

²⁷⁷ Ömer Çaha, ” Türkiye’de Resmi Din Anlayışı: Etokratik Sistemin İnşası”, **İslâmiyât Dergisi**, cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 77-89.

İlahiyatlar kapatılmıştır. Din ile karşı sıkı kararlar alınmış, hukuk sistemi Batı'dan ithal edilmiştir. 1950'li yıllardan sonra baskıcı olan laik sistemde yumuşamalar görülmüş, İmam Hatip ve İlahiyatlar Fakülteleri tekrardan açılmıştır. Cemaatler bu yumuşamadan yararlanarak siyasete yön verecek ölçüde büyümüşür. Çaha'ya göre Batı dünyasında yaşanan gelişmeler sonucunda seküler bir sistem geliştirilmiş ve özgürlüğün kapıları sonuna kadar açılmıştır. Buna karşılık olarak Cumhuriyet kadrosunun baskıcı olduğu ve din alanında özgürlüğü kısıtlayıcı adımlar attığı belirtilmiştir. Çağdaş medeniyetten dem vuran bu kadronun uygarlığın yapı taşlarından olarak görülen özgürlüğü kısıtladığı söylenmiştir.

1.12.1.8. Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylemi ²⁷⁸

Osmanlı Devleti 19. yy'da topraklarının bir bölümünü kaybederek dünya sathında bir imaj kaybına uğradı. Çok yönlü olarak Batı dünyası karşısında geri pozisyonda duran Osmanlı imparatorluğu askeri, kültürel, eğitim, hukuk vd. alanlarda yenileşme sürecini başlatmışsa da netice olarak parçalanmanın eşiğine geldi ve ilerleyen zamanlarda fiilen işgale uğradı. Bu esnada sömürge politikalarını sürdüren Batı dünyası, 1312 yılında Oryantalizm çalışmalarına hız verdi. Oryantalizm çalışmalarına Müslümanlar kanadından çeşitli savunma refleksleri gösterildi. Bu savunmacı refleksler, dünyanın her tarafında olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de devam ederek günümüze kadar gelmeyi başarabilmiştir. Bu tepkimenin sonucu olarak Taliban, Vehhabizm gibi oluşumlar varlık kazandı. Oryantalizm Doğu düşüncesini tahkir edici bir üslup inşa ederek, Müslümanların gerilemesini İslam dinine bağlıyordu. Fakat Müslüman cenah ise gerilemeyi İslam'da değil, Müslümanların ataletlerinde ve İslam'ın gereklerine uygun hareket etmemekte görüyordu. Oryantalizm etkisini iyiden iyiye hissettirirken İslamcılık etrafından şekillenen bir atmosfer meydana geldi. Artık dünyanın birçok yerinde İslamcılık düşüncesinin sesi hâkim konuma geldi. Bu hareket bir yandan gerilemeyi ehl-i sünnet düşüncesine mal ederken bir yandan gerilemenin faturasını tefsir, fıkıh ve kelam gibi eserlerin oluşturduğu müktesebata kesiyordu. Netice olarak yeni yönelimler boy gösteriyor ve İslamcılık düşüncesi etrafında sesi çıkan âlimler geleneği eleştiriyordu. Batı'da ortaya çıkan ve dünyanın dört bir yanına yayılan pozitivism, eşitlik, akılcılık gibi kavramlar İslamcılarının gündemine oturdu. Modern dönem için sorun olarak görülen

²⁷⁸ Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylemi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 91-110.

kölelik ve birden fazla kadınla evlenme gibi konular çağdaş istemin doğrultusunda yorumlandı ve Kur'an'a merkezi bir konum atfedildi. Paçacı, İslamcılığın yerel olmadığını ve kendi paradigmasını kurmada başarısız olduğunu ifade eder. Netice itibarıyla tepkisel bir tavır olan İslamcılık, Oryantalizmin iddialarına cevap vermek için ortaya çıkan suni bir düşünceydi. İslamcılığın bu şekilde yayılmasıyla beraber tarihselcilik imaj kazanan bir okuma biçimi oldu. Oryantalizm

1.12.1.9. Egemen Bir Din Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik ²⁷⁹

Mustafa Öztürk mezkûr makalesinde, toplumda yaygın olarak kabul edilen kadının ikinci sınıf bir insan olduğu, buna mukabil erkeğin ise kadından daha üstün olduğu ataerkil düşüncesinin kaynaklarına inerek konuyu tahlil ediyor. Bu bağlamda ilk kısımlarda İsmet Özel ve Ali Bulaç'a yer veren Öztürk, günümüz İslamcılarda da ataerkil bir düşüncenin varlığını koruduğunu gözler önüne seriyor. Kadını fitneye sabitleyen bu bakış açısı, sosyal hayatta kadınların hareket alanlarını daraltarak, kadına fitne muamelesi yapıyor. Buna göre kadın bir fitne unsuru olduğu için gerekmedikçe evden dışarı çıkmaması gerekir. Öztürk, ataerkillik düşüncesinin oluşmasında Kur'an, Hadis ve Osmanlı'dan bu yana değin okunan popüler dini kitapların önemli bir alan işgal ettiğini belirtiyor. Söz gelimi Kur'an'da ilgili ayetlerde erkek, kadına mukaddem bir konumdadır ve Kur'an söz dizimi erkek egemenliği üzerine kurulmuştur. Fakat Öztürk'e göre bu noktada Kur'an'ın indiği dönemin şartlarını göz önünde bulundurmamak isabetli olacaktır. Nitekim cahiliye Araplarının şan, şöhret ve savaş gibi özelliklere önem verdiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla Arap kültürünün erkek çocuklarını kız çocuklarına tercih eden bir sosyolojisi vardır. Bu sosyolojik kültür bakış açısına göre Kur'an içeriği ve söz dizimi belirlenmiştir. Hadislerde kadın ile ilgili bölümlerde kadın genel olarak tahkir edilen bir konumdadır. Buna göre kadın akli eksik, dini eksik potansiyel bir fitne aracıdır.²⁸⁰ Öztürk, bu söylem etrafında şekillenen hadislerin uydurma olduğunu dile getiriyor ve buna mukabil olarak Peygamberin kadınlara karşı son derece nazik olduğunu vurguluyor. Öztürk'e göre ataerkil düşüncesinin oluşmasında ilgili metinlerin literal düzeyde yorumlanması etkili olmuştur. Ehl-i sünnet geleneğinde önemli bir isim olan Gâzâlî'nin

²⁷⁹ Mustafa Öztürk, "Egemen Bir Din Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 111-131.

²⁸⁰ Bu rivayetin kaynağı hakkında bkz. Ali Osman Ateş, **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, İstanbul, s. 45 vd, 2000.

(ö.505) *İhyâ* adlı eseri kadının ikinci plana itilmesine neden olan kaynakların başında gelir. Aynı şekilde Anadolu topraklarında sıkça okunan konuyla ilgili bazı eserlere de aynı düzlemde bakmak mümkündür. Öztürk'e göre bunlar; Ebû'-Leys es Semerkandî'nin (ö.373) *Bustânu'l-ârifin* adlı eseri ve Ahmed Bicâni'nin (ö.870) *Envâru'l-âşikin*'i ve Eşrefoğlu Rumî'nin (ö.874) *Muzekkî'n-nufûs* adlı eseridir. Bu kaynakların tamamında kadın ile ilgili pasajlarda ataerkil düşüncesinin izlerini ve kaynağını görmek mümkündür. Değerlendirme: Mustafa Öztürk makale boyunca ataerkil düşüncesine tepkili bir üslup kullanarak, tepki duyduğu düşüncenin temel taşlarını Kur'an, Hadis ve popüler dini-edebiyat kabilinde yazılan kitaplarda buluyor. Buna göre kadının ikinci sınıf bir varlık olarak algılanmasının ve sosyal hayatın buna göre şekillenmesinin ana nedeni yukarıda bahsi geçen kaynakların oluşturduğu dini hava ve Kur'an'ın literal düzeyde okunmasıdır.

1.12.1.10. Muhayyel Bir Geçmişten Muhayyel Bir Geleceğe Elektik Bir Fikir Cereyanı: Türk-İslam Sentezi ²⁸¹

Ercan Şen dört sayfalık bu kısa makalede, Türk-İslam sentezinin nasıl oluştuğunu mercek altına alıyor. Buna göre Fransız İhtilali'nden sonra Osmanlı topraklarında üç tane ideoloji gün yüzüne çıkıyor. Bunlar İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülüktür. Osmanlı döneminde Türk kavramı merkezi yerini koruyor. Fakat Cumhuriyet dönemine geçişle beraber Türk milleti tamlaması uluslaşma şeklinde devam ediyor. Bu da büyük ölçüde dünya ölçeğinde gerçekleşen havanın etkisiyle olmuştur. İlerleyen zamanlarda devlet erkini kontrolü altına alan Kemalist kadro, ulus-devlet ekseninde bir toplum inşa etmek istiyor ve milliyetçilik kavramı üst bir statü kazanıyor. Fakat Türkiye toplumunun kültürel kodları buna müsait olmadığı için tek parti döneminden hemen sonra gerçekleşen seçimlerde Demokrat Parti iktidarı ele alıyor. Türk-İslam sentezi ise çağdaş dünyanın gereklerine uygun olarak ve laik devletin kabul edeceği tarzda servis ediliyor. Bu sentezin ortaya çıkmasında Ziya Gökalp'in fikirleri etkili olmuştur. Fakat bu sentezin açılımı Batılı olmaya, modernleşmeye ve Kemalist çizginin isteklerine meyyaldir. Bu itibarla İslam, Türkçülüğü olumsuz manada etkilemeyecek ve toplumun pragmatik yönlerini besleme noktasında elverişli bir alan olarak kalacaktır. Tarihsel olarak bu hadiselerin yaşanmasının sebebi Fransız İhtilali sonrasında yaşanan teknolojik gelişimler ve

²⁸¹ Erşan Şen, "Muhayyel Bir Geçmişten Muhayyel Bir Geleceğe Elektik Bir Fikir Cereyanı: Türk-İslam Sentezi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 165-172.

savaşlardır. Makaleye göre Osmanlı döneminde kullanılan millet kavramının Cumhuriyet döneminde muhtevasının değişmesi, bir ulusu temsil etmesi ve Cumhuriyetin kurucu kadrosu tarafından Türk-İslam sentezinin makul şartlar altında kabul edilmesinin sebebi, Fransız ihtilali sonrasında dünya çapında yaşanan siyasi ve teknolojik gelişmelerdir.

1.12.1.11. RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım ²⁸²

Tek partili hayattan sonra çok partili döneme geçildiğinde demokratik bir ortam oluşmuştur. Bu itibarla Müslüman kitlenin siyasi arenada boy gösterdiği bir dönemde, bu kitlenin siyasal düzlemde sözcülüğünü Erbakan tarafından kurulan RP partisi yapmıştır. MNP ve MSP partileri de muhafazakâr olarak bilinen partilerdendir. RP partisi siyasi arenada Türkiye'nin ilerlemesi yönünde vaatlerde bulunurken, aynı zamanda ehli-sünnetin tasavvuf yorumunu da benimsemiştir. Bu itibarla toplumun Batı'yı taklitten bir an önce vazgeçip, milli unsurlarına sarılması icap edecektir. Türkiye özelinde yaşanan krizin atlatılması için toplumun maneviyata dönmesi gerekmektedir. Manevi kalkınma beraberinde maddi kalkınmayı getirecektir. Erbakan, Emperyalizm'in Müslümanlar arasındaki olumsuz etkisini kırmak ve "ağır sanayi hamlesini" hayata geçirmek ister. İslami kişiliğiyle tanınan Erbakan hedeflerini sıralarken laik sisteme muhalif söylemlerden mümkün olduğunca uzak durmaya çalışmıştır.

İlerleyen zamanlarda Refah Partisinin jargonuna "adil düzen" ifadesi girdi. Eğitimin ve sosyal yaşamın Batı izleğinden çıkıp milli olana döndürülmesi Erbakan için önemli bir konuydu. Erbakan sıkça İslami kaynaklardan hareketle ortaya çıkan kavramlara atıfta bulundu. Söz gelimi seçim beyannamesinde dile getirdiği aklın, neslin, mülkün ve inanç hürriyetin korunması, klasik fıkıh usulünden hareketle söylenmiştir. Ahmet Yıldız makalenin ilerleyen sayfalarında RP'sini eleştiriye tabi tutar. Çünkü dini referansları kullandığı söylenen RP'sinin hakikati tekeline almaya çalıştığı söylenmiştir. RP'si kimi dönemlerde İslami bir jargon kullanırken kimi zamanlar da ise bu jargonu terk ederek evrensel bir üslup kurmuştur. Siyonizm Erbakan'ın gündeminde yer alan başlıca konular arasındadır. Yıldız'a göre RP Partisinin siyasal düzlemde kendisini din alanında otoriter sayması, dini kavramları tekeline alması, yürüttüğü siyasetle bazı kesimleri dinden küstürmesi, din konusunda geliştirdiği savunmacı refleksler eleştiri hak eden

²⁸² Ahmet Yıldız, "RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 173-192.

konulardır. Yanı sıra RP'sine oy vermeyen vatandaşların, İslami tavır içinde olmadıklarının ima edilmesi de eleştiriyi hak eden bir diğer konudur.

1.12.1.12. Türkiye’de Ateist Sol’un Din Söylemi ²⁸³

Muhammed Altaytaş mezkûr makalesinde, Türkiye’deki sol kesimin dine yönelik eleştirilerini konu alıyor ve makalenin sonlarına doğru bu kesimi eleştiriyor. Ateist sol kesime göre din, sınıfların çatışması sonucu ortaya çıkan, bilimin temel ilkelerinin dışında kalan, insanları uyutan bir aygıttır. İlkel dönemlerde yaşayan insanlar dünyanın işleyişini bilimsel olarak kavrayamadıkları için Tanrı fikrine yönelmişlerdir. Bu esnada insanlar çeşitli mucizeler üretmişlerdir. Böyle bir zeminde ortaya çıkan ve yayılan din, tarih boyunca zulme uğrayan insanlara sabır telkin etmiş ve bir umut ışığı olarak da cennet temasına işaret etmiştir.

Ateist solun yorumlarına göre İslam; Sümer, Sabiilik, Yahudilik veya Hıristiyanlık gibi dinlerin uzantısıdır. Bir şeriat olarak İslam, son derece katı ve modern düşüncenin kalıplarına uymayan bir modeldir. Bu modelin kanunlarında esneklik payı yoktur. Tanrı, yeryüzünde iradesini gerçekleştirmek için bir halife seçer ve halife Tanrı’nın buyruklarını yerine getirmekle mükelleftir. Halife halkına zulmetse dahi ona itaat etmek zorunludur. Bu yoruma göre Müslümanlar, Cumhuriyet dönemine kadar dinin baskısı altında yaşayan ve hiçbir konuda seçim hürriyetine sahip olmayan bir toplumdur. Fakat demokrasi ve bilim saltanata ve dinin değişmeyen hukuk formuna son vermiştir. Altaytaş bu konuda sol yorumları eleştiriye tabi tutar. Şöyle ki, Kur’an’ın normatif kuralları % 4 oranındadır. Geriye kalan bölümler ise genel olarak insanın Allah’ı anlamasına ve ahlak kurallarına uymasına yöneliktir. Dolayısıyla İslam’ı salt kurallar zemininde tartışmak sağlıklı değildir. Altaytaş bu söylem sahiplerinin, İslam’ın kaynaklarına nüfuz edecek ve onları anlayacak kapasiteden yoksun olduklarını, Oryantalizm jargonuyla konuyu değerlendirdiklerini söyler. Yanı sıra Kur’an’ın hedefleri arasında bilim üretmek yoktur. Bilimi mutlak hakikat olarak öne sürmek ve bu doğrultuda metafizik konuları işlemek de aynı şekilde sağlıklı değildir. Çünkü din metafiziktir ve deney yoluyla test edilemez. Ateist sol yorum, dinin akli etkisiz kıldığını ifade eder fakat Kur’an’da insanın aklını kullanması emredilir. Değerlendirme: görünen o ki Ateist sol yorum, jargonunu verili

²⁸³ Muhammed Altaytaş, “Türkiye’de Ateist Sol’un Din Söylemi”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 193-206.

olarak Batı'dan almış ve bilimi mutlak hakikat olarak algılamıştır. Bilim penceresinden metafizik konulara bakan bu düşüncenin, İslam'ın temel kaynaklarına inecek ve onu derinlikli bir şekilde anlayacak paradigmadan yoksun olduğu, dolayısıyla dine karşı geliştirdiği söylemin salt eleştiri düzeyinde kaldığı söylenmiştir.

1.12.1.13. CHP: Bir Siyaset Geleneği Üzerine Etüdler ²⁸⁴

Muhammed Çakmak bu kısa makalesinde, genel olarak tarihsel vasatta CHP Partisi tarafından gerçekleştirilen siyaset modelini anlatıyor. Buna göre CHP Partisinin fikirlerini anlamak aynı zamanda Cumhuriyet tarihinde görülen batılılaşma ve modernleşme siyasetini anlamak demektir. CHP Partisi 23 Ekim 1923 yılında kurulmaya çalışılır. Celal Bayar bu kurucu kadro arasında bulunur. Bu partinin düşünce biçimini en iyi açıklayan dergi *Ülkü* dergisidir. Bu dergi kalkınmaya ve modernliğe sıkça atıfta bulunur. Çünkü dünyanın sosyolojik zemini değişmiş, Osmanlı döneminde gerçekleştirilen yenilikler modern dünyanın hızına yetişememiştir. Bunun için CHP Partisi ulusçuluğu benimsemiş ve dünyanın hızına yetişmek için yenilenmeye büyük önem vermiştir. Bir bakıma devletin kendisi olan CHP, Osmanlı bakiyesi durumundaki dini kurumları kaldırmıştır. Çakmak'a göre bu kadronun hedefi, Türklerin İslam öncesi kültürüne sıkça atıf yaparak Türkiye'nin yüzünü mistik çağrışımlarla örülü olan Doğudan bilimin üretildiği batıya döndürmektir. Yenidünyaya adapte olmak ise eski kurumların kapatılması ve onların yerine modern dünyanın ruhunu okuyabilecek yeni kurumlar açmakla mümkün olacaktı. Çünkü din veya dini uzanımlar yenidünyayı anlamada başarısız olmuştur. Değerlendirme: CHP Partisi modern döneme uygun olarak bir Türk siyaseti geliştirmeyi amaçlayan bir partinin ismi olmuştur. Din ile devlet arasındaki mesafenin sebebi ise dinin tarihsel süreçte değişen ve gelişen dünyanın sosyolojisini anlayamamasıdır.

1.12.1.14. Yeni Milenyum'da Amerikan Dış Politikası ve Din ²⁸⁵

İçinde bulunduğumuz yüzyılda din, gözle görülür bir irtifa kazanmıştır. Bu nedenle Amerika'da din, artık eskisinden daha fazla politik alanlarda hissedilmiştir. Söz gelimi

²⁸⁴ Muhammed Çakmak, "CHP: Bir Siyaset Geleneği Üzerine Etüdler", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 207-2011

²⁸⁵ Patricia M. Y. Chang, Şenol Korkut (çev.) "Yeni Milenyum'da Amerikan Dış Politikası ve Din", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 2, 2003, s. 35-50.

George W. Bush, siyaset arenasında kendisine rol model olarak İsa'yı seçmiştir. Yanı sıra ABD'de başkan adayı John F. Kennedy'nin Katolik olduğu bilinen bir husustur.

Din olgusu, hem Amerika'da hem de diğer ülkelerde sıkça gündeme konular arasında yerini alırken, ABD'de bu sosyolojiye uygun olarak bazı adımların atıldığına şahit oluyoruz. Nitekim 1998 yılında *Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası*'nın çıkması atılan adımların tipik bir örneğidir. Bu yasanın amacı dünyanın farklı yerlerinde yaşayan insanların dinlerini özgür platformlarda yaşaması ve bu konuda ABD'nin desteğini almalarıdır. Bu yasa uyarınca 10 madde hazırlanmış ve bu maddeler söz konusu yasanın tavırlarını belirlemiştir. Micheal Horowitz adında Yahudi asıllı bir Amerikan vatandaşı, Etiyopya'da bulunduğu sırada misyonerlik faaliyetleri dolayısıyla orada yaşayan Müslümanlar tarafından işkenceye maruz kaldığını belirtir ve bu yasanın çıkmasının ilk adımını atar. Daha sonra mecliste oy çokluğuyla bu yasa kabul edilir ve resmîyet kazanır. Bu yasaya göre hangi ülke olursa olsun vatandaşlarının din özgürlüğüne bir kısıtlama getirirse ilgili ülke ABD tarafından çeşitli müeyyidelerle karşı karşıya bırakılır. Geçmişten günümüze değin din kaynaklı savaşların ve ölümlerin olduğu bilinen bir konudur. Hala dünyanın değişik coğrafyalarında din ve mezhep çatışmalarının sonucunda yüzlerce insanın ölümüne şahit oluyoruz. Bu tehlikelerin varlığını ve etkilerini kırma adına 1998 yılında çıkan UDÖY yasası Amerika'da çıkmıştır. Çünkü makalenin yazarına göre ABD dünyadaki en güçlü ve en etkili devlettir. ABD'nin bu yasayla başka ülkelerin sınırları değiştirme gibi bir çabası yoktur. UDÖY kapsamında hazırlanan raporlar 165 ülkede uygulanmış ve bu rapordan sorumlu olan memurlar yarasının dışına çıkan ülkeleri Dış İşleri Bakanlığına bildirmiştir. Söz gelimi Hindistan'ın çeşitli şehirlerinde Hristiyanlara haksızlık yapıldığı tespit edilmiştir. Başka bir vaka da Nijerya'da yaşanmıştır. Demokratik seçimler sonucunda şeriatla yönetilen Nijerya'nın kuzey bölgesinde zina yapan bir kadın taşlandı. Bu olay, UDÖY tarafından uygun görülmedi ve ilgili mercilere şikâyet iletildi. Değerlendirme: son yüzyılda din bir trend yakalayarak Amerikan'ın ilgisini çekti. Bu ilginin somut belirtisi olarak da yukarıda sözü geçen yasa yayınladı. Bu yasaya göre dini hürriyeti kısıtlayıcı eğilim gösteren ülkeler yasa gereği Amerika tarafından uyarı alacaktır. Bu yasanın Amerika'da çıkmasını ve tüm dünyayı ilgilendirmesini Amerika'nın etkisine ve hâkim konumuna bağlayabiliriz.

1.12.1.15. Din ve Amerikan Dış Politikası ²⁸⁶

Hasan Köle Balacan mezkûr makalesinde, Amerika Birleşik Devletinin dış siyasetine yön veren dini jargonların üzerinde duruyor. Buna göre ABD her ne kadar laik rejim üzerine kurulu olsa da, din ile arasına kesin bir çizgi koymamıştır. Nitekim ABD, tanrının gözetiminde olan ve tanrı tarafından kendisine kabiliyet verilen bir devlettir. Halkı ise diğer halklardan daha zeki ve yeteneklidir. Bu itibarla dünya üzerinde söz hakkına sahiptir.

Tanrı, ABD'nin tüm politikalarında onun yanındadır ve bir nevi onun muhafızlığını yapmaktadır. ABD'nin bir *alın yazısı* vardır. Bu alın yazısına göre ABD, topraklarını sınırsız bir şekilde genişletebilme hakkına sahiptir. Çünkü bu hak Tanrı tarafından ABD devletine verilmiştir. Dolayısıyla medeniyet yürüyüşünün önünde engel olarak duran, Kızılderililerin ve Malaylıların topraklarını işgal etmek ve onları öldürmekte bir sakınca yoktur. Çünkü ABD tanrının buyruklarını yerine getiren ve onun himayesinde politika gerçekleştirilen bir devlettir. Bu alın yazısı fikri ilerde Kosova ve Irak savaşlarında devam ediyor. Körfez savaşı sırasında Bush'un kullandığı dini jargon söz konusu alın yazısı fikrinin uzantısı olacaktır. Nitekim o, ABD'yi tanrının kurduğunu söylüyordu. Bush'a oranla Clinton daha az dini kavramları kullanmıştır. O daha çok ekonomik tarafıyla öne çıkan ve ABD'nin ekonomik olarak gelişmesini salık veren biriydi. Bush, ABD ordusuna alternatif olarak gördüğü diğer devletlerin ordularını potansiyel bir tehdit olarak görürdü. Tanrının ABD'ye verdiği imtiyazı da kullanarak demokrasinin darbe aldığı ülkelere müdahale etme hürriyetini kendinde bulurdu. “Şer” ve “hayır” kavramlarından hareketle ülkeleri belirleyen Bush; bu itibarla Kuzey Kore, İran ve Irak devletlerini şeytanın yanlısı olarak kabul ederdi. Bu jargon ilerde Batı ve İslam savaşını körükleyecekti. Kaynaklara göre Bush, İncil okuyan dindar adamdı. İncil'deki bazı dini kavramlar, onun dış siyasetinin oluşmasında etkiliydi. Değerlendirme: ABD laik bir rejim modeli üzerine kurulan fakat gerek iç ve gerekse dış siyasetinde dini konulara ve dini politikalara önem veren bir devlettir. Özellikle Bush'un geliştirdiği dini-siyasi üsluba göre ABD ve onun vatandaşları, Tanrı tarafından himaye edilen ve her türlü yetkinin Tanrı tarafından kendilerine verildiğine inanılan iki erk olmuştur. Bu itibarla ABD'nin dünyaya çeki düzen

²⁸⁶ Hasan Köle Balacan, “Din ve Amerikan Dış Politikası”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003, s. 51-56.

verme, sınırlarını genişletme ve bu uğurda savaş çıkarma ve birçok insanın ölmesine sebep olmasında herhangi bir beis yoktur. ABD'nin dış siyaseti teolojik temalıdır.

1.12.1.16. Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi ²⁸⁷

Yakup Coştu söze konu olan makalesinde, küresel kısıkaçta dinin nasıl bir pozisyon aldığını ve küreselleşmenin neliğini araştırıyor. Soğuk savaş sonrası gündeme gelen küreselleşme, zaman ve mekân itibariyle yaşamların iç içe geçtiği bir darlaşma sosyolojisidir. Buna göre, hâkim bir ülkenin medeniyet perspektifi tüm dünyayı etkisi altına alırken periferide kalmış kültürlerin, dinlerin ve geleneklerin gün yüzüne çıkmasına da olanak sağlamıştır. Buna göre Amerikan kültürünün dünya ölçeğinde etkisini göstermesi küreselliğin bir sonucudur. Bu esnada hâkim kültür karşısında tabiri caizde cılız duran kültürler bir yenilenme sürecine girmiştir.

Küreselleşme, modern dünyada salt bir alan üzerinde tahakküm kurmamıştır. Onun etkisini ekonomi, kültür, medeniyet vd. alanlarda görmek mümkündür. Bu etkiyi din olgusunda da görmek mümkündür. Nitekim Coştu'nun ifadelerine göre küreselleşme, iki şekilde din üzerinde etkili olmuştur. Birincisi dinin tabanını zedeleyen küreselleşme, dinin evrensel olmasına mani olmuştur. Fakat bu husus dinin dünyadan silinmesi demek değildir. Tabiri caizse din modern toplumlarda cılızlaşarak varlığını sürdürmüştür. İkincisi ise dünyanın farklı coğrafyalarında bulunan farklı dini kültürlerin canlanmasını olanak sağlamıştır. Bu süreçte din, nesnellikten öznelliğe geçiş yaparken kırsal alanlarda etkisine rastladığımız fakat şehirlerde ise varlığı tehlikeye düşmüş bir fenomen olarak karşımıza çıkmıştır. Görünen o ki küreselleşme sürecinde dünya, hâkim bir kültürün yıkıcı etkilerine maruz kalırken, çevrede kalmış geleneksel kültürlere hayat hakkı tanımıştır. Fakat din toplumsal etkisini iyiden iyiye kaybetmiştir. Dolayısıyla denebilir ki küreselleşme bir ucunda olumlu etkilerin olduğu, diğer ucunda tahribatın bulunduğu bir sürecin ismidir.

1.12.1.17. Küreselleşme Sürecinde Dini Pazarlar ²⁸⁸

Dünyayı daraltan, küçülten ve etkisi altına alan küreselleşme, birçok alana etkide bulunduğu gibi dine de etkide bulunmuştur. Nitekim küreselleşme dünya ölçeğinde

²⁸⁷ Yakup Coştu, "Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Say 2, 2003, s. 67-76.

²⁸⁸ M. Ali Kimran, "Küreselleşme Sürecinde Dini Pazarlar", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005, s. 101-111.

hâkim konumu işgal ettikten sonra yeni bir pazar sosyolojisi kurmuş ve dünya büyük oranda bu pazar sosyolojisine göre şekillenmiştir. Bu şekillenme dini faaliyetler ve dini gruplar arasında görülmüştür. Bu itibarla makalenin hedefinde, küreselleşme sürecinde dini ve ekonomik faaliyetlerin boyutları vardır. Din, öteden beri insanların ilgisine mazhar olan ve yüksek imaja sahip olan bir olgudur. Dolayısıyla insanlar arasında dinin etkisi canlıdır. Dini faaliyet yürüten cemaatler, dernekler yukarıda bahsi geçen pazar sosyolojisine aktif olarak katılmıştır. Nitekim bazı cemaatlerin üye sayısını artırmak için okul, yurt, vd. meskenler inşa edildiği belirtilmiştir. Özellikle mistik yapılar; muska ve dini ayin, hatim ve mevlit gibi dini temalı hizmetleri üyelerine sunmaktadır. Araştırmalara göre mistik yapılar bu tür faaliyetleri gerçekleştirirken dikkatleri üzerine çekerler ve bu itibarla üye sayılarında artış olur. Küreselleşen dünyada kendilerine bir alan açmak isteyen dini gruplar üyelerine dini eğitim, kişisel gelişim seminerleri, yaz kampları gibi faaliyetler ve üniversite kayıtları esnasında otogarlarda öğrencilere yardım amaçlı stantlar kurarak varlıklarını sürdürürler. Bazı dini gruplar sağlık alanında boy göstererek hastane açarlar. Televizyon yayınları, medya, kitap, dergi, özel yurtlar, özel kolejler, gazete gibi alanlara da müdahale eden dini yapılar, bu itibarla ekonomilerini temin altına alarak hizmetlerini sunarlar. Dini grupların bu faaliyetlerle küreselleşen ekonomiye dâhil olmalarının sebebi, modernleşen dünyanın yarattığı ihtiyaçlardır. Nitekim cemaatlerin üyelerini kontrol altında tutmaları için güçlü bir ekonomiye sahip olmaları gerekmektedir. Esasen din ticareti yapılamayan, insanın kalbini hedef alan bir olgu olması hasebiyle dini grupların ticaretle meşgul olmaları, toplum tarafından hoş karşılanmamış ve bu itibarla onlara bazı sıfatlar yakıştırılmıştır. Fakat netice itibarıyla dünyayı kontrolü altına alan küreselleşmenin doğurduğu pazar sosyolojisi, dini grupları ticaret arenasına davet etmiştir. Bu davet, modern dönemin açtığı pazar sosyolojisinin zorunlu sonucudur.

1.12.1.18. Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar ²⁸⁹

Siyaset toplumun maslahatını gözetmek, iç ve dış huzuru sağlamak, adaleti sağlamak gibi nitelikleri kendine vazife kabul ederse dinin önemli bir kısmı siyaset olur. Buna göre Hz. Musa'nın Yahudileri kurtarması, Hz. Muhammed'in Mekke ve Medine

²⁸⁹İlhami Güler, "Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar", **İslâmiyât Dergisi**, cilt 3, Sayı 3, 2000, s. 51-67.

dönemlerinde gerçekleştirdiği faaliyetler siyaset olur. Güler'e göre tarihin en büyük siyaset teorisyeni Tanrı'dır. Çünkü peygamberler tarihine bakıldığında Tanrı, buyruklarını peygamberlerin eliyle gerçekleştirmiştir. Hz. Muhammed vefat ettikten sonra ilk dört halife dini sembolleri gereği gibi kullanmış ve samimiyetten ödün vermemişlerdir. Fakat çok geçmeden dini değer ve sembollerin siyaset arenasında kirletildiğine şahit olunmuştur. Savaş esnasında kaybedeceğini anlayan Muaviye'nin mızrakların başına Kur'an sayfalarını taktırması, Haricîlerin hüküm sadece Allah'ındır demeleri üzerine savaştan ayrılmaları, iktidarların kendi saltanatını güvene almak için kader meselesini gündeme getirmeleri, günümüz politikacılarının oy devşirmek için muhafazakâr halkı dini değerlerle kandırmaları, İslamcı ve selefi hareketlerin aşırı anlayışları dini sembollerin siyaset alanında kullanıldığının örnekleridir. Kısacası tarihin hangi döneminde olursa olsun hassas bir konu olan dini semboller ve değerler, bağlamından kotarıp bir meta şeklinde sergilenir ve bu yolla siyasette itibar kazanma için kullanılırsa zarar gören hatta gündemden düşmeyen ve istismar edilen bir olgu olmuştur. Sonuç olarak bu istismar örnekleri din için olumlu neticeler üretmemiştir. İlhami Güler'e göre tarihsel süreçte tanrı, siyaset arenasında etkin bir rol oynamıştır. Bu söylem akıllara şu soruyu getirmektedir: Kur'an politik bir kitap mıdır? Bu soruya yanıt aramak suretiyle bilimsel bir çalışma yapılabilir.

1.12.1.19. Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik ²⁹⁰

Türkiye'de yapılan araştırmalar, çoğunlukla İslamcılık ile Türkçülük gibi kavramların iç içe geçtiğini ortaya koymuştur. Alev Erkilet, mezkûr makalesinde sağ siyasetin ile İslami siyasetin ilkesel düzeyde birbirinden farklı olduğunu dile getirir. Bu itibarla bu iki farklı siyaset biçimini birbirinden ayırmanın gerekliliği üzerine durur. Türkiye'de MNP, MSP, RP, FP gibi partiler İslamcı topluluğun temsilcisi olarak görülmüştür. Bunun yanında CKMP, MHP gibi siyasi partilerin ise Türkçüleri temsil ettikleri düşünülmüştür. İslam siyasetinin sağ partiler arasında gündem kazanması solcu kesim tarafından eleştirilmiştir. Çünkü İslam'ın siyasette bu itibarla alet edildiği söylenmiştir. Erkilet, makalede en çok üzerinde durduğu iki kavram bulunmaktadır. Zaten makalenin temelini ve sonucunu bu iki kavram belirlemiştir. Bu kavramlar: *amaçsallık* ve *araçsallıktır*. Görünen o ki, sağ siyasi partiler genel olarak İslam siyasetini

²⁹⁰ Alev Erkilet Başar, "Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000, s. 69-78.

bir tür araçsallık olarak değerlendirmişlerdir. Fakat İslami düşünceye göre siyaset amaçtır. Buradan hareketle denebilir ki, amaçsalcı İslami siyasetin hedefinde dini tüm alanlarda ve tüm kurumlarda aktif hale getirmek vardır. Fakat sağ siyasetin hedefinde bu tür gayretler yoktur. Söz gelimi onun hedefinde toplumu baştan sona İslam kaideleriyle yönetmek yoktur. Bu açıdan her iki siyaset biçiminde farklı metotlar vardır. Müslüman kardeşlerin liderliğini yapan Hasan el-Benna'nın siyasi düşünce sisteminde amaç dindir. Ulusalcılık ise araçtır. Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî'nin siyasi düşüncelerinde ulusçuluk söylemleri dahi yoktur. Dolayısıyla din doğrudan hedeflenen amaç ve en yüksek değerdir. İşte bu kaygılardan hareketle sağ siyaset ile muhafazakârlık siyaseti birbirinin yerine kullanılamaz.

1.12.2. Dindarlık

Dindarlık adı altında ele alınan bu bölümde toplam 14 tane makale bulunmaktadır. Celaleddin Çelik iki; Necdet Subaşı, Yasin Aktay, Hüseyin Yılmaz, Ahmet Zeki Ünal, İlhami Güler, M. Hayri Kırbasoğlu, Ahmet Keleş, Ünver Günay, Ali Murat Yel, Ali Yaşar Sarıbay, Ejder Okumuş, Âdem Şahin ve Talip Atalay birer makale yazmıştır.

1.12.2.1. Türkiye Dindarlığı Yeni Tipolojiler ²⁹¹

Modern dönemle beraber medeniyet vizyonunu değiştirmeyi amaçlayan Türkiye, hem devlet kademlerinde hem de kamusal hayatta bir dizi değişiklik yapmıştır. Bu çerçevede gerçekleşen yeni hayat şartları, din ve dindarlık kavramlarının ve mahiyetlerini revize ettiği söylenmiştir. Türkiye'nin tercih ettiği laik yönetim biçimi, Osmanlı imparatorluğundan gelen din anlayışını sekteye uğrattığı ve buna bağlı yeni dindarlık modellerini ortaya çıkardığı söylenir. Bu süreçten sonra “Türk Müslümanlığına” vurgu yapılır. Evrensel bir iddiası olan İslam dininin son tahlilde sınırları daraltılır. Dindarlık konusuna tekrardan gelecek olursak, dindarlık kavramının neliği üzerine bir konsensüsün olmadığı söylenmiştir. Fakat yaygın kanaate göre dindarlık, bireyin din konusundaki tutum ve davranışlarıdır.

Geleneksel dönemde dindarlık *itikat*, *ibadet* ve *ahlak* gibi ilkeleri ele alan ve gereklerini yerine getiren bir kavramdır. Söz gelimi Fıkıh, Müslüman bireyin günlük yaşamını kapsamına almıştır. Özellikle Osmanlı dini hayat tecrübesinde din, toplumsal

²⁹¹ Necdet Subaşı, “Türkiye Dindarlığı Yeni Tipolojiler”, İslâmiyât Dergisi, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 17-40.

bir görünüme sahiptir. Toplum, bireysel yaşamını ve kılık kıyafetini İslam hukukuna göre düzenlerler. Sonraki süreçlerde Cumhuriyeti kuran kadro, devlet erkiyle beraber dini alana bir sınırlama getirir. Çünkü Türkiye Cumhuriyetinin temel paradigması artık laik rejime göre şekillenmiştir. Bu itibarla geleneksel dönemde görülen dindarlık biçiminin başkalaşım geçirdiği söylenir. Artık din kamusal alanda iyiden iyiye tasfiye edilir ve toplumsal olarak yaşanan din son tahlilde bireyselliğe dönüşür. Oluşan yeni dinarlık modellerinin buna uygun olarak gerçekleştiği ve modernleşme yolunda atılan adımların din ile devletin arasına mesafe koyduğu belirtilir. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde modern devlet olma yolunda alınan kararlar doğrultusunda toplumsal olan din, sınırları daralarak bireysel hatlar üzerinden devam ettiği söylenmiştir.

1.12.2.2. Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı²⁹²

Türk Müslümanlığı söyleminin hikâyesi Osmanlı dönemine kadar uzansa da özellikle Cumhuriyet döneminden bu yana sıkça gündeme gelen bir konudur. Elbette ki her toplumun ve her coğrafyanın dini anlama ve yorumlama biçimi farklıdır. Söz gelimi, bir İranlının dini yaşama biçimi ile bir Türkün dini yaşama biçimi birbirinden farklıdır. Hatta aynı coğrafyada bile farklı dini eğilimlerin olduğu söylenmiştir. Bu itibarla Türkiye’de Karadeniz bölgesinde yaşanan din ile Doğuda yaşanan dinin tonları birbirinden farklıdır. Cumhuriyet döneminde görülen modernleşme hareketlerinden ve ideolojilerden etkilenen din, Türk Müslümanlığı ifadesini gündeme taşımış ve bazı sosyologlar Türk Müslümanlığının karakteristik özellikleri hakkında kitaplar dahi kaleme almıştır. Modernleşme hareketleri neticesinde Türk kültürü, Arap etkisinden kurtarılmak istenmiştir. Dil düzeyinde gerçekleşen yenilikler buna örnek verilebilir. Yanı sıra Türk Müslümanlığı söyleminin ivme kazanmasında iki hadisenin etkili olduğu söylenmiştir. Bunlar asabiyet ve siyasal İslam’ın yükselişidir. Kimi batılı yazarlar, Cumhuriyet kadrosunun din etrafında başlattığı ve dini sosyal hayattan uzaklaştırdığı yenilikleri takdirle karşılamış, Türkiye’nin bu noktada diğer Müslüman ülkelere örneklik teşkil ettiğini ifade etmiştir. Çünkü geleneksel din anlayışı modern dönemin dinamiklerini okumada son derece başarısız bir performans sergilemiştir. İşte bu başarısızlığın sonucu

²⁹² Yasin Akay, “Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 41-55.

olarak Türkiye din alanında yeniliğe gitmiştir. Yasin Akay'a göre bu yorum biçimi Batı dünyasının menfaatine uygundur. Akay, dinin sosyal hayattan tasfiyesini onamaz.

1.12.2.3. Türk Müslümanlığı Dindarlık ve Modernlik ²⁹³

Türkiye'de gündemden düşmeyen tartışma konularından biri de dindir. Tartışmalar genel olarak "Türk Müslümanlığı" veya "Türk İslamı" şeklindedir. Türkler 9. yüzyıldan beri İslam'a dâhil olmuş bir millettir. Türk Müslümanlığı ifadesi genel olarak tarihsel vasatta Türklerin dini anlama, yorumlama ve uygulama biçimine matuftur. Fakat Türklük özelinde tasvir edilen din anlayışı modern dönemde Türkçülük akımının parlamasıyla Türk'e ait olan mahdut bir tanımdır. Bu husus da modernlik ekseninde ortaya çıkan bir anlayıştır. Türk Müslümanlığının bazı özellikleri vardır. Bunlar; tasavvufi öğeler, hoşgörü, aklın ön planda olması gibi özelliklerdir. Bu özelliklerin çıkış noktası ise Ebû Hanife, Yesevî ve Mâtûridî gibi isimlerin düşünceleridir. Bununla beraber peygamber sevgisi ve cihat gibi kavramlar da Türk Müslümanlığında önemli bir konumu işgal etmiştir. Osmanlı imparatorluğunun ağırlığı, konumu ve temsil kabiliyeti güçlü olduğundan çok sayıda dindarlık modellerine rastlanmıştır. Fakat modernliğin kısılcığında kurulan Cumhuriyet ve laiklik ilkesinin talebi tek tip dindarlıktır. Tek tip dindarlığın tercih edilmesinde mezhep kavgalarının ve aslı astarı olmayan hurafelerin etkili olduğu söylenmiştir. Değişim konusunda kararlı olan Cumhuriyet kadrosunun bazı dönemlerde baskıcı hareket ettiği belirtilmiştir. Toplumsal alandan bireysel alana sürüklenen din, baskıya ve değişimlere rağmen devam etmiştir. Geleneksel dönemde kapalı bir dünya görüşüne sahip olan cemaatler, modern dönemle beraber medya ve ticaret alanlarında görülmüşlerdir. Yanı sıra cemaat üyeleri arasında toptancı kabul dini değişmiştir. Türk İslam'ı kavramsallaştırması modern dönemin talepleri doğrultusunda, Cumhuriyeti kuran kadro tarafından kurgulanan bir kavramdır.

