

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

**TÜRKİYE'DE DİNİ BİLGİNİN ÜRETİMİ:
MEDRESE VE İLAHİYATLAR**

MEHMET FURKAN ÖREN

2502150060

Tez Danışmanı

DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN

İstanbul-2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MEHMET FURKAN ÖREN Numarası : 2502150060
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN
Tez Savunma Tarihi : 01.10.2019 Saati : 16:30
Tez Başlığı : "TÜRKİYE'DE DİNİ BİLGİNİN ÜRETİMİ: MEDRESE VE İLAHİYATLAR"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. MUSTAFA TEKİN		Kabul
2- PROF. DR. ALİ COŞKUN		Kabul
3- DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN		Kabul
4- DR. ÖĞR. ÜYESİ Z. ŞEYMA ALTIN		Kabul
5- DR. ÖĞR. ÜYESİ FATİH YAMAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. AHMET ERHAN ŞEKERCİ		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ FATMA ODABAŞI		

ÖZET

TÜRKİYE’DE DİNİ BİLGİNİN ÜRETİMİ: MEDRESE VE İLAHİYATLAR

Mehmet Furkan ÖREN

İki farklı kontekste sahip kurumlar olarak medrese ve ilahiyatlar, modern ve gelenekselcilik, çağdaş veya klasik perspektif bağlamında zaman zaman tartışmalara konu olabilmektedir. Söz konusu tartışmalara katkı sunmak ve medreselerle ilahiyatlar arasındaki farkı sistematik bir şekilde ortaya koymak bu çalışmanın çıkış noktalarından birisidir.

Bu bağlamda söz konusu iki kurumun sağlıklı bir şekilde karşılaştırılması, bilgi sosyolojisinin bilgiye ilişkin projeksiyonlarının da kullanılmasını gerektirmektedir. Nihayetinde bilgi sosyolojisi, bilginin hem zamansal hem de mekânsal olduğuna yönelik temel bir argümanla hareket etmektedir. Bu çerçevede medrese ve ilahiyatların karşılaştırılması kaçınılmaz olarak mekâna ve zamana işaret etmektedir. Mekâna işaret etmektedir; çünkü ikisi de farklı kontekstlere sahip kurumlar olarak bilginin farklı bir pencereden yapılandırıldığı sınırlara sahiptir. Zamana işaret etmektedir; çünkü medreseler günümüz Türkiye’inde aktif olarak varlıklarını sürdürseler de kökleri yaklaşık 14 asırlık geçmişe dayanmaktadır. Oysa zamansal olarak ilahiyatlar yaklaşık altmış yıllık bir geçmişe dayanır ve güncel olarak modern eğitim paradigmasını yansıtır. Bu açıdan günümüz Türkiye’sindeki medreselerle ilahiyatları bilgi sosyolojisinin perspektifi ışığında, seçilen konular bağlamında karşılaştırmak, günümüz Türkiye’inde dinsel bilgi üreten kurumlarla ilgili tartışmalara katkı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat, medrese, bilgi sosyolojisi, bilgi, eğitim, modernleşme, öğretim, sosyoloji

ABSTRACT

PRODUCTION OF RELIGIOUS KNOWLEDGE IN TURKEY: MADRASAH AND THEOLOGIES

Mehmet Furkan ÖREN

As institutions with two different contexts, madrasas and theology, modern and traditionalism can be the subject of debates from time to time in the context of contemporary or classical perspective. It is one of the starting points of this study to contribute to these discussions and to present the difference between madrasahs and theology in a systematic way.

In this context, the healthy comparison of these two institutions requires the inevitable use of informational sociology as well. In this context, a healthy comparison of these two institutions, the inevitable use of knowledge sociology in relation to knowledge is required. Ultimately, sociology of knowledge acts with a fundamental argument that knowledge is both temporal and spatial. In this context, the comparison of madrasah and theology inevitably points to space and time. It points to the space. This is because both point out the limits on which information is structured from a different window as institutions with different contexts. It points to time. Because the roots of today's madrasahs their continued active presence in Turkey is based on about 14 centuries-old history. However, temporarily, theology points to a period of about 60 years and reflects the current modern educational paradigm. In light of the theological perspective of the sociology of knowledge with madrasahs in this respect, today's madrasahs, to compare the selected topics in the context of the moment, will contribute to today's debate about religious knowledge producing institutions in Turkey.

Key Words: Theology, madrasah, sociology of knowledge, knowledge, education, modernization, teaching, sociology

ÖNSÖZ

Bilginin ontik yapısı olmak üzere inşa süreçleride tarihsel olarak insanoğlunun ana gündemi olmuştur. Bilgi nasıl oluşmaktadır? Bilgiyi hangi faktörler nasıl etkilemektedir? Bilgiyle kültürel, sosyal ve siyasal şartlar arasında ki bağlantılar nelerdir? Kısaca pek çok soru epistemoloji üzerinde fikir yürüten düşünürlerin ana gündemi olagelmıştır. Bilgi sosyolojisi modern bir alan olsa da aslında insanlığın tarihiyle yaşittir. Çünkü insanların olduğu yerde şu veya bu şekilde bilgide vardır. Zira bizler çevremizde ki olguları merak eden, araştıran ve bu araştırmaları bilgi postulatı içerisine sokma özelliğe sahibiz. Dolayısıyla insanın olduğu yerde bilgi, bilginin olduğu yerdeyse bilgi sosyoloji var demektir.

“Türkiye’de Dini Bilginin Üretimi: Medrese ve İlahiyatlar” başlıklı bu çalışmada bilgi sosyolojisinin tezleri işlendi. İki temel aşama üzerine oturtulan çalışmanın birinci ayağı örneklem seçilen medreselerle ilahiyatların betimsel karşılaştırmasını oluşturmaktadır. İkinci ayağıysa bu kurumlardan yetişen öznelerin bilgiyi ele alış biçimleri analiz edilmektedir. Beş bölümden oluşan çalışmada birinci bölüm, bilgiye yönelik yaklaşımların tarihsel serüvenine ve bilgi sosyolojisinin ortaya çıkışına, ikinci bölümde medreselere, üçüncü bölümdeyse medreselerin gerileyip yerini ilahiyatlara bırakış sürecine değinilmektedir. Dördüncü bölümde örneklem seçilen kurumlardan hareketle medrese ve ilahiyatların benzerlik ve farklılıkları işlenmektedir. Son bölümdeyse kurumsallaşma biçimi farklı olan medreselerle ilahiyatların bu farklılıklarının, buralarda yetişen öznelerin söylemlerini farklılaştırıp farklılaşmadığı hususu, çeşitli konular etrafında tartışılmaktadır.

Tez çalışması boyunca fikirleriyle yön veren, tezin şekillenmesinde önemli katkısı olan danışman hocam Doç. Dr. İsmail Demirezen’e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca çalışma boyunca pozitif katkılar sunan Prof. Dr. Mustafa Tekin, Prof. Dr. Ali Coşkun, Dr. Z. Şeyma Altın ve Dr. Fatih Yaman hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Beni Tillo’da misafir eden, gözlem yapma imkanı sağlayan medresenin yetkililerinden Alaatin Mücahidiye sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Elbette Tillo’da

kaldığım süreç içerisinde pek çok kişiyle tanıştım ve her birinden yeni şeyler öğrendim. Medrese hakkında bilgimi zenginleştiren isimlerini saymadığım bu arkadaşların her birine teşekkürlerimi sunarım. Yine medresesinin kapısını bana açan ve orada kalmama izin veren Şaban Sadoğlu hoca efendi medresesi yetkililerine teşekkürlerimi sunarım. Çalışmanın her safhasında destek sunan, yerine göre okuyup düzeltme yapan sevgili eşime ve tabî ki araştırmanın yoğunluğu süresince vakit ayıramadığım çocuklarım Yekta ve Ela'ya sonsuz teşekkürler.

Mehmet Furkan ÖREN

İstanbul-2019



İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	Vii
KISALTLAMALAR.....	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

PARADİGMANIN DEĞİŞMESİ: MUTLAK VE STATİK BİLGİ ANLAYIŞINDAN GÖRECELİ VE DİNAMİK BİLGİ ANLAYIŞINA

1. İlk Çağ Filozofları ve Bilgi	18
2. Orta Çağ: Bilgi Kurumlarının Oluşması ve Bilginin Taşıyıcı Sınıfının Ortaya Çıkması.....	23
3. Modern Dönem: Bilginin Taşıyıcı Kurumlarıyla Taşıyıcı Sınıfının Değişimi	31
4. Postmodern Dönem: Mutlak Bilgi Arayışından Bilgi Sosyolojisi Anlayışına	37
5. Sosyal Ortam Bilgide Ne Kadar Belirleyicidir? Dinsel Paradigmanın İki Farklı Konteksti: Medrese ve İlahiyatlar	55

İKİNCİ BÖLÜM

ORTODOKS İSLAM BİLGİ ANLAYIŞININ TAŞIYICI KURUMLARI: MEDRESELER

1. İslami Bilginin Doğuşu: Şartlar ve Fırsatlar	61
2. Dinsel Otorite ve Kurumsallaşma.....	64
3. Rutinleşme ve Nizamülmülk	77
4. Osmanlı Dönemi.....	91

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİNİN REORGANİZASYONU: YENİ EĞİTİM KURUMLARININ DOĞUŞU (MEDRESE DEN İLAHİYATA)

1. Rakip Kurum: Mektepliler	101
1.1. Batı Etkisi.....	104
1. 2. Bürokratikleşme	112
2. Medreselerin Kapatılması ve İlahiyatların Ortaya Çıkması.....	125

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ BİLGİ ÜRETEN İKİ FARKLI KONTEKST: İLAHİYATLAR VE MEDRESELER

1. Bürokratik İşleyiş ve Kurumsallaşma Biçimleri.....	132
1.1. Rasyonel/Ussal Bir Kurum Olarak İlahiyat	133
1.2. Geleneksel/Otoriter Kurumlar Olarak Medrese	138
2. Halkla İlişkiler.....	147
2.1. Medreseler: Manevi Mürşitler Olarak Müderrisler	147
2.2. İlahiyatlar: Kurumsal İlişkiselik.....	156
3. Çevresel Faktörler ve Sosyalite.....	160
3. 1. Medreseler: Seçici İlişkiselik ve Yalıtılmışlık	161
3.2. İlahiyatlar: Çoklu İlişkiselik ve Dışadönüklük	167
4. Fiziki Yapılar.....	170
4.1. Dış Görünümler.....	172
4.1.1. Medreseler: Ontolojik Mücadele.....	172
4.1.2. İlahiyatlar: Rasyonel Perspektif	174
4. 2. İç Görünümler	175
4. 2. 1. İbadetsel ve Paradigmatik Bir Dizayn Olarak Medreseler	175
4.2.2. Akademik Bir Dizayn Olarak İlahiyatlar	181
5. Giyim Tarzları.....	184
5. 1. Medreseler: Alamet-i Farika Olarak Giysi.....	185
5. 2. İlahiyatlar: Toplumsal Bir Konsensüs Olarak Giysi	191
6. Bilgi Özneleri Olarak Akademisyenler ve Müderrisler.....	194
6. 1. Müderrisler.....	195
6. 2. Akademisyenler	201
7. Bilginin İnşa Süreçleri: Müfredatlar, Öğretim Yöntemleri ve Öğretmen-Öğrenci İlişkileri.....	205
7.1. Medreseler.....	205
7.2. İlahiyatlar	217

8. Beslenme Kaynakları: Kütüphaneler.....	222
8.1. Medreseler: Tekseslilik	222
8.2. İlahiyatlar: Çok Seslilik.....	227
9. Bilgi Talipleri: Öğrenciler, Ders Çalışma Yöntemleri	229
9. 1. Keşfedilmiş Kıtanın Peşinde Olan Bireyler Olarak Medrese Öğrencileri	230
9.2. Dinamizm ile Statik Düşünce Arasındaki Özneler Olarak İlahiyat Öğrencileri	238

BEŞİNCİ BÖLÜM

İKİ KURUM İKİ FARKLI PERSPEKTİF

1.Zaman ve Zemin Mi? Yoksa Asr-ı Saadet Mi?	244
1.1. Medreseler: Geçmişin Aktarımı	246
1.1.1.Rivayet Merkezli Yorum.....	248
1.1.2. Geleneksel Terminoloji ve İrrasyonel Argümanların Kullanılması	249
1.1.3. Referans Kaynaklarının Klasik Eserlerden Oluşması	261
1.2.İlahiyatlar: Geçmişin Yorumlanması	264
1.2.1. Olguların Yorum Ağırlıklı Bir Şekilde Ele Alınması	265
1.2.2. Çağdaşlık Vurgusu ve Rasyonel Argümanların Kullanılması	269
1.2.3. Referans Olarak Güncel Eser ve Kaynaklara Yer Vermesi	279
2. Apriori mi? Aposteriori mi? Cinsiyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın ve Erkeğe Yönelik Düşünceler	282
2.1. Medreseler: Erkek Egemenliği ve Katı Cinsiyetçilik.....	285
1.2. İlahiyatlar: Zenginlik ve Karmaşa.....	295
3. Ötekine Yönelik Yaklaşımlar: Uzlaşma ve Çatışma Bağlamında Cihat.....	313
3.1. Medreseler: Tehlikeli ve Güvenilmez Bireyler Olarak Öteki	315
3.2. İlahiyatlar: Bir Arada Yaşadığımız Bireyler Olarak Öteki	321
SONUÇ.....	330
KAYNAKÇA.....	339
Ek-1 (Akil İnsanlar Heyetinin Molla Burhaneddin Mucahidi'yi Ziyareti).....	360
Ek-2 (Cuma Tatili Eğlencesinden Kareler)	361
Ek-3 (Yapılan Genel Sınavda Öğrenciler Soru Çözerken).....	362
Ek-4 (Mütala Eden Öğrenciler)	363
Ek-5 (Bir Öğrencinin Ders Kitabının İçeriğinden Bir Örnek)	364
Ek-6 (Ezber Yaparken Gidip Gelen Talebeler).....	365

Ek-7 (Tillo'daki Yeni Medrese)	366
Ek-8 (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camisi)	367
Ek-9 (Tillo Medreselerinin İcazetnamesi ve Anlamı)	368
Ek-10 (İcazetname Silsilesinin Tablosu)	394
Özgeçmiş	396



KISALTLAMALAR

Der.	: Derleyen
Akt.	: Aktaran
C.	: Cilt
s.	: Sayfa
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m	: Adı Geçen Makale
t.y.	: Tarih Yok
Ed.	: Editör
Bak.	: Bakınız
sbe	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.g.t.	: Adı Geçen Tez.
Üni.	: Üniversite
Fak.	: Fakültesi
Bs.	: Baskı Sayısı
Çev.	: Çeviren

GİRİŞ

Medreseler ve ilahiyatlar iki farklı kontekste sahip kurumlar olarak ülkemizde her zaman için tartışma konusu olmuştur. Esasen özünde bu tartışma, kökleri geçmişe dayanan bir tartışmadır. Yaklaşık üç asırlık bir sürece yayılan tartışmanın çıkış noktası “mektepli” ve “medreseli” şeklindedir. Bu tartışma bağlamında kimilerine göre mektep aydınlanmayı, çağdaşlaşmayı, güncel değerlere sahip çıkmayı ifade ederken; medreseler geleneği, “gericiliği” yerelliği ve otantik olanı temsil etmektedir. Pek çok komplikasyona sahip olmakla birlikte kabaca medrese ve mektep şeklinde başlayan bu tartışma, mektep paradigmasını öne çıkaran çizginin belirginlik kazandığı “Tevhi-i Tedrisat” süreciyle sonlanmıştır. Medrese geleneğinin kaybı olarak görülen bu süreç, ontolojik olarak medreseleri tamamen ortadan kaldırmamış; ancak merdiven altına itmiştir. Bu gün irili ufaklı pek çok medrese Türkiye’de varlığını devam ettirmektedir.

Medreselerin kaldırılma süreci, dinsel olanın ne olacağı ve dini bilgi üretiminin hangi kurum veya kuruluşlara bırakılacağı sorusunu da beraberinde getirmiştir. Nihayetinde çeşitli gelgitlere rağmen 1949 yılında Ankara Üniversitesi’nde açılan ilahiyat fakültesiyle temsilcilik görevi modern bir kontekstle oluşturulan, modern okullar gibi yapılanan ve onların işletim tarzıyla hareket eden bir kuruma bırakılmıştır. İlahiyatların dinsel bilgi üretiminin merkezine dönüştürülmesiyle birlikte, öteden beri Ortodoks İslam bilgi sisteminin taşıyıcısı olan medreselerin ne olacağı sorusunu da bir şekilde gündemde tutmuştur. Çeşitli dönemlerde kısmen de siyasal ortama bağlı olarak ilahiyatlar medreseler bağlamında gündeme getirilmiş ve ilahiyatlarla medreseler karşılaştırılmıştır. Gerçekten de ilahiyatlarla medreseler arasındaki temel fark nedir? Dinsel ağırlıklı olan medreselerin kapatılıp yerine ilahiyatların kurulması hangi motivasyonun bir sonucudur? Esasen buradaki soru işaretlerinin arka planını oluşturan temel varsayım, temsil edilen dinsel 14 asırlık bir geçmişe sahip olmasıdır. Asırlarca İslam bilgi anlayışını temsil eden ve bunun üreticisi konumunda olan medreselerin eksik bırakıp da ilahiyatların tamamladığı ne vardır? Hiç şüphesiz ki bu ve benzeri soruların cevabı kontekst farklılığıdır.

Nihayetinde kontekst farklılığı farklı bilgi biçiminin ortaya çıkması demektir. Bu bağlamda bu argümantasyonun ardında bilgi sosyolojisi felsefesi yatmaktadır. Zira bilgi sosyolojisi için bilginin kendisi değil, bilginin ortaya çıktığı kontekst önemlidir.

İlahiyat ve medreselerin farklı olduğu tezi veya herhangi birinin ötekinden iyi olduğu söylemi kurumsal yapılanmalarına işaret eder. Bu tür tezler hangi bağlamda gündeme getirilirse getirilsin altında yatan temel varsayım, kurumsal yapılanmalardaki farklılığın özünde bilgisel farklılığı da beraberinde getirdiği kabulüdür. Esasen Türkiye’de özellikle dindar muhafazakar kesimle ilahiyatlar arasında bir makas her zaman için var olagelmıştır. Gerek öğrencilik hayatımda gerekse görüştüğüm kesimlerde ilahiyatçıların ontik İslam değerlerine ters değerlendirmeler yaptıklarını ifade eden pek çok söyleme rastladım. Nihayetinde bu söylemlerin gelip dayandığı yer ve sunulan alternatif ise medrese olabilmektedir. Bunun temel nedeni, modern bir kurum olan ilahiyatların modern özneler yetiştirdiğine yönelik varsayımıdır. Buna göre geleneksel ve ontik olanı temsil eden medreseler geleneğe ve otantik olana yaslandığı için geleneğe ve İslam’a vakıf olan bireyler yetiştirme konusunda daha verimli olmuştur. Aslında bilgi sosyolojisinin temel tezine gönderme yapan bu tür çıkışların ana konusu “Kontekst farklıdır, o halde yetişen bireyler de farklı değildir” şeklindedir. Esasen eğitim-öğretim faaliyeti başlı başına bir bilgi sosyolojisi konusudur. Çünkü eğitimsel kurum demek sistematik bir şekilde bilgi inşa etmek demektir. Bilgi nasıl inşa edilirse bireyler de hayata öyle bakarlar. O halde yapılması gereken şey, bilginin kendisine değil; bizzat inşa sürecine odaklanmaktır. Bu bağlamda bilgi inşa eden iki kurum olarak medreselerle ilahiyatlar arasındaki temel fark nedir? Ürettikleri bilgiler gerçekten kontekstten etkilenmekte midir? Bu soruların cevaplarını vermek, bu iki kurumu sağlıklı bir şekilde karşılaştırmayla olacaktır. Bu anlamda kurumları sistematik ve detaylı bir şekilde araştırmak için kontekst bağlamı olabildiğince geniş tutulmuştur.

Özünde bu araştırma ikili bir yaklaşım üzerinden kurgulanmıştır. Birinci yaklaşım betimsel bir çerçevede kontekslerin kıyaslanmasıdır. Dolayısıyla kontekst kıyaslanmasında hem medreseler hem de ilahiyatlar detaylı bir şekilde

analize tabi tutulmuştur. Bu anlamda kurumsallaşma biçimleri, ders işleme yöntem ve metotları, öğretmen-öğrenci ilişkileri, kütüphanelerinde bulunan kitapların zenginliği ve yelpaze genişliği, halkla ilişkiler, demografik özellikler, fiziksel görünümle bağlamında içsel ve dışsal yapılar gibi tüm hususlar kıyaslanmıştır. İkinci aşamada ise bu kontektler sonucunda ortaya çıkan öznelere söylemine yansımış bilgiler; kadın, içtihad ve cihad(öteki) kurgusu üzerinden karşılaştırılmıştır.

Elbette Türkiye'deki bütün medrese ve ilahiyatların tek tek karşılaştırılması gibi iddialı bir amaç güdülmemiştir. Esesen kimi araştırmalar için nicelik bazen bilgi kirliliği bile oluşturabilmektedir. Bu bağlamda, araştırmanın amaç ve hedeflerine hizmet edebilecek, sonuçları sağlıklı bir şekilde analiz edilebilecek örneklem seçimine önem verdik. Bu anlamda, Türkiye'de bilgi üretimi konusunda üretken olan ve ilahiyat fakülteleriyle medreselerin perspektifini sağlıklı bir şekilde verebilecek ilahiyat ve medrese seçimine gittik. İstanbul, Marmara ve Ankara İlahiyat fakülteleriyle Siirt (Tillo) ve İstanbul (Çarşamba) medresleri örneklem olarak seçildi. Yanı sıra kadın, içtihad ve ötekilik olguları konusunda doğrudan veya dolaylı bir şekilde yazılar kaleme alan, hem medrese çevreleri hem de ilahiyat çevrelerince temsil kabiliyeti yüksek olan isimlerin eserlerinin örneklem olarak seçilmesine gayret edildi.

Araştırma, özünde aydınlanma düşüncesiyle geleneksel düşüncenin dolaylı karşılaştırılması gibidir. Diğer bir ifadeyle modernleşmeyle klasik anlayışın, çağdaşlıkla geleneğin karşılaştırılması gibidir. Nihayetinde doğrudan olmasa da dolaylı olarak medrese ve ilahiyat tartışmaları bir şekilde modernleşme ve gelenekselcilik olgusuna da vurgu yapar. Çünkü ilahiyatlara mesafeli yaklaşımların arka planını, buraların "mektepe" aksının bir devamı telakki edilip çağdaş olarak kodlanması, medreselerin ise özden gelen klasik İslam bilgi anlayışının temsilcisi ve geleneğin olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Elbette bu durum kaba bir tabirle ilahiyatlar çağdaş, medreseler gelenekçi gibi genel bir değerlendirilmenin sonucu olarak okunmamalıdır. Nihayetinde hem medreseler hem de ilahiyatlar tek bir değerlendirmeye sığdırılmayacak kadar

komplifikasyonlara sahiptir. Bununla beraber her iki kurumun da genel bir etosa sahip olduğu gerçeği de yadsınmamalıdır.

Gerçekten de hem bu araştırma kapsamında saha araştırmalarında yapılan gözlemler hem de litaratüre yansıyan bilgiler ilahiyatlar ve medreseler arasında temel farklılıklar olduğunu gösterdiği gibi, ikisinin de nev-i şahsına münhasır özelliklerinin olduğunu ve kendi bilgi yapılandırmalarında bir konsensüse sahip olduğunu göstermektedir. Çalışmada özellikle 4. ve 5. bölümde ısrarla üzerinde durulduğu üzere medreseler metin ve gelenek merkezli; ilahiyatlar ise birey ve akıl merkezli kurgulanan, kurumsallaşan ve işleyen kurumlardır. Bu kurumsallaşma biçimleri, birinde bilginin metin merkezli ve geleneksel şekilde yapılanması; ötekini ise bilgiyi yorum ve akıl merkezli olarak kurgulaması şeklindedir.

Ana gündeminin bu tartışmalar olduğu bu çalışma, beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bilgi ve bilgiye bakışın tarihsel süreç içerisinde değişim ve dönüşümüne değinilerek bilgi sosyolojisi çerçevesinde ortaya atılan kimi tezler tartışılmakta ve son başlıkta bu görüşler bağlamında tezin problematiği analiz edilmektedir. İkinci bölümde ise kökleri geçmiş dayanan medreseler tartışılmaktadır. Elbette medreseler ham bir şekilde işlenmemekte, medreselerin kuruluşunu hazırlayan ve onun felsefi arka planını oluşturan kritik kimi dönemler tahlil edilmektedir. Nihayetinde geçmiş bilginin tevarüsü açısından önemli olan bu kurumların kurumsallaşma felsefesini ve arka planını oluşturan düşünsel geleneği bilmek, sağlıklı analiz yapmak açısından önem taşımaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Osmanlı modernleşmesi bağlamında medreselerin güç kaybedip ilahiyat aksının ortaya çıkış sürecini hazırlayan dönüşümselliğin analizi yapılmakta ve hem bilgiye hem de olgulara bakış açısının değişmesine neden olan faktörler tahlil edilmektedir. Kuşkusuz ki ilahiyat fakültelerinin arka planını oluşturan bireyden hareketle, bilgiyi yapılandırma sürecinin Batı Aydınlanma felsefesi ve bilhassa II. Tanzimat'la başlayan Osmanlı modernleşmesi ile doğrudan ilişkili olması dolayısıyla bizzat ilahiyat “öznesini” tartışma konusu yapmaktan çok bu kurumların özne olarak tarihsel süreçteki yerini almasına neden olan parametreler tartışılmaktadır.

Dördüncü bölümde ise ilahiyat ve medreselerin kontekstual benzerlik ve farklılıklarına saha araştırmaları ışığında değinilmektedir. Şayet “ilahiyat medreselerin güç kaybetmesi ve modern parametrelerin içerisinde yer bulmayacak geleneksel bir kurum ise bu kurumu geleneksel yapan ve ilahiyatları “nispeten” modern yapan özellikler ve biçimler nelerdir?” şeklindeki bir soruya detaylı bir biçimde cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Beşinci bölümde ise bu kurumların yapılanma biçimlerinin ne derece geleneksel ve modern yorumlara dönüştüğüne ilişkin analizler yer almaktadır. Bu kapsamda beşinci ve son bölümde kadın, içtihad ve cihad konusunda, bakışlar karşılıklı olarak tahlil edilmiştir. Kuşkusuz ki bu işin sağlıklı yapılması için üç konu odak olarak seçildiği gibi özellikle kimi ayetler de merkez seçilmiştir. Nihayetinde aynı oranda olmasa bile medreseler ve ilahiyatlar söylemlerini büyük ölçüde Kur’an üzerinde oluşturmaktadır. Bu bağlamda kadın, içtihad ve özellikle cihad konularına göndermelerde bulunan kimi ayetler özellikle bu çalışmanın projeksiyonu kapsamına alınmıştır. Buradaki temel motivasyon aynı konuya (kadın, içtihad veya öteki bağlamında cihad) değinen aynı ayetlere iki aksın bakış açısını net olarak ortaya koyabilmektedir. Yanı sıra tezin içeriğinde ve dipnotlar bölümünde değinilmesi zor olan kimi noktalara ise çalışmanın ekler kısmında değinilmiştir. Bu anlamda çalışmanın ilahiyat ve medrese bağlamında yapılan tartışmalara katkı sunacağını ümit etmekte ve bu alana yeni bir bakış açısı kazandıracağını ummaktayız. Nihayetinde ilahiyat ve medrese etrafında yapılan tartışmalara katkı sunacak olan bu araştırma Türkiye’de medrese ve ilahiyatları sistematik bir şekilde karşılaştırma anlamında yapılmış ilk girişim olan çalışmanın amacı, hedefleri, kapsamı ve izelencek yöntem şu şekildedir:

Tezin Konusu, Amacı Ve Hedefleri, Kapsam Ve Yöntem

Konusu

Türkiye’de dini bilgi üretiminin önemli merkezleri olan ilahiyat fakülteleriyle medreseler arasındaki ilişki bir hayli tartışma konusu yapılmış/yapılmaktadır. Modern bir kurum olarak ilahiyat fakültelerinin medreselerin vizyon ve misyonu ile ilişkisi, bu kurumların halefi sayılıp sayılmayacağı, ürettiği bilginin medreselerden farkının ne olduğu hususu genelde

araştırma konusu yapılmamaktadır. Elbette medrese ve ilahiyat kontekstinin farklılığı ve bu farklılığın yetişen öznelerin bilgiyi yapılandırma biçimi bilgi sosyolojisi projeksiyonunu da zorunlu ve gerekli kılmaktadır. Esasen medrese ve ilahiyat benzerlik farklılığını gündeme getirmek bilinçli veya bilinçsiz, bilgi sosyolojisine gönderme yapmak demektir. Nihayetinde ister ilahiyatı olumlayan yaklaşımlar olsun isterse medreselere öykünmeci tezler olsun ana mesele, bu iki farklı kontekstin farklı bilgi biçimi ortaya çıkardığına yöneliktir. Bu durum ise kaçınılmaz olarak bilgi sosyolojisi alanına girmek demektir. Bu anlamda tezin ana konusu medrese ve ilahiyatları bilgi sosyolojisi projeksiyonu çerçevesinde karşılaştırmak ve ürettikleri bilgileri bilgi sosyolojisi çerçevesinde tahlil etmektir.

Amaç ve Hedefler

Özet olarak bu tezin amacı, Türkiye’de medrese ve ilahiyat bağlamında yapılan tartışmalara bir yönüyle katkı sunmaktır. Zira son zamanlarda medreselere yönelik kimi açılımların yapılması, bu kurumlara yönelik çeşitli sempozyum ve panellerin düzenlenmesi¹ dahası siyasiler düzeyinde bu kurumlara yönelik müspet ifadeler², dikkatleri tekrar medreselere çekmiştir. Nitekim 2009’da yapılan “mele açılımı” bir yönüyle “mektepli-medreseli” tartışmalarının gündeme gelmesine neden olmuştur.³ Bunun yanı sıra önemli kimi

¹ Örneğin 2013 tarihinde Muş üniversitesinde “*Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*” başlıklı uluslar arası sempozyum, yine Bingöl üniversitesi bünyesinde gerçekleştirilen “*Medrese ve İlahiyatlar kavşağında İslami İlimler*” başlıklı uluslar arası sempozyumlar medrese olgusunun gündeme getirmiş, öyle ki kimi bildirimlerde konuşmacılar medreselerin yasal olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu sempozyumlar ayrıca kitaplaştırılarak basılmıştır. Bak. Fikret Gedikli(Ed.), **Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler**, Muş: Muş Üniversitesi Y., 2013; İsmail Narin (Ed.), **Medrese ve İlahiyatlar kavşağında İslami İlimler**, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Y., 2013

² Örneğin Cumhurbaşkanı’nın bir İmam-Hatip açılışında yaptığı konuşmada “*Osmanlı’nın son dönemlerinde medreselerin yozlaşması büyük sıkıntıya neden olmuştur. Cumhuriyetle medreselerin kapatılması daha büyük boşluğa neden olmuştur. İmam hatipler, ilahiyat fakülteleri çok önemli yer alıyorlar. Fakat bu kurumlar medrese geleneğinin bilgi birikimine henüz ulaşamadı.*” Cumhurbaşkanı Erdoğan: “*Medreselerin Kapatılması Boşluk Yarattı*” <https://www.cnnturk.com/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-konusuyor85> Erişim, (21 Ağustos 2017)

³ Kamuoyuna “mele açılımı” olarak yansıyan bu proje ile modern eğitim kurumlarında okumayan ve icazetnamelerini(diploma) medreselerden alan yaklaşık bin kişinin kadro ile diyanet bünyesine

hususlarda (bak. ek-1) medrese kesiminin de görüşlerine başvurulmaktadır.⁴ Esas itibariyle medrese konusu kimi açılardan aktüel bir konudur. Nihayetinde medreselerin kapatılması ülkemizde bir kesimin önemli oranda rahatsız olmasına da neden olmuş, bu durum siyasal ortama bağlı olarak sık sık gündeme getirilmiştir.⁵ Diğer taraftan ülkemizde medrese ve ilahiyatların benzerlik ve farklılığına yönelik çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu anlamda çalışma bu iki kurumu bilgi sosyolojisi çerçevesinde kıyaslayarak tartışmalara katkı sunma amacındadır.

Esasen eğitim kurumları her zaman için tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Çünkü “Nasıl bir birey ve toplum?” sorusunun bir ölçüde cevabı, “nasıl bir eğitim kurumu ve sistemi” demektir. Nihayetinde eğitim olgusu demek, amaçlanan hedefler doğrultusunda bireyler yetiştirmek demektir.⁶ Bu bağlamda iki farklı eğitim kurumu olan medreseler ve ilahiyatlardan çıkan dini özneler hangi anlamda farklılaşmakta ve hangi anlamda benzeşmektedir? Bu sorunun cevabını vermek çalışmanın odak noktalarından birisi olacaktır. Bu kapsamda çalışmanın temel noktası bilgi sosyolojisidir. Nihayetinde bilginin oluşturuluş süreci ve bu süreçler sonucunda oluşan bilginin niteliğini, benzerlik ve farklılığını tespit etmek temel noktalardan birisi olacaktır.

Kuşkusuz ki bilginin üretiminde aktif olan bu iki kurumun bilgiyi üretme süreçleri ve buralardan çıkan öznelerin (öğretmen, düşünür) çeşitli konulara bakış açısını analiz etmek güncel tartışmalara da önemli katkılar sunacaktır. Medrese ve ilahiyatların hem söylem düzeyinde karşılaştırılması hem de müfredat, derslerde kullanılan malzemeler, eğitim-öğretimde kullanılan teknikler, kütüphanelerinde genelde hangi eserlerin bulunduğuna dair

alınmasıdır. İlgili dönemde yapılan tartışmalar tarihsel bir hafızayı yenilercesine mektepli-medreseli tartışmalarını da gündeme taşımıştır.

⁴ Bunun tipik örneklerinden birisi çözüm sürecinde “Akil İnsanlar” heyetinin Tillo medreselerini ziyaret etmesidir.

⁵ Kimi yazılarda ilahiyatların kaldırılarak yerine medreselerin ihya edilmesi gerektiği şeklinde uç sayılacak fikirler yürütenlere dahi rastlanılmaktadır. Bu düşüncenin savunucularından olan Abdurrahman Arslan’ın bir değerlendirmesi için bak. Abdurrahman Arslan, **Kibleyi Kaybettiren Dönüşüm**, Der. Asım Öz, İstanbul: Beyan Y., 2017, s. 139-142

⁶ Eğitimin bu yönü son dönem pek çok yazarınca eleştirilmektedir. Bak. John Taylor Gatto, **Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı**, Çev. Mehmet Ali Özkan, 3.bs, İstanbul: Edam Y., 2018

karşılaştırmaların yapılması ve bunların bilgi açısından değerlendirilmesi önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Araştırma aynı zamanda kurum kültürünün bireylerin söylemi üzerinde etkisinin olup olmadığına yönelik çeşitli gözlemler yapmayı hedeflemektedir. Zira ilahiyat ve medreseler dini bilgi üreten iki kurum olarak iki farklı yapılanmaya sahiptir. İlahiyatlar resmi kurumlar olarak daha çok bürokratik bir organizasyon görünümünde iken, medreseler gayri resmi kurumlar olup bürokratik mekanizmanın işlemediği kurumlardır. Dini bilgi üreten kurumlar olarak bu iki organizasyon biçiminin bireylerin söylemlerine ve bilgi anlayışlarına etki edip etmediğinin anlaşılması dini bilgi üreten kurum olarak ilahiyatlara yönelik daha sağlıklı politikalar üretilmesine katkı sunacaktır. Aynı zamanda bürokratik bir mekanizma ile bürokratik olmayan bir mekanizmanın bilgi üretim açısından eksi ve artılarının görülmesi, ülkemizde yürütülmekte olan üniversitelerin özerkliği tartışmaları konusunda ufak da olsa ipucu verecektir.⁷ Zira nihayetinde aynı alana ilişkin bürokratik ve bürokratik olmayan iki kurumun kıyaslanması hangisinin verimli olduğuna ilişkin çeşitli veriler de sunacaktır.

Medreselerle ilahiyatlar arasındaki temel fark nedir?

İlahiyatlar medreselerin bir devam olarak görülebilir mi?

Medreselerde yetişen dini öznelerle ilahiyatlarda yetişen dini öznelerin dini metinlere, olgulara bakış açıları nedir? Hangi noktalarda ayrışıyor ve hangi noktalarda benzeşiyorlar?

İlahiyat ve medreseler müfredatlar bakımından farklı mıdır? Derslerde kullanılan yöntemler nelerdir?

Bilgiyi nasıl üretiyorlar?

⁷ Nihayetinde bu tezlerin arkasında önemli oranda bu kurumlarda bulunan bürokratik mekanizmayı azaltma isteği bulunmaktadır. Bürokratik mekanizmanın azaltılmasının verimin artmasında pozitif katkı sunacağı söyleminin yoğun bir şekilde işlendiği bu savların doğruluğu, elbetteki bürokratik mekanizmanın olmadığı kurumların gözlenmesi ve karşılaştırılmasıyla mümkün olacaktır. Dahası devlete bağlı kurumlar olarak üniversiteler, çeşitli dönemlerde baskı altına alınmakta ve bu da akademiyanın çalışma motivasyonunu etkileyebilmektedir. Üniversitelere yönelik bir değerlendirme için bak. Fatma Nevra Seggie ve Veysel Gökbek, "Geçmişten Günümüze Türkiye'de Akademik Özgürlük", **Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı** (Analiz) Sayı. 98 (Haziran, 2014)

Derslerde kullanılan içerikler ve materyaller arasında benzerlik ve farklılıklar nelerdir?

Dini söylem düzeyinde benzerlik ve farklılıklar nelerdir?

İlahiyat kaynaklı dini söylemle medrese kaynaklı dini söylem arasındaki farklılık ve benzerlikler nelerdir? Benzerlikler hangi açıdan ortaya çıkmaktadır? Farklılıklar varsa bu farklılıkların altında yatan sebepler nelerdir?

Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar önemli bir boşluğu dolduracaktır. Bu çalışma bir yönüyle okulların bilgi üretimine etkisine, bilgiyi yapılandırma müfredatın ve öğrenci-öğretmen ilişkiselliğinin önemine ilişkin ipuçları da verecektir. Bu çalışma ufak da olsa ülkemiz eğitim-öğretime tartışmalarına katkı sağlayacaktır.

Kapsam ve Yöntem

Araştırmada nitel yöntemi kullanılacaktır. Çalışma çerçevesinde medreselerin ve ilahiyatların betimsel bir şekilde bütünselliklerinin karşılaştırılması hedeflendiğinden, etnografya deseninin daha uygun olacağı düşünüldü. Bir tür katılımcı gözlem olarak tasarlanan araştırmada örneklem seçilen yerlere gidilerek uzun süreli saha incelemeleri yapılacaktır. Öte yandan hem medrese hem de ilahiyat öznelerinin kaleme aldığı önemli eserler seçilerek söylem analizi çerçevesinde kritik edilecektir. Bu anlamda İslami bilginin üretim merkezi olan iki önemli kurum olarak ilahiyat ve medreselerin hem betimsel analizi hem de bu kurumlarda yetişen öznelerin söyleme yansımış fikirleri analiz edilecektir. Araştırma bu bağlamda üç temel aşamadan oluşmaktadır.

Örneklem Tespiti

Genel olarak İstanbul, Marmara ve Ankara İlahiyat Fakülteleri ile İstanbul Çarşamba ve Siirt Tillo medreseleri müfredat, kullanılan yöntemler, derslerin işleniş biçimi ve öğrenci-öğretmen ilişkileri bakımından incelenecektir.

Örneklem seçilirken temsil kabiliyeti olabildiğince dikkate alınmıştır. İlahiyat bağlamında örneklem seçilen İstanbul, Marmara ve Ankara İlahiyat Fakülteleri hem dinsel düşünce üretim alanında hem de kökleri geçmişe dayanan kurumlar olarak ilahiyat sahasını büyük oranda temsil etmektedir.

İstanbul İlahiyat Fakültesi'nin kuruluş tarihçesi 1992 olarak görülse de kökleri geçmişe dayanan bir müessesedir. Nihayetinde Osmanlı modernleşme sürecinde “Daru’l Fünun” adı altında kurulan ilk üniversite İstanbul Üniversitesi'dir.⁸ 1924’de çıkartılan “Tevhid-i Tedrisat” kanunu ile medreseler lağvedilince İstanbul Daru’l Fünun’un bünyesinde bir ilahiyat fakültesinin açılmasına da karar verilir.⁹ Ne var ki 1933 yılına kadar aralıksız eğitime devam eden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bu tarihte çeşitli sebeplerden dolayı kapatılır.¹⁰ Uzun süren bir aradan sonra bu fakülte, 1992’de tekrar eğitim-öğretim hayatına başlar. Dolayısıyla İstanbul İlahiyat Fakültesi ilk ilahiyat fakültesi olma özelliğini taşımaktadır. Bu çerçevede örneklem olarak seçilirken bu özellik önplanda tutulmuştur.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ise İstanbul İlahiyat Fakültesi'nin/Daru’l funun bir devamı gibidir; çünkü İstanbul Daru’l Fünun İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasından yaklaşık 16 yıl sonra 1949 yılında kurulmuştur.¹¹ Bu fakültenin kuruluş amacını anlatan İsmail Hakkı Baltacıoğlu, amaçlarının medreseleri canlandırmak olmadığını şu ifadelerle anlatmaktadır: *“Bir ilahiyat fakültesi kurulmasından maksat medreseyi diriltmek değildir. Çünkü fakülte ile medreseyi ayıran çok temel bir karakter vardır. O da şudur: Medresenin çalışması nassi, apriori, kabletecrübidir. Fakülteler ilim evleri olduğundan, bunlar mukayeseye, müşahadeye ve en sonunda ise mümkün olursa izaha çalışmaktadır.”*¹² Bu bağlamda Ankara İlahiyat Fakültesi, Baltacıoğlu’na analitik düşünmeyi merkeze alan ve bu alanda modern düşünceyi temsil eden özelliği ile önplana çıkmaktadır. 1949 yılından günümüze kadar aralıksız eğitime devam eden bu fakültenin örneklem seçilmesi bu açıdan önem arz etmektedir.

⁸ Hidayet Aydar, “Daru’l Fünun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine,” **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 1, (1999), s. 297-311

⁹ Aydar, a. g. m. s. 304

¹⁰ Aydar, a. g. m. s. 304-305

¹¹ Münir Koçtaş, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü),” **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Özel Sayı(Cumhuriyet 75. yıl), s. 149

¹² Akt. Koçtaş, a.g. m. s. 149

Genel anlamda Türkiye'nin düşünsel hayatında önemli bir yeri olan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ye ilk olarak İstanbul'da MEB'e bağlı bir yüksekokul olarak İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü ismiyle açılmıştır.¹³ Esasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kuruluş süreci de diğer pek çok ilahiyatta olduğu gibi inişli çıkışlı olmuştur. 1959'da Yüksek İslam Enstitüsü ismini alan bu fakülte, ilk yüksek İslam enstitüsü olma özelliğine sahiptir.¹⁴ Fındıkzade'de bulunan Namık Kemal İlkokulu'nda eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdüren bu kurum, 1966 yılında bugünkü kampuse geçer. 1982 yılında çıkartılan bir kanunla ilahiyat fakültesine dönüştürülür.¹⁵ Marmara İlahiyat Fakültesi genel anlamda Osmanlı eğitim müesseselerinde var olan cami ve vakıf kültürüne yakın özellikler göstermektedir. Nihayetinde bu fakültenin hem camisi hem de vakfiyesi vardır. Bu bağlamda Marmara İlahiyat Fakültesi de örneklem seçildi. Kısa tarihçelerinde de görüldüğü üzere Marmara, Ankara ve İstanbul İlahiyat Fakülteleri hem ilahiyat geleneğinde hem de dini bilgilerin üretiminde önemli bir zemini doldurmaktadırlar.

Benzer şekilde medrese örnekleminde de Türkiye'deki güncel medreseleri temsil kabiliyeti yüksek olan Tillo ve İsmailağa medreseleri seçilmiştir. Siirt iline 7 km uzaklıkta olan Tillo, medrese düşün geleneğinde önemli yer tutan bir ilçedir. Bunun örneği, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hocalarının burada olması ve kendisinin de burada vefat etmesidir.¹⁶ Erzurumlu'nun yanı sıra pek çok din adamının türbesinin bu ilçede olması, buranın inanç turizmi açısından da rağbet görmesine neden olmaktadır.¹⁷ Bu türbelerin en bilinenleri Erzurumlu Hakkı'nın hocası olan İsmail Fakirullah ve Sultan Memduh'tur. Erzurumlu Hakkı'nın burada medfun olan hocası için yapmış olduğu ışık sistemine ait kalıntılar halen

¹³ Hülya Alper, "Kuruluşundan günümüze Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, **Üsküdar Sempozyumu**, içinde(268-283), Bildiriler (12-13 Mart 2004), s. 269

¹⁴ Alper, a. g. m. s. 270

¹⁵ Alper, a. g. m. s. 270

¹⁶ Mehmet Kazar, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hayatı, Kişiliği ve Eserleri," **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 16, 2001, s. 333-350

¹⁷ Nurretin Özgen, "Siirt'in İnanç Turizmi Mekanları: Ziyaret (Veysel Karani) ve Tillo (Aydınlar)," **Doğu Coğrafya Dergisi**, Cilt. 17, Sayı. 27, (2012), s. 260-265

ilçede bulunmaktadır.¹⁸ Bu çerçevede Tillo medreseleri özünde geniş bir tarihi arka planı oluşturmaktadır. Günümüzde genel olarak bu ilçede üç tane medrese bu tarihsel tevarüsü sürdürmektedir. Tezin çeşitli yerlerinde değinileceği üzere Tillo medreseleri, medrese geleneğini sürdüren en sistematik medreselerdir. Kuşkusuz ki buradaki medreseler sistematikliklerini ilçenin münzevi havasından ve bu tarihsel misyondan almaktadır. Tillo medreselerinin örneklem seçilmelerinde bu özellikleri etkili olmuştur.

İstanbul gibi bir metropolde faaliyet gösteren İsmailağa grubu da Türkiye'nin dinsel düşün hayatında önemli bir yer teşkil etmektedir. Esasen dördüncü bölümde genişçe tartışılacağı üzere medreseler birey endekli kurumlardır. Bu bağlamda İsmailağa'nın tarihçesi Mahmut Ustaosmanoğlu tarihidir. Medrese tahsilli olan Ustaosmanoğlu'nun Cübbeli Ahmet olarak bilinen Ahmet Mahmut Ünlü olmak üzere pek çok takipçisi vardır.¹⁹ Ustaosmanoğlu'na bağlı olan medreselerin örneklem seçilmesindeki en büyük motivasyon özellikle dinsel düşün alanında aktif rol almalarıdır. Modern kontekste sahip olan ilahiyatlarla geleneksel kontekste sahip olan medreselerin bakış açıları farklı olsada uğraş alanlarında ortak noktalar vardır. Nihayetinde iki kurum da dinsel ağırlıklı eğitim vermektedir.

Bu çerçevede iki kurumun da dini bilgiler ağırlıklı olması temel olan bazı konular hususunda karşılatırmayı kolay hale getirmektedir. Bu çerçevede genel olarak temel teşkil eden cihat, içtihad, kadın ve ötekilik olgusu gibi konularda örneklem olarak seçilen metinlerden hareketle karşılaştırmalı analiz yapılacaktır. Örneklem olarak seçilen metinlerde yukarıda zikredilen konulara ilişkin perspektifler arasındaki benzerlik ve farklılıklar, bilgi sosyolojisi çerçevesinde ele alınıp incelenecektir; çünkü bu konulara dair fikirlerin yer aldığı ve güncel perspektifi yansıtan kimi eserlerin araştırmanın örneklem olarak omurgasını

¹⁸ Bu sistem Erzurumlu'nun hocasının kabrine güneş ışığını düşürmek için yaptığı bir sistemdir. Geniş bilgi için bak. Mehmet Emin Sönmez, "Tillo(Siirt) İlçe'sinin Kültürel Turizm Potansiyeli," **Türk Coğrafya Dergisi**, Say. 59, (2012), s. 31-35

¹⁹ Bu medreselerle ilgili geniş bilgi için bak. Hüseyin Demir, "İsmailağa Cemaati Medreselerinde Arap Dilinin Öğretimi," **Bartın Üniversite si İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, Cilt. 5, Sayı.9 (2018) s. 2-10

oluşturması, araştırmanın sağlıklı bir şekilde yapılması için de önemlidir.²⁰ Belirtmek gerekir ki ilahiyat ve medrese sahasında söyleme yansıması eserlerin tamamının seçilmesi iddialı bir kalkış olacaktır. Bunun yerine olabildiğince sınırlı fakat nitelikli eserler seçimine gidilmiştir. Esasen söylem analizinde de her şeyden önce örneklem için nicelik değil, araştırılmak istenilen konuya dair verileri sunabilecek niteliğe sahip eser bulmak önemlidir. Bu çerçevede nitelik anlamında medrese ve ilahiyatların benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyabilecek söyleme dâhil olmuş ve temel olarak seçilen cihad, içtihad ve kadınlara yönelik analizlerin yer aldığı kritik eserler incelenecektir. Bu eserler şu şekildedir:

Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri**, Ankara: Diyanet Vakfı Y., 2007(İlahiyat) Bu çalışma Diyanet İşleri Başkanlığınca basılmış ve dört ilahiyatçı tarafından kaleme alınmıştır. Karaman ve Çağrı gibi kamuoyunun tanıdığı isimlerce kaleme alınması tefsirin temsil kabiliyetini artırmaktadır. Tefsir bu yüzden örneklem seçilmiştir. Benzer şekilde aşağıda isimleri belirtilen tefsirlerin de temsil kabiliyeti yüksektir.

Süleyman Ateş, **Kur'an Ansiklopedisi**, İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırmaları Vakfı, (t.y.) Çalışma Türkiye'de ilahiyat sahasında otorite olan ve Diyanet İşleri Başkanlığını da yapmış bir isimce kaleme alındığı için önemlidir.

Mahmut Ustaosmanoğlu ve diğerleri, **Ruhu'l Furkan**, İstanbul: Ahıska Y.,2015(medrese)²¹:İsmailağa merkezli olan bu çalışma Mahmut Ustaosmanoğlu önderliğinde Cübbeli Ahmet ismi ile meşhur, Ahmet Mahmut Ünlü, Ahmet Kozlu, Yusuf Çelener, Seyfeddin İnanç, Murat Soydan, Mehmet Talu gibi isimlerce yazıldığı için önemlidir. Bu tefsir günümüz medrese çevrelerince yazılan en kapsamlı tefsir özelliğini taşımaktadır. Esasen tefsir daha bitirilmemiştir. 18. cildi Ahıska yayınlarından çıkan eserin özellikle İsmailağa çevrelerince bir hayli önemsendiği görülmektedir. Örneğin bu gruba yakın bir sitede tefsirle ilgili şu değerlendirme yer almaktadır. "*Allah (Celle Celaluhu)*

²⁰ Elbette eserlerin direkt bu konularla ilgili olmasına gerek yoktur. Nihayetinde önemli olan bu konularda yorumların yapılmasıdır.

²¹ <http://www.ihvanlar.net/2013/01/10/ruhul-furkan-tefsiri-nedir-nasil-yazilir/> (Erişim 10 Eylül, 2017)

Bizlere de görmeyi nasip eylesin, bu tefsirin ileride ilahiyat'ta üniversitelerde ders olarak okutulduğunu göreceğiz. Biz görmesek te bizden sonra gelenler görecektir. Allah'ın izni ile bu tefsir İslam Aleminin Ehli sünnet güneşi olacak. Batıla reddiye, Hakka ışık olacak. Böyle müjdelere var Elhamdülillah." ²²

Ömer Nasuhi Bilmen, **Büyük Kur'an Meali Alisi ve Tefsiri**, Bilmen Y., İstanbul:Nesa Basın Y., (t.y.) (medrese)²³ Hem medrese kökenli olması, hem yakın dönemde yaşaması hem de Diyanet İşleri Başkanlığı görevini yürütmesi, yanı sıra kamuoyunca bilinmesi Bilmen'i önemli kılmaktadır.

Hüsni Geçer, **Hanımlara Rehber**, (dağıtım, yayın yok,) (medrese) Medreselerde yetişmiş ve medrese çevrelerince önemli bir kanaat önderi olan Diyanet Tv'nin "Kökler" isimli programla kendisiyle ilgili program hazırladığı sayılı isimlerden birisi olan Geçer'in direkt kadın olgusuna yönelik bir eser kaleme almış olması araştırma için önemlidir.

Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğinde İzdüşümleri**, Ankara: Kitabiyat Y., 2002 (ilahiyat) İlahiyatçı olmasının yanı sıra ilahiyat süreçliliğinden yetişen bir düşünür olarak kadın olması ve üstelik klasik İslam eserlerini cinsiyetçilikle suçlaması dolayısıyla çalışma için örneklem seçilmiştir.

Bu anlamda medrese ve ilahiyatların olguları değerlendirme biçimlerinde, bilgiyi elde ediş ve yorumlayış şekillerinde, aynı zamanda söyleminde hangisinin özsel, hangisinin sosyolojik, hangisinin daha modern hangisinin daha post-modern, hangisinin apriori hangisinin aposteriori, hangisinin statik ve hangisinin dinamik bilgi anlayışına sahip olduğuna yönelik analizler yapılacaktır. Ayrıca bu farklılaşmaların altında yatan nedenlerin neler olabileceği ile ilgili detaylı bilgi verilecektir.

Veri Toplama

Araştırma için veri toplama, özellikle iki kurumun sağlıklı bir şekilde kontekstual olarak karşılaştırılmasına yönelik olacaktır. Bu çerçevede veri

²² Bu tefsire ilişkin bir gözlem için bak. Ahmet Öz, "Ruhu'l Furkan Tefsirindeki Bazı Yorumlara Eleştirel Yaklaşım," **Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 30, (2017), s. 407-427

²³ Bilmen'in belki de Osmanlı medrese geleneğinin son temsilcisi olması yanı sıra kamuoyunca bilinmesi, dahası Diyanet İşleri Başkanlığı yapması eser seçiminde önemli bir neden olmuştur.

toplama aşaması saha gözlemi ve saha araştırması şeklindedir. Bu kapsamda etnografya deseninin projeksiyonunda örneklem olarak seçilen bölgelerde derslere katılınacak, kütüphaneler incelenecek, öğretmenlerin derslerde uyguladığı yöntemler, onların öğrencileri ile ilişki biçimi gibi hususlara yönelik gözlemler yapılacaktır. Örneklem seçilen her “kurum” için yaklaşık bir aydan az olmamak koşuluyla bir aya altı ay süreye kadar gözlemlerde bulunulacaktır. Burada süreyi belirleyen şey araştırma için yeterli verinin toplanıp toplanmamasıdır. Bu anlamda örneklem seçilen her kurumun süresi değişken olacaktır.

Verilerin Analizi

Çalışmanın son evresinde ise söylem analizi yöntemi kullanılacaktır. Söylem analizi son yıllarda artan oranda kullanılan bir yöntemdir.²⁴ Bu yöntem dokümantasyon ve diğer tekniklerle toplanmış olan verilerin derinlemesine analiz edilmesine dayalıdır. Söylem analizinde örneklemin niceliği değil, niteliği önemlidir.

Bu açıdan bu araştırma sahada yapılan araştırmalardan sonra, söylem analizi yöntemiyle ilahiyat ve medresenin ürettikleri dini bilgilerin hangi açıdan farklı ve hangi açıdan benzer olduğunu anlama gayretinde olacaktır. Daha da önemlisi bu yöntemle medrese ve ilahiyat perspektifinin farklılık ya da benzerliğin hangi unsurlardan etkilenerek oluştuğuna yönelik analizler oluşturacaktır. Zira bu yöntem söylenenle birlikte söyleyene de odaklanan bir yöntemdir. Diğer bir ifadeyle bu yöntem sadece yazıya yansımış olanla yetinmemekte, yazıyı yazanın hangi süreçlerden geçerek böyle bir yazıyı yazdığına yönelik bir anlam arayışının da ifadesidir. Bu anlamda bu yöntem, öğrencilik yıllarından başlayarak ilahiyat ve medrese ilişkiselliğinin bireyi nasıl şekillendirdiğini ve bu şekillendirişin üretilen dini bilgiye nasıl yansıdığını, üretilen bilgilerin hangi açılardan farklılaşmaya yol açtığının sağlıklı bir şekilde tahlil edilmesini ve doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır. Bu anlamda söylem analizi için söyleme yansımış olanın tespitini yaptıktan sonra, söylemde

²⁴Hilal Çiçek&Halil Ekşi, “Söylem Analizi”, **Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi**, C.27, Sayı.27, (2008), s. 110

bulunanın söylem sürecini etkileyen kaynakların (okuduğu kitaplar, hangi kütüphaneden beslendiği, beslendiği kütüphanede söylemde bulunduğu alana ilişkin ne tür eserlerin bulunduğu, nasıl yetiştirildiği. vb.) analizini dikkate alarak bir sonuca varmak önemlidir.

Bu kapsamda dokümanlar ikili bir yaklaşımla analiz edilecektir. Birinci aşama fikir üreten öznelerin yetiştirildiği süreçler analiz edilecektir. Böylece ilk olarak bu bilgi öznelerini üreten medrese ve ilahiyatlar müfredat, kütüphaneler, öğretmen öğrenci ilişkileri gibi hususlar açısından analiz edilecektir. Tezin dördüncü bölümü genel olarak bu yöntem üzerinden inşa edilecektir. Sonraki süreç ise bu iki kurumdan çıkan öznelerin ürettikleri metinler ve örneklem olarak seçilen kaynakların analizini oluşturacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

PARADİGMANIN DEĞİŞMESİ: MUTLAK VE STATİK BİLGİ ANLAYIŞINDAN GÖRECELİ VE DİNAMİK BİLGİ ANLAYIŞINA

Fransız düşünür Alexis de Tocqueville “Artık geçmiş gelecek üzerinde yol gösterici olmadığı için, akıl karanlıkta yol almaktadır.” der.²⁵ Kuşkusuz ki bu söz zihinsel sürecin veya herhangi bir olgunun tarihsel sürecinden bağımsız anlaşılmayacağını ifadelendirmektedir. Bu açıdan insan zihni bağlamsız değildir. Düşünceler süresiz olmadığı için tarihten bağımsız bir yaklaşımla ele alınamaz. Zira tarihten bağımsız bir aklın bağlamından kopmuş bir cümle, cümleden çıkmış bir sözcük, sözcükten çıkmış bir harf gibi olacağını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu anlamda bilgi sosyolojisi konusunu ele almadan önce tarihsel süreç içerisinde bilgiye yaklaşım konusunda meydana gelen değişim ve dönüşümlere kısaca değinmek, meselenin anlaşılması açısından önemlidir.

Bu bağlamda bilgi meselesi zamansal kimi önemli dönemlere ayrılarak ele alınacak, bilgi sosyolojisinin hangi süreçlerle ortaya çıktığı ve bu düşünsel yapının nelere vurgu yaptığı konusu analiz edilecektir. Bu bölümde bilgi konusu, tarihsel süreçler İlk Çağ, Orta Çağ, modern dönem ve postmodern dönem şeklinde ayrıştırarak incelenecektir. Vurgulamak gerekir ki bu şekilde bir ayırımın çeşitli zorlukları da vardır. Zira tarihin hiçbir dönemini, “bitti başladı” şeklinde ayırmak doğru bir yaklaşım değildir.²⁶ Çünkü tarih süreklilik arz eden bir süreçtir. Bu çalışma hiç kuşkusuz ki böyle bir durumun farkında olarak böyle bir girişimde bulunmaktadır. Zira bu tür dönemsellendirmeler meseleleri sağlıklı bir şekilde analiz etmede fayda sağlamaktadır. Vurgulanması gereken diğer

²⁵ Akt. Cemal Oktay, “Bizans Siyasi İdeolojisi’nden Osmanlı Siyasi İdeolojisine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, içinde (329-340) İstanbul: İletişim Y. 2014, s. 29

²⁶ Öyle ki kimi düşünürler post-modern dönemi kabul etmemektedir. Örneğin hem Giddens hem de Habermas meydana gelen değişimlerin modernitenin evrimleşmesi olarak görmektedir. Bak.(George Ritzer, **Modern Sosyoloji Kuramları**, Çev. Himmet Hülür, Ankara: Deki Y., 2012, s. 86-89) Tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin tarihi çeşitli dönemlere ayırarak incelediği de bilinen bir gerçektir. İslam tarihinde de benzer dönemsellendirmelere rastlanmaktadır. Örneğin son dönemin önemli ansiklopedik bir çalışması olan İbrahim Halil Üçer’in editörlüğünü yaptığı “*İslam Düşünce Atlası*” İslam tarihini kategorik olarak klasik dönem, yenilenme dönemi, muhasebe dönemi ve arayışlar dönemi olarak yapmaktadır. (Bak. İbrahim Halil Üçer, **İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem**, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Y., 2017.)

önemli bir husus bilgi sosyolojisinin postmodernite ilişkiselidir. Nihayetinde bilgi sosyolojisi çerçevesinde ele alınan pek çok düşünür özünde postmodern yaklaşımlarıyla bilinmektedir. Bu anlamda, İlk Çağ, Orta Çağ ve modern dönem bilgi anlayışları kısaca tahlil edildikten sonra postmodern dönem başlığında tezimizin odağı olan bilgi sosyolojisi konusu analiz edilecektir. Bu çerçevede kimi düşünürlerin bilgi meselesine ilişkin görüşlerine yer verilerek tezin problematiği tahlil edilecektir.

1. İlk Çağ Filozofları ve Bilgi

Birey ve bilgi arasındaki ilişki biçimi insanoğlunun en kadim konularından birisidir. Esas itibarıyla bu olgu, bireyle onun dışındaki dünya arasındaki ilişkisellik ile ilgili bir durum gibidir. Bizim dışımızda bir gerçeklik ve olgusal var mıdır? Bizden bağımsız olgusal varlığın bilgisini nasıl elde etmekteyiz? Olgusal varlığa dair görüş ve düşüncelerimiz olgusal varlığın kendisi mi yoksa olgusal varlığın bizim perspektifimizde görünen yüzü müdür? Bireyin dışında mutlak gerçeklik varsa farklı mekân ve zamanda meydana gelen farklılaşmalar nelerden kaynaklanmaktadır? Şayet bireyler dışında mutlak ve kesin bir gerçeklik varsa, mutlak olan bu olguya niçin varılamamaktadır? Gerçekliğin kendisine yönelik niçin birden fazla bakış açısı ortaya çıkmaktadır? Birey evrensel ve değişmez gerçeği bilebilir mi? Ontolojik anlamda bireyler ve kültürler üstü bir hakikat var mıdır? Evren ve varlığın kaynağı nedir?

Bu ve benzeri pek çok soru ilk düşünürlerden günümüze kadar pek çok kişinin düşünsel hayatında önemli bir yer tutmuştur. Soruların sorulması insanların merak duygusuyla ilgili bir şeydir. Yeryüzünde merak eden tek varlık insandır. Bizler olguları merak eder ve tanımlamak isteriz. Ancak bu tanımlamaların ve isimlendirmelerin ontolojik anlamda tanımlanan nesneye mi ait olduğu yoksa bizim o nesnenin işlevselliğinden hareketle isimlendirdiğimiz ve işlevsellik açısından bir durum mu olduğu her zaman için tartışmalı bir konu

olmuştur.²⁷ Diğer bir ifadeyle epistemik sorunun bizzat bizim içinde yetiştiğimiz ve bilgimizi inşa eden kontekstlerle mi ilgili olduğu yoksa bizim dışımızdaki hakikatsel olguyla mı ilgili olduğu temel tartışma konusudur. Bu durum aynı zamanda bir epistemoloji sorunudur. Diğer bir ifadeyle “bilgi” sorunudur. Özne ve bilgi nesnesi ya da bilinenle bilen arasındaki ilişki sürecinde meydana gelen olgu olarak tanımlanan bilgi²⁸ bu açılardan tarih boyunca pek çok araştırmaya konu olmuştur.

Bu tartışmalar bağlamında genel olarak filozofların temel uğraşı gerçek hakikate ulaşmak olmuştur. Bilgi, bu anlamda mutlak hakikate ulaşmak, doğruları bulmak ve değişmez olgulara ulaşmanın önemli bir aracı olarak görülmüştür. Genel perspektif olarak bizden bağımsız insanüstü gerçekliğin bilgisine ulaşmak aynı zamanda doğru bilginin elde edilmesine bağlıdır. Birey dışındaki bilgiler gerçekse ona ulaştırılan bilgi de gerçektir.

İlk Çağ düşünürlerinde ağırlıklı olarak Yunan felsefecilerinde göze çarpan durum bu yöndedir. Diğer bir ifadeyle bilgi konusunun önemli iki bileşeni olan suje ve obje konularında tartışma ağırlıklı olarak obje merkezli yapılmaktadır. Bilgi faaliyeti bireyden bağımsız hakikatleri ortaya çıkarmak için yapılmaktadır. Örneğin önemli filozoflardan birisi olan Sokrates, mutlak hakikatin kendisine inanmaktadır.²⁹ Sokrat, bilginin mutlaklığına inandığı gibi bunun her insanda doğuştan verili olarak bulunduğunu düşünmektedir. Bu açıdan ona göre insanlara tekrar bir şey öğretmeye gerek yoktur. Zira insanlar doğru yöntemlerle yönlendirildiğinde kendiliğinden doğru bilgiye ulaşacaktır. Sokratik yöntem

²⁷Çiftçi sosyal bilimlerin metodolojik olarak özünde bu iki temel çizgi arasında salındığını düşünmektedir. Gerçekten de sosyal bilimlerin temel hatları Durkheim ve Comte geleneğinin açıklayıcı ve pozitivist yaklaşımları ile Weber’in anlayıcı ve hümanistik yaklaşımı arasında süren bir tartışma geleneğinin çizgileri arasında bölünmüşe benzerdir. Bir taraftan olguları ve gerçekleri bireyüstü gören yaklaşım, öte yandan bireyin bilginin yapıcısı olduğunu düşünen yaklaşım sosyal bilimlerde uzunca bir tartışmaya neden olmuştur. Bu iki tartışmaya yönelik güzel bir çalışma için bak.(Adil Çiftçi, **Nasıl Bir Sosyal Bilim, Temel Sorun ve Yaklaşımlar**, Ankara: Kitabiyat Y., 2003)

²⁸A. Kadir Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, **Bilimname: Düşünce Platformu II**, C. I, Sayı. 2, (2003/2), s. 4

²⁹ Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çev. Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitapevi, (t.y.), s. 61-62

olarak bilinen bu yöntem, doğru ve uygun sorularla gerçek cevapların bulunması olarak bilinmektedir.³⁰

Platon da hakikatin peşinde koşmaktadır. O yüzden bunun zor olduğunu düşünse de gerçeği aramaktan vazgeçmemiştir. Bunun nedeni onun gerçeğin kendisine ulaşmada insana sınırlı bir alan bırakmasıdır.³¹ Onun “ideler” kavramsallaştırması bir yönüyle insanın mutlak gerçekliğe ulaşmasının imkânsızlığı üzerine kuruludur.³² Ona göre, ideler gerçekliğin kendisi olduğundan insan duyularından ve görülen âlemden farklı bir yerdedirler. İdelere ulaşmak sağlıklı ve rasyonel bir şekilde düşünmekle mümkündür. İnsan zihni ve duyuları onu yanıltsa da ideler yanılmaz ve değişmez bilginin kendisidir. Bu açıdan bilgi logosla doğrudan ilgili bir şeydir.³³ Herhangi bir olgunun bilgisi o olguyla doğrudan bağlantılıdır. Platonun bilgi yaklaşımına mahkemeler örnek verilebilir. (Platon’un kendisi de bilgi kuramını mahkeme örneğinden hareketle temellendirir.)³⁴ Hâkimin elindeki bilgi tahmini bilgidir. Suçu gören ve ona tanıklık eden kişinin elindeki bilgi ise kesin bilgidir. Hâkim, herhangi bir konu üzerinde fikir yürütürken tahmine dayalı bir hüküm öne sürmektedir. Elbette hâkimin hüküm vermesine yardımcı olacak birtakım doneler vardır. Ne var ki bu, hiçbir zaman kesinliği olamayan bir bilgidir. Oysa olaya tanık olan kişinin bilgileri yakinen doğrudur. Ona göre bizler reel âlemde yaşasak bile bu âlemde özelde gerçekliğin bizzat kendisi değil, yansımış biçimleriyiz.³⁵ Bu olguyu mağara benzetmesiyle³⁶ yapan Platon, mağarada oturan bir kişinin mağaranın ağzında olan bir cismin kendisini değil, bilakis mağaranın duvarına yansımış gölgesini görebileceğini ifade etmektedir.³⁷ Oysa gölge hiçbir zaman o cismin

³⁰ Mustafa Ülger, “Eflatun’un Bilgi Görüşü”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XII, sayı. 2, (2007), s. 192

³¹ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi I**, İstanbul: Bulut Y., 2014, s. 221-248

³² Ülger, a.g.m. s. 193; Skirbekk ve Gilje, a.g.e. s. 72-73

³³ Logosa ilişkin bilgi için bak. Ülger, a.g. m. s. 49-53

³⁴ İhsan Turgut, “Platon’da Bilgi Türleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C., XXII, (1978), s. 351

³⁵ Turgut, a.g.m., s. 354

³⁶ Platonun mağara alegorisine yönelik bir çalışma için bak. (Metin Yasa, “Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı. 28, (2010), s. 28,

³⁷ Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, Ankara: Say Y., 2010, s. 87

kendisi gibi değildir. Ona göre gerçeğin kendisine ve ideler âleminin bilgisine sadece gerçek anlamda kendisini yetiştirenler ve bu konuda bilgi sahibi olanlar yetişebilirler.³⁸

Bilgiye bireyler üstü bakan tekçi anlayış, bu bağlamda pek çok filozofun düşüncesinde kendisini göstermektedir. Örneğin, Yunan filozofları, ilk madde(Arke)nin ne olabileceğiyle ilgili görüşleri ilerletirken genelde maddi olgulardan hareket etmektedirler. Tales ilk maddenin su olduğuna inanırken,³⁹Herakleitos varlığın temelini ateş;⁴⁰Anaksimenes ise hava olarak görmektedir.⁴¹Bu filozoflar, olguların kaynağını maddeye indirgedikleri gibi bunlara yönelik bilginin de mutlak gerçek olarak görmekte ve kendi teorilerinin evrensel açıklama olduğuna inanmaktadırlar. Zira onlar tüm olgusallığı tek bir hakikatle izah etmeye çalışmakta ve görünen karmaşanın bizzat böyle çözüleceğine inanmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle birbirinden farklı bilgi ve anlayışların olmasını mutlak ve tek olan hakikatin tam olarak keşif edilmeyeşine bağlamaktadırlar. Bu anlamda tüm olgusallığı izah eden tek hakikat anlaşılırsa ve ona dair bilgiler elde edilirse tüm problemler de çözülmüş olacaktır. Bu çerçevede ilk dönem filozofları maddeci bir yaklaşım benimsemekle kalmamakta, aynı zamanda bilginin statikliğini ve değişmezliğini de kabul etmektedirler.⁴²

Bu dönemde bilgi kesin anlamda veri olarak kabul edilen bir şeyken, bilgiyi ortaya atan düşünürlerin hangi bağlamda bilgileri ortaya attığı meselesi tartışma konusu yapılmamıştır. Diğer bir ifadeyle bilginin öznesi olan sujenin sosyolojinin bir parçası olduğu ve içinde yetiştiği kontekstual süreçten etkilenebileceği olgusu inceleme konusu yapılmamıştır. Gerçek anlamda dünya ve çevreye duyulan merakın bir sonucu olan bilginin kendisi veri olarak kabul

³⁸ Turgut, a.g.m., s. 354

³⁹ Cevizci, a.g.e. s. 39

⁴⁰ Cevizci, a.g.e., s. 47

⁴¹ Cevizci, a.g.e., s. 41

⁴² İlçâğ felsefesine dair bir değerlendirme için bak. Kamuran Birand, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Y. 1958.

edilmiş; ancak bilgiyi ortaya atan bireyin niçin böyle düşündüğüyle ilgili herhangi bir tartışma yaşanmamıştır.

Örneğin ilk dönemlerde daha çok toplumsal erdem ve ahlak üzerinde duran Konfüçyüs, Buda ve Zerdüşt gibi düşünürler Yunan filozoflarına benzer bir şekilde ahlak ve erdemleri evrensel bir ölçüt olarak ele almakta ve bu erdemleri sosyal etmenlerden bağımsız bir şekilde irdelemektedirler. Bu anlamda bilgide olduğu gibi değerler ve erdemlerde de mutlaklık aranmakta ve bu erdemlerin tüm toplumlar için evrensel kriter olabileceği varsayılmaktadır. Esas itibarıyla üstün insan ve ideal toplum yaklaşımı sadece Konfüçyüs ve Buda gibi düşünürlerin bakış açısında değil, Yunan filozoflarında da görülmektedir.⁴³ Ancak bu düşünürlerin insan tanımı ve iddial toplum modelleri de büyük oranda özsevidir. Bilgi yaklaşımında olduğu gibi kurtuluşun yolu da birdir. Diğer bir ifadeyle yegâne iyi model ve erdemli toplum örneği tek, buna bağlı olarak kurtuluşun reçetesi biriciktir. İyi bir toplum olma iddiasındaki toplumlar ve erdemli insan olma iddiasındaki bireyler, hangi toplumsal zeminden gelirse gelsin, belli ölçüt ve doğrulara uymak zorundadırlar. Bu çerçevede bilginlerin ortaya attığı düşüncelerin ve kurtuluş reçetelerinin niçin birbirinden farklı olduğu konusu genelde göz ardı edilmiştir. Dahası farklı toplumlardaki farklı yaklaşım biçimlerinin nasıl ortaya çıktığı ve hangi etmenlere bağlı olarak farklılaştığı konusu üzerinde durulmamıştır.⁴⁴

Yunan bilgi anlayışını diğer kültürlerden ayıran ve buranın bilgi anlayışının ön plana çıkmasını sağlayan şey, bilginin kendisine yönelik yaklaşım ya da metotta değildir. Zira özünde hem Doğu felsefesini yansıtan Konfüçyüs, Buda ve Zerdüşt hem de Yunan felsefesini yansıtan Platon, Sokrates ve Aristoteles gibi düşünürlerin metotları ve olguları değerlendirme biçimi aynıdır. Nihayetinde hepside bilgiyi özsel bir yaklaşımla ele almaktadır. Ne var ki Yunan

⁴³ Cevizci, a.g.e. s. 23; Öyle ki Platon'nun görüşlerinde tek Tanrı inancını çağrıştıracak işaretler bulmakta mümkündür. Bak. İbrahim Kalın, **İslam ve Batı**, İstanbul: İsam Y., 2015, s. 29

⁴⁴ Felsefe ağırlıklı olsa da İlk Çağ düşünürlerinin bilgi anlayışı ile ilgili fikir verici bilgiler veren bir eser için bak. Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefesi Tarihi: Helenistik Dönem Felsefesi Epikuroşular Stoacılar Septikler**, C. 4, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., 2008,

bilgi anlayışının en önemli farklılığı, bilginin yazıya geçirilmesi bunun sonucu olarak bilgi geleneğinde birikimsel bir anlayışın ortaya çıkmaya başlamasıdır.⁴⁵

Bu başlıkta bütüm İlk Çağ filozoflarının bilgiyi kurgulama biçimlerini vermek gibi bir niyet yoktur. Bu anlamda, tüm filozofları ayrı ayrı ele almaktan çok kimi örneklerle bu dönem düşünürlerinin bilgiyi anlama ve ele alış biçimini vermeye çalıştık. Sonuç itibarıyla bizim altını çizmeye çalıştığımız husus İlk Çağ düşüncesinde bilgi meselesinin özsel bir paradigmayla ele alındığı hususudur. Bu dönemde pek çok düşünür evrensel olguya ilişkin tanımlamalar yapmış ve hakikati anlama çabasına girişmiştir. Ne var ki bu girişimler bilginin tamamen sosyal etmenlerden bağımsız olarak değerlendirme şeklinde olmuştur. Bu anlamda bilginler, bilgiyi daha çok bireyin sosyal bağlamından kopuk bir şey gibi algılamışlardır.⁴⁶Bunun yanı sıra bilgi giderek miras bırakılan bir öğeye dönüşmeye başlamıştır. Bilginin yazılı hale gelmesi ve bu kanallarla nesilden nesile aktarılmaya başlanması, kendisiyle birlikte düşünsel bir geleneğin oluşmasına da kaynaklık etmiştir. Örneğin ilk dönem düşünürlerinden olan Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürler birbirinin nerede ise varisleri gibidirler. Aşağıda da görüleceği gibi bu durum sonraki dönemlerde, özellikle Orta Çağ'da giderek kurumsal bir hüviyet kazanacaktır.

2. Orta Çağ: Bilgi Kurumlarının Oluşması ve Bilginin Taşıyıcı Sınıfının Ortaya Çıkması

Orta Çağ her anlamda dinsel düşünceye dayalı bilginin damga vurduğu çağ olarak öne çıkmaktadır. Bu anlamda Yunan düşünce geleneğinin yerini daha soyut olan metafizik tartışmalar almaktadır. Nihayetinde ilk dönem Yunan düşüncesinde bilgiyle olgusalılık arasında kurulan ilişki değişmeye başlamıştır. Zira bilgi önceki dönemlerde bireyin objeyi deneyimlemesi olarak

⁴⁵ Cevizci, a.g.e. s. 29-32; Bununla beraber Yunan geleneğinde retoriğinde önemli bir yer teşkil ettiği ve sözlü anlatımın çok önemli olduğu gerçeği de vurgulanmalıdır. Bir Örnek için bak. Aristoteles, **Retorik**, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Y., 2017

⁴⁶ Gülcan Palo, 'Bilginin Toplumsallaşması ve Sosyal Epistemoloji', **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı. 51, 2013, s.76 (75-84)

tanımlanırken;⁴⁷sonraki dönemlerde bu durum değişmeye başlamış ve metafiziksel bilgi ön plana çıkmıştır. Bu dönemde de bilgi aynı şekilde evrensel ve bireyin dışında bir yerde olarak tasavvur edilmektedir. Buna göre, bireylerin bilgi edinme gayreti, aynı zamanda mutlak hakikat olan(yaratıcı)nın bilgisine ulaşma çabasıdır. Bilgi daha çok dogmatik bir unsur olarak ele alınmakta ve bu şekilde değerlendirilmektedir. İlk dönem düşünürleri her ne kadar evrensel bilginin peşinde koşsalar da Orta Çağ filozoflarından kimi açılardan farklılaşmaktadırlar. Zira İlk Çağ düşünürleri bilginin kendisine tümevarımcı bir tarzla yaklaşırken Orta Çağ'da bilgi, tündengelimci bir anlayışla ele alınmıştır. İlk çağ düşünürlerinde birey hakikatin peşinden koşarken Orta Çağ'da hakikatin kendisi bizzat bireye takdim edilmektedir. Özellikle Yunan filozoflarında görülen bireyin hakikatin peşinde olması gerektiği yaklaşımı, Orta Çağ'la birlikte yerini bilginin bireye metafizik âlemden geldiği anlayışına bırakmıştır. Bu durumun karşılığı hiç kuşkusuz ki vahiy olmuştur.

Orta Çağ'ın genel özelliği, bilgi anlamında dinsel metinlerin damgasını vurduğu çağ olarak öne çıkmasıdır.⁴⁸ Vahye dayalı bu paradigmada bilgi, otorite anlamında tamamen bireyin dışında ve mutlak hâkim olan yüce güç tarafından bireylere ulaştırılmaktadır. Birey, bu anlamda bilginin yapıcısı olmaktan çok alıcısı konumundadır.⁴⁹ Özellikle Hıristiyanlığın yayılma süreci bu olgusallığı daha da pekiştirmiştir. Kiliselerin hâkim olmaya başlaması, bilginin yegâne taşıyıcısı konumuna gelmesi bu durumun güzel bir örneğidir. Zira Hıristiyan dünyasında bilginin yorumlanması ve insanlara aktarılması yetkisi, tamamen din adamlarına bırakılmıştır.⁵⁰ Bu, aynı zamanda bilginin taşıyıcısı olarak kabul

⁴⁷ Örneğin Platon'un mahkeme va hâkim örneği bu duruma ilişkindir. Platon'un idealar aleminin bir çeşit metafizik nüanslar taşıdığına vurgulamak gerekir.

⁴⁸ Orta çağ döneminin skolastik düşüncesine yönelik bir gözlem için bak. Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, **Metinlerle Orta Çağ'da Felsefe**, 3bs, Ankara: Bilgesu Y., 2015, s. 102-110

⁴⁹ Bu çalışmada "birey" olarak ifade edilen kişiler, tek tek herkes değil, özellikle entelektüel ve bilgiyle meşgul olan düşünürlerdir. Zira çağlar boyunca bilgi konusu ve sorunu bir anlamda entelektüel bir caba olmuş ve filozof olarak ifade edilebilecek belli bir kesimin uğraşı olmuştur.

⁵⁰ Kilise kurumuna ilişkin bilgi için bak. Şinasi Gündüz, **Hıristiyanlık**, İstanbul: İsam Y., 2007, s. 157-162;Yine kilise ve din adamlarının otorite ilişkisine yönelik güzel bir gözlem için bak. Mustafa Alıcı, "Roma Katolik Kilisesinde İki Otorite; Papalık ve Kilise," **Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi**, Sayı.5 (Ocak, 2015), s. 41-58

edilen otoritelerin ortaya çıkmasına ve bu otoritelerin biraz daha bürokratik bir mahiyete bürünmesine de neden olmuştur. Zira olgusallığa dair bilgi kilisenin tekeline girmiştir.⁵¹ Dahası bilgi üretmede hiyerarşi ortaya çıkmıştır. En üst otorite olan Tanrı, bilgiyi rahiplerle paylaşmakta; rahipler ise bu bilgileri halkla paylaşmaktadır. Hakikatin belirleyicisi bizzat Tanrı'dır. Örneğin Orta Çağ düşünürlerinden olan ve kendisi de bir papaz olan Augustinus, Tanrı'yı hakikatin tek ölçüsü olarak ele almaktadır.⁵² Ona göre felsefenin özde asıl amacı ve hedefi Tanrı'yı ve onun sözlerini anlamak olmalıdır.⁵³ Bu anlamda Hıristiyan bilgi anlayışı "*Bilmeye değer tek bilgi Tanrıdır. Şeklinde özetlenebilecek Augustinusçu anlayıştan oluşmaktadır.*"⁵⁴ Tanrı sadece bilmeye değer varlık değil, aynı zamanda mutlak gerçeğin bir ölçüsüdür. Bu anlamda doğru ve gerçek bilgiye, mutlak hakikate ulaşmak isteyen birisi ilk önce Tanrı'ya; sonra O'nun oğluna ve oğlunun sözleri olan İncil'e kulak vermelidir. Böylece mutlak gerçekliğe ulaşacak ve aynı zamanda gerçek mutluluğu da yakalamış olacaktır.⁵⁵ Bu çerçevede Tanrısal bir özden gelen bilgilerin tartışılması ve sorgulanması suç olarak kabul edilmektedir. Bu bilginin sorgulanması ya da bu bilgiye aykırı düşüncelerin ortaya atılması hoş karşılanmamakta, bu tür söylemlerde bulunanlar cezalandırılmaktadır. Örneğin Batlamyus teorisini eleştiren ve dünyanın yuvarlak olduğunu söyleyen Galileo, engizisyon mahkemesinde yargılanmış ve bu söylemlerinden dolayı cezalandırılmıştır.⁵⁶

Dinsel anlamda hakikatin çokluğu kabul edilemez bir durumdur. Bu açıdan inanç mensupları, her zaman kendi bakış açılarını tek doğru bakış olarak ele almıştır. Ne var ki aynı dinin içinde bile farklılıkların meydana gelmesinin hangi sosyal süreçlerle ortaya çıktığı konusu araştırılmamıştır.⁵⁷ Esasen bu

⁵¹ Güzel bir çalışma için bak. İsmet Zeki Eyupoğlu, **Orta Çağ Düşüncesi, Kilise Babaları, Tanrı Biliminin Doğuşu**, İstanbul: Pencere Y., 2002

⁵² Hamdi Bravo, "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri", **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı.15, (Mayıs 2007), s. 112

⁵³ Skirbekk ve Gilje, a.g.e. s. 159

⁵⁴ Thilly'den aktaran Bravo, a.g.m., s. 112

⁵⁵ Bravo, a.g.m., s. 126

⁵⁶ Bauver, a. g. e. s. 302; Skirbekk ve Gilje, a.g.e. s. 215-216

⁵⁷ Th Deman, "Din Ve Bilgi", Çev. Zeki Özcan., **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 3, C., 3, (Yıl 3,1991), s. 282

yaklaşım dinsel otorite anlamında da geçerli ve tutarlı bir paradigmadır. Zira doğası gereği insan kendisinden daha güçlü olan bir varlığın önünde eğilebilir ve onu otorite olarak tanıyabilir. Dinsel alanda mutlak otorite Tanrı'dır. Bilgi de nihayetinde Tanrısal bir sıfattır. Bu çerçevede Tanrı'dan hareketle yapılandırılmış bilgi mutlak güç ve otoriteden kaynaklandığından gerçek bilgidir.⁵⁸ Foucaultçu yaklaşımla Tanrısal paradigmaya dayalı bilgi, zamanla otorite ve gücün merkezi olan kilise ve din adamlarının güçlenmesine, din adamlarının bu bilgiden hareketle güçlenmesi de kendisiyle beraber bilgiye itaat eden bir zümre oluşmasına neden olmuştur.⁵⁹

Din merkezli bakış açısı, birçok bölgede etkili olduğu gibi İslam toplumunda da etkili olmuştur. Birçok İslam filozofu hakikat arayışı olarak bilgiyi kullanmış ve mutlak gerçekliğin peşinden koşmuştur. Bilgi, Tanrısal olanı bulmak için bir kaldıraç olarak kullanılmış ve olgusallığın bu şekilde çözüleceğine dair bir anlayışla hareket edilmiştir.⁶⁰ Diğer bir ifadeyle bilgi Tanrı'dan hareketle temellendirilmiştir. İslam coğrafyasında Hıristiyanlık anlayışından farklı olarak bilginin üstünde kilise benzeri bir otorite yoktur. Aksine bilgi herkese açık ve herkesin ulaşabileceği bir şey olarak telakki edilir. Nitekim İslam geleneğinde yer alan içtihat doktrini bunun en güzel örneğidir. Kendini yetiştirmiş her birey, gerek din olsun gerek din dışı olsun her türlü konuyla ilgili fikirler ortaya atabilir ve kendi görüşlerini açıklayabilirler.⁶¹

Ne var ki İslam coğrafyasında da bilgi konusu insani özelliğinden kopuk bir şekilde telakki edilmiştir. Vahyin kendisi salt bir bilgi olsa da bu, bilgiye

⁵⁸ Deman, a.g.m., s. 283

⁵⁹ Esasen Foucaultcu yaklaşımla bilgi meselesi bütün tarih boyunca iktidardan bağımsız düşünülemez. Tahakküm kurumlarının ortaya çıkması da bununla ilgilidir. Bak. Michel Foucault, **Hermenötüğün Kökeni:Kendilik Hakkında- Dartmouth Konferansları, 1980**, Çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı Y., 2017, s. 17 ; Michel Foucault, **İktidarın Gözü (Seçme Yazılar 4)**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Y., 2015, s. 35

⁶⁰ Kalın, a. g. e. s. 94

⁶¹ Rivayete göre peygamber Muaz B. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona: "Oraya vardığında ne ile hükmedeceksin." diye sorar. Muaz: "Allah'ın kitabına göre." diye cevap verir. "Kitap da yoksa ne yapacaksın!" Muaz: "peygamberin sünnetine göre" diye cevap verir. "Sünnette de yoksa o zaman kendi içtihad(yorum)ıma göre karar veririm." Der. Hz. Muhammed'de "Sen doğru yoldasın." Der. (**Ebu Davud**, Akdiye, 11; **Tirmizi**, Ahkam, 3)

dayalı yaklaşımların insani mi olduğu yoksa bizzat vahyin kendisi mi olduğu sorunu çözülmemiş bir problem konumundadır. Vahiy, her zaman için insani yoruma dönüşerek hayata geçmektedir. Hiçbir dönemde metnin bizzat kendisi hayatın merkezinde olmamıştır. Bilakis insani bir unsura dönüşerek hayata geçmiş ve bu şekilde dinamik bir sürece dönüşmüştür.⁶² Oysaki bu düşünürler, vahyin kendisini veri alarak, bir anlamda vahyi konuşurarak hayata geçirirken hayata geçirilen olguların insaniliğini pek tartışma konusu yapmamıştır.⁶³

Bu bakış açısı bilginin hem öznesi hem de nesnesi konumunda olan insanın bilgi inşa etmedeki rolünü tamamen göz ardı etmekte ve bilgiyi insandan soyut bir gerçeklik olarak algılamaktadır. Bu yaklaşım insanın olgular karşısında tamamen edilgen olduğu ve yönlendirilen bir varlık olduğu gerçeğini ıskaladığı gibi, bilgi anlamında fabrikasyon bir bakış açısında yansımaları görünümündedir. Zira bir metnin ya da bilginin karşısında birey tamamen sıfırlanmakla kalınmamakta, aynı zamanda onun bilgiyi inşa etme sürecindeki aktörlüğünü göz ardı etmektedir. Yanı sıra bu anlayış spekülatif tüm tartışmaları dinsel kendisi gibi algılamakta ve değerlendirmektedir.⁶⁴

Örneğin Orta Çağ'da Farabi, İbn-i Sina, Kindi, Razi, Miskeveyh gibi pek çok düşünür, bilginin mutlak gerçekliğin bir aracı olduğu varsayımından hareket etmekte ve bunun için çabalamaktadırlar.⁶⁵ İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi, felsefeyi “*İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi*”⁶⁶ olarak tanımlamaktadır. Yine önemli kelamcılardan olan Eşar’i ve Maturdi’ye göre

⁶² Nihayetinde kelam ilmine karşı mesafeli olan ve insani yoruma olabildiğince karşı gibi görünen Ehli- hadis olarak bilinen çizginin de insani bir yorum/bakış olduğu gerçeği ıskalanmamalıdır. Ehli sünnet çizgisinin kelama bakışı ve bu bakışın problematiğine ilişkin bir değerlendirme için bak. İbrahim Coşkun, “Kelam Karşıtı Ehli-i Sünnetin Usülü’- din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları,” **Marife**, Sayı. 3, (Kış 2005), s. 149-174

⁶³ İslam Felsefesine ilişkin bir değerlendirme için bak. Ahmet Arslan, **İslam Felsefesi Üzerine**, Ankara: Vadi Y., 1999

⁶⁴ Binyamin Abrahamov, “İslam Kelamında Zorunlu Bilgi”, Çev. Fethi Kerim Kazanç, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı.28, (2010), s. 232

⁶⁵ Esasen İslam felsefecilerinin açıklamaları büyük oranda Grek kaynaklıdır. Bilgi anlayışı da büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Buna yönelik bir değerlendirme için bak. Macit Fahri, **İslam Felsefe Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, İstanbul: Şato Y., 2004, s. 25-59

⁶⁶Cevizci,a.g.e., s. 232

“Bilgi bilineni olduğu gibi idrak etmek yani anlamaktır.”⁶⁷ şeklinde tanımlarken; El-Bakillani ise bilgiyi “*Malum nasıl ise öyle bilmektir.*” şeklinde tamamen nesnelci bir yaklaşımla ele almaktadır.⁶⁸

Mutlak gerçeğe inanan bu düşünürlere göre filozofun görevi, değişmez ve mutlak olan bilginin peşinden koşmak ve onu bulmaya yönelik çaba göstermektir.⁶⁹ Bu bakış açısına göre hakikatler ve gerçek bilgiler vardır. İnsanın hakikate dair bilgileri gerçektir.⁷⁰ Çünkü insan zihni dışında hakikat olduğuna göre, insan çeşitli yollarla bu hakikatlere ulaşabilir ve gerçeği fark edebilir.⁷¹ Bu gerçeklere ulaşmada en büyük yöntem sağlam delillerle yola çıkmaktır.⁷² Bu filozofların kullanmış oldukları nizam, kozmoloji ve gaye gibi delillerin tamamı, gerçek hakikatin varlığını bulmaya yönelik arayışların ifadesi gibidir. Bu anlamda mutlak hakikatin ispatına dair olan tüm bu deliller ve bunlara ilişkin bilgiler de statik olarak ele alınmaktadır.⁷³ Bu yaklaşım toplumsal kargaşanın önlenmesinde önemli bir yöntem olarak da görülmektedir.⁷⁴ Örneğin Şehristani’ye göre bilgi anlamında iki temel yaklaşım söz konusudur. Birinci

⁶⁷ Mustafa Bozkurt, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, **Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XII Sayı. 1, (2008), s. 260

⁶⁸ Bozkurt, a.g.m. s. 260; Mehmet Dağ, “Eş’ari Kelamında Bilgi Problemi”, **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü IV**, (1980), s. 99

⁶⁹ Nihayetinde bu özellik genelde tüm filozofların ortak noktası gibidir. Dağ, a.g.m., s. 105

⁷⁰ Garip bir şekilde bazı İslam kelamcıları toplumsal konsensüsü zorunlu bilginin ve gerçek hakikatin bir ölçüsü olarak değerlendirmektedir. Örneğin hem Eş’ari hem de İbn-i Teymiye benzer davranışların toplumsal anlamda gösterilmesinin gerçeklikle ilgili olduğunu düşünmektedir. Buna göre birtakım davranışlar her zaman ve herkes tarafından gösterilmekte bu da bu davranışların altında bir hakikatin yattığını göstermektedir. (Abrahamov, a.g.m., s. 241) Ne var ki buradaki yaklaşım Bergerci (bak. *Bilginin Sosyal İnşası*) yaklaşımıyla doğrunun toplumsal inşasına yönelik değil, diğer bir ifadeyle toplumun doğruyu oluşturduğu yönünde değil, doğrunun bizzat toplumu yönlendirdiği ve dönüştürdüğü kabulüdür.

⁷¹ İslam düşünce tarihine önemli katkıları olan Gazali nihayetinde tüm çabasını hakikat arayışı olarak niteler. Macit Fahri, a. g. e. s. 252

⁷² Macit, a.g.m. s. 7

⁷³ Orta Çağ İslam bilgi anlayışında ki kesinlik arayışında Gazali’de önemli bir figürdür. Gazali ve kısmen Meşai geleneğinin bilgi anlayışına ilişkin bir gözlem için bak. Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Sofistikle Yüzleşmesi: Gazzali’nin Kesinlik Arayışı”, Abduladir Filiz (Ed.), **İslam Felsefesi: Geçmiş ve Günümüze Dair Bazı Meseleler** İçinde (94-105), Köln: Plural Y., 2017, s. 94-105

⁷⁴ Bu anlamda kelam aslında tümdengelsel bir yaklaşımla kurumsallaştırılmıştır. Ömer Türker, ‘İslam Metafizik Gelenekleri’, **İslam Felsefesi: Geçmiş ve Günümüze Dair Bazı Meseleler**, içinde (43-54), Köln: Plural Y., 2017, s. 48

yaklaşımına göre, insan herhangi bir olgunun gerçek olup olmadığını bilir ya da insan olgunun gerçek olup olmadığını bilmez. Bu durumda ikinci seçenek tutarsızdır. Zira böyle bir durumda her şey öznelliğe indirgenir, karmaşa meydana çıkar.⁷⁵ Bu anlamda gerçeğe dair temellendirme toplumsal birlik ve konsensüsün devamı için de gerekli olarak telakki edilmiştir.⁷⁶

Orta Çağ'da olguları yorumlama ve fikir yürütme tekeli elinde bulunduran din adamları sınıfının ortaya çıkması ve bu sayede yeni imtiyazlar elde etmesi, bilginin hem kurumsallaşması hem de bilgisel anlamda statükonun kurulması anlamında önemli bir işleve sahip olmuştur. Bu durum İslam coğrafyasında da Orta Çağ sonlarına doğru gözlemlenmektedir. Bilgi ve onun taşıyıcılarının kurumsal olarak varlığını sürdürmeleri Orta Çağ'la birlikte gelişmeye başlamıştır. Önceki dönemlerde ferdi olarak kimi filozoflar ön plana çıksa da, bilginin taşıyıcısı kurumlar ve okullar Orta Çağ'da görülen bir özelliktir. Nitekim Orta Çağ'da ilk defa müfredat ve sistematik bilgi çeşitlerinin ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir.⁷⁷

Okulların ortaya çıkması ve medrese geleneğinin gelişmesi, bilginin kümülatif bir şekilde birikmesine katkı sağlamakla kalmamış; aynı zamanda bilginin elde edilmesinde ve yürütülmesinde daha sistematik ve amaçlı kurumların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu anlamda, güçlerini buldukları kurumdan ve bilgilerinden alan otoriteler de ortaya çıkmıştır. Elbette İlk Çağ Yunan kültüründe öğretmen denilebilecek bilgi otoriteleri vardır. Stoa geleneği bunun tipik bir örneğidir.⁷⁸ Yunan bilgi felsefesi geleneğinde yazının kullanılmaya başlaması zaten belli ölçüde bilginin aktarılmasında belli bir geleneğin oluşmaya başladığını göstermektedir. Ancak Orta Çağ'ı İlk Çağ'dan ayıran en temel özellik bu durumun sistematik bir hal almasıdır. Diğer bir

⁷⁵ Macit, a. g. m. s. 11

⁷⁶ İlginç bir şekilde kimi İslam felsefecileri, filozofları nerede ise peygamberlerle eş değerde görmekte hatta kimi konularda daha üstün görmektedir. Örneğin Farabi'ye göre peygamberler bilgiyi çabalıktan doğrudan alırken filozoflar bilgiyi kendi emek ve gayretleri ile almaktadırlar.

⁷⁷ Orta Çağ eğitim anlayışı ve düşünürlerin görüşleri için bak. Gülnihal Küken, **Orta Çağ Eğitim Felsefesi**, İstanbul: Alfa Y., 2001

⁷⁸ Bak. Jean Burn, **Stoa Felsefesi**, Çev. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Y., 2003, s. 50 ; Küken, a. g. e. s. 68-69

ifadeyle bilgi ve onun taşıyıcıları daha profesyonel ve daha sistematik bir şekilde çalışmaya başlamıştır.

Doğası gereği inanan insanlar, dinsel kendisini bir sonraki nesle aktarmak için yoğun bir çaba göstermiştir. Haliyle bu çabanın kurum kültürünü oluşturmada ve bilgisel anlamda tevarüs sisteminin gelişmesinde önemli bir etkisi olmuştur. Nitekim dinin sosyolojik olgular için temel oluşturan ve bilimsel düşünceye katkı sunan etkisi, pek çok düşünürün de dikkatini çekmiştir. Nihayetinde Weber Kapitalist sistemin ortaya çıkmasında dinin, özellikle Protestan mezhebinin, çok önemli etkisinin olduğunu düşünmektedir.⁷⁹ Ona göre din tarihsel süreç içerisinde temel etkidir. Durkheim, bütün insani ilişkilerin nihai dinsel etkisi üzerinde durmakta;⁸⁰ Pareto ise insanın sürekli kendi kendisini aldatma oyununda dinin yerinin büyük bir yer kapladığını düşünmektedir.⁸¹ Bu çerçevede dinsel olanın perspektif oluşturmasında ve paradigma meydana getirmesinde ve bilginin kurumsallaşmasına önemli bir yeri olmuştur. Öyle ki Berger haklı olarak din sosyolojisi ile bilgi sosyolojisinin birbirinden ayıramayacağını ifade etmektedir.⁸² Bu bakımdan Orta Çağ'ın dinsel merkezli bilgi anlayışının bilginin kurumsallaşmasına önemli katkısı olmuştur.

Özetle İlk Çağ'a benzer şekilde bu dönemde bilginin hedefi, amacı belliyken bu iki olgusallık ciddi anlamında tartışılırken; bilgiyi elde eden bireyin bunun hangi sosyal, siyasal ve kültürel ortamdan hareketle yapılandığı konusu tartışma konusu yapılmamaktadır. Bilgi bireyin dışında bir olgu olarak telakki edildiği için pozitivist bir kurguyla ele alınmaktadır. Bireyin görevi bu bilgiyi bulmak olduğuna göre sorun olan öğrencinin kendisi değil, bilginin bizzat kendisidir. Diğer bir ifadeyle bilgiyi üreten birey ve onun yetiştirdiği kültürel çevre

⁷⁹ Weber'in hem din anlayışını hem de metodolojik yaklaşımına dair güzel bir örneği için bak (Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Y., 2009)

⁸⁰ Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, İstanbul: Ataç Y., 2005, s. 336-350

⁸¹ Vilfredo Pareto, **Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü (Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması)**, Çev. Merve Zeynep Doğan, Ankara: Doğubatı Y., 2005, s. 27; Peter Berger ve Thomas Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", Çev. M. Rami Ayas, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.. XXX,(1988), s. 377

⁸² Adil Çiftçi, "Bilgi-Sosyolojik Din Sosyolojisinde Bir Kavram: Durum Tanımı", **DEÜİFD**, XXVII/2008, s. 50

çoğu zaman dikkate alınmamış, bizzat bilgi olarak ifade edilen olgunun kendisi polemik konusu yapılmıştır. Örneğin otorite olan A'nın söylediği bir bilginin kendisi yoğun bir süzgeçten geçirilip tartışma ve araştırma konusu yapılırken, bu bilgiyi ortaya atan A şahsının niçin bunu ortaya attığı, bu bilgiyle A şahsı arasında nasıl bir ilişkiselliğin olduğu göz ardı edilmiştir.

3. Modern Dönem: Bilginin Taşıyıcı Kurumlarıyla Taşıyıcı Sınıfının Değişimi

Avrupa'nın bilginin taşıyıcı sınıfının ve kurumların değişiminin birkaç yüzyıl geçmişi vardır. Bilginin taşıyıcı kurumu olan kiliseler ve bilginin taşıyıcı sınıfı olan papazların sosyolojik olarak güçlerini kaybetmesinin elbette pek çok nedeni vardır. Esasen İlk Çağ'dan günümüze kadar var olan tüm yaklaşımların paradigmayla ilgili olduğu söylenebilir. Paradigma konusunda önemli bir açılım yapan ve *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı çalışmasıyla ün kazanan Thomas Kuhn, bu anlamda önemli bilgiler vermektedir. Kuhn'a göre, her dönemde dönemin ihtiyaçlarını karşılayan ve insanların çeşitli yönlerden cevabını aradığı sorulara yanıt niteliğinde olan birtakım konsensus ve kabuller vardır. Bu kabuller dönemin şartları içerisinde doğru olarak kabul edilmekte genel geçer bilgi olarak anlaşılmaktadır. Zaten herhangi bir bilginin kabul edilmemesi ya da doğru olarak anlaşılmaması o bilgilerin kullanım değerinin geçtiği anlamına gelmektedir. Bu çerçevede mutlak anlamda gerçek ve tarihler üstü bir bilgi yoktur. Sadece zamanın ihtiyaçlarına ve ruhuna hizmet eden, insanların birtakım beklentilerine cevap veren ve aynı zamanda bir düşünsel perspektif sunan paradigmlar vardır.⁸³ Bu yüzden paradigmarımız içinde yaşadığımız dönemin ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşıladığı sürece geçerlidir.⁸⁴ İhtiyaçları karşılamaktan uzaklaştıkları ya da zamanın ihtiyaçlarına cevap vermedikleri andan itibaren paradigma krizi denilen hadise meydana gelmekte ve insanların bu paradigmalara yönelik kuşkuları artmaktadır. Zaman içinde beklentileri ve yeni

⁸³ Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Y., 2015, s. 80

⁸⁴ Kuhn, a.g.e. s. 80-87

talepleri karşılayan yeni kabuller ve konsensüsler oluşmakta ve bu konsensüsler yeni düşünsel çerçeveler sunmakta, böylece yeni paradigmlar oluşmaktadır.⁸⁵

Coğrafi keşifler, Dünya, Güneş ve evrene ilişkin bakış açısında meydana gelen değişimler, Kopernik'in buluşları,⁸⁶ bir kilise papazı olan Luther'in kurumsal din anlayışına karşı çıkıp papazları eleştirmesi,⁸⁷ matbaanın icadı gibi pek çok hadise kilisenin bilgi anlayışına büyük darbeler vurmuştur.⁸⁸ Bu süreç bilgi tekeli elinde bulunduran sınıf olan papazların konumlarının sarsılmasıyla kalmamış, aynı zamanda temsil kurumları olan kilise ve kiliselerin temsil ettikleri dinsel bilgede de önemli oranda gerilemelere neden olmuştur.

Bu süreçler sonucunda bilgi konusunun merkezinde yer alan metafizik merkezli bakış açısı, yerini fizik âlemine bırakmıştır. Ne kilise çevresi ne de özellikle klasik Ortodoks entelijansiya yeni problemlere ve sorunlara cevap üretememektedir. Bilginin taşıyıcısı olan papazlar yerlerini "bilim adamlarına" bırakırken bilginin taşıyıcısı olan kiliseler yerlerini okullara bırakacaktır. Kuhn'un perspektifiyle kilise ve din adamı merkezli bir paradigmadan okul ve bilim merkezli bir paradigmaya doğru evrilme yaşanacaktır.

Bu dönemde özellikle sosyoloji biliminin gelişmesi, Avrupa'da meydana gelen aydınlanma düşüncesinin bir ifadesidir. Önceki dönemlerde Tanrı'dan hareketle kurgulanan bilgi ve bilim anlayışı, aydınlanma süreciyle birlikte yerini

⁸⁵ Bu yaklaşımın ekonomi ve siyasetlede doğrudan ilişkileri vardır. Kuhn'dan farklı olsa da onunla paralel kimi görüşler dile getiren ve iktisat alanına çalışmalarıyla bilinen Acemoğlu, her yeni buluş ve tekniğin konfor bozucu etki yarattığı için var olan gücü elinde bulunduran elitlerce engellenmeye çalışıldığını dile getirmektedir. Zira yeni bir fikir, buluş ve görüş demek var olan fikir, görüş ve düşüncelerin sarsılması yanı sıra bu fikir ve görüşlerden hareketle egemenlik kurmuş sermaye ve siyasal elitlerin konforlarının bozulması demektir. Bu çerçevede her yeni buluş mutlaka entropiyle karşılaşmıştır. Detaylı ve geniş bilgi için bak. Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, **Ulusların Düşüşü: Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri**, İstanbul: Doğan Kitap, 2012, s. 49-80

⁸⁶ Kalın, a. g. e. s. 136, 148; Susan Wise Bauer, **Dünya Tarihi**, çev. Mihriban Doğan, İstanbul: Say Y., 2016, s. 297-298

⁸⁷ Bauer, a. g. e. s. 291-295

⁸⁸ Abdurrahman Arslan, **Modern Dünyada Müslümanlar**, İstanbul: İletişim Y., 5. bs. 2010, s. 96-97

insandan hareketle kurgulanan bilgi ve bilim anlayışına bırakmıştır.⁸⁹ Dahası vahiy merkezli bakış açısı yerini, sosyolojik bakış açısına bırakmıştır. Böylece daha önceki dönemlerde sorunların çözümü olarak görülen bilgi kurumu olan kilise yerine bilginin taşıyıcı kurumu olarak okul, bilginin taşıyıcı sınıfı olan rahipler yerine bilginin taşıyıcı sınıfı olarak da aydınlar ve sosyologlar sınıfı almıştır.⁹⁰ Sosyologlar özellikle Avrupa’da aydınlanma, sanayileşme ve siyasal devrimler karşısında bunalıma giren toplumsal dokuyu anlayacak ve bunlara çözüm üretebilecek bir arayışa girmişlerdir. Bu arayışın neticesi de sosyoloji olmuştur. Sosyoloji ve onun ürettiği bilgi, bu dönem içinde evrensel kurtuluşa ve çözüme kavuşturulacak bir güç olarak görülmüştür. Buna göre sosyal, siyasal ve iktisadi problemlerin çözümü için makro teoriler üretilmiş ve bu teorilerin insanların kurtuluşunda önemli rol alacağı gibi bir yaklaşım sergilenmiştir.⁹¹ Esas itibariyle toplum bilginin en çok değer gördüğü ve sihirli bir iksir olarak algılandığı dönem de bu dönem olmuştur. Zira tüm olgusal fizik ya da matematik kuralları gibi belli bir formülasyon gibi tasarlanmaya çalışılmış ve toplumsal olgular mühendis edasıyla ele alınmaya başlanmıştır.⁹² Bilginin taşıyıcısı kurumlar olan okullarda ise öğrenciler birer malzeme olarak telakki

⁸⁹ Bu dönemde özellikle bilginin yoğun bir şekilde doğaya yöneldiği gözlemlenmektedir. Esasen burada Tanrısal mükemmelliğin doğaya indiği söylenebilir. Zira mükemmel olan Tanrı mükemmel bir doğa yaratmıştır. Eğer doğa Tanrı’nın bir mahlukuysa ve mükemmel bir tasarıma sahipse o halde doğanın iç işleyişini bilerek ve doğada meydana gelen olayları sağlıklı bir şekilde değerlendirerek Tanrısal anlayışa gidilebilir, anlayışı hâkimdir. Bu anlamda bilgisel uğraşın Orta Çağ’da kaynağı Tanrı iken, modern dönemin bilgi anlayışının kaynağı bir anlamda motive edicisi doğadır. Diğer bir ifadeyle bilgisel uğraşın doğaya yönelmesi modern bireyin Tanrıdan uzaklaşp dünyaya tamamen dönmesinin ara formu gibidir. Bak. (CharlesTaylor, **Seküler Çağ**, Çev. Dost Körpe, İstanbul: İş Bankası Y., s. 175; Shapin, a.g.e. s. ,174-186)

⁹⁰ Robert Bierstend, “On Dokuzuncu Yüzyılda Sosyolojik Düşünüş”, Tom Bottomore ve Robert Nisbet(Ed.),**Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Haz. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Ankara: Ayraç Y., 1997, s. 19

⁹¹ Örneğin önceki dönemlerde bilgiler daha çok lokal olarak değerlendirilirken, Max, Weber ve Durkheim gibi düşünürler genel olarak teorilerini daha evrensel tarzda ele almaktadırlar. Hem Marx hem de Weber daha geniş bir çerçevede ve karşılaştırmalı bir tarzda meseleleri ele almaktadır. Örnek bir çalışma için bak. Max Weber, “Din Sosyolojisine Giriş”, Çev. Mustafa Arslan, **Bilinname: Düşünce Platformu**, C. III, Sayı.8 (2005/2)

⁹² Dönemi pozitivist havasını Hüsamettin Arslan’nın ifadeleriyle tanımlarsak “*insan bilimlerinin temelinde Matematik +Mantık yani matematiksel mantık vardır ve bu temelde bilim ünitelenmiştir.*” Geniş bilgi için bak. Hüsamettin Arslan **Epistemik Cemaat : Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi**, İstanbul: Paradigma, 2017, s. 16-20

edilmiş, yönlendirilecek, biçimlendirilecek ve formatlanabilecek bir unsur olarak değerlendirilmiştir.⁹³

Burada bilgi, mutlak doğrunun ifadesi olarak anlaşılmış ve mutlak bilgiyle her şeyin üstesinden gelinebileceği varsayımı ile hareket edilmiştir. Önceki dönemin metafiziğe dayalı kurgusu yoğun bir şekilde eleştiri konusu yapılmış, metafiziğe dayalı düşüncenin nedeninin ampirik bilginin gelişmemiş olması olarak görülmüştür. Örneğin klasik sosyolojinin önemli isimlerinden biri olan Comte göre insanlık tarihi üç temel evreden geçerek pozitivistliğe ulaşmaktadır. Birinci evre teolojik evre, ikinci evre metafiziksel evre ve üçüncü evre ise pozitivist düşünce evresidir. Comte, evrimci bir yaklaşımla tüm toplumların sırasıyla bu evrelerden geçtiğini düşünmektedir.⁹⁴ Modern dönemin diğer bir düşünürü olan Descartes “*Düşünüyorum o halde varım.*” şeklindeki yaklaşımıyla rasyonelleşmenin önemli bir savunucusudur.⁹⁵ Öyle ki dönemin önemli düşünürlerinden Weber, modern dönemi büyü bozulmuş dünya olarak görmektedir. Ona göre modern bireyin en büyük özelliği rasyonelleşmesi ve dünyanın sihirsizleşmesidir.⁹⁶

Bu dönemde de bilginin üreticisi konumunda olan özeneni “kendisi” tartışma konusu yapılmamaktadır. Sujeden (birey) çok obje (olguallık, hakikatler) önemlidir. Sadece bu gerçekliğin nasıl elde edileceğine yönelik birtakım yöntem arayışları söz konusudur. Buna göre birey, araştırarak gerçeği ve doğruyu bulacaktır. Yeter ki uygun bir yol ve yöntemle bilgi araştırılsın ve incelensin mantığı hâkimdir. Bu yaklaşımın tipik bir örneği olan Durkheim sadece olguları değil, intihar gibi psikolojik unsurlarla açıklanabilecek olayları bile rasyonel ve akılcı birtakım istatistiklerle açıklamaya çalışmaktadır.⁹⁷ Nihayetinde, başta din olmak üzere pek çok konuyu anlaşılması ve sağlıklı

⁹³ Esasen eğitimin arkasında öjenik bir yaklaşımda vardır. Türlerin ıslahı felsefesine dayanan bu yaklaşım yaşlıların, güçsüzlerin ve akılsızların ıslahı felsefesine dayanmaktadır. Bu çerçevede modern eğitim anlayışının arkasında ciddi bir mühendislik politikası vardır. Bak. Gatto, s. 34-66

⁹⁴ Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Y., 2014, s. 61-62

⁹⁵ Skirbekk ve Gilje, a.g.e. s. 252-253

⁹⁶ Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s. 100

⁹⁷ Aron, a. g. e. s. 237-240

analizlerinin yapılması için bilginin önemli olduğu vurgulanırken; bilgisel anlamda sosyal olgular, doğa bilimlerinin paradigmasıyla ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

Elbette bilgi sosyolojisini çağrıştıracak birtakım doneler de vardır. Esasen, bilgi sosyolojisi sistemsel olarak sonradan ortaya çıkmış olsa da bir anlamda bilgi tarihi ile yaşıttır. Zira onun da nihayetinde hedefi birey ve bilgidir. Bu bağlamda ister İlk Çağ'da olsun ister günümüzde olsun, bilgi konusu olan her şey bir şekilde bu alanı da ilgilendirmektedir.⁹⁸ Bu bağlamda, aydınlanma düşüncesinin de bu gibi donelerin bulunması kuşkusuz ki şaşırtıcı değildir. Bacon'un idoller (putlar) olarak formüle ettiği düşünce bunun en tipik örneğidir. Onun idollere yönelik eleştirisi her şeyden önce insan zihninin kuşatılmışlığına yönelik düşüncesidir.⁹⁹ Aklın özellikle kültür tarafından kuşatıldığını düşünen Bacon, yine de aklın bu putlardan kurtularak mutlak gerçekliğe ulaşabileceğine inanmaktadır.¹⁰⁰ Ona göre, *“Hakikat, belirsiz nitelikte olan herhangi bir özel zamansal konjonktürdeki uygun fırsat ortamında değil, aksine sonsuz nitelikte olan doğa ve tecrübe ışığında aranmalıdır.”*¹⁰¹ Nihayetinde Bacon'un bu görüşleri bir nevi modern düşüncenin bir özeti gibidir. Temelde amaç hakikate ulaşmaktır. Satır aralarında bilgi sosyolojisinin perspektifini yansıtan ifadeler olsa da modern paradigmanın tekçi hakikati, kendisini tüm formlarıyla göstermektedir. Hekman'ın ifadesiyle temel paradigma: *“Tarihsel ve kültürel önyargılardan arındırılmış insan doğasına ilişkin ezeli ve ebedi hakikatlere dayanan bir sosyal bilim metodolojisi geliştirmek ve insanlar hakkında bilimsel*

⁹⁸ Adnan Gümüş, “Toplum Bağlamında Bilim, Bilgi sosyolojisi Bağlamında bilim Tarihi”, **Bilim, Eğitim ve Düşünce Dergisi**, C. 5, Sayı. 6, (Ocak, 2005),

⁹⁹ Susan Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermenutik, (Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida)**, Çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, İstanbul: Baradigma Y., 1999, s. 15

¹⁰⁰ Paralel bir çıkış insanın dört zıندان çıkışı ile Şeriatî tarafından yapılmaktadır. Bu dört zıندان doğa, tarih, toplum ve insanın kendisidir. İnsanlar doğruya ulaşmak için bu dört unsurdan kurtulmalıdır. Böylece hakikatlere ulaşmalıdır. Ayrıntı için bak. (Ali Şeriatî, **İnsanın Dört Zıندانı**, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İşaret Y., 2013)

¹⁰¹ Hekman, a. g. e. s. 15

yasalar formüle etmek için doğa bilimlerinin nomolojik-tümevarımcı yöntemini takip etmektir."¹⁰²

Bilginin taşıyıcısı kurumların ve bilginin taşıyıcı sınıfının değişmesi sadece Avrupa'yla sınırlı kalmaz. Bu değişim süreci, kendisini bir şekilde İslam coğrafyasının odak noktası olan Osmanlı Devleti'nde de göstermeye başlar. Özellikle Tanzimat süreciyle birlikte Osmanlı Devleti içinde bilginin taşıyıcı sınıfının değişmeye başladığı gözlemlenmektedir. Osmanlı İmparatorluğu, bu dönemde yaşayan pek çok imparatorluk gibi padişah etrafında çöreklenen ve devlet yönetiminde giderek etkisini artıran bürokratik bir elitin eline geçmeye, bilginin taşıyıcı sınıfı olan âlimler ve mollalar yerini edebiyatçılar ve aydınlara bırakmaya, bilginin taşıyıcı kurumu olan medreseler de yerlerini okullara bırakmaya başlar.¹⁰³ Bu sürece özellikle ilahiyatlar bölümünde ayrıntılı bir şekilde değineceğiz; ancak ilk elden vurgulanması gereken önemli bir husus, Osmanlı Devleti'ndeki dönüşüm ve değişimin Avrupa'daki değişim ve dönüşüm gibi kolay olmadığı gerçeğidir. Zira her şeyden önce Avrupa'daki değişim ve dönüşüm organikidir. Diğer bir ifadeyle Avrupa'daki değişim Avrupa'nın sosyal değişiminin üretmiş olduğu bir gerçekliktir. Sosyal değişim ve dönüşüm zaman içinde bir şekilde kendisini dayatmış, hem bilginin taşıyıcı sınıfı olan papazlar hem de bilginin taşıyıcı kurumu olan kilise yerini daha çok seküler düşünen aydınlar ve okullara bırakmıştır. Osmanlı'daki değişim, daha çok savaş koşulları ve dışarıdaki olguların baskısıyla olmuştur. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nde bilginin taşıyıcı sınıfı ve kurumlarının değişmesi hem sancılı olmuştur hem de toplumsal bir tasarı olarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda klasik bilginin taşıyıcısı olan medreseler geleneksel bilginin taşıyıcı kurumu, âlimler "geleneksel" bilginin taşıyıcı sınıfı olarak belirirken; seküler bir müktesebatla yetişmiş olan ve modern okullarda yetişen aydınlar da Batıcı aydınlar olarak ortaya çıkmışlardır. Medreseliler ve mektepliler şeklindeki ayrışma ve paradigma mücadelesi, nihayetinde modern yaklaşımın hegemonyasının tesisçisi olarak

¹⁰² Hekman, a.g.e. s. 17

¹⁰³ Bu aydın sınıfının ortaya çıkışı ve beslenme kaynaklarına ilişkin güzel bir gözlem için bak. Şerif Mardin, **Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İstanbul: İletişim Y., 2015

görülebilecek okulların kesin tahakkümü ve dinsel bilginin taşıyıcı kurumu olan medreselerin kapanmasıyla sonuçlanmıştır.

4. Postmodern Dönem: Mutlak Bilgi Arayışından Bilgi Sosyolojisi Anlayışına

Modern dönemin bilgi anlayışı ve bu dönemde bilginin fabrikatik bir yaklaşımla ele alınması beraberinde pek çok tartışmayı da getirmiştir. Dünya savaşları modern paradigmanın ürettiği silahlarla yapılmış, bu silahları eline alan askerler modern paradigmayla kurgulanan okullarda yetişmiştir. Nihayetinde bu karmaşanın ortaya çıkmasında modern paradigmanın tek hakikatçi bakış açısının payı büyük olmuştur.¹⁰⁴ Sadece siyasal ve sosyal arenada değil, başka pek çok konuda modern düşünce krizle karşı karşıya kalmıştır. Özellikle modern anlayışın bilgi paradigmasının ve modern dönemlerde üretilmiş büyük sosyal teorilerin olayları çözümlenmede yeterli olmadığı anlaşılmıştır. Esasen bunun işaretleri modern dönem kimi yazarların eserlerinde görülmektedir. İronik bir şekilde modernitenin dinsel bilgiye yönelik tüm eleştirileri post-modern düşünürlerce kendisine yöneltilecektir. Zira nihayetinde modernite Orta Çağ bilgi anlayışını ve bilgi kurumlarını skolastizmle suçlamakta ve bu yaklaşımın bireylerin özgün düşünmesi önünde engeller yarattığı tezini işlemektedir.¹⁰⁵ Bu anlamda “aydınlanma” dinsel ve dogmatik düşüncenin tedavülden kalkmasını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Oysa aynı argümanlar bizzat post-modern düşünürler tarafından modern düşünceye yöneltilecektir. Zira modernitenin mekanik ve tekçi bilgi anlayışının ve meta teorilerinin toplumsal sorunlara çözüm olmadığı anlaşıldığı gibi, bilgi anlayışının da dogmatik ve baskıcı olduğu tezi sıkça gündeme gelecektir. Diğer bir ifadeyle modernite, bireyi dinsel skolastizimden

¹⁰⁴ Zygmunt Bauman modernite ile soykırım ve Alman milliyetçiliği arasında önemli bağlar olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu yaklaşımın sergilenmesinde modern paradigmanın fabrikatik yaklaşımı önemli bir etken olmuştur. Bu bağlamda modern yaklaşımın paradigması bahçıvan örneğine benzer. Bahçe tek, düz ve kusursuz olmalıdır. Şayet ayırık ve kurgulanan paradigmaya uymayan otlar varsa derhal ayıklanmalı ve budanmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bak. (Zygmunt Bauman, **Modernite ve Holokaust**, Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Sarmal Y., 1997)

¹⁰⁵ Arslan, a. g. e. s. 139-152

¹⁰⁶ Arslan, a. g. e. s. 48-55

kurtarmak için birey merkezli bir yaklaşımı akli merkeze alarak ederken, postmodernite modernitenin çıkmazlarını yine bireyi merkeze alarak eleştirecektir. Modernitenin akıl merkezli çıkışlarını eleştiren Horkheimer bu duruma önemli açılımlar getirmektedir.¹⁰⁷

Modern dönem ve öncesinde görülen özne (suje) /nesne (obje) ayırımında kurgu, objenin lehine ve sujenin aleyhinedir.¹⁰⁸ Diğer bir ifadeyle tartışmaların odağında obje vardır. Bu objelik, bizim dışımızda tasarlanan “hakikat gerçeği” olarak algılanmıştır. Ne var ki post-modern anlayışla birlikte bu durum sujenin lehine bir genişlik göstermeye başlamıştır. Genel anlamda obje merkezli olarak yapılan tartışmalar yerlerini giderek artan bir biçimde suje merkezliliğine bırakmıştır. Bu bağlamda sosyal bilimler, mega teoriler ve evrensel bilgi ölçütleri aramak yerine; bilginin doğasında var olan insan unsurunu araştırma ve tartışma konusu olmaya başlamıştır. Bu süreç kendisiyle beraber bilgi sosyolojisi anlayışını meydana getirmiştir. Nihayetinde bilgi sosyolojisinin temel amacı, bizzat bilginin kendisini değil bilgiyi ortaya atan öznelerin kendisi olmuştur.

Esasen mega teori ve metodolojilerin sorunlu olduğu tezi, az da olsa klasik dönem sosyal bilimciler tarafından da öne sürülmüştür. Örneğin Weber, büyük sosyal teorilere her zaman kuşkuyla bakmış ve sosyal olguların teorilerle anlaşılmayacağına altını çizmiştir.¹⁰⁹ Weber’e göre metodolojik hastalık modern düşüncenin bir özelliğidir. Ona göre metodoloji kısıtlayıcı ve engelleyicidir.¹¹⁰ Zira sosyoloji toplumu incelemekle birlikte toplumun bireylerden oluştuğu gerçeği kimi zaman ıskalanabilmektedir. Bireyler amaçlı hareket ederler.¹¹¹ Bir anlam etrafında sosyal dokuya katılırlar, onun esas cevabını aradığı soru,

¹⁰⁷ Max. Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Y. 2002

¹⁰⁸ Bu ayırımın pek çok farklı versiyonları vardır. Kimi sosyologlar bunun Alman düşünce geleneği (daha çok özne), Fransız düşünce geleneği (Daha çok obje) şeklinde ayırırken kimisi ise bunu rasyonalizm ile tarihselcilik şeklinde ayırmaktadır. Bak. Zygmunt Bauman, **Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar**, Çev. Hüseyin Oruç, İstanbul: Ayrıntı Y., 2017, s. 60-61

¹⁰⁹ O, teoriden çok anlama ve bizzat içerden anlamaya yoğunlaşmayı esas almaktadır. Bryan S. Turner, **Klasik Sosyoloji**, Çev. İdil Çetin, İstanbul: İletişim Y., 2015, s.106-107

¹¹⁰ Hekman, a.g.e. s. 11

¹¹¹ Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar*, s. 91-97

bireysel davranışların altında ne var sorusudur.¹¹² Zira hiçbir zaman sosyal doku tek başına bireysel davranışın tek belirleyicisi değildir.¹¹³ Weber bu çıkmazdan ve sosyal karmaşadan kurtulmak için dört ideal davranış tiplemesi tasnifini yapmakla birlikte¹¹⁴ sosyal kontekstle birey arasındaki ilişkiselliği yeterince vuzuha kavuşturamamıştır.¹¹⁵ Bauman'ın ifadesiyle “Weber’in azimle görev edindiği konu subjektif olana ilişkin objektif bilimden fazlası değildir.”¹¹⁶

Ampirik yaklaşıma karşı çıkan önemli düşünürlerden birisi de Dilthey'dir.¹¹⁷ Dilthey sosyal bilimlerin doğa bilimleri gibi bilimsel bir kesinlikten hareketle elde edilmeyeceğini, beşeri bilgilerle doğa bilgilerinin ayrı değerlendirilmesi gerektiğini savunan bir düşünürdür.¹¹⁸ Dilthey'e göre matematik ve fen gibi doğa bilimleri deneylerle elde edilebilirler; ancak sosyal bilimlerde böyle bir yaklaşımın ortaya atılması mümkün değildir.¹¹⁹ Meşhur ifadesiyle “Bizler doğayı açıklarız, ancak insanları anlarız.”¹²⁰ Bu anlamda insanların doğadan farklı olarak yaslandıkları bir anlam ve bu anlamın oturduğu bir sosyalite vardır. Böylece Dilthey, dikkatleri bilginin bizzat kendisine ve bilginin inşacısı olan insana çekmiştir. Dilthey'in asıl cevabını aradığı soru, karmaşa içerisinde olan ve herhangi bir deneye tabi tutulamayan sosyal bilgilerin nasıl olup da bilimsel olarak kabul edileceği konusunda olmuştur.¹²¹ Ancak

¹¹² Aron, a.g. e. s. 353-354

¹¹³ Skirbekk ve Gilje, a.g.e. s., 509

¹¹⁴ İdeal Tip bir sosyal bilimcinin olguları anlamada yardımcı olacak (saflaştırılmış) ölçek gibidir. Bak. Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s. 90-116

¹¹⁵ Wilhelm Dilthey, **Hermenötik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Y., 1999, s. 16-19

¹¹⁶ Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s. 94

¹¹⁷ Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. Osman Akinhay, Ankara: Bilim ve Sanat Y., 1998, s. 159-162; Jürgen Habermas, “Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben- Özdeşliği ve Dilsel İletişim” Özlem Doğan (Ed.), **Hermenötik Üzerine Yazılar**, içinde (139-167), çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Y., 2003, s. 139-141

¹¹⁸ Skirbekk ve Gilje, a.g.e. s., 386-387

¹¹⁹ Georg Misch, “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşam Felsefesi Düşüncesi”, Özlem Doğan (Ed.), **Hermenötik Üzerine Yazılar** içinde (33-56), çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Y., 2003, s. 48-50

¹²⁰ Akt. Richard E. Palmer, **Hermenötik**, Çev. İbrahim Görener, İstanbul: Ağaç Felsefe Y., 2008, s. 145

¹²¹ Dilthey'e yönelik özet bir değerlendirme için bak. Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s. 41-62

Dilthey bu duruma sadece dikkat çekmiş benzemektedir. Ona göre bir araştırmacının akılda tutması gereken şey, bir nesne olarak araştırılan insanın kendi çevresini etkin bir şekilde yaratan bir aktör olduğu gerçeğiyle hareket etmektir.¹²² Bu anlamda Dilthey nihayetinde nesnelci bir yaklaşım sergilemekte ve bu ayrımın sadece gerçek bilgiye ulaşmak isteyen araştırmacıya yardımcı olacağını düşünmektedir.¹²³ Böylece pozitivistin etkisinden kurtulamamaktadır.¹²⁴

Beşeri bilgilerin nasıl olup da zaman ve zemine göre değiştiği konusu, Hegel felsefesinde de önemli bir yer tutmaktadır. Dilthey, sosyal bilimlerde kesinliğin olmayışını bu alanda deneylerin yapılmayışına bağlarken; Hegel tarihselci bir mantıkla konuları ele almaktadır.¹²⁵ Hegel'e göre gerçekliğin kendisi sabit ve değişmez iken gerçekliğe yönelik algı ve bakış açıları zamansaldır. Gerçekliğin kendisini Geist(tin) olarak tanımlayan Hegel, tine yönelik bakış açılarının beşeri olgulardan etkilendiğini düşünmektedir.¹²⁶ Ancak yine de hem Hegel hem de Dilthey mutlak gerçeklik diye bir olgunun olduğunu kabul etmektedirler. Bu yaklaşımlar, bilgi sosyolojisi perpektifini yansıtmaya da en azından bilgi ve hakikat tartışmasından çok, bilgi ve birey tartışmasının ağırlık kazanmaya başladığını göstermektedir. Onların başlattığı bu tartışmalar sonraki dönemlerde bilgi sosyolojisinin gelişmesinde önemli katkılar sağlayacaktır.

¹²² Skirbekk ve Gilje, a.g.e. s., 388

¹²³ Misch, a. g. m. s. 37

¹²⁴ Hans-Gorge Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, İstanbul: Paradigma Y., C. II, 2013, s.119

¹²⁵ Ona göre tarih: "Aklın kendini anlamaya doğru ilerlemesidir" bu anlamda akıl tarihin hakemcisi değil, bizzat bir parçasıdır. Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s. 64

¹²⁶ G.W.F. Hegel, **Tinin Görüngü Bilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Y., 1986, s. 268-296; Hegelle başlayan ve tarihselcilik olarak ifade edilebilecek olan bu yaklaşım, hakikatin tek ancak hakikate yönelik algı, kavram ve değerlendirmelerin zaman ve mekâna bağlı olduğunu ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bak. Eric Rothaker, **Tarihselcilik Sorunu: Tin Bilimlerinde Dogmatik Düşünme Formu ve Tarihselcilik Sorunu**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Ara Y., 1990

Bilgi ve sosyal kontekst ilişkisini vurgulu bir şekilde gündeme getiren ve araştırma konusu yapan kişi Karl Mannheim olmuştur.¹²⁷ Oldukça karmaşık olan eseri “*İdeoloji ve Ütopya*”da bilgi sosyolojisini ele alan düşünür, bu alanı; bilginin varoluşa bağlılıkla ilgili olarak teori ve tarihsel sosyolojik bir araştırma yöntemi olarak tanımlar.¹²⁸ Bilgi sosyolojisi açısından varoluşun önemli olduğunu düşünen Mannheim’e göre, düşüncenin oluşumu ve şekillenışı, birbirinden çok farklı “*varoluşsal etmenler*” diye adlandırılan teori dışı faktörlerin belirgin noktalarında belirlenmektedir. Bu varoluşsal etmenler, bilginin tüm veçhesel yapısını tayin ederler.¹²⁹ Bu veçhesel yapı bir “*Kimsenin bir şeye nasıl baktığını, olayları nasıl algıladığını, herhangi bir durumu düşüncesinde nasıl inşa ettiğini*” sosyal olgulardan nasıl etkilendiğini açıklar.¹³⁰ Ona göre probleme yaklaşım, ilgili problematiğin düzeyi, soyutlama düzeyi, ulaşılmak istenen somutlaştırma düzeyi, tüm bu unsurlar aynı şekilde toplumsal açıdan varoluşsal bir bağımlılık içindedirler.

Mannheim’e göre bilgi sosyolojisinin amacı, yalana ya da maskeleye yol açan az ya da çok, bilinçli bir irade tarafından belli bir yöne itilen ifade örneklerinden ziyade, örneklerin, tüm öğeleriyle birlikte toplumsal yapının ve bu yapının farklı noktalarından bulunan gözlemcilere, görünürde nasıl oluyor da farklı olarak gözüküğünü incelemektir. Bu anlamda Mannheim’in bilgi sosyolojisi, bir açıdan ilişkisellik temeline dayanır. Böylece birey ve onun düşünce yapısı, onu sosyal ve tarihsel olgulardan yalıtarak anlaşılmaz.¹³¹ Bilgi herhangi anlamlı bir kontekstin içinde oluşur. Bu bağlamda bilgi olduğu kontekstin içinde anlam bulur. Birey içinde bulunduğu sosyal olgularla bir bütünü ifade eder. Onu, içinde bulunduğu sosyal ortamı paranteze alarak anlamak, kişiyi yanılgıya götürür.¹³² Mannheim’i görelilikten kurtaran onun kontekstüalizm düşüncesidir.¹³³ Zira kontekstüalizm salt birey ve onun bilincini,

¹²⁷ Hekman, a.g.e s. 12

¹²⁸ Karl Mannheim, **İdeoloji ve Ütopya**, Çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: Deki Y., 2009, s 247

¹²⁹ Mannheim, a.g.e. s. 247

¹³⁰ Mannheim, a.g.e. s. 252

¹³¹ Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s. 142

¹³² Mannheim, a.g.e. s. 260

¹³³ Hekman, a. g. e. s. 82

olaylara bakışını merkeze almaz, onu içinde bulunduğu olguların tüm unsurlarından hareketle ele alır. Buna göre bilgi boşlukta ilerlemez, tüm anlamsal unsurlar birbirleriyle bağıllığı ve birbirlerini belli bir sistem içerisinde ve anlamsal açıdan temellendirerek ilerler.¹³⁴ Bu anlamda bilgi sosyolojisi bir anlamda bilgi üreticisi öznenin kendisine odaklanmakta, bireyin hangi sosyal, siyasal, kültürel bağlama bağılı olarak bu üretime vardığı konusuna odaklanmaktadır.

Önceki dönemlerde bilginin öznesi olarak kabul edilen suje ve bilginin edilgeni olarak kabul edilen obje, olguları; bu disiplin perspektifinde farklı bağlamlarıyla toplumsal, siyasal ve kültürel olmak üzere tüm etmenlerin dikkate alınmasıyla inceleme konusu yapılmaktadır. Böylece ne özne yalıtılmış ve soyutlanmış bir olgudur ne de objenin kendisi yalıtılmış ve soyutlanmıştır. Bu bağlamda Mannheim'in bilgi sosyolojisinden yapmaya çalıştığı şey bilgi denilen olgunun hangi özel şartlardan hareketle ortaya çıktığını analiz etmektir.

Seleflerinin bir şekilde parçalı olarak ele aldığı bilgi ve sosyal kontekst konusu, Mannheim'in katkılarıyla sistematik bir bilim haline gelmekle kalmamış, bilgi meselesinin içinden çıktığı toplumun sosyal ve siyasal şartlarından bağımsız bir şekilde ele alınamayacağı gerçeğinin de altı çizilmiş olmaktadır. Bilgi sosyolojisi, bilgide kimi evrensel unsurlar taşınsa bile, meseleyi bilginin içinden çıktığı zemini dikkate alarak bilgiyle sosyal ilişkisellik arasındaki dinamizmi anlamaya çalışmaktadır.¹³⁵ Bu bağlamda, hem bilginin kendisi hem de bilginin üretildiği sosyal doku dinamik bir özelliğe sahiptir. Buradaki dinamizmden kastedilen şey, bilginin pek çok etmeden etkilenecek şekilde şekillendiği gerçeğidir. Ne var ki bu, Mannheim'in hakikatçi yaklaşımdan uzaklaştığını göstermez. O, bilginin kontekstüel olduğunu düşünen biri olarak gerçek bilginin kendisine farklı kontekstüel yaklaşımları bir araya getirerek ulaşılabileceğini düşünmektedir.¹³⁶ Eğer bilgi bilen sosyal bağlamından

¹³⁴ Mannheim, a.g.e. s. 97

¹³⁵ Mustafa Aydın, "Bilgi Sosyolojisi ve Toplumumuzun Bilgi Sistemi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 6, Sayı. 11, (2008), s. 196

¹³⁶ Mannheim bilgi konusunda serbest entelektüeller çerçevesini önemli görmektedir. Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s. 142-144

bağımsız değilse o halde yapılması gereken şey açıktır. Aynı bilgi etrafında farklı perspektiflerce sunulan bilgiler bir araya getirilerek doğru bilgi bulunabilir.¹³⁷

Mannheim'in başlattığı bu yolda, farklı kulvarlarda düşünürler de katkılar sunmuştur. Michel Foucault, Jacques Derrida, Hans-George Gadamer, Bourdieu, Peter Berger, Thomas Kuhn olmak üzere pek çok düşünür farklı biçimleri bilgi ve sosyal kontekst ilişkisine odaklanmış ve farklı biçimleriyle bu konuyu tahlil etmişlerdir. Kuşkusuz ki bilgi sosyolojisine katkı sunan tüm düşünürleri analiz etmek çalışmanın hem kapsamını aşacak hem de gereksiz olacaktır. Burada önemli olan husus yukarıda dikkat çekildiği gibi temel uğraş evrensel gerçekler ve meta anlatıları bulmak değil, bizzat sosyal bilgilerin doğasında var olduğu gözükten farklılaşmaların hangi sebeplerden kaynaklanarak meydana geldiği olgusunu anlamaya çalışmaktır.

Bu gerçeğin altını çizen Bergner, bilgi sosyolojisinin bilimlerin kesin hakikate ulaşmanın yolu olma iddiasına ve bu konudaki metotlarına karşı bir çürümeyi esas aldığı düşünmektedir.¹³⁸ Ona göre bilgi sosyolojisinde modern anlayışın vurguladığı gibi idealize edilmiş bir hakikat noktasına sahip değil ve böyle bir çabanın içinde de değildir.¹³⁹ Nihayetinde bilgi sosyolojisi modern yaklaşımın ve buna yönelik paradigmanın çöküşünün bir göstergesi gibidir. Önceki dönemlerden bilginin merkezinde bir anlamda obje varken, bilgi sosyolojinin merkezinde suje vardır. Önceki dönemlerde “gerçeğe nasıl ulaşırız? Birey kendi dışındaki objeyi nasıl sağlıklı anlayabilir? Gerçeğe ulaşmak için en önemli yöntem hangisidir?” Soruları temel sorunsal iken, bilgi sosyoloji süreci bu soruları suje etrafında yürütmektedir. Bireyler herhangi bir durumla ilgili niçin farklı düşünmektedir? Farklı sosyal ve siyasal süreçler ne tür bilgi türlerini ortaya çıkarmaktadır? vb.

Bilgi sosyolojisi hakikat ve birey tartışmalarının ötesinde birey ve sosyal çevre odaklı yürüyen temel bir dinamizmi ifade etmektedir. Bu anlamda kimi

¹³⁷ Hekman, a.g.e. s. 104

¹³⁸ Hekman, a.g.e. s. 13

¹³⁹ Hekman, a.g.e. s. 13

düşünürler bireye, kimisi onun içinde yetiştiği kontekstual ortama, kimisi ise her ikisine odaklanarak bilgi meselesini çözümlenmeye çalışmıştır. Örneğin önemli düşünürlerden olan Husserl, bilgisel anlamda merkeze bireyi koymaktadır.¹⁴⁰ Nihayetinde Husserl, bilgi meselesinin her şeyden önce bireyin bilinciyle ilgili olduğunu nihai gerçekliğin ancak saf bilinçle (transandantal ben) bulunabileceğini düşünmektedir.¹⁴¹ Saf bilinçle kastedilen şey ise bireyin fenomene ilişkin bilgiyi bizzat kendi saf bilincine indirgeyerek deneyimleme uğraşdır.¹⁴² Husserl'in önemli ölçüde etkisinde kalan Schutz, Weber, Dilthey ve Heidegger gibi düşünürler, Husserl'in yaptığı açıklamaları farklı ve yeni bir platforma taşımıştır.¹⁴³ Schutz bireyle birlikte bir anlamda sosyolojiyi ve içinde yetiştiği toplumsal katmanı da dikkate alarak değerlendirme yapmıştır. Gerçekten de bireyin bilinci saflaştırılabilir mi? Nihayetinde sosyal olguların etkisinde kalan bilincin kendisi de manipüle edilmiş değil midir? Anlamlar, bireyin içinde yetiştiği toplumdan bağımsız bir şekilde ele alınabilir mi? Bu soruların cevabı Schutz'ca "*Her türlü bilgi sosyaldir.*" şeklinde olacaktır.¹⁴⁴ Onun yaklaşımları bilgi sosyolojisine fenomenolojik bir yaklaşım geliştirilmesine katkı sağlamıştır.¹⁴⁵

Kuşkusuz ki bu alana önemli bir katkı Husserl'in öğrencisi Heidegger'den gelmiştir. Schutz gibi O da Husserl'den belli ölçüde etkilenmiştir. Onun Husserl'e ithaf edilen en meşhur eseri olan "*Varlık ve Zaman*" çalışması, bilgi ve

¹⁴⁰ Emmanuel Levinas, **Husserl Fenomenolojisinde Görgü Teorisi**, Çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul: İtihaqi Y., 2016, s. 24-30; Bu bağlamda Husserl'in amacı felsefeye gerçek anlamda bilimsel bir temel bulmaktır. Ona göre Batı felsefesi bir çıkmazın içindeydi. Geçmiş filozofların mega teorileri kendi bakış açılarından başka bir şey değildi. O halde bizden önceki filozofların görüşleri sadece görüş olmaktan öteye gidememektedir. Ona göre felsefenin her şeyin bir üst şeması olarak kendisini "*kökten*" bir hakikatmış gibi sunması bilmenin önünde de bir engeldir. Geniş bilgi için bak. Edmun Husserl, **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Y., 1995, s. 35-80

¹⁴¹ Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s. 161

¹⁴² Edmund Husserl, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Çev. Harun Tepe, 2.bs. İstanbul: Bilim ve Sanat Y, 2003, s. 66-69, 71

¹⁴³ Heidegger, Dilthey ve Husserl'in bilgi anlayışlarını karşılaştırmalı değerlendiren kısa bir değerlendirme için bak. Kurtul Gülenç, "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik", **cogito**, sayı: 64, s. 280-299

¹⁴⁴ Hekman, a.g.e. s. 45

¹⁴⁵ Hekman, a.g.e. s. 45

birey konusuna önemli açılımlar getirmiştir. Onun özne için kullandığı terim “*Dasein*”dir.¹⁴⁶ Bu kavram var olan varlık anlamında kullanılmakla birlikte, varlığın ontolojik anlamsallığına vurgu yapmakta; ancak bu anlamsalın tarih üstü ve sosyal olgulardan bağımsız olmayan yönünü incelemektedir.¹⁴⁷ Diğer bir ifadeyle Dasein bireyin, ontolojik olarak bizzat kendi varlığından bilgiyi temellendirmesini ifade eder.¹⁴⁸ Böylece birey ve onun akli bir anlamda tarihsel ve sosyolojiktir.¹⁴⁹ Bu anlamda Heidegger, Descartes’in akli merkeze alan yaklaşımı ve Husserl’in transdantal ben/saf bilinç kavramlarına karşı çıkararak bilgiye yeni bir yaklaşım getirmiştir.¹⁵⁰ Hem Husserl hem Descartes aklın bilgi için önemli bir işleve sahip olduğunu kabul edip ona bilgi hakemliğini verirken Heidegger insan aklının buna gücünün yetemeyeceğini düşünmektedir.¹⁵¹ Zira nihayetinde akıl olarak kurgulanan şeyin kendisi de bizzat sosyaldır ve etkiye açıktır.¹⁵² Aklın gerçekten de Descartes ve Husserl’in yaklaşımında olduğu gibi gerçekliği tayin etmede hakem olabilmesi için onun tarih ve sosyal üstü olması kaçınılmazdır.¹⁵³ Oysa ne kadar iyi olursa olsun her akıl içine fırlatılmış¹⁵⁴ mekansal kesitin nüfuz edebildiği bir bölümünü, ondan da şekillenerek anlayabilmektedir.¹⁵⁵

¹⁴⁶George Misch, “Yöntem Problemi: Hermeneutik ve Ontoloji”, Özlem Doğan (Ed.)**Hermeneutik Üzerine Yazılar** içinde (213-227) çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Y., 2003, s. 213-214; Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar*, s. 210-211; Turner, a. g. e. s. 95

¹⁴⁷ Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 17

¹⁴⁸ Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar*, s. 210; Palmer, a. g. e. s. 73

¹⁴⁹ Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar*, s. 204-205

¹⁵⁰ George Misch, *Yöntem Problemi: Hermeneutik ve Ontoloji*, s. 213-227

¹⁵¹ Heidegger, a. g. e. s. 60-63

¹⁵²Heidegger’in fenomenoloji ve akıl arasında kurmuş olduğu ilişki ve mutlak olarak aklın kendisinin veri alınmasına yaptığı eleştirilere dair bir gözlem için bak. Kurtul Gülenç, “Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, **Cogito**, Sayı: 64, (2010), s. 281-299

¹⁵³ Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar*, 201-203

¹⁵⁴“Fırlatılmışlık” Heidegger düşünselliğinde önemli bir olgudur. Detaylı bilgi için bak. Rudiger Safranski, **Heidegger: Bir Alman Üstat**, Çev. Ali Nalbant, İstanbul: Kabalcı Y., 2008, s. 24

¹⁵⁵ Heidegger, a. g. e. s. 146-148

Böylece ilk dönemlerden kurulmaya çalışılan özne bilgi dikotomisi özne lehine bozulmakla kalmamış, onun sosyal bir öge olduğu gerçeği de gün yüzüne çıkmıştır. Bu kapsamda bilgisel anlamdaki realitelerin, bireyin içinde yetiştiği toplumsal kontekstin bir sonucu ve onun etkisiyle şekillendiği görüşü yaygınlık kazanmıştır. Elbette Heidegger yine de bir hakikat arayışı içinde olmuştur. Nitekim haleflerinden Gadamer'in en büyük eleştirisi onun yöntem arayışına olmuştur. Zira bilgi eğer öznesel bir ontolojinin ürünü ve bu ontolojide anlamını tarih ve sosyolojiden bağımsız oluşturmuyorsa o halde yöntem konusu da anlamsız bir arayış olmaktadır.¹⁵⁶ Tam anlamıyla bilgi sosyolojisi perspektifini sunan bu yaklaşım, yöntem ve hakikat anlayışına dayalı paradigmaya karşı çıkıştır. Nihayetinde önceki dönemlerde doğru bilgi için önemli olan yol ve yöntem konusu, bilgi sosyolojisi geleneği için özünde önemli bir olgu değildir.¹⁵⁷ Simonds çok yerinde bir tespitiyle bilgi sosyolojisi özünde bir bilimin alt dalı ya da disiplininden çok sosyal bilimlerin doğası hakkında bir uğraş ve iddia olarak algılanmalıdır.¹⁵⁸ Bu bağlamda bilgi sosyolojisi bir gerçek kurgusu ve olgusu peşinde değil, sadece bilgi süreçlerini analiz eden bir faaliyettir.

Son dönem düşünürlerinden olan Gadamer de yöntem konusuna karşı çıkmaktadır. Ona göre yöntem doğa bilimlerinin paradigmasını yansıtmaktadır. Yol ve yöntemin olduğu yerde nihayetinde bir menzil ve ulaşılması gereken bir hakikatin de olması gerekmektedir. Oysa sosyal bilimlerin öznesi insandır ve insan da bir şekilde içinde yetiştiği toplumun bir ürünüdür.¹⁵⁹ Yöntemin her şeyden önce bireyle bilgi arasında ayrıştırıcı ve bilgiyi bireyden dışlayıcı bir şekilde kurgulanması, içinde yetiştiği toplumsal tecrübeyi soyutlamasıyla mümkündür. Oysa sosyal olguların bireye kazandırdığı tecrübeler ve öznenin

¹⁵⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*. Önsöz, s. XLI-XLIII

¹⁵⁷ Yöntem ve sosyal teori Alman idealizmini yansıtan Hermeneutikçi yaklaşımlar arasındaki ilişkiye dair bir gözlem için bak. Anthony Giddens, "Hermeneutik ve Sosyal Teori", **Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş**, İçinde (23-38), Der ve Çev. Hüsammetin Arslan, İstanbul: Paradigma Y., 2002

¹⁵⁸ Akt. Hekman&Berger, a. g. e. s. 13

¹⁵⁹ Hans-George Gadamer, "Hermeneutik Refleksyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", **Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş**, İçinde (1-22), Der ve Çev. Hüsammetin Arslan, İstanbul: Paradigma Y., 2002, s. 3-4

içinden yetiştiği toplumdan soyutlanması mümkün değildir.¹⁶⁰ Esasen bireysel düşünce ve olguları tecrübe etme olgusu sosyal bir perspektifi gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle bizler toplumsal olanın bize kazandırdığı müktesebatla olguları anlamaktayız. Bizim objeyi anlamlandırmamızı sağlayan şey içinde yetiştiğimiz toplum, sahip olduğumuz tarihtir.¹⁶¹ Husserl'in parenteze alma teklifi bizleri bunlardan soyutlayarak anlamlandırmamızı sağlayan olguyu elimizden almaya çalışmaktadır.¹⁶²

Alman düşünce geleneğini yansıtan ve genellikle hermenötikçi bir perspektifi yansıtan Husserl, Heidegger ve Gadamer çizgisi, genelde hermenötikçi bir yaklaşımla bilgiyi kurgulamaktadır.¹⁶³ Bu yaklaşım bir şekilde bireysel anlam etrafındaki tartışmaları merkeze almaktadır. Ancak farklı bir perspektifi sunan, genelde bir çizgiden daha söz edilebilir. Bu çizgi, bireyin üstünde toplumsalı gören, Durkheim'in yapısalcı bakış açısını yansıtan ve bilgide konteksti merkeze alan düşünce çizgisidir. Bu yaklaşım bilgi konusunda bireyin rolünden çok toplumsalın önemli olduğunu vurgulamaktadır.

¹⁶⁰Bu teklifin ilk sahibi Husserl'dir. Husserl bireyin objeyi sağlıklı bir şekilde tecrübe etmesinin ancak paranteze alma ile mümkün olacağını düşünmektedir. Transdantal ben/ ya da saflaştırılmış bilinçten kastedilen şey, toplumun bize birtakım değer yargıları kazandırdığı ve bizler olgulara bu perspektifle baktığımızdır; o halde yapılması gereken şey zihinsel anlamda bilincimizi etkileyen tüm unsurları soyutlayarak paranteze almak ve bilinci saflaştırarak objeye yönelmektir. (Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s.158-161) Nihayetinde Husserl'in burada yapmaya çalıştığı şey yeni bir yöntem geliştirmektir. Gadamer bu konuya eleştirel yaklaşmaktadır. Bak. Gadamer, *Hakikat ve yöntem*, s.110-130

¹⁶¹ Gadamer, *Hermeneutik Refleksyonun Kapsamı ve Fonksiyonu*, s. 10-11

¹⁶² Bilişsel kuramcı Piaget bilginin kümülatif olarak ilerlediğini düşünmektedir. Ayrıntı için Bak.(Jean Piaget, **Epistemoloji ve Psikoloji: Bir Bilgi Kuramına Doğru**, İstanbul: Havas Y., 1980) Buna göre birey bir obje ile karşılaştığında ilk önce zihnindeki malzeme ile objeyi anlamaya çalışmaktadır. Nihayetinde öğrenme denilen şey zihindeki malzeme ile yeni karşılaşılan objenin uyuşması ve anlaşmasıdır. (Bak. Murat Öztürk, "Yapılandırmacı Eğitim Kuramının Felsefi Temelleri", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 14-16) Oysa bizler anlamamızı sağlayan ilk malzemeleri ailemizden, yakın çevremizden ve içinde bulunduğumuz toplumdan almaktayız. Nihayetinde anlama kümülatif ise ve ilk temeller sosyal dokudan kaynaklanıyorsa o halde bizim anlamamızı sağlayan durum, bizzat içinde yetiştiğimiz sosyal kontekst olmaktadır. Elbette bu dinamik bir süreçtir. Bilgi sürekli yenilenerek gelişmektedir. Zaten kümülâtiflikten kastedilen şey budur. Buna dikkat çeken Gadamer, bireyin anlamasını sağlayan şeyin elinden alınamayacağını diğer bir ifadeyle bireyin her zaman toplumsalın kazandırdığı yargılarla hareket edeceğini düşünmektedir.

¹⁶³ Hermeneutik daha çok bireyin bilgiyi yapılandırma süreciyle ilgilindedir. Bu kavrama ilişkin özet bir açıklama için bak. Mustafa Aydın, **Güncel Kültürde Temel Kavramlar**, İstanbul: Açılım K. 2011, s. 183-185

Bilgi sosyolojisi alanında önemli çalışmaları olan özellikle yapısalcı geleneği temsil eden bu düşünürler, bireyden çok bireyin içinde yaşadığı ortama odaklanmışlardır. Bu çerçevede ortam bireyin dışındaki her şeydir. (aile, iktidar ilişkisi, toplum, nesne ve çevre gibi...) Marx'ın "*Hayatı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen hayattır.*" şeklindeki sözü bunun en kaba ifadesidir.¹⁶⁴ Bu bağlamda Alman düşünce geleneğini yansıtan Weber, Dilthey, Schultz, Gadamer ve Heidegger gibi düşünürler daha çok fail konumunda olan özneye odaklanırken; Durkheim, Marx, Saussure, Strauss gibi düşünürler bağlam üzerinde durmaktadırlar. Toplumsal yapı ya da konteksti öne çıkaran bu düşünürlerin hermenötik anlamcı gelenekten farkı, toplumsal yapıyı bireysel yorum ve yaklaşımın en önemli belirleyeni olarak görmesidir.