1.12.2.4. Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları ²⁹⁴

Ahmet Zeki Ünal mezkûr makalesinde Türkiye ve Batı dünyasının mikro düzeyde seküler tarihini anlatıyor. Makalenin ilk kısımlarında seküler kavramına tanımlamalar getiriliyor. Buna göre sekülerizm, çok boyutlu olarak dinin kamusal alandan tasfiyesidir.

²⁹³ Hüseyin Yılmaz, "Türk Müslümanlığı Dindarlık ve Modernlik", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 57-66

²⁹⁴ Mehmet Zeki Ünal, "Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 67-80.

Osmanlı döneminde modernleşme faaliyetleri 19. asrın başlarında görüldüğü belirtilir. Cumhuriyet döneminde de devam eden modernleşme atılımları yeni bir veçhe kazanarak, dinin devletten ayrılmasına sebebiyet vermiştir. Dini alanda gerçekleştirilen reform hareketleri İslam'ı kişisel boyuta indirgedi. Etkisini bir hayli kaybeden din ve dini kurumlar, tek parti yönetiminden sonra tekrardan canlandı. Neticede dini engelleyen ve dini insanın vicdanına hasreden reformlar beklenen hedefi sağlamada başarısız oldu. 1950'li yıllardan sonra dine olan eğilim arttı ve Türkiye'de olduğu gibi dünyanın birçok coğrafyasında dinin etkisi tekrardan canlandı. Bu itibarla Weber'in tezinde bir kırılma yaşandı. Çünkü Weber'e göre din, kapitalizme bağlı olarak etkisini kaybedecekti. Mezkûr makaleye göre Hristiyanlık dini, başından beri kurduğu paradigmayla laik sisteme razıyken, İslam'ın böyle bir rızası olmamıştır. Çünkü İslam taşıdığı değerler itibariyle kamusal bir dindir. Demokrat Partisinin dine karşı yumuşak tavrı dinselliğin artmasına, tarikatların etken konuma geçmesine ve din adamlarının popüler olmasına yol açtı. Buna paralel olarak dini kurumlarda da bir artış yaşandı. Bu sosyolojide varlığını sürdüren din, müteakip süreçte dindar vatandaşların gayretiyle siyaset arenasına girdi. Bu itibarla Cumhuriyet döneminde muhafazakâr insanlar siyaset ve eğitim kurumlarıyla modern sürece tabi oldular. Netice olarak denebilir ki, Türkiye coğrafyası ile din arasındaki organik yapı tamamen söküme uğramamıştır. Bir dönem sönük olarak yaşanan din ve temsil edilen dindarlık, uygun şartlar oluştuğunda tekrardan aktif bir şekilde canlılık kazanmıştır.

1.12.2.5. Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler²⁹⁵

Sanayileşmenin ivme kazandığı 1950'li yıllardan sonra kırsal yerleşim yerlerinde yaşayan insanların kentlere göç ettiği gözlemlenmiştir. Bu itibarla kırsaldan gelip şehirlerde yaşamaya başlayan ve “çevre” diye tanımlanan tabakanın dini anlamada ve yaşamada birtakım değişikliklere uğradığı görülmüştür. Söze konu olan makale bu sosyolojiyi dikkate alarak inşa edilmiştir. Çevre İslam anlayışı, genel olarak “halk” dindarlığına karşılık gelen ve “merkez”in imkânlarından yararlanamayan tabakadır. Modern dönem tecrübesi din olgusunu mahdut bir alana sıkıştırırken, çevrede kalan dindarların İslam anlayışına birtakım yenilikler getirmiştir. Dolayısıyla geleneksel din

²⁹⁵ Celaleddin Çelik, “Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002. s. 81-97.

anlayışı ile modern tecrübe arasında bir gerginlik olmuştur. Bu gerginlik sadece kırsal alanla sınırlı kalmayıp şehirleri de etkisi altına almıştır. Genel olarak kırsal yerleşim birimlerinde olan “çevre” İslam anlayışının bireyleri bir yandan geleneksel din kalıplarına önem verirken, bir yandan da modern hayatın teknolojik aygıtlarından yararlanma eğilimindedir. Bu dini anlama ve yaşama biçiminin karakteristik özellikleri arasında mistik öğeler, şefaath, evliyalara verilen değer, mehdi inancı, büyü ve sihir gibi nitelikler vardır. Aynı zamanda çoğulcu bir yapıya sahiptir. Tasavvuf ve tarikatlara önem veren çevre tabaka, göç esnasında bu iki mistik kurumun şehirlere gelmesine yardımcı olmuştur. Modern dönem itibariyle bir değişim geçiren tarikatların geleneksel kalıplarında değişim görülmüştür. Nitekim kadın konusuna yaklaşımda geleneksel kalıplar ile modern kalıplar arasında farklılıklar vardır. Bu farklılıklar “çevre” dindarlığında görülmüştür. Kadınların kamusal alanda görülmesi, kız çocuklarının okula gönderilmesi, kadınların modern hayat bağlamındaki talepleri bu farklılaşmaya örnek verilebilir. Çeşitli imkânların verdiği zorluklarla çevrede yaşayan ve genel olarak geleneksel kalıplardan hareketle dini hayat tecrübesine sahip olan “çevre” İslam’ı, sanayi alanındaki atılımlarla birlikte kente göç etmiştir. Modern bir sosyolojiyle karşılan bu anlayışın söylemlerinde ve dini yaşayış biçiminde bir değişim yaşandığı söylenmiştir.

1.12.2.6. Ehl-i Sünnetin Dindarlık Kriterleri ve Türk(ıye) Dindarlığı -Teolojik Bir Yaklaşım-²⁹⁶

İlhami Güler mezkûr makalesinde, kelam tarihinde iman-amel özelinde yapılan sorunlu tanımların ilerleyen zamanlarda Müslümanların ahlaki olarak gerilemelerine yol açtığını belirtiyor. Bu itibarla Hanefi-Mâtürîdî ikilisinin iman ve ameli birbirinden ayırması, Haricîlerin iman ile amelin birbirinden ayıramayacağı ve Mutezilenin ise büyük günah işleyenin imandan çıktığını buna karşılık olarak kâfir sayılamayacağı ve Ehl-i hadisin bu konuya dair yaptığı yorum Güler’e göre sorunludur. Özellikle sünnetliğin Hanefi/Mâtürîdî kolu Müslüman tanımını salt inanca sabitlemesi, Türklerin yaşadığı coğrafyalarda etkili olmuş ve bu husus dindar modeller üzerinde son derece etkili olmuştur. Çünkü böylelikle ahlak ikinci planda kalmıştır. Hâlbuki Kur’an genel olarak göz önüne alındığında Müslüman tipolojisinin örnekleme ahlakla örülmüştür. Bu kapsamda kayıtlara geçen şefaath, tövbenin amelden ayrılması, kader düşüncesi, Husun-

²⁹⁶ İlhami Güler, “Ehl-i Sünnetin Dindarlık Kriterleri ve Türk(ıye) Dindarlığı -Teolojik Bir Yaklaşım-“, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 99-108.

Kubuh anlayışları da ahlakı erozyona uğratan kavramlardır. İman ve amel düzleminde ortaya çıkan bu sorunları ilmihâllerde de görmek mümkündür. Nitekim ilmihâllerde İslam'ın amel boyutuna ayrılan alan, ahlak boyutundan ayrılan alandan çok daha geniştir. Güler'in makalesi yerleşik kabullerin dışına çıkan ve ehl-i sünnet geleneğinde konuyla ilgili olarak yapılan tariflerin Kur'an'la örtüşmediğini ima eden bir yaklaşım tarzıdır. Bu itibarla Güler, iman ve amel konusunda yapılan mülahazaların tekrardan gözden geçirilmesini salık veriyor. Çünkü iddiaya göre Kur'an'ın önem verdiği ahlak, amelin gölgesinde kalmıştır.

1.12.2.7. İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine ²⁹⁷

Halkın dini bilgiyi edindiği kaynakların başında “İlmihâl ve Namaz Hocası” olarak isimlendirilen eserler gelir. Hayri Kırbaçoğlu'na göre bu eserlerin yazımı 15. yüzyıla kadar geriye götürülebilir. Söz konusu eserlerde daha çok İslam'ın amel ve inanç boyutu anlatılır. Halk arasında geniş bir karşılık bulan ilmihâller üzerinde duran Kırbaçoğlu, bu eserlerin dindar bir model üretmediğini üretse de sorunlu tipler üreteceğini ifade eder. Nitekim İslam'ın beş şartı olarak bilinen esaslara ağırlık veren bu eserler, diğer mühim konuları gereği gibi işlememiştir. Dolayısıyla metafizik, ahlak, ekonomi ve siyaset gibi konulara dar bir alan tanıyan, buna karşılık da İslam'ın beş şartına geniş bir alan bırakan bu eserlerin sınırlandırılmış dindarlar yetiştireceği açıktır. Makale boyunca Ömer Nasuhi Bilmen'in eserinden örnekler veren Kırbaçoğlu, diğer ilmihâllerin de benzer düzlemde olduğunu söyler. Kırbaçoğlu'na göre İslam'ın geniş ölçekte hedeflediği evrensellik ile ahlak konuları, söz konusu eserlerde yeterince işlenmemiştir. İşte bu kapsamda sınırlanmış *kulluk bilinci* ortaya çıkmıştır. Yanı sıra bu tür kitaplar din ile ilgili bir konuyu anlattığında, son derece *şekilci* bir üslupla hareket ettikleri için okuyucularını da *şekilci* olmaya zorlamaktadır. Bununla beraber ilmihâllere konu olan bazı hususların modern dönemle hiçbir alakası yoktur. Kölelik konusu buna örnek verilebilir. Kırbaçoğlu'na göre bu tür eserlerde bazı eksik ve yanlış bilgiler bulunur. Bununla beraber ataerkil dil kullanımını, detaycılık da var olan sorunlar arasındadır. Değerlendirme: M. Hayri Kırbaçoğlu mezkûr makalesinin başından sonuna kadar eleştirel bir tavır sergiler. Buna göre ilmihâller; bütünlüklü düşünen, modern çağın ruhunu anlayan ve en önemlisi de İslam'ın talep ettiği dindarlık tipolojilerini üretme noktasında bir hayli eksik ve

²⁹⁷ M. Hayri Kırbaçoğlu, “İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 109-124.

başarısızdır. Bu eleştirileri yapan makalenin yazarı aynı zamanda ilmihâllerin karakteristik özelliklerinden de bahsetmiş oluyor. Dolayısıyla bu eleştiriler göz önünde bulundurularak yeni bir ilmihâlin kaleme alınması yararlı olacaktır. Makaleden mülhem olmak üzere geniş bir vasatta ilmihâllerin belirgin özellikleri bilimsel çalışmalara konu olabilir.

1.12.2.8. Türk İslamı ²⁹⁸

Ali Murat Yel, “Türk İslam’ının” kökenine dair saptamalar yaptıktan sonra, Türk İslam’ının belirgin fenomenlerini “formel” ve “folk” kalıpları etrafında açıklıyor. Buna göre evrensel düzeyde ağırlığı olan ve kurumsal yapılarını tamamlayan dinler formel dinler kapsamına girmektedir. Öte yandan formel dinlere göre teolojik kemalini yakalamayan cin, ruh, nazar, sihir gibi olguların ağırlık kazandığı dini görüşler folk dinine girmektedir. Kaynakların belirttiğine göre Türkler, Orta Asya’da konargöçer yaşam tarzlarıyla bilinen şaman dinine mensup bir millettir. Makalenin yazarına göre Türklerin İslam’a girmesinin sebebi tasavvuf yoluyla İslam’ın yalın bir şekilde anlatılmasıdır. Bu itibarla İslam’ı din olarak seçen Türkler Müslümanlaşarak yerleşik hayata adım atmışlardır. Bu noktadan sonra İbn-i Haldun’un asabiye teorisinden hareketle, Türk İslam’ının belirgin fenomenlerine konu açan Murat Yel, Türklerin bir bütün olarak hala şehirleşmediğini bu itibarla teolojilerinin folk İslam’a daha yakın olduğunu belirtir. Türklerin Anadolu coğrafyasına getirdikleri din de formel değil kırsal kesimde görülen folk dinidir. Müslüman Türkler folk dinine ait oldukları için genel olarak medyada dinin detayları hakkında konuşan hocaları dinlemiş ve din giderek bireysel bir nitelik kazanmıştır. Fakat kölelik, hırsızlık gibi konularla ilgilenen pek olmamıştır. Bu hususlar da gösteriyor ki, Müslüman Türklerin teolojik din algısı derinleşmemiştir. Değerlendirme: mezkûr makalesini formel ve folk kavramlarından hareketle inşa eden Ali Murat Yel, Türk İslam anlayışını folk kalıpları dahilinde mütalaa ediyor. Buna göre folk İslam’ı, entelektüel seviyesi düşük bir bilincin anlayışdır ve bu anlayış Türk İslam imajın daha yakındır.

²⁹⁸ Ali Murat Yel, “Türk İslamı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 163-170.

1.12.2.9. Postmodern Dinsel Anomi ²⁹⁹

Mezkûr makalede bulunan anomi kavramı Durkheim'e aittir. Ali Yaşar Sarıbay'a göre kimi sosyologlar bu anomi kavramına negatif manalar yüklemiş ve neticede anomi kavramını yanlış anlamışlardır. Söz gelimi Talcott Parsons ve Robert Merton anomi kavramına *kuralsızlık* manasını vermişlerdir. Fakat Durkheim'in bu kavramdan kastı *seküler günah*tır ve bu kavram postmodern döneme işaret eder. Postmodern dönem ise modern dönemin uzanımlarını oluşturmuştur. Bu tespit yapıldıktan sonra makale sonuna kadar genel olarak postmodern dönemde işlenen günahlar ele alınır. Buna göre insan dinde olduğu gibi diğer alanlarda her fiili ve her yorumu kendince yapan bir hal almıştır. Bu dönemde merkezde bulunan akıldır ve insan son derece bireycidir. Din yaşanmaktan çok reklam konumundadır. Bu dönemde insanlar dini nesneye yani ekonomiye çevirmiştir. Dindar gözükmek için ibadet mekânlarında namaz kılıyor görünümünü vermek postmodern dönemin dine biçtiği değerdir.

1.12.2.10. Bir Din İstismarı Olarak Göstereşçi Dindarlık ³⁰⁰

İstimar kelimesi, zımında olumlu ve olumsuz birtakım manalar taşır. Söz gelimi istismar kelimesinin meyve verme anlamı vardır ve bu anlam olumlu bir değere işaret eder. Fakat bu kelime Türkiye'de genel olarak olumsuz manalarıyla gündeme gelmiştir: çıkar, haksızca faydalanma gibi anlamları buna örnek mümkündür. Gösteriş kelimesinin riya kavramıyla ilişkisi olduğu söylenir. Bir insan gösteriş olsun diye bir eylemde bulunduğu zaman görme ve duyma duyuları ön plandadır. Çünkü gösteriş olarak yapılan eylemin toplumda görülmesi, duyulması istenir. Gösterişte Allah'tan daha çok insanların beğenisi ve takdiri esastır. Sosyal hayatta karşılığı olan imaj, moda, meşruluk gibi olgular kişiyi gösterişlik yapmaya iten kavramlardır. Söz gelimi kimi devletler meşruluğunu bizihi dine dayandırmak suretiyle halk nezdinde itibara alınır. Fakat bu süreçte dinin istismara konu olması muhtemeldir. Genel olarak toparlayacak olursak gösterişçilik Kur'an'da eleştirilen bir konu olmakla birlikte insan, toplum ve devlet bazında görülen, temelinde kulların rızasına işaret eden bir kavramdır.

²⁹⁹ Ali Yaşar Sarıbay, "Postmodern Dinsel Anomi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 171-180.

³⁰⁰ Ejder Okumuş, "Bir Din İstismarı Olarak Göstereşçi Dindarlık", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 193-205.

1.12.2.11. Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım ³⁰¹

Makalede dindarlık tipolojisine yönelik uygulanan metotlardan bahsedilir. Buna göre geçmişte olduğu gibi dindarlığın çeşitliliğini tespit etmeye yönelik girişimler çağdaş dönemde de devam etmiştir. Çağdaş dönemin değerlerinden hareketle yeni diye bileceğimiz dindarlık tipoloji ortaya çıkmıştır. İslam düşünce geleneğinde araştırma yoluyla elde edilen iman çeşidine tahkiki iman, araştırılmadan genel olarak çevresel faktörlerin yönlendirilmesi sonucunda elde edilen imana ise taklidi iman denilmiştir. Din sosyolojisinde dindarlık tipolojilere yönelik ilk örnekler Weber'in çalışmalarında rastlanılır. O, dindarlık tipolojilerini toplumsal boyutta çiftçi, feodal, bürokrasi, feodal, büyüsel şeklinde ayırmıştır. Bununla beraber makalede G. Le Bras, Joseph Fichter, M. Argyle, C.G. Jung, Carl Schneider, Gruehn gibi araştırmacıların davranış temelinde tespit ettiği dindar tipleri bulunur. Türk toplumunun dindarlık anlayışına yönelik Hüseyin Peker, Mehmet Tapmacıoğlu, Ünver Günay'ın da mezkûr makalede geliştirdikleri yöntemler vardır. M. Arkoun, İslam dünyasında üç çeşit dindar tipinin olduğunu ifade eder. Bunlar: *Rasyonalist*, *imijinatif* ve *literalist* tiplerdir. E. Gellner tarafından yapılan araştırmaya göre Müslüman bireyler genel olarak iki tür dindarlık tipi çizmiştir: *Yüksek İslam* ve *Halk İslam*'i. Halk İslam'ında mistik öğeler, tasavvuf ve tekke etrafında oluşan değerler yoğunluktadır. Makaleye göre Türkler bu sınıfta bulunur. Modern dönemin neden olduğu birtakım dinamikler ve kırsal yerlerde yaşayan insanların kentlere göç etmesiyle beraber yeni dindar tipleri ortaya çıkmıştır. Söz gelimi *Arabesk dindarlık* söylemi bu vasatta ortaya çıkmıştır. Dindarlık tiplerinin ortaya çıkmasında tarih, coğrafya, din, mezhep, kültür gibi olguların yeri büyüktür.

1.12.2.12. İlahiyatçıların Din Söylemi ³⁰²

Din, özünde taşıdığı değerler itibariyle tüm insanları ilgilendiren bir olgudur. Dolayısıyla dinde söz hakkı sadece bir grubun tekelinde olmadığı için genel itibariyle tüm insanların ilgilendiği bir alan olmuştur. Bunun içindir ki, tarihsel vasatta tek tip din söylemiyle karşılaşmak nerdeyse imkânsızdır. Ali Bardakoğlu mezkûr makalesinde, ilahiyat camiasının din söylemini mercek altına alarak sorunlu olarak gördüğü noktaların altını çizer. Buna göre tarihsel süreç içinde varlığını koruyan, gelişen ve sistemleşen dinin

³⁰¹ Celaleddin Vatandaş, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 2, 2005, s.71-90.

³⁰² Ali Bardakoğlu, "İlahiyatçıların Din Söylemi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 63-76.

bir bölümünü anlamak ve anlatmak sorunludur. Dolayısıyla dinin bütüncül olarak göz önünde bulundurulmasında bazı sorunların varlığı söz konusudur. Dini kendi zihin mekanizmasından hareketle okuyan bir söylemin son tahlilde kendine göre yorumlaması ve elde ettiği verilerin İslam'ın özü olduğunu kalın puntolarla iddia etmesi de sorunlu görülmüştür. Bununla beraber dinin müntesiplerine bıraktığı düşünme payını ortadan kaldırmak suretiyle, dini değerlerin paket halinde insanlara sunulması ile dinin gerçekleşen her olaya karşı bir açıklamasının olduğunu gündeme getirmek de ilahiyatçıların dini söylemindeki bir başka sorundur.

1.12.3. İslam

İslam adı altında ele alınan bu bölümde toplam 8 tane makale bulunmaktadır. Burhanettin Tatar, Mevlüt Uyanık, İlhami Güler, Bilal Sambur, A. Hadi Adanalı, Mahmut Aydın, Kadir Canatan ve Mehmet Evkuran birer makale yazmıştır.

1.12.3.1. İslami İlim Kavramsallaştırılması³⁰³

Mevlüt Uyanık bilgi ve ilim kavramlarını, İslam medeniyetinin düşünce biçiminden hareketle açıklamaya gayret eder. Çünkü bu kavramlar son derece önemlidir. Her medeniyetin fertleri bilgiye ulaşma noktasında bazı kavramlardan yardım alır. Bilgi, “test edilmiş, haklı kılınmış doğru inanç” anlamına gelir. ‘A-l-m fiili ise “iz”, “belirti” gibi kelimelere karşılık gelse de, Kur’an’a göre kaynağını vahiyden alan bu kavram insanın zihni melekelerini çalıştırması sonucunda elde ettiği bilgilere de karşılık gelir. Bilme sürecinin sonunda bilgiyi şüphe götürmeyecek biçimde alan özne cahillikten kurtulur ve saf, gerçek bilgiye ulaşır. Bu özne ise âlimdir. Kaynağında Kur’an ve sünnetin bulunduğu bilgi türü naklîdir. Akıl ve duyu organlarıyla elde bilgi türü ise aklîdir. Her iki türde de akıl olgusu aktif rol alır ve yolla özne Allah'ın yarattığı düzeni anlamaya çalışır. Bilim kavramı ise “bilimsel gözlem ve deneye” taalluk eder. İslam, tüm peygamberlerin ve tüm insanların birikimini dikkate alan bir dindir. Artık coğrafya, dil, kültür, ırk gibi etmenleri dikkate almayan İslam, tüm âlimlerinin ürettiği bilgilere taliptir. İslami ilmin perspektifinde mantık ve ilkeleri önemlidir. Çünkü mantık ilminin yardımıyla delillendirme esasına uymayan bilgiler İslami ilmin potasına giremez. İslam tarihinde ilk olarak ilimlerin sınıflandırmasını yapan filozof Kindî'dir. Onun yaptığı tasnif bilginin kaynağına dairdir. Bu itibarla bilgi kaynağını vahiyden alıyorsa İslami, bilginin

³⁰³ Mevlüt Uyanık, “İslami İlim Kavramsallaştırılması”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 4, 2003, s. 23-35.

kaynağında insan varsa bu bilgi türü insanîdir. Bilimlerin tasnifine yer veren ikinci İslam filozofu ise Fârâbî'dir. İslam düşüncesinde vahye dayanan bilgi türü ile insana dayanan bilgi türü iç içe geçmiştir. Yani bu iki bilgi türünü keskin hatlarla birbirinden ayırmak imkânsızdır. Bu itibarla Batı dünyasında bilimin sekülerleşmesi, İslam düşüncesinin makul görmediği bir husustur. Çünkü bu nokta kabul edildiğinde insanın manevi tarafını temsil eden ahlak ve ruh gibi fenomenler devre dışı kalacaktır. İsmail Farûki' ye göre bu husus, Batı epistemolojisinin noksan tarafıdır. Dolayısıyla denebilir ki İslam'ın hedeflediği bilgi, insanı ve dünyayı tüm yönleriyle kapsamı altına alan bir perspektiftir. Görünen o ki, Batı dünyasında üretilen bilginin kaynağında metafizik kaygıların eksikliği, Batı epistemolojisinin sadece nesnelere dünyasının maddi boyutu üzerinde düşünmeye sevk etmiştir.

1.12.3.2. İslami İlimler ve Sosyal Bilimlerin 'İslami'liği Sorunu ³⁰⁴

H. 150-300'lü yıllar arasında İslami ilimler tedvin asrını yaşamıştır. Bu itibarla Fıkıh, Kelam, Tefsir, Hadis gibi disiplinler metodolojilerini kurmuştur. Bu metotlar arasında en yaygın olanı Fıkıh disiplini'dir. Bu disiplinler kendi alanlarından hareketle belli kaideler eşliğinde bilgi üretir ve hareket noktalarını Kur'an ve Hadisten alırlar. Osmanlı devletinin tarih sahnesinden çekilmesiyle birlikte Batı'da modern atılımlar gerçekleştirilmiştir. Bunun sonucunda sosyal bilimler kurulmuş mesela fikhın yerini hukuk, siyaset ve iktisat gibi bilimler almıştır. Bu süreçten sonra İslam düşüncesinde *yenilenme* talepleri Muhammed Abduh'tan başlayıp Fazlurrahman, Arkoun, Ebû Zeyd gibi bilginlerle devam etmiştir. Fakat *yenilenme* talebi muhafazakâr camia tarafından oryantalizme payandalıkla suçlanmıştır. İlhami Güler'e göre sosyal bilimlerden yardım almak son derece İslami bir davranıştır. Çünkü İslam'ın ilme verdiği önem ortadadır. Bu itibarla samimi bir şekilde sosyal bilimlerden destek alınarak, İslam dünyasında var olan krizlere teklif sunmak yararlı olacaktır. Mezkûr makaleye göre İslam ilimleri tedvin edildiği sırada akla sınırlı bir alan çizilmiştir. Bu itibarla akıl, Kur'an ve hadis'in belirlediği alanın dışına çıkamaz. Fakat dünyanın modern tecrübeyle karşılaşması sonucunda birçok olgu değişmiş ve İslami ilimlerin tahtını sallayan ve nihayet onu alaşağı

³⁰⁴ İlhami Güler, "İslami İlimler ve Sosyal Bilimlerin 'İslami'liği Sorunu" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003, s. 19-22

eden sosyal bilimler türemiştir. Güler'e göre İslami ilimlerin metotları gözden geçirilmeli ve akla eskisinden daha geniş bir alan açılmalıdır.

1.12.3.3. Küresel Köyde İslam ³⁰⁵

Küreselleşme kavramını sosyal hayatın nerdeyse tüm alanlarında duymak mümkündür. Bu denli sıkça gündeme gelen kavramın tanımı konusunda bir ittifak yoktur. Kimi araştırmacılara göre seküler dönem, dünyanın görüp görebileceği en iyi dönemdir. Bu dönemde insanlar arasında ivme kazanan şiddet ve terör olayları bitecek, insanlar müreffeh bir hayat yaşayacak, huzur ve barış dünyaya hâkim olacaktı. Fakat insanlık “birinci dünya”, “ikinci dünya” ve “üçüncü dünya” olmak üzere tasnife tabi tutuldu. Birinci dünya biriminde yaşayan materyalist düşünce biçimi, diğer birimlerde yaşayan insanların yer altı ve yer üstü doğa zenginlikleri üzerine kapitalist bir hayat inşa etti. Birinci dünya ülkelerinde yaşayan insanların gözünde, üçüncü sınıf dünyada yaşayan insanların bir değeri yoktu. Neticede insanlığın küresel dönemden talep ettiği barış ve huzur ortamı sağlanamadı. İnsanlar arasındaki parçalanmışlık derinlik kazandı. Küresellik olgusuyla karşı karşıya gelen İslam düşüncesi, küreselliğin sebep olduğu keşmekeşlik halini çözmeye başarısız oldu. Bilal Sambur'a göre küresellik olgusu yeni bir alan olması hasebiyle “kurumsal din” metotlarıyla ona yaklaşmak Müslümanların içine düştüğü derin krizi çözmeye etkili olmayacaktır. Ona göre yeni sorunlarla ancak yeni metotlar baş edebilir. Batı patentli olan küresel yaşam tecrübesi tabiri caizse İslam'ı köşeye sıkıştırarak, modern dönemde kendini ifade etmesine olanak sağlamadı. Artık dünyanın merkezinde yaşayan küresel takımın politikasında, Müslüman toprakları menfaat yurdu olmaktan ibaretti. Birinci ve ikinci dünya savaşlarının patlak vermesi ve milyonlarca insanın ölmesinin sebebi, küresel dönemi kuran kadronun gözünü dünyaya dikmesinden kaynaklanıyordu. Bilal Sambur'a göre insanlığın hasretini çektiği saadet sadece Batı dünyasıyla değil İslam, Çin, Hint vd. medeniyetlerin katkılarıyla mümkün hale gelebilir.

³⁰⁵ Bilal Sambur, “Küresel Köyde İslam”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003, s. 77-86.

1.12.3.4. İslam'ın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi ³⁰⁶

Batı dünyasında bulunan bazı bilim adamları Endülüs tecrübesinin Batı düşüncesini etkilemediğini ifade eder. Kimi akademisyenler de bunun tersini düşünür. A. Hadi Adanalı kaleme aldığı mezkûr makalesinde, Endülüs birikiminin Batı düşüncesini çok yönlü etkilediğini bilimsel yolla izah eder. Buna göre Endülüs'te Malikî mezhebinin merkezi rol aldığı yıllarda ilmin biricik kaynağı olarak bu mezhep görülmüştür. Endülüs'ten doğu tarafına giden insanlara ve oradan getirilen ilmi kitaplara pek sıcak bakılmazdı. Çünkü fikir anlaşmazlıkları o dönem için hoş karşılanmazdı. Muhtemeldir ki, kelimelerin tartışmalarının doğuya oranla Endülüs'te geç başlamasının sebebi buydu. Hatta dönemin genel sosyolojisi kelamla iştigal olmayı bir tür bid'at olarak değerlendirirdi. Bu sebeple o dönemlerde Gâzâlî karşıtlığı vardı. Gâzâlî'ye tepki kabilinden ilk olarak Ebû Hâmdân bir eser kaleme aldı. Daha sonra Gâzâlî aleyhine yazılan kitapları Muhammed el-İbirî (ö. 537/1143) bir eserde topladı. Gâzâlî, küfür ve zındıklıkla nitelendi. Muvahhid Mehdî Tûmart (ö. 1128) döneminde ise bu katı havanın yumuşadığı gözlemlenmiştir. Nitekim o, kelimelerin ilminin Endülüs'e gelmesinin kapılarını açtı ve kelimelerle ilgili küçük bir risale yazdı. İbn Hazm gibi etkili âlimlerin gayretiyle Endülüs'te tartışma geleneği başladı. Bu itibarla İbn Seyyid Batalyûs (ö. 521) meslektaşısı olan İbn Arabî'yi eleştirirdi. Aynı şekilde İbn Madâ da "Nahivcilere Reddiye" adlı bir eser yazdı. Kısa zamanda tahammülsüzlüğün yerini bilimsel eleştiriler aldı. O sıralarda Felsefeyle uğraşan ve akla son derece önem veren İbn Rüşd, hakikati anlama ve ona vasıl olma noktasında eski âlimlerin birikimlerini kaçınılmaz görüyordu. -Descartes ise aksini iddia eder- O sıralarda Endülüs'te bilim ve felsefenin ilerlemesiyle beraber Batı dünyası hayranlıklarını gizlemiyor, Müslümanların çok zeki ve akıllı olduklarını itiraf ediyordu. Bu itibarla Arapçadan Latinceye çeviriler başladı. Bu çeviriler sonucunda Batı dünyasında "Yeni Eflatunculuk" ve "Liberal Sanatlar" önem kazandı. Çevirmenler çeviri esnasında kelime yetersizliği nedeniyle birtakım sıkıntılar çekiyordu. Nitekim çevirmen Gundissalinus, İbn-i Sinâ'nın *Şifâ* adlı eserini çevirdiği sırada, Latince kökenli olan *esse* kelimesiyle 34 farklı Arapça kelimeyi ifade etmiştir. Yanı sıra Müslümanlar tarafından kullanılan sebep, hareket, zaman, adet, tür gibi kelimelerin Batı dünyasında tanınmasıyla birlikte, Batı

³⁰⁶ A. Hadi Adanalı, "İslam'ın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Say 3, s. 31-42.

dünyasının doğayla olan telakkisinde bir değişiklik yaşandı. Makalenin içeriğinde hareketle çok net bir biçimde Batı dünyasının Endülüs birikiminden etkilendiğinin söylemek mümkündür. Makaleyi okurken ilgilimizi çeken bir husus oldu. O husus ise Endülüs'teki âlimlerin ilkin kelama karşı tavırlarının katı olması ve zamanla bu katılığın yumuşamasıdır. Bu olguyu yenilenme için de söylemek mümkündür. Denebilir ki yeni bir sosyolojiyle karşılan insanların ilk refleksi olumsuz tepkilerdir. Fakat Endülüs örneğinde de olduğu gibi bu olumsuz tepkiler zamanla yerini kabullenmeye bırakır ve bilim gelişir. Tabi bu noktada devlet ile bilginlerin bir arada hareket etmesi son derece önemlidir.

1.12.3.5. Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak ³⁰⁷

Sovyetler birliğinin dağılması, Amerika'nın Irak'a girmesi ve bu dönemlerde yaşanan terör olayları çok sayıda masum insanın ölmesine sebep olmuştur. Amerikalı diplomatların da “medeniyetler çatışması” tezini gündeme getirmesiyle birlikte, İslam ile Batı dünyasının arasın bir hayli açılmıştır. Çünkü bu teze göre medeniyetler çatışma halinde olacaktır. Dinlerin kökeninde barış olgusunun bulunmasına karşılık Çeçenistan, Keşmir, Orta doğu ve Afrika'da görülen savaşların temelinde dinsel inanç farklılıkları bulunur. Katolik Hırvatlar, Ortodoks Sırlar ve Müslümanlar arasında gerçekleşen savaşların nedenleri arasında din etrafında şekillenen fenomenlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Hristiyanların Müslümanlarla diyalog kurmasını evanjelik Hristiyanlar Hz. İsa'ya ihanet sayar. Müslümanların da bu diyaloga karşılık vermesini bazı Müslüman cemaatler bir tür sapkınlık olarak niteler. İşte böyle bir sosyolojide ülkeler arasında bulunan kriz daha da derinleşir. Bu krizin ve kaosun atlatılması için “evrensel ahlak” tezi Küng tarafından ilk olarak dile getirildi. Bu teze göre çatışma ve savaş ortamlarının son bulması için tüm dinlerin kökenlerinde bulunan evrensel ahlak ilkeleri tespit edilmeli ve doğrultuda adımlar atılmalıdır. Dolayısıyla dinlerin ortak paydalarda buluşması demek aynı zamanda tüm din mensuplarının çatışma olmaksızın, huzur ve güven içinde yaşamaları demektir. Bu itibarla dinlerin kökeninde bulunan “sen kimseye karışma ki, kimse de sana karışmasın” fikrinden hareketle ortak bir zemin tesis edilmesi gereklidir. Yanı sıra peygamberlerin hayatı da bu kaosun son bulması için son derece önemlidir. Nitekim peygamberlerin hedefinde barış vardır. Sonuç olarak makalenin

³⁰⁷ Mahmut Aydın, “Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005, s. 39-54.

hülasası şu şekildedir: uzun yıllardır devam eden savaşların, ölümlerin yaşandığı dünyada masum insanların ölmemesi için tüm dinlerin kökeninde bulunan barış öğretilerini gün yüzüne çıkarmak ve bu yolla bir paradigma inşa etmek var olan krizin ilacıdır.

1.12.3.6. Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı³⁰⁸

Hollanda’da Türkler en büyük Müslüman grubu teşkil eden millettir. Nitekim verilere göre Hollanda’da 1 Ocak 2005 tarihinde 358.846 Müslüman bulunmuştur. Bu itibarla Türkler Müslüman nüfusun 3’te birlik kısmını oluşturuyor. Göçlerin yaşanması dünyanın farklı bölgelerinde olduğu gibi Hollanda’da da İslam’ın toplumsal olarak karşılık bulmasına imkân sağlamıştır. Bu itibarla bölgede birden fazla dinin ve kültürün yaşandığına tanık olunmuştur. Müslüman varlığının Avrupa bölgesinde kökleşmesi ve kurumsallaşması neticesinde ırkçı tepkileri gün yüzüne çıkmıştır. Orada bulunan Müslüman Türklerin, Türkiye’den farklı olarak bir dini hayat yaşadıkları söylenmiştir. Çünkü Avrupa bölgesinde yaşayan Müslümanlar hem yeni diyebileceğimiz bir sosyolojiye giriş yapmıştır, hem de oradaki kültür ve dinlerden etkilenmişlerdir. Fakat makaleye göre Hollanda coğrafyasına münhasır bir İslam henüz itibariyle gelişmemiştir. Müslümanlar gittikleri bölgelerde çok sayıda ihtiyaç ve sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bunun için camiler, sosyal ve kültürel ihtiyaçları karşılayacak biçimde inşa edilmiştir. Diğer ülkelere oranla Hollanda’da bulunan İslami kurumların sayısı daha fazladır. Nitekim makaleye göre Hollanda, Müslümanların Avrupa’daki Mekke’si olarak adlandırılmıştır. Yapılan araştırmalara göre Avrupa’da Müslüman varlığı günden güne artmaktadır ve bu artış beraberinde bir dizi sorunları getirecektir. Söz gelimi göçmenler arasında işsizlik artacak ve bu sorun fundamentalizmi doğuracaktır. 11 Eylül vakasının yaşanması ve sonrasında gerek İspanya gerekse İngiltere’de görülen birtakım olaylar karşısında Müslüman gençler arasında radikal reflekslerinin görüleceği varsayılmıştır. Fakat bu varsayım karşılıksız kalmıştır. Makaleye göre Türkiye’de dini kurumlarını net bir biçimde ifade edemeyen dindarlar, Hollanda’da kendilerini ifade imkânı bulmuştur. Yapılan bir çalışmaya göre Hollanda’da yaşayan gençlerin çoğu kendilerini Müslüman olarak tanımlarlar. Fakat dine toplumsal olarak değil de bireyci olarak baktıkları görülmüştür.

³⁰⁸ Kadir Canatan, “Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 4, 2005, s. 92-107.

1.12.3.7. İslam Evrensellik Ve Yerellik –İslam’da Evrenselin Kuruluşu Ve Temsil Sorunu ³⁰⁹

İslam, Arap toplumuna vahiy yoluyla geldiği andan itibaren yerel unsurlara dikkatleri çekerek Arapların babadan kalma kabilecilik anlayışını ve şirk olgusunu eleştiren bir paradigma geliştirdi. Bu paradigma tevhit merkezliydi. Arapları bilinçlendiren Kur’an, onları tarihten sorumlu tutarak evrenselliğin temelini böylece attı. Dinlerin evrensellik mesajları arasında Allah’ın neliği sorusunun cevabı vardır. Bu cevap kelimeler disiplininde genel olarak “tenzih” ve “teşbih” kavramlarının muhtevasıyla doğrudan ilgili olmuştur. Hz. peygamberin vefat etmesine müteakip, Müslüman cemaat arasında ilk siyasi anlaşmazlıklar boy gösterdi. Hz. Ebu Bekir döneminde bazı kabilelerin merkezi yönetime isyan halinde oldukları ve zekât vermediği ilgili kayıtlarda geçer. Bu isyan hem merkeziliği hem de dinin evrensellik boyutunu tehdit ediyordu. Çünkü merkeziliği güçlü olamayan bir dinin evrensel yönünün güçlü olması düşünülemezdi. Müslümanların kurduğu hukuk ve tasavvufi söylemlerde de evrensellik imaları olmuştur. Tasavvufi cenahın ve İshrakî filozofların sezgiden vb. hususlardan hareketle kurduğu tezlerin evrensel olduğu düşünülmüştür. Mezhepler de üstlendikleri misyon gereği yerel-evrensel unsurlar barındırmıştır. Denebilir ki mezhepler yerel unsurları evrensel unsurlara yedirmiştir. Çünkü dünya sathında birden fazla mezhep ve mezhep farklılığı vardır. Mehmet Evkuran’a göre bir dinin evrensel olabilmesi için kültürel ve askeri bakımından donanımlı olması gerekir. Yanı sıra değişen ve değişmeyen olguları göz önünde bulundurmaya evrensel değerlerin parlamasına ve etken hale gelmesinde faydalı olacaktır. İslam dini geldiği andan itibaren hedefinde tüm insanlık vardı ve bu husus dolayısıyla Kur’an evrensel olduğu söylenmiştir. Nitekim vahyin, Arapların yerel temalı şirk düşüncesinin yerine evrensel tevhit temasını ikame etmesi buna örnektir.

1.12.3.8. Erken Dönem İslam Sanatında Dış Tesirler ³¹⁰

İslam’ın ilk muhatapları olan Araplar, genel itibariyle göçebe bir yaşam modeline sahip insanlardı. Ekonomik durumu iyi olmayan ve göçebe hayat tarzı yaşayan bu insanlardan sanat alanında yetkin eserler beklemek doğru olmaz. Fakat kaynakların

³⁰⁹ Mehmet Evkuran, “İslam Evrensellik Ve Yerellik –İslam’da Evrenselin Kuruluşu ve Temsil Sorunu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005, s. 12-30.

³¹⁰ Yılmaz Can, Recep Gün, “Erken Dönem İslam Sanatında Dış Tesirler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 2, 2004, s. 113-127.

belirttiğine göre putperest inanca sahip Araplar, ilkel düzeyde de olsa resim ve heykel gibi sanat dallarıyla uğramışlardır. İslam geldikten sonra tevhit düşüncesine zarar verebileceği düşünülen heykel ve resim yasaklandı. Hz. Peygamber ve dört halife döneminde de kayda değer mimari veya sanata yönelik herhangi bir eserle karşılaşmak mümkün değildir. Özellikle peygamber döneminde yapılan mescitler ve bu mescitlerin zamanla yapısal olarak genişlemesi, büyük oranda cemaat sayısı ile ilgili bir husus olduğu söylenmiştir. Zaten bu dönemde yaşayan Müslümanlar enerjilerini daha çok İslam'ın yayılmasına ve tevhit düşüncesinin yerleşik bir zemin kazanmasına vermişlerdir. Emeviler döneminde ise Müslüman cemaatinin ekonomik durumunun iyileşmesi, fetihler yoluyla farklı mimari yapıların görülmesi gibi etmenler, İslam mimarisinin genişlemesine ve derinlik kazanmasına vesile olmuştur. Bu dönemde inşa edilen mimari yapılar İran, Helen, Mezopotamya ve Bizans gibi kültürlerin etkisinde olduğu söylenmiştir. Aynı şekilde cami vb. yapılarda kullanılan araç ve gereçlerin dışardan alındığı gözlemlenmiştir. Abbasi döneminde ise İslam mimarisinin çeşitlilik ve özgünlük kazandığı görülmüştür.