Durkheim'in öncüsü olduğu bu gelenek, toplumsal ilişkiselliğin bireyden bağımsız ve ondan üstün olduğu, yanı sıra ona gerçeklik perspektifi verdiği yönündedir. Durkheim'in başlatmış olduğu toplumsal bütünlük bireyi belirler yaklaşımı,¹⁶⁵ farklı yönleriyle de olsa pek çok düşünürün uğraş alanına girmiştir. Örneğin bir yönüyle yapısalcılığın kurucusu olan Saussure'nin çalışmalarında göze çarpan yaklaşım kontekst merkezliliğidir.¹⁶⁶ Dil bilgisi üzerinde çalışan Saussure sözcüklerin salt kendi anlamından çok, onun bütünsellik içindeki anlamının önemini vurgulamakta ve sözcüklerin ancak içinde bulunduğu kontekstle sağlıklı bir anlama sahip olabileceğini düşünmektedir.¹⁶⁷ Saussure'nin yaklaşımını sosyal içerikli araştırmalarda kullanan antropolog Staruss, sosyal olan herhangi bir objenin anlaşılması için o objenin sosyal kontekstinin dikkate

¹⁶⁴Tom Bottomore, "Marksizm ve Sosyoloji, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi", Tom Bottomore ve Robert Nisbet(Ed.) **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Haz. Mete Tunçay ve Aydın Uğur içinde, Ankara: Ayraç Y., 1997, s. 154; Hekman, a.g.e.s. 35; Marx'ın bilgi sosyolojisine katkısına ilişkin bilgi için bak. Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s. 63-89

¹⁶⁵ Aron, a.g.e. s. 256-257

¹⁶⁶ Saussure için dil bireyden bağımsız kendi başına bir sistemdir. Bireye şekil verir. Bunun örneğini satranç oyunu ile veren sasura göre satranç tahtası üzerinde her taşın bir anlamı vardır. Fakat bütün taşların bir aradalığı ve oyunda olması bizzat satrancın kendisini tanımlar. Bak. Ferdinand de Saussure, **Genel Dil Bilim Yazıları**, Çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual., 1998, s. 137-141

¹⁶⁷ Saussure, a. g. e. s. 110-115.

alınması gerektiğini savunmaktadır.¹⁶⁸ Bu yaklaşımları önemli kılan şey, bilginin öznesi olan bireyin önemli olduğunu vurgulamanın yanında, bireyin de parçası olduğu sosyal dokunun önemine ilişkin yapılan vurgudur. Bu sosyal belirlenme kimi düşünürre göre otorite kimisine göre paradigma, kimisine göre ise doxadır.¹⁶⁹

Bu geleneğin önemli düşünürlerinden biri olan Michel Foucault'a değinmek konunun anlaşılması açısından önemlidir. Foucault'u önemli kılan husus, onun iktidarla bilgi arasında kurmuş olduğu ilişkidir.¹⁷⁰ Cinselliğin Tarihi, Hapishanenin Doğuşu, Deliliğin Tarihi gibi çalışmaları farklı dönemlerde bilginin hangi iktidar ilişkiselliği içerisinde değiştiğini ve dönüştüğünü anlamaya yöneliktir. Ona göre bilgiyle otorite arasında doğrudan ilişki vardır. Bireyin ilişki içerisinde bulunduğu otorite, onun epistemolojik bakışını şekillendirmekle kalmamakta aynı zamanda ona edindiği bilginin hakikat olduğunu düşünmesinde de etkili olabilmektedir. Bu anlamda bireysel bilgi incelenirken mutlak anlamda bireyin içinde bulunduğu otorite ilişkiselliği de dikkate alınmalıdır. Kuşkusuz ki düşünürün ilişkisellikten kastettiği şey, bireyin otoriteyle olan mesafesi ve otoriteye ne ölçüde maruz kaldığıyla ilgilidir. Elbette Foucault için otorite sadece bir tek elden yönetilen tek merkezli bir güç değildir. O süreksiz ve her yerdedir. Evde baba, fabrikada patron, devlet kurumunda amir, okulda öğretmendir. Bu çerçevede iktidar konusu Foucault'ta çok geniş bir çerçeveye oturur.¹⁷¹ Hatta tek

¹⁶⁸ Bu yaklaşıma öğrenci metaforu örnek verilebilir, herhangi bir birey okula girdiği andan itibaren artık öğrencidir. Onu öğrenci yapan şey, müdür, öğretmen, okul sıraları, okul bahçesi gibi tüm öğelerdir. Aynı birey eve geldiğinde ise çocuktur. Burada onu çocuk yapan şey: anne, baba ve evdeki unsurlardır. Dolayısıyla objeyi bağlı bulunduğu bütünselin içinde aramak daha sağlıklı bir yaklaşımdır. Bu anlamda herhangi bir objenin içinde bulunduğu kontekst bireyin anlamsal dünyasını ve düşünsel yapısının anlaşılması açısından önemli bir konudur. Strauss ve yapısalcı görüşleri hakkında bilgi için bak. Mehmet Şükrü Nar, "Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Levi-Strauss ve Yapısalcılık", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Cpğrafya Fak. Antropoloji Dergisi**, Sayı, 27 (2014), s. 29-46

¹⁶⁹ Calhoun Bourdieu'nun "doxa" kavramını şu şekilde açıklamaktadır: "*Hissedilen gerçeklik itiraz kabul etmediğimiz, aksine olası bir itirazdan önce gelen şeydir.*" Buna göre doksa kültürden ve toplumsal kabullerden oluşan genel geçer doğru ve kabullerdir. Craig Calhoun, "Bourdieu sosyolojisinin Ana hatları", **Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi**, Der. Güney Çeğin ve Diğerleri, İçinde(77-130), İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 101

¹⁷⁰ Foucault, *İktidarın Gözü*, (seçme yazılar 4), s. 35

¹⁷¹ Foucault, *Hermenötiğin Kökeni : Kendilik Hakkında- Dartmouth Konferansları*, s. 105

kaldığında bireyin bizzat kendisidir.¹⁷² Bu bağlamda bireysel epistemoloji otorite bağlamından bağımsız bir şekilde incelenemez.¹⁷³

Michel Foucault'u bizim çalışmamız için önemli kılan şey, özellikle güdümlü kontekstle bilgi arasında kurmuş olduğu ilişkidir. Zira Foucault'cu yaklaşımda bireyin içinde yetiştiği toplum bizzat çeşitli amaçlarla kurgulanmış ve süreksiz iktidar mekanizmalarıyla çevrilmiştir.¹⁷⁴ Gadamer ve Derrida gibi düşünürlere göre de sosyal çevre bireyin üzerinde etkilidir. Ancak onlardaki çevre bir anlamda doğal çevredir. Örneğin Heidegger "fırlatılmış" olma kavramıyla bireyin ontik olarak var olduğu doğal çevreyi kastetmektedir.¹⁷⁵ Oysa Foucault için çevrenin kendisi hiçbir zaman doğal değildir. Belli bir amacı gerçekleştirmek için güdülenmiştir.¹⁷⁶ Bu güdülenme kendisini iktidar kurgusu üzerinde var etmektedir.¹⁷⁷ Örneğin aile güdülenmiş bir konteksttir. Çünkü amaçlı bir şekilde yönlendiricidir. Bu yönlendiricilik ise baba ya da annenin otoritesinden kaynaklanmaktadır. Bu perspektifte "aile terbiyesi" ebeveynin otoritesini kullanarak çocuğu bilinçli bir şekilde yönlendirmesi ve bilinçlendirmesidir.¹⁷⁸ Burada önemli olan "bilinçlendirmenin" kendisi değil, diğer bir ifadeyle çocuğa mantıklı gelen ya da doğru gelen bilginin kendisi değil, bilginin dayandığı otoritedir. Basit bir önermeyle "Babam büyük bir insandır, dedikleri de doğrudur." şeklinde bir yaklaşım Foucaultcu anlamda yanlış olmayacaktır.

Kuşkusuz ki bu durum sadece aile için değil, toplumsal tüm katmanlar için geçerlidir. Özellikle eğitim tam da Foucault'cu öğeler barındırmaktadır. Esasen Foucault için hapishaneler, hastaneler, okullar olmak üzere tüm kurumlar iktidar mekanizması ve onun bilgi yapıcılarıdır. Bunun en tipik örneği ise okullardır.

¹⁷² Micheal Foucault, *İktidarın Gözü*, (seçme yazılar 4), s. 35-36

¹⁷³ Ritzer, a. g. e. s. 479

¹⁷⁴ Martin Slattey, **Sosyolojide Temel Fikirler**, haz. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz, İstanbul: Sentez Y., 2015; Cevriye Demir Güneş, "Foucault'a Söylem ve İktidar," **Uludağ Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Dergisi**, Sayı. 21, (2013), s. 57

¹⁷⁵ Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama'ya Dair Yaklaşımlar*, s. 220

¹⁷⁶ Michel Foucault, **Deliliğin Tarihi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Y., 2006, s. 7-9

¹⁷⁷ Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 91-93

¹⁷⁸ Foucault, *Hermenötiğin Kökeni : Kendilik Hakkında- Dartmouth Konferansları*, s. 109-110

Nihayetinde pek çok eğitimcinin üzerinde uzlaştıkları nokta, eğitimin bireyde “istendik” ve kalıcı davranış değişikliğini meydana getirmek için tasarlanmış faaliyetler olduğu yönündedir.¹⁷⁹ Bu tanım Foucault’cu bakışa çok yakındır. Zira “istendik”ten kastedilen şey amaçlılık ve hedeflilik. Bu anlamda her okulun yetiştirmek istediği bir insan modeli ve prototipi vardır. Kalıcı davranış değişikliği ise bireyin hayatı boyunca ya da uzun süreli olarak aldığı eğitimi içselleştirmesi ve doğru olarak kodlayıp davranış haline getirmesidir(Foucault için söylem). Bu tanım Foucault tarafından yapılsaydı muhtemelen aynı tanım olurdu. Bu çerçevede eğitim güç mekanizmasının belli amaçlar için belli bilgileri, otoritesini(öğretmen, müdür) kullanarak bireye aktarması ve bireyde istenilen değişimi meydana getirmesidir.

Aşağıda kontekstual bir süreç olarak değineceğimiz eğitim süreci (öğretmen otoritesi, yol ve yöntemler, derslerde kullanılan kaynaklar, öğrencilere okutulan kitaplar, okul kuralları) bir anlamda bilgi ve hakikat oluşturma sürecidir. Bu bağlamda eğitim kontekstiyle hareket eden kurumların özelliği, buraların sistematik olması ve otorite sahibi kişilerce bilgiyi kurumsallaştırma yoluna gitmesidir. Nihayetinde öğretmen öğrenci ilişkiselliği bir anlamda otorite ilişkiselliğidir.

Eğitim kurumlarındaki ilişkiselliği farklı kılan önemli bir özellik daha vardır: Sistematiklik... Gittiğimiz okul, ders aldığımız öğretmen, öğretmenlerce önerilen ve okuduğumuz kitaplar olmak üzere pek çok olgu bizim epistemolojik dünyamızı sistematik bir biçimde şekillendirmektedir.¹⁸⁰

Elbette eğitim kurumlarını ve toplumsal dokuyu fabrikatik bir bakış açısıyla ele alıp değerlendirmek ve bireysel inisiyatifi sıfırlamak doğru bir

¹⁷⁹ Özcan Demirel ve Esad Yağcı, Eğitim, Öğretim Teknolojisi ve İletişim”, Özcan. Demirel ve Eralp Altun(Ed.), **Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarım**, İçinde(1-27), Ankara: Pegem Akademi, 2014, s.2

¹⁸⁰ İslam kaynaklarında “fitrat” hadisi olarak bilinen peygamberimizin “Her çocuk fitrat üzerine doğmaktadır. Ancak daha sonra anne babası tarafından ya Mecusi, ya Hıristiyan ya da Yahudi yapılmaktadır” şeklindeki sözü önemli ölçüde sosyal olanın belirleyiciliğine işaret etmektedir. Genel olarak fitrat konusunun değişik biçimleriyle tartışıldığı bir yazı için bak. Mustafa Akçay, “İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fitrat”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XIII,Sayı: 23(2011/1), s. 143-170

yaklaşım olmayacaktır. Bireyin de bilgi oluşturma sürecinde aktif rolünü yadsımak onu bir ürün olarak değerlendirme tuzağına düşmektir. Ancak bu gerçeklik sosyal kontekstin etkisinin göz ardı edileceği bir algıya da yol açmamalıdır. Esasen bu dengenin nasıl olması gerektiğiyle ilgili çeşitli arayışlar da yok değildir. Gerçekten de bilgisel süreçte birey mi toplum (ortam) mu tartışması sonuçlanmamış bir tartışma olduğu gibi hangisinin belirleyici olduğu konusu da sürdürülmekte olan bir tartışma konusudur. Nihayetinde birey ve sosyal ortam arasında bir denge arayışına giren kimi düşünürler, bireye bilgi oluşturma anlamında özerk bir alan tanımaya çalışsa da yapısalcı çizgiye yakın durmuşlardır. Bu duruma Berger ve Luckmann'ın çalışmaları örnektir. Bir ölçüde bireyi de ön plana çıkarmaya çalışan, bilgi sosyolojisi çerçevesinde ortaya çıkan yapı ve toplumsal konsensüs tartışmalarını Weber ve Durkheim'den hareketle yapan düşünürler alana önemli katkılar sunmaktadırlar. Ne var ki “Toplum bireyi belirler ya da birey bilgiyi özerk yapılandırır.” dikotomisi bağlamında yapılan tartışmalara önemli bir katkı sunma arayışında olan “*Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*” adlı çalışmada¹⁸¹en temelde bilginin ve gerçeğin sosyal olarak inşa edildiği vurgulanmaktadır.¹⁸² Onlara göre bireysel gerçeklik ve insanların hakikat olarak düşündüğü tüm olgusallık bireylerin dışarıdan edindiği ve bu şekilde çevresel etmenlerle edindiği bilgilerdir. Zira insan toplumsal bir varlıktır, toplumsallaşma ise bireyin içinde yetiştiği toplumun sosyal, siyasal ve kültürel kodlarından etkilenecek şekilde şekillenmektedir.¹⁸³ Bu çerçevede bilginin kurumsallaşması, hatırlanması ve nesilden nesile aktarılmasında toplumsal alan önemli bir etkiye sahiptir. Bireyin kültürlenmesinde, düzenli bir şekilde bilgileri miras bırakmasında ve kendisinden sonraki nesillere bilgi aktarmasında sosyal kabul ve konsensüs önemli olduğu gibi, bireyin doğru ve yanlış algıya sahip olmasında da önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda kurumsallık, sosyal hafızanın devamı olduğu gibi

¹⁸¹ Berger ve Luckmann, a.g. e. s. 4

¹⁸²Peter Berger ve Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)**, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Y. 2008, s. 3; Peter L. Berger, **Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları**, Çev: Ali Coşkun, Reğabet: Y., 2000, s. 38-45

¹⁸³ Berger ve Luckmann, s. 381

bireysel hakikatin ve gerçeğin oluşmasında da önemli bir etkiye sahiptir. Esasen gerçeklik bir inşa sürecidir. Bu inşa süreci aileden başlayarak hayatın tüm safhalarında etkisini sürdürmekte ve devamlı bir oluş halinde süreklilik arz etmektedir. Nihayetinde Durkheimci çizgi ile Weberci çizgiyi kaynaştırmaya çalışan Berger ve Luckmann, Durkheimci çizgiyi öne çıkarmışa benzemektedir.¹⁸⁴

Çalışmanın giriş bölümünde “*Durkheim bize şunu söyler: Sosyal olguları şeyler gibi inceleyin; Weber ise şunu tespit eder: Hem günümüzdeki anlamıyla sosyoloji açısından hem de tarih açısından bakıldığında biliş nesnesi, eylemin subjektif anlam bilişimidir. Durkheim ikinci önermeyi bildiği kadar, Weber birinci önermeyi bilir.*”¹⁸⁵ Bu çerçevede düşünürler her ne kadar Durkheimci bir profil çizse de bir açıdan bilgi sosyolojisinin temel hedefinin Weber ve Durkheim arasında tezatmış gibi gözükken bu ikili yapıyı (objektif&yapı-subjektif&anlam) sağlıklı bir şekilde araştırarak sonuca varması olarak düşünülmektedir.¹⁸⁶ Ancak çalışmanın geneline sızan Durkheim’ci yaklaşıma yaslanan değerlendirmeleri çalışmanın tümüne şeklini vermiştir.

Epistemoloji hususunda bireyin özerkliği ve yapının etkinliği arasındaki ilişkiselliğe dair çalışmaları olan ve bir anlamda yapıyla bireyin karşıtlığını giderme amacıyla olan Pierre Bourdieu’nun yaklaşımı da fikir vericidir.¹⁸⁷ Nihayetinde Bourdieu hayatın kendisini oyun metaforuyla izah etmeye çalışmaktadır.¹⁸⁸ Ona göre oyunun baştan belli kuralları vardır (doxa). Bizler bu kurallara göre oynarız.(Doxadan kastedilen şey: toplumsal normlar, gelenek görenekler...) Oyunun oynandığı bir alan bunun yanında bireyin bu oyunda başarılı olmasını sağlayacak birtakım kozları (sermaye) vardır. Bu anlamda sermaye bireyin kendi kabiliyeti, zenginliği, sosyal statüsü ve sahip olduğu kültürdür. Oyun alanında başarılı olmak ve bir şekilde “özne” olmak bu

¹⁸⁴ Berger özellikle toplumsal konsensüse ve toplumun hakikat belirleyiciliğine vurgu yapan bir isimdir. Detaylı bilgi için bak. Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 37-57

¹⁸⁵ Berger ve Luckman, s. 28

¹⁸⁶ Berger ve Luckman, s. 28

¹⁸⁷ Kendi ifadesiyle “*Çalışmama kılavuzluk eden en kararlı (ve benim gözümde en önemli) niyet, nesnellik ve öznelik arasındaki karşıtlığın üstesinden gelmek olmuştur.*” Akt. Rizer, a. g. e. s. 394

¹⁸⁸ Calhoun, a.g. m. s. 78

sermayenin etkin bir şekilde kullanılmasıyla olabilmektedir. Tüm bu süreçler (doxa, alan ve sermaye etkileşimi) sonucunda oluşan genel eğilime ise habitus denilir.¹⁸⁹ Böylece bizler belli kuralların olduğu ve bizi çeşitli şekillerde sınırlamış ve kurallarını bizim belirlemediğimiz bir oyunun içinde kendimizi buluruz. Bu oyunun oynanacağı bir alan vardır. Kurallar ve alan herkes için aynıdır. Ancak burada önemli bir farklılık var ki bu da sahip olduğumuz kozlar (sermaye)dır. Bir anlamda bizim kuralları ihlal etmemek şartıyla oynama biçimimizi belirleyen şey, bizim sahip olduğumuz sermayemizdir.¹⁹⁰ Nihayetinde oyuna girme ve kazanma motivasyonumuzun altında yatan neden de sermayemizi artırma ya da dönüştürme isteğidir.¹⁹¹ Böylece maruz kaldığımız otorite ilişkisinin ya da toplumsal kontekstin hepimizi aynı biçimde etkilememesinin altında yatan durum budur. Ancak altı çizilmesi gereken şey, farklı performanslar sergilense de oynanan oyunun çoğunlukla aynı olduğu gerçeğidir. Nihayetinde bireye bir anlamda özerklik sağlama arayışında olan Bourdieu amacı Durkheimci çizgi ile Weberci çizgi arasında zıtmış gibi görünen hadiseyi ortadan kaldırmaktır.¹⁹² Ona göre, bilgiyi nesnel ve öznel olarak birbirinden ayrı ele almak ve bu iki durumu birbirinin karşısı gibi sunmak yanıltıcı olacaktır.¹⁹³ Buna rağmen Bourdieu, genel yaklaşım olarak yapısalcılığa daha yakın durmakta ve sosyal kontekstin bireyi etkilediğini ve bireyin yapılar karşısında sınırlı bir tercihe sahip olduğunu kabul etmektedir.¹⁹⁴

Özetle, ister yapıyı ve konteksti öne çıkaran Durkheim yapısalcı çizgi olsun isterse yorum ve hermenötiği öne çıkaran Weberci çizgi olsun temelde vurgulanan husus, bilgi meselesinin sosyal bağlamdan kopuk olmayacağı

¹⁸⁹ Pierre Bourdieu ve Loic J. D. Wacquant, **Düşüncel Bir Antropoloji için Cevaplar**, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Y., 2010, s. 82-84; Ritzer, a. g. e. s. 324

¹⁹⁰ Bourdieu, a. g. e. s. 82-83

¹⁹¹ Calhoun, a. g. m. s. 106

¹⁹² Ahmet Zeki Ünal, “Rahatsız Eden Bir Adamın Bilimi: Sosyoloji”, **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi**, Der. Güney Çeğin ve Diğerleri İçinde (161-186), İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 169

¹⁹³ Ritzer, a. g. e. s.394

¹⁹⁴ Ritzer, a. g. e. s. 395; toplumsal yapı ve bireyin özneliği tartışmalarını Giddens, Bourdieu ve Parsons bağlamında tartışan güzel bir analiz için bak. (Nicos Mouzelis, “Katılımcı-Toplumsal Bütün Sorunu: Parsons, Giddens, Bourdieu”, **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi**, Der. Güney Çeğin ve Diğerleri, İçinde (187-226), İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 187-226)

gerçeğidir. Bu bağlamda bilgi kadar bilgiyi yapanın sosyal konumu da önemsenmekte ve bilginin içinden süzüldüğü kontekst önem kazanmaktadır.

5. Sosyal Ortam Bilgide Ne Kadar Belirleyicidir? Dinsel Paradigmanın İki Farklı Konteksti: Medrese ve İlahiyatlar

Bilgi sosyolojisinin bilginin kendisinden çok onun üretilme ve yapılanma sürecine yönelik merakı, bir anlamda sürekli değişen ve dönüşen epistemolojik yaklaşımlarla ilgilidir. Bu noktanın altını yukarıda bir anlamda çizdik. Derrida ve Gadamer gibi hermenötikçi anlamı ön plana çıkartan düşünürler, öte yandan biraz daha yapıyı ve toplumsalı öne çıkararak Foucault gibi düşünürlerin yaklaşımları dikkatleri, bilginin kendisinden ziyade bilgiyi üreteninin kendisine ve yetiştiği sosyal ortama çekmiştir. Modern dönemde gündelik hayatın ve toplumsal ilişkiselliğin kendisi malzeme konusu yapılırken, bilgi sosyolojisi bağlamında gündelik hayat öznedir ve bilgiyi üretmede önemli bir işleve sahiptir.

Zira her düşünce bir anlamda içinde yetiştiği toplumsalın bir parçasıdır ve Gadamer'in yaklaşımıyla bundan kurtuluş da çok zordur.¹⁹⁵ O halde yapılması gereken şey bizzat bilgi öznelerinin içinde yetiştiği bütünü değerlendirmek ve incelemektir. Bilgi, Bergerci bir yaklaşımla sosyal kurumlar aracılığıyla devamlılık sağlamakta ve diğer nesillere aktarılmaktadır. Bu kurumsallık bazen gündelik hayatın rutinleri, bazen toplumdaki bilgi stokları ve kimi zaman da bizzat kurumlar yoluyla olmaktadır.¹⁹⁶ Köklü bir geçmişe sahip olan dinsel bilgi de her zaman kendisini kurumlar vasıtasıyla sürdürülebilir kılmış ve devamlılık sağlamıştır. Çok köklü bir geçmişe sahip olan medreseler bunun tipik bir örneğidir.

Foucault'cu bir yaklaşımla bilgi her zaman için kendisiyle beraber gücü ve otoriteyi, otorite ve güç ise kendisiyle beraber bilgiye yaklaşım tarzını getirmektedir. Bu anlamda kurumsal yapılarla bilgi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Osmanlı'nın son dönemlerinde modern okullarda yetişen bireylerle

¹⁹⁵ Hekman, a.g.e. s. 74

¹⁹⁶ Peter Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, s. 101

medreselerde yetişen bireylerin olgulara bakışta farklı yaklaşımlara sahip olması ve bu farklılaşmanın yer yer çatışmalara varacak noktalara ulaşması, kurum kültürünün birey üzerindeki etkisine örnektir.¹⁹⁷ Bu konuya özellikle çalışmanın ilahiyatlar bölümünde genişçe yer verilecektir.

Bilgi sosyolojisinin temel sorunsalı olan şey, nasıl oluyor da farklı toplumlarda farklı bilgi türleri ortaya çıkıyor? Ya da gerçekten farklı kontekstlerde yetişmiş bireylerin olguya dair görüşlerinin farklılaşmasını sağlayan etmenler nelerdir? Bu sorular bizim çalışmamız açısından kritik bir öneme sahiptir. Medrese ve ilahiyat kontekstinin karşılaştırılması özellikle Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan modern okullarla medrese mezunlarının nasıl olup da farklılaştığı, hangi süreçlerin bu farklılaşmada rol aldığı sorusunun bir biçimde güncel cevabını verebilme hedefine yöneliktir. Çalışmanın daha spesifik ve özel bir alana indirgenerek dinsel bilgi üretiminin merkezi konumunda olan ilahiyat ve medreselerin ürettikleri bilgiler çerçevesinde karşılaştırılması son derece yararlı ve fikir verici olacaktır. Modern bir kontekstle kurgulanan, müfredatları, örgütlenme biçimleri, öğretmen-öğrenci ilişkileri bu paradigmayı yansıtan ilahiyatlarla, geleneksel paradigmanın bir devamı olan ve geleneksel bir kontekstle örgütlenen öğretmen-öğrenci ilişkilerinin klasik bir yaklaşıma dayalı olduğu medreselerin karşılaştırılması, dikkatleri tekrar süreçler ve ilişkilerin bilgi üzerindeki etkisine çekecektir.

Yukarıda da değinildiği gibi ilişkiler, yetişme tarzı, çevre ve otoriteyle ilişkiler bilgiyi belirliyorsa, bu belirtinin gerçek anlamda kendisini medrese ve ilahiyat özelinde göstermesi kaçınılmazdır. Zira bu iki kurumun her yönüyle farklı olduğunu (müfredat, örgütlenme, öğretmen öğrenci ilişkileri, ders işleme biçimleri) görmek, ansiklopedilerce kitaplar okumayı gerektirmeyecek kadar bariz bir hadisedir. Burada bilgi sosyolojisi açısından altı çizilmesi gereken durum ikisinin de aynı amaca hizmet eden, dinsel bilgi etrafında oluşan kurumlar olmasıdır. Diğer bir ifadeyle farklı ortamlara sahip olan bu iki kurumun aynı disiplinler etrafında bilgi üretmesi (tefsir, fıkıh, hadis) üretilen bilginin kendisiyle

¹⁹⁷ İçerden bir gözlem için bak. Muallim Cevdet İnançalp, **Mektep ve Medrese**, Haz. Erdoğan Erüz, İstanbul: Çınar Y., 1978

beraber dikkatleri bu kontekstlere de çekmelidir. Burada dikkate değer olan durum, her yönüyle farklı olan iki kurumun bu farklılıklarının bilgide ne ölçüde farklılaşmayı sağladığı hususudur. Bilgi sosyolojisi perspektifi ile bakıldığında ortam farklılığının bilgiyi farklılaştırdığı muhakkaktır. Öyleyse bu farklılaşmanın hangi ölçüde meydana geldiğini görmek bizzat bu iki kurumun sağlıklı bir şekilde karşılaştırılmasıyla olabilecektir. Esasen bu durum, İslam mezhepleri ve kelimelerinin ortaya çıkış süreci hakkında da fikir verici olacaktır.

Belirtmek gerekir ki modern bir kurum olan ilahiyat fakültelerinin kapsamı geniştir. Nitekim ilk elden müfredatlarına bakmak bile konuyla ilgili yeterince bilgi vermektedir. İlahiyatlar; tefsir, fıkıh, hadis, din sosyolojisi, din psikolojisi gibi pek çok branştan derslerin verildiği bir kurum olarak geniş bir yelpazeye sahiptir. Oysa ki medreselerde zaman zaman özel derslere girmekle birlikte bir branş olarak din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi dersler bir yana, hadis ve tefsir dersleri bile branş olarak eğitim konusu yapılmamaktadır.¹⁹⁸ Elbette bu, medreselerin bu konularda fikir beyan etmediği ve ürün vermediği anlamına gelmemelidir. Esasen medreselerin özellikle Arapça'ya ağırlık vermelerinin altında yatan gerçek, medreseler bölümünde detaylı bir şekilde değineceğimiz bir husus olan dini metinleri sağlıklı bir şekilde öğrenmeye matuftur. Öyleyse karşılaştırmayı tefsir, fıkıh ve hadis disiplinlerine indirgemek, süreçlerin ve kontekstin bilgiyi şekillendirip şekillendirmediği hususunu daha güzel vuzuha kavuşturacaktır.

O halde, bu iki farklı kontekstin bilgiyi şekillendirip şekillendirmediğinin anlaşılması iki temel noktanın araştırılmasını gerektirmektedir. Birincisi ortam ve yapının kendisi, ikincisi ise kontekt sürecinden geçerek perspektif kazanan öznelerce üretilen bilgidir. Bu bağlamda çalışma medrese ve ilahiyatları iki temel noktaya ayırarak inceleme konusu yapacaktır. İlk temel nokta ortam ve yapının kendisidir. Burada yapıdan kastedilen şey, hem ilahiyatlar hem de medreselerin

¹⁹⁸Elbette bu söylediklerim Tillo ve İsmailağa medreseleri için geçerlidir. Ancak saha araştırmalarında göze çarpan husus medreselerin hiçbirinde tefsir, hadis ve fıkıh derslerinin yer almamasıdır. Bu duruma değişik gözlemcilerde dikkat çekmiştir. Bu gözlemlere çalışmanın 4. Bölümünde müfredatlar başlığında değinilecektir.

bir bütünsellik içinde (morfolojik olarak) karşılaştırılmasıdır. Bu bütünselliğin içine medrese ve ilahiyat sahasına giren her şey dâhildir. Örneğin ders müfredatları, okutulan derslerin içeriği, derslerde kullanılan kitaplar, öğretmenlerin ders işleme biçimi, öğrencilerin öğretmenlerle diyalogları, ders işleme yöntem ve metotları, öğrencilerin oturuş ve davranış biçimleri, sosyal çevreyle ilişkiler, yönetilme biçimleri, örgütlenme, öğretmen yönetim ilişkileri, halkla diyaloglar, genelde kütüphanelerinde ne tür kaynakların bulunduğu gibi pek çok konu bu bütünselliğin içine girmektedir.

İkinci önemli nokta ise bizzat üretilen bilginin kendisidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi gerek ilahiyatların geniş yelpazesi ve gerekse medreselerin sınırlı ve temel İslam disiplinleri ağırlıklı yapısı, bu kurumlarda üretilen bilginin tamamının karşılaştırılmasını zorlaştırmaktadır. Bu açıdan daha ziyade özellikle kadın, ictihat ve ötekilik konularına yönelik bakış açıları seçilen eserlerden hareketle analiz konusu yapılacaktır. Diğer bir ifadeyle kontekstin sağlıklı bir morfolojisi için yelpaze olabildiğince geniş tutulurken, bu kontekstin gerçekten bilgiyi farklılaştırıp farklılaşmadığını anlamak için ise özellikle sınırlı ve benzer alanlar seçilecektir. Dahası İslam tarihi ve din sosyolojisi gibi derslerin medreselerde olmayışı zaten bu alanlarda bilgisel anlamda karşılaştırmayı imkânsız hale getirmektedir. Bu durum çalışma için söylem karşılaştırılmasını özellikle tefsir çalışmaları ve benzer ayetler etrafında yapılmasına temel teşkil etmiştir: çünkü sözedilen konularda Kur'an yorumuna dönüşmüş bilgi bulmak çok daha kolay olduğu gibi sağlıklı analiz yapılmasına da olanak vermektedir. Haliyle farklı bilgi alanları zaten farklılık içereceği için burada kontekstin etkisinin olup olmadığı anlaşılmaz, doğası gereği farklı branşlar zaten farklı bilgi kırıntıları içerecektir. Oysa her iki kurumun da odak noktası olan Kur'an yorumundan hareketle, konuları tahlil etmek ve bu konularındaki bilgi farklılaşmaları ortaya koymak, zorunlu olarak dikkatleri farklılaşmanın nelerden kaynaklandığına çekecektir. Bu da bu bilginin üreticisi olan öznelere yetiştikleri kurumsal kontekstin önemine dikkatleri çeker ki bilgi sosyolojisi açısından önemli olan nokta da burasıdır.

Bu bağlamda bu araştırma, bir süreç araştırması olarak kurgulanmıştır. Çünkü bilgi hiçbir zaman boşlukta sallanan bir obje değildir. Bilakis tarihsel ve sosyal bir kontekstten hareket eder, öyleyse ilahiyat ve medreselerin süreçsel olarak incelenmesi ve bu süreçlerle üretilen bilgi arasındaki ilişkinin tespiti önemlidir. Bu çerçevede buradaki kontekst herhangi bir an değil, bir anlamda sürecin ifadesidir. Bilgi ise bu süreçler sonucunda ortaya çıkan durumdur. O halde *"Medreselerdeki kontekst A şeklindedir ve bu, buralarda yetişen bilgi öznelerinin A şeklinde bilgi üretmesine neden olmaktadır; ilahiyatlardaki kontekst B şeklindedir ve burada yetişen bilgi öznelerinin B şeklinde bilgi üretmesine neden olmaktadır."* şeklinde bir önermenin doğruluğu sağlıklı karşılaştırmaya bağlıdır.

Burada önem arz eden durum, ilahiyatın modern kontekstinin görece güncel olarak yoğun tartışmaların yaşandığı yukarıdaki konulara ne kadar modern yorumlar getirdiği, geleneksel bilgi sisteminin bir bakiyesi olan medreselerin geleneksel kontekstinin ne kadar klasik yorum yapılmasına neden olduğu hususudur. Bu, medrese mezunları dogmatik bir şekilde yapılanan bir kurumda yetiştikleri için ürettikleri bilgiler de klasik ve skolâstiktir. İlahiyat mezunları ise modern bir şekilde kurgulanan bir kurumda yetiştiği için ürettikleri yorumların eleştirel ve modern olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında modern kontekst ve geleneksel kontekstin bir ölçüde modern yorum ve geleneksel yorum olgusunun ortaya çıkmasına neden olacağı kaçınılmazdır. O halde kritik konu modern bir eğitim kurumu olan ilahiyatlarla klasik bir eğitim kurumu olan medreselerin yukarıdaki konular etrafında ürettiği bilgilerin hangisinde "özel" hangisinde "sosyolojik"; hangisinde "apriori" hangisinde "aposteriori"; hangisinde "statik" hangisinde "dinamik" olduğu yönünde olacaktır.

Bu anlamda, medreseler ve ilahiyatlarla ilgili kimi kritik süreçleri analiz ettikten sonra tezimizin asıl konusu olan medrese ve ilahiyatların karşılaştırılmasına geçilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

ORTODOKS İSLAM BİLGİ ANLAYIŞININ TAŞIYICI KURUMLARI: MEDRESELER

Medreseler köklü bir geçmişe sahiptirler. Bu kurumların yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip olmaları, bunun yanı sıra İslam coğrafyasının tarihi süreç içerisinde genişlemesi ve çok farklı kültür havzalarında varlık bulması, medreselerin geniş bir alana yayılmasına sebep olmuştur. Bu durum medreselerle ilgili devasa bir külliyyatın oluşmasına neden olmuştur. Öte yandan medreseler günümüz modern kurumları gibi net bir sistematığe ve devamlılığa sahip olmamıştır. Bu çerçevede, medreseler etrafında olabildiğince geniş bir sahanın oluşmasına neden olmuş ve aynı zamanda araştırılmasını da zorlaştırmıştır. Dolayısıyla bu bölümde okuyucuyu ayrıntılara boğmadan 19. yüzyıla kadar İslam bilgi üretiminin merkezi konumunda olan medreselere genel hatlarıyla değinilecektir. Bu anlamda bu bölümde tarihsel süreç içerisinde medreselerin ortaya çıkış süreci ve medreselerin kurumsallaşmasında kritik rol oynayan kimi önemli dönemler tahlil edilecektir. Burada ne medreselerin ham bir tarihi ne de bu kurumların iç işleyişleriyle ilgili bilgiler verilecektir. Dahası bu tür tartışmalara girmenin çalışmanın bağlamından kopmasına da neden olması muhtemeldir. Bizim temel amacımız medrese ve bilgi konusu olduğu için, dönemseller olarak dikkatimizi çeken kimi hususları vuzuha kavuşturmak daha verimli olacaktır. Çünkü bizim temel odak noktamız medreselerin tarihi ve sosyal süreçler içerisinde geçirdikleri değişimler olmakla beraber, bu kurumların İslam bilgi paradigmasının ortaya çıkışında nasıl bir rolünün olduğunu ve bu kurumların bilgiyle ilişkiseliliğini ele almaktır. Tabi ki İslam bilgi anlayışı geniş bir yelpazeyi barındırmaktadır. Buralardan kelim, tefsir, fıkıh, tasavvuf, mantık ve felsefe olmak üzere pek çok alanlarda bilgisel anlamda üretimler yapılmış ve eserler bırakılmıştır. Kuşkusuz ki medreseler bu süreçlerde her zaman özne olma özelliğini korumuştur. Bu anlamda bu bölüm, ayrıntılara girmeden ana hatlarıyla konuya eğilmektedir.

1. İslami Bilginin Doğuşu: Şartlar ve Fırsatlar

Foucault bilginin önemli bir güç olduğunu düşünür. Ona göre bilgi bireylerin hem savunmasında hem de karşıt argüman oluşmasında kritik bir unsurdur.¹⁹⁹ Bilgi, hem iktidarın tekelleşmesini sağlayan şey hem de iktidarın sarsılmasını sağlayan şeydir.²⁰⁰ Bu anlamda ister sosyal anlamda muhalefet isterse iktidar olsun, ikisinin de en önemli silahı bilgidir. İktidar bilgiyi kullanarak otoritesini tesis etmek ve güçlendirme; muhalefet ise bilgiyi kullanarak iktidarı sarsmak ve iktidara gelmek ister. Foucault’u önemli kılan husus onun iktidar olgusuyla bilgi arasında kurmuş olduğu doğrudan ilişkidir.²⁰¹ Ne var ki Foucault’un yaklaşımı tek başına İslam bilgi sisteminin ortaya çıkış sürecini yeterince anlamamıza katkı sunmayacaktır. Bizim kanaatimize göre bu konuda Karl Mannheim’in “İdeoloji ve Ütopya” adlı çalışmasında vurguladığı toplumsal kaos ve istikrarsızlık yaklaşımı fikir vericidir. Esasen Mannheim, bu hususu sınıflar arası geçişler için kullanmaktadır. Ona göre elit sınıfın konumunun değişimi ve alt sınıfların yükselmesi ancak kaos ve karmaşa durumlarında olabilmektedir. Zira egemen sınıfın konforunun sarsılması ancak bu yönüyle olabilmektedir. Diğer bir ifadeyle istikrar egemen sınıfın ve iktidarın bekası için gerekli ve zorunluken yeni bilgi ve paradigmaların ortaya çıkmasına ve toplumsal değişime ise engeldir. Zira her yeni bilgi ve oluşum, egemen sınıfın/iktidarın konforu için tehlikedir.²⁰² Diğer bir ifadeyle istikrar otoritenin işine, kaos muhalefetin işine gelen bir durumdur. Bu çıkış bize İslam bilgi anlayışının ortaya çıktığı dönemin şartlarına yönelik farklı bir perspektif sunmaktadır. Zira bilgi sisteminin güçlü bir dünya görüşü taşımasından çok, bu bilgi sisteminin çıktığı toplumun sosyal şartları da belirleyicidir.

İslam paradigması açısından aynı amaç için yola çıkan Hz İsa ile Hz Muhammed’in getirdiği bilgi sisteminin adı aynıdır: İslam. İkisi de İslam bilgi

¹⁹⁹ Foucault, *Hermenötüğün Kökeni*, s. 35-47

²⁰⁰ Kerim Özcan, “Yöntemsel Kontrol ve Örgütsel Düzen: Michel Foucault ve Zygmunt Bauman Ekseninde Bir Tartışma”, *Amme İderesi Dergisi*, C. 47, Sayı. 2, (Haziran 2014), s. 21-23

²⁰¹ Hayrunnisa Görsel, “Michel Foucault’ta İktidar Kurma Pratikleri”, *Cogito Michel Foucault* sayısı, İstanbul: Yapı Kredi Y., Sayı.70-71, (Yaz. 2012), s. 354

²⁰² Mannheim, a. g. e. s. 30-31

paradigmasının farklı zemin ve zamanlardaki yansımasıdır.²⁰³ Öyleyse neden Hz İsa'nın getirdiği bilgi sistemi kendi döneminde başarılı olmamış da Hz Muhammed'in getirdiği bilgi sistemi başarılı olmuştur? Bu sorunun cevabı pek çok gözlemcinin de kabul edeceği gibi bilginin içinden çıktığı iktidar konteksti ve sosyal şartların belirleyiciliğidir.²⁰⁴ Hz. İsa güçlü bir iktidara sahip Roma imparatorluğuna bağlı bir şehirde faaliyetlerini sürdürmektedir. Kudüs aynı zamanda dini bilgileri yorumlama tekeli elinde bulunduran güçlü bir Yahudi din âlimine ev sahipliğini yapmakta ve bu sınıf her türlü bilgiye müdahale edebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hz İsa'nın geldiği toplumsal yapının güçlü bir iktidara ve güçlü bir dinsel bilgiye sahip olması, getirdiği bilgi sisteminin kendi döneminde yayılma alanının kısıtlanmasına neden olmuştur. Mannheimci yaklaşımla gücü elinde bulunduran elit sınıfın sağlam bir yapıya sahip olmasıdır.

Oysa İslam bilgi sisteminin çıktığı şartlar çok daha farklı bir yapıya sahiptir. Her şeyden önce güçlü bir dünya görüşüne ve iddiasına sahip olan İslam bilgi anlayışına meydan okuyabilecek bir bilgi sistemi yoktur.²⁰⁵ Elbette bu topraklarda Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik gibi inançlar vardır. Ancak bu inanç mensupları her şeyden önce Ortodoks bir görünümünden çok heteredoks bir görünüme sahiptirler.²⁰⁶ Bu dönemde Ortodoks Yahudiliğin merkezi Kudüs'tür. Hıristiyanlığın Mısır, İskenderiye ve İstanbul gibi merkezlerdir. Esasen İslam'ın çıktığı topraklardaki inançlar, Durkheim'in ilkel olarak ifadelendirdiği

²⁰³Örneğin Kur'an, üç dince önemli bir figür olarak görülen Hz İbrahim'e Müslüman tanımlaması yapar. "İbrahim, ne bir Yahudi, ne de bir Hıristiyandı ama doğruya yönelen Hanif bir Müslümandı ve müşriklerden değildi." **Kur'an**, Al-i İmran, Ayet 67.

²⁰⁴ Mannheim, a. g. e. s. 28-35

²⁰⁵ Araçların İslam öncesi ve İslam'ın ilk dönemlerinde durumlarına ilişkin bir değerlendirme için bak.(Corci Zeydan, **İslam Uygarlıkları Tarihi**, Çev. Necdet Gök, İstanbul: İletişim Y., C. I., 2004, s. 35-53); Aynı zamanda (İra M. Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi: Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla**, Çev. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Y., C. I, 2013, s. 27-39); Kalın, a. g. e. s. 33

²⁰⁶Ortodoks ve heteredoks kavramları genelde dinsel ayrışma ve farklılaşma için kullanılan kavramlardır. Ortodoks genelde egemen anlayış ve iktidarı temsil eden düşünceyi tanımlarken, heteredoksi daha çok çeperde kalmış, farklı ve senkretik öğeleri barındıran iktidar mekanizmasının olmadığı azınlık düşünceyi ifade eder. Bak (Şinasi Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoks ve Heresi Kavgası", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 9, (2004), s. 10-13) (1-20)

ve inançsal başlangıcın bir evresi olan totemizme benzemektedir.²⁰⁷ Güçlü bir iktidar olmadığı için kabileler egemendir ki bu durum Yahudileri de etkilemiştir. Örneğin onlar da kendi aralarında Kureyza, Nadir ve Kaynuka gibi kabilelere sahiptir. Her kabilenin kendine özgü bir putu ve kutsal sembolü vardır. Kabileler arasında çatışmalar vardır. Bu anlamda kan davası önemli bir denge unsurudur.²⁰⁸ Devlet ve toplum görünümünden çok ailelerin güçlü olduğu bir yapı söz konusudur.²⁰⁹ Şayet bir birey orada yaşamak istiyorsa mutlaka bu güçlü ailelerden birinin himayesine girmesi zorunludur. Düzenli bir askeri birlikten çok her kabilenin mensuplarının adamları kabilenin doğal askeri sayılmaktadır.²¹⁰ Özetle tam da Mannheim'in karmaşa dediği olgunun kendisi söz konusudur.

Kuşkusuz ki bu sosyal olgu İslam bilgi sisteminin yaygınlık kazanmasında ve güçlenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bunun yanı sıra güçlü bir ortodoksiyle karşılaşmadığı için de saf ve temiz olarak yapılanmasına katkı sağlamıştır. Bir taraftan güçlü bir bilgi anlayışı, öte yandan iktidarsız bir toplum ve ortodoks bilgi anlayışının olmayışı İslam bilgi anlayışının hızlı bir şekilde zemin kazanmasına olanak sağlamıştır. Aşağıda da değinileceği gibi İslam bilgi sistemi sonraki dönemlerde ortodoks bilgi sistemleriyle karşılaşacak ve belli ölçüde etkilenecektir.

İslam tam da Foucault'cu bir yaklaşımla gücünü ne iktidardan ne de güçlü bir sınıftan almaktadır. Ona bu gücü veren şey tamamen bilgi sistemidir. Nitekim tüm meydan okumalar bilgi sistemi üzerinde yürümekte ve karşı tarafın bilgi sisteminin zayıflığı yoğun bir şekilde eleştiri konusu yapılmaktadır.²¹¹ Tabiatıyla

²⁰⁷Emile Durkheim, **Dinsel Hayatın İlk Biçimleri**, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Aytaç Y., 2005, s. 116

²⁰⁸ Harun Ögmüş, **Cahiliye Döneminde Araplar: Cahiliye Şiirinde İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim**, İstanbul: İz Y., 2013, s. 86

²⁰⁹ İhsan Süreyya Sırma, **Müslümanlar'ın Tarihi**, İstanbul: Beyan Y., C. I, 2014, s. 391-400

²¹⁰ Adem Apak, "Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dini Ortam", **Vahyin Nüzülünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v.)**, Ahmet Kavas (Ed.) İçinde (73-105) İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2001, s. 85-88

²¹¹ Örneğin "Eğer kulumuza (Muhammed) indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydi onun bir benzeri bir süre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz Allahtan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin)" **Kur'an**, Bakara, Ayet 23.

bu güç kendisiyle birlikte yeni bir iktidar mekanizması da getirecektir.²¹² Bu bilgi anlayışı, kabile merkezli bir toplumdan ideal ve ufuk birliği merkezli bir toplumun ortaya çıkmasına ve imparatorluğa dönüşmesinde kilit rol oynamıştır.

2. Dinsel Otorite ve Kurumsallaşma

Din sosyolojisi üzerinde önemli çalışmaları olan ve din sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilen Weber, tarih boyunca meydana gelen büyük olayların ve önemli kurumsal yapıların kaynağında karizmatik liderler olduğunu vurgular.²¹³ Nihayetinde var olan her rasyonel kurum kendisini tanımayan ve kalıpları aşan bu liderlerce tasfiye/restore edilebilirler.²¹⁴ Ancak karizmatik liderler kurumları etkileyip tasfiye ederken aynı zamanda yeni bir organizasyonun ortaya çıkmasına da neden olabilmektedir. Ona göre esas itibarıyla günümüzde var olan kurumlar bir biçimde karizmatik liderlerin kurumsal hale gelmiş ve rutinleşmiş şeklidir. Karizmatik liderleri, peygamberleri de içine alacak şekilde ele alan Weber'e²¹⁵ göre, karizmatik liderler ve onların şahsında cisimleşmiş olan kurumsal yapılar, ancak aydın ve entelektüel bir kesime mâl olunca kalıcı (kurumsal) olabilmektedir.²¹⁶ Bu anlamda karizmatik liderlerle müşahhas olan düşünceler ancak aydın ve düşünen kesimlerin aktarıcılığı ve sistematik katkılarıyla rutinleşmektedir.²¹⁷ Bu çerçevede düşünür ve entelektüeller karizmanın bir sonraki nesle aktarıcılığını yapmaktadırlar. Bu da zamanla rasyonel kurumların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmaktadır. Elbette Weber'in bu yaklaşımı seküler öğeler taşımakta ve ilahi yaklaşımı tamamen insani özelliklere indirgemektedir. Zira özellikle monoteist dinlerde peygamberlik, peygamberin kişisel özelliklerinden çok bizzat ilahi kudret tarafından verilen ve peygamberleri güçlü kılan bir nimet olarak telakki

²¹² İslam'ın ilk dönemlerinde kurumsal bilgi yoktur. Diğer bir ifadeyle İslam bilgi sistemi kurumsallık kazanmamıştır. Ne var ki zamanla İslam bilgi sistemini temsil eden kurumlar meydana gelecek ve bu bilgi kurumsallaşacaktır. Özünde İslam'da din adamı sınıfı ve bilginin özel bir taşıyıcı kurumu olmamasına rağmen sonraki dönemler bu özelliğini kaybedecektir.

²¹³ Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, İstanbul: Deniz Y., 2011, s. 352

²¹⁴ Max Weber, **Ekonomi ve Toplum**, Çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarı Y., 2012, s. 362-369

²¹⁵ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 209.

²¹⁶ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 209

²¹⁷ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, s. 565-591

edilmektedir. Bu anlamda peygamberler, karizmatik oldukları için vahiy almıyorlar, vahiy aldıkları için karizmatiktirler. Ne var ki inanan bir insan için önemli olan bu yaklaşımın Weber açısından bir anlamı yoktur; ancak Weber'in temel çabası dini bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı değil, tarihte meydana gelen ortaya çıkan peygamberlerin nasıl kurumsallaştığı ve bu liderlerin tarihsel kurumları nasıl etkilediğine yöneliktir.

Şüphesiz ki tarih boyunca ayakta kalan ve devamlılık sağlayan düşünceler, varlıklarını kendilerini üretecek ve diğer nesillere aktaracak vasıtalarla sahip olmalarına borçludurlar. Devamlılık, var olan bilgilerin aktarılması ve bunların yeni nesillere bildirilmesiyle mümkündür. Bu anlamda hem informel hem de formel olarak tüm düşünce sistemleri kendi varlıklarının devamı için bir sonraki kuşağa çeşitli vasıtalarla kendisini aktarmaya çalışmıştır. Entelektüel bir çaba olan eğitim-öğretim işlemi esas itibarıyla düşünsel verilerin ve değerlerin bir sonraki nesle aktarılması faaliyetidir. İslam dini bu anlamda ortaya çıktığı andan itibaren bilginin aktarıcılığı faaliyetine önem vermiştir. Nitekim pek çok müfessirin dikkat çektiği gibi okuryazarlığın gelişkin olmadığı bir zemine indiği halde Kur'an'ın ilk emrinin "oku" olması eğitim öğretim faaliyetine verilen değer bir göstergesidir. İslam dinin anlatıcısı konumunda olan Hz. Muhammed de bu konuya önem vermiştir. Nitekim Bedir savaşında esir üşen müşriklere on kişiye okuma yazma öğretme koşuluyla serbest bırakmayı önermiştir.²¹⁸ Bilginin toplumsal varoluş için önemine inanan peygamber, kendisinden sonra onu her yönüyle gelecek nesillere anlatan düşünürler bırakmıştır.

İslam'ın ilk dönemlerinde bilginin aktarıcılığı ve üretimi çoğunlukla sözlü bir şekilde yapılmaktadır.²¹⁹ Genel anlamda dini bilginin üretimi yazıdan çok kimi zaman şiirsel bir ifadeyle kimi zaman hikâyeye ve kimi zaman da örnek olayların aktarılmasıyla olmaktadır. Nitekim İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an bile vahiy katiplerine yazılı hale getirilmesine rağmen düzenli bir şekilde ancak Hz

²¹⁸ Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", **Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi**, C. 5, 1992, s. 326

²¹⁹ Sözlü kültürde nihayetinde bir yönüyle kurumsallığa işaret etmektedir. Sözlü kültürün özellikleri ve bu durumun yazılı duruma geçiş sürecine ilişkin bir değerlendirme için bak. (Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojikleşmesi**, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul: Metis Y., 2014)

Ebubekir döneminde sokulmuştur. Elbette bu, o dönemde eğitim ve öğretim faaliyetlerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak eğitim öğretim başta olmak üzere tüm düşünsel ve edebi çalışmaların odağında sözlü kültür yer almaktadır. Esasen İslam gelmeden önce bile Arap toplumunda güçlü bir söz geleneğinin olduğu belagat(retorik) faaliyetlerinin ezberlerde tutulduğu gözlemlenmektedir.²²⁰ Nitekim şiir ve söz atışmaları yarışmaları düzenlenmekte ve çeşitli vesilelerle şiirsel kutlamalar yapılmaktadır. Öyle ki Kur'an üslup olarak meydan okuyucu özelliği cihetiyle bu sosyal dokundan bağımsız düşünülmemelidir.²²¹ Bu çerçevede kültürel aktarma genelde sözlü olarak yapılmaktadır. Nitekim İslam hadis kaynaklarının önemlileri olarak kabul edilen Buhari, Müslim, Ebu Davut, Tirmizi, Nesei, gibi hadisçiler, genelde aktardıkları hadisleri ravi(rivayet eden) zinciri kanalıyla aktarmaktadır. Bu anlamda hadisçi kendisine en yakın kişiden başlayarak Hz. Muhammed'e kadar, rivayet zincirinde kim varsa teker teker zikretmekte ve böylece hadis nakledilmektedir. Bu durum, sadece gündelik hayata ilişkin kültürel ve eğitsel faaliyetlerde değil, aynı zamanda temel konularda da kültürel faaliyetlerin önemli ölçüde sözlü geleneğe dayandığını göstermektedir.²²² Öyle ki başta Kur'an olmak üzere hadis ve benzeri alanlarda bilgi sahibi olanlar, okuma yazma bilmemekte ve ezber mantığıyla hareket etmektedir. Bu ilimleri rivayet eden ravilerin çoğu okuma yazma bilmemektedir. Kimi zaman okuma yazma bilmeden önemli ölçüde bilgi sahibi olup fıkıhçı/hadisçi olanlar dahi vardır.²²³

²²⁰ Cahiliye Dönemi şiir özelliklerine ilişkin birkaç çalışma için bak. (Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, Çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Y., (t.y.), s. 39; Taha Hüseyin, "Cahiliye Dönemi Nesri", Çev. Celalettin Divlekçi, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı.1, (2007), s. 177-183; Reylonld A. Nicholson, "İslam Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri", Çev. İbrahim Yılmaz, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı.17,(2002), s. 217-224; Mehmet Yalar, "Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 15, Sayı.2, (2006), s. 19-43)

²²¹ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı ve Diğerleri, **Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir**, 3. bs. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı Y., 2007

²²² Hadislerin sözlü değil, genelde yazılı olarak aktarıldığını idea eden Fuat Sezgin'in tezine karşı ikna edici bir çalışma için bak. Gregor Scholer Basel, "İslam'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu", Çev. Nimetullah Akın, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı.2, (2007) s. 171-196

²²³ Zeydan, a.g.e. s. 631

Ancak bu durum, özellikle toprakların genişlemesiyle birlikte farklı kültürlerle tanışılması ve aynı zamanda genişlemenin getirdiği zenginleşmeyle birlikte kağıtların kullanılmasıyla değişmeye başlamıştır.²²⁴ Zenginleşme ve genişleme aynı zamanda yazı kültürünü de beraberinde getirmiştir. Elbette bu, önceki dönemlerde yazma kültürü olmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim Hz. Muhammed döneminde dahi vahiy kâtipleri kanalıyla kimi notların alındığı ve Kur'an ayetlerini yazmakla görevli bir zümrenin olduğu bilinmektedir.²²⁵ Ne var ki bu hem karmaşık ve bölük pörçük yapılan bir iş hem de sistematik değildir. Öyle ki yazılar ya bir taşa, ya bir deve derisine, ya bir kemiğe yazılmaya çalışılmaktadır.²²⁶ Muhtemelen Hz. Ebubekir döneminde bu malzemeler toplanarak Kur'an'ın bir araya getirilmesi sağlanmıştır.²²⁷ Gerçekten de bu dönem düşünüldüğünde yazma işi maliyetli ve zor bir işlemdir.

Sonraki yıllarda özellikle 8. Yüzyılın ortalarında Çin'den kâğıtların getirilmeye başlanması, hem edebiyatta hem de eğitim-öğretimde yazma işlemini yaygınlaştırmıştır.²²⁸ Önceleri Horosan bölgesinde imal edilen kâğıt zamanla İslam imparatorluğunun tüm bölgelerinde gelişkin bir hal almıştır.²²⁹ Kuşkusuz ki İslam'ın Arap yarım adasının dışına yayılması, Şam, Bağdat ve Kahire gibi zengin merkezlerin Müslümanların eline geçmesi, yazma işlemini daha da yaygınlaştırmıştır.

²²⁴ Saygılı, a. g. m. s. 4

²²⁵ Geniş bilgi için bak. Abdusabur Şahin, "Hz. Muhammed Döneminde Arap Yazısında Hareke ve Nokta", Çev. Tayyar Altıkulaç, **Diyanet İşleri Başkanlığı** Dergisi, C. 9, Sayı. 102-103, (Kazım, 1970), s. 403-407; Yine Elçin Memmedzade, "Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahy Kâtipleri", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999,

²²⁶ Cahiliye Arapları ve onların okuma-yazma faaliyetlerine ilişkin güzel bir çalışma için bak. (Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı.27, (2007), s. 32-68)

²²⁷ Burada Araplar'ın hafızaya önem vermesinin de etkisi olduğu bir gerçektir. Gerçekten de gerek İslam öncesi ve gerekse İslam sonrası ilk dönemlerde sözlü ve ezber geleneği önemli bir erdem ve güç sayılmaktadır. Notların alınması hafızanın güçsüzlüğünü gösterdiği için bir zaaf göstergesi olarak görülmüştür. Arapların yazıya yönelik negatif yaklaşımlarına yönelik farklı gözlemler ve Kur'an ayetlerinin yazıldığı malzemeler için bak. Zeydan, a. g. e. s. 630, 643

²²⁸ Albert Hourani, **Arap Halkları Tarihi**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim Y., 2007, s. 76; Zeydan, a. g. e. s. 328

²²⁹ Richard Taylor, "İslam Felsefesinin 'Altın Çağı'nın Erken Dönem Koşulları", Abdulkadir Filiz (Ed.), **İslam Felsefesi: Geçmişe ve Günümüze Dair Bazı Meseleler**, İçinde (65-75), Köln: Plural Y., 2017, s. 66

Nihayetinde yazı, bilginin kurumsallaşması anlamında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Türkçemizde “Söz uçar yazı kalır.” ifadesi bir anlamda bu gerçeğin altını çizmektedir. Zira sözlü kültür, nihayetinde bir aktarma kültürü olmakla birlikte kalıcılığı az manipülasyon olasılığı fazladır. Bu anlamda kurumsallaşma ve bilginin sonraki nesillere sağlıklı ve olduğu gibi aktarılmasında, kitapların ve ilmi eserlerin ortaya çıkmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Zamanla Arapça'nın dil bilgini Sibeveyhi (Ö. 795) tarafından sistemleştirilmesi bu kurumsallaşmanın devamı için önemli bir açılım sağlanmasına neden olmuştur.²³⁰ Kurumsallaşma bir anlamda sosyal bir dinamik ve pratiğe de bağlıdır. Bu anlamda kurumsallaşmayı sağlayan dinamikler bir ölçüde sosyal şartlardır. Allah'tan aldığı vahyi, insanlarla paylaşan peygamber ve bu çerçevede kendini vahye göre formatlamaya çalışan bir toplum dinamiği mevcuttur. Ancak İslam'ın coğrafi olarak genişlemesi, siyasi sınırlarının Anadolu İnan gibi yerlere dayanması, yanı sıra İslam düşüncesinin doğuda Hint düşüncesi, Batıda Yunan felsefesi ve Mezopotamya'da İnan medeniyetiyle karşılaşması kendisiyle beraber farklı sorunların meydana gelmesine sebep olmakta bu da İslam aydınlarının yeni arayışlara girişmesiyle sonuçlanmaktadır.²³¹ Burada önemli olan, yeni problem ve sorunların nasıl çözüleceğinden çok bu soruların kime ve kimlere sorularak çözüleceği meselesidir. Bu durum aynı zamanda bir otorite sorunu gibidir. Gerçekten de toplum üzerinde otorite olan ve gücünü Allah'tan aldığı vahiyden alan bir peygamberin yerine kimlerin otorite olacağı konusu önemli bir sorun teşkil etmektedir.²³² Bu durum sadece kültürel ve bilimsel anlamda ortaya çıkan bir mesele değildir, aynı zamanda siyasal anlamda da pek çok sorunlara neden olmaktadır.²³³ Zira İslam'ın daha ilk dönemlerinde “kim yönetecek” sorunu, en büyük problemlerden bir tanesidir. Bu soru kendisiyle beraber İslam

²³⁰ Hourani, a.g.e. s. 76

²³¹ Bu karşılaşma İslam bilgi anlayışının zenginleşmesine ve İslam bilgi sisteminin de diğer kültürleri etkilemesine katkı sağlamıştır. Kalın, a. g. e s. 37-38

²³² Hourani, a.g.e. s. 88

²³³ Özeldde siyaset konusu daha peygamberin hemen sonrasında teolojik problemleri de beraberinde getirecektir. Bak. Ahmet Bulut, “Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 4, Sayı. 2, (2006), s. 1-10

coğrafyasında düşünsel parçalanmayı ve çatışmayı da getirmiştir. Kimin otorite olacağı konusu, nihayetinde sünnilik düşüncesinde halifelik olgusuyla çözümlenmiştir. Buna göre halifelik, dinsel bir otoriteden çok toplumsal kaynaşma ve dayanışmayı meydana getirecek, toplum arasında huzur ve barışı sağlayacak otorite görünümündedir.²³⁴ Bu durum elbette İslam coğrafyasında yönetici elit kavramının çıkmasına zemin hazırlamıştır. İlk dört halife dönemi (Raşidin)inde genelde yöneticiler aynı zamanda dini otorite konumundadır. Gündelik hayatta meydana gelen dinsel sorular bir anlamda halifelere de yöneltilmektedir. Böylelikle halifeler sadece siyasi değil, aynı zamanda bilgi anlamında da otorite konumundadırlar.²³⁵ Elbette bu, onların tek başına otorite olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak “bilge kral” tanımlanması bir anlamda bu dönem halifeleri için söylenebilecek bir sözdür. Yöneticiler hem yönettiği toplumun sosyal yapısını hem de temsil ettikleri düşünsel yapının işleyişi hakkında bilgi sahibidirler. Gündelik hayatta meydana gelen problemleri, temsil ettikleri dinsel düşünceye dayalı olarak çözebilme yetkinliğine sahiptirler.²³⁶

Bu durumun, dönemin sosyal yapısının basitliği ve fazla karmaşık olmayan yapısıyla da ilgisi vardır. Ne var ki Emeviler dönemiyle birlikte yöneticiler siyasal otorite konumunu korurken,²³⁷ bilgi anlamındaki otoritesini de kaybetmeye başlamışlardır.²³⁸ Umera'nın siyasal ve iktidar görünümü sivrilerek dünyevileşirken adalet ve bilgi daha çok ulema sınıfına kalmıştır.²³⁹ Diğer bir ifadeyle ulema ve aydın sınıfıyla yöneticiler şeklinde bir ayrışmanın olduğu göze

²³⁴ Hourani, a.g.e. s. 89

²³⁵ Hourani, a.g.e. s. 87-90

²³⁶ Elbette bu duruma toplumun basit ve sade olmasının etkisi de büyüktür. Nihayetinde özellikle iş kollarının giderek artması, sınırların genişlemesi bir kişinin tek başına üstesinden gelemeyeceği toplumsal dinamiklerin ortaya çıkması zamanla “bürokrasi” denilen bir olgunun ortaya çıkmasına da yol verecektir.

²³⁷ Rahma'nın tespitiyle devlet ve iktidar İslami vasıtalar olarak değil, Emeviler'in güç devşirdikleri ve iktidarı sağlamlaştırma aracına dönüşmüştür. Fazlur Rahman, **İslam'da İhya ve Reform: Bir İslam Fundamentalizmi İncelemesi**, Çev. Fehrullah Terkan, Ankara: Ankara Okulu Y., 2006, s. 50

²³⁸ Lapidus, a. g. e. s. 155

²³⁹ Ulemanın konumu toplumsal ve siyasal pozisyonlarına ilişkin bir değerlendirme için bak. Abdülcélil Candan, **Ulemanın Gücü**, 2. bs. Van: Bilge Adamlar Y., , 2004

çarpmaktadır.²⁴⁰ Ulemanın ayrı bir oluşuma gitmesi aynı zamanda yöneticilerin adaletsiz davranabileceği, hukuksal anlamda bilgiyi manipüle edebileceği varsayımına dayalı bir yaklaşımın ifadesidir.²⁴¹ Nitekim daha ilk dönemlerde Emevi yöneticileri özellikle dinsel alanı manipüle ederek iktidarlarını sağlamlaştırma yoluna gitmeye çalışmış ve karşı çıkan ulemayı cezalandırmaya çalışmıştır.²⁴² Bu durum ulemanın umeradan ayrılmasına ve ayrı bir oluşum olarak sivrilmesiyle sonuçlanmıştır.²⁴³ Ulemanın ayrı bir oluşum olarak kurumsallaşması, onların İslam bilgi otoritesi bakımından yetkin olduklarının bir göstergesi gibidir. Zira peygamber varisleri olarak tanımlanan ulema, umeradan bağımsız olarak bir çeşit gündelik sorunlara çözüm getiren nomokratik(fıkha dayalı) İslam anlayışının yegâne temsilcileri olmuşlardır.²⁴⁴

Bu süreç bilgin ve aydın olan ulemanın toplumsal konumunu güçlendirmiştir. Aynı zamanda bu düşünürler toplumsal sorunlara ürettikleri cevapları sadece şifahi kültürle yürütmemiş, bunları yazılı hale getirmiştir. Ne var ki bu durum ulemanın tek sesli olduğu anlamına gelmemelidir. Gerçekten de Peygamberin ölümünden hemen sonra İslam toplumu içerisinde çeşitli nedenlere bağlı olarak ayrılıklar zaten vardı. Zamanla bu ayrılma daha belirgin hale gelecektir. Tüm bu kamplaşmalardan kurtulmak ancak Peygamberden sonra

²⁴⁰ Otoritenin dönüşümüne ilişkin güzel bir değerlendirme için bak. Seyfullah Kara, “İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emeviler Döneminde Otoritenin Dünyevileşmesi”, **İstem**, Sayı. 8, (2006), s. 145-170

²⁴¹ Detay Mustafa Özkan, “Emevi İktidarının Siyasi İcraatlarına Karşı Ulemanın Tavrı”, **İstem**, Sayı. 11, (2008), s. 93-112

²⁴² Örneğin kader konusunda insan iradesini vurgulayan “Kaderiye” akımı özellikle Emevi hükümdarlarını “biz iyi olduğumuz için Allah bizi muzaffer kıldı, şayet kötü olsaydık Allah bizi hükümdar” yapmazdı mealinde ki propagandasına karşı insan iradesini savunan bir çıkışı ifade etmektedir. Abdülhamit Sinanoğlu, “İslam’ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde ‘Kader’ İnancı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XLIII, Sayı. 2, (2002), s. 249-276; Yine Fazlur Rahman, a. g. e. s. 62-73

²⁴³ Emeviler sadece ulemaya değil, farklı düşünsel ve kültürel kodlara mensup insanlara baskı yaptığı da bilinen bir gerçektir. Bu durum özellikle zaman içinde Şiilik teolojisini de güçlendirmiştir. Zira Emeviler’den baskı gören insanlar bir kurtuluş reçetesi olarak Şiiliğe yönelmiştir. Fatih Topaloğlu, “İran Coğrafyasının Şiileşme Süreci: İlk Dönem, Emeviler, Abbasiler”, **E-Makalat Mezhep Araştırmaları**, VI/2 (Güz 2013), s. 52-53 (43-62)

²⁴⁴ Nomokrasi bir yönüyle İslam dünya düzeni ve gündelik hayata ilişkin paradigmasının fıkıh endeksli olmasıyla ilgilidir. Bak. (George Makdisi, **Orta Çağ’da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı**, Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Y., 2004, s. 46)

İslam bilgi anlayışının tek otoritesi olarak görülen Kur'anla çözülebilecektir. Haurouni'nin ifade ettiği gibi İslam'da peygamberden sonra esas itibarıyla bir tek dinsel otorite kalmışa benzemektedir.²⁴⁵ O da Kur'an'dır.²⁴⁶ Bu bağlamda gündelik sorunlara ve döneme göre çıkan problemlere kaynaklık edebilecek bir kitabın olması aynı zamanda kitabın nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik tartışmaları da beraberinde getirmiştir.²⁴⁷ Bir rivayete göre peygamberin kendisinden sonra İslam bilgi anlayışının yegane otoritesi olarak tanımladığı Kur'an ve kendisinin uygulamaları(sünnet), bir yönüyle ulemanın bilgi meşrulaştırıcı iki temel kaynağı olmuştur. Ancak Kur'an, İslam bilgi kaynağı olarak insanlarca konuşTURULMAK durumundadır. Zira değişen ve dönüşen sosyal, siyasal ve kültürel yapı, yeni sorular üretmekte ve ulema bu sorulara cevap üretmek zorundadır.

Yanı sıra İslam toplumunun içinde bulunduğu siyasal kriz kendi içinde yine problemler üretmektedir. Zira peygamber dönemi boyunca İslam, her zaman kendisi dışında kendinden farklı bir dünya perspektifiyle mücadele etmiştir. Ne var ki sonra ki dönemlerde referansını bizzat İslam'dan alan tarafların birbirleriyle mücadele ettiği bir dönem olmuştur. İslam'ı benimsemiş ve üstelik samimi bir şekilde İslam'a hizmet etme iddiasında olan iki grubun tartışması ve bunu kan dökülmeye sonuçlanması, İslam'ı siyasal anlamda etkilemekle kalmamış, aynı zamanda yukarıda değinilen "Kur'an nasıl anlaşılmalı ve Kur'an'a yaklaşım biçimlerinden hangisi doğru?" gibi problemleri de

²⁴⁵ Hourani, a.g.e. s. 90

²⁴⁶ Lapidus, a. g. e. s. 159

²⁴⁷ Burada ilginç bir yaklaşım tarihi kimi kaynaklara dayanarak Zeydan tarafından ortaya atılmaktadır. Ona göre İslam'ın ilk dönemi ve Emeviler döneminin önemli bir bölümünde İslam felsefesi, Kur'an her şeye yeter şeklinde bir yaklaşım içerisinde olunmuş ve farklı kültürler dışlanmıştır. Öyle ki kimi önemli yabancı kaynaklar yok edilmiş Mısır ele geçirildiğinde burada bulunan meşhur İskenderiye Kütüphanesi Amr b. As tarafından yakılmıştır. Nihayetinde Kur'an'ın gerçek ve tek rehber olduğu düşüncesi bir yönüyle Abbasiler dönemine kadar sürecektir. Bu yabancı karşıtlığının altında kuşkusuz ki Emeviler'in diğer kültür ve milletleri küçümsemeleri de vardır. Detaylı bilgi Zeydan, a. g. e. s. 611-623; Zeydan'ın bu yaklaşımını ilk defa eleştiren fakat ne yazık ki doyurucu bilgi vermeyen Şibli Numani'nin yazısı için bak. Mehmet Azimli "Corci Zeydan'ın "İslam Medeniyeti Tarihi" Adlı Eserine Karşı Yazılmış bir Tenkid Yazısı", **İstem**, Sayı.5, (2005), s. 223-243; kimi değerlendirmelere göre İskenderiye kütüphanesi Müslümanlar Mısır'ı aldığı zaman zaten yıkılmış halde olup çok az kitabı bünyesinde barındırmaktaydı. Bak. Adem Apak, "İskenderiye Kütüphanesinin Akıbeti Üzerine Değerlendirmeler", **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. 6, Sayı.1, (2003), s. 183 (176-183)

beraberinde getirmiştir. Nihayetinde bizzat peygamberi ve onun dönemini gören, üstelik referansını bizzat aynı kaynaktan alan iki tarafın tartışması; "İslam bilgi sisteminde doğru ve gerçek nedir?" şeklinde özetlenebilecek pek çok yorumsal tartışmayı da beraberinde getirmiştir.

Referans kaynağı kitap olan bu iki taraftan hangisi doğrudur? Diğer bir ifadeyle doğru ve yanlışın ölçütü nedir? İslam'ın temel kitabı olan Kur'an'a, hangi gurubun yorumu, hangi ölçüte vararak doğru kabul edilmelidir? Dahası nasıl oluyor da aynı referans kaynaklarına sahip olan ve aynı kitabı okuyan kişiler farklı sonuçlara varıyor? Bu farklılaşmanın altında yatan sosyal, siyasal ve kültürel faktörler nelerdir? Bu kriz dönemi sadece bu soruları sordurtmamaktadır. Aynı zamanda adalet ve insan iradesi konusunda da pek çok soruların sorulmasına neden olmaktadır. Kitap, Allah'ın her şeye gücü yettiğini söylemektedir. Her şeye gücü yetiyorsa niçin var olan problemlere müdahale etmiyor? Allah'ın her şeyi bilmesi, görmesi ve işitmesi ne demek? Bizim seçme özgürlüğümüz var mıdır? Bu seçmenin sınırı neresidir? Elbette bu soruları takip eden pek çok başka sorunlar da mevcuttur. Başa dönersek ulema bu sorunları çözmek durumundadır. Ve bu soruları sorabilecekleri tek merci Kur'an'dır. Dahası Kur'an'ın nasıl yorumlanacağı meselesidir.

Bu tartışmalar sonucunda genel hatlarıyla iki temel yaklaşımın belirgin hale geldiği görülmektedir. Birinci yaklaşım İslam kaynaklarında Mutezile olarak anılan akılcılar.²⁴⁸ İkinci grup ise nakilciler ve metincilerdir.²⁴⁹ Akılcılar

²⁴⁸ Cahız örneğinden hareketle Mutezile düşüncesine yönelik güzel bir çalışma için bak. (Mustafa Köse, **Mutezile'de Entelektüel Düşünce: Cahız**, İstanbul: Endülüs Y., 2017); Ayrıca Mu'tezile konusunda uzman olan Josef Van Ess'in özet bir değerlendirmesi için bak. Josef Van Ess, "Mu'tezile: İslam'ın Akılcı Yorumu I", Çev. Veysel Kasar, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 13, Sayı. 20, 2008, s. 291-299; Josef Van Ess, "Mu'tezile: İslam'ın Akılcı Yorumu II", Çev. Veysel Kasar, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 14, Sayı. 21, 2009, s. 169-179; Yine Mu'tezili kelimcilerin akılcı İslam bilgi anlayışına etkilerine yönelik bir değerlendirme için bak. Ömer Türker, "İslam Metafizik Gelenekleri", Abdulkadir Filiz (Ed.), **İslam Felsefesi: Geçmiş ve Günümüze Dair Bazı Meseleler**, içinde (43-54), Köln: Plural Y., 2017, s. 44-45; Belirtmek gerekir ki bu gruplarda kendi arasında net bir konsensüse sahip değillerdir. Elbette geniş bir yüzyıla dayanan İslam bilgi sistemini iki gruba indirgemenin kimi sakıncaları vardır. Ancak yine de İslam bilgi sisteminin genel olarak bu iki tipolojik yaklaşımdan oluştuğu da göze çarpan bir husustur.

²⁴⁹ Bu ayırım İslam tarihi boyunca farklı şekillerde kendisini göstermiştir. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ya da Ashab-ı hadis, Ashab-ı rey bunlardan bir kaçıdır. Makdisi bunlara değindikten sonra bu

yöntemsel olarak insanın aklıyla doğru bilgiye ulaşabileceklerini savunmaktadırlar. Onlara göre İslam'ın yegâne kaynağı Kur'an her şeyden önce aklın kullanılmasının gerekli olduğunu vurgulamakta ve gerçeğin akılla bilinebileceğinin altını çizmektedir. Bu anlamda doğru bilgi için aklın kullanılması şarttır. Nakilciler ise metnin bağlamı ve söyleminin önemli olduğunu ve gerçek bilginin bizzat Kur'an ve sünnette verildiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla Kur'an'da ve sünnette belirtilen olguların sorgulanıp yorumlanmasının gerekli olmadığını düşünmektedirler.²⁵⁰

Bu ikili yaklaşım tarih boyunca İslam bilgi paradigmasının omurgasını oluşturacaktır. İki temel yaklaşımda da göze çarpan husus bilgiyi a priori şeklinde ele alıyor olmalarıdır. Akılcı ekol nakilci ekole göre biraz daha sosyal olguları dikkate almaktadır. Zira her şeyden önce aklın kendisini veri alan bu yaklaşım nihayetinde insana özerk bir alan tanımakta ve insanın kendi iradesiyle doğruya ulaşabileceğini iddia etmektedir. Kur'an ve onun ifade ettiği hakikatlerin anlaşılması bireysel çabayı gerektirmektedir.²⁵¹ Nakilcilerde ise bilgi genel anlamda statik bir yaklaşımla ele alınmıştır. Onlara göre metnin kendisi zaten tüm hakikatleri kendi bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamda bireylerin birtakım sorgulamalar yaparak te'vile yönelmesi gerçekliğin kendisini tahrif etme tehlikesini de beraberinde getirmektedir.