1.12.4. Diyanet

Diyanet adı altında ele alınan bu bölümde toplam 6 tane makale bulunmaktadır. Sönmez Kutlu, Erkan Yar, İlhan Özay, Mehmet Bulut, Mehmet S. Aydın ve Necdet Subaşı birer makale yazmıştır.

1.12.4.1. Aleviliğin-Bektaşiliğin Diyanette Temsili Problemi ³¹¹

Mezkûr makale, Alevi-Bektaşi çevrelerin Diyanet kurumunda ne derece temsil edildiklerini, temsil edilemiyorlarsa niçin temsil edilmediklerinin gerekçelerini anlatıyor. Makaleye göre Alevi ve Bektaşilerin tümünün diyanet tarafından temsil edilmek istediklerini söylemek mümkün değildir. Çünkü bu konuda dört farklı fikir mevcuttur. Bununla beraber DİB'nin statüsü konusunda Aleviler ittifak halinde değildir. Alevilerin Diyanet kurumunda temsil edilmesinin önünde birtakım yasal engeller vardır. Nitekim Lozan Antlaşmasına göre Türkiye'deki azınlıklar Rumlar, Ermeniler ve Musevilerdir. Lozan antlaşması gereği sadece bu üç azınlık özerk dini kurum açabilir. Laiklik anlayışı gereği Diyanet, bir mezhebi veya bir tarikatı temsil etmekle mükellef değildir. Dolayısıyla Diyanet'in Alevileri temsil etmesi resmi prosedüre uygun değildir. Kaldı ki

³¹¹ Sönmez Kutlu, "Aleviliğin-Bektaşiliğin Diyanette Temsili Problemi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, s. 21-40.

aralarında Aleviliğin de bulunduğu Nakşilik, Kadirilik, Rûfailik ve Ticanilik gibi tekke ve zaviye hükmünde olan dini yapılar 2 Eylül 1925 yılında resmen kapatılmıştır. Diyanet'in sorumluluk ve yetki alanları arasında ibadet-itikat, din hakkında toplumu bilinçlendirme ve ahlak esasları beyan etme gibi konular vardır. Yapılan bilimsel araştırmalar Aleviliğin muhkem bir statüsünü henüz belirleyememiştir. Dolayısıyla Aleviliğin statüsü ve kimler tarafından Diyanet kurumunda temsil edileceği gibi konular müphemliğini korumaktadır. Aleviliğin mezhep mi, kültür mü, tarikat mı olduğu konusunda Alevilerin kafasında da soru işaretleri vardır. Nitekim yapılan bir ankete göre kimileri Aleviliği kültür olarak görürken, kimileri mezhep, kimileri tarikat olarak görmüştür. Sönmez Kutlu'ya göre Alevilik bir mezhep değildir. Çünkü teolojik olarak normatif bir paradigma geliştirememiştir. Kutlu, mezkûr makalesinde Alevilerin taleplerini 12 madde halinde tespit etmiş ve bu maddelerin mer'î sosyolojiye uygun olmadığını ifade etmiştir. Söz gelimi, Aleviliğe özgü bir üniversitenin kurulması mümkün değildir. Çünkü Türkiye'de dini cemaatleri veya herhangi bir tarikatı temsil eden üniversite yoktur. 12 madde halinde bulunan taleplerin karşılanması sonucunda diğer tarikatlardan da talepler gelecektir. Söz gelimi her tarikata üniversite kurulması halinde ülke üniversiteden geçilmeyecektir. Kutlu makalenin sonuç bölümünde Diyanet kurumunun yeniden gözden geçirilmesini ve özerk bir hüviyet kazanmasını salık verir. Aleviliğin statüsüne dair gerek bilimsel platformlarda ve gerekse Alevi çevreler arasında bir konsensüs yoktur. Dolayısıyla sorunların ilki burada yatmaktadır. Yanı sıra Alevilerin Diyanet kurumundan beklenti ve talepleri anayasal engellerle karşı karşıyadır.

1.12.4.2. Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi ³¹²

Peygamber döneminde din ve devlet kurumları arasında bir münasebet vardı. Nitekim peygamber bir taraftan vahiy alır ve ilgili topluma iletir, bir taraftan da devlet işlerini yürütürdü. Dolayısıyla peygamberin din ve devlet işlerini şahsında topladığını söylemek mümkündür. Fakat günümüz toplum yapısı göz önünde bulundurulduğunda heterojenliğin yoğun olarak yaşandığı, farklı din anlayışlarının ve inançların bulunduğu görülecektir. Bu itibarla devletin dini mezhep ve dini gruplara objektif bakması faydalı olacaktır. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan iç karışıklıklar nedeniyle dinin siyasallaştığı dönemler olmuştur. Hatta yönetimi eline alan bazı iktidarlar, bir grubun dini

³¹² Erkan Yar, "Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001, s. 41-49.

düşüncesini devlet mekanizmasına taşımıştır. Bu süreçte devletin din olarak telakki ettiği teolojik düşünceye karşı çıkan kimi âlimler bizzat devlet tarafında etkisiz hale getirilmiştir. Devlete bağlı olan DİB kurumunun görevleri anayasal olarak düzenlenmiştir. Buna göre Diyanet, İslam'ın inanç-ibadet-ahlak boyutlarını anlatmak ve din konusunda insanlara gereken desteği vermek ve ibadet mekânlarını kontrol etmekle vazifelendirilmiştir. Erkan Yar'a göre bugünkü sistemde diyanet kurumu sadece tek bir dini grubun yorumlarında sabit kalırken, diğer dini grup veya mezheplerin anlayışlarına, yorumlarına kapalıdır. Bununla beraber diyanet kurumu, mevcut iktidarların siyasetine göre hareket eden, üslup geliştiren bir hüviyet taşır. Devletin tehlike olarak gördüğü çoğu şey Diyanet tarafından ilgili hutbelerde insanlara anlatılır. Yanı sıra Diyanet'in tebliğ dili son derece mecazdan uzak resmi bir dildir. Fakat Kur'an dili ise mecaz ağırlıklıdır. Erkan Yar Diyanetin yeniden yapılandırılmasını salık verir. Çünkü Türkiye'de birden fazla cemaat ve mezhep vardır. Dolayısıyla kapsayıcı bir anlayışla hareket etmesi daha faydalı olacaktır.

1.12.4.3. Bir “Diyanet” Hikâyesi ³¹³

Cumhuriyeti kuran kadronun önünde pek seçenek yoktu. Makaleye göre ya din olgusu hiç yokmuş gibi bir tercihte bulunacaklardı ya da laiklik ilkesiyle asgari düzeyde çatışacak bir sistem gerçekleştireceklerdi. İlhan Özay'a göre Diyanet'e yöneltilen önemli eleştirilerden biri, Diyanet'in sadece dinin bir yorumunu temsil etmesi ikincisi ise özerk dini bir yapı olmamasıdır. Laik rejimin sisteminde dini azınlıkların olamayacağı anayasada belirtilmiştir. Dolayısıyla anayasaya göre Diyanet'in sadece bir dini yorumu tercih etmesinde resmen bir problem yoktur. Bunun yanında birden fazla dini grubun bulunması durumunda devlet bünyesinin hasar alacağı ve Türklerin milli duygularının zedeleneceği zikredilmiştir. Kamu hizmeti olarak da görülen din bu itibarla devlet tarafından kontrol altına alınmak istenmiştir. Çünkü dinin sosyal hayata müdahale etme gibi bir potansiyele sahip olması dinin cemaatler kanalıyla değil de devlet eliyle yürütülmesinin daha sağlıklı olacağı düşünülmüştür.

³¹³ İlhan Özay, “Bir “Diyanet” Hikâyesi”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2001, s. 51-54.

1.12.4.4. Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Faaliyetleri ³¹⁴

Mehmet Bulut mezkûr makalesinde DİB tarafından çıkarılan ve yayın hayatına kazandırılan kitap ve dergiler üzerinde duruyor. Buna göre Diyanet, 1924 yılında basılı yayın hayatına başlıyor. 1950’li yıllarına gelindiğinde Diyanet tarafından basılan yayınlar için “Yayın Müdürlüğü” adı altında bir birim kuruluyor. Mehmet Bulut’un tespitine göre kuruluşundan 2000 yılın sonuna doğru Diyanet tarafından 450 adet kitap basımı yapılmıştır. Cumhuriyet tarihinde Diyanet tarafından basılan ve dini yayıncılıkta zirve yapan eserler, “Hak Dini ve Kur’an Dili” isimli tefsir çalışması ile ” Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh” adlı çalışmalardır. Kitap yayımında en mümbit dönem 1970’li yıllar olurken, 1981 ile 1990 yılları arasında ise kitap yayımında bir gerileme olmuştur. Makalenin yazarına göre en verimsiz dönem 1991-2000 yılları arasındadır. Diyanet’in dini dergicilik yayın tarihi 1950 yılında başlamıştır. İlk derginin ismi “Reislik Mecmuası”dır. 1960-1961 yılları arasında “Diyanet İşleri Mecmuası” yayın hayatına başladı. 1962 yılında ilk kez periyodik aralıklarla “Diyanet Dergisi” çıkarıldı. 1979 yılında “Diyanet Çocuk Dergisi”, 1991 yılında “Diyanet Aylık Dergisi”, 1991 yılından sonra olmak üzere “Diyanet İlmî Dergisi” raflarda yerini aldı. Dini yayınlarla sorumlu olan birimin personel seçiminde vasıf aranmadığı Bulut tarafından tespit edilmiş ve eleştirilmiştir. Yanı sıra Diyanet İşleri Başkanlığının çıkaracağı kitap ve dergiler konusunda yakın ve uzak gelecek için plan yapmaması da bir eksikliktir. Çıkarılan dergilerin ve kitapların ne ölçüde okunduğu ve takip edildiği için bir alan araştırması yapmak faydalı olacaktır. Diyanet tarafından çıkarılan dergilere personelin otomatik olarak üye olması ve bu itibarla dergi okurlarının sayısının kabarık olması dergi için bir başarı sayılmaz. Başkanlık kuruluşundan günümüze kadar ehl-i sünnet düşüncesini vurgulayan eserleri hayata kazandırmıştır. Başkanlığın eksiklerinden bir tanesi de kamuoyunun ihtiyacı olan eserleri geç diyebileceğimiz dönemlerde basmış olmasıdır. Söz gelimi ilk defa 1959 yılında Kur’an-ı Kerimin Diyanet tarafından basılmış olması bu kanıyı destekler niteliktedir. Dini yayıncılık alanında en çok eleştiriye maruz kalan tür dergiler olmuştur. Nitekim Bulut’a göre zamanla dergilerin muhtevasında bir olgunluk beklenirken entelektüel anlamda gerileme olmuştur. “Diyanet İlmî Dergi”, diğerlerine oranla daha başarılı olduğu söylenebilir. Dergilerin karşılık bulması ve başarılı olması kısmen maddiyata bağlıdır.

³¹⁴ Mehmet Bulut, “Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Faaliyetleri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001, s. 61-72.

Gerekli maddi kaynağın bulunması halinde dergiciliğin başarısız olmamasının önünde pek engel kalmaz. Bulut, makalenin son iki sayfasında dini dergiciliğin daha başarılı olması için 11 madde sıralıyor. Biz sadece birini zikretmekle yetineceğiz: Diyanet, toplumda karşılık bulacak aktüel konulara temas etmelidir. Değerlendirme: Mehmet Bulut tarafından kaleme alınan makale ve yapılan tespitler doğrultusunda DİB'nin yayıncılık alanında beklentileri karşılayan bir başarıya ulaştığını söylemek mümkün değildir. Hâlbuki Türkiye gibi bir coğrafyada dini temsil eden bir başkanlığın başarılı eserlere imza atması gerekirdi. Görünen o ki yayın faaliyetlerinden sorumlu ilgili birim yeterince araştırma yapmayan, profesyonel kararlar almayan bir birimdir. Dini yayıncılıkta ivme kazanılmak isteniyorsa ilkin ilgili birimin sorunları tespit edilmelidir.

1.12.4.5. Avrupa Birliği, Din ve Diyanet ³¹⁵

Avrupa Birliğine üye devletlerin tamamı Hristiyan'dır. Din, özellikle Hristiyan demokratlar ve halkın gözünde hala diridir. Papa, 1982 yılında yaptığı bir konuşmada, Avrupa kültürü ile Hristiyanlık dini arasında doğal bir akışın bulunduğunu ifade eder. Dolayısıyla Avrupa devletlerinin geldiği noktada Hristiyanlık düşüncesinin önemli katkılarına olduğu zikredilmiştir. Protestan ve Ortodoks kiliseleri son dönemde AB ile sıcak temaslar kurmuştur. Bu kiliseler saygın konumlarını hala korurken politika ve ülkelerin milli menfaatleri doğrultusunda çalışmalar yürütür. Bununla beraber hümanist-seküler çizgi varlığını korumuştur. Avrupa gözünden Türkiye'ye bakıldığında hala birtakım olumsuzluklar vardır. Nitekim Avrupa klasik "biz ve ötekiler" söylemini bırakmış değildir. Onlara göre yükselişe geçen siyasal İslam düşüncesi beraberinde fundamentalist çizgiyi de getirmiştir. Yanı sıra Türkiye'nin ekonomisi iyi değildir. Dolayısıyla Türkiye Müslümanlarının AB'ne girmesi durumunda entegrasyonda birtakım sıkıntıların olacağı varsayılmıştır. Mehmet S. Aydın'a göre Avrupa Birliğine girmek isteyen Türkiye'nin birtakım değişiklikler yapması icap eder. Buna göre ilahiyat fakültelerinde verilen klasik eğitiminin yanı sıra psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi derslerin verilmesi gerekir. Devlete bağımlı bir yaşam süren Diyanet İşleri Başkanlığı peyderpey özerk bir konuma kavuşmalıdır. İlahiyat ve Diyanet arasında bir ortaklık kurulmalı ve bu itibarla fikir ve bilgi alışverişi yapılmalıdır.

³¹⁵ Mehmet S. Aydın, "Avrupa Birliği, Din ve Diyanet", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001, s. 11-20.

1.12.4.6. Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim –Diyanet İşleri Başkanlığı³¹⁶

Toplumun din ihtiyacını karşılamak üzere Devlet tarafından Diyanet'e dinin inanç-ibadet-ahlak boyutları, vatandaşların din alanında bilinçlendirme ile ibadet yerlerini yönetme gibi resmi haklar tanınmıştır. Diyanet hakkında her ne kadar eleştiriler yapılsa da, Cumhuriyet ve Diyanet kurumu tarihsel süreçte birbirlerinin varlığı tanımış ve onamıştır. Modernleşme sürecinde zihinlerin klasik dönem ile olan bağları kesilmiş ve Cumhuriyet döneminde laiklik-sekülerlik bağlamında birçok reform yapılmıştır. Fakat din olgusunun tamamen ortadan kaldırma gibi bir teşebbüs yaşanmamıştır. Modernleşme sürecine giren Türk toplumu ile dinin arasına mesafe girmiştir. Bununla beraber devletin uygulamaya koymak istediği bilim ve modernlik gibi atılımların önünde Diyanet Kurumu bir engel değil pekiştirici rol oynamıştır. Dolayısıyla Türk modernleşmesi ile Diyanet arasında bir uyum gözlemlenmiştir.

1.13. SİYASET

Siyaset adı altında ele alınan bu bölümde toplam 13 tane makale bulunmaktadır. Yasin Aktay iki, Mustafa Erdoğan, Ömer Çaha, Ali Bardakoğlu, Ömer Çelik, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Ertuğrul Cesur, Erkan Perşembe, Oğuz Şaban Duman, Bilal Gökçır, Hasan Karaca ve Mümtazer Türköne birer makale yazmıştır.

1.13.1. Türk Politikasında Din; Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Anlayışı³¹⁷

Mezkûr makale, Türkiye'nin Cumhuriyet döneminden itibaren yürüttüğü demokrasi anlayışında dinin konumunu ele alıyor. Nitekim 1995 yıllarına gelindiğinde Refah Partisinin beklenenin üzerinde bir oy aldığı ve bunun gerek Türkiye'de gerekse dış basında konu olduğu söylenmiştir. İlgili teorisyenlere göre din, kamusal ve politik alındaki etkisini sıfıra düşürmeliydi. Çünkü İslam'ın seküler çağa uymayan ve son derece arkaik fenomenlere sahip olduğu belirtilmiştir. Mehmet Erdoğan'a göre dine tepeden bakan bu anlayış, Müslümanların dini bilinçli bir tercih ve değer olarak gördüğünü ıskalamıştır. Kimi araştırmacılar dinin politik hayatta ivme kazanmasını Arabistan sermayesine bağlarken, kimi araştırmacılar bunu Kemalist sistemin yapısındaki

³¹⁶ Necdet Subaşı, "Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim –Diyanet İşleri Başkanlığı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005, s. 79-82.

³¹⁷ Mehmet Erdoğan, "Türk Politikasında din; Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Anlayışı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı1,2, 1999, 11-24.

bozukluğa atfediyordu. Mehmet Erdoğan'a göre İslam, Türkiye topraklarıyla organik bağ bir kurmuş ve kültürünü etkilemiştir. Dolayısıyla İslam'ın bu topraklardan demokrasiye rağmen göç etme gibi bir niyeti yoktur. Fakat devlet gerilemenin sebebini dine bağlıyordu. Bu bağlamda dinin siyasetten ayrılması gerekliliğine inanıyor ve nihayet katı reformlar uygulayarak özellikle 1920 ve 1930 yıllarını kapsayan dönemde laiklik ilkesi gereği dine son derece mahdut bir alan bırakılıyordu. Müteakip süreçte ise laiklik rejimini eleştiri konusunu yapmanın yobazlıkla eş değer olarak görüldüğü söylenmiştir. Fakat baskı altında dar alana sıkışan ve siyasal söylem üretmeyen din, özgür platformlarda kendini toparlamayı ve bir karşılık üretmeyi başarmıştır. Makalenin sonlarına doğru Erdoğan'ın şöyle bir tavsiyesi vardır: üzerinde yaşadığımız toprakların selameti için İslam ile yaşamının imkânlarını bulmalıyız. Çünkü dini baskı altında tutmak, Türkiye'nin aleyhine sonuçlanacak bir durum olabilir. İslam'ın ürettiği değerler zinciri, modernleşmeye içten ve dıştan gelen saldırılara rağmen direnç gösteren değerlerdir.

1.13.2. Sınırlarına Sığmayan Demokrasi ve İslam ³¹⁸

Kökene Eski Yunan düşüncesine kadar uzanan demokrasinin din, dil, kadın-erkek, hür-köle, fakir-zengin ayırımının bulunmadığı belirtilmiştir. Teknolojinin varlığı ve yayılımı demokrasi için olumlu olarak gösterilse de çoğu kez kendi aleyhine iktidarların lehine olmuştur. Avrupa'da ortaya çıkan ve yayılım gösteren demokrasinin, İslam ülkelerinde acaba yürürlüğe konulmak isteniyor mu soruna Yasin Aktay'ın yanıtı negatiftir. Çünkü İslam ülkelerinde sabitlenen ve koruma altına alınan bir demokrasi anlayışında, Müslüman vatandaşların talepleri siyasal iktidara kadar yükselecektir. Tabi bu yükseliş Avrupa'nın işine gelmeyecektir. Bunun yerine elit bir grupla anlaşmak ve demokrasiyi bu şekilde yürütmek, Batı dünyasının menfaatlerine daha uygun olacağı söylenmiştir. Dolayısıyla Batının diğer ülkelerle olan demokrasi anlayışı tamamen çıkara dayalıdır. İşte bu yüzden demokrasinin sınırları belli değildir. İslam ülkelerinde demokrasinin gelişmemesinin nedenini köktenci fikirlere bağlayan Oryantalistlerin söylemi Yasin Akay'a göre isabetsizdir. Çünkü demokrasinin içeriği ve işleyiş çarkıyla yeni karşılaştıran Müslümanlar, demokrasi hakkında dört başı mamur bir söylem geliştirememiştir. Fakat Müslümanların demokrasiye karşı gizli bir düşmanlığı olmuştur. Bununla beraber az gelişmişlik, Batı dünyasının İslam ülkeleriyle kurduğu demokrasi

³¹⁸ Yasin Aktay, "Sınırlarına Sığmayan Demokrasi ve İslam", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999, s. 39-52.

anlayışının belirli bir grup üzerinden gerçekleştirmesi gibi hususlar Müslümanların demokrasiyi benimsememelerinde önemli etkenler olmuştur. Bu hususlar Demokrasinin gerilemesini salık verirken aynı zamanda otoriterliği beslemiştir. Görünen o ki, Batı'nın ev sahipliği yaptığı demokrasi başka, uygulanması başkadır. Makaleden hareketle denebilir ki, Müslüman ülkelerde demokrasinin eksikliği, Müslümanların tutumuna ve Batı dünyasının Müslüman devletlerle kurduğu münasebet biçimindedir. Müslümanlar demokrasiyi anlayacak ve tedavüle koyacak entelektüel bilginin sınırlarını zorlamıştır. Fakat demokrasi hususunda yetkin bir paradigma geliştirememiştir.

1.13.3. İslam ve Demokrasi ³¹⁹

Kökene Batıya dayandığı söylenen demokrasi kavramını Müslüman beyinler birçok platformda değerlendirmişlerdir. Fakat genel olarak bu kavrama menfi bir tavır takınılmıştır. Çünkü demokrasi kavramının doğduğu ve yayılım gösterdiği sıralarda Türkiye, Mısır, Suudi Arabistan ve İran devleti hariç diğer Müslüman devletler, Batı tarafından işgal edilmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar ile demokrasi arasındaki mesafe derinlik kazanmıştır. Kur'an'a baktığımızda ise devletin yönetim biçimine dair net bir bilgiyle karşılaşmak mümkün değildir. Onun içindir ki, tarihsel süreçte Emevilerden Osmanlılara kadar kurulan İslami devletlerde, İran ve Bizans etkileri görülmüştür. Fakat devletin işleyişinde Kur'an, meşveret ve adalet kavramlarına merkezi önem atfetmiştir. Ömer Çaha'ye göre Hilafet yönetimi, Kur'an'ın buyurduğu bir yönetim biçimi değildir. Hilafetin tarihsel vasatın sosyolojisine göre oluşan siyasi bir mekanizma olduğu söylenmiştir. İslam'daki yönetim biçiminde genel olarak ümmetin maslahatı göz önünde bulunurken demokrasi yönetim biçiminde toplumun temeli birey üzerine kurgulanır. Dolayısıyla Müslüman bireyler özgürlüğü cemaat düzeyinde yaşar. Mülkiyet hakkının güvence altına alınması ve eşitlik, İslam ile demokrasinin benzer yönleridir. Fakat bazı Oryantalistlere göre İslam seküler olmadığı ve kaynağında dogma kurallar olması hasebiyle demokrasiyle uzlaşma halinde olamaz. Bununla beraber Max Weber, İslam'ın dünyayı imar etme gibi bir kaygı gözettiğini söyler. Hasan Hanefi gibi de İslam'ın seküler bir din olduğunu öne sürer. Yanı sıra dış dünyayla ilgilenen ve peygamberden sonra teşekkülünü tamamlayan İslam hukukunun sünnet, kıyas, icmâ özellikle örf gibi ilkeleri beşeri nitelik arz ettiği söylenebilir. Osmanlı döneminde şer'i hukuktan bağımsız

³¹⁹ Ömer Çaha, "İslam ve Demokrasi" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, 1999, s. 53-76.

yürütülen örfi kanunlar buna örnek verilebilir. Demokrasinin İslam ülkelerinde gelişmemesinin nedenleri arasında ekonomik gelişmenin yetersizliği, sömürgecilik faaliyetlerine karşılık olarak toplumun tüm gücünü mevcut iktidarda toplaması, sömürgeciliğe tepki olarak başlayan radikal İslami hareketler, sömürge altında bulunan Müslüman bilginlerin Batı değerlerini toptan reddetmesi, hükmün Allah'a bağlanması gibi etkenler bulunur. Değerlendirme: İslam ülkelerinde demokrasi anlayışının gelişmemesinin iç ve dış nedenlerinin olduğu söylemek mümkün gözüküyor. Makaleden öyle anlaşıyor ki, İslam düşüncesinin net sınırlarla mukayyet altına aldığı bir devlet biçimi yoktur. Bu sebep mucibince kurulacak bir devletin meşveret ve adalet gibi prensipleri dikkate alması halinde bir kültürün temel kodlarıyla inşa edilmesi mümkündür.

1.13.4. İslam ve Demokrasi Üzerine ³²⁰

İslam düşüncesinin ana kaynakları ve literatür bilgisi daha çok adalet kavramı etrafında şekillenmiş ve bu kavrama merkezi konum uygun görülmüştür. Batı'da ortaya çıktığı söylenen eşitlik, hürriyet gibi doğrudan demokrasiyle organik ilişkisi bulunan bu tür kavramlar, adalet kavramının gölgesinde kaldığı belirtilmiştir. Avrupa ise geçirdiği skolastik deneyim gereği mezkûr kavramlar gündemde kalmıştır. Din mistik yorumları içeren, epistemolojik ve ontolojik değerleri olan ve hayatı kuşatan bir olgudur. Demokrasi ise daha çok *uzlaş*ı üzerine kurulan bir akittir. Bu itibarla din ile arasında farklılık bulunur. Demokrasi kavramının İslam toplumlarında karşılık bulmaması veya yerleşmesinin sebebi, İslami değerlerin bu kavrama engel olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Müslümanlar yeni bir sorunla karşı karşıya kaldıklarında Kur'an, sünnet, kıyas, icmâ gibi ilkelere başvurmak suretiyle ilgili sorunu çözmeye çalışırlar. Bu süreç içerisinde yürütülen veya takip bir metot elbette vardır ve sonuçları bireysel olabilmektedir. Makaleden anladığımız kadarıyla demokrasinin İslam öğretilerinde karşılık bulması biraz da bu süreçte içinde geçer olmasına ilgilidir.

1.13.5. Siyasal Dil'in Stratejik Röntgeni ³²¹

Fransız devriminden bu yana siyaset arenasında sol ve sağ kavramları söz konusu olmuştur. Buna göre iktidarın tarafında olanlar sağ grupta bulunurken, karşısında olanlar

³²⁰ Ali Bardakoğlu, "İslam ve Demokrasi Üzerine", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999, s. 77-84.

³²¹ Ömer Çelik, "Siyasal Dil'in Stratejik Röntgeni" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002, s. 15-19.

ise sol grupta bulunur. Bu itibarla iktidarı eleştiren taraf solcu olmakla ünlenir. Dolayısıyla siyasal İslamcılarının mevcut iktidarla kurduğu yakınlık veya gerginlik onların sağcı veya solcu olmasını belirleyecektir. Bu minvalde Eşârî geleneğinin fikirlerini eleştiren onlara düşünsel anlamda tavır koyan mezhepler tabii olarak solcu konumu temsil ederler. Hakeza müesses iktidara karşıtlığıyla bilenen Hariciler ve Şiiler için de bu durum söz konusudur. Üçüncü dünya ülkeleri genelde sola yakın siyasal bir dil üslubu tercih etmiştir. Türkiye’de ise sağ argümanları kullanan iktidarın karşısında Kemalizm yer alır. İslam dünyası sağın kurduğu argümanlar üzerinden siyasallığını yürüttüğü için sağcı pozisyonda bulunur. Bu paradigmayı olumlamayan taraflar sol bir jargon kullanır. Görünen o ki siyasal bir düşüncenin veya siyasal bir partinin benimsediği dil, büyük ölçüde merkezi yönetimle girdiği tutumda karşılık bulur. Bu itibarla kullanılan dilin mahiyeti sağ veya sol eğilimi belirler.

1.13.6. İslami-Sol Genel Bir Bakış ³²²

Sol ifadesi siyasette mağdurların ve haksızlığa uğrayan kesimin hakkını arayan hareketlere verilen bir kavramdır. İslami sol tabirinin ise akılcılığa, fikri düşünce özgürlüğüne önem veren bir boyutu vardır. Olaya bu cenahtan bakıldığında modern dönemde daha çok sol jargonun etkin olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Mutezile metodu ve felsefe bilimleri akli önceleyen metot üzerine inşa edildiklerine göre solcu olarak nitelenmeleri mümkün hale gelir. Felsefi düşünceye ve oluşumlara karşıtlığıyla bilinen Hanbeli mezhebi ve kelamcıları ise doğal olarak sağcı diye isimlendirilir. Osmanlı devletinin tarih sahnesindeki etkinliği kaybettikten sonra İslam dünyasında iki ismin ön plana çıktığı söylenmiştir. Bunlar Muhammed Abduh ve Afgânî ikilisidir. Bu ikilinin gerek dışarda ve gerek içte yürüttükleri mücadele ve düşünce kodları sol ile tarif edilebilir. Bu iki ismin modern dünyadaki duruşları sol jargona yakındır. Bu sol jargon modern dönemde geleneği eleştiren bir dil kullanmayı ve yenilenmeyi uygun gören bir metot takip etmiştir. 1967 yılında Arap- İsrail savaşının patlak vermesi sonucunda kaybeden taraf Araplar olunca bu şaşkınlığın yarattığı etki, Müslümanları selefî çizgiye doğru itmiştir. Artık talepler hilafet kurulmasını ve geçmişin yeniden yaşanmasını salık veriyordu. Dolayısıyla yenilikçi düşünce yerini büyük ölçüde selefî çizgiye bırakmıştı. Hatta Muhammed Mütevellî es-Şa’rabî Arap yenilgisinden

³²² Nasr Hamid Ebû Zeyd, M Hayri Kırbaoğlu-Ömer Özsoy (çev.), “İslami-Sol Genel Bir Bakış”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002, s. 21-36.

memnunluk duyduğunu, Araplar kazansaydı laiklik veya sosyalist gibi düzenlerin Mısır'a hâkim olabileceğini zikretmiştir. İslam'ın sol ifadesini ilk olarak kullanan Hasan Hanefî'dir. Arap dünyasında petrolün bulunmasıyla birlikte refaha kavuşan ve tembellik hastalığına yakalanan Araplar, fiziki olarak çağdaş dönemin imkânlarından faydalanırken düşünsel anlamda cahiliye dönemin kültürünü benimsediler. İşte bu sosyoloji Arapları, geleneğin dünyasına iterek her türlü sorunun cevabını eski kitaplarda olduğu sonucuna götürdü. Yenilikçi, akılcı sol jargona sahip olan eğilimler yerini gerilemeye bıraktı. Sonuç ise selef çizgisinin galibiyetiyle sonuçlandı. Değerlendirme: ekonomik şartlar, hayal kırıklıkları ve yenilgiler insanların dini okuma ve yorumlamasına doğrudan etkide bulunabilir. Bununla beraber mezkûr makalenin, Kur'an'ın sağ mı veya sol mu bir dil tercih ettiğini tespit etme noktasında yardımcı olabileceğini söylemek mümkündür. Kur'an'ın muhtevasına baktığımızda Kur'an'ın zalimlere karşı mazlumların yanında olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla makaleden hareketle Kur'an dil üslubunun sol jargona yakın olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce bu husus bilimsel anlamda mercek altına alınmayı hak ediyor.

1.13.7. Soğuk Savaş Döneminde Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam – Seyyid Kutub Örneği-³²³

Makale, genel olarak Seyyid Kutub'un eserlerine ve bazı araştırmacıların konuyla ilgili görüşlerine başvurmak suretiyle inşa edilmiştir. Seyyid Kutub'un kapitalizme karşı tutunduğu sert mizacını sosyalizm veya sol kavramlarına bağlamak isteyen kimi araştırmacılar olmuştur. Söz gelimi Hasan Hanefî bu meyanda Kutub yaşasaydı "İslami sol" anlayışını benimseyecekti cümlesini kurmuştur. Fakat Yasin Akay'a göre bu cümle isabetli değildir. Çünkü Kutub yaşının ilerlemesiyle beraber düşüncelerini teolojik alana yoğunlaştırmış ve daha çok metni merkeze alan sağ cenahta durmuştur. Amerika'ya eğitim giden içen Kutub, Amerikalıların Filistin sorununda İsrail'e taraf tuttuğunu görür ve metinlerinde Kapitalizm ile Sosyalizm gibi ideolojilere karşı bir dil geliştirir. Soğuk savaş döneminde Arap ülkeleri sömürgecilik faaliyetlerine tepki olarak sol bir jargon tercih eder. Bu sol söylemleri Kutub'un "Sosyal Adalet" ile "İslam ve Kapitalizm" adlı kitaplarında görmek mümkündür. Kutub'a göre Kapitalizm ve Sosyalizm gibi ideolojiler netice olarak beşeri ideolojilerdir. Kitaplarında Sosyalizme gönderme yapsa da kendisini

³²³ Yasin Akay, "Soğuk Savaş Dönemin Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam –Seyyid Kutub Örneği-", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002, s. 43-68.

sosyalist olarak nitelenmek haksız bir tutum olacaktır. Nitekim metinlerinde İslam'ın sosyalizmden daha geniş olduğunu dile getirir. Kutub, Müslüman sorunlarını Kur'an'da arayan biridir. *Yoldaki İşaretler* adlı kitabında dünyanın uçurumun kenarında olduğunu, insanları uçuruma sürükleyen etkenlerin arasında sosyalizmin de bulunduğunu dile getirerek, Kur'an nesli için saf İslam'a işaret eder. Sonuç olarak denebilir ki Seyyid Kutub, hâkim sosyolojinin bir gereği olarak söylemlerinde sol argümanlar kullanmakla beraber kendisi ne solcu ne de sosyalisttir. Dolayısıyla Kutub'a yakıştırılan solcu ve sosyalist iddiaları Yasin Akay'a göre isabetsizdir.

1.13.8. Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest –Sosyalist ³²⁴

Mezkûr makale, Ali Şeriatî'nin sosyalizm düşüncesini merkeze alarak kapitalizm, Marksizm gibi ideolojileri konu alır. Bu esnada Kur'an'a atıf yapılmak suretiyle adı geçen ideolojiler ile İslam düşüncesi arasındaki çatışma ve uyum noktaları belirlenir. Ertuğrul Cesur tarafından kaleme alınan makaleye göre Şeriatî'nin sosyalizm düşüncesi Kur'an ve özellikle Ebû Zerr el-Ğıfari merkezlidir. Şeriatî, daha 18 yaşında batıdan gelen ve yıkıcı etkileri olduğu söylenen fikirlerle mücadele etmek için "Allahperest Sosyalist" adında bir fikir cemaatine üye olur. Fakat Şeriatî, Batılı düşünceleri bir kenara bırakmamış, onları insanlığın ortak kazanımları olarak görmüş ve bu fikirlerden faydalanmaya gayret etmiştir. Şeriatî, toplumda imtiyazlı olan sınıfa karşıdır. Çünkü ona göre bu sınıf hem peygamberin gerçekleştirmeye çalıştığı toplumun dinamiğine uymayan hem de tevhidin benimseyemeyeceği ayrıcalıklı bir gruba işaret eder. Cesur'a göre sosyalizm bağlamında Şeriatî'yi etkileyen ve onun fikirlerini besleyen kişi Ebû Zerr el-Ğıfârîdir. O, mal toplayan ve stoklayan Emevî iktidarını yoğun bir biçimde eleştirmiştir. Çünkü Emevî iktidarının bir yandan zekât verirken bir yandan da şatafat içinde yaşadığı söylenmiştir. Fakat Ebû Zerr'e göre İslam, bütün toplumun maslahatını dikkate alan bir düşünceye sahiptir. Dolayısıyla Emevîlerin mal stoklamaları ve aşırı bir biçimde zengin olmaları Kur'an'a uygun değildir. Ertuğrul Cesur makalenin ilerleyen bölümlerinde adalet ve kıst kavramları üzerinde durur. Nitekim adaletin formel olarak işlediğinden bahsedilir. Yani bir işçinin hakkı 20 liraysa, 20 lira ödenir ve adalet yerini bulur. Fakat işçinin hakkı 30 liraysa ve meri adalet ona 20 lira veriyorsa ne olacaktır. İşte kıst kavramı bu noktada devreye girer ve işçinin hakkını gözetir. Kıst tedavülde bulunan adalet anlayışına karşı

³²⁴ Ertuğrul Cesur, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest –Sosyalist", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt5, Sayı 2, 2002, s.69-91.

çıkarm ve kişilerin gereğinden fazla kâr elde etmesini doğru bulmaz. Şeriatî'ye göre bireysel mülkiyetin İslam düşüncesinde yeri yoktur. Bu anlayış Roma Hukukundan Fıkıh literatürüne girmiştir. Çünkü dünya bir bütün olarak Allah'a ait kılınmıştır. Allah'ın yeryüzündeki vekili toplumdur. Dolayısıyla sermaye de halkındır. Tevhit ve şirk gibi kavramlara karşı son derece hassas olan İslam, tevhit düşüncesinin gereği olarak insanlar arasındaki ekonomik uçurumu kabul etmez. Çünkü ekonominin tekele alınması şirkin karşılığı olarak salık verilmiştir. Dolayısıyla kişi ne tanrının vekili olabilir ne de kurduğu mali düzen üzerinden milletin hakkını gasp edebilir. Bu itibarla Kur'an haksızlığa uğrayan halkların yanında yerini alırken, Firavunvari tiplere karşı çıkmıştır. Çünkü İslam dini, toplumu göz önünde bulunduran bir mekanizmaya sahiptir. Makalenin sonucuna göre Şeriatî, sosyalist düşünceye sahip olan ve onu savunan bir entelektüeldir. Bunun yanında fikirlerini Kur'an ve Ebû Zerr el-Ğıfârî'den aldığını söylemek mümkündür. Makaleden mülhem olarak kıst ve adalet kavramlarının derinlemesine çalışmak faydalı olabilir. Çünkü görünen o ki kıst kavramı adalet kavramından daha derinlikli ve daha hassastır.

1.13.9. Nurettin Topçuda 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi³²⁵

Nurettin Topçu, Avrupa eğitim görmüş ve oradan dönünce Galatasaray Lisesinde Felsefe öğretmenliği yapmış bir aydındır. Düşüncelerini, kurduğu *Hareket Dergisinde* kamuoyuyla paylaşmıştır. O, milliyet ve sosyalizm üzerine kurulu bir devlet mekanizmasını tercih eder. Topçu, Anadolu milliyetçiliğinin doğal uzantısı olarak gördüğü Sosyalizm düşüncesinin dönemin ekonomik, siyasi ve kültürel kaoslarını çözecek potansiyelde olduğuna inanır. Bu yönüyle eleştirisi konusu olan Topçu, yine bu yönüyle dönemin aydınlarından ayrılır. Batılılaşmaya, taklide, dinin yanlış okunmasına ve hurafe biçimini almasına, haksız gelir düzeyine eleştiriler yönelten Topçu; Komünizm ve Materyalizm gibi ideolojik düşüncelere karşıdır. Ona göre Türkiye için en uygun model Anadolu sosyalizmidir. İnsanı merkeze alan bir düşünceye sahip olan Topçu, İslamcı ve Milliyetçi fenomenlerle bir düzen arayışına girer. İslam'ın ruh yapısına önem verir. Nurettin Topçu, fikirlerini geliştirirken veya deklare ederken Anadolu paradigmasını görmezden gelmez. Bu demek oluyor ki, onun fikirleri ile yaşadığımız topraklar arasında bir bağ vardır. Hatta konuyu biraz daha ileriye taşıyıp düşüncesinin

³²⁵ Erkan Perşembe, "Nurettin Topçuda 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 5, Sayı 2, 2002, s.93-99.

yerli olduğunu ve düşüncesiyle yerli değerler arasında bir köprü kurmak istediğini söylemek mümkün görünüyor.

1.13.10. Sultan Galiyev’de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din ³²⁶

Entelektüel anlamda Batı dünyasının gerisinde kalan Müslümanlar, gerilemenin nedeni üzerine fikir yürütmüşlerdir. Kimi dönemlerde Batı körü körüne taklit edilirken, kimi dönemlerde modernite ile ulusal değerler arasında bir bağ kurma yolu tercih edilir. Doğu ve Batı toplumlarındaki kültürel alışverişin geç dönemlere kadar uzanan bir hikâyesi vardır. Söz gelimi Batı düşüncesinin etkilendiği medeniyetler biri Mısır’dır. Dolayısıyla Müslümanların öz bilinçlerini kaybetmeden müspet manada Batıdan birtakım değerler alması gayet doğaldır. Makaleye göre Doğu toplumları modernite karşısında genel olarak iki tavırdan yana olmuştur. Bunlar sosyalizm ve milliyetçiliktir. Doğu dünyasında yaşayan gelenekçilerin her hâlükârda sosyalizm ve milliyetçilik gibi fikirlere karşı çıktıkları söylenmiştir. Bu itibarla çağdaşlaşmadan yana olan kesimleri eleştirmişlerdir. Mustafa Kemal Atatürk yaptığı bir konuşmasında Türkiye vatandaşlarının arasında sınıfsal bir yapının olmadığı dile getirir. Sultan Galiyev de neredeyse aynı fikirlere sahiptir. Fakat Galiyev’e göre Mustafa Kemal Atatürk’ün ölümünden sonra Türkiye’de çağdaşlaşma ile Batılılaşma arasındaki fark yanlış anlaşılmalı ve Batılılaşma serüveni başlamıştır. Çağdaşlaşma esnasında ulusal değerler korunur. Batılılaşmada ise öz değerler kayba uğrar. Sultan Galiyev büyüdüğü dönemde Rusya’da yaşayan Müslümanlar ceditçilik ve gelenekçilik gibi fikir akımlarını benimsemiştir. Sultan Galiyev’in ceditçilerin arasında bulunduğu belirtilmiştir. Galiyev, küçüklüğünde klasik eğitim alan, temel dini bilgileri öğrenen, Arapçayı bilen biriydi. Fakat 1985’ten sonra Kazan Öğretmen Okulunda sosyalizm ile tanışır ve artık materyalist ve ateist olur. Oğuz Şaban Durman, makalenin son kısmında Galiyev’in sosyalist, milliyetçi ve İslami yanının bulunduğu dair ihtimaller üzere bir değerlendirme yapar. Galiyev ezilen Müslümanlar ve bilhassa Türkler için çalışmalar yürütmüş bir aydındır.