İslam literatüründe Maturidilik olarak bilinen yaklaşım akılcı gruba girerken, Eş'ari ve özellikle Ahmet B. Hanbel'in yaklaşımı ikinci gruba örnektir.²⁵² Temelde iki yaklaşımın da kendince gerekçeleri vardır. Birinci gurubun genel yaklaşımı insanı ve akli merkeze alarak olayları anlamaya çalışmak ve bu temelde değerlendirmeler yapmaktır. Elbette bu, onların vahyi

ayrımı fıkıh hareketleriyle kelam hareketleri şeklinde yapmaktadır. Ayrıntı için bak. (Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 40); Lapidus, a. g. e. s. 167

²⁵⁰ Hourani, a. g. e. s. 92

²⁵¹ Lapidus, a. g. e. s. 166

²⁵² Eş'ari'nin kendisi de esasen ilk dönemler de Mutezile akımının içerisinde yer almaktadır. Ancak sonraki dönemlerde bu düşüncenin kimi yaklaşımlarını aşırı bulmuş ve yollarını ayırmıştır. Bak. Enes Er, "Eş'arilik'in Doğuşu ve İlk Dönem Eş'arilik", **İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, Sayı. 1, Samsun, 2016, s. 59-85; Yine Eş'ari düşüncesi genel itibarıyla teville karşıyken, Mutezile düşüncesi Tevil ve yorumlamadan yanadır. Eş'ariliğin Te'vil konusunda ki duruşu için bak. Yakup Bıyıkoglu, "İlk Dönem Eş'ari Kelamında Müteşabih Ayetlerin Te'vili Sorunu", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, Sayı. 1, (Haziran 2016), s. 365-408

görmezden geldiği anlamına gelmemelidir. Vahiy anlamlıdır, ancak vahyin gerçek anlamı aklın sağlıklı kullanılmasıyla mümkündür. Bu çerçevede insanın sağlıklı bir şekilde olguları ele alması araştırması ve sorgulaması kaçınılmazdır. Bu yaklaşıma göre geçen zaman içinde İslam toplumu gelişmiş sorunlar başkalaşmış ve farklılaşmıştır. İnsanlar yeni sorunlarla karşı karşıyadır. İslam bilgi anlayışının yegâne otoritesi peygamber yok; ancak onun bıraktığı miras olan vahyin kendisi olan Kur'an vardır. Ne var ki Kur'an her şeyi ayan beyan açıklamamakta ve birtakım konularda insanların yorumlarına ihtiyaç duyulmaktadır. O halde sorunların çözümü bir anlamda vahyin aklın süzgecinden geçirilerek anlaşılmasında yatmaktadır. Buna karşın ikinci yaklaşıma göre sorunun ana kaynağı Kur'an'ın anlaşılmasında değil, insanların onun geldiği zaman ve mekândan uzaklaşmasıdır. Diğer bir ifadeyle insanların asrı saadet döneminin samimiyetinden, anlayışından uzaklaşmasıdır. Bu bağlamda gerçek anlamda İslam, Kur'an'ın ve onun tebliğcisi peygamberin yaklaşımını kabul etmek ve insanları buraya kanalize etmektir.²⁵³ Bu yaklaşımın temel hassasiyeti Kur'an'ın aşırı derecede yorumsanması sonucu İslam bilgi anlayışının merkezi/odağı olma özelliğini yitirme riskidir. Örneğin bu düşüncenin tipik yorumcularından olan imam-Şafi'nin dönemi gerçek anlamda bir yorum kaosunun yaşandığı dönemdir. Zira sorunlar çoğalmış ve bu sorunların kimin otoritesinde ve nasıl bir yaklaşımla çözüleceği meselesi ciddi bir problem haline gelmiştir. Halife Osman döneminde Kur'an'ın okunması bağlamında ortaya çıkan kargaşanın çözümü Kur'an'ın çoğaltılması ve dağıtılmasıyla çözülmüştür. Oysa özellikle Abbasiler dönemiyle birlikte kargaşanın temel nedeni Kur'an'ın birden fazla bakış açısıyla yorumlanmasıdır. Bunun önemli sebebi Emeviler'in Arap merkezli bakış açısının tasfiye edilip hoş görülmesi bir zeminin oluşması ve diğer kültürlerle açılma politikasıdır.²⁵⁴ Haliyle diğer kültürlerle etkileşim, farklı bakış açısı ve farklı yorumlar meydana getirmektedir. Öyleyse hangi yorum doğru kabul edilmelidir? Bu sorunun cevabı ikinci

²⁵³ Asrı Saadet terminolojisi büyük oranda bu ikinci yaklaşımın doktrini ile şekillenmiştir.

²⁵⁴ Gerçekten de Abbasiler devri Emeviler devrine oranla bilimsel çalışmaların yoğun olarak yapıldığı ve farklı kültürlerden insanların yönetimde yer aldığı bir dönem olmuştur. Bak. Labidus, a. g. e. s. 119-120

gruptakilerce yorumlanma ve tevil olayına katı bir rezerv koyulmasıyla verilmiştir. Onlara göre yorum her şeyden önce tahrif etme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Yapılması gereken Kur'an'da geçen ifadeleri sorgulamak değil, bunları doğrudan kabul etmektir.²⁵⁵ Esasen rasyonel mantığa dayalı kurumsallaşma ve metin merkezli kurumsallaşma günümüze dek sürecek iki önemli aksı oluşturmaktadır.²⁵⁶

Bu çerçevede bilgi anlamında İslam'ın otoritesiz kalması, ulemanın vahiyle baş başa kalması sadece ulema değil, siyasetle ilgili bireylerin de bir şekilde kitabın(Kur'an) kendisini yorumlama yoluna gitmesi, dahası bu durumun yarattığı kaos ortamı Şafii'nin yeni bir formülasyon geliştirmesine neden olmuştur.²⁵⁷ Zira İslam bilgi sistemi açık bir sistemdir. Dini yorumlama yetkisi ve hakkı herkese tanınmıştır. Bu durum Orta Çağ'da bir tek İslam bilgi yaklaşımında görülen bir özelliktir.²⁵⁸ Oysa Şafii'nin formülasyonu, metni yorumlama tekeli belli bir zümreye hasrederek bu sorunu çözmektir.²⁵⁹ Buna göre her şeyden önce metni yorumlamak için ehliyet sahibi olmak gerekir. Bununla kalmayıp birtakım özelliklere de sahip olmak lazımdır.²⁶⁰ Bu anlamda Şafii İslam tarihinde bilgiyi yorumlama tekeli belli bir zümrenin eline bırakmak isteyen kişi olma özelliğiyle ön plana çıkmıştır.²⁶¹ Şafii metni yorumlama işinin

²⁵⁵ Günümüz Türkiye'sinde ilahiyat fakülteleri daha çok birinci yaklaşıma medreseler ise daha çok ikinci yaklaşıma yakın durmaktadır. Bu tartışmaya tezin dördüncü bölümünde yeniden girilecektir.

²⁵⁶ Örneğin günümüzde ilahiyat fakülteleri daha çok birinci aksı medreselerse kurulduğu günden beri genelde temsilcisi olduğu nakilci çizgiyi devam ettirmektedir.

²⁵⁷ Lapidus, a. g. e. s. 162

²⁵⁸ Saygılı. a. g. m. s. 3

²⁵⁹ Şafii'nin karmaşanın önüne geçme amacı sadece düşünsel anlamda değil siyasal anlamda da vardır. Gerçekten de karmaşanın yaygın olduğu bu dönemde ulema sadece fikirselsel anlamda değil, siyasal anlamda da otoritenin gerekliliğine inanan bir yaklaşım sergilemişlerdir. Nihayetinde düşünsel ve sosyal anlamda ki kargaşanın anarşiye ve kaosa yol açabileceği düşüncesi hükümdara itaati esas alan ve fikirselsel anlamda olabildiğince statik olan bir yaklaşımın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Lapidus, a. g. e. s. 263-264

²⁶⁰ Hourani, a.g.e. s. 97

²⁶¹ Öyle ki Şafii Te'vil (yorum) meselesine olabildiğince sınır çizmekte hatta Kur'an ve Hadislerde geçen ifadelerin aynen veri alınmasına taraftır. Bu bağlamda Şafii naslar karşısında bireysel duruşu minimuma indirmeye çalışmıştır. Şafii'nin yorum metodolojisi için bak. Muammer Bayraktutar, "İmam Şafii'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu," Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 107-169

ulemaya bırakılmasını savunmakla kalmamış aynı zamanda hadislerin de en az Kur'an kadar bilgisel otorite olabileceğini savunarak peygamberin otoritesini yeniden inşa etmeye çalışmıştır.²⁶² Her ne kadar akılcılıkla nakilciliği sentezlemeye çalışsa da²⁶³ onun duruşu açıkça otoriteden yanadır.²⁶⁴ Bu anlamda bireyler Kur'anı yorumlamamalı iyi yorumlayan kişilere danışmalıdır. Yani sıra Kur'anı yorumlayacak kişi yorum yapmadan önce peygamberin sünnetine ve hadisine başvurmalıdır. Dahası ihtilafı ve çözülmesi zor konularda ulemanın hem fikir olup olmadığını incelemeli şayet bir icma yoksa o zaman yorumlama işine girişmelidir.²⁶⁵ Elbette yorumlama ehliyetine sahip olmak şartıyla. Bu bağlamda Şafii dönemi bir anlamda bilgiyi yorumlama konusunun ve bilgi olgusunun tekelleştiği ve ulema sınıfının gerçek anlamda oluşmaya başladığı dönem olma özelliğini taşımaktadır. Kuşkusuz ki bilgi yorumlama işi süreklilik arz etmiştir. Ancak yine de Şafii'nin bu yaklaşımı belli bir yaklaşımın oluşmasında kritik bir rol oynamıştır. Nitekim bu dönemden sonra otoritelere dayalı fıkıh okullarının ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Hanefilik, Hanbelilik, Şafii ve Malikilik bunun en tipik örneğini oluşturmaktadır.²⁶⁶ Başta bu okullar olmak üzere pek çok konuda belli başlı isimlerin yazmış oldukları eserler gerçek anlamda otorite olarak kabul edilmiş ve bu konularda fikir yürütenler, bilgi anlamında meşruiyet kazanmak için sürekli olarak bir otoriteye yaslanarak yola devam etmiştir. Bu yaklaşım rivayet kültürünün artmasında, önemli bir etkiye sahip olmuştur.

²⁶² N. J. Coulson, "Muhammed B. İdris Eş-Şafii", Çev. Abdurrahman Haçkalı, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 10, (1988), s. 485-490; Şafii'nin önemli bir yönü de onun özellikle Hadislere özel ilgi göstermesidir. Öyle ki kimi zayıf rivayetlerin bile doğru kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. İshak Emin Aktepe, "İmam Şafii'nin Ehl-i Kelam ve Malikilere Karşı Hadis Savunusu", **Hadis Tetkikleri Dergisi**, C. 4, Sayı. 1, (2008), s. 111-133

²⁶³ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 44

²⁶⁴ Şafii Kur'an'ın anlaşılmasında hadisleri ve sahabe uygulamalarını kritik önemde görür. Buna göre sünnet olmadan Kur'an tek başına anlaşılmaz. Detay H. Mehmet Soysaldı, **İmam Eş-Şafii ve Tefsir Anlayışı**, Elazığ: Diyanet Vakfı Yayınları Elazığ Şubesi, 1998, s. 32-56

²⁶⁵ Şafii genelde ilk sistematik Fıkıh metodoloğu olarak bilinmektedir. Gerçekten de bir fıkıhçının nasıl olması gerektiğine yönelik prensipler yazan Şafii, yorum konusuna kısıtlamalar getirmektedir. George Makdisi, "Şafii'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkıhın Kökenleri Kökenleri ve Önemi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 15, (1997), s. 263-294

²⁶⁶ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 39

3. Rutinleşme ve Nizamülmülk

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız husus, İslam'ın 11. yüzyılına kadar bilgi konusunda meydana gelen tartışmaların ana temasıdır. Bu bağlamda İslam bilgi paradigmalarını temsil eden akılcı Mutezile geleneği ve İslam'ı anlama adına nakli öne çıkaran Eş'ari ve Şafii geleneği²⁶⁷ bir anlamda rutinleşmiş ve belirginleşmiştir.²⁶⁸Bu iki temel paradigmanın ürettiği kitaplar ve bilgi üretim merkezleri vardır. Diğer bir ifadeyle kendi paradigmalarını daha sistematik ve kurumsal olarak aktarmaktadırlar. Esas itibarıyla sistematik bilgi üreten kurumların ortaya çıkması ve ulema sınıfının oluşması biraz da devletin genişlemesi meselesiyle ilgili bir durumdur. İmparatorluğun sınırlarının genişlemesi ve devletin bürokratik aygıtının tek kişinin üstesinden gelmeyeceği ölçekte gelişkin bir hal almasıdır. Bu çerçevede gündelik hayatın düzenlenmesi devlet ve halk arasındaki ilişkiselliğin düzene sokulması gereği yanı sıra hukuk(şeriat) kurallarının gelişkin olması, kendisiyle birlikte uzmanlar sınıfını da gerekli kılmıştır. Bu uzmanların yetiştirilmesi kuşkusuz ki bilginin aktarıcılığını yapan kurumları kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu ihtiyaç, ilk dönemlerde önemli bir bilgi aktarıcısı ve taşıyıcısı olan kurumlar olarak özellikle camilerin yanında bulunan mescitlerin işlevselliğiyle giderilmeye çalışılmıştır.²⁶⁹

²⁶⁷ Bu iki ayrıma ilginç bir yaklaşım Zeydan tarafından getirilmektedir. Ona göre bu çatışma özünde Arap düşünürleri ile Arap olmayan düşünürlerin çatışmasıdır. Zira İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren İslam ilimlerinin taşıyıcıları Medineli âlimlerdir. Ancak İslam coğrafyası genişleyince özellikle yabancı bilginlerin de İslam'a çeşitli katkıları olmuştur. Ne var ki hicaz ve İran bölgesindeki düşünürler hadis ve tefsir konularında yeterince donanımlı olmadıklarından akla önem vermektedirler. Bu konuda hadis merkezli düşünen Malik bin Enes (İmam Malik) ile Numan bin sabiti(Ebu Hanife) örnek veren düşünür Ebu Hanife'nin yorumculuğunun nedenlerinden birisinin de Medine ekolünden uzaklığa bağlamaktadır. Zeydan a. g. e. s. 669

²⁶⁸ Esasında bu durum taşların yerine oturmaya başladığı süreç olarak adlandırılabilir. Nitekim İslam medeniyeti üzerinde tartışma yapan metinlerin özelde bu dönemlerde yaşayan Gazali ve Nizamü'l mülk gibi isimlere mutlaka yer verdikleri görülmektedir. Örneğin doğrudan Gazali tartışmasına girmemekle birlikte Açıkgenç 850-1000 yılları arasında bilimlerin doğuşu ve bilgi geleneğinin oluşmaya başlaması olarak adlandırmaktadır. Geniş bilgi için bak. Alparlan Açıkgenç, **İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim**, İstanbul: İsam Y., 2007, s. 72-73

²⁶⁹ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 62-63, 73; Saygılı, a. g. m. s. 7-8

Ancak mescitlerle başlayan bu süreç yerini daha önemli ve sistematik bir kuruma bırakmıştır. Kuşkusuz ki bu kurumlar medreselerdir. Esas itibarıyla medreseler zaten birikmiş ve belli bir kıvama gelmiş -özellikle- İslam hukuk anlayışının taşıyıcısı görünümündedir. Nitekim çeşitli kaynaklarda medreselerin tarihi Hz. Peygambere dayandırılmakla birlikte ilk medrese Nişabur'da kurulan Darü's-Sünnedir. Bu medrese yaklaşık olarak 940'larda kurulmuştur.²⁷⁰ Medreselerin kurulması bir anlamda şeriatın kurumsallaşması ve bilginin köklü bir yapı kazanmasıyla ilgili bir durumdur. Öte yandan medreselerin en genel karakteri bir anlamda nomokratik(fıkıha dayalı) bir kurum olma özelliğidir.²⁷¹ Zira bilgi medrese süreciyle daha sistematik bir şekilde aktarılmaya başlanmış ve bu kurumların temel işlevi de bir yönüyle Fıkıhçı yetiştirmek olmuştur. Esas itibarıyla bu dönemde medreseler iki temel özelliğiyle dikkat çekmektedir. Birincisi Arap dilinin sağlıklı bir şekilde öğretilmesi, ikincisi oluşmaya başlayan İslam bilgi sisteminin özellikle şeriat kurallarının öğretilmesidir. Medrese olgusu çıkmadan önce özellikle camiler bilginin aktarılmasına kritik rol oynamışlardır. Bu okulların da genelde camilerle bitişik olması hatta kimi zaman caminin içinde bir bölüm olarak varlığını sürdürmesi bu durumu açıklar niteliktedir. Camilerin yanı sıra zaten bilgi anlamında belli otoriterleşmeler ortaya çıkmış ve bu otoriterlerin bıraktığı eserler bir şekilde kendilerinden sonraki nesillere takipçilerince aktarılmıştır. Medreselerin kurulması bu işin daha sistematik yapılması, dahası bilgisel anlamda tekelleşmenin tescili anlamına gelmektedir.

²⁷⁰ Nebi Bozkurt, "Medrese", **Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi**, C. 28, 2003, s. 324; Medreselerin nereden çıktığı ve hangi devletlerden etkilendiğiyle ilgili çeşitli teoriler ortaya atılmakla birlikte bu kurumların ilk defa Horosan ve Maveräünehhir civarında ortaya çıktığına dair şüphe yoktur. Eray Taşdemir, "Medreselerin Doğuş Kaynakları ve İlk Zamanları", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı. 2, (1988), s. 271 (269-277); Yine aynı yazara ait, "Osmanlı İmparatorluğunda Medreseler", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı. 3, (1989), s.19

²⁷¹ Nitekim kurulan ilk medreselerin genelde fıkhi mezheplere bağlı olduğu ve her fıkıh geleneğinin kendi medreseleri olduğu gözlenmektedir. Dahası bu medreselerde ilk dönemlerde katı bir mezhep taasubunun olduğu gözlenmektedir. Bak. Şakir Gözütok, "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler", Fikret Gedikli (Ed.), **Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslar Arası Sempozyum**, İçinde (199-2015), Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Y., 2013, s. 209

Elbette medreselerden mezun tek tip bir düzende yetişmemiştir. Diğer bir ifadeyle tüm medreseler aynı paradigmayı taşımamaktadır. Her medrese bir şekilde belli bir fıkıh ekolünün etkisinde kalmıştır.²⁷² Bu fıkıh ekolleri Şafii, Maliki, Hanbelî ve Hanefiliklidir. İlk dönemlerde Hanefiliğe kimi rezervler koyulmakla beraber, İslam toplumundaki çatışma ve ayrışmaları tetikler düşüncesiyle bu mezhep de kabul edilmiştir. Böylece sünni çizginin dört temel okulu doğru olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede buralarda yetişenler bağlı buldukları fıkıh ekolüne göre kararlar almıştır. Öyle ki zaman zaman bu paradigmlar arasında çekişmeler dahi meydana gelmektedir.²⁷³ Yanı sıra siyasi otoriterler de zaman zaman ulemayı manipüle etmiş, kimi zaman siyasi bir araç olarak kullanmaya çalışmıştır.²⁷⁴ Ulemanın bir biçimde özerk olma durumunu koruyup kimi zaman siyasi elitleri eleştirmekle birlikte, bazen de siyasi erkin etkisinde kaldığı bilinen bir gerçektir.²⁷⁵

Medrese fenomeninin ortaya çıkması ve sistematik bir şekle bürünmesinde kuşkusuz ki Nizamülmülk'ün önemli katkısı olmuştur. Bu bağlamda günümüz Anadolu medreselerinin ilk çekirdeği ve başlangıç noktası olan Nizamiye Medreseleri,²⁷⁶ bir anlamda kurumsallaşmanın tamamlanması, öte yandan İslam bilgi sisteminin statikleşmesini ifade eder. Osmanlı medreselerine kaynaklık eden Nizamiye Medreseleri, İslam bilgi anlayışının rutinleşmesi demektir.

²⁷² Lapidus, a. g. e. s. 240

²⁷³ Hourani, a.g.e. s. 198

²⁷⁴ Hourani, a.g.e. s. 182

²⁷⁵ Ulema derken tek tip bir sınıf anlaşılmalıdır. Zira İslam tarihinde alimin çoğulu olan ulema genel bir hat sunsa da geniş bir kesim için kullanılmıştır. Ayrıntı, R. Stephen Humphreys, "Kültürel Bir Elit: İslam toplumunda Ulemanın Rolü ve Konumu", Çev. Murtaza Bedir, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 3, (2003), s. 391-418

²⁷⁶ Öyle ki kimi düşünürlere göre medreseleri ilk kuran kişi Nizam'ül Mülktür. (Bak. Saygılı a.g. m. 25) ancak bu tez hem klasik kimi düşünürlere hem modern araştırmacılarca kabul edilmemektedir. Esasen Medreselerin nasıl ortaya çıktığına yönelik tam bir konsensüs yoktur. Ancak günümüz anlamında medreselerin ilk çekirdeğinin ve temellerinin Nizam'ül mülk tarafından atıldığına kuşku yoktur. Yine nizamiye medreselerin ilk sistematik medrese olduğu anlaşılmaktadır. (Ömer Menekşe, "Selçuklu Eğitim Müesseseleri Nizamiye Medreseleri", **Diyanet İlmî Dergi**, C. 39, Sayı. 3, (2003), s. 117) Medreseler ve ortaya çıkış sürecine ilişkin görüşler için bak. (Mustafa Ergün, **Suriye, Mısır ve Anadolu Medreseleri (15. Yüzyılın Ortalarına Kadar)**, Ankara: Pegem Akademi Y., 2014, s. 72-80)

Nizamülmülk'te dikkat çeken husus, sistematik olması ve medreselere ayrı bir önem vermesidir.²⁷⁷ Elbette ilk medreseyi Bağdat'ta kurması ve burayı daha sistematik hale getirmesinden de anlaşıldığı gibi Selçuklular'ın²⁷⁸ Sünni olması dolayısıyla Şii yayılımcılığını engelleme düşüncesi de vardır.²⁷⁹ Abbasilerin otoritesini kaybetmesi özellikle Bağdat ve Ortadoğu'da Şiiilerin hızlı bir şekilde yayılmasına neden olmakla kalmamış aynı zamanda İslam bilgi anlayışında kaos durumunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁸⁰ Esasen merkezi Bağdat'a taşıyan Abbasiler dönemi kozmopolitan bir dönem olmuştur.²⁸¹ Farklı kültürlerin, düşüncelerin ve geleneklerin birlikte yaşadığı bir zemin olan Irak bölgesi olabildiğince farklı düşünsel geleneklerin oluşmasına zemin hazırlamış ve bilgisel anlamda dinamik bir yapının ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.²⁸² Ne

²⁷⁷ Saygılı, a. g. m. s. 20; Ahmet Ocak, "Nizamiye Medreseleri", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993; Şakir Gözütok, a.g. m., s. 199-2015

²⁷⁸ Selçuklular tarafından kurulmuş olan bu medreseler daha sonra Osmanlı medrese sisteminin temeli olacaktır. Nitekim medreselerin Anadolu'ya gelmesi Selçuklularla birlikte olmuştur. Selçuklu medreselerine yönelik bir değerlendirme için bak. (Ali Yılmaz, "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Medreselerinde Geleneksel Yapı ve İslah Çalışmaları", **Milel ve Nihal Dergisi**, Din, Tecdid ve Reform sayısı C.2, Sayı. 5 (2008), s. 161-173)

²⁷⁹ Mustafa Alican, "Şia Tehdidine Eğitim Panzehiri Nizamiye Medreseleri", **Derin Tarih**, Sayı. 60, Mart, 2017, s. 123; Ahmet Ocak, "Medrese Geleneği İçinde Nizamiye Medreseleri'nin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler", Mustafa Demirci ve diğerleri (Ed.), **II. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce**, İçinde (447-470), s.19-21 Ekim, C. I, 2011, s. 447; Lapidus, a. g. e. s. 251

²⁸⁰ Saygılı, a. g. m. s. 21; Lapidus, a. g. e. s. 250-251

²⁸¹ Bu durum güzel bir hoşgörü ortamı oluşturduğundan farklı dinlere mensup düşünürler olgunlukla birbirlerine eleştirel yaklaşabilmektedir. Örneğin halife Me'mun döneminde Dar'ul Hikmete bizzat farklı dinlerden düşünürler çalışmakta, yoğun bir tercüme faaliyetinde bulunmakta bu da düşünsel bir zenginliğe katkı sunmaktadır. Kalın, a. g. e. s. 48-49; Ayrıca Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesine Giriş", (Ed.) Bayram Ali Çetinkaya, **İslam Felsefe Tarihi I**, (içinde 13-49)Ankara:Grafiker Y., 2012, s. 35-49; Fuat Sezgine göre daha Emeviler döneminde Yunan eserlerinin Arapça'ya çevrilmesine ilgi vardı. Üstelik bu durmun Muaviye'nin henüz valilik döneminde oluştuğunu belirten Sezgin bu dönemde sarayda Hıristiyan hekimlerin çalıştığını ifade etmektedir. Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik**, İstanbul: İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Y., 2016, s. 3

²⁸² Öyle ki Dimitri Gutas bu dönemin İslam açısından Rönesansla eş değer olduğunu düşünmekte ve dinamik bilgi anlayışının altını çizmektedir. Bak. Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, Çev: Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Y., 2003, s. 147-151; Lapidus, a. g. e. s. 149; Örneğin "*İslam düşüncesinde birinci hoca Aristo'dan sonra ikinci hoca olarak bilinen Farabi'nin (ö.950) mantık hocaları Yuhanna b. Heylan (ö. 910) ve Ebu Bişr Metta b. Yunus (ö.940), Bağdat'ın önde gelen Hıristiyan ilim adamlarıydı. Aynı şekilde Farabi'nin ünlü öğrencisi Yahya b. Adi el Mantiki (ö.*

var ki bu, karmaşık bir sürecin başlamasını da beraberinde getirmektedir. Yanı sıra Fatımiler tarafından kurulan Dar'ül İlimlerde yetişen Dailer(Propagandacı), Şiiliğin yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Öte yandan Bağdat özelinde yaygınlaşan Bâtınlık düşüncesi çeşitli huzursuzlukların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmaktadır.²⁸³ Dahası Sünni bilgi sisteminde de bir konsensüs bulunmamakta ve pek çok farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Bu durum Nizamülmülk'ün çözüm olarak medreseleri öne çıkarmasına neden olmuştur.²⁸⁴ Nihayetinde Şii ve bâtını düşüncelerle mücadele etmenin en sağlıklı yolu bunlara alternatif olabilecek bir paradigmayı yansıtan medreselerin kurulması olmuştur. Elbette bu medreselerle devletin bürokrasi ihtiyacının karşılama amacı da güdülmüştür.²⁸⁵ Nitekim medresenin ilk müderrislerinden olan Ebu İshak el- Şirazi'nin “*Geçtiğim hiçbir şehir, hiçbir köy kalmadı ki, orada öğrencilerimden bir yargıç, katip veya vaiz olmasın.*”²⁸⁶ şeklindeki sözü bu durumun altını çizmektedir. Yaptığı bir yolculuğa ilişkin gözlemlerini yansıtan Şirazi'nin bu sözleri medreselerin kadro yetiştirmedeki rolünü göstermektedir. Elbette bu durum, bu kurumların bizzat devletin bir aygıtı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira medreseler özünde sivil bir oluşumdur. Medreselerin en büyük geçim kaynağı olan vakıflarda bu durum güzel bir şekilde gözlenmektedir. Vakıf kuralları bizzat yardım edenin tercihlerine göre şekillenmiş ve kurallara devletin müdahalesi engellenmiştir.²⁸⁷ Medreselerde kimlerin ders vereceği, kimlerin okuyacağı ve kimlerin vakıf gelirlerinden

984) monofizit mezhebine mensup bir Hristiyandı.” Akt Kalın, a. g. e. s. 60; Yine Richard Taylor bu dönemi şu ifadelerle dillendirmektedir. “... Abbasiler sonraki yüzyılı aşkın süre boyunca devam edecek olan Tıp, bilim ve Felsefe alanlarında bir tercüme hareketine önyak olmuştur. Bu tercüme vasıtasıyla bahsi geçen alanlardaki kültürel miras çoğunlukla Hıristiyan Süryaniler tarafından Arap/İslam geleneğinin düşünürlerine aktarılmıştır.” Richard Taylor, a. g. m. s. 65-66

²⁸³ Ferhad Daftary, “Emeviler Döneminde ve Abasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horosan ve Maverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler”, Çev. Mehmet Atalan, **Kelam Araştırmaları Dergisi** Sayı. 2, (2006), s. 151-152 (139-158)

²⁸⁴ Alican., a. g. m. s. 123-124

²⁸⁵ Lapidus, a. g. e. s. 241; Menekşe, a. g. m. s. 118

²⁸⁶ Akt. Saygılı, a. g. m. s. 23; Ayrıca Alican, a. g. e. m. s. 126

²⁸⁷ Jack Goody Batı'da Üniversitelerin temelini oluşturan vakıflarla medreselerin arka planını oluşturan vakıflar arasında paralellikler olduğunu ifade etmektedir. Jack Goody, **Tarih Hırsızlığı**, Çev. Gül Çağlı Güven, İstanbul: İş Bankası Y, 2014, s. 271

istifade edeceği tamamen mütevellî heyetinin kararına bırakılmıştır.²⁸⁸ Nitekim Nizamiye Medreselerinin vakıf maddelerinden birisi de medresede ders verecek olan hocaların Şafii ve Eş'ari olma zorunluluğudur. Bu zorunluluk, vakfı kendi imkânları ile kuran kişi olarak Nizamülmülk'ün kendi tercihi olmuştur.²⁸⁹ Bu durumun belli ölçüde Nizamiye Medreselerinin devlette olan sınırlarının muğlâklaştığı söylenebilir.²⁹⁰ Bunun nedeni bu medreselerin özerk olsa da kurucu ve destekçilerinin Nizamülmülk örneğinde olduğu gibi devlet adamlarınca sağlanmış olmasıdır. Dahası devlet otoriteleri burada mezun olan ve etkili konumda olan kişilere çeşitli şekillerde kadro tahsis ederek etkileme yoluna gitmiştir.²⁹¹

Nizamiye medreselerinin İslam bilgi dinamizmini sekteye uğratmasının en temel nedeni, buranın Sünnî paradigmasının nakilci ekolününe dayalı olarak kurumsallaşmasıdır. Nitekim Nizamülmülk kurulan medreselerde sadece Eş'ari ve Şafii çizgisini desteklemiş ve burada ders veren hocalarla öğrencilerin Şafii olmasını şart koşmuştur.²⁹² Öyle ki medreseye gelir getiren vakıftan sadece Şafii ve Eş'ari geleneğin temsil eden alimler istifade etmişlerdir.²⁹³ Bu durum, şartların bilgisel anlamda önemli bir sinerji oluşturan akılcı/meşai/rey geleneğinin aleyhine ve nakilci geleneğin lehine genişlemesine neden olmuştur. Nizamiye medreseleri dönemine kadar pek çok farklı yaklaşımların sergilendiği ve önemli felsefecilerin çıktığı Ortadoğu coğrafyası bu dönemden sonra eski dinamizmini kaybetmiştir.²⁹⁴ Esasen Nizamülmülk'ün Şafiileri öne çıkarmasının

²⁸⁸ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 81-83

²⁸⁹ Ocak, a. g. m. s. 448

²⁹⁰ Ocak, a. g. m. s. 448

²⁹¹ Yine de bu durumun ilk dönem Şafii çizgisindeki ulema için çok da geçerli olmadığını teslim etmek gerekiyor. Zira Mihne olayında olduğu gibi Mutezilenin devlet egemenliğinin bir göstergesi olan bu çizgiye yönelik baskıları, zaten belli ölçüde bu çizgiyi devlete karşı mesafe almaya itmiştir. İronik bir şekilde, genelde kadılığı kabul eden ve devlet yönetimi ile iyi geçinmeye çalışan kurumsal yorum Hanifi çizgisidir. Bak. Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 291

²⁹² Menekşe, a. g. m. s. 119

²⁹³ Güray Kırpık, “Bağdat Nizamiye Medresesi'nin Kuruluşu, Yapı ve İşleyişi”, **İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası sempozyum**, İçinde (685-698), İstanbul, 7-8 Kasım, 2008, s. 693

²⁹⁴ Bu bağlamda farklı bir yorum Macit Fahri tarafından dillendirilmektedir. Ona göre Şii ve Mutezili düşünürlerin üretkenliği bir yönüyle bu iki aksın genelde sürekli muhalif olmaları ve

nedeni, özellikle Abbasilerin son döneminde yaşanan mihne olayıdır.²⁹⁵ Bir dönem muhalefet olarak ortaya çıkan ve akılcı ekolün önemli temsilcisi olan Mutezile²⁹⁶ akımının Abbasi halifesi Me'mun tarafından desteklenmesi, bu kesimi iktidara taşımış ve bu düşünürler nakilci çizgiye baskı yapmaya başlamıştır.²⁹⁷ Nakilci çizginin önemli temsilcisi olan ve Şafii düşüncesiyle paralel görüşlere sahip olan, dört mezhepten sonuncusunun kurucusu Ahmet Bin Hanbel'in zindana atılması, Mutezili düşüncenin güç kaybetmesine neden olmakla kalmamış, Ahmet Bin Hanbel'in karizmatik bir figür olarak öne çıkması,²⁹⁸ dahası "Ehli Hadis" diye bilinen nakilci çizginin güçlenmesiyle sonuçlanmıştır.²⁹⁹ Kendisi de Şafii olan Nizamülmülk'ün bu uygulamayı getirmesinde kuşkusuz ki Mihne döneminde bu kesime yönelik baskıların yarattığı mağduriyet hissini de etkisi olmuştur.

Şafilik düşüncesinde göze çarpan antikelamizm,³⁰⁰ Nizamiye Medreselerinin karakteristik özelliği olmuştur.³⁰¹ Dahası nakilci çizginin otorite olarak öne çıkması ve hızla yayılması bu düşünceyi muhalefetsiz bırakmış,

genelde iktidarlarca hoş karşılanmamalarıdır. Bu durum bu iki aksın birbirine sempati duymalarını sağladığı gibi aynı zamanda kayda değer düşünürlerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Fahri, a. g. e. s. 67; Azınlık ve muhalif olmanın entelektüel avantaj olduğuna yönelik güzel bir yazı için bak. Sandra Handing, "Bakış-Açısı Epistemolojisi(Feminist bir Yorum) Toplumsal Dez avantaj Nasıl Epistemik Avantaj Yaratır", Stephen P. Turner (Ed.), **Sosyal Teori ve Sosyoloji: Klasikler ve Ötesi**, İçinde(175-192) Der., İstanbul: Küre Y., 2008, s. 175-192

²⁹⁵ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 45; Taylor, a. g. m. s. 69

²⁹⁶ Detaylı bilgi Muharrem Akoğlu, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İstanbul: İz Y., 2006

²⁹⁷ Fahri, a. g. e. s. 88; Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 134; Esasen Mutezili düşüncenin halk arasındaki antipatikliği sadece baskı ile ilgili bir durumda değildir. Nihayetinde Emeviler süreciyle başlayan devlet halk ayrışması, dahası halka yönelik baskılar zaten "devlete" yönelik bir anti patinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu anlamda iktidara yakın gözükmenin kendisi bile başlı başına negatif bir algının oluşmasına yeterli olmuştur. Bak. Fazlur Rahman a. g. e. s. 82-83

²⁹⁸ Lapidus, a. g. e. s. 242-243

²⁹⁹ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 45

³⁰⁰ Şafii'nin kelam karşıtlığı ve nedenlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bak. Ahmet Erkol, "İmam Şafii'nin Kelam Karşıtlığı ve Nedenleri Üzerine", **Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu İçinde** (366-377), 7-9 (Mayıs 2012), s. 331-357

³⁰¹ Şafii ile ilgili güzel bir çalışma için bak. Joseph Schacht, "Şafii'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine", Çev. İshak Emin Aktepe, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, C. 3, Sayı.1, (2005), s. 119-127

ötekisiz kalan bu düşünce,³⁰² zamanla monotonlaşmıştır.³⁰³ Bu çerçevede Nizamiye Medreseleri sadece Şiiilik propagandasına karşı değil, aynı zamanda Mutezile çizgisine de ciddi bir darbeyi ifade etmektedir. Çünkü nizamiyenin yükselişi ve hızlı kurumsallaşması genel rekabetin de sonucudur.

Bu anlamda, bu iki çizgi arasında zaman zaman halkın önünde meydana gelen tartışmalar bu rekabetin anlaşılması için önemli olduğu gibi dönemin anlaşılması içinde önemli veriler sunmaktadır. Genelde Cuma günleri derslerin olmadığı, öğrenci ve halktan kesimlerin katıldığı bir alanda yapılan bu münazaralar, kelimcilerle nakilcilerin bilek güreşine dönüşen bir faaliyettir. Ancak bu tarz yukarıda nizamiye medreselerinin ortaya çıkış sürecinde değindiğimiz gibi sadece bir dönem geçerli olmuş, nakilci çizginin güçlenmesiyle birlikte giderek ortadan kalkmıştır.

Zira münazaralar halkın önünde yapılmakta kimi zaman fiziksel şiddete dönüşebilmektedir. Halkın önünde yapılan tartışmalar bir yönüyle halkın eğlencesine dönüşmekte, kimi zaman da halktan taraftarların da katıldığı daha geniş çatışmalara dönüşebilmektedir.³⁰⁴ Öyleki sonraki dönemlerde düzen bozucu bir unsura dönüşen münazara yasaklanacak. Sadece bununla kalmayıp kitapçıların felsefe, kelim gibi süpekülatif kitaplar satması engellenecektir.³⁰⁵ Bu yasaklanmanın düzen bozucu yönünün yanında Şafii düşüncesinin kelim aleyhine genişlemesinin de önemli bir etkisi olmuştur. Ahmet İsfahani'nin Şafii Fıkhını bırakıp felsefeyle ilgilenenleri eleştiren "*Eş-Şafii ve Malik'in ilmini terk ettin, ve ilk defa Proklüs'ün görüşlerini İslam'a soktun, bence sen cemaati'in dinine boyun eğmiyorsun ve onlara entelektüel kibrinle tepeden*

³⁰² Gerçekten de Abbasiler dönemine verimlilik sağlayan önemli unsur bu dönemde farklı fikirlerin rekabeti olmuştur. Esasen her dönem entelektüel verimlilik için rekabet ve farklılık şarttır. Nitekim peygamberimiz de ihtilafı rahmet olarak değerlendirmiştir. Rekabet ve entelektüel dinamizm arasındaki ilişkiye örnek için bak. Michele Boldrin ve David K. Levine, **Entelektüel Tekele Karşı**, Çev. Başak Bingöl, İstanbul: Sel Y., 2010, (özellikle s.25-30;83-90); Yine eleştiri ve eleştiri kültürünün olmadığı yerde bilimsel dinamizmin yok olacağına yönelik çeşitli kulvarlarda yazarların kaleme aldığı güzel bir derleme için bak. Imre Lakatos ve Alan Musgrave (Haz), **Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi**, Çev. Nur Küçük, İstanbul: İtihaki Y., 2017

³⁰³ Bu yaklaşım medreselerde din dersleri dışında hiçbir eğitimin yapılmasına izin vermemiştir. Bu da monotonlaşmada önemli bir etkiye sahiptir. Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 137

³⁰⁴ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 199-209

³⁰⁵ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 210

bakıyorsun.”³⁰⁶Şeklindeki beyti tartışmacıların birbirine bakış açısını anlamak adına önemli bir ifadedir. Esasen entelektüel üstünlüğü elinde tutan kelimciler genel anlamda münazaranın devamından yanadır: “ *Her konuda ediyorsun bir geleneği taklit. Hatta derken bile Allah birdir ve tektir. Hâlbuki O’nun yaratışını düşünmemizi emreder bize. Fakat bunu yapınca da sapkın derler bize. Yaratılışın özünden gelen rekabet olmasaydı eğer. Olmazdı münazara kitapları da, ne Muğni ne de Umed.*”³⁰⁷Ancak karşılıklı suçlamalardan anlaşıldığı kadarıyla kelimci düşüncede de birtakım sorun ve problemler olduğu gözükmektedir. Dahası kelimcilerin tartışmalarda sınır tanımadıkları ve hiçbir engel görmeden her şeyi sorguladıkları, zaman zaman nakilcilerle alay ettikleri görülmektedir. Öte yandan Halife Me’mun ve çevresine yakın olmaları ve onun desteğini almaları, İslam’ın birtakım kural ve kriterlerini uygulamakta gevşek davranmaları zaaf noktaları olmuştur. Bu durum entelektüalizmle praksis arasındaki tezata bir örnektir.³⁰⁸ Nitekim bilginin kendisi kadar öğrenilen bilginin gündelik yaşantıya yansması ve bu şekilde değerlendirilmesi toplumsal destek açısından son derece önemlidir. Nakilcilerin kelimci düşünceye yönelik bakışlarını yansıtan “*Yalnızca cedel kitapları- ne Muğni ne de Umed, olmasaydı insanların mücadeleleri servet uğruna. Gırtlaklarına kadar daldılar münazaraya hiçbir temeli olmayan, bir abide sadece göz kamaştırıcı sözlerden oluşan*”³⁰⁹bu ifadeler, kelimcileri bu özelliğini göstermektedir. İronik bir şekilde kelimciler nakilcileri bilgisizlik ve dogmatizmle suçlarken, nakilciler ise kelimcileri ahlaksızlıkla suçlamaktadırlar. Bu durum tartışmalara girmeyen birtakım gözlemcilerin yazılarına da yansımaktadır. Yine Ma’ri’nin bir beytinde kelimciler dini olmayan akıllılar, nakilciler ise dindar ama akli olmayan insanlar diye tanımlanmaktadır.³¹⁰ Bu suçlamalar genel düşüncenin antikelamizim yönünde olduğunu gösterdiği gibi genel halk kesimleriyle kelimciler arasındaki

³⁰⁶ Akt. Makdisi, *Orta Çağ’da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 211

³⁰⁷ Makdisi, *Orta Çağ’da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 212

³⁰⁸ Bir anlamda Ehli Hadis olarak bilinen nakilci çizgi birazda halk İslam’ını temsil etmektedir. Hadisçilerin halkçılığına ilişkin gözlemleri Mihne olayı ışığında değerlendiren bir çalışma için bak. Mehmet Emin Özafşar, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu**, Ankara: Ankara Okulu Y., 1999, s. 39-40

³⁰⁹ Makdisi, *Orta Çağ’da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 212

³¹⁰ Makdisi, *Orta Çağ’da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 213

makası da göstermektedir.³¹¹ Zira münazara uygulaması daha çok kelami konularda yaşanmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Şafii teolojisinin yaygınlaşması İslam felsefe anlayışının yerini bütünüyle nomokrasiye bırakması anlamına geldiği gibi tarih boyunca aydın sınıfıyla halk arasındaki zıt ilişkiye de işaret eder. Nihayetinde fıkıh eksenli düşünce, bütünüyle halk uygulamalarına yönelik pratiklere cevap niteliğinde olup gündelik yaşantıya dönüktür. Kelam düşüncesinin giderek entelektüel bir zümrenin özel ilgi alanına giren kurumsal anlamda desteklenmeyen ve halk ayağı kopuk bir düşünsel alana dönüşmesinin faturası yukarıda ifade edildiği üzere statik düşünce olmuştur.³¹²

Nizamiye medreseleri Bağdat'la sınırlı kalmamış hızla Anadolu, Mısır, Suriye gibi bölgelere yayılmıştır.³¹³ Bu da nakilci çizginin hızla yayılmasını beraberinde getirmiştir. Nihayetinde medrese sistemleri içerisinde ciddi bir sirkülasyon her zaman olmuştur. Genelde bir medreseden ders alan bir öğrenci başka bir bölgede ders almış, ya da bir hoca birkaç medresede ders verme imkânı bulabilmiştir.³¹⁴ Bu durum akılcı geleneğin giderek etkisini kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.

Abbasiler döneminde kurulan Beytü'l Hikme³¹⁵ ve Fatımiler Döneminde kurulan Daru'l İlimler özellikle nakilci geleneğin yaygınlaşmasıyla birlikte isimlerinin değiştirilmesi ve yerine nakilci paradigmanın önemli merkezleri olan Daru'l Hadis ve Dar'ul Kurraların getirilmesi nakilci çizginin güçlenmesinin bir

³¹¹ Esasen entelektüel faaliyet ile halk arasında her zaman bir makas olmuştur. Bu durum günümüz Türkiye'sinde yapılan bir saha araştırmasında göze çarpmaktadır. Çalışma için bak(Recep Şentürk, Bahhattin Akşit ve diğerleri, **Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**, İstanbul: İletişim Y., 2012, s.75; Yine entelektüalizm ve halk arasındaki uçuruma aynı zamanda ilişkiye dair bir değerlendirme için bak. (Ensar Çetin, **Akademik Dini Bilgi ve Toplum**, İstanbul: Reğabet Y., 2012)

³¹² İronik bir şekilde Mutezile geleneği muhalefet olarak doğan bir hareket iken fikirsel özgürlüğü savunmuştur. Oysa Abbasilerin son dönemlerinde iktidara gelince tam bir baskı aracına dönüşmüştür. Bu durum geleneksel paradigmanın yükselmesi ile sonuçlanmıştır.

³¹³ Menekşe, a. g. m. s. 119

³¹⁴ Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 147

³¹⁵ Me'mun döneminde kurulan Beytü'l Hikme ilk İslam üniversitesi görünümündedir. Burası özellikle farklı ilimlerin tartışıldığı, tercüme faaliyetlerinin yapıldığı bir yer olması ile meşhurdur. Bak. Mahmut Kaya, "Beytü'l Hikme", **Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi**, C. 6, 1992, s. 88-90; Gazi Erdem, "İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l Hikme", **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. 16, Sayı. 42 (Ocak-Haziran 2013), s. 57-77;

sonucudur.³¹⁶ Bu durumun nedeni Beytül Hikme ve Daru'l İlimlerin bilgiye geniş bir açıdan bakmaları ve bu şekilde yapılanmalarındır. Oysa Osmanlı döneminde de varlık gösterecek olan³¹⁷ Daru'l Hadis ve Daru'l Kurra temelde Hadis ve Kur'an endeksli kurumlardır.

Bu medreselerde, zaman zaman karizmatik liderlerin ihyasına rastlanmakla birlikte genel olarak çerçevesini günümüze kadar sürdürmüştür. Örneğin medreselerde dersler veren ve yöneticilik yapan Gazali bu açıdan önemli bir figürdür. Ne var ki Gazali'de de göze çarpan özellik anti felsefe ve kelimizimdir.³¹⁸ Esasen Gazali'nin kendisi de ilk dönemlerinde iyi bir kelimcidir.³¹⁹ Ancak belli okumalar sonucunda anti kelimist bir tavır takınmaya başlamıştır. İhya-u Ulumi'd- Din (Dini İlimlerin Canlandırılması) adlı çalışmasında dini ilimlerin ihyasında yaşantının ve manevi duruşun öneminin altını çizen Gazali, felsefenin tutarsızlık olduğuna inanmıştır.³²⁰ Esasen Gazali dönemi bir biçimde yukarıda da ifade edildiği gibi akılsalcı yorumla literalist yorum arasındaki tartışmanın yeniden gün yüzüne çıkışının bir ifadesidir. Gazali bir anlamda bu iki alanı buluşturarak medrese olgusunu ihya etmeye çalışmıştır. Ancak bu, kelam ve felsefenin derslerde okutulmasına yetmemiştir. Dahası Gazali süreci medreselerde tasavvufi birtakım öğelerin görülmeye başlamasını ifade etmektedir.³²¹ Nitekim Gazali özellikle tasavvufta görülen bätını düşüncelere geniş yer vermektedir.³²² Öyle ki Gazali'nin üzerinde durduğu en

³¹⁶ Lapidus, a. g. e. s. 252; Makdisi, a. g. e. s. 48; Darül Hadis ve Darül Kurraya ilişkin bilgi için bak. Nebi Bozkurt, "Darü'l Hadis" **Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi**, C. 8,1993, s. 527-529; Nebi Bozkurt "Daru'l Kurra", **Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi** C. 8,1993, s. 542-545

³¹⁷ Bak. Ziya Kazıcı, **Osmanlı'da Eğitim-Öğretim**, İstanbul: Bilge Y., 2004, s. 130-138; Taşdemir, a. g. m. s. 21,

³¹⁸ Ahmet Arslan'a göre İslam felsefesine en büyük darbeyi vuran düşünürler Eş'ari ile Gazalidir. Bak. Arslan, a.g.e. s.22-24; Fahri, a. g. e. s. 254-255

³¹⁹ Hourani, a.g.e. s.209

³²⁰ Gazali'nin eğitim felsefesi için bak. Küken, a. g. e. s. 333-377

³²¹ Birol Yıldırım, "Medrese-Tekke Bütünlüğünde Yetmişmiş Bir Âlim Tipi: İmam Gazzali Örneği", **Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi**, Cilt. 6, Sayı. 16, (Eylül-Aralık 2018), s. 67-102

³²² Detaylı Bilgi için bak. Gerald L. Burns, "Gazali'nin Tasavvufi Hermenötiği", Çev. Turan Koç, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. 13, Sayı. 3-4, (2000), s. 420-428; Mehmet Demirci, "Gazali'nin Tasavvuftaki Üstatları", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı.2, (1985), s. 75-80; Yine Fazlur Rahman a. g. e. s. 90

önemli nokta sistem ya da müfredatların düzeltilmesi değil, ahlakın yeniden ihyası ve inşasıdır.³²³

Gazali'nin kişiler üzerinde durmasının bir nedeni bir kurum olmakla birlikte medreselerin ve devletlerin merkezinde sistemden çok şahısların olmasıdır. Zira tam olarak kurumsallaşma ve kurumsallık bir anlamda moderniteye özgü bir durumdur. Çünkü kurumsallaşma, bir yönüyle bürokrasi ve rasyonalitenin bir ifadesidir. Weber'in çok yerinde bir biçimde bürokrasi ile rasyonalite arasında kurmuş olduğu ilişkisellik bu duruma işaret etmektedir.³²⁴ Zira kurumsallaşma her şeyden önce sistemsal bir ifadenin yansımasıdır. Oysa modern öncesi toplumlarda böyle bir şeyden söz etmek gerçekçi bir değerlendirme değildir. Nihayetinde modern öncesi yapılar çoğunlukla kişi endeksli dir. Gazali'nin de yapmaya çalıştığı şey özünde iddial bir alim ve bilgin profilini çizmektir. Zira bilge olan ve gerekli şartları taşıyan kişi demek aynı zamanda sağlıklı bir medrese demektir. Gazali de hiçbir şekilde sistem tartışmasına girmemekte sadece bir âlimde bulunması gereken özelliklere değinmektedir. Çünkü zaten ifade edildiği gibi sistemler birey endeksli kurumlardır. Bireyden bağımsız içsel bir mekanizmaya bağlı değildir. Medreseler de kurumsal olarak görünür olmakla birlikte bu kurumların özünde bireyler vardır.

Bu durum sadece medreseler için değil, bizzat daha büyük bir organizasyon olan devletler için de böyledir. Nitekim Farabi'nin "*Medinatül Fazıla*" adlı çalışması bir sistem ütopyasından çok birey ütopyasıdır. Bura da yine iddial bir sistem teorisinden çok ideal bir devlet adamı ve yönetici profilinden söz edilmektedir.³²⁵ Zira devlet demek özünde birey ya da bir aile tarafından şekillenen organizasyon demektir. Hem Nizamülmülk hem de Farabi gibi düşünürlerin devlet teorilerinin birey üzerine kurulması yukarıda ifade edilen durumla ilgilidir. Bu çerçevede Gazali gibi düşünürlerin ilim ve irfan

³²³ Lapidus, a. g. e. s. 282-283; Gazali sadece eğitimde değil başta siyaset olmak üzere her alanda ahlak vurgusu yapan bir düşünürdür. Bak. Zerrin Kurtoğlu, **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İstanbul: İletişim Y., 2.bs, (2007), s. 216-230

³²⁴ Murat Akçakaya, "Weber'in Bürokrasi Kuramınının Bugünü ve Geleceği", **Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Özel Sayı (Aralık 2016), s. 283

³²⁵ Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, Çev. Nazif Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi, 1956, s. 67-70

teorilerinin birey endeksli olması şaşırtıcı bir durum değildir. Medreseler de nihayetinde müfredatları, öğretmen öğrenci ilişkileri, derslerde kullanılan metotlar gibi pek çok husus medrese kurucusu endekslidir. Bu bağlamda Gazali'nin ideal bilgin prototipi, aynı zamanda ideal bir medrese arayışının ifadesidir. Dolayısıyla Gazali'nin ahlaka yaptığı vurgu esasen günümüz Anadolu medreselerinin tamamlayıcı ögesi olmuştur. Bu da medreselerde görülen nakli bilgi, anti kelimizm ve tasavvufa yönelik sempatiyi açıklar niteliktedir.

Kişi endeksli olan medreseler, niçin zaman içinde farklı bir mecraya girememiştir? Nizamiye medreseleri nasıl olup da Osmanlı devlet boyunca varlıklarını sürdürmüşlerdir? Bu soruların pek çok farklı cevabı olabilir. Bizim için bu durumun en temel sebebi, Nizamiye Medreselerinin felsefi arka planını oluşturan Eş'arilik ve Şafilik paradigmalardır.³²⁶ Zira değinildiği gibi Şafii, bilgiyi yorumlama tekelinin ulemada olması gerektiğini ifade eden bir düşünür olarak bilginin mutlak otoritesine güvenilmesi gerektiğinin altını çizmekle kalmamış, aynı zamanda bilge olmak için bir bireyde neredeyse olması mümkün olmayan pek çok özellik sıralamıştır.³²⁷ Öte yandan hadis ve Kur'an metni ön plana çıkartılırken bireysel inisiyatif olabildiğince daraltılmıştır. Ona göre "*İnsanın bilgisi Allah'ın kitabında bildirdiğiyle Nebi'nin koyduğu kurallardan ibarettir.*"³²⁸ Nihayetinde bu yaklaşım meşhur bir ifade olan "içtihadın kapısı kapalıdır." şeklinde bir düşünceyle son bulmuştur. Bireyin bilgi konusunda özerkliğini olabildiğince daraltan bu yaklaşım bilgide yeni bakış açılarının ortaya çıkmasını engellemiştir. Şafii'nin bireysel inisiyatife olan en büyük itiraz göstergesi Hanifi düşünürlerce yoğun bir şekilde kullandığı "istihsan" metodolojisidir. Nihayetinde istihsan Kur'an veya sünnette bulunmayan herhangi bir konuda kişinin benzer birtakım olgulardan hareketle yorum geliştirmesini

³²⁶ Eş'arilik paradigmasına yönelik bir değerlendirme için bak. Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'ari Kelam Sisteminde Bilgi Sorunu", **Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri** İçinde (178-250), İstanbul: Beyan Y., Eylül 2014, s. 178-250

³²⁷ Detaylı Bilgi için bak. Menderes Gürkan, "İslam Hukukunun Metodolojisinin Oluşumu ve Şafii'nin Yeri", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s. 295-390

³²⁸ Gürkan, a. g. t., s. 302

ifade etmektedir.³²⁹ Şafii istihsana karşı çıkan ilk bilgin olma özelliğiyle ön plana çıkmaktadır.³³⁰ Elbette bu sistematigi sadece Şafii'ye indirgememek gerekir. Şafii sadece dönemin özelde Ehl-i sünnet aksını oluşturan tipolojik bir fügür olması açısından önemlidir.

Kanaatimizce Nizamiye Medreselerinin zaman içinde farklılaşmasını veya değişimini engelleyen duruma en iyi açıklama, Bourdieu'nun habitus yaklaşımıdır. Onun terminolojisiyle Nizamiye Medreselerinde oynanacak oyunun kuralı -doxası -Şafii'nin tipik örneklerinden olduğu nakilci ve otoriter düşünce geleneğidir. Bu kurallar medrese de okuyacak herkes için geçerli bir kural olup, kurallara uymayan oyun dışına atılmaktadır. Buraya gelen bireylerin her birinin kendine göre kabiliyeti vardır(Sermaye). Kimisi çok zeki kimisi ise farklı yönleriyle ön plandadır. Ne var ki kişisel özellikler ve kabiliyetler(sermaye) sürekli kuralların (doxa) etkisinde kalmakta ve nihayetinde tüm bunların sonucunda oluşan birey ve onun paradigması ve yaklaşım tarzı (habitüs) şekillenmektedir. Böylece birey ne kadar karizmatik olursa olsun sürekli otoriteye ve kurallara maruz kaldığından etkisini yitirmekte ve edilgen bir özneye dönüşmektedir. Nitekim medreselerde yapılan ilmi faaliyet otoritelerin eserlerini şerh ve haşiye³³¹ etmekten öteye gidememekte, nihayetinde bilgi üzerinde otoritenin etkisi devamlılık arz etmektedir.

Bu anlamda Nizamiye medreselerinin ortaya çıkması İslam bilgi felsefesini monotonlaştırmakla kalmamış aynı zamanda İslam bilgi dinamizmini

³²⁹ İstihsan tanımına yönelik net bir konsensüs olmamakla beraber kavram genel olarak bireyin ontik İslam kaynaklarında olmayan birtakım zamansal olgulara çözüm geliştirmesi ve sorunlara İslami perspektifle çözüm bulma "insiyatifi"dir. Detay için bak. Yunus Vehbi Yavuz, "Çağdaş Problemler ve İstihsan Prensibi", **İslami İlimlerde Metodoloji/Usül Meselesi II: Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları II**, içinde (287-295) İstanbul: 2009, s. 287-295

³³⁰Gürkan, a. g. t. s. 300-303

³³¹ Elbette şerh ve Haşiye kendi çapında özgün çalışmalardır. Ancak "neden illa bu çalışmalar bir eserin gölgesinde verilip de müstakil bir eser şeklinde telif edilmemektedir?" Sorusunun cevabı otoriteye saygıdır. Zira nihayetinde şerh ve haşiye bir yönüyle tefsir mantığı ile yola çıkmaktadır. Yazılmış olan bir metnin açıklaması ya da incelenmesidir. Nihayetinde bir yönüyle tekrardır. Belirtmek gerekirken şerh ve haşiye geleneğini savunanlarda vardır. Bunlar arasında en yetkin çalışma İsmail Kara'nınki gibidir. Özetle Kara'ya göre şerh ve haşiye tekrar değil, bilakis özgün çalışmalardır. Nihayetinde asıl metinden daha donanımlı olan haşiyelerde vardır. Yine Kara'ya göre klasik dönem düşünürlerin genelde şerh ve haşiye merkezli düşünceleri tarihsel köklerle de ilgilidir. Detay için bak. İsmail Kara, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, İstanbul: Dergah Y., 2013, s.19-102

ortadan kaldırmıştır. Nitekim İslam felsefesi en canlı dönemlerini meşâiciler olarak bilinen filozoflar döneminde yaşamış ve bu geleneğin temsilcileri olan İbn-i Sina, Farabi, Miskeveyh gibi düşünürler önemli eserler bırakmıştır. Oysa Nizamiye medreseleri süresince bu isimler çapında isimlerin yetişemediği görülmektedir.

Özetle antikelamizim ve münazaraya yönelik antipatik yaklaşım, Yunan düşüncesine dayalı ilimlere karşıtlık, genel anlamda “*Vakıfta İslam akaidine aykırı olarak yorumlanabilecek hiçbir şeyin bulunmaması*”³³² felsefe ve onu yansıtan tüm düşüncelerin haram sayılması, Osmanlı devletinin son dönemlerine kadar medreselerin temel felsefesi olacaktır. Elbette bu, felsefi anlayışın ortadan kalktığı anlamına gelmemelidir. Zira nihayetinde bu düşünsel faaliyet kimi şahısların özel gayretleriyle varlığını devam ettirmiştir. Bu bağlamda Nizamiye süreci önemli bir köşe taşı olmuştur.

4. Osmanlı Dönemi

Nizamiye medreseleri bunalım yılları boyunca varlıklarını devam ettirmiş ve geniş bir alana yayılmıştır. Bu bölgelerden birisi de Anadolu coğrafyasıdır.³³³ Müslümanların Anadolu’ya hâkim olması, buralarda büyük medreselerin kurulmasına olanak sağlamıştır. Medreselerin hızlı yayılım göstermesi, özellikle devlet adamlarının ve Müslüman zenginlerin bu kurumlara yaptıkları yardımların da etkisi büyük olmuştur. Yukarıda da değinildiği gibi, bilgiye değer vermek ve ilmin yayılmasına katkı sunmak büyük hayır olarak görülmüş ve öğrencilerle öğretmenler desteklenmiştir. Yanı sıra İslam toplumunda uygulanan müsadere sistemi de bu yardımlaşmanın yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Nihayetinde Osmanlı devletinde de sürececek olan müsadere sistemi zengin devlet adamlarının mallarına el koymayı ifade etmektedir.³³⁴ Bu durum miras olgusunu ortadan kaldırdığı gibi insanların hayattayken mallarını bağışlamasını teşvik edici bir

³³² Makdisi, *Orta Çağ’da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı* s. 401

³³³ Menekşe, a. g. m. s. 122

³³⁴ Gerçekten de Osmanlı öncesinde olduğu gibi Osmanlı döneminde de devlet adamları yoğun bir şekilde cami ve medrese yaptırmışlardır. Mahmut Paşa, Sokullu Mehmet Paşa, Molla Hüsrev, Davud Paşa olmak üzere pek devlet adamı medrese açmıştır. Bak. (Yaşar Sarıkaya, **Medreseler ve Modernleşme**, İstanbul: İz Y., 1997, s. 30)

sebepe olmuştur. Nihayetinde devlete kalmaktansa insanın kendi ismini yaşatacağı kurumlara yardım etmesi daha rasyonel bir tercihtir.³³⁵ Bu durum kendisini İbn'ül Cevzi'nin şu sözünde göstermektedir. “*Malını fakirlerden sakınanlara, Allah sultanları musallat eder.*”³³⁶ Nitekim Nizamiye medreselerinin zengin bir vakıf kültürüne sahip olması burada dersler veren öğretmenlerin iyi ücret almalarının yanı sıra öğrencilerin burs alması, zengin yardımlaşma kültürünün bir göstergesidir. Elbette propaganda yapmak, düzeni sağlamak gibi pek çok neden özellikle yönetici elitlerin medreseleri desteklemesine neden olmuştur. Bu da Nizamiye Medreselerinin hızlı bir şekilde yayılmasına ortam hazırlamıştır.

Osmanlı Devleti kurulduğunda bu medreseler önemli oranda Anadolu'daki varlıklarını sürdürmekteydiler. Bu bağlamda Osmanlı Devletinde medreseler, yeni bir organizasyon biçimi olarak ortaya çıkmamış bizzat var olan medreselerin devamını olarak varlığını sürdürmüştür. Zira medreseler Nizamiye süreciyle oluşumlarını tamamlamış ve paradigmaları oturmuş bulunmaktadır. Bu paradigmada özetle bilgi anlamında alimlerin mutlak otoritesine inanma, ictihat kapısının kapalı olduğunu kabul etme, (bu sürece Şafii'nin etkisinden söz edilmişti), akıldan çok naklin belirleyiciliğini öne çıkarma, geleneğe saygı duyma ve Tasavvufi öğeler olan ahlaki duruşa özen göstermektir. Osmanlı Devlet sürecinde medreseler bu ana hatlarını olduğu gibi korumuştur. Bir farkla ki Osmanlı bilgi anlayışında ve medreselerinde tasavvufun ağırlığı biraz daha artmışa benzemektedir. Tasavvuf konusunun Gazali süreciyle birlikte Nizamiye Medreselerine girmeye başladığını ifade etmiştik. Nitekim Osmanlı medrese geleneğini oluşturan yapının arkasında da yoğun bir Gazali etkisinin olduğu görülmektedir.³³⁷ Zira Nizamiye medreselerinin genelde şu hatlar üzerinden Anadolu ve Osmanlı'ya geldiği görülmektedir.

“*Gazali-Razi-Şerif Cürçani-Sadeddin Taftazani;*

³³⁵ Bu durum uzun vade de İslam coğrafyasında ekonomik organizasyonların ortaya çıkmasını engellediği gibi, özellikle Osmanlı devletinde burjuva kavramını ortaya çıkmasını engelleyici bir unsur olmuştur.

³³⁶ Akt. *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 86

³³⁷ Kasım Kocaman, “Osmanlı Medrese Sistemini Etkileyen Faktörler”, **İslam Medeniyeti Araştırmalar Dergisi**, Cilt. 2, Sayı. 3, s. 411

Gazali-Razi- Siraceddin Urmevi;

Gazali- Razi- Beyzavi”³³⁸ Bu arka plan Osmanlı medreselerinin anti kelamcılığını ve tasavvuf sempatisinin nasıl oluştuğunu gösteren önemli bir göstergedir.

Elbette bu durum sadece Gazalinin etkisiyle olabilecek bir şey değildir. Osmanlı medrese sisteminin yoğun bir şekilde tasavvufun etkisinde kalmasında ahilik teşkilatı ve kalenderlerin Horosandan Anadolu’ya olan yoğun göçlerinin de büyük bir etkisi olmuştur.³³⁹ Öte yandan medreseler, kurumsal yapılar olmaktan çok bizzat hoca merkezli kurumlardır. Nitekim medreselerde diploma yerine verilen icazetnamelerde mezun olunan medresenin değil, bizzat ders veren hocanın ismi geçmektedir. Bu yaklaşım diplomanın aynı zamanda bir referans kaynağı olduğunu göstermekte ve diploma veren hocanın öğrencinin ilmi ve davranışından emin olduğu, dahası bir nevi kefalet metni olduğunu göstermektedir.³⁴⁰ Bu, aynı zamanda tasavvufta var olan şeyhlerin halife ataması geleneğiyle paralellik arz eden bir durumdur. Bu yaklaşım, akademik başarıdan ziyade öğrencinin dinsel bakış açısı ve itikadi anlayışının da eğitimin bir parçası olduğunu göstermektedir.³⁴¹ Zira eğitim tam anlamıyla bir paradigma inşası olarak kurgulanmış, diploma olan icazetname ise bizzat öğrencinin bu paradigmanın bir üyesi olduğunu tescilleyen bir belge olarak algılanmıştır. Bu, aynı zamanda Nizamiye Medreselerinin uzun yıllar boyunca var olan geleneğini nasıl koruduğunu da açıklamaktadır.

Nihayetinde Osmanlı medreselerinin nakilci ve tasavvufçu karakteri, bu kurumların kendisini tekrara düşmesine ve çeşitliliğin azalmasına neden olmuştur. Özünde nakilcilik ve tasavvufun önemli noktası, bilginin otoritenin elinde olmasıdır. Nitekim günümüz medreselerinde halen varlığını sürdüren öğretmen anlayışı tasavvuftaki şeyh mürit anlayışıdır. Örneğin Osmanlı

³³⁸ Hasan Akgündüz, **Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç- Yapı-İşleyiş**, İstanbul: Ulusal Y., 1997, s. 178

³³⁹ Akgündüz, a.g. e. s .132

³⁴⁰ Kenan Yakupoğlu, “Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996

³⁴¹ Elbette icazet silsilesi ve tarikat silsilesi bazen farklı olabilmektedir. Bu konuya dördüncü bölümde değinilecektir.

öğretmen anlayışını yansıtan bir lahiyada geçen şu ifade durumu özetler niteliktedir. “*Bil ki nasıl baban senin bedeninin babası ve varlığının nedeni ise öğretmen de senin nefsinin babası, onun yaratılış nedeni ve hayatının özüdür. Baban senin bedeni yönünü öğretmen ise ruhi şeklini verir.*”³⁴² Bu bağlamda Osmanlı medrese geleneğinde hocalar gerçek anlamda bir paradigma oluşturmaktadır.³⁴³ Bilgi üzerinde mutlak otorite sahibi olmaları, öğretmen öğrenci ilişkiseliliğinin şeyh mürid şekilselliğine dönüşmesi, bilginin özerkleşmesi ve çeşitlenmesi üzerine mutlak bir engele dönüşmüştür.

Bu statiklik medrese müfredatında açıkça gözlenen bir durumdur. Dördüncü bölümde işaret edileceği üzere, günümüzde halen medreselerde okutulan kitaplar medrese geleneğinin statikliğine örnek bir olay mahiyetindedir. Elbette medreseler sistematik olmasa da çeşitli dönemlerde mantık ve tabii ilimlere de yer vermiştir. Ancak bu ilimler genelde tali ilimler olarak kalmış, İslam nomokrasisine dayalı medrese eğitimi büyük oranda geçerliliğini korumuştur.³⁴⁴ Bu bağlamda yaklaşık 700 yıl gibi geniş bir tarihe sahip olan Osmanlı devlet medreselerine ilişkin bilgi vermek pek çok açıdan zor olmakla birlikte bu çalışma için gereken bir husus da değildir. Nihayetinde Nizamiye bahsinde medreselerin genel karakteristik yapısından arka planıyla birlikte söz edildi. Ancak Osmanlı medreselerinden genel anlamda okutulan derslere ilişkin kısa bilgi vermek, günümüz medreselerin anlaşılmasına ışık tutacaktır.

Medreselerin tarih boyunca uyguladıkları müfredatların listesini vermek zor olmakla birlikte, özellikle dil ve dinle ilgili okutulan kitapların listesi Akgündüz tarafından şöyle aktarılmaktadır.³⁴⁵

Sarf alanında okutulan kitaplar

³⁴² Akt. Akgündüz.a. g. e. s. 121

³⁴³ Anlaşıldığı kadarıyla medrese eğitiminde yoğun bir ceza sistemi de uygulanmaktadır. Öğrenciler bizzat fiziksel cezaya maruz kalmaktadır. Bak. Mustafa Gündüz, “Son Dönem Osmanlı Eğitiminde Disiplin ve Cezalandırma (1847-1920)”, **Doğu Batı Dergisi Osmanlılar III** s. 130

³⁴⁴ Sarıkaya, a. g. e. s. 36

³⁴⁵ Bu kitapların büyük ölçüde halen medreselerde okutulması medreselerde bilginin statik olmasının kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda yoğun bir dil eğitimine rağmen medrese meznularının modern Arapçayı anlamamasına neden olmaktadır. Nitekim saha araştırmaları sırasında yapılan görüşmelerde klasik Arapçayı çok iyi anlayan insanlar modern Arapça için ekstra emek verdiklerini ifade etmişlerdir. Zira müfredat klasik Arapça eğitimini verecek şekilde kurgulanmıştır.

“Emsile

Bina

Maksud

İzzi

Şerh ’ül Taftazani

Şerh ’ül İzzi

Merah ’ül Ervah

El Mukaddime Fis-Sarf ve Tasrifus Seyyid Şerif Cürcani

Nahiv Alanında Okutulan kitaplar

Avamil-i Cürcani&Birgivi

Sadullah el Kebir

Netaic ’ül Efkar Fi Şerhi İzhar

El Kafiye Fi Nahv

Molla Cami

Okutulan Belagat Kitapları

Miftahul ulum (Ebu Yakub es Sekaki

Talhisul Miftah (İbni Hicab)

El Mutavvel Ale ’l Miftah (Taftazani)

Şerh ’ül Miftah (Cürcani)

Muhtasarul Meani (Taftazani)

Telhi ’ül Miftah (Muhammed El Kazvini)

Risaletü Vad (Adudiddin El İci) ”³⁴⁶

Osmanlı medreselerinde okutulan bu kitapların büyük çoğunluğu halen Anadolu medreselerinde okutulmaktadır. Bu konuya saha araştırmaları sırasında yapılan gözlemler çerçevesinde değinilecektir. Burada dikkat çekmeye

³⁴⁶Akgündüz, a. g. e. s. 397; Elbette Osmanlı devletinde Özellikle Fatih Medresesinin kurulması ile birlikte medreselerde tabi ilimlere yönelik birtakım girişimlerde olmuştur. Ancak genelde araştırmacıların üzerinde durduğu husus medreselerin genel iskeletini ve çerçevesini koruduğu yönündedir. Bu bağlamda müspet ilimler tarihsel süreç içerisinde her zaman için ikinci planda olmuştur. Mustafa Şanlı, “Osmanlı Devleti’nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt.1, Sayı.14, (2003), s. 150; Yine okutulan diğer kitaplar için bak. Yakupoğlu, a. g. t. s. 130-202; Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler**, İstanbul, İz Y., 1997

çalıştığımız husus medreselerin gerilediğiyle ilgili söylemin en azından birtakım rezervler koyularak ele alınması gerektiğine yönelik düşüncedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Osmanlı medrese çekirdeğini oluşturan paradigma zaten tabii ilimlere belli ölçülere göre yer vermekte ve bunları belli sınırlar içerisinde tutmaktadır.³⁴⁷ Dahası Ortaylı'nın da belirttiği gibi Osmanlı devleti için 19. Yüzyılı gerileme dönemi olarak tanımlamak haksız bir değerlendirme olur.³⁴⁸ Zira nihayetinde Osmanlı Devleti pek çok atılımı ve yeniliği bu dönemde yapmıştır. Benzer bir durum medreseler için de geçerlidir.³⁴⁹ Örneğin son dönemde önemli çalışmalar yapan Ömer Nasuhi Bilmen, Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmet Hamdi Akseki, İzmirli Hakkı Efendi ve tanınan pek çok başka isim medreselerde okumuş ve dinsel anlamda önemli eserler bırakmışlardır.³⁵⁰ Nihayetinde burada gerilemenin ölçüsü olarak modern okullar ve doğa bilimlerinin gelişkinliği esas alınmıştır. Oysa medrese tarihi incelendiğinde Osmanlı'nın son dönemleri medreseler açısından belki de en donanımlı programların okutulduğu dönemler olmuştur.³⁵¹ Ne var ki modern okulların ortaya çıkması, devletin bu okulları bir kurtuluş reçetesi olarak görmesi, medreselerdeki bu düzenlemeyi görmezden gelecek kadar baskın olmuştur.³⁵² Dahası medreseler ilginç bir şekilde tarihsel olarak önemli ölçüde

³⁴⁷ Sarıkaya, a. g. e. s. 47

³⁴⁸ İlber Ortaylı, "Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi**, İçinde (37-41), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 38

³⁴⁹ Bu duruma ilişkin bir gözlem için bak. Yakup Civelek, "Klasik Bir Kurumun Modern Dünyada Var Olabilirliği(Günümüz Dünyasında Medreselerin Yaşayabilmesinin Yolu/Yöntemi)", **Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum**, Ed. Fikret Gedikli, İçinde (167-184), C. 1, Muş: Muş Alparşan Üniversitesi Y., 2013, s. 171-173; Yine bu gerileme algısına ilişkin eleştirel bir değerlendirme için bak. Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Sayı.3, 1999, s. 23-39 Gerçekten medreseler tarihsel olarak temel İslam bilimleri merkezli kurumlar olmuştur. Örneğin medreselerin ihya edilmesi gerektiğini düşünen Abdurrahman Arslan buraların tamamen dinsel bilgi veren kurumlara dönüştürecek şekilde yapılanmasını savunurken bir yönüyle tarihsel bir gerçekliğinde altını çizmektedir. Abdurrahman Arslan " Kibleyi Kaybettiren Dönüşüm", s. 199-200

³⁵⁰ Sarıkaya, a. g. e. s. 159

³⁵¹ Son dönem medreseler ve getirilen programlar için bak. Sarıkaya, a. g. e. s. 46-92

³⁵² Bu alanda medreselere yönelik yapılmış olan çalışmalar ilişkin literatür bilgisi veren güzel bir çalışma için bak. (Mefail Hızlı, "Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. II, Sayı.4, 2004, s. 371-409

özgünlüklerini ve statikliklerini korumuştur. Bu açıdan medreselerin gelişim ve ortaya çıkış sürecinin ele alındığı bu bölümde özellikle medreselerin içsel yapısı ve işlenen derslere ilişkin bilgilere yer vermedik. Çünkü saha araştırmaları sırasında incelenen medreselerin işleyişi hemen hemen Osmanlı devleti döneminin işleyiş biçimiyle aynı düzeydedir. Bir farkla ki günümüz medreseleri sadece devlet desteği alamamaktadır. Esasen medreseler zaten sivil kurumlar olarak tarihsel olarak önemli oranda toplumun desteğiyle ayakta kalmıştır. Osmanlı döneminde bu durum zengin vakfiyelerce sürdürülmüştür. Bu anlamda devlet desteğinin olup olmaması medrese tarihselliği açısından belirleyici bir husus değildir. Yalnızca finansal kaynak olarak belli dönemlerde desteğin artıp eksilmesi söz konusu olmuştur. Bu anlamda medreselerin güç kaybetmesinde halk desteğinin çekilmesi ve finansal anlamda vakfiyelerin zayıflaması rol oynamıştır. Bu anlamda halkın bu kurumlardan destek çekmesinin ve bu kurumların “geri” olarak etiketlenmesi sürecine değinildikten sonra özne olarak ilahiyatların sahne alması sürecini değerlendirmek sağlıklı olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLGİNİN REORGANİZASYONU: YENİ EĞİTİM KURUMLARININ DOĞUŞU (MEDRESEDEN İLAHİYATA)

Eğitim ve öğretim faaliyeti modernleşmenin bir aracı olarak önemli işlevlere sahiptir.³⁵³ Zira özünde eğitim faaliyeti bir yönüyle, sosyal olguyu değiştirme ve dönüştürme projesi olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nin gerilemesi, savaşlarda yenilgilerin alınması kendisiyle beraber var olan kurumsal yapıların sorgulanmasına neden olmuştur. Bu anlamda sorgulamanın merkezini de eğitim ve öğretim kurumları oluşturmuştur. Esas itibariyle eğitim öğretime yönelik sorgulamaların temelinde bilgi yatmaktadır. Üretim merkezi olan bu kurumların toplumsal değişim ve dönüşümün öncüsü olması gerektiğine yönelik inanç, aynı zamanda bu müessesenin toplumu dönüştürmesi beklentisini de beraberinde getirmektedir. Oysa Osmanlı eğitim sisteminin merkezinde yer alan medreseler bu dönüşümü gerçekleştirmediği gibi kendisi ve onun ürettiği bilgiyle yetişen aydınlar da değişim konusuna mesafeli durmaktadır. Bu durum medreselerin sorgulanmasını da beraberinde getirmektedir. Özellikle yaygınlaşmaya başlayan ulusçuluk fikri ve bürokratik mekanizmanın ortaya çıkması, eğitimde yeni bir organizasyonu zorunlu kılmıştır.