³²⁶Oğuz Şaban Durman, “Sultan Galiyev’de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002, 101-105

1.13.11. Son Dönem Siyasi Gelişmelerin Yansımaları, oryantalizm ve Akademik Özgürlük –Daniel Pipes’ın Campus Watch sitesi ve Konuya Dair Bir Bibliyografya Denemesi- ³²⁷

Mezkûr makale siyasetin gölgesinde kalan oryantalistik çalışmalarını Daniel Pipes tarafından kurulan “Campus Watch” sitesi üzerinden okuyor. Görünen o ki bu site, ABD’de alınan politik kararlarla uyumludur. 1980 sonrasında İslam; politik, kültürel, ekonomik alanlarda bir yükseliş göstermiştir. Dolayısıyla bu yükselişi araştırmak üzere oryantalistik çalışmalar yapılmıştır. Bahsi geçen sitenin kurucusu İslam’a karşı mesafelidir ve nesnel gerçeklere dayanmayan açıklamaları ve 11 civarında kitabı vardır. Oldukça ırkçı olan Pipes, Müslümanların ABD basınında kendilerini özgürce ifade etmelerinden rahatsızlık duyar. Filistin sorununda, İsrail devletini haklı görür ve Filistin halkını da tahkir eden cümleler kullanır. Müslümanların Kudüs’te haklarının olmadığı ifade eder. Bazılarına göre, Pipes kurduğu “Campus Watch” sitesi paralı olarak tutulmuştur. Edward Said’e göre Pipes ve benzeri insanlar para karşılığında, İslam’ı ve Müslümanları terörle ilişkilendirilmek üzere parayla tutulmuştur. Pipes sitesinin görevi, ABD devletinin Orta Doğu’daki faaliyetlerini desteklemek ve bu faaliyetlere karşı çıkan bilim insanlarını araştırmak ve ifşa etmektir. Filistin sorununda İsrail’i haksız gören bilim adamları, Pipes’in sitesi tarafından kara listeye alınır. Pipes’in bu girişimlerinin arkasındaki güç makaleye göre politikadır. Çünkü Irak devletine yapılacak askeri müdahale, Pipes ve sitesi tarafından onanmaktadır. Birçok öğrenci bu siteyi protesto etmiştir ve müteakip süreçte “Campus Watch” sitesine tepkiler yağmaya başlamıştır. İlk tepkiler Pipes’in kurduğu sitenin yanlı ve gerçekleri yansıtmayan bir mekanizmaya sahip olduğu yönündedir. Tepkilerden sonra Pipes’in ifadelerinde bir esneklik görülse de Orta Doğu’ya ve Müslümanlara karşı tavrı değişmemiştir. Kimi araştırmacılar Pipes’in böylesine yanlı bir site kurmasını akademik alandaki başarısızlığına bağlamıştır. Değerlendirme: makaleden hareketle denebilir ki, ABD’nin özellikle Müslümanlar için reva gördüğü politik girişimler ile oryantalistik çalışmalar arasında bir uyum vardır. En azından bunu, bahsi geçen site için ifade etmek mümkündür. Yanı sıra politik gelişmeler bilimsel çalışmaların nesnellliğini tahrip edecek düzeydir. Doğrusu fikir özgürlüğünün

³²⁷Bilal Gökür, “Son Dönem Siyasi Gelişmelerin Yansımaları, oryantalizm ve Akademik Özgürlük – Daniel Pipes’ın Campus Watch sitesi ve Konuya Dair Bir Bibliyografya Denemesi” *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 6, Sayı 2, 2003, s. 87-102.

yoğun olarak yaşandığı söylenen ABD’de böyle bir sitenin varlığı ve ilgili mercilerin bu sitenin arkasında durması düşündürücüdür.

1.13.12. Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar ³²⁸

Uzun yıllardır tartışmaya konu olan entegrasyon kavramıyla ilgili tanımlar net değildir. Bu kavramın asimilasyon ve izolasyon kavramlarıyla bir bağı vardır. Nitekim asimilasyon bir şeyin özünde başkalaşım geçirmiş ve öteki olmuş halidir. İzolasyon ise bir şeyin yekdiğerinden ayrılmasıdır. Bu üç kavram genel olarak kültür ögesiyle ele alınmıştır. Çünkü kültürlerin birbiriyle etkileşim halinde olduğu ve kültürlerden birinin muhakkak daha baskın olduğu söylenmiştir. Batı toplumlarında kültür niceliği ve niteliği etkin konumdayken, azınlıkta olan kültürlerde ise durum tam tersidir. Azınlık kültürü, etken kültür karşısında kendisini muhafaza edecek yeterli düzeyde enstrümanlara sahip değildir. Entegrasyon süreci devinim içinde olan iki kültürün birbirleriyle olan münasebeti olarak ele alınmıştır. Batı uygarlığı, “varlık merkezli bir felsefe” üzerine bina edilmiştir. Varlığı bir başka varlık üzerinden tanımlamıştır ki bu husus da ötekini doğurmuştur. Ötekisi ise değeri olmayan bir şey olarak kurgulanmıştır. Söz gelimi kızıl derililer ile zenciler medeniyetten nasibini almamış ve değersiz insanlar olarak görülmüştür. Batı ötekilerde etkileşimde bulunurken ya onları kendine benzetmeye çalışmış ya da onları etkisiz hale getirmiştir. Postmodern dönemde ise Batı dünyasının ötekiyle olan tutumunda değişiklik yaşadığı belirtilir. Nitekim modern dönemde ötekiyle olan tavır ikili tavır iken, postmodern dönemde ise bunun yerine çoğulculuk anlayışını benimsemiştir. Fakat bu dönemde tarafların birbiriyle uyumlu yaşayabilmesi için mutlak hakikatin dışlanması şart koşulmuştur. Avrupa ülkelerine göç eden ve azınlıkta olan kültürler “böl ve hükmet” anlayışına maruz kalmıştır. Azınlıkta olan kültürün bireyleri Batı’nın hakim kültürüne uyum sağlanmışsa entegrasyon yaşanmış ve bu bireyler artık makul ve makbul görülmüştür.

1.13.13. Bir Retorik Aracı olarak “İrtica” Kavramı ³²⁹

İrtica’ kavramı, Batılılaşma serüveninin sıklıkla müracaat ettiği kavramlardan biridir. Bu kavram etkileşim halinde olduğu bireyleri iki kısma ayırır. Nitekim iktidarda

³²⁸ Hasan Karaca, “Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005, s. 83-90.

³²⁹ Mümtazer Türköne, “Bir Retorik Aracı olarak “İrtica” Kavramı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 2, 2007, s. 35-47.

olan kesime sıcak temas halinde olan bu kavram, iktidar karşıtı olan muhalefete kötü zan besler. İlk defa 31 Mart vakasında irtica' kavramı kullanılıyor. Türkiye'de demokratik rejimden sonra eski düzeni isteyen kesim irticacı olarak yaftalanıyor. Fakat TESEV'in yaptığı araştırmaya göre irticada bir azalma yaşanmıştır. Yanı sıra sanıldığı aksine laiklik ilkesi de tehdit altında değildir. Ak Parti ile Cumhuriyet Halk Partisi arasında gerçekleşen alkol tartışmasının laiklik ilkesi ile irtibatlandırması ve her iki tarafın da fikirlerini bu minval üzere beyan etmesi, makalenin yazarına göre irtica' tartışmalarının geldiği anlamsız boyuta işaret eder. Bilimsel olarak içkinin insan üzerinde tahribatlar yarattığı kanıtlanmıştır. Dolayısıyla Cumhuriyetin muhafızlığını yapan CHP'nin halka açık yerlerde içki tüketiminden yana olmasının sebebi dinin içkiyi yasaklamasıdır. 1928 yılında bir komisyon dinde yenilik çalışmalarını esas alarak camilere kiliselerde olduğu gibi sıra koydu. Bu itibarla din millileştirilmek istendi. Buna tepki olarak Atatürk heykellerini kırmayı görev haline getiren bir hareket doğdu. Demokrat Parti yönetimi ele alınca ezan Arapça okutuldu ve Atatürk'ü koruma yasası çıkarıldı. Dolayısıyla laiklik ilkesi kapsamında gerçekleştirilen dine karşı baskıcı tutumun sebebi irtica'ya dayanıyordu. Fakat anayasada laikliğin mahdut bir tanımı yoktur. Dolayısıyla tanımında bir netlik olmayan laiklik ilkesinden hareketle özgürlüklerin kısıtlanması ve irtica tehdidinde karşılık olarak bu kavramın kullanılması anlamsızdır.

1.13.14. Sözlüklerde 'irtica' arayışı ³³⁰

Sözlükler bir kelimenin hem yapısal hem de içerik olarak ne gibi değişikliklere maruz kaldığını belirten ve tarihe tanıklık eden metinlerdir. Mezkûr makale irtica kavramının tarihsel vasatta ne gibi manalara karşılık geldiğini, Osmanlının son dönemlerinde telif edilen sözlükler ile Cumhuriyet döneminde kaleme alınan sözlüklerden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Makalenin tezine irtica kavramı siyasetle yakından ilişkilidir. Çünkü ilk sözlüklere bakıldığında "ümit etme", "umma" gibi manaları olduğu söylenen söz konusu kavram, 31 Mart vakasından sonra eski dönemin hayat biçimi talep eden mürteciler için kullanılır. Arapça kökenli olduğu söylenen bu kavramın, İslam geldikten sonra Cahiliye dönemin yaşam stilini isteyen gruplar için kullanıldığı söylenmiştir. Her ne kadar irtica kelimesini başka kavramlarla ifade etmek mümkün olsada sözlükler bu kelimeyi uygun görmüştür. Bunun nedeni ise kelimenin çağrıştırdığı olumsuz yankılardır.

³³⁰ D. Mehmet Doğan, "Sözlüklerde İrtica Arayışı", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 2, Sayı 10, 2007, s. 20-34.

Dolayısıyla İttihat Terakki'nin düzenine karşı çıkanlar dini olarak da sorunlu görülen kişilerdir.

1.13.15. Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebî Bir Tema Olarak İrtica Mürteçilik ³³¹

Mezkûr makale, cumhuriyet döneminden günümüze kadar isim ve metinleri ön plana çıkan edebiyatçıların düşüncelerinden hareketle irtica kavramını ele alıyor. Bununla beraber söz konusu kavramın geçirdiği safhaları ve anlam genişlemeleri üzerinde de duruyor. Makaleye göre irtica kavramının tarihi, Tanzimat dönemine kadar geriye gider. Bu dönemde zemini olduğu gözlenen bu kavramının 31 Mart vakasında siyasetle ilişkilendirildiği söylenmiştir. Özellikle şeriat yanlısı gruplar için kullanılan bir kelimedir. Anlamı ise eski olana dönmek ve eski düzeni istemektir. Buna göre yeniliğe kapalı biri mürteçidir. Bu itham özellikle dine sempati besleyen insanlar için kullanılmıştır. İrtica ve mürteci kavramları Cumhuriyet döneminden sonra şiir, hikâye, roman gibi edebi metinlerde daha çok ironik bir üslupla ele alınmıştır.

1.14. ÇAĞDAŞLIK/MODERNİZM// SEKÜLERİZM

Modernizm/Çağdaşlık adı altında ele alınan bu bölümde toplam 12 tane makale bulunmaktadır. Hasan Hanefî iki, Mehmet Sait Reçber, İlhami Güler, M. Hayri Kırbaoğlu, Hüseyin Yılmaz, İbrahim Maraş, Ahmet Keleş, Azmi Özcan, Necdet Subaşı, Adil Çiftçi ve Ahmet Kavas birer makale yazmıştır

1.14.1. Çağdaşlık/Modernizm

1.14.1.1. Aydınlanmacı İslam ³³²

Aydınlanmacı İslam, geçmiş zaman ile bugünü buluşturma ve bugünü ise İslam ile buluşturma gayreti içindedir. Gelenekçiler ile laik Müslümanları aynı çatı altına alabilecek genişlikte olan bu yorum biçimi, bir yanıyla muhafazakâr geleneğin birikimini dikkate alarak şeriatın temel maksatlarını atıfta bulunurken, bir yandan da özgürlüğü savunan bir platformda yerini alır. Bu platform akla önem veren, bireysel sorumluluğu savunan, tevhide önem verdiği için de şirki reddeden, şûracı bir platformdur.

³³¹ Kamil Yeşil, "Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebî Bir Tema Olarak İrtica Mürteçilik", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 2, s. 49-76.

³³² Hasan Hanefî, İbrahim Aslan (çev.), "Aydınlanmacı İslam", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002, s. 37-42.

Aydınlanmacı anlayış tarihsel vasatta Mutezile mezhebinin tevhit ve adalet ilkesinde, din ile felsefeyi aynı amaca hizmetle niteleyen filozofların düşüncelerinde karşılık bulmuştur. Bu anlayış biçimi modern dönemde Afgani ve Abduh gibi isimlerde karşılık bulur. Geçmiş dönemlerde bilimle uğraşan söz gelimi Şiblî Şumeyl, Ferah Anton, Yakup Sâruf gibi bilim adamlarının düşüncesinde, aydınlanmacı İslam hâkim olmuştur. Bu anlayış baskıya, şiddete ve materyalizme karşı mesafeli olmuştur. Yanı sıra devlet ile vatandaşların bir uyum içinde olması gerektiğini özellikle belirten aydınlanmacı İslam, aynı zamanda Müslüman coğrafyaların sömürülmesini ve işgal edilmesini kesinlikle kabul etmeyen ve buna direnç gösteren bir yorumun adıdır. Arap entelijansiyanın eserlerine kaynaklık eden yine aydınlanmacı İslam olmuştur. Makale genel olarak ilk cümlesinden son cümlesine kadar aydınlanmacı İslam diye tesmiye edilen ekolün pozitif yanlarını zikretmiştir. Bu ekolde özgürlük ve akla verilen önem ön plandadır.

1.14.1.2. İslam, Din ve Çağdaş Durum ³³³

Mehmet Sait Reçber mezkûr makalesinde, İslam düşüncesinin dini tasavvuru ile Batı dünyasının düşünsel kodlarını mercek altına alıyor. Dinin anlamlarına değinen Reçber'e göre İslam; kaynağını Allah'tan alan, insanın saf fitratını koruyan ve bu minvalde ontolojik ve epistemolojik alanlarını inşa eden bir olgudur. Dolayısıyla İslam'ın istediği rol model insan tipolojisi kutsal olanla ilişkisi olan, dikey ve yatay olarak vahiyle münasebeti bulunan, akla önem veren bir tiptedir. Buna karşılık olarak, Batı dünyasının modern döneme geçişini hızlandıran Descartes ve F. Bacon, insan aklını merkeze alan deney ve akılcılığı önceleyen bir paradigma kurmuştur. Bu paradigma, insanın düşünce yetilerini kayıt altına alan çevresel faktörleri bir kenara bırakarak, insan tekine sınırsız düzeyde bilgi edinme hakkını verir. Sekülerleşen bu paradigma, pozitivist düşünceyle metafizik ile arasına koyduğu mesafe gereği doğayı ve insanı hedefine alıyor. Böylece dünyada görülen sömürü faaliyetleri böyle bir düşüncenin negatif sonuçları olarak kayıtlara geçiyor. Yanı sıra insanın kendine yetebilecek potansiyelde bir varlık olduğu sonucu ise insanları ateizm ve deizm gibi alanlara sürüklüyor. Fakat insanı hedefine alan, doğayı tahrip eden ve insanın yerine tanrıyı getirme gibi çabalar temelde İslam'ın dünya görüşüyle taban tabana zıttır. Müslümanların çağdaş dönemde İslami dünya görüşünü yeterince izah edememeleri, İslam dininin Batı düşüncesine alternatif

³³³ Mehmet Sait Reçber, "İslam, Din ve Çağdaş Durum", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 17-32.

olacak ontolojik ve epistemolojik bir metot kuramayacağı anlamına gelmez. Bugün itibariyle Batı dünyası akılcılık üzerine binâ ettiği akılcı ve deneyci metodu doğayı, insanı ve dini hedefine almış gözükmektedir. Bu yıkıcı tehlike karşısında İslam tasavvuru alternatif bir paradigma inşa etme kuvvesine sahiptir. Müslüman bilginlere düşen görev kuvvede bulunan düşünme sistemini fiile çıkarmaktır. Makaleden öyle anlaşılıyor ki, modern Batı dünyasının düşünme mekanizması ve İslam düşüncesinin epistemolojisi birbirinden farklıdır. İslam tasavvurunda Allah merkezli bir metot bulunurken, Batı dünyasında bu sistemin merkezinde insan vardır. Bununla beraber Müslüman bir bireyin kuracağı dünya görüşünde tabiata zarar vermek söz konusu olamaz. Çünkü kutsal olanla kurulan ilişki bu tahribata müsaade etmeyecektir.

1.14.1.3. Modernite'nin ve Modernleşmenin Teolojik Kritisine Giriş ³³⁴

Mezkûr makalenin merkezinde iki konu bulunuyor. Bunlar batı dünyasında başlayan ve tüm dünyayı etkisi altına modernite ile Türk modernleşmesi dolayısıyla batıyla kurulmak istenen kültürel, ekonomik vd. ilişkilerdir. Modern dönem sonrası Batı insanı, yeryüzünü kontrol altına almak isteyen ve bu uğurda tabiri caizse Tanrı'ya kafa tutan bir birey haline geldi. Bu çerçevede yetişen insan tipi ilerleyen zamanlarda dine düşman oldu. Mal toplama hırsıyla sonuçlanan bu ahlaki gerginlik, insanlar arasında ekonomik uçurumlar inşa ederek birçok kişinin fakir olarak yaşamasını uygun bulurken, kimi insanların ise açlıktan ölmesine rıza gösterdi. Kapitalizmin gereklerine uygun olarak yaşayan insanlar, makinaların kölesi durumuna gelirken aynı zamanda bir ahlak boşalması yaşandı ve artık insanoğlu hazzın kıskacında yaşadı. Bu eleştirel 20. yy'da yaşayan filozoflar tarafından dile getirildi. Yaşanan ahlaki gerginlikler ve negatif deneyimlerin nedeni ise Descartes, Machiavel, ve Hobbes gibi düşünürlerin kurdukları ontolojik ve epistemolojik metotta aranmıştır. Söz gelimi Descartes'e göre insan, "tabiatın efendisi" olabilir. Bobbes'e göre "insan, insanın kurdur". Machiavel ise başarıya ulaşmak tüm yolların mübah olduğu söylerken aynı zamanda yukarıda zikredilen olumsuz senaryoların yaşanmasına neden oluyordu. Kilisenin dogmalarına tepki olarak başlayan bu sürecin insanlığı felaketin eşiğine getirdiği söylenmiştir. Tek tanrıcı din geleneğine mensup olan İslam dini mal hırsı, ahlaksızlık, hazzcılık, zulüm, adaletsizlik gibi insanı hedefine alan bir paradigmayla sonuna kadar mücadele etti. Peygamber döneminde yaşayan ve vahye karşı olan müşrik,

³³⁴ İlhami Güler, "Modernite'nin ve Modernleşmenin Teolojik Kritisine Giriş", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 33-45.

Yahudi ve Hristiyanların gündeminde de yukarda zikredilen olumsuz olgular vardı. Bu anlamda kendisini mutlak hâkimiyetçi olarak gören Batı dünyası ve kurduğu modernite, İlhami güler tarafında küfür ile itham edilir. Yıllarca İslam dininin muhafızlığını yapan Selçuklu ve Osmanlı gibi büyük devletleri kuran Türklerin, batılılaşma serüvenine girmesi teolojik olarak uygun değildir. Çünkü Kur'an'ının birçok yerinde Müslüman olmayan gruplarla yapılacak olan diyalog menfi görülmüştür. Sonuç olarak makaleden anlıyoruz ki modern tecrübe Allah'ın rızasına uymayan bir yaşam biçimidir. Müslüman Türklerin ise Batı dünyasıyla kuracağı diyalog ise teolojik olarak sorunlu görülmüştür. Çünkü her iki medeniyetin kutsala ve nesnelere yüklediği anlam farklıdır.

1.14.1.4. Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi? Risk mi? – Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçünü Yol: Yenilikçi İslam! ³³⁵

Mehmet Hayri Kırbaçoğlu'nun özet ve değerlendirmesini yapmaya gayret ettiğimiz mezkûr makalesi, klasik dönem ile modern dönem arasındaki kopuşun sonucu olarak ortaya çıkan ve Müslümanların zihninde derin krizleri oluşturan etkenlere alternatif olarak yenilikçi İslam düşüncesine atıfta bulunur. Makalenin sonuna kadar ana hatları çizilen yenilikçi İslam düşüncesinin fikir adamlarını ve eserleri üzerinde durur. Buna göre Muhammed Abduh, Afgâni, Fazlurrahman, Muhammed İkbâl, Şeltut, Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Mâlik b. Nebi, Mehmet Akif Ersoy, Nurettin Topçu, Aliya İzzet Begoviç, Musa Cârullah, Ali Şeriati gibi modern dönemde yenilikçi bir arayış içinde olan isimler söz konusu düşüncenin mimarlarıdır.

Kırbaçoğlu'na göre özellikle Kur'an alanında sözü geçen isimlerin yaptığı çalışmalar neticesinde yenilikçi İslam fikrinin metot oluşumu büyük ölçüde tamamlanmıştır. Bu minvalde Kırbaçoğlu, bu metodun Kur'an düşüncesine bakan on üç maddesini sıralar. Bunlardan birkaçı şu şekildedir: bütüncül yaklaşım, eleştiri, ilgili konularda tematik çalışmalar, semantik, makasid, evrensel mesajlar vd. Bu esnada ilgili çalışmalar yürütülürken geleneğe atıfta bulunma söz konusudur. Mezkûr düşüncenin hadis alanında yaptığı çalışmalar ise genel olarak mutezile mezhebinin görüşleriyle paralellik arz eder. Bu düşünceye göre Müslümanların kamusal, kültürel ve politik alanlarda başarılı olabilmeleri için bazı kavramların yeniden ele alınması icap eder. Bu

³³⁵ M. Hayri Kırbaçoğlu, "Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi? Risk mi? – Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçünü Yol: Yenilikçi İslam", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 47-70.

kavramlar: İslam, iman, din, şirk, takva, tevhit, rab ilah gibi kavramlardır. Kırbaşoğlun'a göre bu düşünceinin üzerinde en az çalışma yaptığı alan ise kelâmıdır. Yukarıda zikredilen isimlerin –özellikle Fazlurrahman- eserlerinden hareketle kurulacak olan yenilikçi İslam düşüncesi ne salt gelenekçi ne de salt batıcı olacaktır. Dolayısıyla bu yöntem çağdaş dönemde bilinci tahrip olmuş Müslümanların önünde bir umut ışığıdır. Öyle görünüyor ki bu yöntemin kökü gelenekte, hedef noktası ise çağdaş dönemin sorunlarındadır.

1.14.1.5. Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu Niceliğın Egemenliğı ³³⁶

Mezkûr makalede, modern dönemin temel ilkelerini belirleyen etkenler ile modern insanın bu etkenlerle olan ilişkisi gelenekselciler tarafından eleştiriye tabi tutulur. Çünkü gelenekselcilere göre tüm dinlerde “ezeli hikmet” bulunur. Bu hikmet, iç dünyasını dolduran bireylerde ortaya çıkan, vahiyle son derece irtibatlı olan aşkın bir alandır. Batı dünyasında modernliğe karşı gelenekselciliğı savunanların başında, Rene Guenon (1886-1951), Ananda Kentish Coomaraswamy, Frithjof Schon, Titus gibi isimler gelir. İslam dünyasında bu alanda eserleriyle meşhur olan isim ise Nasr Hamid Ebû Zeyd'tir. İsmi geçen zevata göre, geleneksel dinlerin ortak paydalarında kutsallık, vahiy, hikmet, metafizik gibi kavramlar bulunur. Fakat modern dönemde sözü geçen kavramların ve etki alanlarının pasifleştiğini görüyoruz. Bunun nedeni ise hümanizm, rasyonalizm ve kapitalizm gibi ideolojilerin insanı merkeze alan ve salt maddi medeniyet peşinde olan modern/çağdaş dönemin yol açtığı yıkımlardır. Bu yıkımlar insanın iç dünyasını dikkate almayan, buna karşılık olarak insanı makineleştiren ve metafizik alanlardan uzaklaştıran etkiye sahiptir. Artık doğanın tahrip olması modern insanın vicdanında bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla modern felsefenin ve modern bilimin kutsal saydığı ilkeler, temelde insanı ve doğayı hedefine alan ilkelerdir. Buna bağlı olarak modern düşünme biçimi, insanları derinlikli olarak düşünmesinden alıkoyan, Allah'ın koyduğu hükümleri dikkate almayan, sadece göze hitap eden olgular üzerinde çalışmalar yapan bir düşünme biçimidir. Bu itibarla denebilir ki gelenekselciler, modern hayata ve modern düşünmenin ilkelerine bir hayli mesafelidir. Dünyanın içine düştüğü içsel krizlerden kurtulmanın yolu, klasik dönemdeki kutsal olanla kurulacak olan ilişkide aranmalıdır. İslam düşüncesinin Tasavvuf birikimi bu krize alternatif olarak sunulabileceğı söylenmiştir. Görünen o ki

³³⁶ Hüseyin Yılmaz, “Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu Niceliğın Egemenliğı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 95-107.

gelenekselciler modern dünyadan ve modern dünyanın ruhundan hareketle ortaya çıkan insan tipolojilerinden bir hayli rahatsızdır. Çünkü Tanrının yerini birey almıştır.

1.14.1.6. İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri ³³⁷

Mısır bereketli toprakları olan ve kadim bir geleneğe ev sahipliği yapmış bir ülkedir. Fetih sonrasında tevhit anlayışını benimseyen Mısır, Ezher Üniversitesinin kurulmasıyla birlikte ilimde yıldızı parlayan bir coğrafya olmuştur. Müteakip süreçte Liberalizm etkisi görülen Mısır'da, eşitlik ve özgürlük kavramları sıkça duyulmuştur. Bu yanıyla Fransız devrimine benzerliğinde bahsedilir. Liberalist kesim daha sonra servetleşme yoluna gitti ve düşünsel olarak batıcılığı savundu. 1952 yılına gelindiğinde liberalizm devrimle alaşağı edildi ve sosyalizm dönemi başladı. Ekonomik alanlarda yatırımlar yapıldı. Millileşmeye önem verildi. Filistin sorununda direniş desteklendi. İhvân ile araları son derece iyi olan Arap sosyalizmi, 1954 yılına gelindiğinde bu ilişki yön değiştirdi. Daha sonra Seyyid Kutub şehit edildi. Bir bunalım içine giren o günün Müslümanlarında kadercilik düşüncesi güçlü bir şekilde gelişti. Müteakip süreçte Mısır'da fakirlik boy gösterdi ve ülke dışardan gelen malların hücumuna uğradı. Zengin ile fakir kesimin arasındaki ekonomik mesafe derinleşti. Tasavvufi hareketlenmeler ivme kazandı. Makalenin yazarına göre bu süreci yaşayan Mısır'ın önünde artık dört ihtimalden söz edilebilir. İlki, *Muhafazakâr İslam*'dir. Ülke genelinde yayılım alanı en fazla olan muhafazakârlığın inanç, hukuk gibi konularla ilgilendiği fakat ülke gidişatını düzeltecek fikirden yoksun olduğu söylenmiştir. İkincisi ise *Geleneksel Marksizm*'dir. Bu ideoloji işçilerin haklarını savunan, siyasette zorbalığa karşı duran fakat Mısır halkıyla organik bağ kuramayan marjinal kesimin dili olmuştur. *Geleneksel Marksizm* anlayışında bilim son derece önemlidir. Bu anlayış daha sonra Filistin topraklarının bölünmesini kabul etmiştir. Dinden ve din sınıfından kurtuluşun reçetesi doğa bilimlerinde ve laiklikte görülmüştür. Üçüncüsü ise *Halkçı Nasırcılık*'tir ki bu yönetim biçimi fakir insanlara el uzatan ve halkın yanında olan tutumun adıdır. Çağdaş Mısır'ın kurucusu olan bu düzen, milli sanayiye önem veren, insanlar arasında ekonomik denge kurmayı hedefleyen halk yanlısı bir uygulama olmuştur. Dördüncüsü ise *İslami Sol*'dur. Yukarıda geçen ilk üç

³³⁷ Hasan Hanefi, İbrahim Aslan (çev.), "İslami Sol ve Mısır'da Modernleşme Denemeleri" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 131-150..

yönetim biçimini zımnında toplama kabiliyetine sahip halkçı, ulusçu ve liberal olmasına rağmen Mısır halkı tarafından karşılık bulmadığı beirtilmiştir.

1.14.1.7. Kazan Türklerinde Ceditçilik Davası ³³⁸

Kazan Türkleri, 19 asırdan sonra dini ve eğitim alanında bir dizi yenilenme söylemleriyle gündeme gelen, Kazan Tatarları olarak da bilinen gruba verilen isimdir. Bu grubun fikirlerine tepki gösteren, onları dini bozmakla itham eden grup ise kadimcilerdir. Bu iki grup arasında dini ve politik alanda sürtüşmeler yaşanmıştır. Ceditçilerin ünlü savunucuları arasında Abdunnasîr Kursavî (ö. 1812), Şîhaâbüddîn Mercanî (ö. 1889), Muhammed Necip Tünterî (ö. 1936), Abdullah Bubî (ö. 1922), Musa Cârullah (ö. 1949) gibi isimler bulunur. 1917 yılında baş gösteren Bolşevik İhtilali sonrasında bu grubun entelektüel faaliyetleri sonlanmıştır.

Ceditçiler geleneğin mirasına şaşkınlıkla bakmayan, bu birikimin eserlerine önem veren fakat geleneği eleştirel gözle okuyan kesimdir. Bu grubun bazı görüşleri vardır. Buna göre ilk olarak kelam ve tevhit ilmini birbirinden ayırmak gereklidir. Hz. İsa'nın nüzûlü, Ye'cuc ve Me'cuc, Deccal'in ortaya çıkması gibi konular kelamî kitaplardan çıkarılması gerekir. Çünkü bu hususların kesinliği kat'i değildir. Hatta bu gibi inanç konularını dine sokan kesimi eleştiren Ceditçiler, bu konuları bid'at olarak değerlendirmişlerdir. Ceditçiler, Eşarilerin tutumlarına karşı mesafeli durmuşlardır. Bunlara göre Ehl-i-sünnet üzerine yapılan tarifler dardır. Kur'an ve sünnet merkezli kapsayıcı bir tanım daha isabetli olacaktır. Akıl ve vahiy arasındaki münasebete önem verirler. Tatar ceditçiliğinin üzerinde durduğu diğer bir konu ise tasavvuftur. Onlara göre bugün için tedavülde bulunan şeyh ve mürit ilişkisi sorunludur. Mercânî tasavvuf literatüründe bulunan keşf kavramına eleştirirken, Musa Cârullah keşf yoluyla elde edilen bilgileri kabul etmekle birlikte, bu bilgilerin nesnel gerçekliğini kabul etmez. Yani keşf sürecinde elde edilen bilgi öznelidir. Bunlara göre içtihat kapısı açıktır ve dini konularda alınan hükümler maslahat prensibi mucibince ele alınmalıdır. Mercânî, içtihat olgusunu bir döneme hasretmez. Ona göre ilgili hükmü anlayabilecek, yorumlayabilecek her Müslüman içtihat yapabilir. Musa Cârullah'a göre ise içtihat bulunan kişinin Kur'an, sünnet ve Arapça'yı bilmesi gerekir. Başka mezheplerin hükmüyle hareket etme

³³⁸ İbrahim Maraş, "Kazan Türklerinde Ceditçilik Davası", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 159-178.

kabiliyeti olan telfik ceditçi grubun gündemini işgal etmiştir. Buna göre başka mezheplerin görüşlerinden yararlanılabilir. Dolayısıyla telfik caizdir. Ceditçilerin savunduğu bir diğer görüş ise hutbenin Türkçe okunmasıdır. Fakat bu görüş onlardan önce başlamıştır. Mezkûr makalenin muhtevassından hareketle denebilir ki, modern dönemde başlayan yenilik hareketleri ve arayışları sadece bir bölgeyi kapsamı altına alan bir arayış değildir. Neredeyse Müslüman bilginlerin yaşadığı tüm coğrafyalarda yenilenme adına bir arayış olmuştur.

1.14.1.8. Cabiri ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu –Bir Yeniden Yapılanma Projesi ³³⁹

Ahmet Keleş, Câbirî'nin kaleme aldığı *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslam Siyasal Aklı, Felsefe Mirasımız ve Biz, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* adlı eserlerinden hareketle Câbirî'nin düşüncelerini ve geleneği hangi yönlerden eleştiriye tabi tuttuğunu serimliyor. Buna göre İslam geleneğinde bulunan *Burhan, İrfan ve Beyân* nazariyeleri çeşitli açılardan sorunlu görülmüştür. Bu eleştirilerin gündeme gelmesinin sebebi ise çağdaş dönemin kurucusu olan Batı medeniyetinin kurduğu dünya tarzıdır. Çünkü Müslümanların coğrafyalarında görülen istila ve sömürü hareketleri Batı düşüncesinin ürünüdür. Batı şu anda yaşadığımız hayatı tesis eden taraftır. Dolayısıyla dünyaya çeki düzen verme hakkını kendinde bulmuştur. Osmanlıda II Mahmut döneminden itibaren başlayan ve II Abdülhamit dönemine kadar gerçekleştirilen reformlar Müslümanların dağılmasına ve İslam'ın düşünsel boyutlarda kriz içerisine girmesine engel olamamıştır. Bu itibarla bilginler İslam müktesebatını tekrardan okuma ve eleştiriye tabi tutmayı uygun görmüştür. Bu bilginler arasında yukarda eserlerini zikredilen Câbirî de bulunur. Ona göre Hz. Muhammedin vefat etmesiyle birlikte ileriki süreçlerde yaşanan dini-politik gerilimler sonucunda Şiâ, halifelik hakkını peygamberin akrabalarında görüyor ve buna uygun olarak dini bir metodoloji kuruyor. Buna karşılık olarak sünni cenah da bilgi piramitlerini inşa ediyor. Bu projeye öncülük eden İmam Şâfiî *er-Risale* adlı eserinde beyân yöntemini kullanarak aklın sınırlarını daraltıyor ve literal bir çizgi takip ediyor. Asıl olarak zikrettiği Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas gibi metotları vahyin sınırlarına dâhil ediyor. Câbirî'ye göre aklın sınırlarının daraltılması ve literallik vurgusu lafza kutsiyet veriyor. Kelam alanında ise

³³⁹ Ahmet Keleş, "Cabiri ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu –Bir Yeniden Yapılanma Projesi", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 179-196.

mucize olaylarından kaynaklı bir sorun olarak nedensellik öteleniyor. Dolayısıyla her şartta, ateş yakıcı olmayabilir türünden düşünceler beyân metodolojisine hâkim oluyor. Burhan ve irfan metotlarında da çeşitli sorunlar gören Câbirî göre müktesep mirasımız, günümüz koşulları göz önünde bulundurularak eleştiriye tabi tutulmamalı ve yeni bir metot inşasına gidilmelidir. Câbirî bu noktada Endülüs tecrübesine ve İbn-i Haldun, Şâtıbî, İbn Hazm, İbn Rüşğ gibi bilginlere işaret ediyor.

1.14.1.9. Hindistan’da 19.yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han ³⁴⁰

Hindistan diğer Müslüman coğrafyalarına göre en erken modernizmle karşılaşma tecrübesi bulmuştur. 1857 yılında Hindistan’da İngilizler aleyhine başlatılan büyük ayaklanma bastırılmış ülke kültürel, ekonomik, askeri ve idari alanlarındaki hâkimiyetini kaybederek İngilizlerin egemenliğine girmiştir. Bunun sonucunda Müslüman âlimlerin dağıldığı belirtilmiştir. Bu sosyolojinin yarattığı derin boşluğu kapatma adına birtakım fikir adamları çalışmalar yürütmüştür. Seyyid Ahmet Han bu isimlerden bir tanesidir ve Aligarh Hareketini başlatan bilginidir. Ülkede bulunan ve başka bir hareket olan Diyobendiye hareketi kapılarını İngilizlere kapatırken, Seyyid Ahmet Han İngilizlerle temas halinde olmuştur. 1817 yılında dünyaya gelen Ahmet Han, İslam ilimlerinin yanı sıra pozitif bilim dersleri almış bir isimdir. Avrupa seyahati sonrasında Aligarh kolejini kuran Ahmet Han, dinlerin yakınlığından bahsederek İngilizlerin Hindistan’daki varlığını bir tehdit olarak yorumlamamış ve Hindistan’ın hala Müslüman diyarı olduğundan cihadın burada yaşayan Müslümanlara farz olmadığını deklare etmiştir. Ona göre Kur’an ile rasyonel ilkeler birbirine zıt olamaz. Çünkü Kur’an Allah kelamıdır ve mutlak manada doğru bilgiler içerir. Bu itibarla o cin, melek, şeytan gibi metafizik kavramları rasyonel saiklerle açıklar. Ona göre doğrudan dinin alanına girmeyen hususlarda değişim pekâlâ olabilir. Ona göre şeriat kapsamında olmayan bazı uygulamaların din gibi takdim edilmesinin sebebi ulemadır. Ahmet Han çağdaş dönemde ismi ön plana çıkan, Müslümanların maslahatını düşünüp İngilizlerle politik ilişkilerde bulunan, dine rasyonel bakan bir isim olduğu söylenmiştir.

³⁴⁰ Azmi Özcan, “Hindistan’da 19.yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 197-204.

1.14.1.10. Müslüman Modernleşmesi Üzerine ³⁴¹

Modernleşme, tüm dünyayı etkisi altına alan enstrümanlara sahip olması hasebiyle insanı değiştiren ve dönüştüren bir mekanizmaya sahiptir. Necdet Subaşı tarafından kaleme alınan makale, Osmanlı ve modern Türkiye tarihinde modernleşmenin neye tekabül ettiği sorununa yoğunlaşmıştır. Dinde modernleşme hareketlerini duyan klasik bir Müslümanın zihninde olumsuz imajlar belirir. Buna göre dine reva görülen reformlar bir tür tahripten ibarettir. Bununla beraber bu yenilik hareketlerinin oryantalist yaftaya duçar olması da muhtemeldir. Batılılaşma sürecine giren Türklerin gündeminde modernleşme fikri daima canlı tutulmuştur. Hatta Subaşı'na göre Batılılaşma ve modernleşme kavramları aynı skalada bulunmuştur. Cumhuriyet döneminde din, modernleşme yolunda bir engel olarak görülmüştür. Bu dönemde din bir niyet olarak algılanmıştır. Dinin derin etkisini kırmak ve onu kontrol altında tutmak için laiklik fikri dini devletten ayırırken, sekülerlik ise dinin sosyal hayatla ilişkisini kesmiştir. Fakat Türkiye'deki laiklik düşüncesi, Batıda olduğu gibi özgürlüğü beraberinde getirmemiştir. Laiklik ve sekülerlik gibi öğretilerle yetişen Türk gençlerinin zihninde din, değer üreten bir mekanizma değildir. Laiklik kapsamında alınan tedbirler 80'li yıllara kadar sıkıca uygulanmaya çalışılmıştır. 80'lerden sonra din alanında bir yumuşama başlamış, Milli Selamet Partisi ve Milli Görüş ile birlikte din, kamusal alanda kendini hissettirmeye başlamıştır. Böylelikle din, toplumsal yaşamda ve politik arenada yaşam hakkına talepkâr olmuştur. Siyasette dini istekleri gündeme getiren Milli Selamet Partisi hassas politik bir dil kurmuştur. Yaşanan İran Devrimi ise dünyanın birçok yerinde Müslüman bireylere heyecan ve güven aşlamıştır. Türk modernleşmesini sağlamak isteyen politik grup elinden gelen tüm argümanları kullanmıştır. Din, toplumsal alandan bireysel alana itilmiş, böylelikle modernleşme hareketleri kısmen de olsa amacına ulaşmıştır. Fakat din zihinlerden tamamen silinmemiştir. Çünkü kendisini farklı şekillerde servis etmeyi başarmıştır. Türk modernleşmesi, Batılılaşma yolunda din olgusunu bir engel olarak görmüştür. Bu yüzden katı tedbirler almak suretiyle dini toplumsal hayattan uzaklaştırmak için radikal yöntemlere başvurmuştur. Bu sosyolojide yetişen nesiller öyle görünüyor ki dini, hayata değer ve canlılık katan bir olgu olarak görmemiştir. Dolayısıyla modernleşme hareketlerinin sonucunda dinin kısır bir alana itildiği söylenmiştir.

³⁴¹ Necdet Subaşı, "Müslüman Modernleşmesi Üzerine", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 205-216.

1.14.1.11. İslam Çağdaşlarının Çağdaşlık Yorumu ³⁴²

Adil Çiftçi tarafından yazılan mezkûr makaleyi üç madde etrafında özetlemek mümkün gözüküyor. Birincisi: modernleşme hareketi Fazlurrahman'ın tespitine göre, ahlaki ilkeleri tekrardan canlandırmaktır. Dolayısıyla modernleşme olgusunun teknoloji veya bilimle pek bir ilgisi yoktur. Bu modernleşme ihtiyacı ise Kur'an'dan mülhemdir. Çünkü vahiy alan peygamberler muhatap kitleye ilahî mesajları bildirirken, kitlelerin genel olarak atalarının dini üzere kalmak istediklerini ifade edilmiştir. Fakat ilahî vahiy bu muhatapları ahlaki çöküntüden kurtarmayı ve onları yenilemeyi uygun görmüştür. İkincisi: modernleşme hareketi sonrasında dünyada yaşanan değişiklik baş döndürücü bir şekilde ivme kazanmıştır. Haliyle klasik dönemde yazılan eserlerin bu dönemi anlama ve okuma noktasında sorunlarla karşılaşmaları doğaldır. Dolayısıyla yenilenme odaklı bir metot arayışı çağdaş dönemde yaşayan Müslümanlar için hayati öneme sahiptir. Üçüncüsü maddenin konusu ise yenilenmeye şaşkınlıkla bakan onu bir tür yanılma veya tahrip olarak algılayan fakat günlük yaşamlarında örtülü olarak modern yaşayanlardır. Bu grubun yanında başka bir grup daha vardır. Onlar da modernizm kavramını kullanmadan yavaş yavaş reformları gizli bir şekilde gerçekleştirmek isteyen kesimdir. Söz gelimi İslam'a herhangi bir atıfta bulunmadan faiz almak buna örnek gösterilebilir.