Bu anlamda temel bir soru önem kazanmaktadır. Eğitim değişimin motoru mudur? Yoksa değişimin bir nesnesi midir? Farklı bir deyişle eğitim olgusu bir şeyin başlaması mıdır? Yoksa başlamış bir şeyin kurumsallaşma aracı mıdır? Eğitim üzerinde önemli çalışmaları olan Avusturyalı düşünür İvan İllich'e göre eğitim, yenilikçiliğin değişim ve dönüşümün motoru olmaktan çok bizzat değişim ve dönüşümün engelidir.³⁵⁴ Kurumsallaşma ise Weberci bir yaklaşımla makineleşme ve rutinleşmedir.³⁵⁵ Osmanlı Devleti son dönem eğitim tartışmaları için bu tespitler, genel olarak doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir. Çünkü Osmanlı yenilikçiliğinin merkezi ve kaynağı eğitim değildir. Çoğunlukla dış

³⁵³ Benjamin C. Fortna, **Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim**, İstanbul: İletişim Y., 2005, s. 20

³⁵⁴ İvan İllich, **Okulsuz Toplum**, Çev. Celal Öner, 1. bs. İstanbul: Roman Oda Y., 2006, s. 13-17

³⁵⁵ Slattery, a. g. e. s. 40-41

şartlar olmakla beraber, bir ölçüde Avrupa'yı da değiştiren ve dönüştüren modern paradigmalardır. Geleneksel ve yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip olan medreseler, yeniliğin ve dönüşümün motor gücü olamamış daha çok modern şartlardan etkilenen bir kurum olmuştur. Ortaya çıkan bu durum, eğitim kurumlarının neden değişimin öncüsü olamadığı şeklindeki bir sorunun da cevabı olabilir. Bu çerçevede aynı zamanda yüzlerce yıllık geçmişe sahip ve eğitimin merkezinde yer alan kiliselerin nasıl Avrupa'da değişimin öncüsü olamadığının da cevabıdır. Elbette burada kilise ile medreseleri kıyaslamak abesle iştigaldir. İkisinin de formatı ve yapılanması birbirinden farklıdır. Ne var ki çok temelde benzer özellikleri de vardır. Birinci bölümde de altını çizdiğimiz gibi iki yapı da temsil ettikleri düşüncenin bilgi üretim kurumlarıdır.³⁵⁶ İronik olansa, yeniliklerin bu kurumlardan çıkmamış olmasıdır. İlich'in yaklaşımıyla değerlendirildiğinde belki de yarının dönüşümlerine bugünün eğitim kurumları öncülük etmeyecektir. Zira kurumsallaşmanın paradoksu bir yandan eğitimle bilginin üretimine devamlılık sağlarken, öte yandan rutinleşme ve monotonluk üretmesidir.

Elbette meydana gelen değişim ve dönüşüm eski kurumlara bir fatura olarak yansır. Kuhn'cu bir yaklaşımla eski paradigma yeni ihtiyaçlara cevap verememektedir.³⁵⁷ Yeni paradigma ise kendisini eskinin yetersizliği üzerinden kurgulamaktadır. Bu durum, Avrupa'da organik bir şekilde gelişmekte iken Osmanlı devletinde dışsal bir unsur olarak kendisini hissettirmektedir.³⁵⁸ Bu da medreselerin ve Osmanlı eğitim sisteminin önüne bir fatura olarak gelmektedir.

³⁵⁶ Bir anlamda eğitim paradigması ve bilginin reorganizasyonu kimi farklı yönler taşısa da özünde modern öncesi eğitimle modern eğitim paradigmaları genelde aynıdır. Örneğin modern öncesi dönemde eğitim genelde dinsel merkezli, öğrencilerin yaş gruplarına göre sınıflandırılmadığı, branşlaşmanın olmadığı dahası bürokratik olmayan bir özellikte iken, modern dönem eğitim kurumlarının özelliği ise pedagoji, bürokrasi, branşlaşma gibi özelliklerdir. Bu durum farklı yerellikte ufak farklılıklar taşısa da genel hatları ile her yerde aynıdır. Kısa bir Değerlendirme için bak. Mustafa Gencer, **Jöntürk Modernizmi ve "Alman Ruhü": 1908-1918 Dönemi Türk-Alman İlişkileri ve Eğitim**, İstanbul: İletişim Y., 2003, s. 25-28

³⁵⁷ Slatery, a. g. e. s. 325-330

³⁵⁸ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul: İletişim, 2004, s. 72; Bu durum Türkiye'de zamanla merkez çevre kopukluğu meydana getirmiş, devletle toplum arasında tek boyutlu bir sürece neden olmuştur. Bak. Alper Kaliber, "Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine", **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık İçinde**(107-124), C. 3, İstanbul: İletişim Y., 2012, s. 109,

Nitekim Osmanlı aydınları eski bir kurum olan medreselere fatura kesmekten geri durmamışlardır.³⁵⁹ Klasik dini bilginin taşıyıcı kurumu olan medreselere ve dinsel olana yönelik hem muhafazakar hem de Batıcı aydınların genel itirazları şöyledir: “a) Hurafelere, batıl inançlara, menkabelere, israiliyata bulanmış bir inançlar ve din; b) Atıl, hareketsiz, vurdumduymaz, gözü ahrete dönük bir toplumsal yapı; c) Sa’y gayreti, içtihadı ve iradeyi değil de tevekkülü, sabrı, kaderi öne çıkararak bir zihniyet; d) Şerhlere, haşiyelere boğulmuş bir ilim anlayışı ve kendini üretemeyen bir eğitim-öğretim tarzı.”³⁶⁰ Medreseler sonraki yıllarda bu eleştirilerin de etkisiyle tamamen kapatılacaktır. O halde yapılması gereken şey, değişen ve dönüşen paradigmayı Osmanlı son dönem medreselerini ele alarak değil, medreseler etrafında oluşmaya başlayan bu havanın hangi süreçlerle oluştuğunu analiz etmektir. Medrese örneğinde olduğu gibi kurumları değiştiren sosyal şartlar ise, o zaman sosyal şartlara odaklanmak daha sağlıklı olacaktır.

Bizim açımızdan ilahiyatlar, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde başlayan sosyal, siyasal ve kültürel değişimlerin bir ürünüdür. Diğer bir ifadeyle ilahiyatlar yeni bilgi anlayışının ve organizasyonun bir kurumudur. Bu açıdan değişim ve dönüşümü, kilit zamanlarda ve notalarda ele almak günümüzü daha sağlıklı anlamamızın bir gereğidir. Kuşkusuz ki Osmanlı'nın son dönemleriyle ilgili yapılmış pek çok çalışma mevcuttur. "Ne sebeple medreseler etkisini kaybetti ve ilahiyatların içinde bulunduğu okullar özne olarak sahneye çıktılar?" sorusunun cevabını vermeden ilahiyatların sağlıklı bir şekilde analizini yapmak mümkün değildir. Zira dini bilgi üreten bir kurum olsa da ilahiyatlar her yönüyle “modern” kurumlardır. Modern bir kontekste ve yapılanmaya sahiplerdir. Oysa medreseler “klasik” kurumlardır. Medreseden ilahiyatlara geçiş sürecini tahlil etmek bu anlamda daha sağlıklı bir çerçeve sunacaktır. Bunun için, Osmanlı Devleti'nin özellikle son dönemini incelemek son derece faydalı olacaktır.

³⁵⁹ Osman Kafadar, **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, Ankara: Vadi Y., 1997, s. 69

³⁶⁰ İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi (Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım)”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi**, İçinde (234-264) C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 239

1. Rakip Kurum: Mektepliler

İslami bilginin taşıyıcı kurumları olan medreseler, bilgi üretiminin merkezinde olan bir kurum olarak tarih boyunca neredeyse rakipsiz olmuşlardır. Çeşitli kriz dönemleri geçirseler de formlarını korumuşlardır. Medreselerde yetişmiş bilgi özneleri olan ulema bilgi tekeli elinde bulunduran etkin sınıftır. Bu kurumların yetiştirdiği özneler hem devlet hem de sosyal hayatta ilgi görmektedir. Ancak 19. yüzyıl, bu düzeni ve konforu bozacak pek çok değişim ve dönüşümü beraberinde getirecektir. Garip bir şekilde bu konforu bozan en büyük etken askeri yenilgiler olmuştur. İlk yeniliklerin askeri alanla ilgili olan okullarda yapılması bunun en bariz örneğidir.³⁶¹ Zira uzun süre boyunca büyük başarılar elde etmiş bir imparatorluğun savaşlarda yenilgisi her şeyi alt üst etmiştir.³⁶² Bu durum gözleri medreselere çevirmiştir.³⁶³ Osmanlı nasıl bilim ve teknikte geri kaldı? İslam en son ve en doğru dindir, bilgiye önem vermektedir, o halde bizde neden bilimsel bilgi ve teknik gelişmedi? Bilgi üretim merkezi olan medreseler niçin buna öncülük etmedi? İslam mükemmel bir din olduğuna göre ve bilime önem verdiğine göre bu iş başarılmalıydı. Başarılamamışsa sorunu medreselerin eğitim biçiminde aramak gerekir. Esasen Kara'nın çok yerinde olan tespitiyle bunun en büyük nedeni, "*din ü devleti birlikte temsil eden halife-padişah*"³⁶⁴ anlayışıdır. Bu anlamda din ile devletin aynı olarak görülmesi³⁶⁵ Osmanlı aydınlarının devlette meydana gelen gerileme ve yenilgileri aynı zamanda dinin de yenilgisi gibi ele almalarına neden olmaktadır. İslam son din

³⁶¹ Kafadar, a. g. e. s. 81-82; Nilgün Toker ve Serdar Tekin, "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyet'ten Kamusuz Demokrasi'ye", **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Modernleşme ve Batıcılık** içinde(82-106), C. 3, İstanbul: İletişim Y., 2012 , s. 82; Mektepli medreseli ayrımı sadece sivil eğitimde değil, aynı zamanda askeri okullarda da görülmektedir. Örneğin 31 Mart olayı birazda mektepli ve alaylı ayrışmasının bir göstergesi ve sonucudur. Zürcher, a. g. e. s. 146-147

³⁶² Niyazi Berkse'e göre Osmanlıda ilk reformlar ilk askeri yenilgilerden hemen sonra gelmiştir. Bak. Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Y., 7. Bs, 2004, s. 41-42

³⁶³ Osmanlı devletinin sn dönemlerinde meydana gelen mektepli-medreseli tartışmasının bir benzeri de yoğun bir şekilde "alaylılar ve mektepliler" şeklinde orduda olacaktır. Bak. Adem Ölmez, "**Modern Osmanlı Ordusunda Alaylılar ve Mektepliler**", İstanbul: İz Y., 2017

³⁶⁴ Kara, *İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi (Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım*, s. 253

³⁶⁵ Zürcher, a. g. e. s. 24

olarak pak ve münezzeh olduğuna göre, yenilginin nedeni dinin kendisi değil devletin eğitim, hukuk ve askeri yapılanmasında olmalıdır. Bu açıdan bu kurumlarda reform yapılması gerektiğini iddia edenlerin temel vurgularında bu gerekçe belirgindir.

Nihayetinde bundan nasibini alacak olan ulema ve medreseler ya kendilerini yenileyecek ve bu şekilde yoluna devam edecek ya da etkilerini kaybedecektir. Bu durum onları iki seçenikle karşı karşıya bırakmıştır. Modern paradigma ya da geleneksel paradigma.... Elbette bu iki paradigmanın yan yana olma durumu da vardır. Ancak bu durumun çarpıklığı “*Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım*”³⁶⁶ gibi iki arada bir derede kalma durumudur. Bu çerçevede Türk Batılılaşması aynı zamanda Türk ve Müslüman olarak kalmayı talep etmektedir.³⁶⁷ Burada önemli olan durum modernleşme olgusunun ve paradigma değişiminin dini bir yorum ve proje haline geldiği hususudur.³⁶⁸ Gerek dindar ve “İslamcı” kesimde gerekse diğer akımlarda her birinin ortak noktası “yenidir”.³⁶⁹ Ne İslamcılar eski söyleme sahiptir ne de diğer kulvardaki düşünürler aynı düşüncededirler.

Bu bağlamda özellikle medreselerin konforu bozulmuş ve şartlar Osmanlı eğitim sistemini değişime zorlamaktadır. Zira esmeye başlayan rüzgâr bir şekilde Osmanlı devlet anlayışını, eğitim felsefesini, entelijensiyasını ve gündelik yaşam tarzını ciddi anlamda etkilemektedir.³⁷⁰ Medreselerden farklı bir kontekstle

³⁶⁶ Kara, *İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi (Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım)*, s. 234-272

³⁶⁷ Ahmet Çiğdem, “Türk Batılılaşması’nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkaldırı Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Modernleşme ve Batıcılık** İçinde(68-81), C. 3, İstanbul: İletişim Y., 2012, s. 69

³⁶⁸ Özellikle son dönem araştırmacılarından Amit Bein yerinde bir tespitle modernleşme olgusunun özünde bir yönüyle ulemanın aktif rolü ile gerçekleştirildiğini düşünmektedir. Elbette modern aydınlar ve dönemin entelijensiyası ulemayı hakir görmektedir. Ne var ki bu algıda kimi indirgemeci yaklaşımlarda bulunmaktadır. Bu bağlamda Bein’in değerlendirmeleri dikkate değerdir. Geniş tafsilatlı açıklama için bak. Amit Bein, **Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failerleri ve Geleneğin Muhafızları**, Çev. Bülent Uçpınar, İstanbul: Kitap Y. 2013

³⁶⁹ Nihayetinde İslamcılıkta yoğun bir şekilde batılı öğeler taşımaktadır. Bak Çiğdem a. g. m. s. 78-79

³⁷⁰ Bunun bariz örneği II. Abdülhamit’tir. Öyle ki II. Abdülhamit çoğunlukla İslamcı bir padişah olarak lanse edilir. Ve batıcıların karşısında yer aldığı düşünülür. Oysa Osmanlı devletinin en

yapılanan yeni bilgi kurumlarının ortaya çıkması aynı zamanda bu kurumların yetiştirdiği bilgi öznelerinin olaylara farklı bakmasıyla sonuçlanmaktadır.³⁷¹ Bir taraftan varlığını sürdüren medreseler öte yandan modern okullar ikili bir tartışmanın meydana gelmesine neden olmaktadır.³⁷² Modern okullarda yetişen bireyler giderek daha fazla görünüm kazanmakta ve devlet kadrolarına yerleşmekte iken medrese mezunları bilgi üzerindeki tekeline kaybetmektedir. Sosyal olgu ve bürokrasi giderek mekteplilerin lehine bir dönüşüm sürecinden geçmekte,³⁷³ medrese mezunları hızla “gerici” bir etiketle yaftalanmaya başlanmaktadır. Hemen hemen her zaman medreselerle müşahhas olan din adamları modernleşme olgusuna sıkı bir şekilde karşı çıkmaktadırlar. Çünkü egemen konumlarını kaybetmeye başlamış, bilgileri demode, pedagojileri yetersiz birer özneye dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.³⁷⁴ Bu anlamda ulemanın tepkisi de dinsel bir hassasiyetle açıklanamaz/açıklanamamalıdır. İfade edildiği üzere tepkinin altında sahip oldukları konumlarını kaybetme nedenleri de vardır. Nihayetinde sadece bürokraside değil aynı zamanda basında yayın da alaya alınmaya başlanmaları tepkiyi kaçınılmaz kılmaktadır.³⁷⁵ Basın yayın kuruluşları ve devlet bürokrasisindeki gerileyiş aynı zamanda entelektüel gerileyişin de belirtisidir.³⁷⁶ Durumun medreseler aleyhine gelişmesinde bu kurumların temsil ettiği “bilginin” sorunlu olarak görülmesinin payı büyük

fazla batılılaşma eğilimi gösterdiği dönem II. Abdülhamit döneminde olmuştur. Zira II. Abdülhamit'te bunun kaçınılmazlığının farkındadır. Ayrıntılı bilgi için bak (Orhan Koloğlu, II. Abdülhamit'in Siyasal Düşüncesi, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi**, İçinde(273-276) C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 273-276)

³⁷¹ Bu aydınlar sadece farklı bakmakla kalmamakta aynı zamanda Batı yaşam tarzlarıyla zaman zaman halkın tepkisini çekmektedir. Zürcher, a. g. e. s. 101-102

³⁷² Mustafa Gencer, a. g. e. s. 77

³⁷³ Mustafa Gencer, a. g. e. s. 84, 544

³⁷⁴ Esasen burada bizzat medrese eğitimi almış ve buraların rahleyi tedrisinden geçmiş insanların da bir nevi geleneğe negatif baktığı ve geleneği küçümsediği görülmektedir. Bir çeşit oryantalistleşme olan bu süreç modernliğe ve Batılılığa karşı savunmacı bir yaklaşımken özünde bu olgularla aynileşmek ve benzeşmektir. Detaylı bilgi için bak. Yasin Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, **Bilimname VI**, 2004/3, s. 131-151; Daha farklı bir perspektif için bak. Bein, 2013)

³⁷⁵ Ulema'nın imtiyaz kaybı ve genel olarak İslam dünyasında ki değişim ve dönüşümü geniş bir yelpazde Namık Kemal ve Muhammed Abduh örneğinde tartışan bir çalışma için bak. Bedri Gencer, **İslam'da Modernleşme: 1839-1939**, Ankara: Lotus Y, 2008, (özellikle), s. 171-215

³⁷⁶ Fortna, a.g.e. s. 33

olmuştur. Zira her şeyden önce bu kurumlar dinsel olanı temsil ediyorken yeni trend seküler trendtir. Bu bağlamda dinsel olanın giderek bürokraside gerilemesi tesadüf değildir. Esasen bu tartışma Cumhuriyet dönemiyle de bitmemiş ve her zaman için güncelliğini korumuştur. Nitekim sekiz yıllık kesintisiz eğitim programlarının yürürlüğe konulması aşamasında, imam-hatip okulları özelinde "modern-gerici" tartışmaları tekrar gün yüzüne çıkmıştır.³⁷⁷ Kuşkusuz ki bu durum Osmanlı Devleti ile Cumhuriyet döneminde sanılanın aksine eğitim anlamında kısmi bir devamlılığın göstergesidir.³⁷⁸

Yıllarca medreselerin etrafında oluşan olumlu hava nasıl bir anda dağıldı?³⁷⁹ Bu sorunun kanaatimizce nedenleriyle birlikte önemli iki cevabı vardır. Osmanlı Devleti'nin son dönemleri incelendiğinde medreselerin popülerliğinin kaybetmesinin altında yatan iki faktörün şunlar olduğu görülmektedir:

1.1. Batı Etkisi

Tanzimat'ın önemli düşünürlerinden olan Şinasi bir şiirinde "*Milletim nev-i beşerdir. Vatanım ru'yi zemin*"³⁸⁰ der. Kuşkusuz ki şiirsel olmanın yanında görülmeye başlayan etkileşim ve iletişimin bir ifadesi olan bu söz, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde görülmeye başlayan Avrupa etkisinin bir göstergesidir.³⁸¹ Nihayetinde etkilenme ötekiyle diyalog kurma ve onunla yoğun

³⁷⁷ Fortna, a.g.e. s. 21

³⁷⁸ Fortna, a.g.e. s. 35

³⁷⁹ Medresenin gerileyişini konu edinen bir iki çalışma için bak. Hüseyin Atay, "Medresenin Islahı," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.25; Yine Hüseyin Atay, "Medresenin Gerilemesi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 24, 1990

³⁸⁰ Akt. Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi*, İçinde(214-222), C.1, İstanbul:İletişim Y., 2014, s. 215; Küresel ve dünya ölçekli düşüncenin gelişmesi bir anlamda modern dönemin ayırt edici özelliğidir. Örneğin Gökalp'da medeniyeti evrensel değerler olarak görmekte ve bütünlükçü bakış açısını yansıtır bir şekilde değerlendirmektedir. Bu, etkileşimin açık bir işareti ve ötekinin önceki dönemlerde olduğu gibi uzakta olmadığı bir yansımasıdır. Bak. Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, İstanbul: Toker Y., 2005, s. 19-23

³⁸¹ Esasen Osmanlı devletinin Avrupa ile teması daha önce başlamıştır. Nitekim daha lale devrinde bile Avrupa'ya kültürler amaçlı gezilerin yapıldığı bilinmektedir. Yine özellikle III. Selim döneminde Avrupa'dan askeri uzmanların getirilmesi, Osmanlı ordusuna bu kişilerin eğitim vermesi artan etkinin açık bir göstergesi gibidir. Nitekim Selim'in yeni ordu kurmak istemesinin

bir şekilde iletişime geçme ile olabilecek bir durumdur.³⁸² Özünde bir yönüyle Osmanlı Devleti'nin ümmet kavrayışından medeniyet kavrayışına geçişinin bir ifadesi olan yukarıdaki sözler yoğun etkileşimin bir belirtisidir.

Osmanlı eğitim sisteminde belirgin etkisi gözlenen ve etkileyen ülke şüphesiz ki Fransa'dır.³⁸³ Öyle ki askeri okullarda Fransızca neredeyse zorunludur. Ve bu okullardan mezun olanlar çoğunlukla Fransızca bilmektedir.³⁸⁴ Bu anlamda yeni Osmanlı olgusundan bahsetmek Batı düşünce sisteminden bağımsız değildir. Esasen özentinin temelinde güçlü olma isteği vardır. Zira Osmanlı Devleti bir şekilde Batı karşısında gerilemiş siyasi, askeri ve iktisadi gücünü yitirmiştir. O halde yeniden güçlenmenin yolu bir şekilde paradigma değişiminden geçmektedir. Bu çerçevede Osmanlı aydınları bir yönüyle Avrupa'nın tekniğinin ve sanayisinin alınması gerektiğini düşünmekte, devletin bu şekilde kurtulacağına inanmaktadır.³⁸⁵ Örneğin Fuat Paşa "*Bilim tektir, akıl ve idrak dünyasını her yerde aynı güneş ısıtır ve ısıtır. İslamlık evrensel gerçeklik ve bilginin bir ifadesidir. O halde yararlı bir buluş, yeni bir bilgi kaynağı nerede bulunmuş olursa olsun, ister putperest ister Müslümanlar arasında, ister Medine ister Paris'te olsun her zaman İslam'a aittir.*"³⁸⁶ şeklindeki sözü ile bilim ve tekniğin her türünün alınmasının kaçınılmaz olduğunu, Osmanlı'nın kurtuluşunun ancak böyle sağlanacağını düşünmektedir. Kendi ifadesiyle "*Mahvolma felaketinden kurtulabilmeliğimiz, İngiltere kadar*

altında Avrupa etkisi vardır. Dahası Selim'in Tahtan düşürülmesinde sadece Yeniçeri değil, saray çevresinde ki muhafazakar elitlerin katkısı da büyük olmuştur. Bunun nedeni Selim'in batılılaşma çalışmalarıdır. Bak. (Zürcher, a. g. e. s. 42-44)

³⁸² Nitekim Batıda bir anlamda bir "öteki" olarak İslam dünyası ile ilk ciddi çalışmalarını modern dönemlerde yapmıştır. Said'e göre Napolyon'un Mısır'a girmesi ile başlamıştır. Edward Said, **Oryantalizm**, Çev. Neziha Uzel, İstanbul: İrfan Y., 1998, s. 62-64

³⁸³ Fortna, a.g.e. s. 35; İlk reform çalışmalarında Fransa etkisine ilişkin bir gözlem için bak. Berkes, a. g. e. s. 45-47

³⁸⁴ Zürcher, a. g. e. s. 70

³⁸⁵ Bu aydınların uç noktalarından birisi olan Abdullah Cevdet "Bir ikinci medeniyet yoktur; Medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile diken ile isticlab etmek mecburidir." Akt. Kalm, a. g. e. s. 128, Diyerek neredeyse Avrupa medeniyetini yegane medeniyet olarak görmektedir.

³⁸⁶ Akarlı/1978, den akt. Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat zihniyeti", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi**, İçinde(265-272), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 57

*paraya, Fransa kadar bilgi aydınlığına ve Rusya kadar askere sahip
olmaklığımıza bağlıdır.*”³⁸⁷

Mustafa Reşit Paşa ve İbrahim Şinasi gibi düşünürler Batı’da meydana gelen felsefi, siyasi ve iktisadi değişimlerin farkında olmuşlardır.³⁸⁸ Avrupa sisteminin tamamen Osmanlı bünyesine uymadığının da bilincinde olmalarına rağmen, teknik olarak bu tür bilgilerin alınmasının hiçbir şekilde sakıncalı olmayacağını düşünmektedirler. Ancak ilk etapta Batı’ya seçmeci bakış ve teknikle sınırlı yaklaşım giderek genişleyen bir ivme kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle teknikle başlayan Batı hayranlığı esas itibariyle teknikle sınırlı kalmayacak siyasi ve felsefi yönden de etkilenmeler olacaktır.

Bu dönemde Batı ile Osmanlı arasındaki kültürel sirkülasyonun³⁸⁹ önemli bir göstergesi tercüme odalarıdır.³⁹⁰ Nitekim yeni Osmanlı aydınlarının çoğunlukla tercüme odası kökenli olması ve yabancı diller bilmesi tesadüf değildir.³⁹¹ Bu odalarda çalışan düşünürler Avrupa’da yaygınlaşmaya başlayan yurttaşlık, vatan, bireylerin yasa önünde eşitliği gibi kavramlarla tanışmışlar ve bunları yazılarında da işlemeye başlamışlardır.³⁹² Yeni aydınların dil bilmeleri,

³⁸⁷ Çetinsaya, a. g. m. s. 57

³⁸⁸ Mustafa Reşit Paşa’nın Comte ile mektuplaşması, Tanzimat aydınlarından olan İbrahim Şinasi’nin Ernest Renan’la doğrudan görüşmesi bunun tipi örneğidir. Öyle ki Şinasi’nin hiçbir şiirinde peygamberimizden bahsetmemesi, “Millet’im nev-i beşerdir. Vatanım ru’yi zemin” demesi bir nevi pozitivist düşüncenin etkisinde olmasının bir göstergesidir. Ayrıntılı bilgi için bak. (Korlaelçi, a. g. m. s. 214-117)

³⁸⁹ Bu sirkülasyona önemli oranda Batı’dan çeşitli nedenlerle Osmanlıya sürülmüş, ya da Osmanlı’ya iltica etmiş fikir ve düşünce adamlarını da eklemek gerekir. Nitekim Hitlerden kaçan Alman düşünürlerin Türk-akademik ve düşünsel hayatına önemli etkileri bilinmektedir. Ortaylı haklı olarak bu tür olguların Tanzimat sürecinde de sık sık yaşandığını dile getirmektedir. Ona göre Osmanlı’ya iltica eden bu elit sınıf kendileri ile beraber yeni bir hayat, algı ve düşünce tarzı getirmektedir. İlber Ortaylı, **Batılılaşma Yolunda**, İstanbul: Merkez Kitaplar Y., 2007, s. 15-16

³⁹⁰ Zürcher, a. g. e. s. 70

³⁹¹ Örneğin Tanzimat Fermanının fikir babaları olan Ali Paşa, Fuad Paşa ve Safvet Paşa yine önemli aydınlardan olan İbrahim Şinasi ve Namık Kemal tercüme odasında yetişmişlerdir. Bak. S. Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi**, İçinde (88-97), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 93; Cemil Koçak, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşruiyet”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi**, İçinde (72-81), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 77

³⁹² Garip bir şekilde İslam dünyası ile Batı medeniyetinin siyasi ve özellikle bilgisel anlamda dönemsel olarak iki karşılaşmasında da tercüme faaliyeti kritik rol oynamıştır. İlk karşılaşma

iletişim kanallarının açık olması onların Batı merkezleriyle doğrudan iletişim kurmalarına katkı sağlamakla kalmamış aynı zamanda siyasi ve fikri örgütlenmelerini de bu şehirlerde yapmalarına olanak sağlamıştır. Bu anlamda saray tarafından görevinden alınan üst düzey yetkililer ve muhalif aydınlar yurt dışında örgütlenme imkânı bulmuş ve böylece yeni oluşan gazeteler vasıtasıyla kamuoyuna fikirlerini sunabilmişlerdir. Yönetim kanadı da zaman zaman bu kesime yönelik sert ifadeler içeren bildirimler yayınlamakta ve bu kesimin faaliyetlerinden duyulan rahatsızlık dillendirilmektedir.³⁹³

Batı etkisinin Osmanlı üzerindeki en bariz etkisi Balkanlar'daki değişim ve dönüşümdür.³⁹⁴ Burada konumuz açısından önemli olan olay, Mithat Paşa'nın Tuna vilayetlerindeki azınlık politikasıdır. Özellikle gayrimüslimlerin yönetime dâhil edilmeleri ve bununla kalmayıp eğitim öğretimde Müslüman ve gayrimüslim öğrencilerin birlikte okumaları, Osmanlı klasik sistemi açısından oldukça radikal bir yeniliktir. Haliyle Osmanlı hukuk sistemi Müslümanlara birtakım ayrıcalıklar tanıyan bir sistemdir. Yanı sıra dinsel söylemin egemen olduğu dönemler boyunca Müslümanlar gayrimüslimlerden üstün kabul edilen bir yaklaşımla ele alınmıştır. Nitekim Osmanlı millet sistemi de dinsel gruplar üzerinden kurulmuştur. Ancak şimdi okullarda Müslüman ve azınlık çocukları birlikte ve aynı sıralarda dersleri görmektedir.³⁹⁵ Bu eğitimde anonimleşmeyi gösteren bir olay olmanın yanında müfredat ve ders çeşitlenmesini de beraberinde getirecektir. Nihayetinde bu durum, Osmanlı entelijensiyası arasında

kuşkusuz ki Abbasiler döneminde gerçekleşmiştir. Özellikle Me'mun döneminde kurulmuş olan Beytü'l Hikme merkezi Kindi'nin öncülük ettiği önemli bir tercüme faaliyetine tanıklık etmiş ve tercüme edilen Yunan düşünürlerinin eserleri İslam felsefi geleneğinin gelişmesinde katkı sağlamış, dahası yeni bir aydın anlayışının ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Bak. Ömer Türker, "İslam'ın Metafizik Gelenekleri", **İslam Felsefesi Geçmiş ve Günümüze Dair Bazı Meseleler**, içinde(43-54), Köln: Plural Y., 2017, s. 44-47; Benzer bir şekilde 19. Yüzyılda ki karşılaşmada da tercüme faaliyeti önemli bir rol oynamış ve yeni bir aydın sınıfının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

³⁹³ Ortaylı, *Batılılaşma yolunda*, s. 27

³⁹⁴ Esasen batılılaşma olgusunun Balkanlardan başlaması dönemin şartları düşünüldüğünde gayet tutarlıdır. Nihayetinde telgraf gibi sınırlı iletişim araçlarının olduğu bu dönemde etkilenmede coğrafi yakınlık daha belirgindir.

³⁹⁵ Somel, a. g. e. s. 98-99

yaygınlaşmaya başlayan “vatan”, “eşitlik”³⁹⁶ ve “vatandaşlık” olgularının bir belirtisi ve göstergesidir.

Örneğin, Osmanlı Devleti'nde mekân, cinsiyet ayırımına göre belirlendiği halde son zamanlarda bu ayırma yönelik kimi itirazların yükseldiği görülmektedir. Kuşkusuz ki bu itirazın altında yatan motivasyon eşitlik olgusudur. Nihayetinde bu mekânsal ayırım sadece sosyal doku ve gündelik hayat için değil, okul içinde de söz konusudur. Kadınlara yönelik bu açılım kimi kesimlerce eleştiri konusu yapıldığı halde bu yenilik genişleyerek devam etmektedir.³⁹⁷ Kadın derneklerinin kurulmaya başlanması, kadınlara yönelik dergilerin çıkması, kadınların sorunlarının gazetelerde dile getirilmesi değişen paradigmanın göstergesi olmanın yanında Osmanlı sosyal sisteminin ve bilgi anlayışının da değiştiğinin bir göstergesidir.³⁹⁸ Bunun bir diğer belirtisi de kızlara yönelik okulların sayısının artarak kendini göstermesidir.³⁹⁹ Tüm bunların sebebi tek bir sözcükle ifade edilirse, şüphesiz ki bu sözcük “Batı” etkisi olacaktır.⁴⁰⁰

Yanı sıra Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde özellikle Batı kaynaklı pek çok okulun açıldığı gözlemlenmektedir. Bu okulların açılmasıyla halkın da daha çok buralara yönelmesi söz konusuysen öte yandan devletin bu okullarla mücadele edebilecek stratejiler geliştirmelerine neden olmaktadır.⁴⁰¹ Bu okullar

³⁹⁶ Bu anlamda yaşanan önemli bir gelişmede din değiştirmenin daha rahat bir şekilde meydana gelmeye başlamasıdır. Dönemin özgürlük havası önceki dönemlerde çeşitli nedenlerle Müslüman olmuş fakat gizliden kendi inancını devam ettiren kesimler, yumuşama ortamından yararlanarak İslam'ı bırakıp açıktan kendi inançlarına dönerler. Ortaylı, *Batılılaşma yolunda*, s. 29-36

³⁹⁷ Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, s. 21; Nicole A. N. M& Van Os, “Osmanlı Müslümanlarında Feminizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşriyet’in Birikimi**, içinde (335-345) C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 336

³⁹⁸ Kadınların Osmanlı son döneminde ki rolü ve tartışmalar için detaylı bilgi için bak. Serpil Çakar, **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul: Metis Y., 1996

³⁹⁹ Mustafa Gencer, a. g. e. s. 95

⁴⁰⁰ Batı ve Doğu modernleşmesini karşılaştırmalı bir yöntemle inceleyen bir çalışma için bak. Gamze Güngörmüş Kona, **Batı’da Aydınlanma Doğu’da Batılılaşma**, İstanbul: Okumuş Adam Y., 2005

⁴⁰¹ Garip bir şekilde Amerika dünya sahnesine çıkan yeni bir aktör olarak Osmanlı'nın pek çok bölgesinde okullar açılmasına kaynaklık edecektir. Bak, İlber Ortaylı, *Batılılaşma yolunda*, s. 111-117; Fortnanın verdiği bilgilere göre 1888 tarihli bir raporda sadece Beyrut’da beş Fransız dört İngiliz misyoner okulu bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bak. Fortna, a. g. e. s. 75-86

hem Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale etmenin aracı hem de zayıflığının bir göstergesi konumundadır. Bu nedenle devlet bunlara alternatif olarak tıpkı onlar gibi dikkat çeken okulları oluşturmaya yoğunlaşmıştır. Toplumsal mühendisliğin bir aracı olan bu okulların yaygınlaşması aynı zamanda halkı yönlendirmenin ve etki altına almanın bir göstergesi gibidir. Örneğin, Osmanlı Devleti'nin bir vilayeti olan Makedonya eğitim sistemi üzerine bir rapor yazan Zühdü Paşa, burada yeni açılan okulların bireylerin milliyet bilincini oluşturmada etkili olduğunu, çocukların hangi topluluğun etkisinde olan okula giderse kendisini o milletin parçası saydığını ifade eder.⁴⁰² Kuşkusuz ki bu durum Osmanlı Devleti'nin o dönemin şartları içinde nasıl bir durumun içinde olduğunu bariz bir göstergesidir. Galatasaray Lisesi'nde bir dönem müdürlük yapmış olan Ali Süavi'nin: *“Medeniyetin refahına kavuşmak için ne büyük bir ordu, ne büyük bir donanma, ne de Galatasaray'daki Fransız öğretmenlerle doldurulmuş okulun yardımı gereklidir. Kendi okullarınızdaki ıslahatlara bir bakın. Bir Türk çocuğunu sarıklı hocaların elinden alıp keçisakallı Fransızların eline bırakmasının manası nedir? Daha kolay bir yol vardır. Her şeyden önce ulemayı geliştirin. Bazı medreselerin başarılarının ne kadar itibar göreceği sarıklularının kalınlığına göre belirleniyor. Oysa onların ruhları bu yücelikten yoksundur. Zamanlarını sadece ahirete faydası olan bilimlerle tüketmemelidirler. Biraz tarih ve coğrafya ve tabii bilimler gibi dünyevi gereklerin faydalı bilgilerini araştırmalıdır. Şüphesiz insanoğlu ölümlüdür, lakin ölüm için değil hayat için yaratılmıştır.”*⁴⁰³ sözleri dönemin bir fotoğrafı gibidir.

Suavi, hem Osmanlı eğitim sisteminin içinde bulunduğu durumdan rahatsızlığını dile getirmekte hem de misyoner okullarının yaygınlaşmasından şikâyet etmektedir.⁴⁰⁴ Ulemadan şikâyetçi olmasının nedeni ise Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar özellikle payitaht olan İstanbul'un dışındaki yerlerde din adamlarının eğitim üzerindeki etkinliğinin halen fazla

⁴⁰² Fortna, a.g.e. s. 98

⁴⁰³ Akt. Fortna, a.g.e. s. 139

⁴⁰⁴ Kimi rakamlara göre bu dönemde Osmanlı sınırları içerisinde 500 Katolik Fransız Okulu, 675 Amerikan Okulu, 178 İngiliz okulu vardır. Vahapoğlu'ndan akt. Sarıkaya, a. g. e. s. 74

olmasındandır.⁴⁰⁵ Ona göre yapılması gereken şey, Osmanlı eğitim sisteminin çağın gereklerine uygun hale getirilip misyoner okullarıyla yarışabilecek bir konuma getirmektir. Bu anlamda Avrupa kaynaklı misyoner okullarında bireylerin yetiştirilmesi anlamında pedagoji ön plandadır. Avrupa'da zamanla kiliseden ayrı ve birey merkezli eğitim yaklaşımı pedagojik anlayışı geliştirmiş ve öğrenci merkezli bakış açısının kazanılmasında önemli bir yol kat edilmiştir.⁴⁰⁶ Dolayısıyla pedagoji bir anlamda eğitimin kilise denetiminden çıkmasını ifade etmektedir. Öyle ki Osmanlı Devleti bünyesinde açılan misyoner okullarından sadece Müslümanlar değil, geleneksel azınlık kesimini temsil eden Rum, Ortodoks, Ermeni, Katolik ve Gregoryen kiliseleri gibi kuruluşlar da yoğun oranda rahatsızlık duymaktadır.⁴⁰⁷ Nihayetinde bu okullar sadece Osmanlı geleneksel eğitim anlayışını değil, azınlık okullarının da geleneksel anlayışına tezat oluşturmaktadır. Bu çerçevede misyoner okulları bir yönüyle (aynı dinden dahi olsa) hem geleneksel kilise eğitim anlayışını değişime zorlamakta hem de medreselere yönelik eleştirilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Misyoner okullarının yapılanma biçimi ve işleyiş şekli belli ölçülerde medreselerin içsel dinamizmini de etkilemiştir. Yeni yöntem ve tekniklerin kullanılmaya başlanması, haritaların kullanılması, yemeklerin çatal bıçakla yenmesi ve öğrencilerin oturma şekillerinin dahi değişmesi aynı zamanda okul kültürünün değişmeye başladığını göstermektedir.⁴⁰⁸ Bu durum sadece öğrencilerin gündelik yaşantısında değil, aynı zamanda öğretmenlerin ders işleme yol ve yöntemlerinde de değişmelerin olduğunu belirtisidir. Eğitim öğretimde farklı materyallerin kullanılması, yöntem ve tekniklerin değişmesi paradigmanın değişme yönünde ivme gösterdiğinin bariz bir göstergesidir. Öte yandan modern zamanların en belirgin özelliği olan standartlaşma, rutinleşme, planlama ve programlama gibi hususlar okullarda kendini göstermeye başladığının belirtisidir. Önceki dönemlerde zaman önemli bir unsur olmakla

⁴⁰⁵ Fortna, a.g.e. s. 173; Bu durum zamanla tersine dönecektir. Ulema giderek etkisini kaybedecektir.

⁴⁰⁶ Batıda ki değişim süreci için kısa bir değerlendirme için bak, Osman Kafadar, a. g. e. s. 18-25

⁴⁰⁷ Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, s. 112, 124

⁴⁰⁸ Fortna, a. g. e. s. 182

birlikte modern okulların yansıtıldığı gibi derslerin programlanması, derslerin belli zamanlara ayrılması gibi durumlar söz konusu değildir. Yıkanma, yemek yeme, banyo yapma, kalkma, derslere başlama, dinlenme gibi faaliyetlerin çoğunun sabit saatlere bağlanması modern okullara hasır. Elbette bu tür yenilikler birtakım tartışmaları kendisiyle birlikte getirmiştir. Bu tartışma en çok haritalar konusunda meydana gelmiştir. Derslerde haritaların kullanılması o dönemde radikal bir değişiklik anlamına gelmektedir. Bu yüzden haritalar asılmadan toplatılmış ve atılmıştır. Gerçekten de Frenk icadı olarak kabul edilen haritaların derslerde kullanılması ve bu haritaların tepkiyle karşılanıp toplanılması, yapılan yeniliklere karşı toplumsal anlamda ciddi bir direncin de olduğunu göstermektedir. Bu eleştirileri Muallim Cevdet şöyle aktarmaktadır. "*Bizde 1266(1849-1850)'da açılan Bezm-i Alem Rüştiyesi'ne yeni sistem sıralar, tahtalar, haritalar, koyduran Kemal Efendi'dir. Bu, yavaş yavaş diğer Rüştiyelere de teşmil edildi. Fakat çok zaman geçmeden "gavur icatıdır, bu usül Frenkten alınmadır" diye Vehbi Molla'nın fetvasıyla haritalar toplatılarak abdesthanelere atılmış, Kemal Efendi küfürle suçlanmış ve firara mecbur olmuştur.*"⁴⁰⁹

Benzer bir teşebbüs, Selim Sabit Efendi tarafından yapılır. Sabit Efendi de Süleymaniye'deki okuluna sıra, tahta ve harita koyar ve bu materyalleri eğitim amacıyla kullanmaya başlar. Ne var ki tepki almaktan da kurtulmaz, çok geçmeden Maarif Nazırı tarafından çağrılır ve uyarılır. Kendi ifadesiyle Maarif Nazırı'nın uyarıları şöyledir: "*Hoca efendiler mekteplerin bu hale getirilmesini din ve imana aykırı görmüşler. Onlara göre, Kur'an-i Kerim'i diz çökerek hasır veya minder üzerine okunmayıp da sıra üzerinde bacak sallayarak okumak günah imiş. Yaptığım tüm ıslahat Frenk işiymiş. Din-i İslam böyle şeylere müsait değilmiş.*"⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Akt. Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi**, Ankara: Pegem Akademi Y., 2008, s. 209

⁴¹⁰ Akt. Yahya Akyüz, a. g. e. s. 210

Esas itibarıyla Frenk kültürüne olan tepkisellik dönemin şartları düşünüldüğünde çok da sorunlu bir konu gibi görülmemelidir.⁴¹¹ Gündelik hayatta görülmeye başlanan alafranga kültür, kendisiyle beraber çeşitli kaygıları da getirmektedir. Zira bu dönemlerde toplumsal dokunun giderek bozulmaya başladığını dile getiren raporlar hazırlanmakta ve toplumun birtakım değerlerden uzaklaşmaya başladığı görülmektedir. Böylelikle ahlak meselesi aynı zamanda eğitim ve öğretim içinde önemli bir mesele olarak yerini korumaktadır. Öyle ki öğrenciler sadece okulda değil, aynı zamanda gündelik hayatta da düzenli dürüst ve ahlaklı bireyler olmak zorundadırlar. Bu anlamda gündelik hayatta ahlaki problemler gösteren öğrenciler okuldan atılmakta ya da cezalandırılmaktadır. Bu konuda Galatasaray İdadisi'nde gerçekleştiğine inanılan olay önemli bir örnektir. Okulda görevli dış gözetmenlerden birisi, öğrencilerin dışarıda içki içtiğini görür ve öğrencinin ceza alması için konuyu ilgililere bildirir.⁴¹² Nihayetinde okulun dış gözcü görevlendirmesi, öğrencilerin dışarıda da gözlenmesi, değişmeye başlayan sosyal dokuya yönelik kaygının belirtisi gibidir. Bu durum, Osmanlı entelijensiyasının ve özellikle Osmanlı bürokrasisinin kontrollü ve tedrici bir Batılılaşmayı(kimi zaman seçmeci) savunduğunu göstermekle birlikte medreselerin bu şartlar altında eski önemini koruyamayacağına da bariz belirtisidir. Özetle her alanda görülmeye başlanan Batı etkisi, Osmanlı medrese sisteminin etkisini kaybetmesinde önemli bir faktör olmuştur.

1. 2. Bürokratikleşme

Osmanlı devleti de çağdaşları gibi eğitimi zaman içinde standart bir kurum haline getirmek ve bir düzene sokmak için bir hayli çaba harcamıştır. Bu durumun ilk işaretleri zaten II. Mahmut döneminde ilan edilen Tanzimat ile verilmiştir. Tanzimatın önemi bir yönüyle bürokratik aygıtın doğuşunu ifade

⁴¹¹ Bu dönemde özellikle küresel ölçekli bir etkiye sahip olduğu Fransız eğitim sistemi ve kültürel baskısı sadece Osmanlı devletinde değil, diğer bölgelerde de eleştiri konusu yapılmaktadır. Örneğin Rus düşünür Tolstoy Fransız etkisinin Rus eğitim sistemi üzerindeki etkisine eleştiriler yöneltmektedir. Bak. Daniel Moulin, **Eğitici Tolstoy**, Çev. Özlem Akçay, 3. bs. Ankara: Hece Y., 2018, s. 43-53

⁴¹² Bu gibi örnekler ve Galatasaray Lisesi için bak. Fortna, a.g.e. s. 131-146, 190

etmesinden gelir.⁴¹³ Tanzimat'ın diğ er önemli bir özelliğ i, bu yeniliğ in ve reformun merkezinde mekteplerden yetişmiş ve Batı ile entegre ç alış an aydın ve bürokratlarca hazırlanmış olmasıdır. Bu durum ulemanın eski gücünü kaybettiğ inin açık bir göstergesidir. Nihayetinde Tanzimat süreciyle birlikte önemli yetkileri ve etkisi olan şeyhülislamlık makamının “*Dinsel hukuk genel müdürlüğüne*”⁴¹⁴ dönüştürülmesi ibrenin medrese aksını oluşturan ulema aleyhine geliş eceğ inin bir iş areti gibidir. Ulemanın bürokrasideki güçlerini kaybetmesi bir anlamda onların eğitim üzerindeki tekeline kırmaktadır. Esas itibarıyla kavganın merkezinde bürokratik merkezde yer alan bu iki aksın, hangisinin eğitim ve öğretim üzerinde etkisinin daha fazla olacağıyla ilgili bir durumdur. Bu durum, bir yönüyle iyimserlik ve kötümserlikle ilgili gibidir. Bir taraftan iyimserliğ in merkezi olan bürokratik aydınların baskısı, öte yandan endişenin odağ ı olan ulemanın karşı çıkması gerilimi artırıcı bir özelliktir. Mektep aksını temsil eden bürokratlar genelde iyimser bir yaklaşımla Osmanlı Devleti'nin yenilenmesinde iyilik görürken, daha çok medrese aksını temsil eden bürokratlar Batı etkisinin Osmanlı Devleti'ni ve sosyal dokusunu bozacağıını düşünmektedir.⁴¹⁵

Bürokratikleşmenin artması kendisiyle beraber devlet kontrolünü de meydana getirmiştir.⁴¹⁶ Bu çerçevede bu iki aksın bürokrasi üzerinde mücadele etmesi kontrolü elinde bulundurmaya ilgili olduğu gibi, bu yönetimle halkın buluşma noktası, yönetimin halkı biçimlendirme misyonu vizyonu/projesi olan eğitim üzerinde de söz sahibi olma istenciyle de ilgilidir. Bürokratik organizasyonun gelişmesi ile birlikte eğitim ve öğretim, gündelik hayatın belli oranda kontrol altına alınması ve disiplinize edilmesini ifade eder. Diğ er bir ifadeyle önceki dönemde elitist bir yaklaşım sergileyen okullar, zamanla bizzat gündelik hayatın şekillenmesinde önemli bir yer teşkil etmeye başlamaktadır.⁴¹⁷ Bu durum kendisiyle birlikte önemli bir avantajı getirmektedir. Öyle ki II.

⁴¹³ Berkes, a. g. e. s. 171

⁴¹⁴ Berkes, a. g. e. s. 175

⁴¹⁵ Ahmet Yaş ar Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam (Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri,** İstanbul: İletişim Y., 2011, s. 116-117

⁴¹⁶ Zürcher, a. g. e. s. 64

⁴¹⁷ Fortna, a.g.e. s. 70

Abdülhamit döneminin muhalif kanadı olan İttihat ve Terakki cemiyeti bürokratik gücü ve eğitimsel teşkilatlanmanın avantajlarını kullanarak etkinliğini artırmıştır.⁴¹⁸ Bu anlamda sivil siyasetin ve cemaatsel yapıların da hem ideolojinin aktarıcısı olan eğitim öğretimi hem de iletişim ve organizasyon kabiliyeti kazandıran bürokratik yaklaşımı kullandığı görülmektedir.⁴¹⁹

Bu durum modern okulların genel bir özelliğidir. Michel Foucault haklı olarak okulları, otoritenin terbiye edici yönünün bir göstergesi olarak hapisaneler ve hastaneler kategorisinde değerlendirirken,⁴²⁰ Bourdieu okulları malik olanların iktidarlarını ve güçlerini devam ettirmenin ve tahakküm etmenin bir aracı olarak görmektedir.⁴²¹ Bu tespitler kuşkusuz modernitenin fabrikatik görüşüyle doğrudan ilgilidir. Nihayetinde Osmanlı Devleti'nde sosyolojiden, siyaset ve eğitime kadar tüm olgulara araçsal bir yaklaşım sergilenmiş ve bunlar kullanılarak toplumun değiştirilmesi amaçlanmıştır.

Nihayetinde bürokratikleşme bir anlamda mühendisleşmeyi ifade etmektedir. Alman düşünür Weber'in bürokrasiyi demir kafese benzetmesi bir anlamda bürokrasinin bu yönüyle ilgilidir.⁴²² Nitekim bürokratik organizasyonun gelişmesi aynı zamanda eğitim-öğretim faaliyetlerinin denetim ve yönlendirilmeye açık olması demektir. Modern devlet paradigmasında Foucaultçu bir yaklaşımla okul, devletler için iyi vatandaşlar yetiştirme merkezleridir. Devletlerin eğitime müdahalesi aynı zamanda egemen

⁴¹⁸ Kara'ya göre İttihatçılar o kadar örgütlüydü ki Osmanlı toplumunda bir hayli revaçta olan "Mızraklı İlmihali'in"⁷⁴. Sayfasına "Bir kimse zâlim kimseye (yani Abdülhamit hana) adil dese kafir olur." Şeklinde bir ibarenin konulup basılmasında etkin rol almışlardır. Abdülhamit yönetimi basılan bu nüshayı toplatılıp yasaklayınca da gayet başarılı bir şekilde Abdülhamit dini metinleri yasaklıyor şeklinde etkin propaganda yürütebiliyorlar. Bununla beraber Kara'da Abdülhamit döneminde bizzat yönetimince bazı dini eserlerin yasaklandığını kabul etmektedir. Bu durum Osmanlı'nın son dönemlerinde çekişmenin boyutları hakkında önemli fikirler vermektedir. Bak. İsmail Kara, "Sultan Hamit Devrinde 'Mızraklı İlmihal' Yasaklanmış Mıydı?", **Derin Tarih**, Sayı. 77, (Ağustos 2018), s. 36-40

⁴¹⁹ Fortna, a.g.e. s. 127

⁴²⁰ Anthony Giddens, **Sosyoloji**, Haz. Cemal Güzel, İstanbul: Kırmızı Y., 2013, s. 153-154

⁴²¹ Yasin Aktay, "Pierre Bourdieu ve Bir Maxwell Cini Olarak Okul", **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi**, İçinde (473-498), İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 481-482

⁴²² Bakınız Weber, **Ekonomi ve Toplum**, s. 331-404

paradigmalarla ilgilidir.⁴²³ Osmanlı bürokrasisinde bu durum hemen göze çarpmaktadır. Bu çerçevede eğitim hem zor durumda olan devleti kurtarmanın bir aracı hem de toplumu yönlendirmenin bir vasıtasıdır. Nitekim 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesiyle ilköğretimin zorunlu hale getirilmesi, yine 1908 yılında müfredatlarda değişikliğe gidilmesi bunu açık bir örneğidir. II. Meşrutiyetten sonra okullarda okutulan “Malumat-ı Medeniyye ve Ahlakiye ve İktisadiye” bir anlamda vatandaşlık bilgisi dersi gibidir.⁴²⁴ Bu dersin amacı, Sabri Cemil’in ifadeleri ile “*mükellefiyetlerini bilmeyen vatandaşların, reylerinin ehemmiyetinin tanımlayarak rey veren müntehipler, verginin neye yaradığını anlamaksızın vergi verenler, kendilerine vatan sevmek öğretilmemiş olan ahaliyi memleket bilinçlendirmektir*”⁴²⁵ özellikle “*köylülere ciddi bir muhabbet-i vataniye telkin etmek*”⁴²⁶ önemli bir unsur olarak görülmüştür. Elbette bu dersin “Malumat-ı Medeniyye” olması, Osmanlı Devleti’nin kendi eliyle halka birtakım görgü kuralları ve medeni insan olmaları için birtakım öneriler sunmasının bir göstergesidir. Modern eğitim tanımında da ifade edildiği gibi eğitim nihayetinde bireyin davranışlarında “istendik” davranış meydana getirme faaliyeti olarak açıklanmaktadır.⁴²⁷ Elbette burada istendik olan şey bireyin çeşitli amaçlar doğrultusunda yönlendirilmesi ve kanalize edilmesidir. Nitekim “*Tanzimat süreciyle birlikte eğitim işlerine bakacak bir dairenin kurulması*”⁴²⁸ Osmanlı bürokrasinin bu işe önem verdiğini göstermektedir. Bürokrasi, bilginin daha

⁴²³ Bürokratikleşme: ön görülebilirlik, uzun vadeli planlar yapma ve düzenli bir işleyiş için de önemli bir fonksiyonu icra etmektedir. Bu bağlamda bürokrasinin ortaya çıkması “verimlilikle” ilgilidir. Ancak katı bürokrasinin aşınmaya çalıştığı günümüzde ki iş düzeninin de pek çok olumsuzluğu barındırdığı da bir gerçektir. Bu iki sistematığı karşılaştırmalı bir değerlendirme için bak. Richard Sennett, **Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri**, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Y., 2017, s. 33-71

⁴²⁴ Fusun Üstel, “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın ‘İcadı’”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İçinde (166-179), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 168

⁴²⁵ Akt. Üstel, a. g. m. s. 171

⁴²⁶ Üstel, a. g. m. s. 171

⁴²⁷ Gülbahar Gül, “Birey Toplum Eğitim ve Öğretmen”, **Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1, (2004), s. 229

⁴²⁸ Alkan, a. g. m. s. 379

sistemik bir hal almasına ve “istendik” davranışın daha örgütlü bir şekilde kazandırılmasına olanak sağlamıştır.⁴²⁹

Eğitimin mühendislik olarak ele alınması elbette yeni bir durum değildir. Bu durumu birinci ve ikinci bölümlerde özellikle bilginin taşıyıcı kurumlarının ortaya çıkması bağlamında işledik. Öğretmen-öğrenci ilişkiselliğinden hareketle paradigma aktarımına dayalı olan eğitimi zaten doğasında var olan kurumsal bir yaklaşımı da gerektirmektedir. Zira eğitim kurumu aynı zamanda bir misyonun taşıyıcısı demektir. Ancak bürokratikleşmenin farkı, kılcal damarlara kadar gözlemleyebilecek ve müdahale/manipüle edebilecek şekilde kontrolün ele alınması ve bunu sistemik bir şekilde yapılmasına yol vermesidir. Tanzimat süreciyle birlikte sistemik bir şekilde genişleyen bürokratik mekanizma ile aynı zamanda yapılan planlamaların etkin ve zamanında yerine getirilmesi, eşgüdümün sağlanmasında da önemli avantajlar sağlamıştır.

Ulemanın bürokratik merkezde kan kaybetmesi, medreselerin daralan sınırları ve Batıcı entelijensiyanın sürekli olarak mektep merkezli politikalar geliştirmesi ve okullara müdahalesi bir anlamda “din eğitimi” sorununu da beraberinde getirecektir. Diğer bir ifadeyle devlet, dinsel hukuku dini olmayan hukuka bağladığı gibi, medreselerin yerine de yeni bir fenomen olan okulların tesisi için çalışmaktadır. Bu durum devletin din eğitime karışmaya başlaması demektir. İstanbul’da devletin denetiminde bir medresenin açılması, bu medresenin idari kadrosunun bakanlıkça belirlenmesi, bu idari kadronun medreselerin müfredatlarını ve işleyişini takip etmesi, bütün tekke ve zaviyelerin kurulan Meclis-i Meşayih tarafından denetlenmesi devletin dinsel alana müdahalesinin göstergesidir.⁴³⁰Yanı sıra “Daru’l Funun-i Osmani” adına bir üniversitenin kurulması ve bu üniversite bünyesinde çeşitli bilim dallarının yanında “dini bilimler” adında bir alanında açılması⁴³¹ilginç bir resim ortaya

⁴²⁹ Gerçekten de özelde günümüze kadar olan bu süreçlilik devleti/devletlerin ana okulundan başlayarak yetişkin döneme kadar sistemik bir şekilde bireyi yönlendiren bir hal almıştır. Bu duruma birkaç eleştiri için bak. John Taylor Gatto, **Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı**, İstanbul: Edam Y., 2018; Catherine Baker, **Zorunlu Eğitime Hayır**, İstanbul: Ayrıntı Y., 2013

⁴³⁰ Aral, a. g. m. s. 193

⁴³¹ Mustafa Gencer, a. g. e. s. 85

koymaktadır. Zira bu, eğitimde branşlaşmanın ortaya çıktığını gösterdiği gibi aynı zamanda eğitimin genel iskeleti olan “dinsel” bilginin de branşlardan bir branş olarak algılanmaya başladığını göstermektedir. Bu bağlamda “esas” olan dinsel merkezli perspektif giderek branşlardan herhangi birine dönüşecektir.

Bürokratikleşme aynı zamanda geleneksel olanla bağların koparılmasıdır. Nihayetinde bürokratikleşmenin getirmiş olduğu anlayış geleneksel bilgi anlayışını sorgulamakla kalmamış aynı zamanda geleneksel ideal, kurum ve dünya anlayışını da dönüştürmüştür. Öyle ki Oktay, esas itibarıyla Bizans ve Osmanlı devlet geleneklerinin büyük ölçüde benzeştiğini ifade etmekte ve bu geleneğin bürokratik devlet anlayışı ile ortadan kalktığını düşünmektedir.⁴³² Osmanlı devlet geleneğinin merkezinde esas itibarıyla sultan ve saray vardır. Bu bağlamda sadece eğitim öğretim faaliyetleri değil, siyaset ve halkla ilişkiler konularında da saray merkezdedir. Mardin’in ifadesiyle “*Padişahla teb’a arasında ara kuruluşlar (aristokrasi) olmadığından, Osmanlı için siyaset, saray entrikalarına inhisar ediyordu.*”⁴³³ Sadece siyaset değil, genel anlamda dinsel ve hukuksal bakış açısı da böyledir. Ancak bu ara kuruluş durumu tam da Osmanlı’nın son dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan bürokratik elit olmuştur. “Jön Türkler” olarak bilinen bu yeni sınıf⁴³⁴ Osmanlı devlet geleneğinin merkezinde yer alan ve aydınlara prestij sağlayan yaşlı olmak olgusunu da etkilemiştir. Zira Osmanlı’da esas aydın profili olan bilge ve yaşlı heyeti anlayışı yerini “Genç Osmanlılar” şeklinde yeni bir oluşuma bırakmaya başlamıştır. Bunlar Osmanlı geleneksel ulema(aydın) teamüllerinin aksine genç ve ateşli kişilerdir.⁴³⁵

⁴³² Cemil Oktay, “Bizans Siyasi İdeolojisi’nden Osmanlı Siyasi İdeolojisi’ne”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi**, içinde (29-36), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014 s. 29-30

⁴³³ Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesi, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi**, içinde (42-53), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 43

⁴³⁴ Kendi ifadesiyle Ortaylı’ya göre jöntürlük “Köhneyen monarşilere karşı ayaklanan, direnen bütün ülkelerin muhaliflerini...” kapsayan bir isimlendirmedir. Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, s. 27

⁴³⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s. 43

Bahsedilen bu olgu, aynı zamanda halkla padişah arasında köprü görevi gören ulemanın yerini farklı bir elit sınıfın alması demektir. Nihayetinde Osmanlı'da padişahın halka dokunan ayağı olan geleneksel ulema yerini kalemiye sınıfının bir devamı gibi olan bürokratik elite bırakır.⁴³⁶ Elbette bu aynı zamanda farklı bir iletişim⁴³⁷ ağını da gerektirmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ilgi çekici olan önemli noktalardan birisi bu yeni elitlerin yoğun ve etkili bir şekilde medyayı kullanmasıdır. Bu durum Batıcı olan Osmanlı entelijensiyasının fikir ve görüşlerini sistematik bir şekilde halka anlatmasına olanak sağlamaktadır.⁴³⁸ Medrese ve ulema geri çekilirken yeni elitlerin halk desteğini almaya başlaması aynı zamanda kendisiyle beraber yeni bir kamuoyu demektir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde kurulan ilk köklü gazete olan *Tasvir-i Efkâr*'da yazan yazarlar, sistematik bir şekilde Batı düşünce sistemini halka anlatmaktadır.⁴³⁹ Ayrıca bu iletişim biçiminin dili daha sadedir. Ve medya propagandif amaçlarla kullanıldığı için sade dille yazılan gazetelerin halk nezdinde etkileycilikleri daha fazladır.⁴⁴⁰ Benzer bir durum, roman ve hikâye ürünlerinde de görülmektedir. Sade ve anlaşılır bir medya dili, saf Türkçe ile yazılan romanlar, hikâyeler ve yeni bir tiyatro tipinin de ortaya çıkması⁴⁴¹ değişimin geniş çerçevesini göstermektedir. Nihayetinde dilsel değişiklik basit bir hadise değildir.⁴⁴² Zira Osmanlı ulema geleneğinde yer alan eserlerde hamdele ve salvele ile başlama geleneği yavaş yavaş tedavülden kalkmaktadır. Bunun da tipik örneği İslâm Mecmuası'dır. Burada yazan

⁴³⁶ Şerif Mardin, **Türkiye İslam ve Sekülerizm**, Çev. Elçin Gen&Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Y., 2017, s. 45-46

⁴³⁷ Zürcher, a. g. e. s. 119-120

⁴³⁸ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, Çev. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, 21. bs. İstanbul: İletişim Y., 2012, s. 141-146

⁴³⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s. 44

⁴⁴⁰ Gerçektende Osmanlı elitleri ile halk dili arasında önemli uçurumlar vardır. Yeni entelijensiya halka inerek kamusal bir alan oluşturmayı hedeflemiştir. Ancak bu sadelik masumane bir halkçılık değil, halkı biçimlendirmenin ve aynı zamanda onu oryante etmenin de bir vasıtası olarak görülmüştür. Bak. Mahmut Mutman, "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık* İçinde (189-211), C. 3, İstanbul: İletişim Y., 2012, s. 200

⁴⁴¹ Koçak, a. g. m. s. 79

⁴⁴² Edebiyatta başlayan değişim ve dönüşüm için güzel bir gözlem için bak. jale Parla, "Tanzimat Edebiyatı'nda Siyasi Fikirler", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet'in Birikimi**, İçinde (223-233), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 223-233

aydınları önemli yapan ve bir ölçüde farklı kılan şey bu aydınların medrese eğitiminin yanı sıra modern bilgilere de vakıf olmasıdır. Derginin ilk sayılarında Kur'an'ın Arapça metni ve altında Türkçe metni yer alırken, 48. sayıdan sonra bu gelenek bırakılmış ve tamamen Türkçe olarak yazılmaya başlanmıştır.⁴⁴³ Bürokrasinin sistematik iletişim kanallarına sahip olması siyaset ve ekonomi üzerinde egemen olan padişahın tekeli kırarken, kamuoyunun bilgiye ulaşmasını kolaylaştırıcı bir rol oynamış bu da geleneksel bilgi tekelinin sarsılması ile sonuçlanmıştır. Nihayetinde bu durum bilgi tekelini elinde bulunduran ulemaya da ciddi bir darbe olmuştur.

Elbette medrese merkezli ulema da aktif bir şekilde medyayı kullanmaya çalışmaktadır. Ne var ki mektep aksını temsil eden aydın ve entelijansiya kadar etkin olamamaktadır. Halk muhafazakâr olduğu halde nasıl olup da ulemanın etkin bir şekilde sahneye çıkmadığı sorusu elbette önem kazanmaktadır. Bizim kanaatimize göre bunun iki nedeni vardır. Birincisi mektep merkezli aydınların bürokratik olarak güçlü olmalarıdır. Haliyle bu aydınların üreticisi olan okullar halktan revaç görmekte ve medreseler hızlı bir şekilde etkisini kaybetmektedir. Sonuçta eğitim her dönemde para kazanmak ve iyi bir gelecek sahibi olmanın bir aracı olarak görülmüş/görülmektedir.⁴⁴⁴ Medrese mezunları devlet kadrolarında yeterli ilgiyi göremezken, mektep mezunları çeşitli alanlarda iş sahibi olabilmektedir. Öyle ki medreseler tercih edilmediği için neredeyse kapanma durumu ile karşı karşıya gelecek, II. Abdülhamit insanları bu okullara yönlendirmek için medrese mezunlarını askerlikten muaf tutacaktır.⁴⁴⁵ Ne var ki bu, beklenenin aksine medreseleri asker kaçaklarının kaldığı bir yuvaya dönüştürecek ve kalite daha da azalacaktır.

⁴⁴³ Masamı Arai, “Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruyet’in Birikimi**, içinde,(180-185), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 193

⁴⁴⁴ Nitekim günümüzde de insanların en çok tercih ettiği alanlar parasal geliri ve gelecek avantajı fazla olan tıp ve mühendislik gibi alanlardır. Bunun en somut göstergesi bu alanların yüksek puanla öğrenci almalarıdır.

⁴⁴⁵ Askerlik sorunu ile ilgili bilgi için bak. Mustafa Ergün, “II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Sayı: 30(1-2), (1982), s.73-76

İkinci önemli neden ise, bu yeni aydın sınıfının üyelerinin klasik İslam bilgilerine hâkim olması, bununla beraber yeni dünya görüşlerinden de haberdar olmalarıdır. Bir geçiş sürecinin tipik prototipleri olarak görülebilecek bu düşünürler ne tam Batıcı ne de klasik Osmanlı uleması gibidirler. Karmaşık ve senkretik bir görünüm arz etmektedirler.⁴⁴⁶ Bunun nedeni dönemin bilgi sistemlerinin karmaşası ve hangi bilgi paradigmasının geçerli olacağı ile ilgili net bir konsensüsün olmayışıdır. Nitekim dönemin aydınlarının “Türk”, “İslam”, “Osmanlı”, “Batıcı” gibi kavramların etrafında gitgeller yaşaması bunun açık bir örneğidir.⁴⁴⁷ Elbette bunun Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu şartlarla da ilgisi vardır. Nihayetinde bu görüşlerin her biri Osmanlı Devleti’ni kurtarmak için ortaya atılmıştır.⁴⁴⁸ Mardin bu durumdaki aydınları “Otodidakt” olarak tanımlamaktadır.⁴⁴⁹

Bu durum aynı zamanda yumuşak bir geçişi göstermektedir. Yeni bürokratik elitin hem dini bilgi hem de Batı bilgi sistemine sahip olması, dahası bu fikir kargaşasının sağladığı muğlâklık, bir anlamda onlara geniş bir manevra alanı sağlamaktadır. Klasik ulema sınıfı genelde referans kaynakları olarak klasik metinleri kullanmaya özen gösterirken, yeni elitler bu kaynakların yanında meşruiyet anlamında Batı kaynaklarından da referanslar vermektedirler. Sadece gündelik hayat ve siyasi konularında değil, aynı zamanda tefsir, fıkıh ve hadis konularında bile Batılı kaynakların ortaya attığı düşünceler referans kaynağı olarak kullanılmaktadır.⁴⁵⁰ Sonuç olarak Mardin’in ifadesiyle “*Gerek yeni*

⁴⁴⁶ Tanzimat aydınlarına yönelik bir gözlem için bak. İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, s. 9-28

⁴⁴⁷ Bu durumun güzel bir örneği Ziya Gökalp’in “Türkleşmek, Muasırlaşmak ve İslamlaşmak” başlıklı makaleler serisidir. Sonraki dönemlerde kitaplaştırılan bu makalelerde Gökalp Türklük baticılık ve İslamcılığı tek potada eritmeye çalışmakta ve yeni bir sentez oluşturmaya çalışmaktadır. Bak. (Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, Haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Devlet Kitapları, , 1976)

⁴⁴⁸ Çetinsaya, a. g. e. s. 43; Kerem Ünvar, “İttihatçılıktan Kemalizme İhya’dan İnşa’ya”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi**, İçinde (129-142) ,C. 1, İstanbul: İletişim Y., s. 131-132

⁴⁴⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s. 47

⁴⁵⁰ Bunun tipik bir örneği Muhammed Abduh’un Menar tefsiridir. Esasen sadece bu tefsir değil pek çok çalışmasında Abduh konuları izah ederken, Batı kaynaklarından referanslar vermeyi ihmal etmemektedir. Klasik bir medrese mezunu olan Abduh’un bu çıkışı değiştirmekte olan durumun klasik göstergesidir. Abduh özelinde modernleşmeye vurgu için bak. Bedri Gencer, a. g. e. s. 511-523)

kurulan okullar, gerekse Batı'dan gelen kaynaklardan edinilen bilgiler 1860-1890 Türkiye'sini değiştirmiştir."⁴⁵¹İki temel düşünce akımının da üzerinde durduğu nokta ve ortak konu "yeni"dir. Ancak ulema aksının "yeniden" kastı genelde kaybedilen savaşlar, ekonomik gerilemenin fatura edildiği medreselerin reorganizasyonu iken, mektep aksının düşüncesi eski yöntem ve tekniklerden vazgeçmek ve bilgide yeni bir organizasyonu sağlamaktır. Birinci grubun dayandığı yer gerileme ve yenilginin sebebi olarak görülmekte iken, ikinci sınıfın dayadığı yer silah, siyaset ve ekonomik olarak gelişmenin sebebi olarak telakki edilmektedir. Dahası bunun örneği olarak şaşaalı duruşu ile bir Avrupa vardır. Bu nedenle bütün siyasi ve idari kurumları değiştirmek mutlaka gerekli sayılmıştır.⁴⁵² Ve bürokrasi bunun için bir araç görevi görmüştür.

Merkezileşme ve bürokratikleşme aynı zamanda Osmanlı insan anlayışının değişimi demektir. Zira Osmanlı devlet geleneğinde Osmanlı tebaası padişahın kulları olarak görülmektedir. Ne var ki merkezileşme birey anlamda Osmanlı sınırları içerisindeki bireylerin "kul"dan vatandaşa, tebaa kavramının ise "halka" evrimini ifade etmektedir. Çünkü merkezileşme ve bürokratikleşme nihayetinde kendisiyle beraber anayasal hak ve güvencyi ifade etmekte ve bireysel hakların ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Nitekim padişahın kendisini de bağlayan Tanzimat Fermanı bunun tipik bir göstergesidir.⁴⁵³ Padişahın kanuna bağlı olması bir anlamda otoritesinin sınırlanması ve bürokratik kontekstin güçlenmesi demektir. Zira anayasalar yeni ortaya çıkan bürokratlarca hazırlanmaktadır. 1913 yılında ulemanın etkin olduğu dini mahkemelerin devlet kontrolüne alınarak "*dini olmayan temyiz mahkemelerinin otoritesine uymak zorunda bırakılmaları*"⁴⁵⁴ hem anayasal paradigmanın değişmesi hem de sekülerleşmenin belirtisi olması açısından önemli bir hadisedir. Bu durum, Osmanlı reayasının kuldan vatandaşa evirildiğinin bir göstergesi olduğu gibi, anayasal sürecin dinsel olandan seküler olana kaymasının bir ifadesidir. Bu bağlamda gündelik hayatın önemli bir düzenleyicisi olan, kişi-devlet; kişi-kişi

⁴⁵¹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s. 52

⁴⁵² Çetinkaya, a. g. e. s. 55

⁴⁵³ Berkes, a. g. e. s. 171-175

⁴⁵⁴ Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, s. 141; Arai, a. g. m. s. 193

arasındaki ilişkiselliğe dair davranışları düzenleyen hukuksal sistemin dinsel olandan bizzat kurumsal olana geçişi, özne olarak kurumun kendisini esas almakta ve bireyle devlet, bireyle birey arasındaki ilişkiselliği bizzat kurum ve birey bağlamında ele alan bir yaklaşıma oturmaktadır. Bu anlamda ister Müslüman, ister Hıristiyan olsun gündelik hayat ve toplumsal ilişkisellikte dinsel kendisi değil, bizzat anayasanın ve bunun kurumsal ifadesi olan mahkemenin kendisi esas alınmıştır. Dolayısıyla kurumsalın temsilcisi birey değil her türlü kişinin üstünde yer alan bir erk olarak kurumdur. Kurum kültürü ve kurum hiyerarşisini içeren tüm kriterler başta padişah olmak üzere herkesten bağımsız ve herkes içindir.⁴⁵⁵

Nitekim Tanzimat Fermanı din ve mezhep eşitliğinin ilk göstergesi ve resmen kabullenicisidir.⁴⁵⁶ Böylece dinsel paradigmada yanlış ve doğru olan kıstaslar görmezden gelinerek, bizzat gündelik hayat ve insan ilişkileri referans alınarak oluşturulmuş bir anayasa üstünlüğü kabul edilmiştir.⁴⁵⁷ Bir yönüyle dinsel hukukta yer alan “Tanrısal” sorumluluk, böylece “kurumsal” sorumluluğa indirgenmiştir. Bürokratik örgütlenme aynı zamanda İslam hiyerarşik bilgi anlayışına darbe anlamına gelmektedir. Nihayetinde çeşitli kaotik dönemler olmakla birlikte İslam felsefesi sürekli bir devamlılığa sahip olmuştur. Attas haklı olarak İslam bilgi sisteminin tepesinde Allah, Allah’tan sonra peygamber ve sonrasında ise peygamber varisi olan ulema gelir şeklinde bir tespitte bulunur.⁴⁵⁸ Nihayetinde bu durum Orta Çağ devlet organizasyonlarında ve özellikle Osmanlı devlet anlayışına hâkim bir durumdur. Zira halifeler sadece

⁴⁵⁵ Bu duruma günümüz mahkemeleriyle eski vefaların tartışılma biçimi örnek verilebilir. önceki dönemlerin önemli davalarını esas alan kararlarda “Ebu Suud’un” bu konuda ki kararı, “Fenarinin şu konuda ki kararı şeklinde bizzat isme gönderme yapılarak incelenmektedir. Bürokratik kurumsallığın önemli olduğu yeni organizasyonda ise “Anayasa mahkemesinin”, ya da “sayıştayın” şu kararları şeklinde kurumsal olan merkeze alınarak tartışılır. Birisinde insan merkezlilik genel bir görünüm iken ikincisinde ise kurum genel olarak ön plandadır.