1.14.1.12. Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyo-Ekonomik Dini Siyasi Alanda Birliğe Zorlama ³⁴³

Afrika siyasetine yön veren D8 ülkelerinin orada yaşayan vatandaşları fakir bir hayata mahkûm ettiği söylenir. Söz gelimi Cezayire giren Fransızlar, 11 milyon hektarlık alanı önceden ikame ettikleri Fransız yurttaşlara vermişlerdir. Misyonerlik ve kilise faaliyetleri neticesinde Afrika'da yaşayan halklar, kültür erozyonuna uğratılmak suretiyle Hristiyanlaştırılmak istenmiş, bu faaliyetleri daha sonra askeri müdahaleler takip etmiş ve bölgenin yerel dilleri resmi bir hüviyete kavuşmamıştır. İç kargaşalar nedeniyle milyonlarca insan ölürken, kimi vatandaşlarda bölgeyi terk etmek durumunda kalmıştır. Bölge insanının bağımsızlık fikri etrafında toplanmasını istemeyen sömürgeci devletler, bölgenin bilgin insanlarına kısıtlamalar getirdi. Yerel halka ise dini baskılar uygulandı.

³⁴² Adil Çiftçi, "İslam Çağdaşlarının Çağdaşlık Yorumu", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s. 109-130.

³⁴³ Ahmet Kavas, "Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyo-Ekonomik, Dini, Siyasi Alanda Birliğe Zorlama" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005, s. 25-38.

Söz gelimi Hac ibadetini yapmak isteyen bölge halkına ilk olarak sınırlamalar daha sonra ise yasak getirildi. Fakat Osmanlı döneminde bu topraklarda herhangi bir sömürü emaresi görülmemiştir. 1950'li yıllardan sonra ise farklı ülkelere eğitim amaçlı giden öğrenciler ülkelerine döndüğünde ümmet bilinciyle geldiler. Son zamanlarda Müslüman devletlerle kurulan ilişkiler sayesinde sömürüden kurtulmak için bazı çalışmalar yapıldı. Bu çalışmaların kararlılığı onları birleşmeye ve sömürü düzeninden kurtarmaya imkân sağlayabilir.

1.14.2. Sekülerizm

Sekülerizm adı altında ele alınan bu bölümde toplam 9 tane makale bulunmaktadır. Mehmet Sait Aydın, Mehmet Sait Reçber, İlhami Güler, Vehbi Başer, Yusuf Kaplan, Bilal Sambur, Eyyüp Ay, Sönmez Kutlu ve Ramazan Altıntaş birer makale yazmıştır

1.14.2.1. Dünyevileşme ³⁴⁴

Seküler tecrübe kendi kodlarından hareketle kurduğu bilim, teknoloji, rasyonalite gibi kavramlarla iç içedir. Bu tecrübenin Auguste Comte'nin öngördüğü ve üç halin sonuncusu olan pozitivizme işaret ettiği söylenir. Sekülerizmin katı savunucularına göre din, bireysel ve seküler bir hal almalıydı. Daha ılıman gruplara göre modernleşme döneminde din, asıl yurduna gitmiştir. Teolog Harvey Cox göre seküler hayat aslında Hristiyan dininin beklediği bir dönemdir. Mehmet Sait Aydın'a göre seküler tecrübe Batı dünyasında asli mecrasında akan ve yatağını bulan ırmak gibidir. Seküler hayatın kamu alanına girmesiyle dinin kapsam alanında darlaşma olmuştur. Kimi ülkelerde sekülerizm hedeflediği yeri yakalamışken, kimi ülkelerde ise mesela Orta doğu, İrlanda, Polonya, İngiltere ve Amerika gibi coğrafyalarda sekülerizme rağmen din tırmanışa geçmiştir. İslam bir din olarak kamusal alanda değerleriyle var olmayı amaçlayan bir din olması hasebiyle seküler tecrübeye negatif olarak bakmıştır. Aydın, makalede özellikle üstünde durduğu seküler evrenin doğal yollarla ülkelerle buluşması tespiti, hem insanlar hem de devletler için önem arz ettiğini söylemek mümkündür.

³⁴⁴ Mehmet Sait Aydın, "Dünyevileşme", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s. 13-17.

1.14.2.2. Realizm, Din ve Dünyevileşme ³⁴⁵

İnsan ve dünyevilik konusunun merkeze alındığı bu makalede, ilk olarak insanın yapısı üzerinde değerlendirmeler yapılıyor ve daha sonra Eflatun'a yer veriliyor. Ona göre ruh, ontolojik varlıktan bağımsızdır. Bu bağımsızlık kutsal olanla yani Allah ile ilişkilidir. İnsanın bedeni, dünyevi olanla münasebet içinde olduğu için ölümlüdür. Dolayısıyla insan denem varlığın yapısı ne salt ruhtur, ne de salt maddidir. Yani ruh ve bedenin bileşenidir. Tanrıyla irtibat halinde olan ruhun Tanrı'ya yaklaşmaması, onunla diyalog halinde olmaması durumunda insanın öz benliğiyle ilgili sorunlara neden olacaktır. Bu sorun Tanrıyla insan arasındaki epistemolojik kanalın tıkanmasına neden olur. Artık insan eşyayla kurduğu bilgi alışverişinde deyim yerindeyse Tanrı olmayacaktır. *Metafiziksel realizme* göre her şeyin ölçüsü kabul edilen insan, hakikate ulaşmada başarısız olacaktır. Çünkü daha önce insan, Tanrıyla olan metafizik bağlarını koparmıştır. Heidegger'in kurduğu teolojiye göre Tanrı, varlığın kaynağı değildir. Teistik geleneklerde kabul edilen "Tanrı varlığın kaynağıdır" görüşü mitolojidir. Nitekim bu görüşten etkilenen kimi teologlar kutsal metinlerde bulunan bazı öğelerin mitolojik olduğunu dile getirmiştir. Bu itibarla R. Bultmann'ın İncil'de betimlenen kozmolojik tasavvuru mit kabul etmesi bu etkilenmenin uzantısıdır. Heidegger çizgisinin realist boyutundan etkilenen Gadamer ve Derrida gibi isimler anlamın tarihi koşullar tarafından kayıtlandırıldığı ve yönlendirildiği için kutsal metinlerin nesnel yorumlarına ulaşmanın imkânsızlığına değinmişlerdir. Hristiyan geleneğin dünyevileşme karşısında teolojik olarak aşımın göstermesinin nedeni teslis ve hulûl inancının son derece metafizik ve fideist olmasına bağlanmıştır. Sonuç olarak denebilir ki, insanın ruh boyutunun devre dışı bırakılması, insanın hem kendi öz benliğine hem de klasik metafiziğin öngördüğü insan ve tanrı arasındaki bilginin kopuşuyla sonlanacaktır. Makaleden mülhem olarak kutsal metinlerde bulunduğu kabul edilen mit, mitoloji ve tarihsellik gibi modern konu ve sorunları, Heidegger'in kurduğu paradigmadan hareketle çalışmak mümkündür.

³⁴⁵ Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s. 19-33.

1.14.2.3. Dünyanın Başına Gelen “Derin Sapkınlık Dünyevileşme”³⁴⁶

Kilise, orta çağda etki alanını genişleterek birçok alanda dogma üretir. Buna tepki olarak yürütülen fikir özgürlüğü, rönesans ve reformlar sonucunda din dünyadan uzaklaşır ve sekülerlik olgusu önem kazanır. Makale genel olarak dünyevileşme kavramını merkeze alarak kutsal dinlerin sekülerlikle ilişkisine değinir.

İlhami Güler’e göre Yahudilik seküler bir dindir. Çünkü Tevrat’ta ahiret konusu çok zayıf bir şekilde anlatılmıştır. Hz. Musa’nın tüm uyarılarına rağmen Yahudiler, ahireti ciddiye almamış ve sonuçta dünyevileşmişlerdir. Güler’e göre Hz. İsa’nın öğretisi din ve dünya dengesini koruyamamıştır. Din yoğun olarak zikredilirken, dünya çok cılız bir şekilde bahis konusu olmuştur. İslam düşüncesine göre Allah insanı yaratmış, din ve dünya işlerini dengede tutulmasını uygun görmüş ve ahlaka da son derece önem vermiştir. Seküler olan müşrik Araplara vahiyle nesnelere dünyasından örnek verilerek onların hidayeti hedeflenmiştir. Müteakip sayfalarda Güler, Kur’an’ın içeriğinden hareketle seküler tipolojileri belirlemeye çalışmıştır. Buna göre, yaşadığı ve hükümlerliğini yaptığı bölgeyi kendi mülkü sayan ve kibirli olan Firavun ile mala, mülke, zenginliğe ve paraya önem veren Karun seküler tiplerdir. İslam toplumu Hz. Muhammed ve dört halife dönemlerinde din ve dünya dengesini gözetmişlerdir. Emevilerin başa geldiği dönemde müslümanların zihinsel olarak dünyevileştiği söylenmiştir.

16. yy’dan sonra sekülerlik kavramı ciddi bir ivme kazanır ve deyim yerindeyse Tanrı dünyadan kovulmak istenir. Her şeyin ölçüsü olarak insan kabul edilir. Bu düşüncenin uzantısı olarak Hitler ve Stalin gibi tipler vahşete ve katliamlara imza atar. Dünya genelindeki ekonomik denge bozulur. Sonuç olarak Kur’an’ın seküler olarak gördüğü Firavun ve Karun tipolojileri oluşur. Ekolojik denge bozulur, silah teknolojileri ivme kazanır. Dünyada bu olağan dışı vakıalar yaşanırken Türkiye’de laiklik devlet modeli halini alır. Kamusal alanda din kayıt altına alınır ve dine olan bağlılık azalır. Teologlara düşen görev ise dinin evrensel mesajlarını bir döneme hasretmeden dinin dünyada tedavüle girmesi için çaba harcamaktır. Bu derin sapkınlık ancak bu şekilde çözülebilir. İlhami Güler’in kaleme aldığı mezkûr makalenin özgün bir yanı vardır. O da, konuyu ele alırken dinlerin tarihini dikkate almasıdır. Söz gelimi dünyevileşme

³⁴⁶ İlhami Güler, “Dünyanın Başına Gelen “Derin Sapkınlık Dünyevileşme”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s. 35-58.

anlatılırken sadece İslam tarihi dikkate alınmaz. Yahudilik ve Hristiyanlık tarihi de dikkate alınarak bir sonuca varılır.

1.14.2.4. Modernizm ile Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi ³⁴⁷

Modern Batı dünyasında klasik din öğretisinin gerilemesiyle beraber, dine ait yeni açılımlar ve yorumlar gelişir. Weber'in geliştirdiği seküler açılıma göre din, modern dünyada eski canlılığını kaybedecek ve sosyal hayattan çekilecektir. Çünkü dinin temel fenomenleri modern dünyada kırılmaya maruz kalmıştır. Dolayısıyla sekülerleşme, klasik dünya ile modern dünya arasındaki münasebetin kopuşunu temsil eder. Denebilir ki artık sekülerlik ile din kavramları arasında gergin bir sosyoloji başlamıştır. Kültürleri etkisi altına alan sekülerlik, insanların nesnelere bakışını etkileyecek, insanı ve nesneyi dinden soyutlayacaktı. Bu itibarla düşünce rasyonelleşecek ve kutsalın yitim süreci başlayacaktı. Vehbi Başer bu noktada İslam ile alakalı görüşlerini zikreder. Ona göre tarihsel vasatta oluşan İslam birikimi için rasyonel süreçler Mutezile ile Matûridî geleneğinde vuku bulmuştur. Dolayısıyla İslam'ın dinsel dogma barındırdığını söylemek abartı olacaktır. Modern dönemde ise Müslüman bilginlerin gayretleri Mutezile ile Matûridî geleneğini canlandırmaya yöneliktir. Modernizm, kökleri Rönesans'a kadar giden, doğayı ve insanı rasyonel olarak değerlendiren ve orta çağın felsefesinden kopuşu temsil eden tarihsel sürecin adıdır. Tüm evreni ve sürekli olarak ilerlemeyi programına alan modernizmin hedefinde belli bir coğrafya ya da belli bir kitle yoktur. Hedefinde tüm dünya ve insanlık vardır. İvme kazanarak devam eden bu süreç kiliseyi etkisizleştirerek tüm gücü kendinde toplama imkânı bulmuştur. Artık klasik dönemdeki din anlayışının bugünün sosyolojisine hitap etmediği gündemde tutulmuştur. İslam dünyasında ise Muhammed Abdûh, Afgânî, Seyyih Ahmed, Han, Fazlurrahman gibi isimler modernizm sürecinde rol alan bilginlerdir. Nitekim Fazlurrahman göre bütün dinler sürekli olarak yenilenmelidir. Postmodern süreç modernizmden farklı olarak dinleri dışlamak yerine dinlerin etnik kökenlerine dönmeyi teklif eder. Bir anlamda modernizm hareketlerine sıcak bakan Müslüman entelektüeller, postmodern düşünceye pek itibar etmemiştir. Dolayısıyla din dediğimiz olgu, modernizm ve postmodernizm arasında prestij kaybına uğramıştır. Tüm

³⁴⁷ Vehbi Başer, "Modernizm ile Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s. 59-79.

dünyayı etkisini altına alan değiştirici ve dönüştürücü gücü olan modernizm ve köken dinlerine dönmeyi salık veren postmodern düşünce kutsal erozyona uğratmıştır.

1.14.2.5. Seküler Aklın Ötesi³⁴⁸

Yusuf Kaplan, mezkûr makalesinde seküler aklın ötesini konu alıyor. Bu esnada laikliğin seküler düşünceden doğduğunu, Türkiye’de tabulaştırıldığını, vakit kaybettiğini ifade ediyor. Kaplan’a göre laiklik, Türkiye’nin tarihsel tecrübesiyle organik ilişkisi olmayan, Batı’dan ithal yolla getirilen rejimin adıdır. Yanı sıra bu rejim yeterince tartışılmadığı için girift bir hal almıştır. Ona göre özgür düşünceye kapıları kapatan kilisenin dini-politik tutumları neticesinde patlak veren sekülerizm, Fransız Devrimiyle beraber pratikte laiklik olarak gün yüzüne çıkmıştır. Dolayısıyla din ile sosyal yaşam arasında giren laiklik ve sekülerizm bir yenilenme sürecini başlatmıştır. Fakat İslam düşüncesinin tarihi tecrübesinden hareketle denebilir ki, din ve dünya işlerini birbirinden ayırmak veya akli kayıt altına almak mümkün değildir. Bu sebeple laiklik ve seküler karakterli tartışmalar ve rejim biçimleri Müslümanlar için bağlayıcı değildir. Kaplan’a göre modern çağın kilit sorunu sekülerizmdir. İnsanı merkeze alan bir hayat biçiminin uzantısıdır. Bu nedenle modernleşmeyle beraber dinin gerileyeceği türündeki fikirler ortaya atılmış fakat bu fikirler isabetli olmamıştır. Çünkü veriler, Avrupa’da ve İslam âleminde dinin tırmanışa geçtiğini gözlemlemiştir. Bazı teorisyenlere göre Batı dünyasında ekonomik, kültürel, ahlak alanındaki gerginliğin nedeni sekülerizmdir. Tanrıyı yeryüzünden çekme, tanrısız yaşama, metafizik yoksunluk, hakikatin merkezine insanın gelmesi gibi konular bu düşüncenin uzantısıdır. Kaplan’a göre sekülerlik iki şekilde olmuştur. Birincisi dünyevi işlerin dini olandan tasfiyesi, ikincisi ise din dışı olanın kutsallaştırılmasıdır. Söz gelimi gazete, film, roman, televizyon ve internet ortamında üretilen gerçeklikler son derece kurmaca olup hakikatle bir ilgisi yoktur. Bu kurmacada kurgulanan insanın *ölümü öldürmesi*, *Tanrı’nın rolünü oynaması* gibi eğilimler seküler aklın ötesine geçişin ifadesidir. Modern insanın hayattaki amacı, hızla değişen ve dönüşen şehirlerdeki sosyolojik havaya göre yaşam sürmesidir. Bu da *haz* ve *hız*dır. Modern dönem insan tipi artık bir şeylere yetişmek için anlamsızca bir koşuşturma içinde olan, kutsal değerlerle bağını koparan bir tiptedir. Makaleye göre seküler tecrübenin doğurduğu laisizmin temel paradigması ile Türkiye’nin kültürel kodları

³⁴⁸ Yusuf Kaplan, “Seküler Aklın Ötesi”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s.81-102.

arasında bir benzerlik yoktur. Dolayısıyla laisizim ideolojisi Müslüman toplumlar için vakit kaybıdır.

1.14.2.6. Paul Tillich'in Seküler Kültüre Yaklaşımı ³⁴⁹

Mezkûr makale, Paul Tillich'in modern dönemde sekülerlikle ilgili düşüncelerini konu alıyor. Tillich göre din normatif kuralları, inanç sistemi ve belli kalıplarda ritüelleri olan, insanların kendisine itaat etmesini ve bunun sonucunda mutluluğu elde edeceğini savlayan bir olgudur. Bu esnada hayatiyetini garanti almak adına otoriter bir din gurubunu oluşturur. Ne ki din artık insanların omuzlarında bir yük haline gelmiştir. Bundan dolayı kutsal dinlerin hepsi insanları dogmalara, teolojik uygulamalara ve hidayete çağırmayı bırakmalıdır. Adına “yeni varlık” denilen bu düşünce biçiminde Hz. İsa önemli bir yer işgal eder. Çünkü Hz. İsa hiçbir zaman için insanlara yeni bir yasa getirmemiş, aksine tüm yasaların üzerinde bir konum alarak bir çeşit dinsizliğin sembolü olmuştur. Dolayısıyla seküler dönemde ne dine ne de dinin belirlediği kurumlara gerek kalmıştır.

1.14.2.7. İslam'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı ³⁵⁰

Ramazan Altıntaş'a göre Hristiyanlık dininin sekülerleşmesine imkân tanıyan birtakım noktalar vardır. Söz gelimi, kerih görülmüş bir dünya yorumu ve kefaret anlayışı gibi paradigmlar, Hristiyanlığa seküler olmanın kapılarını açmıştır. Dini, sosyal yaşamdan süren sekülerlik, İslam için söz konusu olamaz. Çünkü İslam, dünya ile metafizik alan arasındaki hassas dengeyi korumuştur. Yanı sıra İslam özünde yeniliklere duyarlı bir dindir ve her şeyden önce fıkıh koleksiyonlarına sahiptir. Dolayısıyla ahkâm konularını üreten ve böylelikle kamusal alana müdahale etmeyi planlayan bir dinin kapsamında sekülerliğe alan açılmayacaktır. İslam'ın elbette seküler bir yönü vardır; hurmaların aşılama hadisesinde bu hususu görmek mümkündür ama İslam salt seküler değildir. Üstelik fıkıh, insanların zahiri tarafıyla ilgilenen bir ilimdir. İslam'ın seküler olmamasını sağlayan etkenlerden birisi de akidesidir. Çünkü İslam akidesine göre insan ile Allah birbirinden tamamen kopuk olamaz. İslam akidesinin temelinde ahiret, vahiy ve risâlet gibi dünya ile ahireti birbirine bağlayan bağlar vardır. Bunlara rağmen modern dönemde Müslümanların din ile ilişkisi zayıflamıştır. Nitekim tarihte dinin etkisinin

³⁴⁹ Bilal Sambur, “Paul Tillich'in Seküler Kültüre Yaklaşımı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, 103-118.

³⁵⁰ Ramazan Altıntaş, “İslam'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s. 133-142.

zayıfladığı dönemler olmuştur. Kur'an kıssaları buna örnek olarak verilebilir. Sonuç olarak İslam dininin seküler olması imkân dâhilinde değildir. Makalenin içeriğinden mühlhem olmak üzere şöyle değerlendirme yapılabilir: Metodolojilerini sağlam bir zeminde kuran ve geliştirilen dinlerin ilerleyen zamanlarda dışardan gelen tehditlere karşı dayanıklı ve dirençli olduğunu söylemek imkân dâhilindedir. Nitekim görünen o ki, İslam birikiminin sekülerliğe karşı mukavemet göstermesi, onu bünyesinde atıl görmesi fıkıh ve kelim ilimlerinin duruşuyla ilintilidir.

1.14.2.8. Bir Mekân Olarak Kutsal Mimarinin Ortaya Çıkışı Hacc İbadetinin Doğuşu ve İnanç Turizmi Üzerine ³⁵¹

Kaynakların belirttiğine göre insan, evvela asıl yurdu olan cennette bir süre yaşadktan sonra dünya semasına indirilmiştir. Bu inişi kimileri “düşüş” kimileri ise “hubut” şeklinde tanımlamıştır. İlk dönemlerde sayıları az olan insan toplulukları avcılıkla geçindiği zamanlarda dahi, asıl yurdu olan cennete özleminden ötürü tanrıya adaklarda bulunmuştur. Tanrıyı ilk olarak soyut bir varlık olarak algılayan insanlık ailesi müteakip süreçte, tanrıya yakınlaşma adına dini mekânlar inşa etmiştir. Tanrıya yaklaşmaya çalışan insanlar, Babil döneminde dini mekânların fonksiyonlarını genişleterek, farklı coğrafyalarda yaşayan insanların Babil ülkesine gelmesine olanak tanımış, o dönemlerde bile tabiri caizse Hac mevsimi yaşanmıştır. Orta çağ döneminde ise dini ritüellerin kurumsallaşarak devam ettiğini ve tarihin her döneminde insanın tanrıya ve asıl yurduna özlem duyduğu belirtilmiştir. Aydınlanma sonrasında seküler bir düşünceye sahip olduğu söylenen Batı dünyası kutsal ile arasına mesafe koymuştur.

1.14.2.9. İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı Ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi ³⁵²

Mezkûr makale, İmam Mâturîdî'nin din ve siyaset ilişkisini merkeze alarak, İmam Mâturîdî'nin Türkiye'de etkilediği isimlerin görüşlerine yer veriyor. Din ve siyaset dengesi söz konusu makaleye göre öteden beri sorun olarak varlığını korumuş ve Batı dünyasında bu sorunun çözümü için laiklik uygun görülmüştür. Laiklik ilkesinin gereği olarak Batı dünyasında devlet ve toplum seküler görüntü kazanmasına karşılık,

³⁵¹ Eyyüp Ay, “Bir Mekân Olarak Kutsal Mimarinin Ortaya Çıkışı Hacc İbadetinin Doğuşu ve İnanç Turizmi Üzerine”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 7, Sayı 3, 2004, s. 179-184.

³⁵² Sönmez Kutlu, “İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı Ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 8, Sayı 2, 2004, s. 55-69.

Türkiye’de sadece devlet seküler bir hal almış, toplum sekülerleşmemiştir. İslam tarihinde ruhbanlık sınıfı olmadığı için genel olarak yönetici tabaka ile ulema arasında gergin krizler yaşanmamıştır. Hatta çoğu ulemanın siyasetin emrinde olduğu söylenmiştir. Din ve siyaset ikilisine Kur’an penceresinden bakıldığında, Kur’an’ın siyaset ile ilgili doğrudan bir tavır ortaya koymadığı ifade edilmiş, peygamberin ise kendisinden sonra kimin halife olacağı konusunu net olarak belirtmediği söylenmiştir. Fakat halifenin Kureyş kabilesine mensup olması gerektiğini dile getiren gruplar olmuştur. Makalenin yazarına göre halifeliğin Kureyşliliği meselesinde zikredilen rivayet³⁵³ sahih değildir. Dolayısıyla yönetim konusunun dini olmaktan ziyade dünyevi olduğu söylenmiştir. Bu itibarla yöneticiyi seçmek doğrudan millete bırakılmıştır. Buna rağmen Hariciler ve Şia başta olmak üzere ilgili hadislerden hareketle yönetimin teokrasi anlayışına uygun yapılandırılmasını salık vermişlerdir. İmam Mâtürîdî, din ve siyaset ekseninde dile getirilen Halifeliğin kureyşliliği meselesini sosyolojik olarak değerlendirmiştir. Buna göre din işleri peygamberlerin, siyasete konu olan dünya işleri ise kralların elindedir. İmam Mâtürîdî’nin bu düşüncesine müteakip süreçte Ziya Gökalp, Seyyid Bey ve Alî Abdurrâzık benzer yorumlar yapmışlardır. Nitekim Ziya Gökalp din ve devlet ayırımı yapmış ve hukuk konularında örfe büyük önem vermiştir. Seyyid Bey’in düşüncesine göre Hz. peygamber kimin yönetici olacağı hususunda muayyen bir tavır sergilememiş; Alî Abdurrâzık da peygamberliğin yöneticilikten farklı bir platformda olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî’nin bahsi geçen her üç isimde doğrudan etkisi bulunmamakla beraber kendisine yakın yorumların yapıldığı görülmüştür.

1.15. GELENEKSELÇİLİK

Gelenekselcilik adı altında ele alınan bu bölümde toplam 5 tane makale bulunmaktadır. Fehrullah Tarkan, Sönmez Kutlu, Adnan Aslan, Mehmet Vural ve Adil Çiftçi birer makale yazmıştır

³⁵³ Buhâri (256/870), *el-Câmi’us-Sahih*, İstanbul, VIII. 105; VIII. 105; IV 155, 1992.

1.15.1. Dine Yaklaşımında Gelenekselciliğin Paradoksları ³⁵⁴

Fehrullah Tarkan, gelenekçilik veya gelenekselcilik diye bilinen, tarihsel vasatta dini okuma ve vahyi anlama noktasında merkezi konum işgal eden paradigmanın sorunları üzerinde duruyor. Buna göre vahyin ilk muhatapları ile sonraki süreçlerde yaşayan muhataplarının mükellefiyetleri farklıdır. Çünkü zaman, yeni sorunları beraberinde getiren bir olgudur. Dolayısıyla gelenek diye tesmiye edilen ana bünye, modern dönemde yaşayan mükelleflerin karşılaştığı sorunları çözme eğilimi göstermelidir. Fakat ilk muhatap kitle ile süregelen kitlelerden istenen mükellefiyetlerin birbirinden farklı niceliklere sahip olması, geleneğin önünde bir sorun olarak durmaktadır ve gelenek bu sorunun üstesinden gelmek için metot ve yorumlarını gözden geçirmek durumundadır.

1.15.2. İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi ³⁵⁵

Din alanında merkezi hâkimiyeti elinde tutan, yoruma karşı mesafeli duran, buna karşılık olarak metni önceleyen “muhafazakâr-gelenekçi” söylemin din anlayışının temel parametleri mezkûr makalede anlatılmıştır. Buna göre söze konu olan anlayışın zamanla dini okuma yönteminde birtakım ilkeler ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. “Gelenekçi-muhafazakâr” grup, geçmiş döneme kutsiyet atfeder ve ilgili metinleri yorumladığında bir sıralama gözetir. Bu sıralama: Kur’an, sünnet, sahabe, tâbiündür. Ehlü’s-sunne, ehlu’l-hadis diye isimlendirilen bu söylemin düşünceleri Şâfiîler, Malikîler, Hanbeliler ve Zahiriler tarafından ileriki zamanlara taşınmıştır.

Bu söyleme göre modern dönemde bir hayat tesis edilecekse mutlaka hadislerin ve sahabe neslinin yaşam biçimi göz önünde bulundurulması icap eder. Ancak bu yolla bidatlerden ve parçalanmışlıktan uzak dini bir hayat modeli tesis edilebilir. Çünkü din denilen olgu peygamber ve sahabeden gelen haberler demektir. Rey karşıtlığı bulunduğu söylenen “muhafazakâr-gelenekçi” söylemin, selef tarafından yazılan eserlere karşı sarsılmaz bir güven duyduğu, dini metinlere literal yaklaştığı, siyasette alanında pasif karakterde olduğu, şeriatı koruma refleksi gösterdiği ve bu düşünme biçiminin günümüze kadar geldiği ve taraftarları en fazla olan ekol olarak tarihe geçtiği

³⁵⁴ Fehrullah Tarkan, “Dine Yaklaşımında Gelenekselciliğin Paradoksları”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007, s. 15-19.

³⁵⁵ Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007, s. 21-32.

söylenmiştir. Suudi Arabistanda'ki Vahhabilik, Mısır'daki İhvan-i Müslim hareketi, Nurculuk ve bazı tarikatların akıl yapısında yukarıda zikredilen temel parametlerin sirayet ettiği belirtilmiştir. Kutlu'ya göre önem atfedilen ve her defasında muhafaza edilmeye çalışılan bu söylemin dini okuma biçimi Müslüman cemaatin sorunlarını çözmede başarısızdır. Eleştirel bir üslupla kaleme alınan mezkûr makale, muhafazakâr düşüncenin temel karakterlerini belirleme noktasında faydalı olduğunu söylemek mümkündür.

1.15.3. Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı Saphika Poronnis ³⁵⁶

Adnan Aslan mezkûr makalesinde gelenek kavramına, geleneksel olanın din ile kurduğu münasebete, geleneksel yorumların varlık ile ilgili mekanizmalarına ve bilgi metotlarına işaret ediyor. Aslan, Modern Batı düşüncesinin oluşmasına kaynaklık eden Descartes, Hegel ve Kant gibi isimlerin din ile kurduğu keyfiyet üzerinde dururken, son tahlilde geleneksel ekollerin sonuncusu olan İslam'ın modern tecrübeye karşı alternatif bir fikir ortaya koyabileceğini belirtiyor. Aslan'a göre modern Batı dünyasının geçirdiği düşünsel evrelerin anlaşılması, İslam geleneğini anlama noktasında yardımcı olabilir. Batı'nın geldiği düşünsel zemini eleştiren Reno Guenon moderniteye ciddi eleştiriler yöneltir. Ona göre insanlık ailesi tarihsel süreçte vahiyle ilişki içinde olmuştur. Modern dönemde insan ile vahiy arasındaki mesafenin derinliği arızı bir durumdur. Seyyid Hüseyin Nasr, Reno Guenon başlattığı bu eleştiri trendini ilerleterek İslam düşüncesiyle irtibatlandırmaya çalışmıştır. Nasr, İslam geleneğinin birikiminden süzülen sanat, tasavvuf, edebiyat vd. ilimlerden hareketle bütünlüklü bir dünya görüşünü kurmak istediği ve bu görüşün Batı düşüncesine alternatif olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Hristiyan kültürde gelenek *devretme, aktarma gibi* anlamlara gelir. Bununla beraber geleneğin birçok tarifi yapılmıştır. Fakat makaleden hareketle gelenek denilen kavramın hikmetle, tanrıyla ve vahiyle ilişki içerisinde olduğu söylemek mümkündür. Kutsal olana atfedilen geleneğin daima aktif olduğu dinin ise değişime kapalı olduğu söylenmiştir. Geleneksel ekollerin varlık ontolojisinde Tanrı, kâinat, insan ve daha sonra dünya gelir. Bu mekanizma içinde bulunan insan teki tüm alanlarda aktif bir biçimde bulunur ve bu yolla mutlak hakikate ulaşır. Geleneksel ekolün bilgi metodunda kutsal olanı vahiyle elde etme imkânı vardır. İşte bu noktada geleneksel olan ile modern olan arasında bir ayrışma söz konusudur. Tanrıyı kapsamına almayan, insanın manevi

³⁵⁶ Adnan Aslan, "Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı : Saphika Poronnis", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 10, Sayı 3, 2007, s. 33-52.

boyutunu ihmal eden, tahribatlara, ölümlere ve çevre kirliliğine neden olan sekülerlik, geleneksel ekol tarafından eleştirilir. Çünkü bu ekolün düşüncesine göre Tanrı, insan ve tabiat üçlüsü bir uyum içinde bulunabilir. Dolayısıyla modernitenin ortaya çıkardığı tahribatları hareket noktasını dinden alan geleneksel ekoller çözüme kavuşturabilir. Bu itibarla İslam düşüncesi tüm şubeleriyle birlikte modern hayata alternatif bir yaşam biçimi sunabilir.

1.15.4. İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik –Seyyid Hüseyin Nasr’ın Gelenek Anlayışı-³⁵⁷

Mezkûr makalenin hedefinde, Seyyid Hüseyin Nasr’ın gelenek projesi vardır. İslami ve gayr-i İslami medeniyetlerde gelenek olgusunun kaynağını vahiy-hakikat ikilisinden aldığı ve geleneksel ekollerin neredeyse hepsinde zahir-batin kavramlarının bulunduğu söylenir. Bu kavramlar ise ideal insan tipi yetiştirmek için son derece önemlidir. Nitekim Yahudilik edebiyatında “Talmud ve Kabbala”, Çin edebiyatında “Konfüçyanizm”, Hint edebiyatında ise “Manu Kanunu” ilgili geleneğin metafizik tarafını temsil eder. Geleneğin zahir tarafında ise sosyal alanları kapsamına alan hukuk kuralları bulunur.

Nasr’a göre gelenek, kaynağı kutsal olandan alınan ve bu itibarla mesajları muhatap kitleye sunulan metafizik bir öğedir. Modern dönemin ise Allah ile insan arasında bulunan kutsal bağı kestiği belirtilmiştir. Geleneksel düşünceye göre bilginin kaynağında Allah, modern düşüncelere göre ise bilginin kaynağında insan bulunur. Dolayısıyla geleneğin ortaya koyduğu insan tipolojisi vahiyle iç içedir. Nasr, geleneğe karşı modernliği savunan grubu eleştiriye tabi tutar. Buna göre vahye müteallik olan hukuk kurallarının modern çağa göre düzenlenmesi ve gelenekten bağımsız ilkelerin ortaya konulması “ruhsal bir çöküntü ”dür. Nasr’ın medeniyet projesinin iki saç ayağı vardır. Bunlar Allah ile kurulan ilişki ve tasavvuf öğretisidir. Ona göre tasavvuf Batı dünyasının içine düştüğü içsel çöküntüye çare olabilecek kabiliyettir. Nasr’a göre Müslüman cemaatin düştüğü yer teknoloji, bilim gibi alanlar değil tasavvuf ile olan kopukluktur. Nasr’ın gelenek projesi için seküler hayat biçiminin ortaya çıkardığı manevi ve çevresel

³⁵⁷ Ahmet Vural, “İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik –Seyyid Hüseyin Nasr’ın Gelenek Anlayışı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007, s. 53-68.

tahribatları çözüme kavuşturabileceği ve Müslümanlara toparlanma imkanı verebileceği söylenmiştir

1.15.5. Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman ya da ‘Anlam Sorunu’ ve ‘Anlama Sorunu’³⁵⁸

Makalenin yazarına göre Fazlurrahman, gelenek ile modern dönem arasındaki kırılmalardan neşet eden sorunların farkındadır ve söylemlerini bu minval üzere tesis eden entelektüel bir kişidir. Dolayısıyla Fazlurrahman’ı anlamak için sorunlu olarak görülen konuları ve bu konuların ileriki yıllarda doğurduğu yıkıcı etkileri tahmin etmek icap eder. Söz gelimi “Kesb” teorisinin neden olduğu ahlaki boşluğun farkında olmayan biri, Fazlurrahman’ı anlama konusunda başarısız olacaktır. Tarihsel süreçte tartışılan nedensellik ilkesi ve kader inancı gibi kelami problemleri de aynı platformda değerlendirmek mümkündür. Makalenin yazarına göre geleneğin kader inancı ve kesb teorisine yaklaşım biçimi ateizm ve agnostisizmin doğmasına kaynaklık etmiştir. Çünkü bu teoriler bireyin sorumluluk duygusunu yitirmesine ve sonuç olarak ahlaki duruştan tavizler vermesine neden olmuştur. Fazlurrahman’ın metodunda tüm dönemlerin sosyolojileri önemli bir nokta teşkil eder. Ona göre Kur’an, salt literal kaygılar ve etimolojik yorumlarla tefsir edilemez. Söz gelimi Kur’an kıssaları geçmiş dönemlere atıflar yapmış gibi gözükse de, ilgili kıssalarda anlatılan problemler peygamber döneminde de yaşanmıştır. Bu itibarla tarihi ve sosyolojiyi dikkate almayan dil merkezli tefsir çalışmalarının başarısız olduğu söylenmiştir. Makalenin yazarına göre Fazlurrahman, Müslümanların modern dünyada karşılaştığı zorluklara çare arayan biridir. Fazlurrahman’ı anlamak için geleneğin geçirdiği tarihi süreçleri ve metne yaklaşım biçimine aşına olmak ve bu yaklaşım biçiminin neden olduğu krizleri bilmek gerekir. Fazlurrahman, Kur’an tefsirinde önemli iki konu üzerinde durur: Tarih ve sosyoloji.

1.15.6. Gelenekte Ölçü³⁵⁹

İslam gelmeden önce araplar arasında tedavülde bulunan ve büyük ölçüde ecdattan kalan birtakım geleneklerin bulunduğu mervi edilir. İslam uygun gördüğü gelenekleri sürdürürken, uygun görmediği gelenekleri ise eleştiriye tabi tutmuştur. Kur’an’ın

³⁵⁸ Adil Çiftçi, “Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlurrahman ya da Anlam Sorunu ve Anlama Sorunu”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 1998, s. 53-60.

³⁵⁹ M. Said Hatipoğlu, “Gelenekte Ölçü”, *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 10, Sayı 3, s. 9-14.

eleştirdiği ve toplumda yasaklanmasını istediği bazı uygulamalara özellikle mütref güruhunun karşı çıktığı söylenir. Bu durum hem Mekke hem de Medine döneminde devam etmiştir. Bunun nedeni ise atalardan gelen bilgileri ve uygulamaları eleştirmeden doğrudan kabul etmektir. Dolayısıyla bu durumun günümüz insanı için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Cahiliye döneminde kalma bu alışkanlığın devam etmemesi için M. Said Hatipoğlu, tenkit unsuru mezkûr makalede sıkça vurgulamıştır.

1.15.7. Seleften Beklenen ³⁶⁰

Selef kavramı sahabe döneminden sonra gelen nesle işaret eder ve peygamber dönemine yakın olmaları hasebiyle hem kendileri hem de yaşadıkları dönem değerli görülür. Fakat makalenin genel tezine göre selef nesli de Kur'an'ın hilafında birtakım uygulamalarda bulunmuştur. Sıffin savaşının yaşanması, Hz. Osman'ın şehit edilmesi, selef yolundan gitmediği düşünülen bazı âlimlerin öldürülmesi buna örnek verilebilir. Selef düşüncesine sıkıca bağlı olma ve dini sadece rivayetler üzerinden okuma ve anlama gayreti sağlıklı sonuçlar vermeyebilir. Dolayısıyla fıkıh, kelim vd. ilimler dikkate alınırken selef düşüncesini ve yorumlarını yeterli görmek İslam medeniyeti açısından zararlı sonuçlar doğurabilir. Sonuç olarak M. Said Hatipoğlu'na göre Hz. peygamberin vefatından sonra gelen selef nesli hatadan beri değildir. Dolayısıyla bu dönemde kaleme alınan kitaplarının ciddi bir şekilde kritiği ve eleştirisi yapılmalıdır.

1.16. KADIN

Kadın adı altında ele alınan bu bölümde toplam 10 tane makale bulunmaktadır. Hidayet Şefkatli Tuksal üç, Burhanettin Tatar, Ayşenur Kurtoğlu, Necdet Subaşı, Cihan Aktaş, Ayşe Sucu, Mehmet Özdemir, Mustafa Öztürk birer makale yazmıştır.

1.16.1. Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Ögesi ³⁶¹

Hidayet Şefkatli Tuksal mezkûr makalesinde, feminist hareketi doğuran ana etkenleri ve kadının kutsal alandan tasfiyesini anlatıyor. Buna göre Fransız Devrim'inden sonra bile kadınlara gereken haklar verilmemiştir. Fakat 2. Dünya Savaş'ından sonra kadınlarla ilgili akademik çalışmaların yapılması, kadınların kamusal alanda görülmesi feminist hareketlerin hız kazanmasına ve kadınlara gerekli hakların verilmesinde etkili

³⁶⁰ M. Said Hatipoğlu, "Seleften Beklenen", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, s. 11-20.

³⁶¹ Hidayet Şefkatli Tuksal, "Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Ögesi" *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 1998, s. 75-84.

olduğu söylenmiştir. Artık kadınlar geleneğin kadın hakkında öne sürdüğü yaklaşımları, feminist hareketler yoluyla eleştiriye tabi tutarlar. Türkiye Cumhuriyetinde ise kadınların talep ettiği hakların devlet tarafından verildiği belirtilmiştir.

Tuksal, mezkûr makalesinde Fatmagül Berktaş ve Mısırlı Neval el-Saâdâvî'den sık sık alıntı yapar. Çünkü onlara göre kadın, tarihsel vasatın bir döneminde kutsal olanla bağları güçlü bir bireydi. Çok tanrılı dönemlerde, tanrı isimlerinin kadın olması bu hususa işaret ediyordu. Fakat ilerleyen süreçte kadınların kutsalla olan ilişkisi ideolojik saiklerle yıpratılır ve bazı din adamları tarafından kadınların teolojik konumları alaşağı edilir. Dolayısıyla kadın ikinci sınıf bir birey olur. Tabi bu süreçte tek tanrılı dinlerin de rolü vardır. Çünkü kadın tanrı isimleri yok edilerek, tanrılar tek bir tanrıya sabitlenir. Söz gelimi Lât, Menât ve 'Uzzâ isimleri kadın isimleridir. Çünkü Peygamberin vahiy düşüncesini gerçekleştirme için bunlardan kurtulması gerekiyordu. Bu noktada Tuksal söz konusu eleştirilere karşı bir anti eleştiri geliştirir. Ona göre kadınların Arap toplumunda hakir görülmesinin temel sebebi yaşam sosyolojisidir. Çünkü Araplar savaş halinde olan ve geçim kaygısı güden bir toplumdur. İşte bundan dolayı ataerkil bir form gelişmiştir. Kur'an birçok yerde kadına yapılan haksızlıkları ortadan kaldırmak açıklamalarda bulunur. Söz gelimi cahiliye döneminde bulunan zihâr³⁶² ve ilâ gibi uygulamaların yasaklanması ve sebepsiz yere öldüren kız çocuklarının³⁶³ haklarının ahirette alınacağı buna örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla feminist söyleme ait olan "kadınların kutsal alandan tasfiye" edildiği ifadesini İslam'a nispet etmek mümkün değildir.

1.16.2. İlhan Arsel, Şeriat ve Kadın ³⁶⁴

Mezkûr makalenin hedefinde, İlhan Arsel tarafından kaleme alınan ve geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan *Şeriat ve Kadın* adlı kitap vardır. Zira bu kitap, Türkiye Cumhuriyetinde uygulamaya konan laiklik ilkesinin kazanımlarını korumak gibi bir vazife üstlenmiştir. Bu kitapta, Mustafa Kemal Atatürk tarafından uygulamaya konan reformların yüceltildiği ve buna karşılık olarak İslam'ın kadın hakkındaki kurallarının son derece bağınaz olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu kitapta peygamber şeriatının

³⁶² Kur'an, Mücadele Suresi, Ayet 2.