⁴⁵⁶ Mehmet Ö. Alkan, “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi**, İçinde (377-401), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 384

⁴⁵⁷ Berkes, a. g. e. s. 175-176

⁴⁵⁸ S.Nakib Attas, **İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi**, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Y., 1995, s. 148.

yönetici değil, aynı zamanda dinsel otoritenin de bir ifadesidir.⁴⁵⁹ Tarih, siyasi temsil olarak devletlerin bizzat kendisini değil, babadan oğula geçen zamansal sürecin bir araştırması gibidir. Devletin kendisine saygı duymak esasen devleti yöneten hanedana saygının bir ifadesidir. Sadece devlet değil, yerel örgütlenmeler dâhil olmak üzere tüm oluşumlarda kurumsallıktan ziyade ailelerle insan, yani birey ön plandadır. Medreselerde de durum bu şekildedir. Kurumsal bir örgütlenme misyonu olmakla birlikte merkezinde insan vardır. Bu bağlamda tarih, okul ve devlet anlayışının merkezinde “insanlar” vardır. Bu kurumlardan kaynaklı bir hiyerarşiyi değil, aksine insan merkezli bir hiyerarşiyi ifade etmektedir. Weber’in bakışı ile geleneksel hiyerarşiyi göstermektedir. Oysa modern bürokrasi, rasyonalleşmeyi, kurumların hiyerarşisini, yönetmelikler ve tüzel kriterleri merkeze koymakta ve en üstte anayasayı yerleştirmektedir.

Bu çerçevede tarih süreklilik kaybedip “geleneğe” hapsedilirken, eğitim ve devlet yönetiminde bireylerin yerini organizasyonlar almıştır. Akif’in “Doğrudan Kur’an’dan alarak ilhamı çağın idrakına sunmalıyız İslam’ı”⁴⁶⁰ söyleminde geçen doğrudan kavramı esas itibari bu düşüncenin tarih anlayışını yansıtmaktadır. Nihayetinde bu ifade “geleneğin” icadı anlamına gelmektedir. Bu anlamda İslam tarihi boyunca devamlılık arz eden zincirin halkaları kopartılırken, zincirin sonundakiler direk ortasını dikkate almadan en başa gitmeyi tasarlamışlardır. Elbette burada “geleneksel” İslam ve “gerçek” İslam arayışı da söz konusudur. Zira ulema otoritesi ile kurumsal olarak varlığını sürdüren İslam tarihi “geleneksel” ve çarpıtılmış olarak telakki edilirken gerçek İslam’ın “Asr-ı Saadet” olduğu vurgusunun altı çizilmiştir.⁴⁶¹ Ancak geleneksel olanın reddi ve tevarüs sisteminin tarihi bağlamından kopuk kurumlarca sekteye uğratılması ilim hiyerarşisinin alt üst olması ile sonuçlanmıştır.

⁴⁵⁹ Kara, *İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi (Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım)*, s. 253

⁴⁶⁰ Akt, Kara, *İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi (Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım)*, s. 251

⁴⁶¹ Kara, *İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi (Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım)*, s. 251

Elbetteki bürokratikleşmenin çeşitli faydaları vardır. Her şeyden önce Osmanlı bürokratikleşmesi beraberinde hızlı bir siyasallaşmayı getirmiştir. Dahası artık Weberci yaklaşımla şahsa endeksli olamayan “yasal ussal otorite” tipi kurumlar gelişmiştir. Yanı sıra daha çok kişinin sisteme katılımını sağlayacak bir ortam gelişmiştir. Bu durum aynı zamanda kamuoyu oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nihayetinde Milsci bir yaklaşımla elitizm bireyden kurumlara geçmiştir.⁴⁶² Zira bürokraside güç bireyde değil, bireyin gücünü aldığı kurumdan gelmektedir. Amerika üzerinde çalışmaları ile tanınan Mils burada seçkin olanların bireyler değil, özünde kurumlar olduğunu söylemektedir.⁴⁶³ Gerçekten de modern bir devlet için dört temel alana yönelik kurumlar önemli bir işleve sahiptirler, bunlar hukuk, eğitim, ordu ve ekonomidir. Osmanlı'nın bu dört alanda bürokratikleşmesi eski sisteme rağmen olamayacaktır. Nihayetinde yeni Osmanlı sistemi ilk önce ordudan başlamak üzere bu dört alanda kurumsallaşmaya gitmiş ve yeni kurumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Klasik bir kurum olan ve insan(kişi) endeksli olan medreseler ve medrese mezunu olan klasik ulema böylece yerini kurum ve bürokrasi merkezli okullara ve bu okullardan mezun olan öğretmen/muallimlere bırakmıştır.⁴⁶⁴ Bu, bir açıdan anlaşılabilir bir durumdur. Zira her bilgi sistemi zamanla kurumsallaşmakta ve kendi kurumlarını oluşturmaktadır. Yeni paradigma ise rasyonalizm ve pozitivistdir. Başta eğitimle ilgili olan okullar olmak üzere yeni kurumların ortak özelliği de budur.

Kuşkusuz paradigmanın değişmesi ve bilginin taşıyıcı kurumları olan medreselerin gerilemesinin, Batı etkisi ve bürokratikleşmenin yanı sıra başka nedeni de vardır. Pozitivist anlayışın yaygınlaşması, bilimsel perspektifin güç kazanması, giderek artan seküler yaklaşımlar, dinin bizzat insan ürünü olduğu ve uzak olmayan bir gelecekte etkilerinin azalacağına yönelik projeksiyon ve teoriler, seküler akımların güç kazanması, insan merkezli bakış açısının güç

⁴⁶² Slattery, a. g. s. 261

⁴⁶³ Slattery, a. g. s. 261-263

⁴⁶⁴ Alkan, a. g. m. s. 379

kazanması(hümanizim) gibi pek çok neden doğrudan ya da dolaylı medreselerin gerilemesine neden olmuştur.

Bu bölümde özellikle Osmanlı'nın son dönemi bazında kritik kimi hususların üzerinde durmamızın nedeni, konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı olmasının yanında, ilahiyatların ortaya çıkış sürecinin geniş bir yelpazede değerlendirilmesi gerektiğine yönelik düşüncemizdir. Zira herhangi bir olguyu açıklarken tarihsel arka plan önem arz etmektedir. Nitekim sekülerizm üzerindeki çalışmaları ile bilinen Taylor seküler düşüncenin sanıldığı gibi bir anda meydana gelmediğini, uzun soluklu bir geçmişe dayandığını ifade etmektedir.⁴⁶⁵ Öyle ki bu geçiş sürecinin kolay olabilmesi için belli dönemlerde çeşitli dinsel söylemler bile rol oynamıştır. Katolik düşüncesi de bir yönüyle bunlardan birisidir. Bu anlamda Taylor'un sekülerleşme sürecinde anlattıkları, bir ölçüde medreselerin gerileme sürecinin bir anlatısı gibidir. Nihayetinde yaygın kanaat medreselerin 1924 anayasası ile kapatıldığı yönündedir. Oysa 1924 anayasası uzun soluklu bir sürecin sonunda varılmış olan yargıya bir isimlendirmedir. Yukarıda bir anlamda anlatmaya çalıştığımız şey, medreselerin zaten mevcut paradigması ile yürüyemeyecek olmasıdır. Yeni bir bilgi anlayışı ve bu bilgi anlayışının meydana getirdiği kriz, medreseleri fazlasıyla etkilemektedir. Nihayetinde bu kriz 1924'te medreselerin kapatılması olayı ile tescillenecektir.

2. Medreselerin Kapatılması ve İlahiyatların Ortaya Çıkması

Osmanlı tarihi açısından tanzimatla başlayan süreç nihayetinde 1924 anayasası ile perçinlenir ve tam anlamıyla bürokratik olan ulus karakterli Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşu ile sonuçlanır. Esasen Cumhuriyet, tanzimat süreciyle başlayan ve bölük pörçük sürdürülen batılılaşma politikalarından topyekun batılılaşma sürecine evrilmeyi ifade eder. Diğer bir ifadeyle kısmi batılılaşmadan radikal batılılaşmaya geçiş aşamasıdır.⁴⁶⁶ Bu bağlamda cumhuriyet toplum için "*ortak iyinin içeriğini bizzat batılılaşma programından*

⁴⁶⁵ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, s. 31-35

⁴⁶⁶ Toker ve Tekin, a. g. e. s. 83

çıkarsamış ve ulusal kimlik, pozitif bilime dayalı dünyevi zihniyet ile laiklik ve kalkınma kavramlarına referansla”kurgulanmıştır.⁴⁶⁷ Bir yönüyle yeni paradigma özünde “self oryantalist” bir kurgudur. Diğer bir ifadeyle oryantalistleşmedir. Doğu ve onun kültürünü yansıtan tüm pratikler özünde bu bakış açısıyla değerlendirilerek reforme edilecektir. Eski kılık kıyafetlerin yasaklanması, kamusal alanda Batıcı bir yaşam tarzının yaratılması/oluşması saat, zaman, ölçü, alfabe gibi “doğu” pratiklerinin Batı pratiklerindeki ile değiştirilmesi bu bakış açısının bir sonucudur. Atatürk’ün “*Fesin kaldırılması zorunluydu. Çünkü fes kafalarımızın üstünde, bilgisizliğin, bağınazlığın, uygarlık ve her türlü ilerleme karşısında duyulan nefretin bir simgesi gibi duruyordu*”⁴⁶⁸ şeklindeki sözü bu bakışın tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Elbette kurtuluş savaşı gibi toplumu siyasal, kültürel ve iktisadi açıdan kötü etkileyen unsurlar ve bu savaşın öncesinde yaşanan yıkımların hem toplumu hem de dönemin aydınlarını bir arayışın içine itmiştir. Bu arayışın bir ifadesi olarak Osmanlı Devleti’nin son dönemlerindeki tartışmalar yeni bir oluşum ve devlet formatı olarak biçimlenecektir. Kuşkusuz ki bu formatın en önemli özelliği, dinsel olmayan bir şekilde yapılanan bir devlet olarak organize edilmesidir. Bu formatın mimarları tamamen Osmanlı devlet okullarında yetişmiştir. Ve hepsi de bir Osmanlı vatandaşının alabileceği en iyi eğitimi almışlardır. Bizzat Osmanlı bakiyesi olan bu elitlerinin niçin Osmanlı devlet sistemi ve kurumlarını radikal bir şekilde dönüştürdüğü, bu insanların hangi kaynaklardan ve eserlerden etkilendiklerinin cevapları kısmen yukarıda verildi. Ancak cevabı verilmesi gereken bir soru daha vardır. Dini bilginin üretim merkezi medreselerin kapatılması ne anlama gelmektedir? Bu soru ile kaçınılmaz olarak bağlantılı olan bir soru daha vardır ki yeni okulların genelde medreselerden ayırt edici temel özelliği nedir? Medreseler çağın ve zamanın ihtiyaçlarına cevap veremiyorsa neden medreseler reforma tabi tutulmadı da tamamen kapatıldı? Bu ve benzeri pek çok soru yığınla araştırmaya konu olmuştur.⁴⁶⁹ Bu soruların özünde en sade

⁴⁶⁷ Toker ve Tekin, a. g. e. s. 102

⁴⁶⁸ Akt. Seçil Deren, “Kültürel Batılılaşma”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık**, İçinde (382-401), C. 3, Ed. Tamlı Bora& Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Y., 2012, s. 388

⁴⁶⁹ Bu araştırma ve tartışmalara yönelik bir örnek için bak. (Sarıkaya, 1997)

ve anlaşılır cevabı pozitivistdir. Bu, aslında problem olan şeyin medreselerin yöntem ve teknikleri değil, bizzat temsil ettiği paradigmanın “sorunsallaştırılmasıdır”. Bu bağlamda sorun yöntemsel olmanın yanında “ontolojiktir”.

Nihayetinde yeni kurgulanan Comteci/Durkheimci yaklaşım kendisini net bir şekilde Cumhuriyet elitleri ve aydınlarında göstermektedir. Bu anlamda “*akıl kavramının Türkiye’de sahip olduğu yegane anlam ufku*” pozitivistlikle sınırlı kalmaktadır.⁴⁷⁰ Bu bilgi anlayışına göre “din” insani, kültürel ve toplumsal birtakım etmenlerden dolayı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda her şeyden önce insanidir. Öyle ki dine ömür biçen Comte, tekniğin, rasyonel düşüncenin ve bilimin geliştiği toplumda dinin var olmayacağını düşünmektedir.⁴⁷¹ Dönemin sosyal bilimcileri olan Gökalp, Ülken gibi düşünürlerin yoğun bir şekilde kısmen Comteci olan Durkheim etkisinde kalmaları bir anlamda Cumhuriyet elitlerinin düşüncesi ile ilgili ipuçları vermektedir. Şayet din gelecekte yeri olmayan bir sistem olacaksa ve toplumu, bireyi ve kişiyi anlamının yolu bilimden geçiyorsa o halde dini paradigma ve onun aktarıcı kurumu olan medreselere gerek yoktur. Sadece medreseler değil, aynı zamanda “din” eğitiminin gereği de yoktur. Kısmi birtakım istisnalara rağmen 1950’li yıllara kadar devlet okullarında din eğitime yer verilmeyecektir.⁴⁷²

Bu dönemin bilgi anlayışı ve toplum kurgusu fabrikatik ve özsel olduğu için eğitim, mühendis edası ile istenilen formatta bireyler yetiştirmek için kurgulanmıştır. Genel olarak bu dönemin eğitim felsefesi özetlenecek olursa göze çarpan iki temel nokta, birbiri ile bağlantılı olan ulusçuluk ve pozitif anlayıştır. Nitekim cumhuriyetin kurulmasında aktif rol almış olan Mustafa Kemal, daha savaş yıllarında eğitim üzerine yaptığı bir konuşmada “*Bu savaş yılları içinde bile dikkatle hazırlanması gereken ulusal eğitim programları geliştirmeliyiz. Bütün eğitim sistemimizin verimli olarak çalışacağı eğitim temelleri geliştirmeliyiz. Benim inancıma göre ulusumuzun geri kalışında*

⁴⁷⁰ Toker ve Tekin, a. g. m. s. 84

⁴⁷¹ Slattery, a. g. e. s. 71-75

⁴⁷² Bak. Berkes, a. g. e. s. 540

geleneksel eğitim yöntemleri en büyük etken olmuştur. Ulusal eğitimden söz ettiğim zaman bütün geleneksel inançlardan, Doğu'dan ya da Batı'dan gelen bütün yabancı etkilerden arındırılmış, ulusal niteliğimize uyan eğitimi anlıyorum."⁴⁷³ ifadelerini kullanarak rasyonel ve ulus perspektifli bir eğitim anlayışının altını çizmektedir. Bu anlamda kısmen batı etkisine bir şerh koyulurken ve ulusçu vurgu hâkim iken, geleneksel yöntemler ve inançlardan kastedilen ise medreseler ve onların temsil ettikleri bilgi anlayışıdır. Nihayetinde eğitimde uluslaşma ve rasyonelleşme topyekun değişimi de gerektirmektedir. Bu bakış açısı Türkçe ezan, milli tefsir, Türkçe ibadet gibi düşüncelerin dahi ortaya atılmasına ve kimi zaman uygulanmasına kadar varmaktadır.⁴⁷⁴ Tüm bunların ortak noktası ise modern paradigmadır.

Dinsel olanın devlet kurumlarında tasfiyesi sadece bununla kalmamış, gündelik hayatta dinsele ilişkin çeşitli kısıtlamalara gidilmiştir. Dahası İslami bilginin üretimi sekteye uğramış ve ulema bu süreçle birlikte neredeyse bilgi üretmez duruma düşmüştür. Yanı sıra kamusal alanda dinsele yönelik kısıtlamalar getirilmiş, çeşitli cemaat ve tarikatlar yasaklanmış ve dinsel bilgi üretimi baskılanmıştır.⁴⁷⁵ İslami bilgi anlayışını sekteye uğratan bu yaklaşımın en bariz belirtisi, cumhuriyetin ilk dönemlerinde neredeyse dinsel bilginin üretimine yönelik eserlerin yok denecek kadar az olmasıdır. Bu anlamda buradaki baskılanmanın temelinde dinsel olana yönelik paradigmal sorgulama ve pozitivist anlayıştaki doruk nokta yer almaktadır.

Ne var ki dinsele yönelik baskı uzun sürmeyecektir. Esasen medrese ve dinsele yönelik paradigmal değişim Osmanlı'nın salt içsel koşullarına bağlı bir durum olmadığı gibi dinsel yeni bir organizasyon biçimi olarak yeniden keşfi de sadece cumhuriyetin içsel koşullarına bağlı değildir. Nihayetinde katı pozitivist ve radikal batıcılık anlayışının yumuşaması dışsal olarak pozitivist anlayışın bir yönüyle güç kaybetmesi ile olmuştur. II. Dünya Savaşı sonucunda

⁴⁷³ Akt. Berkes, a. g. e. s. 533

⁴⁷⁴ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, Haz. Mehmet Kaplan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986

⁴⁷⁵ Berkes, a. g. e. s. 536

modernitenin ve onun kutsadığı yegâne rehber olan “aklın” tek başına sorun çözücü olmadığı, dahası toplumlar için felaketler getirdiği hususu Batı entelijensiyasınca dile getirilecektir.⁴⁷⁶ Bu anlamda dikkate değer olan gerçek Türkiye’de dinsele yönelik birtakım yönelişlerin eş zamanlı olarak 1946’lı yıllarda tekrar gündeme gelmesidir. Bu bağlamda bilim ve teknolojik gelişmelerin maneviyatı ortadan kaldırmadığı, modern paradigmanın insanı daha çok boşluğa ittiğine yönelik yazılar kaleme alınmıştır.⁴⁷⁷ Ülkedeki egemen sosyolojik çizgi Durkheim’in toplumu mühendis edası ile ele alan yaklaşımı iken 40’lı yıllardan sonra Weberyen bir yaklaşımla toplumun anlam dünyasına ve gündelik hayatın otantik doğasına yönelik yaklaşımlar görülmeye başlanmıştır.⁴⁷⁸

Özellikle bu dönemde kaleme aldığı raporda Akseki, toplumun manevi olarak boşluğa düştüğünü ve dinsel ihmal edilmesinin istenmeyen sonuçlar doğuracağına altını çizmiştir.⁴⁷⁹ Dinsele yönelik bu merak ve yumuşamanın altında yatan önemli etmenlerden birisi pozitivist ve anti dinsel yaklaşımın toplumsal olarak birtakım sorunlara çözüm üretmeyeceğinin hem küresel boyutta anlaşılması hem de yerel olarak fark edilmesidir. Dahası dinsel ortadan kalkacağına yönelik öngörülerin sanılan aksine yanılmasıdır. Zira din, özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra kamusal alanda öngörülerini boşa çıkartırcasına etkinliğini artırmıştır. Elbette çok partili sisteme geçilmesi dolayısıyla siyasal birtakım projeksiyonlar da dine yönelik yumuşama da önemli bir kaldıraç olmuştur. Ancak zamanın zeitgeist(ruhu) kaçınılmaz olarak dinsel kendisine yönelik tutumunda yumuşamayı da zorunlu kılmıştır.

⁴⁷⁶ Bunun tipik örneklerinden birisi Max Horkheimer’dir. Akıl tutulması adlı çalışmasında mitoloji ve metafiziğe meydan okuduğunu fakat bu seferde aklın kendisini mutlak veri olarak kendi paradigmasını akıl üzerine inşa ederek aslında akılı bir yönüyle aklın kendisine hapsedtiğini ve çıkmaza girdiğini düşünmektedir. Bak. Max Horkheimer, **Aklın Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Y., 1994

⁴⁷⁷ Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, s. 72

⁴⁷⁸ Örneğin Sabri Ülgener bunun tipik örneğidir. Örnek bir çalışması için bak. Sabri Ülgener, **Dünü ve Bugünü İle Zihniyet ve Din: İslam ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**, İstanbul: Der Y., 1981

⁴⁷⁹ Mehmet Ali Gökaçtı, **Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler**, İstanbul: İletişim Y. 2005, s. 182

Ne var ki dinsele dönüş, dinin temsilci kurumu olan geleneksel yaklaşımlar değil, zamanın ruhuna uygun bir kontekstle olmuştur. Nihayetinde din de modern, akıl merkezli düşünen, farklı bir disipline sahip ve işleyiş bakımından tamamen çağdaş okullara benzeyen bir işleyişe sahip ilahiyat fakülteleri olarak gündemdeki yerini alacaktır. Tüm gelgitlere rağmen 1949 yılında ilk defa Ankara Üniversitesi'nde ilahiyat fakültesi açılacak ve sonrasında diğer üniversiteler de burayı takip edecektir. Bu tarihten sonra genelde siyasi atmosfere bağlı olarak sayı ve müfredatlarında çeşitli değişiklikler olmakla birlikte bu kurumlar günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişleridir. Şekilde sivil kurumlar olan medreseler Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşanan bürokratikleşme neticesinde kısa süreli bir resmiyet kazanıp, 1924 anayasası ile kapatılırken, 1949 yılında kurulmaya başlanan ilahiyatlar resmi kurumlar olarak tarih sahnesindeki yerlerini alacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ BİLGİ ÜRETEN İKİ FARKLI KONTEKST: İLAHİYATLAR VE MEDRESELER

İlahiyatlar ve medreselerin karşılaştırılması kimi açılardan özellikle yapı ve bütünlük anlamda elmalarla armutları karşılaştırmaya benzemektedir. Nihayetinde bu kurumlar örgütlenme, hiyerarşik yapı, öğretmen-öğrenci ilişkileri, ders metotları gibi pek çok hususta önemli farklılıklar içermektedir. Her şeyden önce ilahiyat fakülteleri modern kurumlardır ve modern şartlara göre dizayn edilmiştir. Medreseler ise geçmişi eskilere dayanan bir kurum olarak geleneksel oluşumlardır.

İlahiyatların dini bir kurum olarak özneleşmesi her zaman için medrese olgusunu da gündemde tutmuştur. Medreselerin bir çeşit halefi olarak kurumsallaşan bu kurumlar zaman zaman medreselerle kıyaslanmış kimi zaman ise eleştiri konusu yapılmış/yapılmaktadır. Son zamanlarda devletin en üst düzeyine varana kadar⁴⁸⁰ ilahiyatların medreselerin yerini tutmadığı, bu sebeple medreselerin kapatılmasının yanlış olduğu yönünde beyanatlar bunun bir göstergesidir.⁴⁸¹ Esasen ülkemizde medreselere sempati ile bakan ve bu kurumları öykünmeci bir yaklaşımla ele alan bir kesim her zaman için var olmuştur. Öyleyse medrese ve ilahiyatların birbirinden farkı nedir? Medreselerde var olup da ilahiyat fakültelerinde olmayan şey nedir? Bu iki kurum birbirlerinin alternatifi midir? Kadın, içtihad, cihad gibi konularda fikir veren öznelere üreten bu iki kurumun genel anlamda benzer ve farklı yönleri nelerdir? Kuşkusuz bu iki kurum özelindeki bu ve benzeri sorular çoğaltılabilir. Bu bölümde bir nebze de olsa bu iki kurumun betimsel anlamda analizi yapılacaktır. Belirtmek gerekir ki bu tezin ana konusu ne medreseler ne de ilahiyat fakülteleridir. Zira bu

⁴⁸⁰ Bu konunun gündeme getirilişine ilişkin bir örneği dipnot 3'te zikrettik.

⁴⁸¹ Genelde Türkiye'de belli bir çevrenin ilahiyatlara yönelik kuşkulu bir yaklaşımı var olmuştur. Bu kurumlar kimi zaman oryantalizmle suçlanırken kimi zaman halka küçümser gözle baktığına yönelik eleştiriler vardır. Örnek bir değerlendirme için bak. İsmail Kara, "İlahiyat Çevrelerinin Halk İslamı'na Yaklaşımı Problemlidir" <http://www.karar.com/gorusler/ismail-kara-ilahiyat-cevrelerinin-halk-islamına-yaklaşımı-problemlidir-631754> (29.Ekim.2017); Yine aynı ismin başka bir platformda benzer görüşlerine ilişkin bak. İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", *İslâmiyât*, C. 4, Sayı.4,(Ekim-Aralık 2001),s. 46.

çalışmanın esas konusu bilgi sosyolojisidir. Girişte de belirtildiği gibi farklı ortamların bilgiyi farklılaştırıp farklılaştrmadığı olgusudur. Bu anlamda analiz yapılırken artı veya eksi anlamında ilahiyat ve medrese tartışmalarına girmemeye özen gösterilmiştir. Bu anlamda saha araştırmaları sırasında yapılan gözlemler ışığında iki kurum karşılıklı olarak analiz edilmiştir. Bu çerçevede insan perspektifini ve onların bilgiyi yapılandırma ve biçimlendirme süreçlerini etkileyebilecek tüm olgular analize dâhil edilmiştir. Bu olgular fiziki çevre, hoca/müderrislerin odaları, halkla ilişkiler, ortam, öğrenci ilişkileri olmak üzere mümkün olduğunca tüm unsurları içerecek şekilde geniş tutulmuştur.

1. Bürokratik İşleyiş ve Kurumsallaşma Biçimleri

Geleneksel ve modern kurumlar olarak medreselerle ilahiyatların kurumsallaşma biçimleri tam da paradigmal havayı yansıtacak şekilde oluşmaktadır. Kuhncu bir yaklaşımla klasik sorunlara cevap üretecek bir yaklaşımla biçimlenen medreselerin aksine ilahiyatlar modern problemlere cevap üretecek bir paradigma ile kurgulanmıştır. Bu bağlamda medreselerin kurumsallaşma biçimleri insanın dışsallaşması/şeyleşmesi⁴⁸² şeklinde meydana gelirken, ilahiyatların kurumsallaşması bizzat kurumun dışsallaşması/şeyleşmesi şeklinde meydana gelmektedir. Aşağıda saha gözlemleri ışığında analiz edileceği gibi bu özellik medrese ve ilahiyatların tüm süreçlerinde göze çarpmaktadır. Bu bağlamda kurumsallaşma biçimlerinin tahlil edilmesi bu kurumları oluşturan insan popülasyonunun anlaşılmasında kritik bir önem arz etmektedir.

⁴⁸² “Şeyleşme” kavramı örneklem seçilen medrese ve ilahiyatlar arasındaki farkı ortaya koymak adına önemli olduğu için bu bölümde zaman zaman kullanılacaktır. Bu anlamda bu kavramı açıklamak yararlı olacaktır. Şeyleşme var olan olgunun bireyden bağımsız ve insan üstü olarak kabul edilmesidir. Diğer bir ifadeyle insan ürünü olan, insanla ilişkili olan ve kimi zaman insan tarafından üretilen bir durumu, objenin veya olgunun insan unsuru olmaktan çıkarılıp insana hükmeden bir hüviyet kazanmasıdır. Berger ve Luckman bilgi sosyolojisi konusunda önemli açılımlar getiren “*Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*” adlı çalışmalarında “şeyleşme” kavramını şu şekilde açıklamaktadırlar: “*Şeyleşme, nesnelleşme sürecinin en son aşaması olarak, yani nesnelleşmiş dünyanın bir insan girişimi olarak kavranabilirliğini kaybetmesi ve gayri-insani, insanileşemez ve durağan bir olgu şeklinde sabitlenmesi sonucu ortaya çıkan bir aşama olarak tanımlanabilir.*” Detay için bak. Berger ve Luckman, a. g. e. s. 130-133; Bu bağlamda ilahiyat ve medreselerdeki “şeyleşme” karakteri önemli oranda farklılaşmaktadır.

1.1.Rasyonel/Ussal Bir Kurum Olarak İlahiyat

Rasyonelleşme bir yönüyle kurumların sistematik bir şekilde şeyleşmesini ifade etmektedir. Bu anlamda rasyonel kurumlar, insan unsurundan çok rutinleşmiş ve tamamen kendiliğindenlik kazanmış ve insanlar tarafından dışsallaştırılmış bağımsız olgulara işaret etmektedir.⁴⁸³Bu bağlamda modern kurum ve kuruluşların merkezinde bürokratikleşmenin getirmiş olduğu rasyonelleşme vardır.⁴⁸⁴ Nihayetinde modern bir “özne” olarak kurumsallaşan ilahiyatlar, modern bir kurumda olması gereken tüm özellikleri taşımaktadır. Bu özelliklerin başında geleni ise “kurum” olarak yapılanmasıdır.

Modern bir kurumda görülen mekanik süreçler özelde metafiziksel bir dünya görüşünün tartışıldığı ilahiyatlarda tüm süreçleri ile göze çarpmaktadır. Bu bağlamda ilahiyatlar her şeyin yerli yerinde işlendiği bir fabrika görünümündedir. Bu fabrikanın nasıl işleyeceği, rollerin ne olduğu (hoca, öğrenci, hizmetli) çeşitli yönergelerle belirlenmiştir. Sınırlar ve tanımlamalar, dahası kurum popülasyonunu oluşturan elamanlar arasındaki ilişkiler çeşitli yönetmelikler, yönergeler ve ilkelerle belirlenmiştir.⁴⁸⁵ Nitekim örneklem seçilen Marmara, İstanbul ve Ankara ilahiyat fakültelerinin sitelerinde işleyişle ilgili mevzuatlar ve yönergeler bulunmaktadır. Hocalık, öğrencilik, dersler, derslerin kaçta başlayıp kaçta biteceği, öğrencilerin ne kadar devam hakkının olduğu, sınavların ne zaman yapılacağı, öğrencinin ne zaman mezun olacağı gibi tüm hususlar yönetmeliklerle belirlenmiştir. Herkes yönetmelik ve kanunlara karşı sorumludur. Tayin edici olan ve hakem görevini gören bizzat kurumun bu

⁴⁸³ Özellikle Osmanlı'nın son döneminde bürokratikleşme olgusu ile birlikte bürokratik kurumların padişahın da üstünde yer almaya başladığına dair gözlemlere çalışmanın üçüncü bölümünde yer vermiştik.

⁴⁸⁴ Bak. Akçakaya, a.g. m. s. 283-285

⁴⁸⁵ Örneğin Ankara ilahiyat fakültesinin sitesinde “kalite” sekmesi altında “görev tanımları” butonu tıkladığında başta dekan olmak üzere çalışan personele kadar fakülte içerisinde çalışan her birimin öğretim üyeleri de dahil olmak üzere çalışma sahaları ve görev tanımları belirlenmiştir. www.divintiy.ankara.edu.tr/?page_id=13006 (Erişim, 12.09.17) Benzer şekilde Marmara İlahiyat sitesinde “idari” sekmesinin altında “mevzuat ve yönetmelikler” butonu bulunmaktadır. Özetle ilahiyat fakültesinin pek çoğunda mevzuat ve yönetmeliklerin olduğu belirtilmelidir.

şekilde oluşturulan kriterleridir. Kanunlar, yönetmelikler, kural ve kriterlerin kendisi bizzat olgu olarak yönetici konumunda olan dekanlar ve rektörlerin bile uyması gereken vesikalardır. Bu anlamda bir ilahiyat fakültesinde kurumsal olarak yer, zaman ve kişiler olmak üzere her şeyin tanımı ve ölçüleri vardır. Bu belirlemeler kişiler üstüdür. İlahiyat fakültelerinde kişiler geçicidir. Fakat kurumun kendisi kalıcıdır. Kişiler kurumun bizzat kendisi değil, sadece temsilcileridir. Kurumun kendisi kişilere güç katar, kişiler genelde kuruma güç katmaz.⁴⁸⁶ Elbette hoca-öğrenci ilişkileri, hocalar arası ilişkiler ve yöneticilerle öğrenciler arasındaki ilişkilerde samimi ve sıcak bağlar da oluşmaktadır. Ne var ki buradaki ilişkisellikte göze çarpan önemli bir değişken de bu ilişkilerin bir yönüyle formel ve standardize birtakım kurallara bağlı olarak düzenlenmesidir. Yanısıra gözlemlediğimiz kadarıyla ders hocaları kimi zaman inisiyatiflerini kullanabilmektedirler. Örneğin tercihe bağlı olarak kimi hocalar yoklama yapmamaktadırlar. Zaman zaman özellikle lisansüstü derslerinde sınav tarihleri değiştirilebilmektedir. Ancak her şeye rağmen bu inisiyatifler rasyonel bir kurum olarak ilahiyat rutininde dramatik bir değişiklik meydana getirmez. Nitekim bu rutinsellik kendisini akademik takvimde net bir şekilde açık eder. Bu zamansallıkta yapılan tüm işlemler planlandığı için ister akademisyen olsun isterse öğrenci olsun söz konusu tarihte ilgili faaliyete katılmamışsa mutlaka bunu raporlaştırmak ya da ciddi bir mazeretinin olduğunu göstermek durumundadır. Bunun güzel bir örneği özellikle İstanbul, Marmara ve Ankara ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin aldıkları biletlerdir. Öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde özellikle anadoludan gelenlerin biletlerini iki ay öncesinden aldıkları anlaşılmaktadır. Bunun nedeni ilahiyat rutinselliğinin zamansal olarak belirlenmiş olmasıdır. Zira sınav tarihlerinin başlangıç ve bitiş tarihinin net bir şekilde ortaya koyulması öngörülebilirlik ve planlı hareket etmeye de kaynaklık etmektedir. Özelde başka illerden gelen öğrencilerin ucuz düşüncesiyle biletleri önceden almaları, üniversitenin akademik takvimle

⁴⁸⁶ Elbette alanında yetkin isimler üniversiteler güç katarlar. Ancak genelde alanında iyi olanlar iyi üniversitelerde istihdam edilirler. Bir kısır döngü gibi görülse de durum diğer tüm üniversiteler için geçerlidir. Genelde kurumsal olarak kaliteli olan iyi öğrencileri ve aynı zamanda iyi akademisyenleri barındırır. Bu durum kendi kendisini besleyen bir sürece dönüşür.

belirlemiş olduğu sınav tarihinin herhangi bir akademisyen tarafından esnetilmeyeceğine olan inançtır.

Bu kapsamda medrese ve ilahiyat konteksti arasındaki farkı gösteren önemli belgeler kuşkusuz ki diplomalardır. İlahiyat fakültesi mezunu olan bir öğrencinin aldığı diploma her şeyden önce kurumun kendisine bir atıftır. Burada öğrencinin kimden ders aldığı, derslerde neler gördüğü gibi hususlardan çok, modern kurumlar bağlamında önemli olan ders ortalamalarının sayısal bir karşılığı yer almaktadır. Bu diploma öğrencinin sosyal statüsü ve devletin diğer tüm kurumsal ilişkiselliğinde önemli bir referans kaynağıdır. Buna göre diplomanın alındığı kurumun kendisi ne kadar popüler ise öğrencinin kabul edilebilirliği de o kadar artmaktadır. Bu bağlamda diplomalar paradigmalar bir çizginin devamı ya da göstergesi değildir. Sadece öğrencinin sosyal statüsünü ve hangi iş kolunda çalışacağını tayin eden bir pusuladır. Esasen ilahiyat diplomaları kurumsalın bir göstergesi olmakla birlikte gündelik hayatta bir kimlik göstergesi gibidir. Normal şartlarda tıp fakültesi, eğitim fakültesi gibi kurumlardan alınan bir diploma herhangi bir paradigma ifadesi olmaktan çok uzmanlık göstergesidir. Oysa ilahiyat diploması aynı zamanda bir dünya görüşünü ve duruşu ifade etmektedir. Bu durumsallık bizzat ilahiyatın ontolojik varlığında mündemiç olan bir husus olmaktan ziyade kamusal alanın buradaki önelere yönelik atfından kaynaklıdır. Zira bu durum özellikle kendisini sosyal hayatta göstermektedir. Nitekim ilahiyat fakültesi öğrencileri ile yaptığımız görüşmeler de bu fakültenin diğer fakülteleden farklı olarak “uzmanlık” endeksli olmanın ötesinde bir yaşam biçimi ve kimlik ifadesi olduğunu göstermektedir.

İlahiyatların kurumsallık kültürünün bir yansımasından çok, bir yönüyle toplumsal algı ve beklentilerle ilgili olduğu bu durum, öğrencilerin sosyal hayatta kimi alanlarda daha farklı davranışları ile sonuçlanmaktadır. Bu bağlamda ilahiyat diplomasına sahip olmak, meslek ve uzmanlık belirtisi olmanın yanı sıra kimi zaman cemaatin önüne geçip namaz kıldırmak, kimi zaman davranışları ile örnek olmak, genel anlamda ise toplumsal hafızada kötü

olarak yer edinmiş çeşitli davranışlardan uzak durmak demektir. Bu özellik, ilahiyat fakültelerini kurum olarak “uzmanlık” endeksli modern kurumlardan ayıran önemli bir etkidir. Esasen kurum olarak bilgi endeksli olan ilahiyatlar pratikle ilgilenmemektedir. Örneğin bir öğrenci namaz kılmadığı ya da oruç tutmadığı için ilahiyat fakültesinden atılamaz veya dersten kalamaz. Ancak hocanın bu alanlarla ilgili sorumlu tuttuğu konuları bilmek zorundadır. Nihayetinde kendisini hukuk ve tarafsızlıkla mükellef kılan günümüz devlet organizasyonuna bağlı bir kurum olarak, böyle bir yönetmeliği hazırlamak bile düşünülemez. Bu çerçevede ilahiyatlar davranış eksenli kurumlar olmaktan çok diğer modern kurumlarda olduğu gibi uzmanlık endeksli kurumlardır. Bu durumsallık buraların, bizzat kurum olarak “ilahiyat” olmasından kaynaklıdır. Bu anlamda kimliksellik ilahiyat içselliğinden değil toplumsal algı ve beklentidedir. Toplumsal algı ve beklenti kamusal alanda ilahiyat öğrencisinin sadece uzman değil, aynı zamanda davranış boyutunda da farklı bir yaklaşım biçimi geliştirmesiyle sonuçlanmaktadır. Nihayetinde toplumsal algıda bir ilahiyatçının namaz kılmaması, oruç tutmaması ya da aykırı bir davranış sergilemesi küçümsenen bir yaklaşımdır. Nitekim öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde öğrencilerin herhangi bir akademisyenden namaz kılma, oruç tutma gibi telkinlere maruz kalmadıkları anlaşılmaktadır. Ne var ki aynı görüşmelerde ilahiyat ortamının su-i generis yapısı ve kamusalın yüklediği anlamlar dolayısıyla öğrencilerin davranışsal olarak daha dikkatli davrandıkları anlaşılmaktadır.

İlahiyatlardaki kurumsallık sadece öğrenci, öğretmen ve yönetim ilişkilerini değil, aynı zamanda ilahiyatların halk ve çevre ilişkilerine de önemli oranda etki etmektedir. Nihayetinde bu özellik bütün ilişkilerin arka planını oluşturmaktadır. Bir bireyin ilahiyata girişi çıkışı izne bağlıdır. Nitekim araştırma için örneklem seçilen Ankara, İstanbul ve Marmara ilahiyatların önleri turnikelerle kapalıdır. Bu kapsamda bu araştırma için öğrencisi olduğum İstanbul ilahiyata kartla giriş kolay bir şekilde olurken, Marmara ve Ankara ilahiyat fakültelerinden ancak çeşitli sorgulamalardan ve önemli bir gerekçe belirttikten

sonra içeri girilebilmekteydim.⁴⁸⁷ Dahası ilahiyatlar entelektüel kurumlardır. Bu kurumlara girmek için çeşitli şartları taşımak zorunludur. Diğer bir ifadeyle din normal şartlarda herkesin istifadesine sunulmuş bir alandır. Özelde dinde bilginin ve gerçeğin olabildiğince fazla insana aktarılması, istenen ve teşvik edilen bir durumdur. Ancak ilahiyatlar sadece belli bir zümreye eğitim vermek için yapılmıştır. Bu kurumlara girmek her şeyden önce genel seçme sınavını kazanarak buraya öğrenci olarak girebilmeye bağlıdır.⁴⁸⁸ Dışarıdan gelen herhangi bir vatandaşın buraya girmesi kesinlikle izne bağlıdır. Bu kurumsallık belli ölçülerde halkla mesafeli olmayı gerektirmektedir. Saha gözlemleri ışığında yaptığım gözlemler, kimi akademisyenlerin çeşitli televizyon ve medya gibi mecraları kullanarak halka ulaşması dışında ilahiyatların genelde halkla ilişkileri kopuk görünümündedir. Bu anlamda kopukluktan kast edilen bizzat kurum olarak ilahiyatın kendisidir. Bu çerçevede ilahiyat popülasyonunu oluşturan akademisyenlerin elbete halka dokunan yönleri vardır. Örneğin saha araştırmalarım sırasında fakülteler içerisinde yaptığım gözlemler medreselerin herkese açık olduğu ve isteyenin içeri girebildiği bir ortam olarak göze çarparken, ilahiyat fakültelerinde kısıtlama belirgindir.

Kurumsalın dışsallaşması bir yönüyle öngörülebilirlik ve denetlenebilirlik demektir. Öğrencilerin hangi şartlarda alındığını, derslerden kalmaların nasıl olduğunu bilmek bir şekilde planlı davranmayı gerektirmektedir. Örneğin araştırma örneklemini olan Ankara, İstanbul ve Marmara ilahiyat fakültelerinin en düşük kaç puanla öğrenci aldıkları YÖK’de belirtilmektedir.⁴⁸⁹ Bu durum hem

⁴⁸⁷ Bu kapsamda özellikle Ankara Üniversitesinde kelim anabilim dalında yüksek lisans öğrencisi olmamın üniversiteye rahat bir şekilde girmeme önemli bir katkısı oldu, aksi bir durumda üniversiteye giriş herhangi bir hocanın izni olmadan zor olmaktadır. Bu kurumsallık halk kitleleriyle ilahiyatlar arasında ki ilişkiselliğe güzel bir örnektir.

⁴⁸⁸ Bu konu Türkiye’de cemaatselleşme bağlamında da değerlendirmeyi hak eden bir olgudur. Nihayetinde sivil bir kuruluş olarak medreseler “hala” halkla daha iç içedir. Oysa ilahiyatların elitist ve entelektüel durumu kimi zamanla halkla ilişkilerine sekte vurabilmektedir. Cemaatleşmenin artması ve ilahiyatların nispeten bu alanlarda başarısız olması bu açıdan da incelenmeye değerdir.

⁴⁸⁹ Bu durumun zaman zaman dez avantaj oluşturduğuda belirtilmektedir. Nihayetinde bürokratik olarak YÖK’e bağlı olmanın hem program geliştirmede zorlukların ortaya çıkmasına hem de zaman zaman ilahiyatlara ilişkin kimi siyasi müdalallerin oluşmasına zemin hazırladığıyla ilgili

öğrencilerin ve hemde akademisyenlerin planlamalarını önceden yapmalarına katkı sunmaktadır. Nihayetinde kurumsallık bir yönüyle insani müdahalenin en aza indirgenmesi demektir. Kriterler kişi veya hocaların istek ve beklentilerine göre değişmez. Örneğin A ilahiyat fakültesinde bir öğrencisiniz fakat ulaşım, barınma, ekonomik vb nedenlerden dolayı B ilahiyat fakültesine geçmek istiyorsunuz. Üstelik B ilahiyat fakültesinin dekanı sizi çok seviyor ve oraya gitmenizi istiyor. A fakültesinin dekanı da size yardımcı olmak istiyor. Burada bile belli kriterlere uymak zorundasınız, belli bir puanınız ve ortalamanız olmak zorundadır. Fakat medrese öğrencisi iseniz durum çok basittir. Yapılması gereken tek şey baş müderrisin onayını almak ve referans olmasını sağlamaktır. Özetlemek gerekirse ilahiyatlar devlete bağlı kurumlar olarak “kurum” endekli davranışsallığı gerektirmektedir. Kurumsallık özellikle ilahiyat popülsayonunu oluşturan bireylerin kendi ihtiyaç ve beklentilerine uygun daha sivil oluşumlarla bağlantı kurması ile sonuçlanmaktadır. Genelde çeşitli STK’larla ilişkileri sürdüren öğrenci ve akademisyenler ilahiyat aurasının çeşitliliğine önemli bir katkı sunmaktadır. Bu çeşitlilik, ilahiyat popülasyonunu olabildiğince karmaşık, çeşitli ve farklı perspektiflere sahip olmasını sağlamakla kalmamakta aynı zamanda ilahiyatlar için net bir paradigmadan söz etmeyi de imkansız hale getirmektedir.

1.2. Geleneksel/Otoriter Kurumlar Olarak Medrese

Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi modern öncesi dönemlerde kurumlardan çok bireyler ve aileler daha merkezidir. Devletler de dâhil olmak üzere kurum ve kuruluşlar genelde bireyin ya da ailenin adıyla anılmaktadır. Sistemin kendisi de bizzat sistemin kurucusunun bir ifadesidir. Elbette oluşmuş teamüllerden ve sürdürülen geleneklerden söz edilebilir. Ancak çoğunlukla aileler/kişiler yok olduğunda onların kurmuş oldukları sistemler de ya yok olmakta ya da başka kişi veya ailelerce reforme edilmektedir.⁴⁹⁰ Bu anlamda

kannatlerin olduğunu da belirtmek gerekir. Bir örnek için bak. Adnan Demircan, **Türkiye’de İlahiyat Sorunu**, İstanbul: Beyan Y., 2015, s. 34, 49

⁴⁹⁰Bunun güzel bir örneği Anadolu’da kurulan beyliklerdir. Nitekim bu beyliklerin çoğunlukla Dulkadiroğulları, Menteşeoğulları şeklinde adlandırılmaları bu durumla ilgilidir. Bu anlamda

klasik bir kurum olarak varlıklarını sürdüren günümüz medreseleri kendiliğinden bir kurum olmaktan ziyade şahıs endeksli kurumlardır. Garip bir şekilde bu durum medreselerin kısa süreli kurumlar olmasına kaynaklık ederken öte yandan köklü bir geçmişe ve geleneğe sahip olmalarınada zemin hazırlamaktadır. Örneğin örneklem seçilen İsmailağa medreselerinin tarihi Mahmut Ustaosmanoğluyla sınırlıdır. Tillo medreselerinin tarihiyse Molla Burhaneddin Mucahidi ve Molla Bedrettin Sancar'la başlamaktadır. Elbette girişte söz edildiği üzere Tillo mekan olarak medrese kültüründe kökleri esikiye dayanan bir ilçedir. Ne var ki günümüz Tillo ve İsmailağa medreselerinden söz etmek bir anlamda bu hocalardan söz etmek demektir. Nitekim saha araştırmalarım sırasında Tillo'da bulunduğum süreç içerisinde medreselerin hem halk nezdinde ve hem de talebeler nezdinde isimleri geçen mollalarla bilindikleri görülmektedir. Ancak molla burada yüzlerce yıldır oluşturulmuş olan zincirin ve isnat geleneğinin bir halkası olarak görüldüğünden bu kısa tarihsellik bir kesit olmaktan çıkarak köklü bir geçmişe evrilmektedir. Medreseler bu açıdan büyük oranda ilahiyatlardan farklılaşmaktadırlar. İlahiyat fakültelerinin her aşamasında görülen kurumsallık/bürokrasi olgusunun tersine medreseler bürokratik olmayan kurumlar olarak ön plana çıkmaktadır. Araştırma için örneklem seçilen medreselerde çoğunlukla kurumsal bir kültür veya bir yapılanma gibi görünümünden söz etmek, ilk etapta bu müesseselerden uzak bir tanım olacaktır. Elbetteki bu kurumların bir geleneği, işleyiş biçimi ve örgütlenme özelliği vardır. Ne var ki bu örgütlenme ve yapılanma biçimi günümüz kurumlarından oldukça farklı bir yapıdadır. Bu çerçevede ilahiyatlarla medreseler arasındaki en temel farklardan birisi kurum kültürü ve kurumsallaşma özellikleridir.

İlahiyat kurumsallığına işaret eden diplomalardan farklı olarak Medrese diplomaları buraların rivayetçi yapılanması ile doğrudan ilgilidir. Diplomalar, medreselerin kaynağı belli olmayan bilgiden haz etmediğinin açık belirtisidir. Bir yönüyle medrese bilgi sisteminin soy kütüğüdür. Nihayetinde icazet sistemi olarak bilinen diplomaların özü itibarıyla çıkış notası rivayet kültürüne dayalı

klasik “kurum mantığında” aileler merkezi bir konuma sahiptir. Bu anlamda Weber genelde aile merkezli otorite tipleri geleneksel egemenlik tipi olarak tanımlamaktadır. Weber, Ekonomi ve Toplum, s. 334

olan hadis nakilciliğidir. Şöyle ki herhangi bir hadisin geliş ve aktarılış yolu birbirlerine güvenen bireylerin birbirlerine icazet vermesi, diğer bir ifadeyle güvenmesi ile olabilmıştır.⁴⁹¹ Bu anlamda icazetlerde bilginin kaynağı hadis senetlerindeki isim sıralamaları gibi kişiler üzerinden aktarılır. Dolayısıyla medreselerde bilginin kim tarafından kimden alındığının anlaşılması açısından, diploma olarak kabul edilen icazetlerde hiçbir şekilde kurum ismi geçmez, sadece ders alınan ve icazetin alındığı hoca'nın ismi geçmektedir.(bakınız ek 9-10) Bu hoca genelde baş müderris konumunda olan kişidir.⁴⁹²

Bu kapsamda medrelerde hoca kurumun kendisi demektir. Dolayısıyla medreseler için en önemli olgu, bizzat medresenin kendisi olan baş müderris/büyük seydadır.⁴⁹³ Dahası diplomalarda sadece büyük müderrisin ismi değil, müderrisin icazet aldığı kişi, müderrisin hocasının icazet aldığı kişi olmak üzere sırası ile icazet silsilesi içerisinde yer alan herkesin ismine yer verilir. Bu durum peygamberimize kadar götürülür. Medreselerin hoca endeksli olarak tarihselliğinin kısa ve temsil ettiği geleneğin köklü olmasının bir göstergesi olan bu çerçevede, medreselerin adeta bir rivayet zinciri olarak kurgulanan ve verili bilginin künyesinin göstergesi olan kurumlar olduğu izlenimi oluşturmaktadır. Örneğin, Tillo Molla Burhaneddin medresesinde icazet(diploma) alan bir kişinin diplomasında sırası ile şu isimler geçmektedir.

Hz Muhammed → Ali Bin Abu Talip → Hasan El Basri → Habüb'ül Acem → Davut Et' Tai → Maruf El Kerhi → Sirri Sakati → Cüneyd El Bağdadi → Ömer'ul Zeccac → Ebu Osman El Mağribi⁴⁹⁴ → Ebu Talb El Mekki

⁴⁹¹ Geniş bilgi için bak. Muittin Düzenli, "İslam Rivayet Geleneğinde İcazet", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, Cilt. 17, Sayı. 17, (2004), s. 265-300

⁴⁹² Örnek bir icazetname ekte verilmiştir. Detaylı bilgi için bak. Ek 9 ve dipnotlarına

⁴⁹³ Büyük Seyda medresede ilmin en üst basamağını temsil eden işi için kullanılmaktadır. Bu durum özellikle Tillo medresesi için geçerlidir.

⁴⁹⁴ Ne yazık ki Cüveyniye kadar olan silsilede ki isimler medreselerin tarihsel süreciyle uyuşmamaktadır. Bunun sorduğum medreselerdeki yetkililer bunun manevi bir silsile olduğunu ifade ettiler. Zira medreseler bu çalışmanın ikinci bölümünde irdelendiği gibi asıl olarak nizam'ül mülkün katkıları ile kurulmuştur. Genelde bu tarihten sonraki silsileler daha tutarlıdır.

→ İmamul Haremeyn el Cüveyni (1018-1092)⁴⁹⁵ → İmam el Gazali(1058-1111) → Fahreddin el Razi(1149-1210) → Katib'ül Kazvini (1203-1294) → Alame Şirazi(Kutbeddin)(1236-1311) → Kutbeddin er-Razzi (1293-1365) → Mübarrek Şah Buhari (d1226-ö?) → Şerif El Cürcani (1339-1414) → Muhammed el Kevşeknari → Muhammed b Es'ad ed Devani → Cemaleddin Muhammed eş-Şirazi → Mirza Mahdum → Ahmed el Mahali → Muhammed eş-Şervuni → Ahmed b. Haydar → İbrahim bin Haydar → İsmail Efendi Seğuviy → Muhammed Salih Efendi → Muhammed el Bahreyn → Molla Halli es Siirti → Molla Mustafa → Hüseyyin Efendi → Hüseyyin Fehmi Efendi → Molla Hammid → Molla Abdulhakim el Helenze → Molla Burhaneddin(Şimdiki büyük müdderis)⁴⁹⁶ (Detaylı bilgi için bakınız ek-9 ve10)

Yukarıdaki silsile, medrese paradigmasının aktarım halkası gibidir. Bu paradigma aktarımı kurumsal bir müessese olarak medrese değil, baş müderrisin kendisiyle oluşmaktadır. Medrese tarihinde bu şahısların hangi medreselerde okudukları, medreselerin nerede oldukları, hangi dönemlerde kuruldukları gibi bilgiler yer almaz. Sadece talebenin kimden icazet aldığı ve ders aldığı bilgisine yer verilir. Bu şahıslar zaten kurumun kendisi olarak telakki edilir. Bu anlamda medreselerdeki diplomalar sadece diplomayı ifade etmekten çok aynı zamanda düşünsel bir çizgiyi ifade etmektedir. Yanı sıra bir referans belgesi niteliğindedir. Nitekim saha araştırması sırasında yaptığımız gözlemler, bu silsilenin kutsal olarak kabul edildiğini göstermektedir. Silsilenin yazılı olduğu levhanın bizzat baş müderrisin odasının çeşitli yerlerine asılması bunun bariz göstergelerinden bir tenesi olarak göze çarmaktadaydı. Bu anlamda medrese diplomaları öğrencinin paradigmasını yansıtan ve onların hangi düşünsel geleneğin bir parçası olduğunu gösteren vesikalardır. Silsiledeki isimler ne kadar güçlü,

⁴⁹⁵ Cüveyni Nizamiye medreselerinin ilk hocalarındandır. Adil Yavuz, “Bir İhtisas Medresesi Olarak Dar’ul Hadislerin Önemi”, **Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslar Arası Sempozyum** (İçinde) (217-233), Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Y., 2013, s. 221

⁴⁹⁶ Bu silsilede ciddi kopukluklar ve kimin hangi zamanda nerde kimden icazet aldığına yönelik büyük soru işaretleri mevcuttur. Bu anlamda Tillo müderrislerinden aldığım bu silsilenin doğruluğu ve tutarlılığı gibi konulara bu çalışmada yer verilmemiştir. Konumuz açısından bunun bir önemi de gözükmemektedir. Okuyucu isterse bu isimlerin yerine a-b-c şeklinde harflerde koyabilir. Burada önemli olan husus işleyiş mantığının anlaşılmasının sağlanmasıdır.

talebinin ders aldığı hoca ne kadar tanınmış ve donanımlı ise öğrencinin değeri ve kabul görmesi de o kadar kolay olmaktadır. Bu çerçevede medresede “şeyleşen” durum, baş müderrisin kendisidir. O, müderris olmanın ötesinde yönetmelik, kural ve disiplin olmak üzere modern bir kurumda var olması gereken tüm unsurların kendisidir. Bu çerçevede baş müderris nerede ise kurum da orasıdır. Bu ister bir mağara olsun, ister bir köy isterse bir şehir... Yer ve mekânın hiçbir önemi yoktur. Üstelik şeyleşen baş müderrisin kendisi asla sorgu konusu yapılmaz, eleştirilmez. Sadece ona itaat edilir ve onun koyduğu kurallara uyulur. Hem Tillo medreseleri ve hemde İsmailağa medreselerinde gördüğüm durum, baş müderris nerdeyse, tüm olgusallığıyla medreselerin orda olduğuydu.

Kurumun bizzat gücü müderrisin gücünden ve popülaritesinden gelmektedir. Bir medrese öğrencisinin dikkat etmesi gereken en önemli şey bizzat baş müderrisin istek ve beklentileridir. Cezanın bizzat kendisi ve uygulayıcısı da baş müderrisin kendisidir. Zira baş müderrisin beğenmediği ya da olumsuz olarak gördüğü bir durumu ifade etmesi, aynı zamanda onun bir emri ve talimatı vermesi gibidir. Medreselerde çoğunlukla ortalama bir süreye sahip olsa da öğrencinin ne zaman mezun olacağı, günde kaç saat ders alacağı gibi hususlar kurumsal değil, değişkendir. Tüm bu etmenler genelde baş müderrise bağlıdır. Müderrisleri kendisi seçer, hangi öğrencinin hangi müderriste okuyacağına genelde o karar verir. Tatilin ne zaman olacağı, ne kadar süreceği, kimlerin tatile gideceği, hangi kitapların okunacağı gibi olguların tamamı baş müderrise bağlıdır. Nitekim araştırma süresinde görüştüğüm öğrenciler hocalarının kimler olacağı, tatile gidip gitmeyecekleri gibi tüm süreçlerin baş müderrisce kararlaştırıldığını ifade etmekteydiler.

Garip bir şekilde Nizamülmülk tarafından sistematize edilen medreselerin günümüze kadar varlıklarını sürdürmeleri, medreselerin kurumsal olmayan hoca endeksli özelliklerindedir. Örneğin modern bir eğitim kurumu olan ilahiyat fakültelerinin kurulması bakanlar kurulundan başlayıp, dekanlığa, oradan da bölüm başkanlığına kadar uzanan saç ayaklarına sahiptir. Böyle bir oluşumun hem kurulması hem de düzenlenmesi için pek çok prosedüre ihtiyaç vardır. Bu durum ciddi bir bürokrasi demektir. Bürokrasi ise yavaş hareket etme ve yavaş

davranmak demektir. Nihayetinde böyle bir mekanizmada karar almak ve aktif davranmak pek çok işlerin aksamasına kimi zaman da önemli projelerden vazgeçilmesine neden olabilmektedir.⁴⁹⁷

Medreseler için tam tersi bir durum söz konusudur. İcazet alan birisi sadece diplomanın sahibi değil, aynı zamanda kurumsal olarak medresenin kendisi kabul edilmektedir. Diğer bir ifadeyle bir medrese icazetlisi yürüten bir medrese gibidir. Yapması gereken sadece ders verebileceği ve medreseden aldığı paradigmayı aktarabileceği birkaç öğrenci bulabilmektir. Medresenin sınıfları, fiziki şartları, öğrencilerin kalacakları yerlerin uygunluğu gibi konular daha çok tali konular gibidir. Saha araştırmalarım sırasında görüşüne başvurduğum müderrislerin nerede ise tamamı medreselerin tarihsel süreçlerinden söz ederken bu kurumların kimi zaman hapishanelerde, kimi zaman mağaralarda ve kimi zaman da yer altında varlıklarını sürdürdüklerini anlattılar. Elbette onlar çekilen zorluklara rağmen medreselerin manevi bir koruma ile günümüze kadar geldiğini ifade etmek için bu örnekleri vermişlerdir. Oysa medreselerin hem hızlı hareket etmesi hem de çabuk yayılmasında bu kurumların hoca merkezli bakış açısının önemli payı vardır. Örneğin, Tillo'da kaldığım süre içerisinde Tillo'nun pek çok şubesi olduğundan söz edilmekteydi. Kimileri bu sayının yüzleri bulunduğunu ifade etmekteydi. Resmi olarak bu sayıyı tespit etmek mümkün olmamakla birlikte medreselerin icazet sistemleri dikkate alındığında bunlar doğru tespitlerdir. Zira burada şubeden kastedilen, bizim modern anlamda anladığımız kurumsal yapılar değil, medresede icazet alma imkânı bulup da bir şekilde ders veren kişilerdir. Benzer bir yaklaşım İmailağa medreseleri içinde geçerlidir. Burdaki medreselerde mezun olanlar kimi zaman farklı illere gidebilmekte bazılarıysa kendi imkanlarıyla eğitim verebilmektedir. Bu çerçevede mezun olan her birey doğrudan şube olarak kodlanmaktadır.

Medreselerin bu özelliğini günümüz şartlarına bağlamamak gerekmektedir. Zira bu özellik tarih boyunca medreselerin temel özelliği

⁴⁹⁷ Bürokrasinin verimliliği üzerine çalışan Weber dahi belli bir noktadan sonra bürokratik işleyişin demir çarka döndüğünü ifade etmektedir. Elbette sonraki tartışmalar bürokrasinin sanılanın aksine verimli olmadığını göstermektedir. Bak. Weber, *Ekonomi ve Toplu*, s. 331-336

olmuştur.⁴⁹⁸ İkinci bölümde de ifade edildiği üzere medreselerin kurulmasından hemen sonra hızlıca yayılım alanı göstermesinde bu yönünün büyük bir payı vardır.

Nitekim saha araştırmalarım sırasında edindiğim izlenim, medreselerin resmiyetten pek hoşlanmadıkları yönündedir. Nihayetinde resmiyet medrese bakış açısında çeşitli kurallar, yönetmelikler, talimatlar ve sınırlandırmalar demektir. Bu, medreselerin kurallara, yönetmeliklere ve talimatlara sahip kurumlar olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira sırası geldiğinde değinileceği gibi medreseler disiplin kurumlarıdır. Ancak buradaki resmiyetten rahatsızlık medreselerin özerk olan işleyişine müdahale kaygısındanadır.

Sohbet esnasında müderrisler, devletin genelde bu kurumlara yardım etmesi gerektiğini ifade ederken, içişlerine de karışmaması gerektiğini savunmaktaydılar. Onlara göre devlet maddi desteği vermeli ancak medreselerin standart bir kurum gibi yönetilmesine karışmamalıdır. Bu hassasiyetin temelinde ise devletin bu kurumları dönüştüreceği korkusu vardır. Zira devlet kişileri değil, bizzat kurumları esas almaktadır. Oysa medreseler kurumları değil, kişileri esas almaktadır.⁴⁹⁹

Esasen kendisini “Ehli-sünnet ve’l Cemaat” paradigmasının bir taşıyıcısı olarak kodlayan medreselerin devletle ilişkiselliğe mesafeli olması, biraz da medreselerin kurumsallaştığı dönemde devletlerin “siyasal bir organizasyon” olarak teşekkül etmesidir. Medrese tarihi incelendiğinde maddi yardımların kimi

⁴⁹⁸Medreselerden mezun olanların medrese şubesi olarak kabul edilmesinin bir nedeni, icazet sisteminde olduğu gibi medreselerin birey merkezli olmasıdır. Şayet müderrisler baş müderris parlak ve kabiliyetliyse medrese de doğal olarak ün kazanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla icazet sistemi eskiden beri ayın mantıkla verilmektedir. Dolayısıyla icazetliye icazeti veren medrese değil, medrese mezunu olan icazet verebilecek donanımdaki kişidir. Durumun önceden de bu şekilde olduğunu gösteren bir gözlem için bak. Talip Ayar, “ Bir Osmanlı Müderrisinin İcazetnamesi ve Tarihi Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülahazalar”, **Turkish Studies**, Vol. 9/1, (2014), p. 43-62

⁴⁹⁹ Garip bir şekilde günümüzde önemli oranda resmi Kur’an kursu adı altında faaliyet sürdüren medreselere diyanet zaman zaman atama yapabilmektedir. Ne var ki genelde baş müderris ve önemli hocaların diyanet kadrosunda yer almalarına rağmen yine aynı kuruma atanması ve dışarıdan kurum kültürüne yabancı insanların atanmaması bir muamma gibidir.

zaman medreselerin işleyişini belirlediği görülmektedir.⁵⁰⁰ Örneğin, medreselerin ilk sistematik kurucusu olan Nizamülmülk, medresede hangi hocaların ders vereceğine bizzat kendisi karar vermiştir. Dahası medresede okuyacak olan öğrencilerin ve ders verecek olan hocaların Şafii olması zorunluluğu bizzat Nizamülmülk'ün vakfiyeye koyduğu bir madde ile olmuştur.⁵⁰¹ Müderrislerin devletin maddi destek sunması gerektiğini kimi kaygılarını dile getirerek istemesi bu hafızanın bir sonucu olmakla birlikte esas itibarıyla medreselerin rahat bir şekilde hareket etmesindedir.

Bu durum, rahat hareket etme paradigmanın rahat ve istenilir bir şekilde aktarımı konusunun yanısıra esnek davranma gibi olgularda medreselere kolaylıklar ve manevra alanı sağlarken; insan kaynakları konusundaysa kimi problemlere yol açmaktadır. Örneğin örneklem seçilen İsmailağa ve Tillo medreselerinde hoca ve öğrenci alımı, öğrencilerin mezun olma süresi ve şekli, sınavların nasıl yapılacağı konularında önemli oranda standartsızlık vardır. İnisiyatifin olabildiğince insan elinde olduğu ve büyük müderrisin tam anlamıyla tek otorite olduğu bu kurumlarda sorgulanabilirlik, soruşturulabilirlik gibi hususlar öne çıkmamaktadır. Nihayetinde bütün olguların merkezinde baş müderrisin olduğu bu kurumlarda onun üstünde bir merci yoktur. Kurumun kendisi ona bağlı ve ona karşı sorumludur. Bu bağlamda kurum işleyişi onun tercihlerine bağlıdır. Bu durum özellikle öğrenci ve müderrisler için öngörülebilirliği ortadan kaldıran bir durum olduğu gibi, otoriteyi de sürekli ve kesintisiz hale getirmektedir. Medreseden atılmanın ve ceza almanın birey üstü yönetmeliklerden çok, bireye endeksli olması, bireyin maiyetindeki tüm popülasyonun bıçak sırtı bir anlayışla hareket etmesi ile sonuçlandığına örnek olabilecek pek çok duruma tanıklık ettiğim bu araştırmada, baş müderrisin otoritesinin, medresenin dört duvarından bağımsız olarak, onun bulunduğu her yerde imkanım oldu.⁵⁰² Esasen bireyler için öngörülebilir olmak çok daha

⁵⁰⁰ Kocaman, a. g. m. s. 400-427

⁵⁰¹ Ocak a.g.m. s. 448; Menekşe, a.g. e. s. 119

⁵⁰² Bunun bir örneği Tillo'da tanıklık ettiğim lokanta olayıdır. Tillo'da öğrencilerin dışarıda yemek yemesi hoş karşılanmaz. Küçük ilçede sadece bir lokanta var. Lokanta da medreseye yakın olduğundan ve yol üzerinde olduğundan ordan geçenler lokantadakileri görebiliyor. Birkaç

önemlidir. Richard Sennett'in meşhur "*Karakter Aşınması*" çalışmasında çerçevesini çizdiği gibi öngörülebilir olan öngörülebilir olmayana göre çok daha tercih edilebilir bir durumdur.⁵⁰³ İlahiyatların belli kurallara sahip olması bu kurumlarda akademisyen ve öğrencilerin rahat hareket etmesini sağlarken, medreselerde müderris ve öğrencilerin kendilerini gözetim altında hissetmesi ve mutlak otorite olan baş müderrisin inisiyatifinde olması söz konusudur. Medresede kurallara bağlılık, medrese paradigması ve baş müderrisin yoluna bağlılık anlamına gelmektedir. Bu anlamda kimi zaman uygun olmayan bir kıyafet ya da olumsuz bir davranış bir öğrencinin hatta müderrisin, medreseden uzaklaştırılmasına neden olabilmektedir. Öğrencilerin namaz kılması, oruç tutması, kılık kıyafetine dikkat etmesi zorunludur. Yanı sıra kimi zaman spontane⁵⁰⁴ gelişen durumlara karşı hazırlıklı olması son derece önemlidir.

Garip bir şekilde günümüz Türkiye medreselerindeki tasavvuf kültürü baş müderrisin otoritesini olumlu etkileyen bir faktör olarak göze çarpmaktadır. Bu kapsamda Tillo ve İmailağa medreselerinde baş müderrislerin sadece bilgisel otorite değil aynı zamanda insan üstü bir figür olarak şeyleştirilmesi⁵⁰⁵ ve manevi bir lider olarak görülmesi onun verdiği cezanın ilahi bir ceza olarak telakki edilmesine, koyduğu kuralların ise manevi kural olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Bu çerçevede günümüz medreselerindeki kurumsallık medrese popülasyonunu tamamen şeyhin etkisine bırakacak bir sistematiktir. Bu durum şeyhin(baş müderris) öğrenciyi istediği gibi şekillendirmesi ile sonuçlanmasına ve paradigma inşa etmesine katkı sunmaktadır. Saha araştırmalarım sırasında

öğrencinin kaçamak yapıp burada yemek yediği bir anda seydanın arabayla ordan geçmesi onların sağa sola saklanması için koşuşturmasına neden olabilecek bir gerekçeydi. Nitekim baş müderris geçene kadar gizlenen ve hemen takke ve ceketlerini giyen talebeler büyük bir olay atlatmışcasına yemek yemeye devam ettiler. Bu durum otorite ilişkisini güzel bir örneğidir. Elbette buna benzer pek çok örnek vermek mümkündür.

⁵⁰³ Sennett, a. g. e. s. 33-49

⁵⁰⁴ Öğrencilerin medreselerde uygun olmayan şekilde oturması, kibleye karşı ayak uzatması, uzanırken sırtının açılması, ya da medresede hoş görülmeleyen bir kitabın okunurken görülmesi gibi durumlar risk oluşturmaktadır. Bu tür durumlara maruz kalmamak için öğrenciler genellikle baş müderrise yakalanmamak için gözcü dikerler. Örneğin Tillo'da baş müderrisin çıktığını gören talebeler (ki bu genelde ona çay götüren kişi oluyor) hemen gideceği muhitteki talebeleri uyarır, üstü başı uygun olmayan talebeler muhiti terk ederler.

⁵⁰⁵ Tarikat olgusunun Gazali süreciyle birlikte medreselerde etkin olmaya başladığının altı çizilmiştir.

görüştüğüm öğrencilerin gözünde baş müderris dinsel bir “nas” gibiydi. O, klasik tüm metinleri okumuş, özümsemiş neyin nerede olduğunu net bir şekilde bilen ve bir şey söylerken kendiliğinden söylemeyen üstattı. Öğrencilere göre onun söylediği şeyin mutlaka dini metinde bir karşılığı vardı. Bu çerçevede baş müderrisin her söylediği, öğrenci için not alacağı bir hüccet niteliğindedi. Özetle, ilahiyatlarda bireyüstü olan şey kurumun bizzat tüzel kişiliğidir. Bu tüzel kişilik bireylerin, kısmen insandışılaştırdığı hayali bir kişi olarak telakki edilen mavzuatlardır. Medreselerde ise baş müderris gerçek bir kişi olarak otoritenin kendisi ve kısmen insandışılaşmış yegâne örnektir. Ancak ilahiyatın tüzel kişiliği otorite anlamında düzen sağlayıcı bir etmenken genelde “söyleme”⁵⁰⁶ dönüşmez. Nitekim görüştüğüm ilahiyat öğrencilerinden edindiğim sonuç öğrencilik ve fakültenin kurallarının sadece fakültede bulunma süresiyle sınırlı olduğunu göstermektedir. Ancak medreselerdeki gerçek kişilerin(baş müderris) otoriteleri genelde söyleme dönüşmüş durumdadır. Ve kalıcı davranış değişikliği ile neticelenmektedir. Bu durum kendisini medrese öğrencilerinin özellikle dışarıda da aynı davranışlarda bulunmasıyla göstermektedir. İstisnaları olsada medreselerde ki davranışsallık sadece medresede kalma süresiyle sınırlı kalmaz. Nitekim saha araştırmalarım sırasında baş müderristen icazet alan öğrencilerin tıpkı onun gibi davrandığına yönelik pek çok örnek gözlemlene imkânım oldu. Bu bağlamda Foucaultcu bir yaklaşımla medrese otoriteselliğinin söyleme dönüşme durumu çok daha belirgindir.

2. Halkla İlişkiler

2.1. Medreseler: Manevi Mürşitler Olarak Müderrisler

Tarihsel olarak eğitim kurumları ile halk arasında her zaman için bir mesafe söz konusu olmuştur. Nihayetinde klasik metinlerde avam ve havvas kavramı bir yönüyle bu gerçekliğin bir ifadesi gibidir. Osmanlı döneminde Cerr sistemi ve medresenin nomokratik yapısı gereği halkla ayağı her zaman için

⁵⁰⁶Söylem otoriteden hareketle kurgulanan bilginin kalıcı davranış biçimine dönüşmesi ve içselleştirilmesidir. Bu duruma gelmiş kişi bilginin otoriteden hareketle yapılandırıldığının farkında olmadığı için hakikat olarak görür. Salttery, a. g. e. s. 477-483

olmuştur.⁵⁰⁷ Esasında halkın/popüler dindarlığın⁵⁰⁸ merkezi ve uğrak yeri, daha çok tekke ve zaviyelerdir.⁵⁰⁹ Bu durum medreselerin kendi içerisinde daha rahat hareket etmesine zemin hazırlamıştır. Ne var ki zaman içinde özellikle Nakşibendiliğin Halidiye kolunun Türkiye'ye yayılması ve medreseleri etkisi altına alması bu durumu tersine çevirmiştir. Esasen ikinci bölümde ifade edildiği gibi Osmanlı medreseleri bir çeşit tasavvufi özellikler taşımaktadır. Ayrıca medreselerde tasavvuf geleneği Gazzali'ye kadar götürülebilir.⁵¹⁰ Bu çerçevede bir müderris aynı zamanda bir tarikat şeyhi ve mürşitidir. Örneğin yukarıda sıralanan icazet silsilesi haricinde, günümüz medreselerinde aynı zamanda bir de tarikat silsilesi söz konusudur. İcazet silsilesinden farklı olan tarikat silsilesi şeyhin manevi olarak bağlı bulunduğu tasavvuf çizgisini ifade etmektedir.⁵¹¹ Bu

⁵⁰⁷ Cerr sistemi medresede ki öğrencilerin Cuma günleri camilere giderek vaaz vermesi ve insanlardan yardım toplamasını ifade eder. Cerr sistemine ilişkin bir açıklama için bak. Hümmet Kanal, "II. Abdulhamit Devrinde İstanbul Medreselerinde ki Öğrencileri Cerr Faaliyetleri", **Avrasya İncelemleri Dergisi**, III/2, (2014), s. 251-294

⁵⁰⁸ Bu başlıkta halk dindarlığı anlamında zaman zaman "popüler dindarlık" kavramı kullanılacaktır. Bu kapsamda halk İslamı kavramını (Popüler İslam) yerine popüler İslam kavramını kullanan ve Hederedoks(popüler) İslam üzerindeki çalışmalarında olan Ocak'ın ifadeleriyle şu şekilde tanımlayabiliriz: "*Bir inanç ve bir sosyal hayat tarzı olarak yorumlanan ve yaşanan, İslam'ın kitabı esaslarına belli ölçüler içinde sadık kalmakla beraber, daha ziyade geleneksel yaşantının belirlediği, kısmen hurafelerle karışık Müslümanlık tarzı.*" Ocak, a. g. e. s. 58-59

⁵⁰⁹ Bu kapsamda Osmanlı devleti döneminde özellikle medrese kesiminin ulaşamadığı köylere ve yerlere tekke ve zaviyeler kanalıyla ulaşılmıştır. Bu açıdan tasavvuf ve tarikat ilişkileri genelde tekke ve zaviye merkezli yürütülmektedir. Detay için bak. Ahmet Yaşar Ocak, "Zaviyeler", **Vakıflar Dergisi**, Sayı. 12, s. 247-269; Kimi zaman Tekke ve medreseler arasında güç mücadelesine dönen tartışma ve çekişmelerde ratlanmaktadır. Bu güç mücadelesi edebiyata ve söyleme dahi yansımaktadır. Bir çalışma için bak. Ali Fuat Bilkan, "XVII Yüzyılda Medrese ve Tekke Mücadelesinin Osmanlı Şiirine Yansıması", **Osmanlı Araştırmaları**, Cilt. 26, Sayı. 26, (2005), s. 131

⁵¹⁰ Bak, Burns, a.g. m. s. 420-428; Demirci, a. g. m. s. 75-80; Yıldırım, a. g. m. s. 67-102

⁵¹¹ Bu tarikat çizgisinin önemli oranda Nakşibendiliğin Halidilik kolu olduğunu not etmek gerekmektedir. Esasında Türkiye'de medrese geleneğini bir şekilde sürdüren başta Tillo ve İsmailağa medreseleri olmak üzere menzil ve diğer kollarda bu tarikata bağlıdır. Bu tarikattın özellikle 19. Yüzyılda anadoluda yaygınlaşmasına ve medreseleri ne şekilde etkisi altına aldığına ilişkin birkaç gözlem için bak. (Abdurrahman Memiş, **Halidi Bağdadi ve Anadolu'da Halidilik**, İstanbul: Kitabevi Y., 2000, s.125-200) Memiş belirtilen sayfalarda tarikatın silsilelerine de yer vermektedir; yine Bu tarikatın ortaya çıkışını ve felsefesini tahlil eden güzel bir çalışma için bak. Hamid Algar, **Nakşibendilik**, Haz. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: İnsan Y., 2bs. 2007, s. 233. Bruinessen'e göre bu tarikatın Anadolu coğrafyasında hızlı bir şekilde yayılması ve etkinlik göstermesinde Osmanlı Devletinin son dönemlerinde yaşanan karmaşanın büyük bir etkisi vardır. Nihayetinde devletin dağılma sürecine girdiği, pek çok karmaşanın yer aldığı bu dönemsellikte

anlamda icazet silsilesi ile tasavvuf silsilesi aynı olmak zorunda değildir. Örneğin, saha araştırmaları sırasında İsmailağa medreselerinde ders veren ve İsmailağa camiasında nispeten önemli bir konumda olan bir müderrisin icazet silsilesi Tillo medreseleri silsilesindenken, tarikat silsilesi ise başka bir silsiledendi.⁵¹²

Bu durum, medreseleri halkla ilişkiler konusunda özellikle ilahiyatlardan farklılaştıran bir husustur. Zira örneklem seçilen medrese üstatlarının tamamı aynı zamanda bir şeyhtir. Medrese hocalarının birer tarikat üyesine dönüşmesi dolayısıyla manevi birer önder olarak telakki edilmeleri, özelde medreselerin maddi olarak bir nevi rahatlamasına olanak sağlamaktadır. Nihayetinde medreselerin ayakta durmaları finanse edilmelerine bağlıdır. Bu çerçevede finansman desteğinin sağlanmasında baş müderrisin manevi bir güç olarak görülmesinin çok büyük bir etkisi vardır. Medrese periferisinde kalan kitlelerin gözünde medreseler, eğitim kurumları değil, manevi bir ziyaretgâhtır.⁵¹³ Bu bağlamda medrese ziyareti bizzat kurumsal bir mekân ziyareti değil, manevi rehberin ziyareti ve onun onurlandırılmasıdır. Saha araştırmaları sırasında özellikle Tillo'da bulunduğum süreç içerisinde Türkiye'nin değişik illerinden pek çok kafilenin ziyaretine tanıklık etme imkanım oldu. Baş müderrisi ziyaret etmek, onun duasını almak gelen ziyaretçiler için son derece önemli bir olaydır. Elbette gelenler genelde eli boş gelmemeye dikkat etmekteydiler. Kimisi parasal yardımda bulunurken kimisiyse öğrencilere ikram edilecek hediyelerle gelmişlerdi. Özellikle Çarşamba pazarlarının kurulduğu İsmailağa medreselerinin bulunduğu muhite yer alan Şaban Efendi medresesine Çarşamba pazarından,

Halidilik yaygınlaşma ortamını çok daha kolay bulmuştur. Elbette ki Anadolu medreselerinin tarikat etkisine giriş hikâyesi uzun bir bahistir. Bu açıdan detaylara girmemeyi uygun görüyoruz. Bak. Martin Van Bruinessen, **Ağa, Şeyh, Devlet**, Çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Y., 2010, s. 330-440

⁵¹² İcazet(diploma) silsilesi ile tarikat silsilesini gösteren belge tezin ekinde verilmiştir.(Ek-9 ve ek-10)

⁵¹³ Medreselerin tarikat ilişkiselliğinin popüler dindarlığa olan bakışını etkisine yönelik benzer bir gö

zlem için bak. Ayhan Ercüment, "Kitabi İslam ve Halk İslamı Dikotomisi Bağlamında Medrese ve Halk İnançları", **Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, Cilt. 1, Sayı. 1, (2018), s. 82

meyve, sebze ve diğerk gıdaların olduğu ikramlar gelmekteydi. Tillodaysa genelde halkın getirdikleri ikramlıklar Cuma geceleri mevlit eşliğinde takdim edilmekteydi.