³⁶³ Kur'an, Tekvir Suresi, Ayet 8-9.

³⁶⁴ Hidayet Şefkatli Tuksal, "İlhan Arsel, Şeriat ve Kadın", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s. 225-236.

bilimsel değerlerle örtüşmediği, ataerkil bir manzumeye sahip olduğu belirtilir. Hidayet Şerfatli Tuksal bu eleştirilere karşı mezkûr makaleyi kaleme alır ve İlhan Arsel'in adı geçen kitabını birkaç yönden eleştirir. Bu eleştirilere göre Arsel, kitabında kışkırtıcı bir dil kullanır ve kitabının çoğu yerinde tekrar bulunur. Şeriat konusuna değinen Arsel kitabında şeriat kavramına bir tanım getirmemiştir. Tuksal'a göre Arsel, İslam'ın temel metinlerini kavrayacak düzeyde değildir. Yanı sıra kitapta bilgi eksikleri de mevcuttur. Eleştirilerine devam eden Tuksal, müteakip sayfalarda Arsel'in kadın konusundaki ayetlere bütüncül bir şekilde bakmadığını belirtir. İlk kaynaklara nüfuz etmede başarısız olan Arsel, aynı başarısızlığını referans kitaplarında da göstermiştir. Bununla beraber adı geçen kitapta çok sayıda dipnot gösterilirken bibliyografyaya yer vermemiştir. Arsel'e göre İslam dini yayılmadan önce, Arap ve Türk kültüründe kadına hak ettiği değer verilirdi. Fakat Hz. Muhammet'ten sonra bu değerler kaybolur. Hidayet Şerfatli Tuksal makalenin sonlarına doğru, hadis külliyatlarında kadının ikinci plana iten hadislerin varlığını kabullenir. Bu hadislerin sıhhat derecesinde sorunların olduğuna değinen Şerfatli, İlhan Arsel'e cevap verdiği bu makalesinde başarılı olduğunu iddia etmez. Çünkü hadis kaynaklarında kadının ataerkil üslupla ele alındığını kendisi de kabul eder. Değerlendirme: İlhan Arsel şeriat konusunda eksik bilgilere sahip olan, İslam'ın konuyla ilgili kaynaklarına inemeyen bir araştırmacıdır. Bu kapsamda kaleme aldığı kitabında birtakım sorunların olduğu gözükmektedir. Fakat hadis kaynaklarında kadın ile ilgili bulunan rivayetlerin üslubu ataerkil olduğu söylenmiştir.

1.16.3. Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu ³⁶⁵

Burhanettin Tatar, kadının erkeğe oranla ikinci dereceden bir birey olarak algılanmasının nedenini dilin tarihsel geçmişinde arar. Buna göre kadının özgür bir birey olamamasının nedeni öteden beri kullanılan dil ve dilin uzanımlarında mahfuzdur. Bu uzanımlar günümüze kadar gelerek söylemlerini korumaya devam etmiştir. Söz gelimi Araplardaki ataerkillik dil söylemi, dil yoluyla günümüze kadar gelmiştir. Yanı sıra nassların kurduğu dil mekanizması da son derece önemlidir. Çünkü hadislerde Hz. Havva'nın, Hz. Âdem'in eğri kemiğinden yaratıldığına dair rivayetler vardır. Dolayısıyla bu rivayetler kadının ontolojik olarak erkekten daha düşük bir seviyede olduğunun kapılarını açmıştır. Hadislerde geçen aklı eksik ifadesi de benzer bir duruma işaret eder.

³⁶⁵ Burhanettin Tatar, "Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, 2000, s. 45-60.

Tatar'a göre Kur'an'ın dili kadınlara karşı hassas ve onlara haklar tanıyan bir dildir. Ama geleneksel tefsir yazarlarının erkek olması ve ataerkil dil mekanizmasının yorum ameliyesine dâhil olması, Kur'an'ın kadın hakkındaki asıl maksadını örtmüştür. Tarihsel süreçte kadın bilincinin özgürleşmesine mani olan ataerkil dilin kurduğu dünyada merkezde olan erkeklerdir. Kadınlar ise erkeklerden sonra gelir. Tatar'a göre bu durumu iyileştirmek için dilin tarihsel yolculuğuna çıkarak, ataerkil dil üslubunu iyileştirmek gerekir.

1.16.4. Osmanlı Kadınlarının Gazeteler ile İlk Tanışıklıkları ³⁶⁶

Tanzimat dönemi, sosyal tabakanın değişim geçirdiği zaman dilimine tekabül eder. Bu değişim sürecinde kadınlara yönelik fikirler ve beklentiler değişir. Makalede kadınlara yönelik çıkan en eski gazetenin *Terakkî-i Muhadderât* olduğu söylenir. Buraya mektup yollayan kadınlar gerek Doğu ve gerekse Batı dillerini bilen belirli bir entelektüel seviye yakalamış hanımlardır. Gazeteye gönderilen mektupların bir kısmında adres gösterilirken, bir kısmında mahremiyet adres belirtilmemiştir. Gazeteye gelen eleştirilerin ilki, gazete dilinin ağır olmasına yöneliktir. Nitekim mektuplara bakılacak olursa bazı hanımların anlamını çözemediği kimi pasajlarda yakınlarından yardım aldığı görülecektir. Kadınlara bir hayli faydalı olan bu gazete, kadınlar tarafından takdirle karşılanmış ve buna bağlı olarak gazeteyi çıkaranlara dua edilmiştir. Kadınların adı geçen gazeteden beklentileri vardır. Mesela bir mektupta aile ekonomisinin idaresi yönünde talepler gelmiştir. Takdir noktalarından bir tanesi kadınların birey olarak kabul edilmesidir. Kendilerini gazeteye mahcup hisseden kadınlardan bazıları gazeteye yardımcı olma babında gönüllü olarak muhabirlik yapmak istemiştir. Makalenin yazarı Ayşe Kurtoğlu dönemin dergi ve gazetelerinden hareketle çalışılabilecek bakir konuların olduğunu vurguluyor. *Terakkî-i Muhadderât* adlı gazeteye gönderilen dergilerden hareketle o dönemde yaşayan kadınların kamusal alan, yenilenme ve İslam hakkındaki fikirlerini bilimsel olarak çalışmak mümkün gözüküyor.

1.16.5. 80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı³⁶⁷

Necdet subaşı söze konu olan makalesinde, 80'li yıllarda örtünmenin sosyolojik ve ideolojik boyutları üzerinde duruyor. Modern dönem, dünyada dalgalandırıcı bir etki

³⁶⁶ Ayşe Kurtoğlu, "Osmanlı Kadınlarının Gazeteler ile İlk Tanışıklıkları", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, 2000, s. 87-96.

³⁶⁷ Necdet Subaşı, "80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, 2000, s. 61-70.

yaratarak çoğu olgunun yeniden biçimlenmesine sebebiyet vermiştir. Osmanlı döneminde modernleşmeye meyyal kesimin ve Cumhuriyet döneminde ise Batılı karakterleriyle ön plana çıkan kadronun gözünde başı açık kadın modernleşmenin başat unsurları arasında yer alıyordu. Bu itibarla başı açık bir kadınının kamusal alanda görülmesi modernleşmenin somut örneğiydi. Fakat başı açık kadın, Kemalist kadro ile İslamcı olarak bilinen gruplar arasında bir gerginlik sebebi olabiliyordu. Bu itibarla kadının kapanması bir yandan ideolojilere konu olurken bir yandan da siyasallaşıyordu.

Kur'an'da ilgili ayetlerden hareketle yapılan yorumlar temelde kadının vücudunu kapatmasına ve ilgileri üzerine çekmemesine atıfta bulunur. İlgili ayetlerde geçen başörtüsü ifadesi ile türban kavramı arasında farkların olduğu söylenmiştir. Bu yoruma göre türban, başörtüsünün modern yorumudur. Manto vb. kadın kıyafetleri de bu şekilde değerlendirilir. Fakat tesettür bir şekilde Müslüman kadının tercihini yansıtıyordu ve geleneğe vurgu yapıyordu. Türban ise sosyal, siyasal ve ideolojik anlamda bir figür olmuştur. Modernleşme hareketlerini savunanlara göre evrensel değerlerle buluşmak ve İslam yorumundan uzaklaşmak için kadınların açık olması gerekmektedir. Dolayısıyla 80'li yıllarda başörtüsü ilericilik-gericilik tezlerine konu olan türban, tesettür vb. giysilerle tesmiye edilen bir kavramdır. Görünen o ki türban 80'li yıllarda, İslamcılarının ve Kemalistlerin dünya görüşünü yansıtan, modern dönemde de birtakım kırılmalara uğrayan, dini ve siyasi yönü ağır olduğu söylenen bir kavramdır.

1.16.6. İran'da Siyah Yorgunluğu ³⁶⁸

Mezkûr makale, İran'da gerçekleşen devrimin sembolü olarak algılanan çarşaf olgusu etrafında sınırlarını çizer. Devrime yardımcı olan İran kadınlarının giydiği çarşaf, ilk zamanlarda devrimin kazanımları arasında görülürken zamanla modern saiklerin zorlamasıyla eleştiriye konu olan ve sıkça tartışılan konuların başında gelmiştir. Hatemi, Cumhurbaşkanı olduktan sonra kadın ile ilgili hükümlerin sorunlu olduğuna değinmiştir. Kadınların hukuk alanında haksızlığa uğramalarının sebebi ataerkil düşünce yapısı ve donuklaşmış fıkıh anlayışına bağlanmıştır. Bu minvalde eleştiri yürüten milletvekilleri de vardı. Söz gelimi Cemile Kediver, kanunda geçen "Erkek istediği zaman karısını boşayabilir" maddesinin yeniden yorumlanması gerektiğini düşünür ve bunun için müteakip süreçte mürtedlikle suçlanır. Aynı şekilde milletvekili sol görüşlü kadınlar da

³⁶⁸ Cihan Aktaş, "İran'da Siyah Yorgunluğu", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, 2000, s. 15-44.

kadınların hukuk alanında haksızlığa uğradığını belirtiyordu. Bu eleştiri halkasına katılan dindar aydınlara göre her çağın ihtiyaçları farklıdır ve dolayısıyla klasik kanunun tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. 1998 yılında yayın hayatına başlayan ve 6 ay sonra kapatılan *Zen* dergisinin de söylemleri nerdeyse aynıydı. *Zen* dergisinin recm, ve diyet gibi hükümleri tartışmaya açtığı için kapatıldığı söylenmiştir.

Farklı cenahlardan eleştiriye tabi tutulan mer'i sisteminin tepkisi ise devrimin korunması modern düşüncenin kalıplarına teslim olunmaması yönündeydi. Buna rağmen devrime yardımcı olan muhafazakâr bireyler arasında yapılan vaazların sayısı günden güne artan gençlere hitap etmediği, buna karşılık olarak ilgili kanunlarda yenilenmenin gerekliliği söz konusuydu. Bu eleştirilere göre klasik fıkıh yorumu, modern şartları okumakta yetersizdi. Dolayısıyla genç kızların siyah çarşaf giymesi ve hukuk alanında haklarının kısıtlanması İslamî değildi. Fakat İran sinemasında işler biraz daha farklıydı. Devrimi sahiplenen ve savunan bireylerin müteakip süreçte, sinemaya değer verdiğini ve sinemada kadınlara roller verildiği görülmüştür. Sonuç olarak kadının giydiği çarşafa ve kadını doğrudan ilgilendiren diğer konulara karşı giderek kabaran bir eleştiri kültürü oluşmuştur. Değerlendirme: devrimin sembolleri arasında sayılan ve anti-Batı olarak kabul edilen çarşaf, modern dönemin kısıcında bir sorun olarak görülmüş ve kitlelerin eleştirisine maruz kalmıştır. Bu itibarla günden güne artan eleştirilerin işaret ettiği nokta klasik fıkıh anlayışıdır.

1.16.7. Diyanet ve Kadın³⁶⁹

2001 yılında kaleme alınan bu makalede DİB. genel olarak kadın konusunda eleştirilir. Çünkü sayısı 80 bine ulaşan Diyanet'in kadrosunda kadınların sayısı bir hayli azdır. Bununla beraber geleneğin kadına vermiş olduğu kamusal çalışma hakkının da sınırlı olduğu söylenmiştir. Fakat peygamber döneminde pazar işlerinden sorumlu bir kadın bulunduğu, ismininde de Şifâ b. Abdillâh olduğu bilinmektedir. Kayıtlara göre Osmanlı döneminde ilk olarak 1870 yılında bir kadın devlet memurluğuna atanmıştır. Halide Edip Adivar 1917 yılında müfettiş olarak çalışmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığında ise çeşitli dönemlerde kadınların hizmetlendirildiği bilinse de 1944-52 yıllarında sadece dört bayan çalışmıştır. 2001 yılına gelindiğinde toplamda 3219 Kur'an kursu bulunur ve bu kurslarda çalışan kadın sayısı 2658'dir. Ayşe Sucu'nun eleştirdiği nokta, sayısı 80 bini

³⁶⁹ Ayşe Sucu, "Diyanet ve Kadın", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2001, s. 55-60.

bulan Diyanet personeli arasında kadın sayısının az olmasıdır. Makaleye göre geleneğin kadına bakış açısını bugün itibariyle revize etmesi gerekir. Çünkü geçmişin sosyolojisi ile bugünün sosyolojisi birbirinden farklıdır.

1.16.8. Endülüs Tarihinde Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler ³⁷⁰

Endülüs kıyafetleriyle ilgili olarak yapılan çalışma sayısının bir hayli sınırlı olduğu söylenmiştir. Mehmet Özdemir'in belirttiğine göre bu alanda ilk müstakil çalışma Levi-Provençal tarafından yapılan *Histoire de l'Espagne Muslumane* adlı eserdir. Bunun yanında konuyla ilgili olarak iki de makale yazılmıştır. Endülüs tecrübesi özelinde çalışmalar yapılmışsa da, görünen o ki Endülüs'ün giyim kuşamına pek ilgi gösterilmemiştir. Endülüs kadınlarının giydikleri kıyafetler arasında *kamis* denilen entari ile belden aşağıya doğru uzanan ve dizleri örten *tubbân* veya *sirvâl* adlı kıyafetler ve bir de kuşak vardı. Bunun yanında boyundan dizlere kadar uzanan *zihâre* ve bu elbisenin üstüne giyilen yelek bulunurdu. Kış mevsiminde ise *fevr* diye tesmiye edilen montlar, *cevrab* (çorap), *mevk* (deri ayakkabı) *huff* (bot) bulunurdu. Bu elbiseler evlerde kullanılan elbiselerdi. Kadınlar dışarı çıktıkları sırada ise çarşaf veya şal tercih ederdi. Saray kadınları ile sıradan kadınların giydikleri elbiseler biraz farklıydı. Söz gelimi saray kadınları dış kıyafetlerinde bornoza benzer bir elbise giyerdi. Kıyafetler mevsimlere göre tercih edilmezdi. Fakat Bağdatlı Ziryab Endülüs'e geldikten sonra kıyafetlerin mevsimlere göre değişiklik gösterdiği belirtilmiştir. Erkeklerin bir kısmı *kûfiyye* (külâh) denilen bir nesneyle başlarını kapatır, bazıları da başı açık gezerdi. Fakat kadınların hepsi başlarını kapatırdı. Bir dönem erkekler yüzlerini kapatmak için *peçe* kullanmıştır. Nasriler döneminde (1232-1492) kadınlar *milhâfe* denilen büyük bir şal kullanırdı. 1492 yılına gelindiğinde Gırnata şehri düşmüş ve şehir Müslümanların kontrolünden çıkmıştır. Müteakip süreçte Müslümanların kültürel olarak İslam'dan koparmayı amaçlayan İspanyollu yöneticiler kılık kıyafet konusunda bazı yasaklar getirmiştir. Zamanla erkek ve kadın kıyafetlerinde değişim gözlemlenmiş, İslami kıyafetler yerine Hıristiyan kıyafetleri giyilmiştir. Öyle ki 1609 yılında sürgün sebebiyle Mağrib'e giden Müslümanlar kıyafetleri yüzünden Hristiyan oldukları düşünülmüş fakat şehadet getirmeleri dolayısıyla Müslüman oldukları anlaşılmıştır.

³⁷⁰ Mehmet Özdemir, "Endülüs Tarihinde Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler", *İslâmiyât Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, 2001, s. 99-110.

1.16.9. Türkiye’de Feministlerin Din Söylemi ³⁷¹

Osmanlı döneminde kadın sesleri dergiler, gazeteler, dernekler ve vakıflar üzerinden duyulmuştur. Özellikle Tanzimat döneminden sonra yenilenen kurumlar ve yenilenmenin yol açtığı sosyolojide kadın konusunun önemli bir alanı işgal ettiği söylenmiştir. Belirli bir eğitim almış kadınların dergi ve gazetelerde dile getirdiği konular kamuoyunda yayılma imkânı bulmuştur. Özellikle *Terakkî-yi Muhadderât* gazetesinin bu konuda öncülük yaptığı, ağırlıklı olarak çok eşlilik, kadının iffeti, kamusal alan, ahlak ve tesettür gibi konuları işlediği belirtilmiştir. İlerleyen süreçte yayın hayatına başlayan *Âyine*, *Aile*, *İnsaniyet* gibi dergilerin yazarlarının çoğunun kadın olduğu görülmüştür. Bu yazarlar, kadın ve erkeğin birbirleriyle görüşerek evlenmeleri gerektiğini, çok eşliliğin mutsuzluğa sebep olduğunu belirtmişlerdir. *Kadınlar Dünyası* adlı derginin sahipleri ve yazar kadrosu kadınlardan oluşuyordu. Fıkıhın modern çağın gereklerine göre yeniden yorumlanmasını talep ediyorlardı. Talepler gündeme geldiğinde İslam’ın farklı renk ve tonlarına atıfta bulunuluyordu. Bu taleplerin karşılık bulduğu, kadınlara boşanma hakkının verildiği ve evlilik için yaş sınırının belirlendiği söylenmiştir.

Cumhuriyet döneminde ise M. Kemal Atatürk halkın dine karşı olan tutumunu bildiği için yerine göre konuşmalar gerçekleştiriyor, yeri geldi mi din adamlarını eleştirmektengeri durmuyordu. Daha sonra Halifelik 1924 yılında kaldırılıyor; 1925 yılında şapka kanunu, 1926 yılında ise İsviçre hukuku ithal ediliyordu. Bu dönemde gerçekleşen feminist söylemler genel olarak devletin ideolojisi etrafında şekilleniyordu. Buna göre kadınların özgür olmaları için İslam geleneğinden kopmaları gerekiyordu. 80’li yıllara kadar sesi gür çıkmayan kadınlar, 80’li yıllardan sonra dünyada gelişen ve hız kazanan kadın söylemlerinden etkileniyor ve sorunlarını daha etkin bir şekilde ifade ediyordu. Sol feminist harekete mensup kadınların İslam’a şaşkınlıkla baktığı görülüyordu. Akademik araştırmalar yapılıyor ve bir dönem anaerkil toplumların varlığı gündeme taşınıyordu. Bu sosyolojide hareket ve ilerleme imkânı bulan feminist söylemi şu cümlede özetlemek mümkündür: *Hocaya, kocaya ve paşaya hayır!* Değerlendirme: feminist kadın hareketleri sadece Cumhuriyet döneminde değil, Osmanlı döneminde de gerçekleşmiştir. Fakat bu iki dönem arasında farklar vardır. Buna göre Osmanlı dönemindeki kadın söylemlerinde, İslam’ın insana geniş haklar verdiği ve özgürlükçü bir

³⁷¹ Hadiye Şefkatli Tuksal, “Türkiye’de Feministlerin Din Söylemi”, *İslâmiyât Dergisi*, cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 133-146.

yapıya sahip olduğu gibi konular gündemdedi. Cumhuriyet döneminde ise Kemalist düşüncenin etkisiyle kadın özgürlüğünün İslami gelenekten kopmaya bağlandığı ve kadın, İslam ile arasına mesafe koyduğu ölçüde özgür olabileceği belirtiliyordu.

1.16.10. Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum ³⁷²

Hafsa Aydın tarafından yazılan makalede, Kur'an ve Hadis gibi temel metinlerde bulunan kadın hakkındaki imgelerin önemi ve bu imgeler karşısında çağdaş dünyanın karşılaştığı sorunlar vardır. Bu cümleden hareketle makalenin özeti yapılmaya gayret edilecektir. Kur'an'da geçen "ırzını koruyan", "iffetli kadın"³⁷³ imgeleri konu açısından önemlidir. Nitekim bu imgeler Fidan'a göre toplumdan topluma değişiklik gösterecek potansiyelindedir. Fakat tarihsel vasatta konuyla ilgili yapılan yorumlarda tekdüzelik hâkim olmuştur. Fidan'a göre bu yorum biçimi farklı zaman ve mekânları dikkate almayan daha doğrusu, tüm zaman ve mekânları Kur'an'ın indiği döneme sabitleyen anlayıştır. Kadın imgelerinin oluşmasındaki zemin veya zeminler ahlakidir. Bu açıdan dini nazarı dikkate almayan Batı dünyasıyla bu ahlaki imgeler arasında gerginlik olmuştur. Anladığımız kadarıyla Fidan, kadın hakkındaki ayetlerde bulunan merkezi önemi haiz imgelerden hareketle teolojik bir alan açmak gayesindedir ve bu alan sadece bir zaman dilimini dikkate alan bir yaklaşım değildir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak Kur'an indiği dönemin kültürünü dikkate almıştır ama kadın ile ilgili ayetlerde asıl gayesini kadın etrafında şekillenen imgelere vermiştir. Buna göre bu merkezi imgeleri muhafaza etmek şartıyla kamusal alan, miras hukuku, örtünme gibi hususlarda yenilenmeye gidilebilir.

³⁷² Hafsa Fidan, "Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005, s. 123-132.

³⁷³ **Kur'an**, Ahzâb Suresi, Ayet 35.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAMİYAT DERGİSİ

2.1. İSLÂMİYÂT DERGİSİNİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Bu bölümde şimdiye kadar özet ve değerlendirilmesi yapılmaya gayret edilen makalelerden hareketle İslâmiyât dergisinin karakteristik özellikleri mercek altına alınacaktır. Bu itibarla elde edilen karakteristik özellikler başlıklar halinde sunulup, bu başlıklar mümkün mertebe öz bir şekilde anlatılmaya çalışılacak ve İslâmiyât dergisi ile Ankara ekolü arasındaki ilişkiye temas edilecektir. Yanı sıra kamuoyunda sıkça dile getirilen Ankara ekolü söyleminin ne derece isabetli olduğu, derginin eleştirel tutumu, cesareti, farklılığı ve renkliliği, geleneğe bakış açısı ve neliği, yenilikçi özelliği, sol jargonu ve tarihselcilik düşüncesi serimlenmeye gayret edilecektir.

2.2. İSLÂMİYÂT DERGİSİNİN NELİĞİ, AMACI VE HEDEFİ

İslâmiyât dergisi toplamda 10 cilt ve 36 sayıdan oluşmaktadır. Dergi, iki yıl süren ön hazırlıktan sonra Mehmet Said Hatipoğlu editörlüğünde 1998 yılında yayın hayatına başladı. Yayın kurulu, Mehmet Hayri Kırbasoğlu (Başkan), Alparslan Açıkgenç, Süleyman Bayraktar, Ali Dere, Muammer Esen, Mehmet Görmez, İlhami Güler, Sönmez Kutlu, Mehmet Emin Özafşar, İbrahim Özdemir, Ömer Özsoy, Mehmet Paçacı, Lütfi Sever, Osman Taştan, Mevlüt Uyanık ve İsmail Hakkı Ünal'dan oluşmaktadır. Derginin sahibi ve genel koordinatörü Süleyman Bayraktar; sorumlu yayın müdürü Lütfi Sever, genel yayın yönetmeni Mehmet Emin Özafşar'dır. Söz konusu dergi 2007 yılında ekonomik sıkıntıların yaşanması ve yayın kurulunda yer alan bazı akademisyenlerin siyasete ve bürokrasiye yönelmeleri nedeniyle kapanmıştır.

1986 yılında İslam kültürünü tanıtmaya amacıyla *İslâmi Araştırmalar Dergisi* çıkarılmıştı. Bu derginin finansörü TEKDAV vakfıydı. Gerek bu vakfa daha fazla yük olmamak adına, gerekse yeni bir üslup ve yeni bir isimle başka dergi kurma düşüncesi, İslâmiyât dergisinin 1998 yılında yayın hayatına başlamasına vesile oldu. Bu yeni derginin amacını ve hedefini M. Sait Hatipoğlu şu şekilde açıklıyor: İslam düşünce geleneğinin on dört asırlık mazisi ve birikimi vardır. Bu maziyi ve birikimi gelecek nesillere sağlıklı bir biçimde aktarmak hayati önemi haizdir. Bu itibarla İslâm müktesebatının taranması, tahlil ve tenkit edilmesi, İslam âleminin yaşadığı çok yönlü krizlerin nedeninin ve bu krizlerin kaynağının araştırılması söz konusu derginin

hedefidir.³⁷⁴ Bilimsel bir üslupla kaleme alınan İslâmiyat dergisinin kimi makalelerinin bilimsel formda kaleme alınmadığı görülmektedir. Nitekim Ahmet Turan Alkan'a ait olan "İki Dünya Arasında Mayın Tarlası: İstismar, Şirk ve Kutsallık" adlı makalenin deneme tarzında inşa edildiğini kendi ifadelerinden sarahatle anlıyoruz.³⁷⁵ Buna rağmen İslâmiyat, hakemli bir dergidir ve bilimsel kaygılarla kaleme alınmayan makalelerin sayısı oldukça sınırlıdır.³⁷⁶ Yayın hayatına başladığı andan itibaren hüsn-ü kabulle karşılanan³⁷⁷ dergi, İslam düşüncesinin karşılaştığı sorunları tespit etme ve bunlara çözüm üretme çabasına dayalı bir platformda yer aldığını söylemek mümkündür. Bununla beraber söz konusu derginin ansiklopedik bir hüviyeti vardır. Çünkü İslam ilimlerinin neredeyse tüm alanlarıyla ilgili makalelerle karşılaşmak mümkündür.

2.3. GELENEK KARŞITLIĞI MI ÇÖZÜMLEME Mİ ELEŞTİRİ Mİ?

10 cilt ve 36 sayıdan müteşekkil olan İslâmiyat dergisi, yayın hayatı boyunca ödün vermediği hususların başında eleştiri gelir. Denebilir ki dergi, tam bir eleştiri kültürüyle inşa edilmiş, yer yer eleştirilerin dozajı yükselirken yer yer de eleştirilerin mutedil vasatta olduğu görülmüştür. Eleştirilerin diğer İslami ilimlere nispetle daha fazla olduğu alanların başında İslam hukuku, hadis ve kelim ilmi gelir. Kanaatimizce bu üç alanda eleştirilerin kesif bir görüntü sergilemesinin nedeni fıkıh, hadis ve kelim gibi ilimlerin, İslam dünyasında yarattığı derinlikli etkilerin bugün için hala devam etmesidir. Hadis ilmi, doğası gereği bütün ilimlerin başvurduğu rivayet kaynağı olmuştur. Fıkıh, kamusal alanı ve Müslüman bireylerin günlük hayatını kayıt altına alan bir ilimdir. Kelam ise Müslüman dünyasının teolojik sınırlarını çizen ilimdir. Dolayısıyla İslam düşüncesinin ana omurgasının oluşmasında bu üç alanın etkisinin yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Modern döneme gelindiğinde Müslümanlar, yaşadıkları coğrafyalarda çok boyutlu bir yenilgiyle karşı karşıya kalmıştır. Haliyle eleştiri oklarının hedefinde fıkıh, hadis ve kelim ilimleri olmuştur. Eleştirilen yoğunlaştığı noktalar fıkıh, kelim ve hadis ilimleri olmakla birlikte; Cumhuriyet dönemi din politikaları, diyanet, laiklik, sekülerizm, modern hayat biçimi, Batı dünyasının kapitalist aklı ve Müslümanları kendi menfaatleri doğrultusunda yönlendirmeleri gibi konular da eleştiriden payını almıştır. Bununla

³⁷⁴ M. Sait Hatipoğlu, "Editörden", **İslâmiyat Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998, s. 5.

³⁷⁵ Ahmet Turan Alkan, "İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası: İstismar, Şirk ve Kutsallık", **İslâmiyat Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000, s. 159.

³⁷⁶ M. Sait Hatipoğlu, "Yayıncının Notu", **İslâmiyat Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999, s. 5.

³⁷⁷ M. Sait Hatipoğlu, **İslâmiyat Dergisi**, "Editörden", Cilt 2, Sayı 1, 1998, s. 5.

beraber 21. yüzyılın Müslüman camia için bir eleştiri dönemini başlattığını hatırd tutmak faydalı olacaktır. Şimdi İslâmiyât dergisinin eleştirilerinin kesifleştiği noktaları, İslâmiyât dergisinden hareketle serimlenmeye çalışılacaktır. Konuya İslam hukukuyla başlamak uygun olacaktır.

Fıkıh³⁷⁸ ile ilgili makalelerde çoğunlukla İmam Şafî'nin ismi geçer ve hukuk anlayışı eleştirilir. Bu eleştirilere göre İmam Şafî'ye nispet edilen *er-Risale* adlı eser, müteakip tarihsellikleri dikkate almayan, tüm tarihsellikleri peygamber dönemindeki tarihe sabitleyen bir anlayış geliştirmiştir. Bu husus, haliyle durağan bir şeriat anlayışını doğurmuştur.³⁷⁹ M. Hayri Kırbasoğlu'na göre İmam Şafî'nin tesis ettiği Fıkıh metodolojisi literal kaygılardan hareketle kurulmuş, kıyas ve icma olarak bilinen usûl kaideleri kitap ve sünnete eşitlenmiştir. Bu eşitleme beraberinde donuk bir hukuk anlayışı geliştirip aklın alanını olabildiğince sınırlamıştır.³⁸⁰ Görünen o ki, İmam Şafî'ye yöneltilen eleştiriler iki noktada yoğunlaşmaktadır: Fıkıh anlayışındaki lafızlara olan bağlılık ve *er-Risale* adlı eserindeki kıyas ve icma gibi kaideleri Kitap ve sünnete eşitlemesidir. Eleştirilenlere göre bu iki husus mer'î Fıkıh anlayışının tıkanmasına, yeni soru ve sorunlara karşı beklenen tepkilerin verilmemesine neden olmuştur.

İslâmiyât dergisinin eleştiri oklarından ehl-i hadis³⁸¹ çizgisi de nasibini almıştır. Söz gelimi Sönmez Kutlu tarafından kaleme alınan “İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Anlayışı” adlı makalede genel olarak gelenekçi din söylemi eleştirilirken, özelde ise ehl-i hadis çizgisi eleştirilir. Buna göre ehl-i hadis taraftarları şehirleşme öncesi Arap düşüncesinin hamiliğini yapan gruptur. Rey taraftarlarını heva ehli olarak tanımlayan bu grup, literal bakış açısını sağlıklı bulan Malikî, Şafî, Zahirî ve Hanbelî ekollerine mensubiyeti bulunan gürühtür. Bunlara göre din, peygamber ve sahabeden gelen

³⁷⁸ Fıkıh Usûlü tanımını “Şer’î amelî hükümleri tafsilîdelillerden çıkarmayı mümkün kılan kurallardır.” şeklinde yapmıştır. Bkz. Muhsin Koçak, Nihat Dalgın, Osman Şahin, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s.21.

³⁷⁹ İlhamî Güler, “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, s. 1998, s. 70-71.

³⁸⁰ M. Hayri Kırbasoğlu, “İslami İlimlerde Şafî'nin Rolü Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1999, s. 31-32.

³⁸¹ Hicrî 2. yüzyılın ortalarında teşekkül edildiği söylenen ehl-i hadis, İslam'ı kitap, sünnet ve sahabe sözleri üzerinden değerlendiren ve muarızlarına bu kaynaklardan hareketle cevap verdiği söylenen gruptur. Bkz. Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007, s.23.

rivayetlerden ibarettir.³⁸² Dogmatik bir görünüm sergilediği söylenen ehl-i hadis çizgisi, tarihin seyri içinde etkisiz siyaset anlayışı geliştiren, rivayet merkezli bir dünya görüşüne sahiptir. Akla karşı rivayeti öncelediği söylenmiştir. Tarihsel vasatta etkili olan bu grup aynı zamanda mensubu en çok olan gruptur. Çağdaş dönemde ehl-i hadis çizgisinin uzantısı olarak görülen ve ehl-i hadisin fikir hamiliğini üstlendiği söylenen bazı dini gruplar vardır. Bunlar: Vahhabilik, Nurculuk, Selefilik, Hizbu't tahrir gibi dini oluşumlardır.³⁸³ İslâmiyât dergisinin genel politikasına göre ehl-i hadis çizgisi, İslam düşüncesini sekteye uğratan oluşumlardan bir tanesidir. Çünkü rivayet merkezli olan bu oluşumun değişen ve dönüşen dünyayı anlama konusunda yeterli düzeyde fikir geliştiremediği söylenmiştir.

Kelam ilmi³⁸⁴ de İslâmiyât dergisi tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Allah'ın vahyi olarak algılanan kelam ilminde söze en çok konu olan varlık Tanrı'dır. Bu durum haliyle Müslüman teolojide Allah'a merkezi bir konum vermiştir. İnsan tekinin Tanrı'ya oranla daha az işlendiği Kelam ilminde, insanın Tanrı'ya bağımlı ve etkisiz bir varlık olduğu görülmüştür. Özellikle Eş'arî kelamı³⁸⁵ insanı, ikinci dereceden önemi haiz bir varlık olarak algılamıştır. Buna göre insan, tüm eylemlerinde Tanrı'ya bağlı bir varlıktır.³⁸⁶ İradesi Tanrı'ya bağımlı olan bu insan tipi sosyal hayatta pasif bir görünüm arz eder. Fakat özellikle İbn-i Sinâ ve İbn-i Tufeyl tarafından gündeme getirilen kâmil insan ifadesi, pasif insan karakterine sıcak bakmayan, buna karşı sosyal hayatta Tanrıyla bağ kurabilen aktif ve etkili insan tipolojisini temsil eder.³⁸⁷ İnsanın yaratılış amacı Tanrıyı, dünyayı ve nesnelere anlamaktır. Fakat bu anlama sürecinde insan tekinin hür kararlar alan bir varlık olması gerekir. Aksi takdirde insanın Tanrı, dünya ve tabiat üçlüsünü anlama ve yorumlama noktasında isabetsiz kararlar alabilmesi muhtemeldir.³⁸⁸ Eş'arî kelamının eleştirildiği noktalardan bir tanesi de kader teorisidir. Çünkü bu teoriye

³⁸² Bkz., Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007.

³⁸³ Kutlu, **a.g.m.**, s.31-32.

³⁸⁴ Kelam ilminin tanımı: "Kesin deliller kullanmak ve vaki olacak şüpheleri gidermek suretiyle dinî akideleri ispata güç yetirilen bir ilimdir." Bkz. Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam**, Konya: Tekin Kitabevi, 2012, s.6.

³⁸⁵ Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî el-Basrî'yi itikatta önder olarak kabul edenlere Eş'ariyye denir. Bu itikadî yapının âlimleri arasında, Bakıllanî (v. 403/1013), Cüveynî (v. 478/1085), ve Gazzalî (v. 505/1111) vd. bulunduğu ifade edilmiştir. Bkz. Gölcük, Toprak, **a.g.e.**, s.56-57.

³⁸⁶ Şaban Ali Düzgün, "Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine İnsanın Katkısı", **İslâmiyât Dergisi**", Cilt 2, Sayı 1, 1999, s. 85.

³⁸⁷ Düzgün, **a.g.m.**, s. 102.

³⁸⁸ Düzgün, **a.g.m.**, s. 105.

göre Allah'ın dışında fail bir başka varlık yoktur. Eşarîliğe mensubiyetiyle bilinen İmam Gâzâlî'nin nedensellik düşüncesi de sorunlu görülmüştür. Çünkü bu düşünceye göre nesnelere arasında bir nedensellik olmayabilir. Bu düşünce, dünyada meydana gelen afet ve ekonomik sıkıntılar gibi insan kaynaklı olabilecek hadiselerin nedenini Allah'a bağlamıştır.³⁸⁹ Dolayısıyla kelam özelinde dile getirilen bu hususlar insan tekinin bağımlı olduğu, buna karşılık hür eylemlerde bulunamayacağı fikrini ihsas eder mahiyettedir. İslâmiyât Dergisi ise dünyada varlığını sürdüren insanın dünya ile sağlıklı bir ilişki kurmasını hür iradeye bağlar. Buna bağlı olarak da Eş'arî kelamını eleştirir. Görüldüğü üzere özellikle fıkıh, hadis ve kelam ilimleri eleştiriye konu olmuştur. Çünkü bu ilimlerin kurduğu düşünme mekanizması sonuç olarak modern dönemin ruhunu okumada ve sorunlarını çözmeye başarısız olmuştur.

Ankara ekolüne mensup olduğu varsayılan akademisyenlerin -ilerde ekol ifadesini tartışmaya açmak kaydıyla kullanıyoruz- din ilimleri alanında yazdığı kitap ve makaleler gündeme geldiğinde gerek kamuoyunda gerekse bazı akademik çevrelerde bu ekole karşı haksız ve bilimsellikten uzak birtakım yakıştırmaların, ithamların yapıldığı görülmektedir. Bu ithamlara göre Ankara ekolü, geleneğin birikimine karşıtlığı olan, milletin dinini ve inancını bozma heveslisi, düşüncesinin temelinde oryantalist bilim adamlarının bulunduğu bir gruptur. Hatta sosyal medya üzerinde söz konusu grubun tekfir dahi edildiği gözlemlenebilir. Kurucu kadrosu Ankara İlahiyat Fakültesi hocaları olan İslâmiyât dergisinin çeşitli ilim dallarına yönelik olmak üzere 313 makale yayınladığı; bununla beraber söze konu olan dergide çok sayıda soruşturma, kitap tanıtımları ve çalıştayların bulunduğu görülmektedir. Bu birikimden hareketle denebilir ki, Ankara ekolü akademisyenleri ne milletin dinini bozma meraklısı bir grup ne de fikirleri tamamen oryantalistik çalışma yapan batılı bilim adamlarına dayanmaktadır. Nitekim dergide bulunan makalelere göz atıldığında referans gösterilen kaynakların çoğunun İslam müktesebatına bir kısmının ise yabancı kaynaklara ait olduğu görülecektir. M. Sait Hatipoğlu derginin editörüdür ve neredeyse derginin bütün sayılarının mukaddimesi hükmünde olan "editörden" adlı yazılarının tümünde, İslâmiyât dergisinin yayın politikasını şu şekilde izah eder: İslâmiyât, on dört asırlık muazzam bir geçmişe sahip olan İslam geleneğinin birikimini tahlil, tenkit ve değerlendirme sürecinden geçirmeyi

³⁸⁹ İlhami Güler, "Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında Dünyaya Karşı Mesafe Bilinci, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999, s. 37.

düşünen bir dergidir.³⁹⁰ Hedefinde kabarıp bir birikim olan söz konusu derginin, modern dönemde kriz içerisine giren Müslümanlara bir yol açmak için çaba göstermesi doğrultusunda eleştirel bir tutum içerisinde olması gayet tabiidir. Bu eleştirel duruşu, söz konusu derginin gelenek karşıtlığına bağlamak isabetsiz olabilir. Kanaatimizce söz konusu derginin gelenek düşmanlığı veya gelenek karşıtlığı yoktur; gelenek çözümlemesi vardır. Bu çözümlemeyi de genel olarak etkisi bir hayli hissedilen fıkıh boyutunda imam Şafîî üzerinden yaparken, Kelam disiplininde Eş'arî, hadis disiplininde ise ehl-i hadis üzerinden yapmaktadır. Dolayısıyla İslâmiyât dergisinin ağırlıklı görüşüne göre İslam düşüncesinin hız kaybetmesinde ve donuk bir hal almasında imam Şafîî, Eş'arî ve ehl-i hadis çizgisinin rolü büyüktür. İlgili pasajlarda bu üç isme yapılan yoğun eleştirilerin gerek bu üç isme ve gerekse geleneğe imaj kaybı yaşattığını söylemek mümkündür. Fakat bu eleştiriler bile gelenek birikimi üzerinden yapılmaktadır. Yine de Ankara ilahiyat merkezli üretilen bilginin temelinde -özellikle tarihselcilik konusunda- Fazlurrahman'ın belirgin bir yerinin olduğu ve söz gelimi İmam Şafîî'nin sıkça eleştirilmesinde onun önemli etkilerinin bulunduğunu söylemek gerekir.³⁹¹

Yukarda mezkûr derginin 10 cilt 36 sayıdan müteşekkil olduğu ifade edilmişti. 36 sayıdan biri sadece Diyanet özelinde ele alınan bir sayıdır. Bu sayıda 8 makale³⁹² bulunmaktadır ve bu makalelerin genel olarak Diyanet'i eleştirdiğini söylemek mümkündür. Kurulduğu günden bu yana Türkiye kamuoyu gündeminden düşmeyen Diyanet, laik devlet çatısı altında varlığını sürdürmektedir. Yetki alanları anayasal hukukla³⁹³ belirlenen diyanetin halkın dini ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığı söylenmiştir. Diyanetin eleştirilen bir diğer yönü de özerk bir yapılanma olmamasıdır.³⁹⁴ Buna göre özerk bir yapılanma olmayan Diyanet, siyasetin gölgesinde kalmış, hükümetlerin politikalarına göre üslup kullanmış ve Türkiye'de onca mezhep ve dini oluşum bulunmasına karşılık, bu oluşumları kapsayacak bir metot kuramamıştır. Sünnilik çizgisinden sapma göstermeyen bu kurumun söz gelimi Alevi ve Bektaşî kesimleri temsil

³⁹⁰ M. Sait Hatipoğlu, "Editörden", İslâmiyât Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, 1998, s. 5.

³⁹¹ Şevket Kotan, **Kur'an Yorum ve Tarih**, İstanbul: Hikav Yayınları, 2018, s. 19.

³⁹² M. Sait Hatipoğlu, (ed.), **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1.