Halk içinde olmanın medreselere bir takım faydaları dokunurken bazen olumsuz etkilerinin olduğu da görölmektedir. Bunun tipik örneği yine Tillo ve İsmailağa medreseleridir. İstanbul gibi bir metropolde yer alan İsmailağa Medreselerine gelen ziyaretçiler çoğunlukla medreselerle organik bağı olan kişilerdir. Bu anlamda İsmailağa dışarıdan ziyarete, Tillo'ya göre daha kapalı bir yerdir. Özünde İsmailağa medresleri ikili bir yaklaşımın göze çarptığı mekânlardır. Çoğunlukla apartman dairesinde faaliyet yürüten ve kimi zaman dernek adı altında eğitimi faaliyetini sürdüren bu müeselerde içe doğru kapanma söz konusuyken dışa doğruysa açıklık vardır. Diğer bir ifadeyle her gelen medreselere giremez. Bir şekilde tanıdık ve referansı olmak önemsenmektedir. Ancak dava şuurunu dışa aktarma konusundaysa olabildiğince rahatlık ve relaksif bir durum söz konusudur. Bunun güzel bir örneği İsmailağa medreselerinde yetişmiş ve hitabeti iyi olan kişilerce olşan tebliğciler grubudur. Bu grup, zaman ve mekan fark etmeksizin herkese dini anlatmakla görevli bir ekiptir. Kimi zaman özellikle camileri kullanmakta ve caminin etrafında ki kişiler camiye çağırılmaktadır. Bazende Cuma günleri imamlardan veya müftölükten izin alarak vaazlar verebilmektedirler. Bu anlamda sohbet ve nasihat önemli bir olgu olarak göze çarpmaktadır. Bu sohbetlere herkes gelebilmektedir. Öyleki olabildiğince fazla kişilere ulaşmak temel motivasyondur.

Tillo medreselerindeyse daha farklı bir durum göze çarpmaktadır. Medreseler merkezi olarak nitelendirilebilecek olan bu ilçede esas olarak tüm müderrislerin icazet(diploma) silsileleri aynıdır. Aynı icazet silsilesine ve ilim geleneğine sahip müderrisler olarak Molla Burhaneddin Mucahidiyle Molla Bedrettin Sancar'ın halkla ilişkilerinde farklılıklar göze çarpmaktadır. Diğer bir ifadeyle halkın iki mollaya olan teveccühleri farklıdır. Bu farklılaşmanın altında yatan asıl neden tarikat etkisidir. Nihayetinde ilimsel anlamda aynı paradigmanın bir parçası olan bu medreseler tarikatsal olarak farklılaşmakta bu da baş müderrislerin sosyal dinamiklerini etkilemektedir. Bu kapsamda medrese

geleneği açısından önemli iki isim olan Molla Burhaneddin Mucahidi ve Molla Bedreddin Sancar hocaların farklı tarikat silsilelerine sahip olmaları⁵¹⁴ iki ders arkadaşı olan bu hocaların halkla ilişkiler ayağında farklılaşmaların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmaktadır. Molla Bedreddin İsmail Fakirullah ve Erzurumlu İbrahim Hakkı silsilesine sahip bir tarikata mensuptur. Aynı zamanda Sultan Menduh soyundan gelen bir zattır. Oysa Molla Burhaneddin, geçmişinde bir tarikat mensubu değildir. Sadece icazet alırken tarikata bağlanmıştır. Bu durum Molla Bedrettin'in daha fazla tanınmasına neden olurken, Molla Burhaneddin'in az tanınmasına ve müritlerinin az olmasına neden olmaktadır. Ne var ki bu durum Molla Burhaneddin'in medresesini olumlu etkilerken, Molla Bedrettin'in medresesini ise olumsuz etkilemektedir. Kitlel olarak çevrenin genişlemesi Molla Bedrettin'in medresesine neredeyse her gün kabilelerle ziyaretçinin gelmesiyle sonuçlanırken, Molla Burhaneddin'in medresesine ise ziyaretlerin az olmasıyla neticelenmektedir. Elbette bu durum birinin medresesinde bilginin ve ilmin ön plana çıkmasına neden olurken, diğerinde ise medresenin bir tekke görünümünü arz etmesine neden olmaktadır.

Esasen tarihsel olarak medreselerin ayrı bir kurum olarak camilerden bağımsızlaşmasında ilmi faaliyetlerin sağlıklı bir şekilde yürütülme isteğinin de payı büyüktür. Nihayetinde halkın rahat davrandığı, zaman zaman diyaloglara girdiği, sorunları dile getirdiği bir mekânda ilmi faaliyet sürdürmek zordur. Osmanlı Devleti'nde tekkelerin oluşması ve ayrı bir şekilde kurumsallaşması önemli sayılabilecek bu sorunun giderilmesinde önemli bir paya sahip olmuştur.⁵¹⁵ Ne var ki örneklem seçilen medreselerde etkili olan tasavvuf ve şeyhlik öte yandan ilmi faaliyet zaman zaman sorunlara neden olabilmektedir. Bu sorunun kaynağı medreselerde genelde derslerin işlendiği sınıflarla, diğer mekânların belli çizgilerle birbirinden ayrıştırılmamış olmasıdır. Bu bağlamda

⁵¹⁴ Diyanet işleri başkanlığına bağlı bir kanal olan Diyanet Tv'nin bu hocalara ilişkin güzel ve özet bir programı için Molla Burhaneddin için bak. "Köklerin Hikayesi 20. Bölüm- Burhan Mücahidi" <https://www.diyaret.tv/koklerin-hikayesi/video/koklerin-hikayesi-20-bolum--burhan-mucahidi>; (20, Ağustos 2017) Molla Bedrettin içinse bak. "Köklerin Hikayesi 25. Bölüm- Bedreddin Sancar" <https://www.diyaret.tv/koklerin-hikayesi/video/koklerin-hikayesi-25-bolum--bedreddin-sancar> (20 Ağustos, 2017)

⁵¹⁵ Tasavvuf, tarikat ve halk ilişkisi için bak. Ocak, *Zaviyeler*, s. 247-269

ziyarete gelenler medreselerin belli bir paradigmal konteksti oluşturan ortamını farklı açılardan etkileyebilmektedir. Çünkü dışarıdan gelen birisinin taşıdığı telefon veya güzel elbiseler öğrencileri olumsuz etkileyebilecek potansiyele sahiptir. Elbette gelen misafirler mürit olmaları dolayısıyla bu tür durumlara dikkat etmekteydi. Nitekim araştırma sürecinde gördüğüm kadarıyla bunun farkında olan misafirler genelde renkli elbiseler giymemeye ve dikkat dağıtıcı aksesuarlar taşımamaya önem vermekteydiler. Ancak yine de bu tür durumların gözden kaçtığı ve medrese kontekstine uymayan durumlar da söz konusu olabilmektedir. Bu anlamda genelde içe kapalı kurumlar olarak medreseler için bu durum, istenen bir şey değildir. Nihayetinde medreseler öğrencilere belli bir paradigmayı benimsetmek üzere kendisini kurgulamıştır. Bu kurguyu bozan her unsur potansiyel bir tehlike olarak görülmektedir.

Geleneksel davranış kalıplarına sahip olan halk kesimi genelde medrese ortamında şeyhi tazim etmek, onun önünde saygı ile eğilmek ve gerekli durumlarda el ve eteğini öpmek gibi davranışlar sergilerler. Bu durum, şeyhin öğrenciler üzerindeki etkisini pekiştirici bir rol oynamaktadır. Gerçekten de öğrenciler gündelik olarak benzer tavırlar sergilemektedirler. Nihayetinde medrese ortamında sürekli olarak bu tür örneklerle karşılaşmak, benzer tavırların sergilemesine önemli oranda etki etmektedir.

Genelde müritlerin ziyaret ettiği medreselere(özellikle Tillo), kimi zaman bu ortama yabancı olup da çeşitli nedenlerle gelenler de olmaktadır. Nihayetinde baş müderris, medrese çevresinde ağaç veren meyveye benzetilir. Önemli olan bu meyveden faydalanmaktır. Bu bağlamda İsmailağa medreselerinden farklı olarak Tillo medreseleri tam anlamıyla halka açık kurumlardır. Elbette medreselerin önünde danışmanlar beklemektedir. Ancak bu danışmanlar dışarıdan gelen kişilerin kontrolünü yapmaktan çok dışarı çıkmak isteyen öğrencilerin çıkışlarını kontrol etmekle meşguldür. Bu anlamda medrese ziyaretine gelen her vatandaş aynı zamanda büyük hocanın müridi veya mürit olma talebiyle gelen bir kişi olarak telakki edilir. Dolayısıyla medrese halk ilişkiselliğinde özne olan bizzat büyük müderristir. Burada da belirleyici olan nokta ilişkiselliğin insan merkezli olarak sürmesidir. Nihayetinde medrese

periferisini oluşturan kitleler benzer davranış kalıplarını sadece mekânsal olarak medrese ile sınırlı tutmamaktadırlar. Bu davranışlar bizzat bu davranış kalıplarına neden olan şeyhin/baş müderrisin bulunduğu her yerde sergilenmektedir. Bu çerçevede ilişkiselliği belirleyen şey kurumsalın kendisi değil, baş müderrisin kişisel duruşu ve bizzat liderlik vasfıdır. O, kimi zaman şifa için dua eden biri, kimi zaman kendisine dert yanmak için gelen bir mürit için psikolog, kimi zaman dargınların arasını düzeltecek bir ara bulucu, kimi zaman akademisyen, yerine göre ise hocadır. Nitekim misafirler içerisinde sorunlarını baş üstada arz etmek için geleler de vardı. Bunlar genelde teberrüken baş müderristen bir şey almayı umanlardı. Öyle ki kimi misafirler baş üstada yeni doğmuş çocuğuna isim bile danışmaktaydı. Medreselerin tarikat ilişkileri düşünüldüğünde bu durum öğrenciler içinde gayet normal bir davranış olarak kodlanmaktadır.

Belirtmek gerekir ki tazim ve otorite anlamında İsmailağa ve Tillo medreselerine gelen ziyaretçilerin portföyü önemli farklılıklar taşımaktadır. Nitekim gelen ziyaretçilerle yaptığımız görüşmelerde de bu durum kendisini ele vermektedir. Özünde İsmailağa medreselerinde ki müderrislerin tarikat etkisi çok daha belirgindir. Nihayetinde bu müderrislerle yaptığımız görüşmelerde yoğun bir evliya ve keramet olgusunun kendisini ele verdiği rahatlıkla görülmektedir. Tilloadaysa tarikat etkisi göze çarpmakla birlikte İsmailağa kadar belirgin değildir. Ne varki ziyaretçi kesimine gelindiğinde İsmailağa medreselerine gelen ziyaretçilerin Tilloya gelen ziyaretçiler kadar irrasyonel davranmadıkları görülmektedir. Özellikle Tilloya gelen kimi ziyaretçilerin muska, teberrüken bir nesne isteğinde bulunma, şifa bekleme gibi davranışlarındaki aşırılık müderrislerden çok, medreselerin bulunduğu bölgelerin farklı sosyal, kültürel ve sosyo-ekonomik düzeyde olmaları gibidir. Ancak hem Tillo'da hem de İsmailağada baş müderrise/şeyhe aşırı taazim belirgin bir şekilde gözlenmektedir.

Medreselerde öğrenciler de bir yönüyle halkın kendisidir. Diğer bir ifadeyle müderrislik ve ilmi çaba anlamında farklı bir sınıfı temsil eden bir medrese öğrencisi tarikata bağlılık anlamında normal bir vatandaş gibi şeyhinin

mürididir. Bu çerçevede tasavvuf olgusu marifet, edep ve ahlak konularına ağırlık verdiği için medrese öğrencisi ile normal bir sufünün bu bağlamda hiçbir farkı bulunmamaktadır. İronik bir şekilde bu yön, tipik bir medrese öğrencisinin popüler dindarlık olgusu ile daha yakın ilişki kurmasına katkı sunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle medrese öğrencileri ilmi anlamda İslam Ortodoks geleneğini temsil ederken aynı zamanda tasavvuf ve halkla iç içe olmaktan kaynaklı Heteredoks/popüler dindarlığı ve anlayışı da yaşamaktadır. Bu çerçeve, hem İsmailîliğe hem de Tillo medreselerinde görülmektedir. Bu durum özellikle Tillo'da Molla Bedrettin'in medresesinde daha belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Burada bir öğrenciyse dersten sonra hocanın elini veya cübbesini öpen, bazen vecde gelip bayılan, kimi zaman yere düşen, bazen hocanın bir tel sakalını teberrüken almaya çalışan bir vatandaşla karşılaşmanız işten bile değildir. Öğrenciler müritlerin şeyhe yükledikleri aşırı irrasyonel anlam ile rasyonel anlam arasında salınımlar yaşarken kimisi daha makulu yakalamakla birlikte genelde daha çok irrasyonel anlamı tercih etmektedirler.⁵¹⁶ Nitekim gördüğüm öğrencilerin hemen hemen tamamı hem Molla Burhanedini ve hem de Molla Bedrettini evliya olarak görmekte ve kalp gözlerinin açık olduğuna inanmaktaydılar. Benzer bir durum İsmailîliğe medreselerinde de rahatlıkla görülmektedir. Bu durumu pekiştiren önemli durumlardan birisi tarikatsal bir faaliyet olan hatme(birlikte zikir etme) ve rabıta yapma gibi faaliyetlerin sık sık yapılmasıdır. Rabıta Nakşibendilikte önemli bir seremonidir. Bu faaliyette kişi sakin bir yerde durarak şeyhini tefekkür etmekte ve ona çeşitli dualar ederek taazimde bulunmaktadır.⁵¹⁷ Bu iki faaliyette günlük tekrarlanması ideal olarak görülmektedir.

Saha araştırmaları sırasında dikkatimi çeken önemli bir olgu medreselerde baş müderrisin özellikle halkla ilişkisini büyük bir gizem içerisinde yürütmesidir. Buradaki gizem ziyarete gelen kişilerin baş müderrisle en fazla beş veya on dakikalık sohbet edebilmesidir. Bu durum öğrenciler için de geçerlidir. Esasen bu özellik günümüz bürokratik organizasyonlarında da görülen bir özelliktir.

⁵¹⁶ Bu durumların bilgiye nasıl yansıdığına ilişkin kimi pasajlar 5. Bölümde yer alacaktır.

⁵¹⁷ Bak. Algar, a. g. e. s. 500-510

Nihayetinde bürokratik organizasyonun tepesindeki kişiler genelde çalışanlarla çok fazla hemhal olmamaya dikkat eder ve belli çerçevelerde iletişime geçerler. Bu durum onun otoritesini sağlamlaştırıcı bir faktör olarak telakki edilir. Benzer bir durum değişik bir versiyonla baş müderrislerde görülmektedir. Nitekim on beş yıl boyunca medresede kalan bir öğrencinin dahi baş müderrisle baş başa uzun süreli kalmadığı anlaşılmaktadır. Misafirler genelde baş müderrislerin odalarına girmezler ki bu durum öğrenciler için de geçerlidir. Hem öğrenciler hem de gelen misafirler için bir hayli merak uyandıran bu durum baş müderrisin otoritesine pozitif etki yapmaktadır. Baş müderrise tazim genelde medresenin mescit olarak belirlenen yerinde namazdan hemen sonra olmaktadır. Gelen misafirler vakit namazını kıldıktan sonra sıra ile baş müderrisin ellerini öper, önünde de saygı ile eğilir ve duasını isterler. Tüm öğrencilerin gözleri önünde neredeyse her gün yapılan bu seremoni bir öğrenci için hem örnek hem de hocasına gıpta etme nedenidir. Nihayetinde insanlar tarafından tazim edilmek, baş müderris gibi insanlar tarafından sevilme, ancak baş müderrisin gittiği yoldan gitmekle olabilecek bir durum olarak kodlanmaktadır. Görüştüğüm öğrencilerde de genelde kendilerine hedef olarak baş müderrisin gelmiş olduğu konumu görmekteydiler. Onlara göre baş müderrisin seviyesine ulaşmak hem dünyevi ve hem de manvi bir mertebeydi.

Bu durumsallık, müderrisin popülaritesini artırıcı bu durumdur. Öğrencilerin onun gibi davranması, onun jest ve mimiklerini kullanması, onun gibi yürümesi, onun gibi oturup kalkması ile sonuçlanır. Baş müderris bir medrese öğrencisi için modaya düşkün bir bireyin star düşkünlüğünden daha öte bir durumu ifade eder. Genelde müritlerin ve halktan insanların sergilediği birtakım davranışları da bulunan öğrenciler, baş müderrisin keramet sahibi olduğuna inanırlar. Bundan dolayı onların ne yaptıklarından haberinin olduğu düşüncesine kapılan kimi öğrenciler, yalnızken de bağlılık ve inançlarını sürdürmeye ve davranışlarına dikkat etmeye özen gösterirler. Nitekim ister İsmailağa isterse Tillo medresesinde olsun baş müderrisin keramet sahibi olduğunu düşünmek, bir yönüyle her an izlendiğini de kabul etmek anlamına gelir. Örneğin Tillo'da sabah namazına kalkmayan veya tatilde namaz kılmayan

öğrencilerin, baş müderris tarafından uyarıldığını ifade eden pek çok anlatı medrese öğrencileri arasında dolaşmaktadır. Öyle ki baş müderrisin sadece öğrencileri değil aynı zamanda yanlış hareket eden müritleri de uyardığına ilişkin pek çok söylentiye duymak işten bile değildir. Bu anlamda onların yanında olmadığı halde ne yaptıklarından haberdar olma olgusu keramet olarak kodlandığı gibi özellikle medrese öğrencileri üzerinde müthiş bir oto kontrol görevini görmektedir. Benzer bir şekilde İsmailağa medreslerinde de Mahmut Ustaosmanoğlu'nun kerametlerine ilişkin pek çok anlatı bulunmaktadır. Bunun en popülerlerinden birisi özellikle beşinci bölümde tahlil edeceğimiz gibi *“Ruhu'ul Furkan”* adlı çalışmanın peygamberimizce tavsiye edildiğine olan inaçtır. Öyle ki bu tür kerametlere sadece öğrenciler değil müderrislerde inanmaktadır. Örneğin Abdülkadir Geylani'nin ölü olan bir tavuğu dirilttiğine yönelik pek çok anlatı vardır. Bu anlatı zaman zaman buralardan icazet alan ve kamoyunca tanınan öznelerin konuşmalarına da yansımaktadır. Cübbeli Ahmet bir konuşmasında konuyu şöyle anlatır: *“Çocuğunu Abdülkadir Geylaniye eğitim için veren bir anne onu ziyarete gider; fakat çocuğunun iyice zayıfladığını görür ve Geylaninin yanına gittiğinde onun tavuk eti yediğini görür ve çok sinirlenir. Bunu üzerine Geylaniye sen burada tavuk yerken oğlum açlıktan bitap düşmüş sen nasıl bir hocasın diye çıkışır. Geylani tavuğa diril der ve kemikler bir araya gelerek tavuk dirilir. Bunun üzerine kadın pişam olur.”*⁵¹⁸ Bu anlamda medreselerin birey yetiştirme tarzı ve halkla ilişkilerinde belirgin bir şekilde popüler dindarlık göze çarpmaktadır.

2.2. İlahiyatlar: Kurumsal İlişkisellik

Medreselerin halkla ilgili ayağı şeyh/baş müderris merkezli iken ilahiyat fakültelerinde ilişkilerin merkezini elitizm ve kurumsallık oluşturmaktadır. Bunun en tipik göstergesi genelde panolara asılan (mekânın fonksiyonunu belirten) işaret levhalarıdır. Bu çerçevede ilahiyat kontekstinde öğrenci, hoca, ders, sınıf, koridor, kantin, yemekhane gibi sınırları belirlenmiş ve ne anlam

⁵¹⁸ Bak. “Abdülkadir Geylani Hz. Tavuğu Diriltmesi Cübbeli Ahmet Hoca” <https://youtu.be/Edu2Vb1vESc> (Erişim, 10.09.2017)

ifade ettikleri herkesçe bilinen mekânlar vardır. Bu mekânların her birinin bir fonksiyonu, bir anlamı ve kendi içinde mündemiç davranış kalıpları vardır. Buradaki örneklik modern olan tüm oluşumların ortak özelliğidir. Bu bağlamda modern oluşumlar aynı zamanda mutlak sınırları olan oluşumlardır. Örneğin, modern organizasyon olan devletler için de sınırlar çok önemlidir. Devlet hiyerarşisi içerisinde tüm kurumların sınırları bellidir. Ve her sınır bir anlamı ifade etmektedir. Hastane, kütüphane, okul... vb bunların her biri kendi içerisinde bir anlamı olan, sınırları tanımlanmış kurumlardır. Bu bağlamda ilahiyat fakülteleri, modern okullar gibi öğretmen-öğrenci ilişkiselliği üzerinde bina edilmiş kurumlardır. Halk büyük ölçüde bu ilişkiselliğin dışındadır. Modern okulların çoğunda (veli dahi olsa) bir vatandaş çok zorunlu olmadıkça içeriye alınmaz. Çünkü vatandaş içeride çizilen sınır kontekstine uymayan bir ögedir. Diğer bir deyişle medreselerde halka dönük ilişkisellik ilahiyatlarda kurum ve kriter merkezli ilişkiselliğe dönüşebilmektedir.⁵¹⁹Ne yazık ki halkın ilahiyat fakültelerinde dönük algısına ilişkin bir çıkarımda bulunmak zor olmakla birlikte, saha araştırmalarım sırasında edindiğim izlenim en azından medrese periferisinde bulunan kesimlerin medreseye bakış açıları sıcak ve samimidir.

Akademik bir kurum olarak ilahiyatlarla halk arasındaki ilişki akademisyenler üzerinden yürümektedir. Akademisyenlerin halkla ilişkiselliğinde göze çarpan husus ise entelektüel merkezliktir. Medreselerdeki müderrislerin ve baş müderrisin halkla ilişkiselliğinde belirleyici olan şey genelde “ilmihal” merkezliktir. Nitekim medrese sistematığının bir yönüyle “ilmihal” merkezli din algısına sahip olan halkın, gündelik ihtiyaç ve sorunlarının giderilmesine yönelik “nomokratik”(fıkıh) merkezli bir yapıda

⁵¹⁹ Örneğin saha araştırmaları sırasında medrese de tanık olduğum bir olay bu duruma güzel bir örnektir. Baş müderrisi ziyarete gelen bir vatandaş ailevi sorunlar yaşamakta ve mürit olmadığı halde ondan dua talep etmekteydi. Baş müderris uzun yoldan gelen bu vatandaş için dua etti ve çeşitli ikramda bulunduktan sonra bir gecelik misafir ettikten sonra yolcu etti. Benzer bir durum günümüz herhangi bir kurumu için hayal bile edilemezdir. Nitekim saha araştırmaları sırasında ilahiyat fakültelerine velilerin uğradıklarına pek tanık olmadım. Normal vatandaşlar ise genelde kimi durumlar için ziyarete gelse bile bu ziyaretler resmi ilişkiler çerçevesinde olmaktadır. Bu durum özellikle medreselerin ve Tasavvuf ekollerinin gelişmesinde ve yaygınlaşmasında önemli bir etkiye sahiptir.

olduğu gerçeğinin altı daha önce çizilmişti.⁵²⁰Saha araştırmalarım çerçevesinde edindiğim izlenim medreselerin bu yönünden farklı olarak ilahiyatlar, daha çok analitik düşünen özneler üreten ve bu şekilde kurumsallaşmış kurumlar olduğu yönündedir. Diğer bir ifadeyle entelektüel bir yaklaşımla hareket eden akademisyenler genelde heteredoks/popüler dindarlıkla ilişki kurma konusunda medrese müderrisleri kadar başarılı değildir. Garip bir şekilde bir akademisyenin bilgi donanımı onun popüler dindarlıktan uzaklaştırıcı bir etki yapmaktadır. Nitekim saha araştırmalarım sırasında yaptığım incelemeler medreselerde hurafe sayılabilecek anlatılara bolca karşılaşmama karşın ilahiyat kontekstinde bu tür anlatılara rastlamadım. Bu çerçeve, popüler dindarlığa sahip olan halk kesimleriyle medrese kesimleri arasında ki makası ilahiyatla popüler dindarlık arasındaki makastan daha az açıcı bir faktör olarak öne çıkmaktadır.⁵²¹Diğer bir ifadeyle ilahiyat düşünselliği popüler dindarlık bağlamında ikili bir uzaklaştırma işlevi görmüşe benzemektedir. Entelektüel bilgi artıkça popüler dindarlıkla mesafe de açılmaktadır.

Özünde hem Ankara, hem İstanbul hem de Marmara ilahiyatlarındaki ilişkisellikte belirleyici olan şey bizzat bilginin kendisidir. Saha araştırmalarım sırasında görüştüğüm öğrenciler genelde hocaların akademik ve bilgi donanımlarına yönelik hayranlık ifadelerini kullanmaktaydılar: Akademisyeni onların gözünde değerli yapan şey onun epistemolojik yetkinliğidir. Elbetteki buradaki durum akademisyenin bizzat bir paradigmayı temsil etmesi değil, bizzat temsil ettiği branşta yetkin ve etkin olmasıdır. Bu bağlamı bir yönüyle

⁵²⁰ Bu çerçevede müderrislerin halk ayağını daha çok abdest nasıl alınır? Abdesti bozan durumlar nelerdir? Gibi gündelik hayatın pratiklerine ilişkin olgular oluşmaktadır. Tarihsel olarak fıkıh merkezli oluşum için bak. Gözütok, a.g. m. s. 209; Makdisi, a. g. e. s. 46-50

⁵²¹ İlahiyatlara mesafelilik özellikle medrese çevrelerinde belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Bu durum azalsa da medreselerde saha araştırmalarım sırasında pek çok köyün yakın döneme kadar devletin atadığı “ilahiyatçı” hoca ile halkın fahri imam olarak adlandırdığı medrese icazetlisinin aynı köyde çalıştığına dair bilgiler vermektedirler. Bunun garip örneği modern, yenilikçi ve bilgileri yetersiz olarak görülen ilahiyat “kökenli” imamların “naylon hoca” olarak kodlanmasıdır. Esasen bunun yakın dönemde özellikle medrese “kökenli” müderrislerce de körüklendiği anlaşılmaktadır. Nihayetinde medrese mezunları büyük oranda köylere dağılmakta ve buralarda imamlık yapmaktadır. “Fahri” imam olarak adlandırılan bu hocalar için en büyük tehlike “kadrolu”(Genelde ilahiyatçı) bir hocanın atanmasıdır. Bu çerçevede genelde medrese mezunları ilahiyat mezunlarını bilgisel yetersizlikle suçlamaktadır. Benzer bir yaklaşımın İsmailağa medreselerinde de görülmektedir.

Pareto'nun seçkinler teorisi açıklar.⁵²²Zira buradaki seçkinlik medreselerde olduğu gibi baş müderrisin halkın gözünde “şeyleşmesi” olarak değil, bilgisel anlamda elinden geleni ve temsil ettiği branşı güzel bir şekilde sistematize ediyor olmasından gelmektedir. Nitekim derslerine girdiğim akademisyenler genelde ders anlatımını sistematik ve rasyonel örnek ve argümanlar üzerinden anlatmaktaydılar. Bu bağlamda bilgi halk için değil, bizzat entelektüel çevre için yapılan bir faaliyet görünümündedir.

İlimsel teamüllerde temel kaygı gündelik hayata pratiklerin aktarılmasından çok, hitap edilen ilimsel networka özgün bir bakış açısını paylaşıyor olabilmektir. Diğer bir ifadeyle alanında en iyisi olmak ve işini en doğru şekilde yapmaktır. Yapılan yayınlar genelde akademik meraklı olan ve entelektüel bir çabanın içerisinde yer alan kesimler içindir. Bunun tipik örneği branşa özgü dergi ve yayınlardır. Nitekim kimi dergiler fıkıh, kimisi tefsir, kimisi dinler tarihi bazlı yayınlar yapmakta ve buralarda yayınlanan yazılar genel itibariyle aynı kulvarda fikirler üreten akademisyenlerce kaleme alınmaktadır.

Müderrislerin halkla ilişkiselliğinde genel anlamda dikkat çeken özellik gündelik hayatın ayrıntılarına ilişkin konulardır. Örneğin “abdest alırken burnumdan kan gelse ne olur?” “Kaçırdığım namaz için ne yapmalıyım?” şeklinde gündelik hayatın ayrıntıları önemli hususlardır.⁵²³Nitekim saha araştırmalarım sırasında katıldığım derslerde özellikle fıkıh gibi alanlarda yapılan derslerde genelde en ince ayrıntısına kadar abdest, namaz gibi hususlar konu edilmekteydi. Oysa örneklem seçilen ilahiyatların öğrencileriyle yaptığımız görüşmelerde fıkıh derslerinde genelde fıkıhın ne olduğu, ortaya çıkış süreci, tarihsel gelişimi, fakih(yorumcu)nun etkilendiği süreçler gibi konulara ağırlık verildiği anlaşılmaktadır. Bu kapsamda akademisyenlerin halk ayağında bu tür ayrıntıcı bilgilerden ziyade genel bilgisel bir yaklaşım sergilendiği

⁵²² Pareto'nun seçkinler yaklaşımı onun insanların rasyonel olmayan davranışlarını anlatmakla beraber genelde işlerini iyi yapan ve hangi meslekte olursa olsun elit olan kişileri ve sosyal tabakaları anlatmaktadır. Geniş tafsilat için bak. Pareto, **Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü (Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması)**, Çev. Merve Zeynep Doğan, Ankara: Doğubatı Y., 2005.

⁵²³ Medreseler bölümünde buraların nomokratik/hukuk/ilmiyal ağırlıklı kurumlar olduğundan söz edilmişti.

anlaşılmaktadır. Elbette ilahiyat sahasından geçip de popüler dindarlığa ilişkin örneklerle de rastlanmaktadır. Dahası özellikle ramazan aylarında televizyon aracılığı ile gündelik hayatın ayrıntılarına ilişkin çözümler de yapılır. Özellikle televizyon, twitter ve facebook gibi alanlarda ilahiyatçıların medrese müderrislerinden daha aktif oldukları görülmektedir. Dahası genelde halkla ilişki kurmanın halen önemli aracı olan televizyon programcılığında ilahiyatçılar daha belirgindir. Esasen son zamanlarda medrese çevrelerinin de televizyon işine el attıkları görülmektedir. Özellikle menzil merkezli Semerkant Tv, İsmailağa merkezli Lalegül Tv bunun tipik örneklerindedir. Yanı sıra ulusal başka kanallarda da medrese kökenli hocaların zaman zaman çıktıkları görülmektedir. Dahası özellikle İsmailağa grubu bu konuda etkinliği artırmak için kendisine bağlı bir vetfa hattını kurmuştur. Bu hatla birlikte halktan gelen sorularda bir heyet tarafından cevaplanarak yayımlanmaktadır. Bu durum özellikle İsmailağa medreselerinin halka ulaşma anlamında gayet motive olduğunu ve tüm araçları kullanma gayreti içinde bulunduğunu göstermektedir.⁵²⁴

3. Çevresel Faktörler ve Sosyalite

Saha araştırmalarım çevresel etmenlerin hem medrese hemde ilahiyat popülasyonunu önemli oranda etkilediğini göstermektedir. Özünde medreseler belli bir sosyolojiye hitap eden kurumlar olarak genelde lokal bir popülasyonla sınırlı kalmaktadır. Bu lokallık medreselerin paradigmal çizgisini korumasına da yardım etmektedir. İlahiyatlar ise genelde geniş bir popülasyonu barındırmaktadır. Nihayetinde medreselerin insan kaynakları genelde medreselerin çevreleri ile sınırlı kalırken ilahiyatta insan kaynağı demek Türkiye'nin pekçok bölgesi demektir. Bu bağlamda medrese öğrencileri büyük oranda aynı sosyo-kültürel çevreden oluşurken, ilahiyat öğrencileri farklı sosyo-kültürel çevrelerden gelmektedir. Elbette bu durum, ilahiyat perspektifini

⁵²⁴ İsmailağa grubuna ait olan bir sitede verilen bilgiye göre bu hat ayda 10.000 civarında fihhi soruya cevap verebilmektedir. Sitede bilgi şu şekilde yer almaktadır. “Bir ayda onbinden fazla telefona cevap veren, onbinlerce fihhi soruyu yanıtlayan İsmailağa Müesseseleri Danışma Hattı....” <https://www.ismailaga.org.tr/ismailaga-dini-meseleleri-danisma-hatti-2015> (Erişim, 09-12-2017)

zenginleştirici bir etkiye sahip iken medrese perspektifini ise monotonlaştıran bir etkiye sahiptir. Bu anlamda bu başlıkta sosyal çevre ve sosyalite olgusu karşılaştırılacaktır.

3. 1. Medreseler: Seçici İlişkisellik ve Yalıtılmışlık

*“Medreseyi ilk kurduğumuzda İstanbul’dan muhterem bir zat ziyaretime geldi. Dedi ki, 'Hocam benim imkânlarım var. Her türlü desteği veririm. Gelin böyle bir müesseseyi İstanbul’da açalım.' Ama ben kabul etmedim. Tillo’daki 6m² alanı İstanbul’un en iyi şartlarına tercih ederim.”*⁵²⁵ Bu sözler bu gün Türkiye’de medrese geleneğini sürdüren en önemli merkez olan⁵²⁶ Tillo medreselerinin baş müderrislerinden Molla Burhanettin’e aittir. Tillo Medreselerinin işleyiş ve şartları düşünüldüğünde ve sosyal etmenler dikkate alındığında bu sözler önemli bir gerçeğin altını çizmektedir. Sosyal faktörler ve fiziksel imkânlar bireyin şekillenmesinde önemli bir unsur olmanın yanında aynı zamanda kurum kültürünün oluşmasında da önemli bir etkiye sahiptir. Eğitim-öğretim süreçleri bir yönüyle ekosistem gibidir. Bu ekosistemin içinde veliler, öğrenciler, eğitimciler, okulun şartları ve sosyal yapı girmektedir. Bu faktörlerden en önemlilerinden bir tanesi de kuşkusuz ki sosyal çevredir. Konu ile ilgili önemli çalışmaları olan Basil Bernstein’in dilsel kodlar çalışması önemli oranda bu hususun altını çizmektedir.⁵²⁷ Nihayetinde bilgi dinamik bir süreci

⁵²⁵ Sözler Tillo medresesi baş müderrisi Molla Burhanettin Mucahidi’nin diyanet Tv’nin hazırladığı “Köklerin Hikâyesi” adlı programdan alınmıştır. Bak <https://www.diyanet.tv/koklerin-hikayesi/video/koklerin-hikayesi-20-bolum--burhan-mucahidi> (20 Eylül 2017)

⁵²⁶Adnan Memduhoğlu, “Tarihten Günümüze Tillo Medreseleri,” **Medrese Geleneği ve Modernleşme sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum**, İçinde (135-151) Muş: Muş Üniversitesi Y., 2013, s. 135-148; Kayahan Bayram, “Medrese Geleneğinin Günümüze Yansıması Kurumsal Bir Yapısı Olarak Tillo Medreseleri,” **Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 4, Sayı. 1, 2017, s. 143-172

⁵²⁷Öğrenciler ve ekonomik statüyle çevre üzerinde araştırmalar yapan Bernstein fakir ve alt sınıfa mensup öğrencilerin başarı durumunun üst sınıfa mensup olan öğrencilerden daha düşük olduğu tespitini yapmaktadır. Bunun nedenini sosyal çevre olduğunu düşünen Bernstein fakir çocukların başta ailesi olmak üzere, sosyal çevresi, arkadaşları, mahalenin esnafı, şoförü ...vb tüm unsurların genelde aynı terminoloji ve dilsel kodları kullandıklarını ve bununda başarıyı olumlu veya olumsuz etkilediğini ifade etmektedir. Ona göre zengin ve fakir ailelerin çocukları farklı ekosistemde yetiştikleri için kullandıkları terminolojilerde farklıdır. Kısaca içinde yetiştiğimiz sosyal çevre dilsel ifadelerimizi de etkilemektedir. Bak, Slatery, a. g. e. s. 195-201; Sürekli olarak

gerektirmektedir. Öğrencilerde sosyal hayatın merkezinde olan bireyler olarak sürekli dinamik bir ilişkisellik içerisindedir. Bu durum özellikle ilahiyat fakülteleri için önemli oranda geçerli bir durumdur. Örneklem seçtiğim medreseler kapalı olma ve öğrenciyi sürekli kontrol etme refleksi ile hareket ettiğinden genelde dışarı ile ilişkisellik sınırlı bir çevrede gerçekleşir. Öğrenciler (özellikle bu kurumların yatılı olma durumundan kaynaklı olarak) vakitlerinin tamamını kurum içerisinde geçirmektedir. Medresenin etrafında oturan ve evli olanlar dışında neredeyse tüm öğrenciler yatılı kalmaktadır. Öğrenciler genelde aynı binada ders görmekte ve aynı binanın içinde yer alan bir bölümde yatmaktadır.

Hem Tillo hem de İsmailağa medreselerinin yatılı olma durumu bir medrese öğrencisinin 24 saatini programlama ve standardize etmesine, gündelik rutinlerin belli çizgilerde seyir etmesinde katkı sunarken, yatılı olmama durumu bir ilahiyat öğrencisinin olabildiğince karmaşık ve çeşitlilik gösteren ilişkiler ağı geliştirmesine olanak sağlamaktadır. Bu durum ilahiyat öğrencileri arasında farklı fraksiyonlara bağlı gruplaşma ve paradigma oluşumlarına sebep olurken, medrese öğrencilerinin genelde tek bir perspektif ve fraksiyona bağlı olması ile sonuçlanmaktadır. Nitekim görüştüğümüz medrese öğrencilerinin günlük rutinleri sadece medreseyle sınırlıyken, örneklem seçilen ilahiyat öğrencilerindeyse olabildiğince çeşitlilik göze çarpmaktadır. Elbette örneklem seçilen Marmara, İstanbul ve Ankara üniversitelerinin buldukları şehirlerin bu çeşitliliğe katkısı önemli bir faktör olarak öne çıkmaktadır.

Tillo medreseleri(Molla Burhanettin ve Molla Bedrettin) bağımsız olduğu halde öğrencilerin tamamına yakını benzer düşünceler paylaşmakta ve genelde bir tarikata bağlı olarak baş müderrisi takip etmektedirler. Bu durum çarşamba medreselerinde için daha belirgindir. Zira İsmailağa medresesi bir tarikat medresesi olduğundan, ilişkisellikte dikkat çeken husus tekdüzeliğidir. Elbette bu

aynı terminoloji ile olguları bakmanın ve aynı dilsel kodlarla hareket etmenin medrese metinlerine yansımış bir örneği olarak şu pasaj gayet açıklayıcıdır. “**Artık Müslümanlara sair kavimler arasında fark düşünülmesi bir müslüman; bu mükevvenatın haliki zıyanını tasdik eder, tevhid eder, tebilde bulunur. Bütün peygamberleri.....**” Mahmud Ustaosmanoğlu ve Diğerleri(Haz.), **Ruhu'l Furkan**, İstanbul: Sıraç Y., 1997, C. I., s. 530

medreseler arasında sirkülasyon söz konusudur. Ancak bu durumda bile öğrencilerin cemaatsel bağlılıkları olduğu gibi korunmaktadır. Bu faktör medrese çizgisinin paradigmatik monotonluk oluşturmada önemli bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda Tillo ve İsmailağa medrese geleneği paradigma konusunda olabildiğince savunmacı ve tutucu bir çizgidedir. Nihayetinde yalıtılmışlık ve dışa kapalılık paradigmanın saflaşması ve otantik olarak kalmasında önemli bir etkiye sahiptir. Nitekim Hem Tillo hem de İsmailağa medreselerinde dışarıdan üniversite okumaya çalışan öğrenciler bile gözlem altında tutulmakta ve özünde dışarıda okumak bir öğrencinin ileride meslek sahibi olabilmesi için ehveni şer olarak görülen bir hadise olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda medrese perspektifini yansıtan ve uzun soluklu olarak medreselerde kalmış bir müderrisin şu değerlendirmesi özetleyici niteliktedir: *“Öğrenciler üniversiteye gittiklerinde yeni ortam(kız-erkek karışımı kastediliyor), yeni düşünce ve yeni fikirlerle karşılaşarak dönebilmektedir. Bu durum medrese bütünlüğünü bozucu bir etkiye sahiptir. Bizler öğrencinin dışarıda okumasına karşı değiliz. Ancak bu okumanın medrese ortamına olumsuz yansımalarına karşıyız.”* Bu durum medreselerin paradigma inşasını daha sistematik bir şekilde ele aldığını göstermektedir. Medrese çevresince *“ehl-i sünnet ve'l cemaat”* olarak kavramsallaştırılan ancak özünde daha önce değinildiği gibi nakilci anlayış üzerine kurgulanan bu yaklaşım medreselerin tüm süreçlerinde etkin rol oynamaktadır. Bu perspektife uymayan bir öğrencinin veya ziyaretçinin ziyareti bile çoğunlukla sorun olarak algılanmaktadır.

Bu noktada Bernstein'in gözlemi ortaya çıkmaktadır.⁵²⁸ Medrese öğrencilerinin sosyal durumlardan dolayı dilsel ifadeleri ile ilahiyat öğrencilerinin dilsel ifadeleri neredeyse farklı bir yelpazeyi oluşturmaktadır. Elbette bu durum üretilen eserlerde yansımaktadır. Bu hususu son bölümde tahliledeceğiz. Ancak ilk elden göze çarpan husus, Tillo ve İsmailağa medrese

⁵²⁸Bernstein özellikle dille sınıfsal yapı ve toplumsal ilişkisellik üzerinde çalışma yapmış bir düşünürdür. Ona göre sosyo ekonomik düzeyi yüksek olan ailelerle, sosyo ekonomik durumu düşük olan ailelerin gündelik ifadelerinde hep aynı terminolojiler kullanmaları, aynı zamanda sosyal statülerin devamlılığında da etkilidir. Buna göre bir bireyin içinde yetiştiği sosyal ortam ve ilişkide olduğu çevresel faktörlerle demografik yapı onun konuşma stiline etkilemektedir. Datay için bak. Slattery, a. g. e. s. 195-201

öğrencilerinin sosyal çevresi ve iletişim ağının sadece buralarla sınırlı olmasının dilsel ifadelendirme biçimlerini de etkilediğidir. Nitekim bu öğrencilerin gündelik ifadeleri, olgulara bakışlar ve değerlendirme biçimleri genelde aynıdır. Nihayetinde günün 24 saatini aynı mekanda ve aynı sosyal çevrede geçiren medrese öğrencilerinin gündelik terminolojisi ve ifadelendirme biçimi paraleldir. Aşağıda değinileceği gibi elbette burada farklı faktörler de etki etmektedir.

Yukarıda Molla Burhaneddin'den alıntılanan sözler bu bağlamda anlam bulmaktadır. İsmailağa cemaatine bağlı medreselerle Tillo medreseleri kıyaslandığında, Tillo'nun daha geleneksel ve klasik medrese sistemine daha yakın bir yerde durduğu gözlenmektedir. Bunun nedeni özünde tek bir faktördür: Sosyal çevre... Zira Tillo medreseleri, İstanbul gibi aktif ve dinamik bir yerde kurulmuş olsaydı otantikliklerini korumaları zor olacaktı. Siirt'e 15 km uzaklıkta olan bu ilçede küçük bir lokanta, küçük iki bakkal dışında sosyal aktivite adına neredeyse hiçbir şey bulunmamaktadır. Berber, terzi, elbise mağazası, internet kafe gibi günümüz kent kültürünün çok basit öğelerine bile rastlamak imkânsız gibidir. Bu yönüyle Tillo münzevi bir yerleşim yeri görünümündedir. Belki de bu yüzden ki pek çok türbe bu ilçede bulunmaktadır.⁵²⁹ Sosyal hayatın bu kadar durağan, çekici olmayan bu yönü, Tillo medreselerini otantik yapan ve öğrencilerin genelde aynı perspektifte kalmasına sebep olan en önemli faktörlerdendir.

Medresenin disiplin anlayışı da öğrencilerin yalıtılmasında önemli bir etkiye sahiptir. Nihayetinde öğrenciler acil işleri olmadıkça kesinlikle dışarı bırakılmamaktadır. Öğrencilerin dışarıda yemek yemesi yasaktır. Zaten ilçede bulunan tek lokanta da medresenin 100 metre yakınındadır. Öğrencilerin gizlice orada yemek yemesi yakalanması demektir. Parası olsa dahi öğrencinin burada yemek yemesi öğrenciye yakışmayan bir hareket olarak görülmektedir. Bir öğrenci tıraş olmak istediğinde, genelde cuma günü, medresede öğrenci olan birisi tarafından tıraş edilmektedir. Medresenin hemen yakınında bulunan küçük bir market de öğrenciler için kantin görevini görmektedir. Zaman zaman ihtiyaç

⁵²⁹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, Hocası İsmail Fakirullah, Sultan Menduh bunların başında gelendir.

olduğunda izin almak şartıyla öğrenciler, medresenin hemen dış kapısındaki markette ihtiyacını alır ve geri döner. Elbette bu durum kimi zaman çekilmez olmakta ve öğrenciler medreseden kaçabilmektedir. Bu nedenle medreselerin tatil olarak kabul ettiği perşembe akşamından başlayıp cuma akşamına kadar olan sürede öğrencilerin çeşitli aktiviteler yapılmasına izin verilmektedir. Ne var ki bu aktiviteler günümüz dünyasında revaçta olan futbol, voleybol gibi sportif faaliyetler ya da gezi değildir. Genelde öğrencilerin kendi arasında medrese avlusunda oynadıkları çeşitli oyunlardır.

Öğrenciler için mendil kapmaca, tefler eşliğinde halay çekme,(bak Ek-2) taş dökme, yüzük nerde gibi oyunlar stres atmanın önemli yollarındandır. Medresede özellikle perşembeyi cumaya bağlayan gecede mevlit okumak ve öğrencilere ikramda bulunmak önemli bir gelenektir. Tillo medreselerinde yaygın olan bu gelenek öğrencilerin (müderrisler de dâhil olmak üzere) kendi aralarında topladıkları paralarla aldıkları yiyecek ve içeceklerdir. Bazende ziyarete gelen misafirlerin getirdikleri ikramlıklar sofralarda ki yerini almaktadır. Medrese avlusunda özellikle sesi güzel birkaç öğrenci ve müderris eşliğinde okunan mevlit, kaside ve şiirlerden sonra topluca ikram sofrasına oturulur. Yapılan görüşmelerden anladığım kadarıyla yere serilen bu sofrada yapılan bu ikramlar, yazın genelde dondurma tarzı yiyecekler kışın ise meyve ve çekirdek gibi yiyeceklerdir. Bazen tatil olarak kabul edilen cuma gününde pikniğe de gidilmektedir. Ne var ki Tillo'da piknik yeri olan Kubbet'ül Hassa ve özellikle Tillo kalesi çevresinin son zamanlarda turistlerce ziyaret edilmesi bu duruma engel oluşturmaktadır. Zira turistler içinde kadınların olması ve kadın sesinin dahi müderrislerce hoş karşılanmaması nedeniyle genelde piknikler iptal edilmektedir. Bu çerçevede burada okuyan öğrencilerin, altı ayda bir on iki gün olarak verilen izinler dışında sosyal hayatla irtibatları neredeyse yoktur. Öğrenciler altı ayda bir on iki günlük izinlere gönderilirken medresenin boş kalmamasına son derece dikkat edilir. Örneğin bayram zamanlarında dahi toplu izin verilmemektedir. Öğrencilerin altı ayda bir gelen izin hakları bayrama denk gelirse evine gidebilmektedir. Bazen de evi medreseye yakın olan (genelde Siirt ve civarında gelenler) öğrencilere de izin verilebilmektedir. Bunun dışında kalan

öğrenciler aynı şekilde medrese eğitimlerine devam etmektedir. Bu durum genelde müderrisler içinde geçerli gibidir.

Altı aylık rutin hayat kimi zaman tatilde iken bile kendisini öğrenciler üzerinde hissettirmektedir. Gündelik olarak aynı pratikleri tekrarlamak adeta bir habitusun oluşmasına da zemin hazırlamaktadır. Örneğin Tillo'da dışarıda ceket giymek zorunlu olduğundan öğrencilerin(İsmailağa için cübbe) tatil dönemlerinde dahi ceket giymeleri bir rutin halini almaktadır. Kimi öğrenciler evden dışarı çıkarken zaman zaman ceketi unuttuklarını ancak bu süreç içerisinde eksikliğini hissettiklerini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda medreseler de ki pratiklikler, bir nevi Bourdieu'nun habitus kavramsallaştırmasına uymaktadır.⁵³⁰

Bu bağlamda medrese öğrencileri ve müderrislerin sosyalitesi olabildiğince düşüktür. Özünde Tillo'da ki çevresel faktörler buradaki birey popülasyonunu biraz daha asosyal olması ile sonuçlanmaktadır.

İsmailağa medreselerinde de tatil günü Cuma'dır. Ne var ki kent kültürünün gelişkin olduğu bir ortamsallıkta bulunan İsmailağa medreselerinde izin istemek suretiyle öğrencilerin dışarıdan yemek yemesi, traş olması normal karşılanan bir durumdur. Ancak öğrencilerin dışarı çıkarken, hakim yaka gömlek, şalvar, cübbe ve takke takmaları zorunludur. Bu bağlamda kent kültürünün gelişmiş olduğu İstanbul'da yer alan İsmailağa medreselerinde sosyalite nispeten daha fazladır. Yine İsmailağa medreselerinde özellikle üst kitapta okuyanların evlerine gittikleri görülmektedir. Yatılı kalanlar daha çok alt kitaplarda okuyan talebelerdir. Dahası İsmailağa medreselerinde ki öğrencilerin tamamı bir şekilde İsmailağa grubuyla organik bağı olan kişilerin çocuklarından oluşmaktadır. Saha araştırmalarım sırasında edindiğim izlenim İsmailağa medreselerine gelen öğrencilerin bir kısmının dışarıdan çalışan kişilerden olduğu yönündedir. Elbette ne iş yaptıkları hakkında detaylı bilgi edinme imkanı zor

⁵³⁰ Bourdieu için habitus kavramı “*özel bir eyleyicinin ya da bir eyleyiciler sınıfının pratikleriyle mallarını/varlıklarını birleştiren üslup birliği...*” şeklindedir. Bu anlamda Habitus bir gurubun veya kişinin pratiklerini yansıtmaktadır. Detay için bak. Pierre Bourdieu, **Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine**, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Y., 1995, s. 24

olmakla birlikte telefon tamirciliği, ayakkabı boyacılığı, lokantacılık, terzicilik..vb gibi işlerde çalışanların olduğu anlaşılmaktadır.Yanı sıra dışarıdan üniversiteyi bitirme ve üniversitelerle diyalog kurma gibi faaliyetlerde İsmailağa daha ön plandadır. Özünde hem Tillo hem de İsmailağa medreseleri öğrenci anlamında homojendir. Ancak bölgesel ve çevresel farklılık homojenliğin biçimini etkilemektedir. Sosyalitenin lokal kalması öğrenciler arasında ki iletişimde etkilemektedir; çünkü bu durum öğrenciler arasındaki diyaloglarda da kendisini göstermektedir.⁵³¹

3.2. İlahiyatlar: Çoklu İlişkisellik ve Dışadönüklük

Medreselerden farklı olarak ilahiyat fakülteleri bilgisel anlamda dışa dönük kurumlardır. Bu durumu görmek için ilahiyat çerçevesinde yapılmakta olan çalışmaların ve yapılan tezlerin kısa bir dökümüne bakmak bile yeterlidir. Bu bağlamda ilahiyatlar paradigma inşa etmek ve öğrencileri belli bir düşünceye kanalize etmek üzerine kurgulanmamıştır. Tillo ve İsmailağa medreselerinin ilişkiselliğinde dikkat çeken husus rivayet sistemi, ilahiyat ilişkiselliği ise dirayet(akıl ve birey) sistemidir. Bu bağlamda medreselerdeki paradigmal tutuculuk, öğrenciyi sıkı kontrol üzerine inşa edilirken, ilahiyat fakültelerindeki yorumsalcı kurgu dışa dönük olma bilgiye ulaşma noktasında esnek olma ve okuma yelpazesini geniş tutmak şeklinde kendisini göstermektedir.

Bu durum, özellik ilahiyat öğrencilerinin ve akademisyenlerin ilişkilerini çoklu bir boyut üzerine kurgulaması ile sonuçlanmaktadır. Saha araştırmaları çerçevesinde yaptığım gözlemler ilahiyat öğrencilerinin esas itibariyle vakitlerinin çoğunu ilahiyat fakültelerinde değil, dışarıda geçirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla öğrenci okuldan çıktığında kimi zaman arabada,

⁵³¹ Bu hususa güzel bir örnek Tillo medresesinde okuyan Denizlili bir öğrencinin anlatıklarıydı. Bu anlamda anlattıklarını aynen aktarmak örnekleyici olacaktır: *“Tillo'ya ilk geldiğimde arkadaşlarla konuşurken kimi zaman onlara “oğlum” şeklinde ifadeler kullanmaktaydım. Zamanla bu öğrencilerin bana küstüklerini anladım. Öyleki bir tane arkadaş nerdeyse beni dövüyordu. Sonrada anladım ki oğlum kelimesi burada doğrudan anlamıyla anlaşılmaktadır. Birine oğlum demek gerçek anlamda babanım demekmiş”*

kimi zaman bir esnafla, bazen başka bir bölümde okuyan bir öğrenci ile diyalog kurabilmekte ve çeşitli konularda tartışmalar yürütebilmektedir.

Kimi öğrenciler yurtlarda kimisi kendi kiraladıkları evlerde kalmaktadır. Bu durum ilahiyat öğrencilerinin ilişki yelpazesinin geniş olması ile sonuçlanmaktadır. Öğrenciler farklı bölümlerde ve farklı alanlarda okuyan öğrencilerle kalabilmekte ve diyaloglar geliştirmektedir. Salt ilahiyat üzerine inşa edilmiş yurt olmadığı gibi ilahiyat öğrencilerinin başka alanlarda okuyan öğrencilerle diyaloga girmeyeceği bir ortam da zor gibidir. Nitekim araştırma çerçevesinde yaptığım gözlemlerden anladığım kadarıyla ister evde kalsın ister yurttan kalsın neredeyse her ilahiyat öğrencisinin başka bir bölümde okuyan bir arkadaşı vardır.

Öğrenciler derslerden sonra sinemaya gitme, kafelerde vakit geçirme, çeşitli yerleri gezme gibi pek çok aktiviteyi yapabilmektedir. Sadece kaldıkları yerlere(ev, yurt gibi) gitmek bile bir ilahiyat öğrencisi için pek çok şeye tanıklık etmek demektir. Özellikle İstanbul ve Ankara gibi metropollerde okuyan öğrenciler için bu durum kaçınılmazdır. Bu şartlar öğrencilerin bilişsel anlamdan pek çok unsurdan etkilenmesine de yol vermektedir. Elbette bu durum olguları ele alış biçiminde farklı bir perspektifi de beraberinde getirmektedir. Nihayetinde kısa bir literatür taraması bile insanların bilinçli varlık olduğu gerçeğini gözler önüne sermekle kalmamakta aynı zamanda her an değişen ve dönüşen bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.⁵³² Bu değişim ve dönüşüm de sosyal çevre ile ilgili bir durumdur. Nitekim Siirt'in Tillo ilçesinde ufak tefek belediye bilbordları dışında öğrencilerin dışarıda tanık olacağı ya da bilişsel olarak etkilenebileceği uyarıcı sayısı çok azdır. Benzer şekilde İsmailağa medreselerinde de zaten yatılı olan öğrencilerin olağan üstü durumlar hariç dışarıyla irtibatları yok denecek kadar azdır. Oysa örneklem seçilen ilahiyat öğrencileri için bu durum kaçınılmazdır. Nitekim sahada gözlemlediğim kadarıyla ilahiyat öğrencileri derslerden hemen sonra dış dünyaya açılmakta ve

⁵³² İnsan bilincine ilişkin bir değerlendirme için bak. C. Gustav Jung, **Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi**, Çev. Engin Büyükinal, İstanbul: Say Kitap, 1982

bilişsel olarak etkilenebileceği pek çok uyararla karşılaşmaktadır. Kimi zaman karşılaştığı bir reklam billboardında dikkatini çeken bir sinema filmine gitmekte ya da bir tiyatro izlemek istemektedir. Bu durum, ilahiyat popülasyonunu oluşturan bireylerin daha zamansal ve mekânsal perspektif geliştirmesine müspet etki etmektedir.

Öğrencilerin genelde ilahiyat dışında vakit geçirmeleri, zamanlarının büyük bölümünü ders dışı aktivitelerle doldurmalarının yanında, bizzat ilahiyat fakültelerinin küresel anlamda geniş networklara sahip olmasının da zenginleştirici bir etkisi vardır. Bu şekilde dışa açıklık bir anlamda başka mekânlardaki olguları da görebilme ve yerinde tanıklık etme imkânını sunmaktadır. Gözlemediğim kadarıyla Erasmus programları, Farabi Değişim Programı, uluslararası sempozyumlar ilahiyat çevresinin “epistemik” formasyonunu olabildiğince geniş tutulmasına katkı sunmaktadır. Olabildiğince geniş perspektifli olmak ve yoğun çeşitlilik ihtiva etmek ilahiyat fakültelerinin genel özelliğidir. Öğrenci değişim programı ile çeşitli ülkelerden gelen farklı bakış açısına sahip öğrenciler, yurt dışında çalışmalar yapmış akademisyenler, farklı perspektifteki STK’larla ilişkisellik, diğer fakülte ve üniversitelerle yoğun diyalog, gündelik yaşantıda olabildiğince zengin bir diyalog ortamı kısaca pek çok olgu ilahiyatların medreselerden daha geniş bir yelpazede konumlanmasına kaynaklık etmektedir.

Yanı sıra özellikle bu çalışma için örneklem olarak seçilen İstanbul, Marmara ve Ankara İlahiyat Fakülteleri farklı kültürel havzalara sahip öğrencilere de ev sahipliği yapmaktadır. Bu durumun başlıca nedeni bu fakültelerin İstanbul ve Ankara gibi gelişkin şehirlerde yer almasıdır. Nitekim Türkiye’de ilahiyat bazında en yüksek puanla öğrenci alan üniversiteler de Marmara, İstanbul ve Ankara üniversitesi gibi büyük şehirlerde olan üniversitelerdir. Dahası öğrenciler normal şartlarda paradigmatik duruşuna bakılmaksızın tercihlerini yapıp buralara yerleşebilmektedir. Diğer bir ifadeyle medreseye girmek isteyen bir öğrencinin alımı çoğunlukla referans veya mülakat sistemiyledir. Bu anlamda epistemik bakışında herhangi bir sorun olan bir

öğrencinin medreseye alınması imkansız gibidir. Alınsa bile epistemik kurgusunu değiştirmek zorundadır. Aksi halde atılmak kaçınılmaz olacaktır. Oysa gerek anadolu lisesi gerek imam-hatip lisesi ve gerekse diğer meslek liselerinden öğrenciler ilahiyat fakültesini tercih edebilmektedir. Nihayetinde belirleyici olan şey puan üstünlüğüdür. Nitekim öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde Türkiye'nin her bölgesinden, çeşitli görüş ve düşünceden öğrencilerin bu fakültelere girebildiği anlaşılmaktadır. Elbette farklı görüşten kastedilen, özellikle muhafazakar çevrelerin bağlı olduğu çeşitli dinsel grup ve cemaatlerdir. Araştırma sürecinde görülen durum örneklem seçilen ilahiyatların daha çok muhafazakar ailelerin çocuklarıncı tercih edildiğidir. Yanı sıra genelde sol/seküler aileler bu kurumlardan uzak durmaktadır. Ancak muhafazakar dindar auranın çeşitliliği, ilahiyat popülasyonunu oluşturan “kitlenin” çeşitliliğine dolayısıyla dinsel bakış açısının zenginliğine etki etmektedir. Bu anlamda herhangi bir konuda ilahiyat çerçevesinde bir konsensüs bulmak imkansız gibidir. Diğer bir ifadeyle ilahiyat denilince ancak “şu hoca şöyle düşünür, öbür hoca böyle düşünür” şeklinde kişiye gönderme yapılarak görüşler tartışılabilir. Ancak söz konusu medrese olunca ortak bir nokta bulmak çok daha kolaydır; çünkü medreseler “ehl-i sünnet ve'l cemaat” olarak sistemleştirdiği çizgiyi merkeze olarak kabul etmek üzerine kurgulanmıştır. Bu durum ilahiyat öznelinin herhangi bir konuda olabildiğince çeşitli metinler üretmesine neden olurken, medreselerin genelde aynı metinler üretmesiyle sonuçlanmaktadır

4. Fiziki Yapılar

Mekân ile dünya görüşü arasından önemli paralellikler vardır. İnsanlar bağlı buldukları ideoloji, düşünce ve kültüre göre mekânı şekillendirme yoluna gitmiştir. Elbette mekânın yapılanmasında ekonomik durum, ihtiyaçlar, iklim şartları, coğrafi yerleşim gibi pek çok hususun etkisi vardır. Ancak insanoğlu var olduğu günden beri mekânın ve buna bağlı olarak inşa edilen binaların/mabetlerin ayrı bir önemi olmuştur. Belki de bu yüzdendir ki neredeyse her düşüncenin ve özellikle her inancın mutlaka kutsiyet atfettiği bir mabet vardır. Hıristiyanlıkta kiliseler, İslamiyet'te camiler bu durumun tipik bir

örneğidir.⁵³³ Bu mekanlarda farklı bir davranış tarzı, farklı bir ilişki biçimi ve farklı bir dizayn şekli vardır. Bu çerçevede yapılar, insanoğlunun düşünsel dünyası ve dönemin fikrîsel alt yapısı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Nitekim antropoloji genelde önceki toplumların düşünsel, sosyal ve kültürel özellikleri hakkında bilgi edinmek isterken bu dönemlerde oluşturulmuş olan yapılara ayrı bir önem vermektedir.⁵³⁴

Yapıların dönemin ve toplumun fikrîsel duruşu hakkında verdiği bilgilere tipik bir örnek yine günümüz AVM kültürüdür. Nihayetinde pek çok araştırmacının vurguladığı günümüz tüketim toplumunun bir mabedi durumunda olan bu mekânlar da yine farklı bir stil ve bakış açısıyla kurgulanmıştır.⁵³⁵ Özeldir post-modern tüketimin merkezleri olan bu mekânların tasarımı ve yapılanması tam da bu özellikleri yansıtacak şekilde kurgulanmıştır.⁵³⁶ Nitekim sekülerleşmenin meydana gelmesinde sanatın ve yapıların önemli rol aldığını düşünen Taylor bu gerçeğin altını çizmektedir.⁵³⁷

İlahiyat ve medreselerin dış görünüm anlamında dramatik bir farklılık oluşturmasa bile içsel dizaynları arasındaki farklılık bir hayli fazladır. Bu bağlamda özellikle içsel dizaynın karşılaştırılması bu iki kurumun bilgi yapılandırma süreçleri hakkında çeşitli ipuçları verecektir. Gerçekten de ekonomik ve siyasi birtakım nedenlerden dolayı pek farklılık oluşturmayan dışsal görünümün tersine, içsel görünüm ilahiyatların bilgiyi kurgulama biçimi ile medreselerin bilgiyi kurgulama biçimi hakkında önemli veriler sunmaktadır.

⁵³³ Elbette kilise ve cami aynı şeyleri ifade etmezler, esasen İslam perspektifinde her yer ibadet edilebilecek mekânlardır. Yine de camiye özel ihtimam gösterildiği de belirgin bir durumdur.

⁵³⁴ Bak. Nephân Saran, **Antropoloji**, İstanbul: İnkılap Y., 1993

⁵³⁵ Yapılar ile kültür arasındaki bağlara ilişkin güzel bir değerlendirme için bak. Turgut Cansever, **Ev ve Şehir Üzerine Düşünceler**, Haz. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Y., 1994; Yine Turgut Cansever, **İslam'da Şehir ve Mimari**, İstanbul: İz Y., 1997

⁵³⁶ Saatlerin olmayışı, kapalı ortalar, cezbe edici müzikler, reklam afişleri, sinevizyon gösterimlerivb

⁵³⁷ Taylor'a göre insanların özeldir sanata, doğaya ve yapılara yönelmesi dikkatin Tanrısal olandan buralara kaydığını göstermektedir. Bak. Taylor, a. g. e. s. 109-135

4.1. Dış Görünümler

Yukarıda da belirtildiği gibi dış görünüşler anlamında medreselerle ilahiyatlar arasında önemli sayılabilecek farklılıklar bulunmamaktadır. Özelde medreseler daha çok varoluş mücadelesi içerisinde iken ilahiyatlar ise devlete bağlı bir kurum olarak normal herhangi bir fakülteden farklı değildir. Örneklem seçilen Marmara İlahiyat Fakültesi'nde olduğu gibi camisi ve genelde geleneksel eğitim kurumlarında bulunan vakfiyesi olan ilahiyat fakülteleri de vardır. Ne var ki bu durum sadece istisna oluşturmaktadır. Bu kapsamda hem örneklem seçilen ilahiyatlar hem de medreseler arasında dışsal anlamda kayda değer bir farklılık yoktur.

4.1.1. Medreseler: Ontolojik Mücadele

Medreselerin resmi hüviyete sahip olmaması yanı sıra Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden başlayarak toplumsal zemin kaybetmeye başlaması, buraların estetik kaygıdan ziyade varlık mücadelesi kaygısı ile hareket etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu durum medreselerin fiziksel olarak pejmürde kurumlar olarak yapılanmasına neden olmuştur. Saha araştırmalarım sırasında gördüğüm müderrisler medreselerin çoğunlukla bodrum katları ya da finansal olarak ucuz mekânlarda varlık göstermesini finansal kaynakların yetersizliğine bağlamaktaydılar. Nitekim günümüz Türkiye'sinde köklü medreseler olarak göze çarpan Siirt'teki Tillo medreselerin ilk yapılanmaları küçük bir oda ile başlamıştır. Zamanla halka genişleyince buna bağlı olarak yapılar da eklemlenerek geliştirilmiştir. Bu yüzden ki Molla Burhanettin'in yönettiği medreseyi anlamak bir hayli zaman istemektedir. Köşeli olan ve ortasında avlu olan medrese adeta bir labirenti andırmaktadır. Bunun başlıca nedeni sosyal ve ekonomik sebeplerdir. Tillo'daki durumun aynısı İsmailağa medreseleri içinde geçerlidir. Nitekim İsmailağa medreselerinde güçleri oranında kiralanan abartman daireleri ve apart tipi yapılanmalarda varlık göstermektedirler; ancak son dönemde siyasal ve düşünsel atmosferin rahatlatıcı bir ortam sağlaması medreselerin de estetik kaygı ile hareket etmesine zemin hazırlamıştır.

Anlaşıldığı kadarıyla hem İsmailağa medreseleri hem de Tillo medreseleri en iyi dönemlerini yaşamaktadırlar. Bu alanda buralarında finansal kaynaklarının arttığı görülmektedir. Bu durum kendisini kısmen fiziksel yapılanmalarında da anlaşılmaktadır. Bunun tipik örneği Tillo’da Molla Burhaneddin medreselerine bağlı yeni açılmış yaklaşık bin öğrenci kapasiteli medresedir. Küçük bir ilçe olan Tillo’da dikkat çeken modern yapılar içerisinde kuşkusuz ki bu medrese ilk sıralarda yer almaktadır. Dışarıdan bakıldığında modern bir liseyi ya da bir oteli andıran medresenin, yapım esnasında maddi sıkıntı yaşanmadığı görülmektedir.

Ne var ki bu yapı klasik medrese mimarisine uymayan bir mimariyle yapılmıştır. Dışarıdan bakıldığında yanındaki küçük cami olmasa herhangi resmi kurumdan hiçbir farkı bulunmamaktadır. Dahası medrese geleneğinde pek alışık olunmayan kantin uygulaması da yapının göze çarpan bir özgedir. Günümüz eğitim kurumu mimari kültürünün tipik bir özelliği olan bir ögenin medreselere girdiğini gösteren bu durum, aynı zamanda medrese çevresinin sosyo-ekonomik şartları ile ilgili de fikir vermektedir. Nihayetinde kantin belli bir ekonomik standarda ve alım gücüne işaret etmektedir. Dahası parasal ve tüketim kültürünün de bir göstergesidir. Yatılı olan ve öğrencilerin yemeklerini bedava yediği kurumlar olarak medreseler genelde temel ihtiyaçları karşılamaktadır. Normal bir öğrencinin vital ihtiyaçlarını karşılanmasına karşın, ihtiyaç üstü beklenti ve zevklere hitap eden kantin özünde belli bir tüketimin göstergesidir. Özelde kantine ilişkin müderrislerle yapılan sohbetler onların bu durumdan rahatsız olduğunu işaret etmektedir: *“Kantin konusu ilk gündeme geldiğinde çok tartıştık. Kantinin olmaması gerektiğini ifade ettim. Ancak kantin olmaması durumunda öğrenciler bu sefer dışarı çıkmak istiyor. Diğer medresede hemen yan tarafta küçük bir market var öğrenci hemen ihtiyacını alıp geri dönüyor. Ama bu yeni medresenin yakınında market yok. Bu yüzden öğrencilerin dışarı çıkmaması için kantin açıldı.”* Bu bağlamda kantin esas itibariyle ehveni şer olarak görülen bir durumdur. Zira öğrencinin dışarıdaki bakkala gitmesi, yolda çeşitli şeylerle karşılaşma ihtimalini yükselten bir davranıştır. Medrese kültürünün zaten kapalı olmayı gerektirdiğinden öğrencilerin dışarı çıkma durumunu engellemek ve onların gözetim altında tutmanın bir aracı olarak

kurgulanan kantin, bu anlamda medrese paradigmasının sağlıklı yerleşmesine katkı sunmaktadır. Tezin ekinde birkaç fotoğrafının paylaşıldığı bu yeni yapı dışında Örneklem olarak seçilen medreselerin genelde estetik kaygılarla hareket etmedikleri görülmektedir. (Bak. Ek-7) Bunun da başlıca nedeni ontolojik mücadeledir. Nihayetinde estetik kaygı bir yönüyle lüksü gerektirmektedir. Lüksün kendisi ise ekonomik bir verinin olmasını gerekli kılmaktadır. Oysa günümüz medreseleri için fiziksel anlamda estetikten çok paradigmanın aktarılacağı bir mekanın olması önemlidir. Esasen medreselerle ilahiyatların tam olarak ayrıştığı yerler iç görünümüdür. Zira nihayetinde fiziksel anlamda dış görünüm ekonomik, siyasal ve çevresel etmenlere bağlı olarak değişebilmektedir. Bir yönüyle medreselerin dış görünümünden ziyade paradigma aktarımı ile uğraşan kurumlar olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu çerçevede hangi şartlarda olursa olsun önemli olan husus bizzat paradigmanın kendisidir. Paradigma aktarması bu anlamda dışsal dizayndan çok içsel dizaynın şekillendirilmesinde kendisini göstermektedir.

4.1.2. İlahiyatlar: Rasyonel Perspektif

İlahiyat fakülteleri de benzer bir yapılanmaya sahiptir. Ne var ki ilahiyatlar medreselerden farklı olarak resmi kurumlardır. Bu anlamda devlet tarafından finanse edilmektedir. Diğer bir ifadeyle medreselerdeki kurgu bireysel ve kişisel inisiyatifleri yansıtırken ilahiyatlar daha çok kurumsal ve sistematik süreçlerle yapılanmaktadır. Bu bağlam, ilahiyat mimarisinin kurumsal olarak devlet perspektifini yansıtacak bir şekilde yapılanması ile sonuçlanmaktadır. Başka bir deyişle devlete bağlı resmi bir kurum olan ilahiyatların nasıl yapılacağı, fiziki donanımı ve nerede kurulacağı bizzat devlet tarafından kararlaştırılmaktadır. Bu bağlamda herhangi bir kurumun inşasında kullanılan yöntem ve yaklaşımlar ilahiyat fakülteleri için de geçerlidir. İster tıp, ister edebiyat, isterse eğitim fakültesi olsun tüm fakülteler genelde benzer bir dizayn ve tasarıma sahiptir. Temel motivasyon paradigmal farklılık gözetilmeksizin en az maliyetle yapılanmadır. Bu anlamda ilahiyat fakültelerinin dışsal olarak fiziksel yapılarının devletin herhangi bir resmi kurumundan farkı yoktur.

İstanbul ve Ankara ilahiyat fakültelerinin fiziksel olarak ayrıştırıcı bir yönleri gözükmemektedir. Son dönemde yapılmış olan İstanbul ilahiyat fakültesinin dekanlık binası klasik bir mimariyle yapılmış olsada ders yapılan binalar fiziksel olarak kayda değer bir farklılığa sahip değildir. Dışsal görünüme dayalı farklılığa ilişkin güzel bir örnek son dönemlerde restore edilen ve camisi yeni bir mimari ile yapılan Marmara ilahiyat fakültesidir. Özünde ders işlenen binalar ve dekanlık binasının kayda değer bir farklılığı yoktur. Ancak fakülteye ait olan cami yeni bir estetik ve mimari şekille yapılmıştır. (bak. ek-8)Alt tarafı “AVM” şeklinde düzenlenmiş ve her türlü olanaklara sahip bu yapı normal anlamda İstanbul kent kültürüne ve günümüz AVM kültürüne yakın bir mimari görünümündedir. Esasen İstanbul ve Ankara'daki ilahiyat fakültelerinden farklı olarak kendine ait bir camisi olan Marmara'nın perspektif olarak da geleneğe yaslanan birtakım yönlerinin olduğu gözlenmektedir. Bunun tipik göstergesi üniversitenin bizzat kendisine ait bir vakfa sahip olması ve vakıf gelirinin üniversite öğrencilerinin ihtiyaçlarını giderecek politikalar geliştirilmesidir. Dahası geleneksel eğitim kurumlarında görülen cami okul birlikteliği bu fakülteye has bir özelliktir.

4. 2. İç Görünümler

Örnekleme seçilen medrese ve ilahiyatlarda kayda değer dışsal bir farklılık bulunmamasına karşın iç görünüme geldiğinde geniş bir farklılık göze çarpar. Saha araştırmaları sırasında yaptığım gözlemlerden, içsel dizayn her iki kontekstin anlamsal kurgularına hizmet edecek şekilde yapıldığı sonucu çıkmaktadır. Elbette örnekleme seçilen her bir medrese ve ilahiyatların tek tek içsel tahlilleri yapmak gereksiz detay olacaktır. Ancak genel bir takım özelliklerin aktarılması da konuya katkı sunacaktır.

4. 2. 1. İbadetsel ve Paradigmatik Bir Dizayn Olarak Medreseler

İç görünümde medreselerle ilahiyatlar arasındaki makas bir hayli açılmaktadır. Gerçekten de bu yönüyle medreseler tam anlamıyla geleneksel ve

dinsel, ilahiyatlar ise modern ve seküler bir yapılanmaya sahiptir. Tillo ve İsmailağa medreselerinin içsel ortamı buraların ruhani bir hava taşıdığı izlenimini vermektedir. Bu durum, medreselerden içeri girilir girilmez kendisini hissettirmektedir. Medreselerin hemen girişinde kapıda genelde ya besmele ya da bir ayet bulunmaktadır. Bu durum özellikle Tillo'daki medreselerde çarpıcıdır. Çünkü içeri girildiğinde dinsel bir figürün olmadığı bir oda bulmak zor gibidir. İster hocaların odasında olsun ister öğrencilerin ders çalıştığı mekânlarda olsun dinsel bir ifade içerecek şekilde bir tabloya ve duaya rastlamak çok doğaldır. Bu, sadece sınıflar ya da odalar için geçerli olan bir durum değildir. Yemekhane ve koridorlarda da bu tür görsellere rastlamak mümkündür. Dinsel kurum perspektifini yansıtacak şekilde semboller ve görsellerle bezenmiş bu kurumlar birer mescit havasını vermektedir.