³⁹³ DİB'nin yetki ve sorumlulukları 633 sayılı kanunlabelirtilmiştir: "İslam dininin inançları, ibadet ahlak ile ilgili işleri yönetmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başkanlık'a bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur." Diyanet ile ilgili geniş bilgi için bkz. İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s.64.

³⁹⁴ Sönmez Kutlu, "Aleviliğin-Bektaşîliğin Diyanette Temsili Problemi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, s. 21-22.

etme noktasında başarısız kaldığı söylenmiştir.³⁹⁵ 29 Ekim 1923’de kurulan mezkûr dini kurumun yetki alanları cami, mescid, medrese gibi dini mekânlardır. Buna göre dini bir kurum olan Diyanet’in hukuk alanında bir yetkisi yoktur. Yani Diyanet’e boşanma, miras vd. konularda söz hakkı tanınmamıştır.³⁹⁶ Çağdaş dönem,³⁹⁷ sekülerizm,³⁹⁸ Cumhuriyet dönemi din politikaları da İslâmiyât Dergisinde eleştirilen konuların başında gelir.

2.4. ÇEŞİTLİLİK VE AKTÜEL KONULAR

İslâmiyât dergisinin özelliklerinden bir tanesi de çeşitlilik ve güncel konulardır. Nitekim yayın hayatının başlangıcından sonuna kadar 36 farklı sayı yayınlanmıştır. Birinci cildin dördüncü sayısında şeriat konusu, ikinci ciltte İslam, demokrasi, tasavvuf, Osmanlı, üçüncü ciltte kadın, din istismarı, Hz. İsa, dördüncü ciltte Diyanet, dünyevileşme, örtünme, Türkiye’de varlığını koruyan din söylemleri, beşinci ciltte din ve şiddet, İslam’ın sol yorumu, misyon ve diyalog, Türkiye’de dindarlık tipolojileri, altıncı ciltte siyaset, ahlak, küresel dünyada din, Alevilik, İslami ilimlerin sorunları yedinci sayıda Kur’an ve tarih, İslam ve diğer kültürler, Endülüs birikimi, İslam ve çağdaş durumlar, sekizinci sayıda İslam ümmeti, ehl-i sünnet, İslam ve yerel unsurlar, dokuzunca sayıda ise ismi geçen sayılardan seçilen makaleler, onuncu sayıda kökencilik, gericilik, gelenekselcilik gibi konular işlenmiştir. Bununla beraber bir sayıyı sadece Hz. İsa’ya ayıran dergi, zımında çok sayıda yabancı yazara da yer vermiştir. Dolayısıyla derginin zengin ve renkli bir birikime sahip olduğunu söylemek mümkün gözüküyor. Bu olgu, derginin entelektüel ilgi alanını ve sorunlara yaklaşımdaki duyarlılığını göstermektedir.

2.5. CESARET

İslâmiyât dergisinin önemli özelliklerinden bir diğeri de cesaretli bir tutum sergilemesidir. Nitekim 28 Şubat döneminde türban yasağı, derginin dikkatlerini celp etmiş ve buna yönelik olarak çeşitli eleştiriler dile getirilmiştir. Söz gelimi “Şeriat” ve “Örtünme” sayıları İslâmiyât Dergisinde yerini almıştır. Bununla beraber Cumhuriyet dönemi ve laiklik ilkesi ile ilgili olarak da İslâmiyât Dergisinde yapılan eleştirilerle karşılaşmak mümkündür. Nitekim Türkiye’de gündemden düşmeyen konulardan biri de

³⁹⁵ Erkan Yar, “Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001, s.

³⁹⁶ M. Said Hatipoğlu, “Editörden”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001, s. 9.

³⁹⁷ Bkz, Mehmet Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a Ve Tefsire Ne Oldu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2004, s. 85-104.

³⁹⁸ Bkz, İlhami Güler, “Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık Dünyevileşme”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2011, s. 35-58.

laiklik tartışmalarıdır. Bu tartışmaların nihayete ermemesinin nedenleri arasında, anayasada mahdut bir laiklik tanımının olmayışına bağlayan kimi araştırmacılar olmuştur.³⁹⁹ Yusuf Kaplan'ın laiklik ile ilgili olarak dile getirdiği görüşlerde eleştiri dozajının yükseldiği görülmektedir. Buna göre laiklik, Türkiye gündemine sokulan ve üzerinde derinlikli bir şekilde düşünilemeyen bir konudur. Bununla beraber laiklik ilkesinin kutsal sayılması ve tabulaştırılması da var olan sorunların derinlik kazanmasına neden olduğu söylenmiştir. Kaplan'a göre laiklik, modernleşmenin zoraki sonucu olmuştur.⁴⁰⁰ Buna göre Kemalist kadro, modernleşmenin bir gereği olarak dini kurumları, devlet kademelerinden tasfiyesi sürecini radikal düzlemde yapmıştır.⁴⁰¹ Din konusunda radikal adımların atılması ve İslamcı camianın taleplerinin göz önünde bulundurulmaması, Türkiye'nin demokrasi anlayışına zarar vermiştir.⁴⁰² Mehmet S. Aydın, Cumhuriyet döneminde sekülerleşme hareketlerini şu şekilde eleştirir: Batı dünyası geldiği nokta itibariyle seküler bir toplumdur. Bu sekülerliğin oluşmasında kilisenin despot tavırları etkili olmuştur. İslam dünyasında ise kilisenin karşılığı olabilecek kıvamda bir dini kurum yoktur. Dolayısıyla Batı dünyasının sekülerleşmesi, kilise düşüncesine tepki olarak doğmuş ve tamamen doğal yatağında akmıştır. Fakat Türkiye'de sekülerleşme hareketleri tabii olarak değil, katı uygulamalar yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu katı uygulamalar ise modernleşme ve demokratikleşme hareketlerine engel olmuştur.⁴⁰³ Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde modernleşme gereği alınan radikal kararlar, hem dine hem de Kemalist kadronun kurmak istediği demokrasi anlayışına zarar vermiştir. Görüldüğü üzere derginin yazarları kritik bir dönemde laiklik ilkesini ve laiklik ilkesi gereği dini alanda alınan ve uygulanan kararları eleştirmekten geri durmamıştır. Bu eleştirel tavır söz konusu derginin yeri geldiğinde cesaretli bir tutum sergilediğine işaret eder.

2.6. TARİHSELLİK VE TARİHSELÇİLİK

İslâmiyât dergisinin karakteristik özelliklerinden bir tanesinin de tarihselcilik olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim ilgili makalelerde bu söylem sıkça ifade

³⁹⁹ Mümtazer Türköne, "Bir Retorik Aracı olarak "İrtica" Kavramı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 2, 2007, s. 44.

⁴⁰⁰ Yusuf Kaplan, "Seküler Aklın Ötesi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s. 81-82.

⁴⁰¹ Mehmet Erdoğan, "Türk Politikasında din; Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Anlayışı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999.

⁴⁰² Erdoğan, **agm.**, s. 24.

⁴⁰³ Mehmet Sait Aydın, "Dünyevileşme", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001, s.

edilmiştir. Bununla beraber tarihselcilik ile tarihsellik kavramları sıkça birbirinin yerine kullanılan fakat birbirinden farklı manaları olduğu söylenen iki kavramdır. Bu farklılık ise zaman ile ilgili bir husustur. Nitekim tarihsellik, Kur'an'ın indiği zaman dilimine işaret ederken, tarihselcilik ise o dönemde inen hükümlerin günümüz dünyasına hitap etmediğini iddia eden, Kur'an'ı anlama hususunda geliştirilen ve ağırlıklı olarak ahkâm konularını gündeme getiren bir yaklaşım biçimi olduğu söylenmiştir.⁴⁰⁴ Bu itibarla denilebilir ki, İstanbul'un fethinin 1453 yılında gerçekleşmesi tarihsel, o dönemde bulunan hükümlerin bugüne hitap etmediğini savlamak ise tarihselci bakış açısıdır. Tarihselcilik fikrinin 1980'lerin ilk yıllarında Türkiye'de tartışılan bir konu olduğu söylenir.⁴⁰⁵ İslamiyat Dergisi yazarlarının da Fazlurrahman'a sempati beslediği ve tarihselcilik konusunda ondan bir hayli etkilendikleri belirtilmiştir.⁴⁰⁶

Kur'an'a Tarihselci yaklaşım biçimini İslâmiyât dergisinin kimi yazarlarında görmek mümkündür. Söz gelimi M. Said Hatipoğlu bunlardan bir tanesidir. Nitekim ona göre İslam'da kölelik kurumu diye bir kurum yoktur. Bu kurum her ne kadar Kur'an'da ifade edilmişse de yerel motiflidir ve o dönemin izlerini taşımaktadır. Dolayısıyla kölelik kurumu o dönemin sosyolojisinde karşılık bulan bir olgudur.⁴⁰⁷ Benzer düşünceye sahip olan M. Hayri Kırbaoğlu ise köleliğin modern çağımızla hiçbir ilgisinin olmadığını belirtir.⁴⁰⁸ Dolayısıyla Kırbaoğlunun da tarihselci bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Aynı tutumu Mustafa Öztürk'te de görmek mümkündür. Nitekim Öztürk, özellikle ahkâm konularını ilgilendiren birtakım hususların, Kur'an'ın indiği dönemde fonksiyonel olarak karşılık bulduğunu, toplumsal değişim sonucunda illetini kaybeden bu hükümlerin günümüz açısından karşılık bulmadığını ifade eder. Söz gelimi cariyelerle ilgili hükümlerin illetinin günümüzde herhangi bir karşılığı yoktur.⁴⁰⁹ Kur'an'ın yerel motiflerden hareketle evrensel bir düşünce kurmayı hedeflediğini dile getiren İslâmiyât yazarları da olmuştur. Buna göre dinin evrensel olana hitap ettiği ve bu

⁴⁰⁴ Şefket Kotan, **Kur'an Bağlamında Tarihsellik Nedir Ne Değildir**, Ankara: Fecr Yayınları, 2019, s. 81.

⁴⁰⁵ Kotan, **a.g.e.**, s.11.

⁴⁰⁶ Kotan, **a.g.e.**, s. 19.

⁴⁰⁷ M. Said Hatipoğlu, "Kur'an'ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004, s. 10.

⁴⁰⁸ Hayri Kırbaoğlu, "İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002, s. 114.

⁴⁰⁹ Mustafa Öztürk, "Şii ve Sünnî Kaynaklarında Muta' Nikâhı Tartışması", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2005, s. 120.

itibarla söylem geliştiren bir olgu olduğu belirtilmiştir.⁴¹⁰ İslâmiyât dergisi makale yazarlarının tarihselcilik konusunda aynı fikirleri benimsemediği söylenebilir. Bu husus da derginin özgün ve eleştiriye karşı tahammülkâr olduğunu gösteriyor. Her ne kadar tarihselcilik belirgin bir özellik olarak tebarüz etse de bu fikrin İslâmiyât yazarlarının tamamınca benimsenmediğini belirtmek gerekir.

2.7. YENİLENME

İlgili kaynaklar, Osmanlı devletinin dünya karşısındaki hâkim konumunu 16. yüzyılın sonlarına doğru yavaş yavaş kaybettiğini belirtir. Tekrardan toparlanmayı ve eski konumuna dönmeyi arzulayan Osmanlı devleti, III. Selim ve II. Mahmut döneminde askeri ve idari kurumlarda yeniliğe gider. Bu sürece daha sonra Tanzimat Fermanı ile İslahat Fermanı refakat edecektir. Osmanlı devletinin içine düştüğü gerileme sürecinin nedenini dine bağlayanlar olmuştur. Buna göre gerilemenin asıl nedeni şeriatin uygulanmamasıdır. Şeriatın gelinen noktada uygulanabilir olması için de kanunlarda bir dizi değişiklik ve yenilenme gereği salık verilir. M. Said Hatipoğlu'na göre bu yenilenme söylemi aslında klasik fikhin modern dönemin sorunlarına karşı yetersiz kaldığına işaret eder. Fikhin yeni sorunlara karşı yetersiz kalması ise ilerde laiklik ve gelenekçilik tartışmalarını kamçılar. Bir grup aydına göre sorunların çözülebilmesi için Avrupa örnek alınarak laiklik ilkesi uygulanmalıdır. Medrese ricâli ise çözümünü İslam'da görüyor, her durum ve şartta İslam'ın sorunları çözebilecek kabiliyette bir din olduğunu belirtiyordu.⁴¹¹ Dolayısıyla Avrupa taklitçiliğini çözüm olarak gören aydın tabaka ile İslam'ın dinamiklerine sıkı sıkıya bağlı olan gelenekçi kesim gibi iki grubun varlığı söz konusudur. İslamiyât dergisinin bu konu hakkındaki düşüncesi nedir, diye sorduğumuzda yanıtın yenilikçi olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Tabi İslâmiyât yazarlarının tümünün aynı kanaatte olduğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Fakat Görünen o ki, derginin yayın politikasına yön veren kurucu kadronun bu konudaki tavrı ağırlıklı olarak “yenilenme”den yanadır. Buna göre İslam düşüncesinin özellikle hukuk boyutu yenilenme sürecine girmelidir. M. Hayri Kırbaçoğlu'nun “Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi? Risk mi? Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçünü Yol: Yenilikçi İslam” adlı makalesinden söz açmak, İslâmiyat dergisinin süreç ile ilgili tavrını tespit etmek için

⁴¹⁰ Mehmet Evkuran, “İslam Evrensellik ve Yerellik –İslam'da Evrenselin Kuruluşu ve Temsil Sorunu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005.

⁴¹¹ M. Said Hatipoğlu, “Editörden”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, s. 9-10.

önemlidir. Kırbaşoğlu'na göre İslam düşüncesinin Orta Çağ döneminde gösterdiği performans bugünden daha iyidir. Özünde değişim ve dönüşüm gibi refleklesleri dikkate alan İslam düşüncesinin modern dönemde benzer dinamikleri gerçekleştirmeyi başaramadığı söylenmiştir. Bu başarısızlık tabiri caizse Müslüman cemaati yol ayrımına götürmüş, batılılaşma ve gelenekçilik gibi söylemler müteakip süreçte gündem olmuştur. Kırbaşoğlu'nun mezkûr makalesinde dile getirdiği yenilikçilik fikri, batılılaşma ve gelenekçiliğe karşı alternatif bir düşüncedir. Ona göre yenilikçi düşüncenin entelektüel hamiliğini yapan bir grup vardır. Bu grup Muhammed İkbâl, Muhammed Abduh, Ali Şeriatî, Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebû Zeyd, M. Akif Ersoy, Nurettin Topçu, Aliya İzzetbegoviç, Hasan Turabî, Muhammed İzzet Derveze gibi farklı coğrafyalarda yaşayan düşünce insanlarıdır. Dolayısıyla Kırbaşoğlu'na göre bu grubun talep ettiği yenilikçilik fikri, 21. yüzyılın şartlarını ve sosyolojisini dikkate alabilecek derinliktedir. Bu düşünsel fikir hareketi, batılı düşünceye hizmet etmeyen bilakis muharrik gücünü İslam geleneğinden alan, yenilenmeyi makul ve gerekli gören düşünme biçimidir. Metodolojisini büyük ölçüde kurmayı başarabilmiş bu düşünme biçiminin genel yapısını, Fazlurrahman tarafından kaleme alınan “İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşâsı” adlı eserde görmek mümkündür.⁴¹² Sonuç olarak İslâmiyat Dergisinin karakteristik özellikleri arasında yenilikçi söylem vardır ve bu yenilenme çoğu kez ihtiyaç olarak görülmüştür.

2.8. SOL JARGON

Sol kavramı, siyasi arenada haksızlığa maruz kalan insanların genel olarak hakkını savunan kesime karşılık gelir. Söz konusu kavram, din boyutunda ele alındığında ise sosyal hayatın tüm boyutlarında akılcılık ilkesini ön planda tutan bir düşüncenin neferleriyle ilişki biçimindedir ve bu neferlerin kurduğu metodoloji sol'a yakındır. Bu itibarla dini okumak ve yorumlamak için kurulan metodolojilerin akılcılık ilkesi ile aralarında gergin bir mesafesi bulunursa bu metodoloji sağ eğilimlidir. Nasr Hamid Ebû Zeyd'e göre felsefe ve akla gerekli önemi vermeyen Hanbelî mezhebi sağ cemahtadır. Buna karşılık olarak akılı savunan Mutezile ve felsefe gibi oluşumlar ise sol

⁴¹² M. Hayri Kırbaşoğlu, “Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi? Risk mi? – Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçünü Yol: Yenilikçi İslam”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004, s.

karakterlidir.⁴¹³ Konuyu İslâmiyât dergisiyle irtibatlandırdığımızda, derginin daha çok sol jargona yakın durduğunu ifade etmek mümkündür.

Nitekim derginin kurucu kadrosunda bulunan ve en çok makale yayınlayan isimlerin başında İlhami Güler gelir. Güler, yayınladığı makalelerin tümünde, yukarıda tanımlanan sol kavrama yakındır. Nitekim kendisi ilgili makalelerde yeri geldi mi ehl-i hadis çizgisini eleştirmekten çekinmez. Ona göre rey ehl-i, akıl ve mantık düzleminden hareket ederek bir sonuca varır ve dini akıl-mantık düzleminde değerlendirir. Ona göre Hz. Ömer, İmam Ebû Hanife, İbn-i Haldun ve İbn-i Rüşd gibi isimler rey grubunda bulunan akla ve aklın ilkelerine önem veren âlimlerdir.⁴¹⁴ Ehl-i hadis taraftarlarının ise dini rivayetler üzerinden okuyan, dine literal kaygılarla yaklaşan, akli bir tür heva olarak değerlendirilen gruba karşılık geldiği söylenmiştir. Gelenekçi din söylemine mensup olan gruplar arasında Şafiiilik, Zahirîlik, Malikilik ve Hanbelilik mezhebi vardır.⁴¹⁵ Gelenekçi din söylemini eleştiren İslâmiyât yazarları arasında Sönmez Kutlu da bulunur. Nitekim o, merkezi hâkimiyeti elinde bulundurduğu söylenen gelenekçi din söylemine genel olarak eleştiride bulunmuş, Müslüman cemaatin sorunlarını çözme noktasında geleneğin başarısız performans sergilediğini belirtmiştir. Gelenekçi söylemin çağdaş dönemde hala merkezi konumunu muhafaza ettiğini ifade eden Kutlu, bu söylemin günümüzde Nurculuk, Vahhabilik, İhvan-i Müslim tarafından sürdürüldüğünü ifade eder.⁴¹⁶ Sol jargon ifadesi derginin bütün yazarları için kullanılamasa da yayın politikasına ve diline yansımıştır. Nitekim dergide sıkça karşılaştığımız kavramlar eleştiri, yenilenme ve akılcılıktır. Denebilir ki, İslâmiyât dergisinin merkezi akli ve yayın politikası, akılcılığı ön planda tutan Mutezile mezhebine daha yakındır.

2.9. ANKARA İLAHİYAT FAKÜLTESİ EKOL MÜDÜR?

Dergide makale kaleme alan ve derginin kritik yerlerinde görevi bulunan akademisyenlerin, Ankara İlahiyat Fakültesinde görev yaptığı bilinen bir husustur. Dolayısıyla Ankara ekolu ile İslâmiyât Dergisi arasında organik bir bağın bulunduğunu

⁴¹³ Nasr Hamid Ebû Zeyd, M Hayri Kırbaoğlu-Ömer Özsoy (çev.), “İslami-Sol Genel Bir Bakış”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002, s. 21-22.

⁴¹⁴ İlhami Güler, “İslami İlimler ve Sosyal Bilimlerin ‘İslami’liği Sorunu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003, s. 22.

⁴¹⁵ Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 28.

⁴¹⁶ Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001, s. 15-36.

söylemek mümkündür. Zaten derginin yayın politikasına yön veren kesim, ağırlıklı olarak Ankara İlahiyat Fakültesinde görev yapan akademisyenlerdir. Gerek kamuoyunda ve gerekse akademik camiada bu akademisyenlere ekol tavsifi yapılmıştır. Buradan hareketle ekol kavramının anlamını ilgili kaynaklardan tespit etmek suretiyle, söz konusu akademisyenlere yakıştırılan ekol vasfının isabet oranı bu başlık altında tartışılacaktır. Başka bir deyişle Ankara Okulu bir ekol müdür sorusuna yanıt aranacaktır.

TDK sözlüğünde ekol kelimesinin Fransızca kökenli olduğu zikredilir ve şöyle anlamlandırılır: “Bir bilim ve sanat kolunda ayrı nitelik ve özellikleri bulunan yöntem veya akım, okul.”⁴¹⁷ TDK’nin ekol kelimesine takdir ettiği anlam göz önüne alındığında Ankara İlahiyat Fakültesinde görev yapan akademisyenlerin kurduğu gruba ekol demek mümkün gözüküyor. Çünkü söz konusu hocaların makalelerinde yoğun olarak eleştiriyile karşılaşılıyor. Yanı sıra söz konusu hocaların İlahiyat camiasında nevi şahsına münhasır fikirlerinin olduğunu söylemek de mümkündür.⁴¹⁸ İslâmiyât dergisinin niteliklerinden birisi de eleştirilir. Bu itibarla söz konusu hocalar ekol vasfını hak ediyor. Felsefe sözlüklerinde ise ekol kavramına yönelik yapılan tanımın, TDK’den farklı olduğu görülmektedir. Nitekim okul kelimesinin Fransızca karşılığı *êkoledir* ve şöyle tanımlanmıştır: “Felsefenin konu ve problemlerine yaklaşımları bakımından benzerlik olan filozofların oluşturduğu gruba okul veya ekol denir.”⁴¹⁹ Tanımdan da anlaşılacağı üzere söz konusu kavram felsefe boyutunda ele alınmıştır. Ankara İlahiyat Fakültesinde görev yapan akademisyenlerin problemlere yaklaşımı arasında benzerlik vardır. Nitekim İlhami Güler, M. Said Hatipoğlu, Hayri Kırbaşoğlu gibi derginin kurucu isimleri, İslam düşüncesinin sekteye uğramasını imam Şâfî, Eşari ve ehl-i hadis çizgisine bağlar. Fakat bu akademisyenlerin asıl olarak ilgilendiği alanlar Felsefe bilimi değildir. Bu anlamda Ankara ekolü ifadesinin isabetsiz olduğunu söylemek mümkündür.

İslam ve Hristiyan dünyasının yüksek eğitim kurumlarını ve bu kurumların ağırlıklı olarak kullandıkları kavramların izini süren araştırmacı George Makdısı, Batı dünyasında

⁴¹⁷ Şükrü Haluk Akalın vd., **Türkçe Sözlük**, Ankara: **Türk Dil Kurumu Yayınları**, ekol mad. s.

⁴¹⁸ Bkz, İlhami Güler, “İslami İlimler ve Sosyal Bilimlerin ‘İslami’liği Sorunu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003, Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, “Maziden Atıye Selefi Düşüncenin Anatomisi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007, Ayrıca: Şaban Ali Düzgün, “Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine İnsanın Katkısı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999, Mustafa Öztürk, “Egemen Bir Din Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.

⁴¹⁹ Antony Flew, Çev., Nurşen Özsoy, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005, okul mad., s. 357.

mezhep kavramına en yakın kavramın ekol olduğunu ifade eder.⁴²⁰ Dolayısıyla Fransızca kökenli olan ekol kavramının karşılığı olarak mezhep kavramını kabul edersek, mezhep olmanın şartlarını söz konusu etmeliyiz. Nitekim islâmiyât yazarları arasında bulunan Sönmez Kutlu, Aleviliğin mezhep olarak değerlendirilmesinin isabetsiz olacağını şu tespitlerinden hareketle ifade eder: bir topluluğun mezhep olabilmesi için “teolojik boyutu”, “yazılı edebiyat boyutu” ve “toplumsal boyutunun” olması gerekir.⁴²¹ Kutlu’nun bu tespitinden hareketle Ankara ilahiyat fakültesinde görev yapan hocalara yakıştırılan ekol vasfı isabetsiz görünmektedir. Çünkü söz konusu hocaların gerek fıkıh ve gerekse İslam hukuku alanında dört başı mamur bir usul gerçekleştirdiğini söylemek zordur. Kanaatimizce bu akademisyenlerin en belirgin vasfı, düşüncelerini ehl-i rey ekolüne yakın tutmaları ve buna karşılık olarak durağan bir zeminde olduğuna inanılan ehl-i hadisin fikirlerini eleştirmeleridir. Zaten M. Hayri Kırbaçoğlu’nun bir demecinde buna benzer ifadeleri bulunur.⁴²² Bununla beraber çeşitli nedenlerle kapatılan İslâmiyât dergisi yayın hayatına devam etseydi, Ankara’da görev yapan akademisyenlerin bir ekol kurması muhtemel olabilirdi.

⁴²⁰ George Makdısı, Çev., (Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu), **Ortaçağ’da Yüksek Öğretim**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 33.

⁴²¹ Sönmez Kutlu, “Aleviliğin Din Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortodoksi veya Metadoksi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003, s. 36-38.

⁴²² M. Hayri Kırbaçoğlu, “Mehmet Hayri Kırbaçoğlu ile İslam Düşünce”, Tanıl Bora, **Birikim**, 17 Ocak 2020, Birikim.com, (Erişim Tarihi: 24 Ekim 2020).

SONUÇ

Tarih, yeni olaylara ve yeni söylemlere gebe olan büyük ölçüde zamanla irtibatlı dinamik bir olgudur. Haliyle değişim kaçınılmaz olarak her insanı ve her milleti bekleyen zorunlu bir süreçtir. Bu noktada geçmişten günümüze değin metodolojilerini ilgili kaynaklardan hareketle kuran metotların tavırları son derece önemlidir. Tarihin sınırlı bir vasatında metodolojisini kuran ve o sınırlı vasattan çıkmak istemeyen usûllerin ileriki yıllarda başarılı performans sergilemesi güç olabilir. Buna karşılık olarak dinamik ve esnek zeminde inşa edilen metotların ise müteakip süreçlerde başarılı sonuçlar vermesi kuvvetle muhtemeldir. İslâmiyât dergisi bu iki bakış açısını dikkate alan ve tercihini dinamik metotlardan yana kullanan bir dergidir. Çünkü söz konusu dergi şunun farkındadır: milletlerin düşüncelerine yön veren metotlar sorunlu ise bu sorunlar sosyal, eğitim, ekonomik, kültür ve diğer alanlara sirayet ederek ilgili toplumu çok boyutlu krizlerin eşiğine getirecektir. Bu farkındalığın bir sonucu olarak İslâmiyât dergisi, eleştiri kültüründen ödün vermeden 1998 ve 2007 yılları arasında eleştirel ve düşünsel bir duruşu temsil ederek yayın hayatını sürdürmüştür. Derginin kapanması ise akademiya adına son derece üzücüdür. Nitekim Türkiye’de dergilerin uzun ömürlü olmadığını ve genellikle ekonomik nedenlerden dolayı yayın hayatını sürdüremediğini söylemek mümkündür.

Yeryüzünde varlık kazanan mezheplerin, ideolojilerin ve düşüncelerin birtakım alamet-i farikası vardır. Kuşkusuz İslâmiyât dergisinin de nevi şahsına münhasır birtakım karakteristik özellikleri vardır. Bunlar: eleştiri, tarihselcilik, özgünlük, duruş kabiliyeti, bilimsellik, cesaret, renklilik, tahammül, sol jargon gibi konulardır. Söze konu olan derginin bu bahisler etrafında şekillendiğini ve muharrik gücünü bu konulardan aldığını söylemek abartı olmayacaktır. Bu konuların bilimsel çalışmalarla yakından ilgili olduğunu düşünürsek, derginin bir iddiasının olduğunu göreceğiz. Çünkü dergi yayınlandığı tarihlerde bilimsel camiada hüsnü kabul ile karşılanan, gündem inşa eden ve bazı konularda ise eleştirilen, çeşitli yakıştırmalara konu olan bir dergidir. Sonuç her ne olursa olsun İslâmiyât’ın dini-bilimsel konuların kan ihtiyacını karşıladığını düşünüyoruz. Söz konusu dergi, dini ilimlerin tümünü kapsayacak genişliktedir. Bu itibarla İslam geleneğinde bulunan ve günümüzü şekillendiren başta fıkıh, tefsir, hadis, kelam, tasavvuf vd. dallara ait olmak üzere toplamda 127 akademisyenin kaleminden çıkan 313 makale vardır. Böylesine zengin bir içeriği olan bir derginin duruşu ve kabiliyeti elbette önemlidir. İslâmiyât dergisinin kapanmasından sonraki süreçlerde,

İlahiyat fakültelerinin sayısı oldukça artmıştır. Buna bağlı olarak İlahiyat fakültelerinde çıkarılan dergilerin sayısında da bir artış olmuştur. Fakat İslâmiyât dergisinin özelliklerini taşıyan bir derginin olduğunu söylemek oldukça güçtür. Derginin, ilahiyat akademisinin entelektüel seviyesini artırdığı, yeni konuları gündeme getirdiğini dolayısıyla ilahiyatçıların farklı okumalara daha çok zaman ayırmasına vesile olduğunu söylemek mümkündür: tarih, sosyoloji, felsefe, antropoloji, semantik, hermenötik gibi... Bu açıdan bakıldığında, derginin İslam tarihinin ilk dönemlerinden beri var olagelen farklı düşünceleri dikkate aldığını belirtmek gerekir.



KAYNAKÇA

- Acar, İsmail, “Kadının İslam Ceza Hukunda Şahitliği”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 2, 2000.
- Adam, Baki, “Yahudilik ve Şiddet” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 2002.
- Adam, Baki, “Yahudi Fundamentalizmi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007.
- Adanalı, A. Hadi, “Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 1, 2000.
- Adanalı, A. Hadi, “Felsefe Bürünen Kelam”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003.
- Adanalı, A. Hadi, “Erken Dönem İslam’da Gramer ve Mantık Tartışması”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 2, 2004.
- Adanalı, A. Hadi, “İslam’ın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.
- Ahmed, Enis, Mehmet İbrahim Şaban (çev.), “Mevlana Seyyid Ebu’l-Ala el-Mevdudinin Şeriat Anlayışı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Akalın, Şükrü Haluk, vd., **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Akay, Yasin, “Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam – Seyyid Kutub Örneği-“, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002, s. 43-68.
- Akay, Yasin, “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000.
- Akay, Yasin, “Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Akman, Mustafa, “Aile Planlanması”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.
- Aktaş, Cihan, ,” İran’da Siyah Yorgunluğu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 2, 2000.
- Albayrak, Halis, “Metinsel Diyalog: İslamiyat”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5 Sayı 3.
- Alkan, Ahmet Turan, “İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası: İstismar, Şirk ve Kutsallık”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000.
- Alpyağıl, Recep, “Kur’an Yorumlarında Meşruyet Krizi Karşısında Ebû Zeyd ve Câbirî”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003.

- Alpyağıl, Recep, “Bir Kuralı Takip Etme Kavramının İmaları”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001.
- Alpyağıl, Recep, İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek – Felsefi Mirasımız ve Biz Üzerine Eleştirel Notlar”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.
- Altaytaş, Muhammed, “Türkiye’de Ateist Sol’un Din Söylemi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Apaydın, Yunus, “Klasik Metin Literatüründe Örtünme” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001.
- Arı, Mehmet Salih, “Orta Çağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3.
- Arkoun, Muhammed, M. Hayri Kırbaçoğlu (çev.), Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm –Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Sabri Akgönül, “İslâmiyât”, Lütfi Sunar (ed.), **Bir Başka Hayata Karşı**, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları (31-33) 2019.
- Akyol, Gülay, “**İslâmiyât dergisinin Tematik Tasnifi**”, (Yayınlanmamış Bitirme Ödevi, Muş Alparslan Üniviversitesi, SBE, 2008.
- Aslan, Adnan, “Geleneksel Ekol’ün Gelenek Anlayışı: Saphika Poronnis”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007.
- Atay, Hüseyin, Kur’an’a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilemenin İmkânı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 3, 1998.
- Ateş, Ali Osman, “Kadının Cinsel Sorumluluğu İle İlgili Bazı Rivayetler”, **İslâmiyat Dergisi**, , Cilt 3, Sayı 2, 2000.
- Ay, Eyyüp, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 2002.
- Eyyüp Ay, “Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 2002.

- Aydın, Mahmut, “Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı’ya: İsa’nın Tanrısallaştırılma Süresi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Aydın, Mahmut, “Dinler Arası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi? Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetlerine Bir Değerlendirme”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002.
- Aydın, Mahmut, “Batı Hristiyan Düşüncesinde Fundamantalist Hareketin Öyküsü”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007.
- Aydın, Mahmut, “Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005.
- Aydın, Mehmet S., “Avrupa Birliği, Din ve Diyanet”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001.
- Aydınlı, Yaşar, “Ehli Sünnetin Fikri Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 3, 2005.
- Azimli, Mehmet, “Hz. Ömer’in Müslüman Oluşun Oluşu ile İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Balacan, Hasan Köle, “Din ve Amerikan Dış Politikası”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003.
- Baljon, J.M.S., Abdullah Karaman-İsmail Çalışkan (çev.), “Şah Veliyullah Dehlevi’nin Şeriat Anlayışı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, “Osmanlı Devletinin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999.
- Bardakoğlu, Ali, “İslam ve Demokrasi Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999.
- Bardakoğlu Ali, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Başar, Alev Erkilet, “Sağ Siyasetin Payandası: Araçsal Dinsellik”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000.
- Başer, Vehbi, “Dinsel-Mistik Bir İnşa Olarak İnsan”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999.

- Başer, Vehbi, “Modernizm ile Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001.
- Bayrakdar, Mehmet, “İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi” **İslâmiyât Dergisi**”, Cilt 7, Sayı 2, 2004.
- Bilen, Mehmet, “Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübî Bir Araştırma”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001.
- Bıyık, Mustafa, “Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002.
- Bilici, Mücahit, “Milliyetçilik ve Cemaatlerin Din Söylemleri: Fethullah Gülen Cemaati Örneği”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Birekul, Mehmet, Sırât-I Müstakîm ve Sebîlürreşâd Dergileri Özelinde Türkiye’de Din Tartışmalarının Dünü Bugünü”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 23, 2007.
- Bozkurt, Nahide, “Abbasilerde İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000.
- Bulut, Mehmet, “Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Faaliyetleri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdiilâh, Muhammed b. İsmâ’il, **Sah’ihu’l-Buharî**, İstanbul: el-Mektebetu’l-İslâmî, Nikâh, 79-80, C. VI, 1979.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Selefilerin selefilerden Teberrileri Üzerine Bir Değerlendirme” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007.
- Can Yılmaz, Gün Recep, “Erken Dönem İslam Sanatında Dış Tesirler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 2, 2004.
- Canatan, Kadir, “Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005.
- Cesur, Ertuğrul, , “Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest –Sosyalist “, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002.
- Ceylan, Yasin, “Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001.

- Chang, Patricia M. Y., Şenol Korkut (çev.), ” Yeni Milenyum’da Amerikan Dış Politikası ve Din”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003.
- Coşkun, Mehmet Kamil, “Türkiye’de Cami Cemaatinin Kur’an Anlayışı - Bir Alan Araştırması-“ **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001.
- Coştu, Yakup, “Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Say 2, 2003.
- Cündioğlu, Düccane, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası” Bir Histografik Eleştiri Denemesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 9, Sayı 1-4, 2006.
- Çaha, Ömer, “Modern Dünyada Siyasi Etik”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Çaha, Ömer, Türkiye’de Resmi Din Anlayışı: Etokratik Sistemin İnşası”, **İslâmiyât Dergisi**, cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Çaha, Ömer, “İslam ve Demokrasi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999.
- Çakmak, Muhammed, “CHP: Bir Siyaset Geleneği Üzerine Etüdü”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Çalışkan, İsmail, “Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, Endülüste Rey-Hadis Mücadelesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.
- Çelik, Celaleddin, “Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Çelik, Ömer, “Siyasal Dil’in Stratejik Röntgeni “ **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002.
- Çiftçi, Adil, “Fazlur Rahman’ın Dinamik Şeriat Anlayışı – Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Çiftçi, Adil, “Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000.
- Çiftçi, Adil, “İslam Çağdaşçılarının Çağdaşlık Yorumu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.

- Çiftçi, Adil, “Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman ya da ‘Anlam Sorunu’ ve ‘Anlama Sorunu’ “, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1998.
- Demir, Kenan, “Osmanlı’da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923)”, **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 9, 2016.
- Demir, Şeyhmus, “Değişim Süreci Açısından Kur’an Yorumu Üzerine” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Demirci, Mustafa, “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat’ına Yolculuğu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 2, 2004.
- Dere, Ali, “Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri”, **İslâmiyât Dergisi**, Sayı 1, Cilt 2, 1998.
- Dere, Ali, “Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre ‘Şeriatın Tatbiki’ Sorunu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Duman, M. Zeki, “Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre ‘Şeriatın Tatbiki’ Sorunu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Durman, Oğuz Şaban, “Sultan Galiyev’de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002.
- Düzgün, Şaban Ali, Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine İnsanın Katkısı”, **İslâmiyât Dergisi**”, Cilt 2, Sayı 1, 1999.
- Doğan, D. Mehmet, “Sözlüklerde İrtica Arayışı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 10, 2007.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, İsmail Albayrak (çev.), “Kur’an Hermeneutiğine Giriş: Hümanist Yorum Anlayışı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, M Hayri Kırbaoğlu-Ömer Özsoy (çev.), İslami-Sol Genel Bir Bakış”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, Ömer Özsoy (çev.), “Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabi’de Dil, Varlık ve Kur’an”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999.
- Efe Âdem, “II. Meşrutiyetten Cumhuriyet’e Geçiş Sürecinde İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005.

- Câbiri, Muhammed Abid, Abdullah Şahin (çev.), “Çağdaş Dünyada “Şeriat’ın Tatbiki” Problemi: İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- El-Kâtip, Ahmed, Yaşar Daşkıran (çev.), “Şia ve Modernizm” **İslâmiyât Dergisi**”, Cilt 7, Sayı 4, 2004.
- Erdoğan, Mehmet, “Türk Politikasında din; Türkiye’nin İslam’sız Demokrasi Anlayışı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı,2, 1999.
- Erdoğan, Mustafa, “Din İstismarı Hukuk ve Temel Haklar”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Say 3, 2000.
- Erul, Bünyamin, “Hz. Peygambere Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998.
- Erul, Bünyamin, “Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 2, 2000.
- Er, Hamit, “Dârülfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt 8, İstanbul: TDV İslam araştırmaları Merkezi, 1993.
- Evkuran, Mehmet, “Anlam Müzakere Etme Yeteneği ve Kelamın Sahiciliği Sorunu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003.
- Evkuran, Mehmet, “Bir kimlik politikası olarak kelim – direnen kimlikler, yükselen kimlikler ve olası kimlikle”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005.
- Evkuran, Mehmet, “İslam Evrensellik Ve Yerellik –İslam’da Evrenselin Kuruluşu Ve Temsil Sorunu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005.
- Fidan, Hafsa, “Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005.
- Flew, Antony, Çev., Nurşen Özsoy, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005.
- Garady, Roger, Salih Akdemir (çev.), “Şeriat Nedir”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Gökkır, Bilal, “Son Dönem Siyasi Gelişmelerin Yansımaları, oryantalizm ve Akademik Özgürlük –Daniel Pipes’ın Campus Watch sitesi ve Konuya Dair Bir Bibliyografya Denemesi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003.

- Görmez, Mehmet, “Mûsâ Cârullâh Bigiyef”ten (Ö.1949) Tarihçi-Yazar Cemal Kutay’a Cevap” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1998.
- Görmez, Mehmet, “Klasik Oryantalizm Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 1, 2000.
- Görmez, Mehmet, “İlahî Dinlere Göre Baş Örtüsü” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001.
- Görmez, Mehmet, (hızl), “Yarım Fakih Din Yıkar”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998.
- Gölcük, Şerafettin, Toprak Süleyman, **Kelam**, Konya: Tekin Kitabevi, 2012.
- Güler İlhami, “ Kur’an’da Cihadın Teolojisi-Politiği”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 1998.
- Güler, İlhami, “İman ve İnkâr’ın Ahlaki ve Bilişsel Temelleri” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998.
- Güler, İlhami, “Tarih’in En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Güler, İlhami, “Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında Dünyaya Karşı Mesafe Bilinci” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999.
- Güler, İlhami, "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, s. 1998.
- Güler, İlhami, “Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar “, **İslâmiyât Dergisi**, cilt 3, Sayı 3, 2000.
- Güler, İlhami, “Ehl-i Sünnetin Dindarlık Kriterleri ve Türk(ıye) Dindarlığı -Teolojik Bir Yaklaşım-“, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Güler, İlhami, “İslami İlimler ve Sosyal Bilimlerin ‘İslami’liği Sorunu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003.
- Güler, İlhami, İlhami Güler, “Modernite’nin ve Modernleşmenin Teolojik Kritisine Giriş”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.

- Günay, Ünver, “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatler” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Gündüz, Şinasi, “Kur’an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004.
- Gündüz, Şinasi, “Hristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 2002.
- Gündüz, Şinasi, “Dinin Siyasallaşması ve Hristiyan Misyonu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002.
- Hakkı, İzmirli Hakkı, Abdurrahim Şenocak (sdl.), “Kitabu’l İfta Ve’l Kaza”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 3, 1998.
- Hanefî, Hasan, İbrahim Aslan (çev.), “Aydınlanmacı İslam”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002.
- Hanefî, Hasan, İbrahim Aslan (çev.), “İslami Sol ve Mısır’da Modernleşme Denemeleri” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.
- Hanefî, Hasan, İlhami Güler (çev.), “Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin, Epistemolojik, Ontolojik Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökleri Üzerine” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999.
- Haşim, Alaaddin, “Malumun İlamı: Bilinmeyen Osmanlı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999.
- Hatipoğlu, M. Said, “İslam ve Değişim”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005.
- Hatipoğlu, M. Sait, , “Kur’an’ı Kerim’de Mahalli Hükümler Meselesi”, **İslamiyat Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004.
- Hatipoğlu, M. Said, “Gelenekte Ölçü”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3.
- Hatipoğlu, M. Said, “Seleften Beklenen”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1.
- Hıck, John, Şaban Ali Düzgün (çev.), “Hristiyanların İsa’yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam’ın Anlayışıyla Karşılaştırılması”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Hizmetli, Mustafa, “Endülüs’te Hisbe ve Muhtesib”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.

- Hull, John M., Abdullah Şahin (çev.), “Âmâ Bir Muridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Hüseyin Bircan, Hasan, “İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi –Karşılaşmanın Keyfiyeti” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 2, 2004.
- Hüseyin, Bircan Hasan, “Farabi’nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlak’ın Neliği”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı, 4, 2003.
- İnalcık, Halil, “Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- İnan, Ahmet, “Fıkıh usûlü’nün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999.
- İnan, Kenan, “Trabzon Şer’iye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999.
- İşler, Emrullah, Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 3, 1998.
- İşler, Emrullah, “Fitne Katilden Beter mi? Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999.
- Jaschke, Gotthard, İ. Hakkı Ünal (çev.), “Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999.
- Kaplan, Yusuf, “Seküler Aklın Ötesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001.
- Kara, Mustafa, “Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999.
- Kara, Mustafa, “Sünnîlik Sufiliğin Neresinde? Sufilik Sünnîliğin Neresinde” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 3, 2005.
- Kara, İsmail, Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Kara, Mustafa, “Tarikatların Din Söylemi Olabilir mi?”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Karaca, Hasan, “Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005.

- Mehmet Kalaycı, (ed.), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Genel Bilgiler Bölümü, Cilt 61, Sayı 1, 2020.
- Karataş, Şaban, İlahi ile Beşerînin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili Emin el-Huli ve Edebi Tefsir Ekolünün Yorumu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004.
- Katar, Mehmet, “Hristiyanlıkta İsa’nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Kavas, Ahmet, Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyo-Ekonomik, Dini, Siyasi Alanda Birliğe Zorlama” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005.
- Keleş, Ahmet, “Türkiye’de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Keleş, Ahmet, “İslamcı Feminist Söylemin Hadisleri Yorumlama Problemi – Bir Örnek Bağlamında-“, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002.
- Keleş, Ahmet, Cabiri ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu –Bir Yeniden Yapılanma Projesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.
- Kılıç, Muharrem, “Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği –Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örnekleme”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.
- Kılıç, Muharrem, “Fıkıh/Hukuk Geleneğinin Deformasyonu Zahiriliğinin Kurucu Figürü Ekseninde Literalist Gelenekselci Tutumun Analizi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007.
- Kırbaçoğlu M. Hayri, “Ahmed en-Naim’in ‘Şeriatın Reformasyonu’ Projesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, “İslami İlimlerde Şâfiî’nin Rolü Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, ,”İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, “Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi? Risk mi? – Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçünü Yol: Yenilikçi İslam”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.

- Kırbaşoğlu, M. Hayri, “Maziden Atiye Selefi Düşüncenin Anatomisi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, “Bir Panorama: Geçmişten Geleceğe Ehli Sünnet ve Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 3, 2005.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, “İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı I, 2002.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, “Hz. İsa’yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, “İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000.
- Kimran, M. Ali, “Küreselleşme Sürecinde Dini Pazarlar”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005.
- Knitter, Paul F., Mahmut Aydın (çev.), “Diyalog ve Misyon” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002.
- Koç, M. Akif, “Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.
- Koç, M. Akif, “53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihi Sorunlar Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Koç, Mehmet Akif, “Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak Kur’an Metni: 7 A’raf Suresinin 31-32. Ayetleri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004.
- Koç, Turan, “Molla Sadra’ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 1, 2000.
- Konur, Himmet, “Şeriat ve Tasavvuf” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Korkut, Şenol, “Farabi’de Siyaset ve Ahlak”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Koşum, Adnan, “İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005.

- Koçak Muhsin, Dalgın Nihat, Şahin, Osman, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Köksal, Fatma, “Müçtehitlerin Kadın Aleyhinde Tarafı Tutumlarının Sebebi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 2, 2000.
- Köse, Saffet, “İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri “Bir Zihniyetin Eleştirisi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999.
- Köse, Saffet, “Osmanlıda Şer’i Cezalar”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999.
- Kuran, Ercüment, “Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Şeriat”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Kurtoğlu, Ayşe, “Osmanlı Kadınlarının Gazeteler ile İlk Tanışıklıkları”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 2, 2000.
- Kutlu, Sönmez, Ehli Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Sayı 3, Cilt 3. 2000.
- Kutlu, Sönmez, “Aleviliğin Din Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortodoksi veya Metadoksi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003.
- Kutlu, Sönmez, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Kutlu, Sönmez, “Aleviliğin-Bektaşiliğin Diyanette Temsili Problemi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı, 2001.
- Kutlu, Sönmez, “İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007.
- Kutlu, Sönmez, “İmam Mâturîdî’ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı Ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2004.
- Küçük, Hülya, “Bektaşilik ve Aleviliğin Sufi ve Esoterik Boyutu Karşılaştırmalı Kavram Analizi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003.
- M. Abu Rabî, İbrahim, Zikri Yavuz-İbrahim Bor (çev.), “Çağdaş Arap Düşüncesi ve Küreselleşme”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003.
- M. Sait Hatipoğlu, (ed.), M. Sait Hatipoğlu, (ed.), **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1-10, 2013.

- M. Sait Hatipoğlu, “Yayincının Notu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999.
- Macit, Nadim, Kelamcılarının Kur’an’ı Anlama Yöntemi ve Sorunları“, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999
- Mahmut, Ay, “Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Makdısı, George, Çev., (Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu), **Ortaçağ’da Yüksek Öğretim**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Maraş, İbrahim, “Kazan Türklerinde Cedidçilik Davası”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.
- Mergen, Murat, “Umran’ın Altı Şartı –Ahlak Siyasetinin Karakteri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Meriç, Cemil, **Bu Ülke**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Mustafa, Çağrı, “Mâverdi’de Siyaset, Ahlakı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dini Akımlara Kısa Bir Bakış” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999.
- Ok, Üzeyir, “Kuran Okumanın ‘Metalinguistik’ Yapısı: Bir Sosyokültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003.
- Okumuş, Ejder, “Çocuk Suçluluğunun önlenmesi ve İslam” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005.
- Okumuş, Ejder, “Bir Din İstismarı Olarak Göstereşçi Dindarlık”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Onat, Hasan, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, , Cilt 6, Sayı 3, 2003.
- Onay, Ahmed, “Dini Yönelim Ölçeği –Ölçek Geliştirmede Yöntem Teorik Altyapısı, Geçerlilik ve Güvenirlik”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Ortaylı, İlber, Yahudilerin, Müslümanların Şariatları ve Hristiyanlık” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.

- Öçal, Şamil, “Kelamullah’ın Çift Doğası: Kelam-ı Lâfzî ve Kelam-ı Nefsi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999.
- Özafşar, Mehmet Emin, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998.
- Özafşar, Mehmet Emin, “Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 1, 2000.
- Özafşar, Mehmet Emin, “Hadis İlminde Alan Evrilmesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003.
- Özay, İlhan, “Bir “Diyânet” Hikâyesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001.
- Özcan, Azmi, “Hindistan’da 19.yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.
- Özdemir, Mehmet, “Hz. Peygamber’in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Özdemir, Mehmet, “İspanya Tarihinde ‘Doğululaşma ve Batılılaşma’ Tartışmaları”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.
- Özdemir, Mehmet, “Endülüs Tarihinde Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001.
- Özdemir, Metin, “Kabir Azabı Tartışmalarına Farklı Bir Bakış”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002.
- Özdemir, Metin, “Selefi Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu –Örnek olay Bağlamında Değerlendirme-“ **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007.
- Özdemir, Metin, “Gazzalici İyimserliğin Kritiği”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 1, 2000.
- Özdemir, Mustafa, “Osmanlı’dan Günümüze Dergiler ve Dergicilik”, Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, Sayı 1, 2013.
- Özer, Salih, ”Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007.
- Özsoy, Ömer, “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine –Karı Dövme Olgusu Bakımından 4. Nisâ’ 34 Örneği-“, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 2002.

Özsoy, Ömer, **Türkiye I. Dini Yayınlar Kongresi, Dini Muhtevalı Dergiciliğin imkân ve Problemleri**, Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Özsoy, Ömer, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Öztürk, Mustafa, “Şatıbînin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi” **İslâmiyat Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2000.

Öztürk, Mustafa, “Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1, 1998.

Öztürk, Mustafa, “Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003.

Öztürk, Mustafa, “Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005.

Öztürk, Mustafa, “Kur'an Meâllerindeki Ciddi Hatalar Üzerine Yunus Suresi Örneği”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005.

Öztürk, Mustafa, “İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Meâlcilik”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2007.

Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999.

Öztürk, Mustafa, “Klasik Tefsirlerdeki Tesettür” Formu Üzerine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001.

Öztürk, Mustafa, “Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebû Müslim El-İsfahani”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003.

Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Usul(Süzlük) Sorunu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003.

Öztürk, Mustafa, “İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: “Ulu'l Emr” Kavramı Örneği, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000.

Öztürk, Mustafa, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.

- Öztürk, Mustafa, “Şii ve Sünnî Kaynaklarında Muta’ Nikâhı Tartışması”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 3, 2005.
- Öztürk, Mustafa, “Egemen Bir Din Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Paçacı, Mehmet, “De ki: Allah birdir İhlas Suresini Sami Din Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 3, 1998.
- Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a Ve Tefsire Ne Oldu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2004.
- Paçacı, Mehmet, “Hadis’te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998.
- Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehli Sünnet Değerlendirmesi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 3, 2005.
- Paçacı, Mehmet, “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylemi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Parlak Nizamettin, “Ziya Paşa’nın Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinden Yapılmış Okuma yanlışlıkları”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005.
- Parlak, Nizamettin, “Kültürler Arası Etkileşimde İspanya’daki Son Müslüman Devlet Beni Ahmer’in Konumu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.
- Perşembe, Erkan, “Nurettin Topçuda ‘Müslüman Anadolu Sosyalizmi’ Düşüncesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002.
- Ramazan, Altıntaş, , “İslam’a Göre Sekülerleşmenin İmkânı” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001.
- Reçber, Mehmet Said, “Swin Burne’ün Teslis Felsefesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Reçber, Mehmet Said, “İslam, Din ve Çağdaş Durum”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.
- Reçber, Mehmet Sait, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001.

- Rowland, Christopher, Mahmur Aydın (çev.), “İsa ve İlk Kilise”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Sağman, Hâfız Ali Rıza, Düccane Cündioğlu, (nşr) “Kuran-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1998.
- Said Hatipoğlu, M., “Editörden”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998.
- Sambur, Bilal, “Küresel Köyde İslam”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2003.
- Sambur, Bilal, “Paul Tillich’in Seküler Kültüre Yaklaşımı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001.
- Sarıbay, Ali Yaşar, “Postmodern Dinsel Anomi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Sarıbyık, Mustafa, “Siyasetnameler Bağlamında Siyaset-Ahlak İlişkisi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Sarıçam, İbrahim, Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı –Dört Halife ve Emeviler Dönemi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2000.
- Sarıkaya, M. Saffet, “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi –fütüvetnamelere göre” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003.
- Selçuk, Mualla, “Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998.
- Severcen, Şerafettin, “Ali’nin Siyaset Felsefesi” **İslâmiyât Dergisi**” Cilt 2, Sayı 4, 1999.
- Sezgin, Fuat, “Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 2, 2004.
- Smith, Jane I., Ömer Karamollaoğlu (çev.), Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Smith, Wilfred Cant Weel, Şaban Ali Düzgün (çev.) “Bazı Kelamcılarının Şariat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Söylemez, M. Mahfuz, “Berid Teşkilatının Menşesine Dair Bazı Yeni Bulgular” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001.
- Söylemez, Mahfuz, ”Ahmed El-Kâtip ve Şii Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.

- Subaşı, Necdet, "Ötekinin İnsan Hakları", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999.
- Subaşı, Necdet, "Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları", **İslâmiyât Dergisi**, Sayı 4, Cilt 4, 2001.
- Subaşı, Necdet, "Şeyh, Seyyid ve Molla –Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999.
- Subaşı, Necdet, "Türkiye Dindarlığı Yeni Tipolojiler", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Subaşı, Necdet, "Türk Politikasında din; Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Anlayışı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999.
- Subaşı, Necdet, "Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim –Diyanet İşleri Başkanlığı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005.
- Subaşı, Necdet, "80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 2, 2000.
- Subaşı, Necdet, "Müslüman Modernleşmesi Üzerine", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.
- Sucu, Ayşe, "Diyanet ve Kadın", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001.
- Sunar, Lütfi, **Bir Başka Hayata Karşı**, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Cilt 1,2,3,4, 2019.
- Swidler, Leonard A., Dursun Karaca (çev.), "Yahudi-Hristiyan-Müslüman Diyalogu 11 Eylül'den Sonra Mutlak Bir İhtiyaç", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 3, 2002.
- Şahin, Abdullah, "Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi: Din Eğitiminin Teolojik ve Eğitimsel Temellerine İlişkin Diyalektik/Hermenütik Kuramsal Bir Yaklaşım" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1998.
- Şahin, Âdem, Atalay, Talip, "Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Şen, Adil, "Osmanlı Dönemi Kadın Kıyafeti", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001.
- Şen, Erşan, "Muhayyel Bir Geçmişten Muhayyel Bir Geleceğe Elektik Bir Fikir Cereyanı: Türk-İslam Sentezi", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.

- Şevket Kotan, Kur'an Yorum ve Tarih, İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Tarkan, Fehrullah, "Dine Yaklaşımında Gelenekselciliğin Paradoksları", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007.
- Tartı, Nevzat, "Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2003.
- Taştan, Osman, Merkezîleşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 1998.
- Tatar, Burhanettin, "Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004.
- Tatar, Burhanettin, "Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 2, 2000.
- Tokat, Latif, "Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005.
- Toktaş, Fatih, "İbn Rüşd'ün Siyaset Ahlakı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli, "Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Ögesi" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1998.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli, "İlhan Arsel, Şeriat ve Kadın", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 4, 1998.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli, "Türkiye'de Feministlerin Din Söylemi", **İslâmiyât Dergisi**, cilt 4, Sayı 4, 2001.
- Turan, Ahmet Nezihi, "Bir Biyografi İnşa Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa- Kara Yüzlü Kanlı Arap mı? Ağa-yı Süde Dil mi?" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 1999.
- Türcan, Talip, "Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcma -Tarihi Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örnekleme" **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, 2002.
- Türköne, Mümtazer, Mümtazer Türköne, "Bir Retorik Aracı olarak "İrtica" Kavramı", **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 2, 2007.

- Uğurcan, Sema, “Türk Edebiyatında Endülüs İmajı” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2007.
- Uludağ, Süleyman, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn-i Teymiyye’nin Tasavvuf Felsefesi “, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999.
- Urhan, Veli, “M. İkbâl’in “Benlik Felsefesinde Tanrı-Evren İlişkisi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999.
- Uyanık, Mevlüt, “İslam Bilgi Felsefesinde Duyusuz ve Dolaysız Kavrama ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 2, 2004.
- Uyanık, Mevlüt, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak – İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 4, 2005.
- Uyanık, Mevlüt, “İslami İlim Kavramsallaştırılması”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 4, 2003.
- Uyar, Mazlum, “Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 3, 1999.
- Ünal, Ahmet, “Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa’nın Ölümü, Ref’i ve Nüzûlü Meselesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 3, Sayı 4, 2000.
- Ünal, İsmail Hakkı, “Hz. Peygamberin Dilinden Konuşturulan Tarih: Yere Batırılacak Ordu Rivayeti “ **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 1998.
- Ünal, İsmail Hakkı, “Hadislere Göre Kadının Örtünmesi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001.
- Ünal, Mehmet Zeki, “Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Ünver, Mustafa, “Kur’an’ı Anlamada ‘Söz’ Merkezli Bir Vasatın Rolü”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2003.
- Üzüm, İlyas, “Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı: Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkizizliği “ **İslâmiyât Dergisi**, , Cilt 6, Sayı 3, 2003.
- Vatandaş, Celaleddin, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 2, 2005.

- Vural, Ahmet, “İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik –Seyyid Hüseyin Nasr’ın Gelenek Anlayışı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 10, Sayı 3, 2007.
- Yaman, Ahmet, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Bakış” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, 2005.
- Yapar, Günenç Aslı, “Türkiyede Dergiciliğin Tarihi”, İletişim Fakültesi Dergisi, Sayı 29, 2007.
- Yaparel, Recep, “Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında Dinsel ve Dinsel Olmayan Bilginin Rolü” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999.
- Yar, Erkan, “Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2001.
- Yavuz, Şevket, “Mesaj ile Dönüştürüp Güce Eklemlendirme mi? –Misyonerlik ve Tebliğin Kaynak, Alan ve Metod Açısından Çözümlemesi” **İslâmiyât Dergisi**” Cilt 8, Sayı 2, 2005.
- Yel, Ali Murat, “Türk İslamı”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Yeşilyurt, Temel, Nihai İlgi Olarak İmanın Belirsizliği – Paul Tillich İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım-“, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 2, 2001.
- Yeşilyurt, Temel, “Seküler Dünyada İman Toplulukları -Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-“, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 3, 2001.
- Yeşilyurt, Temel, ” Ben’in Ötekileşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü –Çatışma Teolojisinden Uzlaş Teolojisine”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 3, 2004.
- Yeşilyurt, Temel, ”Alevi-Bektaşî İnanç Boyutu”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003.
- Yeşilyurt, Temel, “Ehli Sünnetin Teolojik Boyutu” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 8, Sayı 3, 2005.
- Yıldırım, Ahmet, “Alevi-Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 6, Sayı 3, 2003.
- Yıldız, Ahmet, “RP-FP’nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 4, Sayı 4, 2001.

- Yılmaz, Hüseyin, “Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 2004.
- Yılmaz, Hüseyin, “Gelenekselcilik Dinler ve Diyalog” **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5 Sayı 3, 2002.
- Yılmaz, Hüseyin, ”Türk Müslümanlığı Dindarlık ve Modernlik”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 5, Sayı 4, 2002.
- Yılmaz, Hüseyin, “Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu Niceliğin Egemenliği”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 7, Sayı 4, 2004.
- Yiğit, Yaşar, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinde İrtidad Suç ve Cezasına Bakış”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, 1999.
- Zeki Bey, Salih, “İskolastik Terbiyesi ve Usûlü”, **İslâmiyât Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1, 1999.

EKLER

EK-1

İslamiyat Dergisinde yer alan bütün makalelerin alfabetik dizini;

1. Abbasilerde İktidar'ın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz
2. Ahmed el-Katib ve Şii Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar
3. Ahmed el-Katib ve Şii Siyaset Teorisinde Yeni Yaklaşımlar
4. Ahmed en-Naim'in 'Şeriatın Reformasyonu' Projesi
5. Aile Planlanması
6. Alevi-Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi
7. Alevi-Bektaşîliğin İnanç Boyutu
8. Alevilerin Caferî Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı: Alevilik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği
9. Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine
10. Aleviliğin Din Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heteredoksi, Ortodoksi veya Metadoksi
11. Aleviliğin-Bektaşîliğin Diyanette Temsili Problemi
12. Alevilik ve Bektaşîliğin Ahilikle İlişkisi –fütüvetnamelere göre-
13. Ali Şeriatî: Allahperest-Sosyalist
14. Ali'nin Siyaset Felsefesi
15. Ama Bir Muridden Gören Bir Kurtarıcıya Açık Mektup
16. Anlam Müzakere Etme Yeteneği ve Kelamın Sahiciliği Sorunu
17. Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdad'ına Yolculuğu
18. Avrupa Birliği, Din ve Diyanet
19. Aydınlanmacı İslam
20. Batı Hristiyan Düşüncesinde Fundamantalist Hareketin Öyküsü
21. Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre 'Şeriatın Tatbiki' Sorunu
22. Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları
23. 'Ben'in 'Öteki'leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü
24. 'Ehli Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi
25. "Bir Kuralı Takip Etme" Kavramının İmaları
26. 80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı
27. Bektaşîlik ve Aleviliğin Sufî ve Esoterik Boyutu Karşılaştırmalı Kavram Analizi

28. Berid Teşkilatının Menşesine Dair Bazı Yeni Bulgular
29. Bir “Diyanet” Hikâyesi
30. Bir Birlik Politikası Olarak Kelam –Direnen Kimlikler, Yükselen Kimlikler, Olası Kimlikler-
31. Bir Retorik Aracı olarak “İrtica” Kavramı,
32. Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık
33. Bir Panorama: Geçmişten Geleceğe Ehli Sünnet ve Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası
34. Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz Selefilerin Selefilerden Teberrileri Üzerine Bir Değerlendirme
35. Cabiri ve Çağdaş Arap-İslam Aklının Oluşumu –Bir Yeniden Yapılanma Projesi
36. Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübî Bir Araştırma
37. CHP: Bir Siyaset Geleneği Üzerine Etüdler
38. Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı
39. Çağda Arap Düşüncesi ve Küreselleşme
40. Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehli Sünnet Değerlendirmesi
41. Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire ne oldu?
42. Çağdaş Dünyada “Şeriat’ın Tatbiki” Problemi: İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu
43. Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine “Karı Dövme” Olgusu Bağlamında Nisa 4/34 Örneği
44. Çağdaş Kur’an’lar Üretimi Üzerine
45. Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: “Osmanlı Tefsir Mirası” Bir Histogramik Eleştiri Denemesi
46. Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’an Yorumlarına Genel bir Bakış
47. Çocuk Suçluluğunun önlenmesi ve İslam
48. De ki: Allah Bir’dır. İhlas Süresinin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Teori
49. Değişim Süreci Açısından Kur’an Yorumu Üzerine
50. Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler
51. Dil Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili
52. Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar
53. Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir Yaklaşım-

54. Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?
55. Din ve Amerikan Dış Politikası
56. Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler
57. Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler
58. Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım
59. Dine Yaklaşımda Gelenekselciliğin Paradoksları
60. Dini Yönelim Ölçeği –Ölçek Geliştirmede Yöntem Teorik Altyapısı, Geçerlilik ve Güvenirlilik-
61. Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi
62. Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu
63. Dinler Arası Diyalog Yeni Bir Misyona Yöntemi mi? Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetlerine Bir Değerlendirme
64. Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları
65. Dinsel-Mistik Bir İnşa Olarak İnsan
66. Diyalog ve Misyona
67. Diyanet İşleri Başkanlığının Yayın Faaliyetleri
68. Diyanet ve kadın
69. Doğum Kontrolüne İlişkin Tutumların Oluşmasında Dinsel ve Dinsel Olmayan Bilginin Rolü
70. Dünyanın Başına Gelen “Derin Sapkınlık Dünyevileşme
71. Dünyevileşme -
72. Egemen Bir Din Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik
73. Ehl-i Sünnetin Dindarlık Kriterleri ve Türk(İye) Dindarlığı –Teolojik Bir Yaklaşım
74. Ehli Sünnetin Fikri Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme
75. Ehli Sünnetin Teolojik Boyutu
76. Endülüs Tarihinde Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler
77. Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi
78. Endülüs’te Rey-Hadis Mücadelesi
79. Endülüs’te Hisbe ve Muhtesib Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği
80. Endülüs’te Rey- Hadis Mücadelesi
81. Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar

82. Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması
83. Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri
84. Farabi'de Siyaset ve Ahlak
85. Farabi'nin İlimler Tasnifi Bağlamında Siyaset ve Ahlak'ın Neliği
86. Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı
87. Fazlur Rahman'ın Dinamik Şariat Anlayışı – Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu-
88. Felsefeye Bürünen Kelam
89. Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak – İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme-
90. Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Ögesi
91. Fıkıh Usulünün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar
92. Fıkıh/Hukuk Geleneğinin Deformasyonu Zahiriliğinin Kurucu Figürü Ekseninde Literalist Gelenekselci Tutumun Analizi
93. Fitne Katlden Beter mi? Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu
94. Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile
95. Gazzalici İyimserliğin Kritiği
96. Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman ya da 'Anlam Sorunu' ve Anlama Sorunu
97. Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı Saphika Poronnis
98. Geleneksel Hadis Yorumunda Şarihin Hadisin Anlaşılmasına Katkısı
99. Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin, Epistemolojik, Ontolojik Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökleri Üzerine
100. Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi
101. Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu Niceliğin Egemenliği
102. Gelenekselcilik, Dinler ve Diyalog
103. Hadis İlminde Alan Evrilmesi
104. Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik
105. Hadislere Göre Kadının Örtünmesi
106. Hadiste Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı
107. Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Ali

108. Hindistan’da 19.yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed
109. Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi
110. Hristiyanların İsa’yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam’ın Anlayışıyla Karşılaştırılması,
111. Hristiyanlıkta İsa’nın Doğumu ile İlgili Kutlamaların Ortaya Çıkışı
112. Hristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini
113. Hristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini
114. Hukuk Teorisinde Sosyal Değişim Düşüncesini Sınırlayan Deterministik Tutumun Teolojik ve Etik Kökenler: Şatibi’nin Hukuk Teorisinde Metodolojik Yenilenmenin İmkânı Sorunu
115. Hz. İsa’yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi
116. Hz. Ömer’in Müslüman Oluşun Oluşu ile İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım
117. Hz. Peygamber’in Bazı Siyasi Uygulamalarının Ahlaki Arka Planı
118. Hz. Peygambere Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi
119. Hz. Peygambere Kur’an Dışında vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi
120. Hz. Peygamberin Dilinden Konuşturulan Tarih: “Yere Batırılacak Ordu” Rivayeti
121. II. Meşrutiyetten Cumhuriyet’e Geçiş Sürecinde İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları
122. İbn Rüşd’ün Siyaset Ahlakı
123. İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi: Modern Literatür Wael B. Hallag ve Klasik Literatür
124. İki Dünya Arasındaki Mayın Tarlası: İstismar, Şirk ve Kutsallık Üzerine
125. İlahi Dinlere Göre Baş Örtüsü
126. İlahi ile Beşerinin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili Emin el-Huli ve Edebi Tefsir Ekolünün Yorumu
127. İlahiyatçıların Din Söylemi
128. İlhan Arsel, Şeriat ve Kadın
129. İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine
130. İman ve İnkâr’ın Ahlaki ve Bilişsel Temelleri
131. İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinde İrtidad Suç ve Cezasına Bakış
132. İran’da Siyah Yorgunluğu

133. İsa ve İlk Kilise
134. İskolastik terbiyesi ve Usulü
135. İslam Bilgi Felsefesinde Duyusuz ve Dolaysız Kavrama ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri
136. İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği
137. İslam Çağdaşçılarının Çağdaşlık Yorumu
138. İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi
139. İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik –Seyyid Hüseyin Nasr’ın Gelenek Anlayışı-
140. İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi
141. İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu
142. İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu
143. İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi –Karşılaşmanın Keyfiyeti-
144. İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri “Bir Zihniyetin Eleştirisi”
145. İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri
146. İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: “Ulu’l Emr” Kavramı Örneği
147. İslam ve Demokrasi
148. İslam ve Demokrasi Üzerine
149. İslam, Din ve Çağdaş Durum
150. İslam, Evrensellik ve Yerellik – İslamda Evrenselliğin Kuruluşu ve Temsil Sorunu-
151. İslam’a Göre Sekülerleşmenin İmkânı
152. İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi
153. İslamcı Feminist “Söylemin Hadisleri Yorum Problemi” Bir Örnek Bağlamında
154. İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not
155. İslamın Doğu Tecrübesinin Batıya Aktarımı ve Batı Medeniyetini Şekillendirmesi
156. İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonu Öncelemek
157. İslami Düşüncenin Bünyesinde Endülüs Vizyonunu Öncelemek Felsefi Mirasımız ve Biz Üzerine Eleştirel Notlar
158. İslami İlim Kavramsallaştırılması
159. İslami İlimler ve Sosyal Bilimlerin ‘İslami’liği Sorunu
160. İslami İlimlerde Sufinin Rolü Üzerine

161. İslami Köktencililiğin Bir Tezahürü Mealcilik
162. İslami Köktencililiğin Bir Tezahürü Mealcilik
163. İslami Sol ve Mısır’da Modernleşme Denemeleri
164. İslami-Sol Genel Bir Bakış
165. İspanya Tarihinde ‘Doğululaşma ve Batılılaşma’ Tartışmaları
166. İstismarcı Elverişli Münbit Toprak: Hadisler
167. Kabir Azabı Tartışmalarına Farklı Bir Bakış
168. Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu
169. Kadının Cinsel Sorumluluğu ile İlgili Bazı Rivayetler
170. Kazan Türklerinde Ceditçilik Davası
171. Kelam! İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci
172. Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süresi
173. Kelamcıların Kur’an’ı Anlama Yöntemi ve Sorunları
174. Kelamullah’ın Çift Doğası: Kelam-ı Lâfzî ve Kelam-ı Nefsi
175. Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine
176. Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi: Din Eğitiminin Teolojik ve Eğitimsel Temellerine İlişkin Diyalektik/Hermeneütik Kuramsal Bir Yaklaşım
177. Kitabu’l İfta Ve’l Kaza
178. Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı –Dört Halife ve Emeviler Dönemi
179. Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcma-Tarihi Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örnekleme
180. Klasik Metin Literatüründe Örtünme
181. Klasik Oryantalizm Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine
182. Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmaya Sevk Eden Faktörler Üzerine
183. Klasik Tefsirlerdeki “Tesettür” Formu Üzerine
184. Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu
185. Kur’an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili
186. Kur’an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Anlayışı
187. Kur’an Mahiyeti Başka Dile Çevrilmesi
188. Kur’an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine –Yunus Süresi Örneği-
189. Kur’an Okumanın Metalinguistik Yapısı Bir Sosyokültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı

190. Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirinin Son Halkası Olarak İlk Buluşma
191. Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu
192. Kur'an Yorumlarındaki Meşruyet Krizi Karşısında Ebu Zeyd ve Cabiri –Metnin Kıyameti Üzerine Bir Deneme-
193. Kur'an'a Göre Tövbe ya da Bilinci Yenilenenin İmkanı
194. Kur'an'da Cihad'ın Teolojisi-Politigi
195. Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları
196. Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri
197. Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri
198. Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet Beni Ahmer'in Konumu
199. Küresel Köyde İslam
200. Küreselleşme Sürecinde Dini Pazarlar
201. M. İkbâl'in "Benlik Felsefesinde Tanrı-Evren İlişkisi"
202. M.Gökberk ve H.Z. Ülken'e Göre Osmanlı'da Felsefe
203. Malumun İlamı "Bilinmeyen Osmanlı"
204. Maverdi'de Siyaset, Ahlakı
205. Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi
206. Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak
207. Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şafii Faktörü
208. Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şafii Faktörü,
209. Mesajın İletilmesi mi Mesaj ile Dönüştürüp Güce Eklemlendirme mi? Misyonerlik ve Tebliğin Kaynak, Alan ve Metod Açısından
210. Metinsel Diyalog: İslamiyat
211. Mevlana Seyyid Ebu'l-A'la el-Mevdudi'nin Şeriat Anlayışı
212. Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma
213. Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma
214. Milliyetçilik ve Cemaatlerin Din Söylemleri: Fetullah Gülen Cemaati Örneği Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları
215. Modern Dünyada Siyasi Etik
216. Modernite'nin ve Modernleşmenin Teolojik Kritisine Giriş
217. Modernizm ile Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi

218. Molla Sadra'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi
219. Muhayyel Bir Geçmişten Muhayyel Bir Geleceğe Elektik Bir Fikir Cereyanı:
Türk-İslam Sentezi
220. Musa Carullah Bigiefin'den (1949) Tarihçi Yazar Cemal Kutay'a Cevap
221. Mutezilicikten Arta Kalan Mutezile
222. Müçtehidlerin Kadın Aleyhinde Tarafalı Tutumlarının Sebebi
223. Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş durum
224. Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum
225. Müslüman Modernleşmesi Üzerine
226. Necm 53. Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihi sorunlar Üzerine
227. Nihai İlgil Olarak İmanın Belirsizliği Paul Tillich'in Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım
228. Nurettin Topçu'da 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi
229. Ortaçağ İslam Dünyasında Matematik Biliminin Gelişimi
230. Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylemi
231. Osmanlı Devletinin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar
232. Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Şeriat
233. Osmanlı Dönemi Kadın Kıyafeti
234. Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü
235. Osmanlı Kadınlarının Gazeteler ile İlk Tanışıklıkları
236. Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine Bir Biyografi İnşa Denemesi;
Kızlar Ağası Yusuf Ağası- Kara Yüzlü Kanlı Arap mı? Ağası Süde Dil mi?
237. Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında Dünyaya Karşı Mesafe Bilinci
238. Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Bakış
239. Osmanlı'da Şer'i Cezalar
240. Osmanlıda Şer'i Cezalar
241. Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlamları Ötekinin İnsan Hakları
242. Paul Tillich'in Seküler Kültüre Yaklaşımı
243. Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti
244. Postmodern Dinsel Anomi
245. Realizm, Din ve Dünyevileşme, Mehmet

246. Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğduğu Sorunlar
247. Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişim
248. Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri
249. RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım
250. Sağ Siyasetin Payandası: Araçsal Dinsellik
251. Sebebi Nüzule Bağlı Anlamın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak "Kur'an Metni: Araf Süresinin 7/31-32 Ayetleri"
252. Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu
253. Seküler Aklın Ötesi
254. Seküler Dünyada İman Toplulukları –Modern İnsan İçin İmanın Anlamı-
255. Selefî Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu –Örnek olay Bağlamında Değerlendirme
256. Selefî Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği
257. Selefî Düşüncede Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği
258. Sınırlarına Sığmayan Demokrasi ve İslam
259. Siyasal Dil'in Stratejik Röntgeni
260. Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü –Ehli Sünnet Kimliğinin Siyasi Teamülleri üzerine Değerlendirme-
261. Siyasetnameler Bağlamında Siyaset-Ahlak İlişkisi
262. Soğuk Savaş Döneminde Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam –Seyyid Kutub Örneği-
263. Son Dönem Siyasi Gelişmelerin Yansımaları, oryantalizm ve Akademik Özgürlük-Daniel Dipesin Campus Watch'sit ve Konuya Dair Bir Bibliyografya Denemesi-
264. Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine "İnsan'ın Katkısı"
265. Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine İnsanın Katkısı
266. Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an
267. Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din
268. Sünnî ve Şii Kaynaklarında Mut'a Nikâhı Tartışması
269. Sünnîlik Sufîliğin Neresinde? Sufîlik Sünnîliğin Neresinde?
270. Swin Burne'ün Teslis Felsefesi

271. Şah Veliyullah Dehlevi'nin Şeriat Anlayışı
272. Şatibi'nin Kur'an'ın Anlaşılmasına Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi
273. Şeriat nedir?
274. Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet
275. Şeriat ve Tasavvuf
276. Şeyh, Seyyid ve Molla –Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri
277. Şia ve Modernizm –Direnişten Bilinçli açılıma-
278. Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi
279. Tarih'in En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı ve Ahlak
280. Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış
281. Tarikatlerin Din Söylemi Olabilir mi?
282. Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi
283. Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzülü Meselesi
284. Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine
285. Tefsir Tarihinde Özgürlüğün Adı: Ebu Müslim el-İsfahani
286. Tefsirde Usul (sözlük) Sorunu
287. Tefsirde Zahir-Batın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum
288. Temel İslam Bilimlerinin Paradoksal Düşünme Tarzı Üzerine
289. Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm –Farklı Bir İslam Düşünce Tarihine Doğru-
290. Teşri İnsani ve İlahi
291. Trabzon Şariye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri
292. Türk Edebiyatında Endülüs İmajı
293. Türk İslamı
294. Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim –Diyanet İşleri Başkanlığı-
295. Türk Müslümanlığı Dindarlık ve Modernliği
296. Türk Politikasında din; Türkiye'nin İslam'sız Demokrasi Anayışı
297. Türkiye Dindarlığı Yeni Tipolojiler
298. Türkiye'de Ateist Sol'un Din Söylemi
299. Türkiye'de Camii Cemaatinin Kur'an anlayışı – Bir alan Araştırması-

300. Türkiye’de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadisleri Rolü
301. Türkiye’de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü
302. Türkiye’de Feministlerin Din Söylemi
303. Türkiye’de Resmi Din Anlayışı: Etokratik Sistemin İnşası
304. Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatler
305. Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatler
306. Umran’ın Altı Şartı –Ahlak Siyasetinin Karakteri-
307. Wilfred Cantwell Smith: İnanç Dünyalarını Anlamak
308. Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrı’ya: İsa’nın Tanrısallştırılma Süresi,
309. Yahudi Fundamentalizmi
310. Yahudilerin, Müslümanların Şeriatları ve Hristiyanlık
311. Yahudilik ve Şiddet
312. Yarım Fakih Din Yıkar
313. Yeni Milenyum’da Amerikan Dış Politikası ve Din
314. Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyo-Ekonomik, Dini, Siyasi Alanda Birliğe Zorlam
315. Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi? Risk mi? – Batılılaşma ve Gelenekçilik Arasında Üçünü Yol: Yenilikçi İslam!
316. Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı
317. Ziya Paşa’nın Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinden Yapılmış Okuma yanlışlıkları

EK-2

İslamiyat Dergisinde makalesi yayımlanan yazarların alfabetik dizini;

1. A. Hadi Adanalı
2. Abdullah Şahin
3. Adem Efe
4. Adem Şahin
5. Adil Çiftçi
6. Adil Şen
7. Adnan Aşkın,
8. Adnan Koşum
9. Ahmet el-Kâtip
10. Ahmet İnan
11. Ahmet Kavas
12. Ahmet Keleş
13. Ahmet Nezihi Turan
14. Ahmet Onay
15. Ahmet Turan Alkan
16. Ahmet Yaman
17. Ahmet Yıldırım
18. Ahmet Yıldız
19. Ahmet Zeki Ünal
20. Alaattin Haşim
21. Alev Erkilet Başar
22. Ali Bardakoğlu
23. Ali Dere
24. Ali Hakan Çavuşoğlu
25. Ali Murat Yel
26. Ali Osman Ateş
27. Ali Suavi
28. Ali Yaşar Sarıbay
29. Ayşe Sucu
30. Ayşenur Kurtoğlu

31. Azmi Özcan
32. Baki Adam
33. Bilal Gökkır
34. Burhanettin Tatar
35. Bünyamin Erul
36. Celaleddin Çelik
37. Christopher Rowland
38. Cihan Aktaş
39. Dücane Cündioğlu
40. Ejder Okumuş
41. Emrullah İşler
42. Enis Ahmed
43. Ercan Şen
44. Ercüment Kuran
45. Erkan Perşembe
46. Erkan Yar
47. Ertuğrul Cesur
48. Eyyüb Ay
49. Fatih Toktaş
50. Fatma Köksal
51. Fehrullah Tarkan
52. Fuat Sezgin
53. Gotthard Jaschke
54. Hafız Ali Rıza Sağlam
55. Halil İnalçık
56. Hasan Hanefi
57. Hasan Hüseyin Bircan
58. Hasan Karaca
59. Hasan Köse Balaman
60. Hasan Onat
61. Hidayet Şefkatli Tuksal
62. Himmet Konur

63. Hülya Koçak
64. Hüseyin Atay
65. Hüseyin Kazım Kadri
66. Hüseyin Yılmaz
67. İbrahim M. Ebru Rabi
68. İbrahim Maraş
69. İbrahim Sarıçam
70. Bilal Sambur
71. İlber Ortaylı
72. İlhami Güler
73. İlhan Özay
74. İlyas Üzüm
75. İsmail Acar
76. İsmail Albayrak
77. İsmail Çalışkan
78. İsmail Hakkı Ünal
79. İsmail Kara
80. İzmirli İsmail Hakkı
81. J. Smith
82. J.M.S. Baljon
83. John Hick
84. John M. Hull
85. Kadir Canatan
86. Kenan İnan
87. Latif Tokat
88. Leonard Swidler
89. M. Emin Özafşar
90. M. Hayri Kırbasoğlu
91. M. Necmettin Bardakçı
92. M. Salih Arı
93. Mahfuz Söylemez
94. Mahmut Ay

95. Mahmut Aydın
96. Mazlum Uyar
97. Mehmet Akif Koç
98. Mehmet Ali Büyükkara
99. Mehmet Ali Kimran
100. Mehmet Azimli
101. Mehmet Bayraktar
102. Mehmet Bilen
103. Mehmet Bulut
104. Mehmet Erdoğan
105. Mehmet Evkuran
106. Mehmet Görmez
107. Mehmet Kamil Coşkun
108. Mehmet Katar
109. Mehmet Özdemir
110. Mehmet Paçacı
111. Mehmet S. Aydın
112. Mehmet Sait Reçber
113. Mehmet Ünal
114. Mehmet Vural
115. Mehmet Zeki Duman
116. Metin Özdemir
117. Mevlüt Uyanık
118. Mualla Selçuk
119. Muhammed Abid el-Cabir
120. Muhammed Altaytaş
121. Muhammed Çakmak
122. Muhammet Arkoun
123. Muharrem Kılıç
124. Murat Mergen
125. Mustafa Akman
126. Mustafa Çağrııcı

127. Mustafa Demirci
128. Mustafa Erdoğan
129. Mustafa Hikmetli
130. Mustafa Kara
131. Mustafa Öztürk
132. Mustafa Sarıbyık
133. Mücahit Bilici
134. Mümtazer Türköne
135. Nadim Macit
136. Nahide Bozkurt
137. Nasr Hamide ebu Zeyd
138. Necdet Subaşı
139. Nevzat Tartı
140. Nizamettin Parlak
141. Oğuz Şaban Duman
142. Osman Taştan
143. Ömer Çaha
144. Ömer Çelik
145. Ömer Özsoy
146. Patricia M.Y. Chang
147. Paul F. Kritter
148. Ramazan Altıntaş
149. Recep Alpyağıl
150. Recep Yaparel
151. Roger Graudy
152. Saffet Köse
153. Salih Özer
154. Salih Zeki Bey
155. Sema Uğurcan
156. Sönmez Kutlu
157. Süleyman Uludağ
158. Şaban Ali Düzgün

159. Şaban Karataş
160. Şamil Öçal
161. Şefattin Severcan
162. Şehmus Demir
163. Şenol Korkut
164. Şevket Yavuz
165. Şinasi Gündüz
166. Talip Atalay
167. Talip Türcan
168. Temel Yeşilyurt
169. Turan Koç
170. Ünver Günay,
171. Ünver Günay
172. Üzeyir Ok
173. Vehbi Başar
174. Vehbi Boşar
175. Veli Urhan
176. Wilfred Cant Weel Smith
177. Yakup Coştu
178. Yasin Aktay
179. Yasin Ceylan
180. Yaşar Aydınlı
181. Yaşar Yiğit
182. Yunus Apaydın
183. Yusuf Kaplan
184. Zübeyir Kars

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet Baran 26. 04. 1991 yılında Kulp'ta doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimi Bismil'de tamamladı. 2012 yılında Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesine başlayan Baran, 2017 yılında mezun oldu. Aynı sene Tefsir Ana bilim dalından Yüksek Lisansa başladı. 2019 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İmam-Hatip olarak vazife aldı. Halen İmam-Hatip olarak çalışmaktadır.