Hem Tillo hem de İsmailağa medreseleri genel olarak içsel anlamda bir şekilde dini duyguları canlı tutacak objelerin yoğunlukta olduğu ve genelde masa ve sıraların olmadığı kurumlar olarak göze çarpılmaktadırlar. Nihayetinde öğrencilerde dini duyguları diri tutacak ve onların bağlı bulunduğu paradigmayı canlı tutacak şekilde ortam hazırlamak önemsenmektedir. Yanı sıra bu medreseler her yönüyle ibadetin yapılabileceği mekânlar olarak kurgulanmıştır. Medresenin içerisi öğrencilerin ve gelen misafirlerin namaz kılacağı bir anlayışla düzenlenmiştir. Hemen hemen tüm bölümlerine halıların serildiği bu kurumlarda, mekânın her tarafının namaz kılınabilir durumda olması hedeflenen bir durumdur. Özellikle medreselerde ders işleme ve çalışma metodu diz üstü oturma düzeni ile yapılmakta olduğundan temizlik konusu önem kazanmaktadır. Nihayetinde medreselerde müderrisler başta olmak üzere tüm öğrenciler bizzat yere oturarak ders çalışmaktadır. Bu durumda yerlerin necis olan nesne veya objeleri taşımasına büyük bir özen gösterilir. Bu çerçevede mekânın kendisi bizzat dinsel bir ifadesidir. Dolayısıyla mekân, eğitim-öğretim faaliyetlerinin sürdürüldüğü yer olmanın yanında, aynı zamanda dinsel pratiklerin gerçekleştirildiği ortamdır.

Ortamın paradigmayı canlı tutacak şekilde dizayn edilmesinin güzel bir örneği baş müderrislerin odasıdır. Medreselerin en yetkilisi olan baş müderrisin

odasına girildiğinde ayet ve hadislerle bezenmiş bir ortam göze çarpmaktadır. Örneğin Tillo medreselerinin baş müderrisi olan Molla Burhanettin'in odasının hemen önünde “*Bunlar Allah'ın lütfudur. Dilediğine sınırsız verir.*” ayeti yazılmaktadır. Odanın içine girildiğinde de ise medresenin icazet silsilesinin yazıldığı büyük bir levha, çeşitli ayet ve hadislerin yazıldığı levhalar ve müderrisin üzerinde oturduğu minderle, üzerinde ders çalıştığı bir rahle var. Odanın tüm duvarları dinselîği çağrıştıran objeler, düşünmeye sevk eden ayetler, hadisler ve dualarla bezenmiştir. Yazı ve uyarıcılar tamamen Arapça'dır. Tek tük talimatlar dışında Türkçe uyarıcılara rastlamak çok nadirdir. Bu prototip genelde bütün müderris odaları için geçerlidir. Ancak bir farkla ki baş müderrisin odasında diz üstü bilgisayar bulunmamakta ve baş müderris genelde akıllı telefon kullanmamaktadır. Bunun nedeni baş müderrisin teknolojiye karşı olması değil, teknolojiyi etkin bir şekilde kullanamamasıdır. Örneğin medrese müderrisleri arasında yaygın olarak kullanılan “Şamile” uygulaması bir dönem baş müderrisçe de kullanılmaya çalışılmış ancak müderrisin bu programı kullanmayı başaramamasından dolayı vazgeçtiği anlaşılmaktadır.

Medreselerin paradigmayı istikrarlı bir şekilde aktarma ve öğrencileri bu bağlamda domine etme işlevi açısından önemli olan içsel dizayn hususunda, önemli bir prototip de müderrislerin odasıdır. Medreseler de hocaların kendilerine ait odaları olmasına rağmen şahsi kütüphaneleri hemen hemen aynıdır. (Bu durum özellikle Tillo medresesi için geçerlidir. İsmailağa'ya bağlı medreseler genelde apartman şeklinde apart tipi yapılandıklarından her hocanın kendine ait odası yoktur.) Ki zaten bir medrese hocasının düşünsel anlamda aykırı bir kitap okuması ancak yakalanmaması şartıyla mümkündür. İsmailağa medreseleri bu yönüyle Tillo medreselerinden daha rahat olmakla beraber orada da hocaların genel kitapları ve okudukları aynıdır. İstanbul gibi kültürel faaliyetlerin yoğun olduğu bir mekanda bulunması İsmailağa medresesindeki müderrislerin güncel olgularla ilgili bilgi edinmesini kolaylaştırıcı bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Ancak İsmailağa'da da aykırılığın belli bir sınırı vardır. Bu tür aykırılıklar genelde tarikat etkisinin yoğunluğu dolayısıyla İbn-i Teymiye, Abduh gibi düşünürlerin kitaplarıyla sınırlı kalmaktadır. Örneğin Marx veya

Durkheim gibi düşünürlerin kitaplarını okumak Tillo'da atılma nedeni, İsmailağa'da ise kınanma nedenidir. Yanı sıra modernist olarak görülen Abduh gibi düşünürler genelde münferit kişilerin projeksiyonlarına takılmakla birlikte yoğun reaksiyonik bir şekilde ele alınmaktadır.⁵³⁸

Gözlem için gittiğim Şaban Sadoğlu'nun baş müderris olduğu medrese bodrum katıyla birlikte 7 katlı bir apartmandı. En alt kat yemekhane en üst katsa(çatı katı) yatakhane olarak kullanılmaktaydı. Yaklaşık 9 tane müderrisin ders verdiği medresede her hocanın kendisine ait odası olmamakla birlikte öğrenci sevilelerine göre ayarlanmış katlar ve her katta minik kütüphane bulunmaktaydı. Baş Müderrisin odası genelde üst kitapta yer alan talebeler ve bu talebelere ders veren baş müderrisle üst kitaplardaki öğrencilere ders veren diğer müderrislere tahsis edimişti. Benzer şekilde diğer katlarda bulunduğu kitaba göre öğrencilere ve bu öğrencilere ders veren hocalara tahsis edilmişti. Ancak namaz vakitlerinde apartmanda bulunan tüm öğrenci ve müderrisler bir kata toplanır ve orada namaz kılarlar. Bu kapsamada saha araştırmaları için gittiğim İsmailağa medreslerinde çeşitli ayetlerin olduğu levhalar dışında imkanların el verdiği ölçüde mekanı kullanışlı kılmanın hedeflendiği görülmektedir.

16 müderrisin ders verdiği günümüz Türkiye'sinin en sistematik medresesi olan Tillo'daysa hocaların odası üzerine sadece numaralar ve "Hoca Odası" şeklinde bir ifadenin yazıldığı levhalar mevcuttur. Bu yapılanma medreselerin İslami ilimlere bütüncül baktığını gösterdiği gibi tek düzeliği ve ortak bakış açısının bir ifadesidir. Nihayetinde medrese hocalarına gerek fıkıh, gerek hadis ve gerekse tefsir konularında sorulan soruya hepsinin verdiği cevap çoğunlukla aynı olmaktadır. Bu araştırma kapsamında yapılan saha gözlemlerinden görüldüğü kadarıyla hem İsmailağa hem de Tillo medreselerinde sorular ve ders endeksli problematikler yoğun olarak Arapça(gramer) ve fıkıh alanlarıyla

⁵³⁸Örneğin İsmailağa'ya bağlı bir medresede iştirak ettiğim bir tefsir dersinde Kehf Süresi işlenmekteydi. Dersi anlatan müderris her fırsatta konuyu modern yorumlara getirerek Abduh'a ve daha güncel yaklaşımlara yoğun eleştiri getirmekteydi. Elbette ilahiyat sahasında da eleştiri söz konusu olabilmektedir. Ne var ki bu dersteki eleştiri dozajı hem ağır hem de kadegorik bir şekilde olmaktadır. Gözlemediğim kadarıyla bu tepkisellik medrese müderrislerinin ortak özelliği gibidir. Eleştirilerde yoğun bir şekilde "münafık", "kafir", "din düşmanları", "Batı hayranları", "naylon din adamları", "dinsizler".. vb gibi ifadel kullanılmaktadır.

ilgilidir. Genelde müderrisler arasında monolitik bir duruş göze çarpmaktadır; çünkü parçalanma bireyselliğin ve öznelliğin aynı zamanda farklı perspektifin bir göstergesi iken bütünsellik aynı bakış açısının, benzer değerlendirmenin bir ifadesidir. Dersler genelde alaturka şeklinde işlendiğinden, hocaların üzerinde oturacağı bir minder ve kitapların üzerine konulacağı bir rahle hem İsmailağa hem de Tillo müderrisleri için demirbaş gibidir. Ders sırası gelen her öğrenci hocanın odasına girer diz üstü oturacak şekilde dersini dinler ve hocaya bir emri olup olmadığını sorduktan sonra odayı terk eder. Bu anlamda hocaların gidip ders işlediği bir sınıf sistemi yoktur. Hangi seviyede olursa olsun dersi görmek isteyen öğrenci, hocanın odasına gitmek zorundadır.

Medresedeki tekdüze yapılanma ve bütünsellik bir yönüyle kendisini cinsiyetçi bir şekilde konumlandırmasıyla da göstermektedir. Medreseler özellikle Tillo, tamamen erkek merkezli bir eğitim anlayışına sahiptir. Bu bağlamda genelde kadın veya kadın objesini çağrıştıracak hiçbir görsel, nesne veya resme rastlamak mümkün değildir. Kent ortamının getirmiş olduğu kısmi yumuşama olsa da benzer bir yaklaşım İsmailağa medreselerinde de görülmektedir. Bu konu beşinci bölümde detaylı bir şekilde işlenecek olmakla birlikte altı çizilmesi gereken husus, medrese paradigmasında kadının edilgen, erkeğin etken olarak kabul edilmesi gerçeğinin bir şekilde kendisini fiziksel açılardan da gösterdiğiidir. Esas itibariyle mekânın kendisi salt anlamda bir şey ifade edemez. Mekânı anlamlandırın şey mekânın kendisini oluşturan bireyler ve birtakım objelerdir. Nitekim tarihsel anlamda pek çok kilisenin aynı zamanda cami görevini görmüş olması, bir yönüyle dış görünümünden ziyade içsel dizayn ile paradigma arasındaki ilişkiye işaret etmektedir.⁵³⁹ Bu anlamda yapılan şey ufak tefek kimi değişikliklerle mekânın özünün korunarak buraların yeni bir anlam konteksti etrafında şekillendirmektir. Dolayısıyla ilahiyat fakültelerinde erkek ve kadının birlikte okuması, mekânı da bir ölçüde etkilemektedir. En basitinden okul panolarındaki çeşitli görsellere kadına hitap edecek objelere de

⁵³⁹ Örneğin kiliseler camiye çevirilirken yapılan önemli şeylerden bir tanesi duvarlara ayetler yazmaktır. Kiliselerin camiye çeviriliş sürecinde içsel dizaynın önemine ilişkin bazı gözlemler için bak. Sezgi Giray Küçük ve Kemal Kutgün Eyüpgiller, “Çatalca Vilayeti’nde Camiye Çevirilen Kiliselerin Dönüşüm Süreci ve Mimari Analizi”, **Megron**, Cilt. 13, Sayı. 1, (2018), s. 56

rastlamak mümkündür. Ancak böyle bir durumun medreselerde görülmesi imkansız gibidir. Nitekim pembe ve kırmızı gibi dikkat çeken renkler dahi kadınlıkla ilişkilendirilerek menfi bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Esasen bu renklerin kadın tarafından da giyilmesi hoş görülmeyen bir durumdur. Nihayetinde hem Tillo hem de İsmailağa popülasyonunu oluşturan bireylerin kadın giysisindeki anlayış, gösterişsiz siyah veya gri çarşafın giyilmesidir. Nitekim genelde kamusal alanda Tillo'da daha görünür olan ve İsmailağa çevresince de benimsendiği anlaşılan durum, buralara bağlı kadınların siyah çarşaf giymeleridir. Özellikle Tillo medreselerinde kadına bakış daha katı ve kapalı bir konu olarak göze çarpmaktadır. Kısmen bölgenin sosyol-kültürel yapısının da etkili olduğu görülen genel yaklaşım, kadının evinde oturması ve genelde kocasından izin almadan dışarı çıkmamasıdır. Bu anlamda mekana yansıyan paradigma daha çok erkek egemen kültüre dayalıdır.

Genelde idarecinin odası⁵⁴⁰ ve yemekhanede yemek yenilen masalar dışında başta sınıflar olmak üzere neredeyse bir tane masaya rastlamak mümkün değildir. Bu anlamda medreseler alaturka tarz oturulan ve genelde derslerin bu kültürle işlendiği kurumlar olarak göze çarpmaktadır. Alaturka (diz üstü oturarak) derslerin işlenmesi esasen otoritenin her an varlık göstermesi ve aynı zamanda devamlılığını sağlayan bir unsurdur. Nihayetinde medreselerde bazen bir bakış, bazen el kol hareketi dahi otoritenin tesisi veya sarsılmasıyla ilişkilendirilir. Esasen medreselerin masa ve sıralara olan antipatisi Osmanlı döneminden gelen bir anlayıştır.⁵⁴¹ Üçüncü bölümde belirtildiği gibi Osmanlı'nın son dönemlerinde bu kurumlarda tahta, sıra ve masa gibi nesnelere konulmaya başlandığında ciddi bir tepki gösterilmiş ve nihayetinde başta haritalar olmak

⁵⁴⁰ Medreseler özellikle Tillo'dakiler aynı zamanda resmi Kur'an kurslarıdır. Bu kurumlar eğitim-öğretim işlemlerini düzenli yapmaktadırlar. Bu bağlamda kimi zaman denetleme amacı ile gelen devlet görevlileri ile iletişim kurulan, onların ağırlandıkları yerler idare odalarıdır. Buralarda çeşitli resmi evraklar ve klasörler dışında pek bir şey bulunmamaktadır. Bu odalarda masaların olması bu bağlamda önemsenmemektedir.

⁵⁴¹ Osmanlı'nın son dönemlerinde sıralara karşı gösterilen tepkinin altında bunların yüksek olması dolayısıyla dini kitapların altta kalacağı düşüncesinin yanı sıra genelde derslerin bireysel işlenmesi dolayısıyla öğrencilerin hocanın önünde diz çökecek şekilde işlenmesinin de payı vardır.

üzere masa ve tahtalar medreselerden kaldırılmıştır.⁵⁴² Bunlara karşı çıkılmasının en önemli nedenlerinden birisi de Kur'an'ın ve dini kitapların aşağıda kalıyor olması olarak gösterilmektedir. Belirtmek gerekirken araştırmaları sırasında edindiğim izlenim ve gördüğüm ders işleme metodu bu tür teknik aletlerin kullanımını imkânsız hale getirmektedir. Diğer bir ifadeyle aşağıda da değinileceği gibi medreselerin ders işleme yöntem ve metotları bu tür teknolojik aletlerin kullanılmasını gereksiz kılmaktadır. Dolayısıyla kalabalık gruplara hitap etmek için kullanılan mikrofonlar dışında medreselerde tahta, sıra, projeksiyon gibi teknolojik aletlerin olmadığı görülmektedir. Çünkü derslerin en fazla beşerli gruplarla işlendiği bu ortamlarda bu tür teknik gereçlere de ihtiyaç duyulmamaktadır. Bununla beraber kimi notkalarda teknolojiye alerjik bir yaklaşımda sözkonusudur. Bunun güzel bir örneği yine İsmailağa medreselerinin genel merkezi konumunda olan İsmailağa camisinde mikrofunun kullanılmamasıdır. Saha araştırmaları sırasında gittiğim caminin kalabalık olması dolayısıyla sesin arkada ve üstkate oturanlara iltimesi seçilen bir kişinin imamı tekrar etmesiyle olabilmekteydi. Sebepiyse mikrofon sesinin insan sesi yerine geçmemesi dolayısıyla bidat olarak görülmesiydi.⁵⁴³ Bu anlamda medreselerin sıra, tahta ve diğer teknolojik aletleri kullanmamasını tek nedene bağlamaktan çok değişik faktörlerin rol oynadığı çeşitli etmenleri göz önünde bulundurmamak daha sağlıklıdır.

4.2.2. Akademik Bir Dizayn Olarak İlahiyatlar

Araştırma için örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinin içsel dizaynı, dinsel paradigmadan çok akademik ve verimlilik esaslı olarak kurgulanmıştır. Sınıf düzeni, haritalar, akıllı tahtalar, projeksiyonlar gibi tüm teknolojik aletlerin altında yatan amaç akademik verimin artırılmasıdır. Özünde ilahiyat fakültelerinin dinsel kurum olarak ayırt edilebilecek yönü koridorlarda ve panolarda asılan sempozyum, panel gibi etkinliklerin duyurularıdır. Genelde

⁵⁴² Akyüz, a. g. e. s. 210

⁵⁴³ Bu düşüncüyü savunan müderrislere göre mikrofonla ezan okumak ve en azından namaz kılarken arkadakilere duyurmak canlılığı yok ettiği gibi, bilgisayardan dua okuyan birini takip etmek gibidir.

panolara asılan duyuruların içeriği dinsel ağırlıklı olmakla birlikte konu bakımından oldukça zengin bir çerçeve oluşturmaktadırlar. Bu bakımdan panolar ilahiyatların zengin bir kültür aurasına sahip olduğunu göstermektedir. İçsel dizaynın bir parçası olarak panolar, ilahiyatların medreselerden daha küresel, geniş bir ağ ve yelpazeye sahip olduğunu gösterdiği gibi aynı zamanda bilgi ve üretim konusunda da daha dinamik ve geniş bir çerçeveye oturduğunu göstermektedir. Dahası ilahiyatlar güncel ve gündelik problemlere medreselerin çok daha önündedir. Bunu ilahiyatlara fiziksel olarak yansımaları hiç şüphesiz ki duyuru panolarıdır. Bir ilahiyat fakültesinin koridorlarında ufak bir gezintiye çıkmak bile bu geniş yelpazeyi görmeye yeterlidir. Nitekim örneklem seçilen İstanbul, Marmara ve Ankara ilahiyat fakültelerinin bu konularda bir hayli dinamik olduğu gözlenmektedir. Uluslararası sempozyumlar, gündelik problemlere yönelik paneller, uluslararası toplantılar, öğrenci kulüpleri, çeşitli dernek ve vakıfların etkinlikleri.. Kısaca pek çok konu hakkında bu fakültelerin koridorlarında afiş görmek mümkündür. Üstelik afişler zaman zaman değişmekte ve daha güncel konulara değinen yeni afişler asılmaktadır. Bu çerçevede statik değil dinamik bir süreç gözlenmektedir. Oysa medreselerin koridorları ve duyuru panoları bile bu kurumların donuk, monoton ve statik yapısını gösterir mahiyettedir. Bu yönüyle medreseler münzevi, çağın sorunlarına bigâne, çevreye kapalı, ilişki ağı kendi içerisinde olan kurumlar gibidir. Öğrencilerin bu kurumlardan başka bir kurumla irtibata geçmeleri, fikirsel bir etkinliğe katılmaları, başka bir sempozyuma gitmeleri hoş karşılanan bir durum olmadığı gibi medreselerde de zaten böyle bir motivasyon göze çarpmamaktadır.

İlahiyatlar içsel olarak daha profesyonel bir yapı görünümündedir. Sistematik ve uzmanlaşma endeksli bir yapılanmaya sahiptir. Diğer bir ifadeyle ilahiyat fakültelerinde içeriye girildiğinde ilk göze çarpan özellik farklı disiplinlerdeki uzmanlaşmalardır. Bu uzmanlaşma, birimlerin uzmanlık alanı belirtir şekilde tanımlanması olarak kendisini göstermektedir; çünkü hangi birimin uzmanlık alanının ne olduğu bellidir. Bu çerçevede her odanın üzerinde o odada oturanın uzmanlık sahasını belirtir ifadeler vardır. Örneğin aklınıza İslam tarihi ile ilgili bir soru takıldığında hocanın kendisini tanımasanız bile, İslam tarihi

yazılı olan odayı bulmanız yeterli olacaktır. Bu durum çeşitliliğin göstergesidir. Bilgide anonimliği gösteren bu şekildeki yapılanma, herhangi bir ideoloji veya duruştan çok bilgi merkezli bir yaklaşımı ima eder. Bu çalışma için saha araştırmaları kapsamında yapılan gözlem, ilahiyat sahası içerisinde herhangi bir akademisyenin sahip olduğu bilginin genelde akademisyenin duruş ve düşünsel yönü ne olursa olsun paylaşımına açık bir hususu arz ettiğini göstermektedir. Uzmanlık endeksli belirleme bilginin peşinde koşan bir ilahiyat öğrencisi için hangi bilginin hangi akademisyende yer aldığını gösteren bir pusuladır. İlahiyatları önemli oranda medreselerden ayırıştıran bu özelliğin nedeni, davranıştan çok epistemolojinin önemli olarak görülmesidir. Saha araştırmaları kapsamında yapılan gözlemlerden elde edilen sonuç medreselerdeki hoca yapılanmasının paradigmal olarak bilişsel olmasının yanında davranışsal boyutunda ağırlı bastığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle medreselerdeki oda düzeni bizzat kişiyi ve onun paradigmasını temsil etmenin yanında önemli oranda karakter, dini duruş, bakış açısının “ehl-i sünnet ve cemaate” uygunluğu gibi pek çok hususu ifade ederken, ilahiyatlardaki düzen davranışsaldan çok bilişsel otorite ve bilgisel uzmanlığı imlemektedir.⁵⁴⁴

Konuyu açmak gerekirse medreselerdeki hocaların odaları ve dizayn şekli monotonluk göstergesidir. Genelde medreselerde aynı eserler ve kitaplar, bir tane rahle ve üzerinde oturlan bir minder dışında pek fazla bir şey göze çarpmaz iken, akademisyenlerin odalarında genelde hangi branşta olursa olsun zengin bir çerçeve göze çarpmaktadır. Bu zenginlik genelde akademisyen odalarında yer alan eserlerin farklı konu başlıklarından oluşması ile kendisini göstermektedir.⁵⁴⁵

⁵⁴⁴ Örneğin bir akademisyenin namaz kılmaması ya da oruç tutmaması gibi hususlar genel anlamda öğrenciler için tali konulardır. Önemli olan sahip olduğu bilginin yetkinliği ve etkinliğidir. Oysa bir medrese de müderrisin namaz kılmaması bir yana muhalif görüşte ki bir düşünceye sahip olması dahi onun bilgisinin işlevsel olmadığına işaret eder.

⁵⁴⁵ Bu çeşitlilik hocaların odasında hangi kitapların yer aldığı konusunu araştırmayı da hayli zorlaştırmaktadır. Esasen her akademisyenin odası başlı başına bir araştırma sahasıdır. Belkide ilahiyat bünyesinde yer alan akademisyenlerin odalarını ve kişisel kütüphanelerini örnekleyebilecek güzel bir çalışma, Ankara İlahiyatın ilk hocalarından olan ve hadis alanında öncü sayılabilecek Muhammed Tayyip Okıç'e ait kütüphanenin incelenmesidir. İncelemeyi yapan Söylemez, Okıç'in kütüphanesinde çeşitli dillerden pek çok eserin yer aldığı tespitinde bulunmaktadır. Bak. Mahfuz Söylemez. “Muhammed Tayyip Okıç'in Kütüphanesi ile İlgili Bazı

Aşağıda değinileceği gibi ilahiyat camiasının medreselerden en önemli farkı çoklu perspektiftir. Bu durum çeşitliliğin en bariz göstergelerinden biri olduğu gibi paradigma anlamında medreselerle ilahiyatlar arasındaki makasın ne kadar açık olduğunun da ifadesidir. Bu bağlamda hangi akademisyenin hangi kitapları okuduğunun bilgisine ulaşmak çok zordur. Ancak hangi müderrisin hangi kitapları okuduğunu kestirmek çok daha kolaydır. Nihayetinde belli kitapları ve düşünceyi merkeze alan bir formata sahip olan medreselerin içsel dizaynı da bu düşünceyle paralellik gösterir. Analitik düşünceyi, bilgiyi ve yorumsallığı merkeze alan ilahiyat fakültelerinin içsel dizaynı da bu görüşle paraleldir.

5. Giyim Tarzları

Giyim tarzı ile düşünce arasında mutlak bir ilişki vardır. Sakal, bıyık, şapka, takke, cübbe, şalvar, pantolon kısaca giyilen giysinin biçimi insanın bağlı bulunduğu dünya görüşü, kimliksel duruşu hakkında ipuçları verebilmektedir. Çoğunlukla elbise insanın özelde kişisel beğenilerini ve öznel duruşunu yansıtmanın yanında dönemsel heveslerin, modanın ve fikirsel duruşların bir yansıması gibidir.⁵⁴⁶ Nitekim geleneksel anlamda İslam düşünürleri giysi, sakal ve benzeri fiziksel birtakım tercihleri alamet-i farika olarak algılamış ve bu hususa özel bir önem atfetmiştir.⁵⁴⁷ Bu çerçevede, araştırmaya konu olan ilahiyat ve medrese aurasını oluşturan insan popülasyonunun giyim şekilleri ile düşünsel

Mülâhazalar”, **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı. 1, (2014), s. 9-26; Nitekim bu araştırma için görüştüğüm öğrencilerin anlatımlarında da bu durum kendisini göstermektedir. Öğrencilere hocalar tarafından okunması tavsiye edilen kitap aurasının olabildiğince geniş olduğu anlaşılmaktadır. Yanı sıra aynı branşta olsa dahi her hocaların kitap önerilerinin aynı olmadıkları görülmektedir.

⁵⁴⁶ Örneğin bir dönem İspanyol paça pantolonun revaç görmesi, tesetür defileleri ile örtü konusunun modasal bir hüviyete büründürülmesi gibi etmenler giyim tarzının oluşması ile ilgili bilgi vermektedir.

⁵⁴⁷ Örneğin “kim bir kavme benzerse o kavimdir.” şeklindeki hadis klasik dönem düşünürlerince genelde başka bir toplumun giydiği elbiselerin giyilmemesi ve onlar gibi sakal bırakılmaması şeklinde anlaşılmıştır. *Ruhu'l Furkan*, C. I., 496-498; Bir değerlendirme için bak. Muhammed Zahid el- Kevseri, Kim Bir Kavme Benzerse O da onundur Hadisi Hakkında, çev. Bekir Tatlı, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yılı 2006, C. 6, Sayı. 2, s. 217-223

dünyaları arasındaki bağlantıyı açıklama imkânı vermektedir. Bu bağlamda bu iki müessesede tercih edilen giyim tarzının tahlil edilmesi faydalı olacaktır.

5. 1. Medreseler: Alamet-i Farika Olarak Giysi

Genel anlamda dinsel bir perspektifle yapılanmış olan medreselerde giysi dinsel bir kontekste oturmaktadır. Bu bağlamda giysinin şekli, rengi ve biçimi tamamen dinsel bir pusulanın yönlendiriciliğinde oluşmaktadır. Örneklem seçilen medreselerde moda değil, daha çok medrese geleneğinin belirleyici olduğu bir giyinme tarzı göze çarpmaktadır. Seçilen medreselerin popülasyonu genelde münzevi ve tarikatsal bağlantıları olan bireylerden oluşmaktadır. Yanı sıra düşük olan sosyo ekonomik düzey öğrencilerin giysi konusunda dar bir repertuara sahip olmasına neden olmaktadır. Esasen kurumsal olarak medreselerin kapalı olma durumları genelde giyim tarzı ve şekli bakımından burada okuyan öğrencilerin daha rahat ve stressiz giyinmelerine olanak sağlamaktadır. Nihayetinde günün 24 saatini aynı kurum içinde geçiren birisi için giyim konusu oldukça basit ve sade olmaktadır. Saha araştırması sırasında karşılaştığım medrese öğrencilerinin neredeyse tamamına yakını aynı model elbise giymekteydi. En az iki pile genişliğinde şalvar, takke ya da sarık ve yakasız gömlek... Şalvarlar çoğunlukla siyah, gömlekler beyaz ya da çizgili, sarıklar beyaz, takkeler ise bazen lacivert ya da gri olabilmektedir. Medrese konteksti içerisinde ikiden fazla renk barındıran veya kırmızı, pembe gibi dikkat çeken renkler hoş karşılanmamaktadır.

Kimi zamanlarda yedek elbiselerin olmadığı durumlarda renkli, gömlekler de giyilebilmektedir. Ne var ki bu durum bir çeşit “zaruret” durumunun oluşturduğu bir olgu görünümündedir. Ancak yinede renkli elbiselerle baş müderrisin karşısına çıkılmamaya azami özen gösterilir. Medreselerin kurumsal bir kimliği vardır ve bu kurumsal kimliğin dış görünüşe yansımaya da dikkat edilir. Örneğin sakal bırakma çağında olan birinin sakal kesmesi hoş görülmeyen bir davranıştır. Yanı sıra elbiseler sade, gösterişsiz ve tamamen kumaştır. Kot gibi elbiseler ve vücut hatlarını belirtecek şekilde dar olan elbiseler yasaktır.

Dahası gündelik hayatta giyilen normal bedenle uyumlu elbiseler de “dar” çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu bağlamda genel olarak normal bedenden birkaç beden daha geniş olan elbiselerin tercih edilmesi önemli bir husustur. Elbiselerin renklerinin siyah, lacivert ve gri tonları gibi gösterişli olmayan renklerden seçilmesi medrese hayatının sadeliğinin bir göstergesi gibidir. Elbette bu tercihte çevresel ortamında önemli bir etkisi vardır.

Örneğin Tillo medresesine gelen öğrenciler, genelde sosyo-ekonomik durumu kötü olan ailelerin çocuklarıdır. Bu çerçevede giyim kuşam, belirlenen çerçeveler içinde olmakla beraber kalite ve görünüm çok fazla bir önem arz etmemektedir. Halı serili olan medresenin içerisinde genelde çıplak ayaklı gezenler, yırtık çoraplı olanlar başta olmak üzere fakirlik ve sadelik göstergesi olan pek çok manzaraya rastlamak mümkündür. Dahası Tillo ile İsmailağa medreselerini birbirinden ayıran en temel farklardan birisi dışarı çıkarken öğrenci ve müderrislerin giymek zorunda oldukları elbiselerdir. Tillo’da ister öğretmen isterse öğrenci olsun dışarı çıkarken ceket olmazsa olmazdır.(Tercihe bağlı cübbe giyenler de vardır.) Ceket bir öğrencinin en önemli alamet-i farikasıdır. Nitekim medresenin hemen hemen on metre ötesindeki küçük bakkala çıkmak bile ceketsiz imkânsız gibidir. Bu tür durumlarda acil çıkışlar için kapıya yakın bir yerde mutlaka ceket bulundurulmaktadır. Öğrenci dışarı çıkmak istediğinde orda bulunan ceketlerden birisini alır ve bu şekilde dışarı çıkabilir. Bu durum özellikle yazın bir hayli sorun olabilmektedir. Özelde yazların oldukça sıcak olduğu Siirt’te Temmuz dahi olsa öğrencinin ceketsiz dışarı çıkması hoş görülmeleyen bir durumdur. Sıcaklığın zaman zaman 40 dereceyi bulduğu bu bölgede kolsuz gömlekle çıkmak bile bunaltıcı gelirken, sıcaktan rahatsız olma pahasına ceket giymek bu giysiye verilen ehemmiyetin bir göstergesidir. Ceket hassasiyetinin nereden geldiği ile ilgili ne yazık ki kayda değer bir cevap olmamakla birlikte bunun öğrencinin vakuruna ve müderrislerin ağırlığına yakışan bir durum olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Esasen önceden tercih edilen elbisenin cübbe olduğu anlaşılmaktadır. Sosyal ve siyasal nedenlerle sonradan cübbe bırakılarak cekete dönülmüştür. Bu dönüşün ardında muhtemelen sosyal ve siyasal tercihler etkili olmuştur. Ancak medresede hocalık

yapan ve okuyan öğrenciler ceket olgusunun ne zaman ortaya çıktığına yönelik bir tarih ve zaman belirtmediklerinden dolayı ne yazık ki bu konu en azından bu araştırma açısından muamma olarak kalan bir durumdur.⁵⁴⁸

Yine Tillo medreselerinde spor ayakkabı giymek (imkânı dahi olsa)hoş görülmeyen bir durumdur. Esasen Tillo medreselerini sabit ve değişmez yapan en ayırt edici yön buraların disiplin anlayışlarıdır. Bu anlamda medrese giyim kuşam olarak da disiplin merkezli bir görünümüdür. Saç sakal tıraşı olmak üzere, pek çok hususta katı bir disiplin uygulanır. Bu durum bir misafir için dahi geçerlidir.⁵⁴⁹ Görüldüğü kadarıyla medreseler için en tehlikeli şey örnekliliktir. Zira sayılan bu hususlar sadece öğrenciler için değil, tüm hocalar için de geçerlidir. Öğrencilerin medrese ortamında bu tür örneklilikler görmeleri her şeyden önce onların birtakım sorgulamalar yapmalarına neden olabilir. Bu anlamda düzgün giyinmeyen ve kötü model oluşturabilecek giyim tarzına sahip misafirler özellikle medreseler için temel bir risktir. Esasen fiziki çevreden de söz edildiği üzere Tillo ilçe olarak, bizzat bu duruma elverişli bir yerdir.

Örneğin hem cemaatsel hem de düşünsel anlamda şalvar ve benzeri elbiselerin tercih edildiği İsmailağa medreselerinde giyim kuşam Tillo medreselerinden biraz daha farklıdır. Bunun başlıca sebebi ise çevresel şartlardır. İstanbul gibi dışa açık küresel bir merkezin içinde okumak başlı başına önemli bir değişim nedenidir. Nihayetinde medreselerce tatil olarak kabul edilen cuma günleri çarşıya çıkmak, burada okuyan öğrencilerin bir anlamda kamusal hayatla tanışmasına ve farklı modellerde elbiselerle karşılaşmasına neden olabilmektedir.

⁵⁴⁸ Medreseler genelde klasik kurumlar olarak kültürel, sosyal, bilimsel ve düşünsel olmak üzere her açıdan muhafazakar kurumlardır. Ceket gibi genel anlamda modern ve Batı merkezli bir elbisenin zorunlu tutulması ironik bir durum gibidir.

⁵⁴⁹ Nitekim araştırma için medreseye gittiğimde havanın sıcaklığından dolayı üstümde kolsuz bir gömlek vardı. Medrese şartlarını tahmin ettiğimden yanına hiçbir şekilde kot pantolon almamıştım. Tedbir olsun diye yanına birkaç tane kollu gömlek almam beni önemli sayılabilecek bir sorundan kurtarmıştı. Nitekim medrese yöneticisi ile araştırma için görüştüğümde beni uyarılmış ve üstüme daha uygun bir gömlek almamı önermişti. Bu uyarıda benim durumumun kötü örnek oluşturmaması içindi.

Birbirinden farklı giyim tarzlarının olduğu ve kamusal alanın giyim konusunda olabildiğince çeşitlilik gösterdiği İstanbul'un herhangi bir caddesinde yürümek bile bir öğrencinin kendi elbisesi ile ilgili muhasebe yapmasına neden olabilmektedir. Öğrencilerle yapılan görüşmelerde bu durum açıkça kendisini gösterebilmektedir. Bu durum, genellikle medrese ortamına elbiseye yönelik sorgulama ya da "marka" olarak yansımaktadır. Nitekim medresede özellikle İsmailağa'da spor ayakkabı giymek, dışarıda yemek yemek, tatillerin düzenlenmesi gibi hususlar Tillo'ya göre çok daha esnektir.

Yine Tillo, kamusal alan olarak medrese öğrencilerinin yaz sıcağında dışarıda ceket giyse bile yadırganmayacak bir atmosfere sahiptir. Dahası oradaki kamusal alan daha çok geleneğe ve muhafazakârlığa yatkındır. Yanı sıra ceket ve kumaş pantolon zaten yaz mevsimi dışında dışarıda absürt olarak değerlendirilebilecek elbiseler değildir. Dahası küçük bir ilçe olan Tillo'da, ister erkek olsun isterse bayan olsun giyimlerin belli standartlarda olması son derece önemlidir. İlçenin sosyo-kültürel yapısı ile dinsel paradigması kadının adeta sosyal hayatın içinde olmadığı, kadın görünürlüğünün az olduğu bir kamusal alanla kendisini göstermektedir. Nitekim ilçe merkezinde yer alan kahvehanede ve marketlerde sadece erkekleri görmek mümkündür. İlişkilerin bu çerçevede olduğu çevre, öğrencilerin daha rahat bir şekilde hareket etmesine pozitif katkı sunmaktadır.

Ne var ki aynı durum İsmailağa medreseleri için söz konusu değildir. Bu medreseler Türkiye'nin sosyal, siyasal, iktisadi ve kültürel olarak en dinamik kenti içerisinde bulunmaktadır. Kamusal alan genellikle çeşitlilik arz eder ve liberal bir havaya sahiptir. Bu bağlamda buradaki kamusal alan Tillo'nun tam tersi bir durumdadır. Bu çalışma için saha araştırmaları kapsamında yapılan gözlemlerden edinilen izlenim Tillo'daki kamusal alanın medreseyi olumlu etkilediği İstanbul'daki kamusal alanın İsmailağa medreselerini olumsuz etkilediği yönündedir. Bu çerçevede İsmailağa öğrencileri kamusal alanda kendilerini daha fazla baskı altında hissetmektedir. Örneğin İsmailağa medresesinde okuyan bir öğrenci tatil için veya zorunlu bir ihtiyaç için dışarı çıktığında kendisini kimi zaman Eminönü'nde kimi zaman ise seküler kimliği ile

bilinen Kadıköy’de bulabilmektedir. Bu çerçevede İsmailağa Camisi ve çevresindeki kamusal rahatlık, seküler mekânlarda toplumsal baskı olgusuna dönüşebilmekte bu da öğrencinin çeşitli sorgulamalara girmesine neden olabilmektedir. Burada dikkat çeken durum, Tillo medresesi, giysi meselesini görece çevreye uyumlu fakat kendilerini de ayırt edebilecek bir standarda çekerken, İsmailağa çevresinde ise giysi meselesi bir standarda bağlı iken(cübbe ve en az dört pilelik şalvar) medrese özelindeki bu standartlıkla kamusal alandaki uçurumun fazla olmasıdır.

Garip bir şekilde İsmailağa medreselerinin elbise ve fiziksel duruş bağlamındaki tavırları oldukça rekasiyonerdir. Özünde hem Tillo hem de İsmailağa’nın elbise konusunda disiplinci duruşları hemen hemen aynıdır. Medreselerde kıyafet konusundaki tavizsizlik eşittir. Ne var ki araştırmaya kapsamında yapılan gözlem Tillo’daki öğrencilerin elbise konusunda İsmailağa kadar rekasiyoner olmadığı yönündedir. Diğer bir ifadeyle Tillo’daki öğrenciler için ceket dinsel olmaktan çok talebeliğin vakarıyla ilgili bir durumken, İsmailağa medreselerindeki öğrenciler için tamamen dinsel bir hadisedir. Bu bağlamda İsmailağa çevrelerinde elbise elemt-i farıka olmanın yanında davalarının bir parçası gibidir. Bu çalışma kapsamında yapılan gözlemlerden anlaşıldığı kadarıyla İstanbul kamusalının bu rekasiyoner tavrın gelişmesine nispeten etkisi vardır. Nitekim görüştüğüm öğrenciler İstanbuldaki kamusalılıkta bu şekilde giyinmenin önemli olduğunu vurgulamaktalar.

Kimi öğrencilere göre kamusal alanda kendilerine yönelik bakış açılarındaki gariplik özünde giyim tarzları ile ilgili bir durumdur. İstanbul kamusalılığı giyim konusunda farklı çeşitlilikte olsa da İsmailağa medreselerinde okuyan bir öğrencinin farklılığı dikkat çekici olabilmektedir. Öğrencilere göre her türlü giyim tarzının rahatça giyildiği bir ortamda kendilerinin bu şekilde giyinmesi hem doğal hem de doğru olanıdır. Ne var ki buradaki “doğruluk” algısı genellikle dışarıdakilerin giyim tarzlarının yanlışlığını anlatmanın yanında

aynı zamanda bir öğrenci için sabretmenin bir motivasyonu gibidir.⁵⁵⁰ Nihayetinde İmailağa medreselerde elbiseler bir kimliğin ifadesi aynı zamanda inşa etme biçimidir. Paradigmalar bir yansımadır. Ve modern hayata meydan okumadır. Geleneği temsil etmek ve yaşatmak aynı zamanda sürdürmek için bir mücadeledir. Nitekim medreselerde uzun süre kalmış bir müderrisin şu görüşü genel bakış açılarını özetler mahiyettedir. *“Türkiye’de Müslümanlar zenginleştikçe yaşam tarzları batılaşmaktadır. Oysa Batı’da zenginleşme böyle bir şeye neden olmamaktadır. Batılı bir zenginin ya da normal bir insanın bizim tarzımızda giyindiğini göremezsiniz, oysa bizimkiler tamamen Batı’ya özenmektedir. İşte biz duruşumuzla bir Müslüman’ın nasıl olması gerektiğini göstermekte ve geçmişi hatırlatmaya çalışmaktayız.”*⁵⁵¹

Medrese çevresinin elbise ve giyim kuşam olgusunu sadece bir moda ve ihtiyaç olarak görmekten çok, kimliksel ve paradigmalar bir çerçeve içerisinde değerlendirdiğinin bir göstergesi olan bu değerlendirme, medrese çizgisinin var olan paradigmayı koruma refleksinin bir göstergesidir. Nihayetinde giyim tarzında görülebilecek ufak bir çağdaşlaşma aynı zamanda paradigmalar değişimin de başlangıcı olacaktır. Garip bir şekilde düşünsel olarak Tillo medresesi İsmailğa’ya göre daha disiplinli bir kurum olmasına rağmen giyim konusunda daha modern bir duruşa sahip gibidir. Nihayetinde dışarıya ceketle çıkmak cübbe ve şalvarla çıkmaktan daha az dikkat çekici bir durumdur. Muhtemelen Tillo medresesindeki müderrislerin cübbeden cekete dönmeleri yanı sıra kot pantolon, spor ayakkabı dışındaki kumaş pantolona izin vermeleri öğrencilerin sosyal ortamda baskı altında kalmadan rahat hareket etmesini kolaylaştırmaya yöneliktir. Ancak medresedeki olgu ile kamusal alan arasındaki uçurumu asgariye indirme girişimi olarak okunabilecek bu yaklaşım bile medresenin kendine özgü farkındalık oluşturmaya engel teşkil etmemekte bu da hiçbir suretle ceketsiz, takkesiz dışarı çıkmama olarak kendini göstermektedir.

⁵⁵⁰Ne yazık ki bu görüşme ve gözlemler tamamen medreselerde okuyan erkek öğrencileri kapsamaktadır. Elbette buralarda kız öğrencilerde okumaktadır. Ancak medreselerdeki eğitimin katı bir haremlik ve selamlıkla yapılması kadınların erkeklere oldukça mesafeli yaklaşımları onların bakış açılarını öğrenmek ve onlarla ilgili gözlem yapmanın imkânını sunmamaktadır.

⁵⁵¹ Bu bakış açısının arka planında “kim bir kavme benzerse ondandır.” Anlayışı vardır. Bu bağlamda elbise ve fiziki görüş İslam-islam olmayan bir kategori ile değerlendirilir.

Elbiseler bu bağlamda medreseler için modern üniformalar gibidir. Ancak bu üniforma modern liselerdeki “amblem”⁵⁵² ve farklılıktan çok manevi ve düşünsel bir göstergedir.

Esasen araştırma çerçevesinde gözlemlendiği kadarıyla medreselerin erkek egemen kurum olmaları öğrencilerin ve öğretmenlerin giyim konusunda olabildiğince rahat hareket etmesi ile sonuçlanmaktadır. Bu bağlamda dışarıdaki kamusal alan medrese popülasyonunu kimi zaman elbise anlamında strese sokucu bir durum iken, içerideki durum medrese popülasyonunu rahat hareket etmesine zemin hazırlamaktadır. Nihayetinde içeride ki kamusal alan tamamen bir paradigmanın ışığında birleşmiş iken, dışarıdaki kamusal alan (giyim bağlamında) ortalama standarda bağlı bir zemin oluşturmaktadır. İçerideki aynılık stressiz giyinmeye olanak sağlamaktadır.

Bu durum medrese çevresinin çağsal olarak zaman ve zemini dikkate almaktan çok geleneksel kodlarla hareket eden bir kurum olduğunu göstermektedir. Bu geleneksellik kendisini kamusal alandan ayırıştırıcı bir fiziksel görünümle göstermekle kalmamakta, düşünsel yönlerini de göstermektedir. Özetle giyim konusunda kadınların hiçbir şekilde dikkat çekici şekilde giyinmemelerinin salık verilmesi, dahası dışarı çıkmalarına dahi olumlu bakılmaması, bir kadının/erkeğin giyeceği elbisenin renginin dahi medreseler tarafından çerçevelenmesi paradigmatik sürekliliğin ve tek düşünselliğin bariz belirtilerinden birisidir.

5. 2. İlahiyatlar: Toplumsal Bir Konsensüs Olarak Giysi

İlahiyat fakültelerinde ise dikkat çeken durum zaman ve zemin olgusudur. Bu bağlamda elbise konusunda ilahiyatlarda göze çarpan durum kamusal alan

⁵⁵² Günümüzde pek çok şirket, AVM, okul, hastane gibi kurum üniforma giyilmesini tercih etmektedir. Bu üniformalarda manevi ve kimliksel bir değerden çok şirketsel ve çıkarsal bir durumla ilgilidir. Hangi modern kurum olursa olsun dışarıda görülen bu tür üniformalar kurumun amblemini taşımakta bir nevi kurumun reklamı olarak göze çarpmaktadır. Oysa medrese çevresinde bu tür simgeler tamamen dinsel ve düşünsel bir yansımanın sonucudur.

uyuşmasıdır. Bu anlamda ilahiyat giyim tarzının Türkiye ortalamasına sahip bir giyim tarzı olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁵⁵³

Araştırma için saha gözlemlerinden edinilen izlenim, medreselerden temel bir fark olarak, ilahiyatlarda kız ve erkeklerin birlikte sınıfa girmeleri giyim kuşam konusunda oto kontrol görevi görmektedir. Bu bağlamda hem cinslerin egemen olduğu medrese kontekstindeki rahatlık, karşı cinslerin okuduğu ilahiyatlarda görülmemektedir. Nihayetinde saha araştırmalarım sırasında yaptığım gözlemler medrese öğrencileriyle ilahiyat öğrencilerinin giyim tarzları arasında ki değişiklikler harici, kalite ve marka anlamında da yoğun bir farklılık vardır. Genel olarak örneklem seçilen ilahiyatlarda görülen durum, öğrencilerin dışarıdaki kamusalığa önem verdiği gerçeğidir.

Burada dikkat çeken şey, medreselerin bütünsellik ve monotonluğuna karşın örneklem seçilen ilahiyatların parçalı ve çeşitli olmasıdır. Bu bağlamda medreselerde hocalar ve öğrenciler arasında görülen durağanlık ve tekdüzelik bilgisel yönleriyle paralellik arz etmektedir. İlahiyat fakülteleri için de benzer bir durum söz konusudur. Fakültede öğrenciler arasında ufak bir gözlem yapmak, sadece giyim tarzlarını gözlemek onların dünya görüşü hakkında fikir verebilmektedir. Neticede örneklem seçilen İlahiyat fakültelerinin sosyal, siyasal, iktisadi ve dinsel anlamda olabildiğince çeşitli ve geniş bir çerçeveye sahip olma durumu kendisini giyim tarzı üzerinde de göstermektedir. Küreselleşme, tüketim kültürü ve sosyo-ekonomik durumlar gibi hususlar yanı sıra dışa açıklık ilahiyat popülasyonunun giyim konusunda olabildiğince geniş bir repertuara sahip olmasını etkileyen faktörlerdir. Dahası gençlik döneminin bir özelliği olan karşı cinse yönelik beklenti ve kendini beğendirme çabalarının da bu durumu tetiklediği anlaşılmaktadır. Yanı sıra elbise sosyalite hakkında da fikir vermektedir. Bu anlamda ilahiyat popülasyonu olabildiğince sosyaldir.

⁵⁵³ Elbette son zamanlarda ilahiyat fakültelerinde de şalvar ve takkeyle gelenlere rastlanmaktadır. Yanısıra tersi durumlarda söz konusudur. Bu bağlamda ilahiyat çerçevesinde giysi tamamen bireysel bir tercih görünümündedir. Bu anlamda kurumsal olarak örneklem seçilen ilahiyatların elbise konusunda bir tercihi söz konusu olmadığı gibi, hocalar içerisinde de öğrencilerin nasıl giyinmesi gerektiğine yönelik herhangi bir telkin söz konusu değildir. Bu çerçevede kimin ne giyeceği kendisinin karar verebileceği bir durumdur.

Çeşitli STK'larla temaslar, sinemaya gitmek gibi faaliyetlerin yanında İstanbul ve Ankara gibi metropollerde fakültelere gidip gelmek bile sosyal olmanın bir nedenidir. Elbette bu durum öğrencilerin giyim kuşamına da yansımaktadır. Bu bağlamda kot pantolon (kimisi dizden yırtılmış bir şekilde), kumaş pantolon, tişört, kaban, ceket, nadirde olsa birkaç pilelik genişlikteki şalavarlar gibi renk fark etmeksizin pek çok elbise modeli ve biçimine rastlamak mümkün olduğu gibi, uzun sakal, kısa sakal, bıyık, sinek kaydı tıraşı gibi pek çok görüntüye rastlamakta mümkündür. Bu çerçevede bir ilahiyat öğrencisinin net bir şekilde şu tarz giyinmektedir şeklinde bir çıkarımda bulunmak özellikle erkekler için imkansızdır. Elbette yapılan saha araştırmalarında görüldüğü kadaryla absürt denilebilecek giyim tarzı yok gibidir. Bu anlamda ilahiyat öğrencilerinde de özellikle kızlarda genel konseptte aykırı denilcebilecek bir giyim şeklinde en azından bu araştırma kapsamında rastlanmamıştır. Burada ki çeşitlilik renkler, oluşturulan kombinler kullanılan markalar olarak göze çarpmaktadır.

Modern anlamda giyim kuşam bir yönüyle statünün de bir göstergesidir. Bunun en tipik örneği ise markalaşmadır. Marka bu anlamda simgesel bir güç hatta kimi zaman bir değer ifadesidir. Bu araştırmaya için sahada yapılan gözlemlerden edinilen izlenim, medreselerdeki öğrenciler için elbise genelde fikirsel/paradigmatal bir ifade iken ilahiyat öğrencilerinde göze çarpan husus normal diğer kurumlardan (diğer fakülte ve resmi okul öğrencileri) az olmakla birlikte statü ve ilişkisellik temelli bir kontekste sahiptir. Bu çerçevede ilahiyat fakültelerinde elbise fakirlik, zenginlik ve parasal durumun bir ifadesi gibidir. Görünürde maddi durumu iyi olan öğrencilere marka elbiseler giyerken, ortalama gelire sahip öğrenciler ise bir şekilde daha güzel giyinmek için harçlıklarını biriktirmektedirler. Elbette ilahiyat popülasyonunda nihayetinde belli standartların altında giyim tarzlarının en azından çevresel şartlardan giyilemeyeceği kurumlardır. Saha araştırmasında görüldüğü kadaryla bu durum özellikle kendisini kız öğrencilerde göstermektedir. Öğrenciler arasında 300 tl'lik başörtü giyen kızların olduğu dedikodusu bile yapılabilmektedir. Elbette ilahiyat fakültesi öğrencilerinin giyim tarzı ve maliyetine ilişkin ortalama bir rakam vermek mümkün değildir. Ama bu kurumdaki giyimliliğin bir maliyeti

olduğu muhakkaktır. Bu bağlamda medreselerdeki standardizasyon öğrenciler için az maliyet demektir. Oysa çeşitlik ve konsensüse uymak yeni ve farklı tarzlar giymeyi, farklı elbiseler giymekte parasal bir seviyeyi gerektirmektedir.

İlahiyat fakültelerindeki giyim çeşitliliği, bu okulların standardize olmadığı anlamına gelmemelidir. Bu bağlamda kastedilen şey renk, model, marka gibi hususlardır. Nihayetinde ilahiyat fakültelerinde de giyim anlamında ortalama bir bakış açısı vardır ve aşırı sayılabilecek göstergeler hoş karşılanan durumlar değildir.⁵⁵⁴ Anlaşıldığı kadarıyla hoş karşılanmamak arkadaş çevresinde dışlanmayla sonuçlanmaktadır.

Neticede örneklem seçilen medrese ve ilahiyat popülasyonunu oluşturan bireylerin giyim tarzları arasındaki farklılık, bu kurumların kontekstleriyle doğrudan ilgilidir. Yanı sıra öğrencilerin fikrîsel dünyaları ve bilgi perspektifleri hakkında ipuçları vermektedir. Bu durum, iki kavramla açıklanacak olursa kuşkusuz ki bunlar monotonluk ve çeşitliliktir.

6. Bilgi Özneleri Olarak Akademisyenler ve Müderrisler

Akademisyenler ve müderrisler bir anlamda medrese ve ilahiyat süreçlerinin meyveleri görünümündedir. Nihayetinde bir süreç olan eğitim-öğretimin çıktısı ve aynı zamanda inşacıları konumunda olan hocalar, paradigma göstergesi açısından önemli bir mihenk taşıdır. Elbette burada ne müderrislerin ne de akademisyenlerin fikrîsel dünyası ve bakış açıları ile ilgili tahliller olmayacaktır. Nihayetinde tezin son kısmında bu iki kurumun çıktılarını fikrîsel anlamda zaten tahlil edilecektir. Ancak burada akademisyenler ve müderrislerin öne çıkan yönlerini karşılaştırmak sağlıklı bir sonuç verecektir; çünkü hem

⁵⁵⁴ Ne yazık ki ilahiyat konteksti içerisinde aşırı sayılabilecek giyim tarzına sahip bir öğrenci veya hocaya rastlamadım. En azında ilahiyat atmosferinin anlaşılması için böyle biri ile görüşmeyi isterdim. Ancak ilahiyat fakültesi mezunu olmam bu araştırma sırasında geçmişte gördüğüm kimi durumları tahlil etme imkanı da sunmaktadır. Bu bağlamda İstanbul Üniversitesinde okuduğum dönemlerde derslerimize gelen bir hadis Profesörünün top sakal bırakmaktan dolayı kendisini baskı altında hissettiğinden dert yanmasını dün gibi hatırlamaktayım. Dahası öğrenciler içerisinde top sakal bırakıp bırakmadığını merkat edip sırf bu yüzden hocayı görmek ve dalga geçmek için kapısını çalan arkadaşların olduğunda. Nihayetinde hocanın top sakal bırakması İstanbul üniversitesi ilahiyat öğrencileri arasında bir hayli konuşulan bir konuydu.

akademisyenler hem de müderrisler bilgileri inşa eden temel faktördür. Bilginin merkezinde bu iki sınıf bulunmaktadır. Bu iki sınıfın değerlendirilmesi üretilen bilginin anlaşılmasına ve daha sağlıklı analiz edilmesine katkı sağlayacaktır.

6. 1. Müderrisler

Örnekleme seçilen medreseler bu çalışmanın pek çok yerinde vurgulandığı üzere bilgiyi apriori olarak ele alan kurumlardır. Saha araştırmaları çerçevesinde müderrislerle yapılan görüşmelerde bu özsellik, asrı saadet ve müctehid imamlar döneminde bütün sorunların çözüldüğünü, yeni şeyler söylemekten ziyade (içtihadın kapısı kapalı) kadim dönemde ortaya atılan fikirlerin ve eserlerin anlaşılmasının daha sağlıklı olacağını savlamaktadır. Bu anlamda gerekli olan, yeni bilgileri ve fikirleri ortaya atmak değil, var olan bilgileri ve düşünceleri sağlıklı kavramaktır. Bu anlayış medrese müderrislerinin tipik özelliğidir. Medrese hocalarının en büyük özelliği bilginin süreklilik arz eden bir durum olarak anlaşılmasıdır. Örneğin bir öğrenci olarak kafanıza bir soru takıldığında A hocanın vereceği cevap ile B hocanın vereceği cevap arasında neredeyse bir fark olmayacaktır. Mülakat bu çalışmanın bir yöntemi olmamakla birlikte merak ettiğim kimi konularda sorduğum sorulara neredeyse medresedeki tüm hocaların aynı cevap vermesi ilginçti. Oysa ilahiyat fakültelerindeki hocaların bakışları daha farklı perspektif de sunabilmektedir. Bunun nedeni medrese ve ilahiyatların kurumsal olarak farklı tarzlara sahip olmasıdır. Birincisi medreselerde müderris olmak için mutlaka bir medreseden mezun olmak şarttır. Dahası saha araştırması sırasında gözlemlediğim kadarıyla müderrislerin tamamı medresenin kendi içerisindeki öğrencilerden seçilmiştir. (Hem Tillo hem de İsmailağa medreselerinde ders verenler genelde bu medreselerden icazet alan kişilerden oluşmaktadır). Nihayetinde baş müderris merkezli olan bu kurumların müderris alma sistemi de baş müderrisin kendisine bağlıdır. Baş müderris kendi düşüncesine, görüşüne uygun görmediği kişiyi medresesine almaz. Bu da bilgide tekelleşme ve istikrar sağlamanın başlıca nedenidir. İcazet sisteminin bir nevi referans mektubu olduğu hususunun altını birkaç defa çizmiştik. Bu bağlamda öğrencinin kimlerin bilgi süzgecinden geçtikleri icazette belirtilir. Bu, bir

müderresin bilgi soy kütüğünün anlaşılması için kilit bir öneme sahiptir. Zira icazet gerçek anlamıyla bir soy kütüktür. Bu soy kütüğün temeli özsel bir şekilde kurgulanan ve yukarıda değinilen bakış açısidir. Bu çerçevede çizgiye uymayan herhangi bir müderresin medresede barınması imansızdır. Düşünsel monotonlukla/istikrarla sonuçlanan bu yaklaşım aynı zamanda paradigmal çizginin sürekliliğinde önemli bir faktördür.

Müderreslerde dikkat çeken önemli bir olgu da Arapça'ya ayrı bir anlam atfetmeleridir. Bu yüzdendir ki görüştüğüm medrese müderreslerinin belki de en fazla özgüven duydukları/övündükleri şey Arapça konusunda iyi olmalarıdır. Arapça, bir medrese hocasının ilmi seviyesini gösteren en önemli belirtidir. Bu bağlamda medrese hocaları özellikle hadis, tefsir ve fıkıh konularında yazılmış klasik çalışmaları güzel bir şekilde i'raplarına ayırıp çözüyorsa yetkin kabul edilmektedir. Müderreslerin mütalaa(anlayarak okumak) bir yönüyle gramer konularını çözmeye kimi zaman pekiştirmeye yöneliktir. Garip bir şekilde mütalaa(anlayarak okuma) faaliyeti de analitik olmaktan çok teknik bir faaliyete benzemektedir. Saha araştırmalarında gördüğüm husus, gerek hadis kitapları, gerek fıkıh kitapları ve gerekse tefsir kitaplarının genelde dilsel anlamda önemsendiğidir. Öyle ki müderresler arasında genelde gramatik açıdan zor ibareler içeren Kadı Beydavi'nin "*Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*" adlı tefsiri etrafında dönen gramer hikâyeleri sıkça zikredilir. Bu hikâyelerden en meşhuru, bu çalışmayı okuyan bir müderresin çözmediği bir ibareyi(cümlecik) baş müderrese sorması onun da çözmemesi üzerine olayın daha da büyümesidir. Öyle ki bu olay üzerine yörede bulunan tüm müderres ve baş müderreslere danışılır. Ancak kimse ibarenin anlamını çözemez. Nihayetinde olay tanınmış ve uzman bir baş müderrese intikal eder. Baş müderres ayetin anlamını verir ve müderreslere "Kur'an ayetinin anlamı açık ve net, siz bunu çözdüğünüze göre ibareyi boş verin." diyerek geri çevirir. Müderreslerin dil takıntıları üzerinde dolaşan bu ve benzeri hikâyeler, müderres profiline son derece uyan anlatılardır. Gerçekten de bir araç olarak düşünülmesi gereken dil medresede tam anlamıyla bir amaç olarak düşünülmemektedir. Bu bağlamda bir eserin, düşüncenin değeri analitik olmasında değil, irapsal(gramatik) anlamda zor olmasındadır.

Bu bağlamda medrese hocalarının ders anlatış tarzı ve biçimi, alışmayan öğrenciler için son derece zordur. İlahiyat hocaları dersleri daha rasyonel, anlaşılır örneklerle açıklarken medrese hocaları örneklemeler, sadelik ve rasyonellik bir yana öğrencilerin dersleri anlayamayacakları bir tarzda anlatmaktadır.⁵⁵⁵ Derslerde kullanılan anlatım tarzı ve sarf edilen ifadelerin anlaşılması için öğrencilerin iyi derecede Arapça bilgisine sahip olmasını gerektirmektedir. Örneğin, daha yeni Kur’ana başlayan bir öğrenci grubuna ders anlatan müderris not ettiği kadarıyla konuyu şöyle anlatmaktaydı: “*Ne zaman ki harfi med ile sebebi med aynı kelimedede vaki olursa o zaman meddi mutassıl olur... Bu meddin alameti açık olmayıp kelimenin tahtında mustetirdir.*”⁵⁵⁶ Ne yazık ki anlatım o kadar anlaşılması zor ve Arapça sözcükler içermektedir ki müderris ders anlatırken onun bir cümlesini not etmek bile zor bir durum oluşturmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla hocanın dersi ne kadar zor ve anlaşılmaz olursa, hocanın ilmi seviyesine biçilen rol de o kadar büyüktür. Diğer bir ifadeyle öğrencinin dersi anlamaması hocanın anlatım biçiminin zorluğundan çok, öğrencinin hocanın ilmi seviyesinin çok fazla altında olması ile ilgili bir durum olarak kabul edilmektedir. Müderris bilginin otorite olarak zirvesini temsil etmektedir. Duruşu ve ders anlatışındaki gizem, onu küçülten bir durum olmaktan çok yükselten ve merak edilir kılan bir şey olarak algılanır.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Yine bunun güzel bir örneği İsmailağa medreselerinden birisi olan Şaban Sadoğlu’nun medresesine Arapça öğrenmek için dışarıdan gelen bir öğrencinin anlattıklarıydı. Ona göre anlatım son derece sıkıcı ve anlaşılmaz, aynı zamanda olabildiğince ezbercidir. Öğrenci bu ezberlerin Arapça olmasının son derece gereksiz olduğunu düşünürken, medrese uzun süreli kalan öğrencilerse ona kalırsa alışacağı yönünde telkinler vermekteydiler.

⁵⁵⁶ Bu özellik medrese çevrelerinin yazdığı metinlerde de kendisini göstermektedir. Örneğin “**Hulasa:** İşte onların hiçbir **misakta** durmamaları verdikleri her **ahdi nakzetsmeleri** ve **zikrolunan** bütün **seyiati irtikap** etmeleri, ahreti dünya hayatına satmış ve ahrete imanları kalmamış olduğundandır.” *Ruhu’l Furkan*, C. I., s. 436; Gramatik bir açıklama için: “**Musedekun Tef’il babından** ismi **faildir. Sülasisi sedake yesduku** birinci **babtandır.**” , *Ruhu’l Furkan*, C. I., s. 451

⁵⁵⁷ Kimi zaman öğrenciler anlamasa bile dersin bir yönüyle manevi bir tatmin olduğunu düşünmektedir. (Elbette aşağıda öğrencinin bunu nasıl telafi ettiği anlatılacaktır.) Baş müderris tarafından anlatılan bir derste birkaç bağlaç dışında ne dediğini tam olarak anlamadığım konuşmadan sonra (ders Türkçe anlatılmaktaydı) merakla baş müderrisin ne dediğini anlamak için medresede öğrenci olan ve üstelik medrese anlayışına göre bir hayli üst kitapta okuyan bir öğrenciye dersin özetini istediğimde hiçbir şey anlamamış olduğunu anladım. Üstelik bu öğrenci derse her gün katılmakta ve arka safta yerini alarak dersi dikkatli bir şekilde dinlemekteydi.

Esasen müderrislerin yazmış oldukları kimi eserlerde de bu özellik göze çarpmaktadır. Gerçekten de yazılan eserlerin yoğun Arapça terimleri içermesi Türkçe okuma yazma bilen bir bireyin anlamasını zorlaştırmakta ve sadeleştirilmeyi hak etmektedir.

Hem Tillo hem de İsmailağa medreselerindeki müderrislerin genelde sade ve gösterişsiz bir yaşamları vardır. Elbette bu durumun oluşmasında sosyo-ekonomik durumlarının da etkisi vardır. Genelde maaş ortalamaları 2.000 ile 3.500 tl arasında değişen müderrislerin, sohbetler esnasında şikâyetçi oldukları konuların başında devletin medreselere iktisadi olarak destek vermemesi gelmektedir. Elbette bu şikayetlerinde refah düzeyi yüksek bir yaşantı sürmek istemelerinin de etkisi vardır. Müderrislerin maaşlarındaki düzeltmenin medreseyi nasıl etkileyeceği şeklindeki sorulara verdikleri cevaplar, genelde rahat bir araştırma imkânı bulmak olmaktadır bu araştırmaların konusu ve kapsamının ne olabileceği hususunda somut bir veri sunulmamaktadır. Nihayetinde örneklem seçilen medreselerde ki müderrisleri bilgi anlamında tanımlayacak en iyi ifade, "klasik İslam düşüncesi alanında neyin nerde olduğunu bilen kişiler" şeklindedir demek abartı olmayacaktır. Elbetteki bu durum her şey için geçerli değildir. Burada neyin nerede olduğunu bilmekten kasıt fıkıh, tefsir veya hadislerle ilgili bir olgunun bu üç alanla ilgili yazılmış hangi klasik eserde olduğunu bilmektir. Bu bağlamda görüştüğüm müderrislerin rekasiyoner tepkisellik dışında günümüz problemlerine özgün çözüm getirme, yeni yorum ve öneri adına en ufak bir katkı sunmak yerine sürekli olarak geçmiş referans vermeleri bunun bir göstergesi gibidir. Bu çerçevede medrese kontekstinde araştırma ve inceleme olgusu, problem olan bir sorunun çözümü için klasik eserlerin incelenmesi ve bu eserlere göre çözümün bulunmasıdır. Zira bir müderrisin paradigmasında yegâne otorite klasik dönemde yazılmış olan eserler veya haşiyelerdir. Bu kitaplar kesinlikle sorgu konusu yapılmaz,

Anlamadığın halde derse neden katılıyorsun diye sorduğumda üstadın hallerinden feyz alıyorum cevabı vermişti. Müderrisler bu durumu "hal ilminin bir yönüyle kal"ilminden daha önemli olduğunu bu çerçevede derslerin sadece "kâl" şeklinde değil bazen "Hâl" şeklinde işlendiğini öğrencilerin baş müderrisin duruşundan feyz aldığını belirtirler. Gerçekten de medrese de dikkat çeken olgulardan birisi öğrencilerin baş üstat gibi davranmaya gayret etmeleridir.

müderresin kitaba herhangi bir müdahalesi söz konusu olamaz. Onun görevi kitapta yazılanı olduğu gibi anlamak ve aktarmaktır.

Müderreslerle akademisyenler arasındaki farkı, herhalde Tillo'da saha çalışmaları sırasında karşılaştığım anekdot daha iyi anlatacaktır. Tillo medreselerinin baş üstatlarından olan ve bölgede tanınmış olan Molla Bedrettin Sancar'ın "*Bedi'ül Beyan*" adlı tefsir çalışması, yine çok sevdiği ve ders arkadaşı olan baş müderres Molla Burhaneddin Mucahidi tarafından Mekke'de bir din adamına hediye edilir. Tefsir hediye edilen din adamının, tefsirin hangi dönemde ve ne zaman yazıldığı ile ilgili bilgisi yoktur. Birkaç gün sonra tefsir hediye edilen din adamı ile karşılaşan baş müderres Molla Burhanettin, ne zaman ve kim tarafından yazıldığından habersiz olan din adamına şu soruyu sorar: "*Sence şu tefsir kitabı kaç yıl önce yazılmıştır?*" Tefsir hediye edilen din adamı "*en az 800 yıl önce*" diye yanıt verir. Bu cümle Molla Burhaneddin'in çok hoşuna gider ve Tillo'daki öğrencilerine gururla anlatacağı bir anekdota dönüşür.⁵⁵⁸ Bir akademisyen için normal olmayan bu yaklaşımın baş müderresin hoşuna gitmesinin en önemli sebebi, medrese kökenli bilgi anlayışının hedefleri ile yakın ilgisinin olmasıdır. Bir medrese müderresi tarihi kaynaklara ve onların paradigmasına ne kadar yakınlaşırsa o kadar büyük ve takdire şayan iş yapmış demektir. Araştırma çerçevesinde görüştüğüm İsmailağa ve Tillo medrese müderreslerinin temel hedefi günümüz değil, geçmişin günümüze aktarılması şeklindedir. Bu anlamda müderresler için çağın ve anın önemi yoktur. Önemli olan, tarih ve onların tabiri ile selef-i salihin ve müctehid imamların yaşadığı zamansallıktır. Zira bilgiler o dönemde üretilmiş ve üretilen bilgiler medreseler kanalı ile günümüze kadar intikal etmiştir. Bu anlamda bu bilgileri ve söz konusu "zamansallık içerisinde üretilen eserlerin kendisini ne kadar iyi anlarsak ilmi ve manevi seviyemiz de o kadar yükselecek" anlayışı hâkimdir.

⁵⁵⁸ Pek çok öğrenciden dinlediğim bu anekdot Tefsir'in büyüklüğünün yanı sıra Molla Bedrettin'in ilmi seviyesinin büyüklüğünü gösteren bir delil olarak görülmektedir. Bu Tefsire ilişkin bir çalışma için Bak. Hasan Çağlar, "Bedreddin Sancar ve Ebdeu'l Beyan Li Cemii Ayi'l Kur'an Adlı Tefsiri," **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Harran Üniversitesi Sbe, 2010

Bu çerçevede bir müderris kendisini çağdaş akım, düşünce ve söylemlerden soyutlayabildiği ölçüde makbul ve değerlidir. Medrese sistematığının tamamı bunun üzerine kurulmuştur. İlahiyat sistematığı ise göreceli olarak çağdaş söylem, akım ve düşüncelere ne ölçüde cevap verildiği, zamanın sorunlarına ne gibi çözümler üretildiği üzerine kurulmuştur. Medrese ve ilahiyat konteksti bir yönüyle modern ve geleneksel yapılanma örnekleridir. Medresede bilginin değeri, geleneği yansıttığı ölçüdedir. İlahiyatlarda bilginin değeri ise toplumsal, siyasal, sosyal ve kültürel olgulara açılım getirdiği ölçüdedir. Bu anlamda bu kurumlarda bilgi üreten özneler olarak akademisyenler ve müderrisler tam da profillerine uyan rollere göre hareket etmektedirler.⁵⁵⁹

Bunun tipik göstergesi bu kurumlarda çıkan kimi metinlerde yer alan ifadelerdir. Geleneği temsil eden bir kurumun bilgi özneleri olarak müderrisler genelde çalışmalarının başlarına besmele, hamdele ve salvele koyarak işe koyulurlar. Yanısıra çalışmalarında rivayet kültürüne uyacak şekilde genelde nakil merkezli bir yaklaşım sergilemektedirler. Bu konuya çalışmanın son bölümünde değinileceği üzere söylenen cümlenin hangi kitaba dayanılarak söylendiği mutlaka belirtilir.

Medrese özelinde hocalar, bilgisel anlamda geleneksel bir perspektife sahip olmalarına rağmen genelde telefon ve internet kullanımları yaygındır. Twitter, facebook, whatsapp gibi sosyal medya uygulamalarının kullanımı dikkat çekicidir. Bu durum megakent İstanbul'da yer alan İsmailağa medreselerinde

⁵⁵⁹ Esasen bu durum yeni bir olguda değildir. Mutezile ve medrese ilişkisi düşünüldüğünde (II. Bölümde anlatıldı) bu değerlendirmenin tarihe bakan yönleri daha iyi anlaşılacaktır. Kimi tezlere göre İslam medeniyeti ile Batı medeniyetinin iki önemli süreçte karşılaşmıştır. Birincisi Abbasilerin son dönemleri ikincisi ise 19. yüzyılda olmuştur. Birinci karşılaşmada özeld Batı düşüncesinin etkisinde kalarak oluşan çizgi Gazali ve medrese çizgisi ile bertaraf edilmiştir. Günümüz karşılaşması ise ancak medrese geleneğinin ihyası ile mümkündür. Buna yönelik bir değerlendirme için bak. Abdurrahman Arslan “ *Kibleyi Kaybettiren Dönüşüm*”, s. 137-141, Esasen bilginin İslamlaştırılması tartışmalarının arka planında da bu tür doneleri bulmak mümkündür. Nihayetinde bu düşüncenin savunulduğu metinlerde yoğun bir şekilde geleneksel anlayışa atıflar görmek mümkündür. Bak. İsmail Raci Faruki, **Bilginin İslamlaştırılması: Genel İlkeler ve Çalışma Planı**, Çev. Fehmi Kuru, İstanbul: Risale Y., 2014; M. Nakib Attas, **İslami Eğitim: Araçlar ve Amaçlar**, Çev. Ali Çaksu, İstanbul: Endülüs Y., 1991; Bu bağlamda medrese çevrelerinin çoğunlukla ilahiyat fakültelerini ve burada yetişen özneleri modern düşüncenin tezahürü ve Mutezili geleneğin bir parçası olarak görmelerinin tarihi bir arka planı bulunmaktadır.

daha yaygındır. Esasen görüştüğüm müderrisler akıllı telefon kullanımına pek sıcak bakmamaktadırlar. Onlara göre bu tür aletler, genelde vakit almakta ve kötü olabilecek durumlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Özelden internetin sınırsız olmasının ciddi sıkıntıları olacağını düşünen müderrisler, akıllı telefon kullanımının sadece belli kişilere serbest olmasının daha sağlıklı olacağını ifade etmektedirler. Belli kişiler ise sadece müderrisler ve medrese yönetiminin belirledikleridir. Bunun dışında kalanların özellikle öğrencilerin akıllı telefon kullanmaları hoş karşılanan bir durum değildir.

6. 2. Akademisyenler

İlahiyatlar medreselerden farklı olarak zaman ve zemin kavramlarına dikkat eden kurumlardır. Özelden örneklem seçilen ilahiyatların kilit noktası olan akademisyenlerde de dikkat çeken özellik özne olarak zamanın sorunlarına duyarlı olmaktır. Elbette bu durum ilahiyat akademiyasının tamamen zamanın ruhuna uyduğu anlamına gelmemelidir. Nihayetinde ilahiyatlar da bir yerde dinsel bir temsiliyeti yansıtmaktadır. Bu da bir şekilde geleneğe yaslanmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak geleneksel olanı zaman ve zemin kavramını dikkate alarak yorumlamak ve günümüz toplumuna aktarmak, dahası geniş bir repertuar ışığında (Felsefe, Psikoloji, Sosyoloji, Eğitim, Antropoloji, Tarih) olguları değerlendirmek, akademisyenlerin genel özelliği görünümündedir. Sosyal, siyasal ve küresel kimi problemlere yeni açılımlar getirmenin yanı sıra daha çok bireylere odaklanmak ve bireylerden hareketle gerçeklik oluşturmaktır. Bu çerçevede genelde ilahiyat sahasında yazılmış olan metinlerde göze çarpmaktadır.⁵⁶⁰

Örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde katılabildiğim dersler ve genelde derslere giren öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde çıkan sonuç akademisyenlerin önemli özelliğinin tümevarımcı olmaları ve analitik birtakım

⁵⁶⁰ Bu konuya son bölümde detaylı bir şekilde değinilecektir. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki medrese çevreleri genelde eserlerde ve derslerde vaaz vari bir anlatım ve yöntemi benimserken, akademisyenler daha çok bilgiyi yapıcı olarak kurgulamakta ve analitik bir şekilde dersleri işlemektedir. Rivayetlerin(nakil) ağırlıklı olduğu medrese çevresinin aksine ilahiyatta dirayet(yorum) esastır.

düşüncelerden hareketle birtakım kanılara varmalarındır. Özünde bu durmunun örneklem seçilen ilahiyatların insan yetiştirme vizyon ve misyonuyla yakın ilişkisi vardır. Örneğin Ankara ilahiyat fakültesi vizyon ve misyonunu şu şekilde temellendirmektedir:

*“Kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlayabilen ve bilimsel verilerden yararlanarak problemlere çözüm üretebilen, İlâhiyat alanında temel bilgi, zihniyet ve yaklaşıma sahip; hayat boyu öğrenme becerisi sergileyebilen, bilgiyi içselleştirerek kendini geliştirmeye ve erdemli olmaya çaba gösteren, dini mirası özümseyen ve insanlığa yararlı olacak her türlü yeniliğe ve sürekli gelişmeye açık olmanın gerekliliğine inanan, birikimini insanlığa hizmet için toplumla paylaşabilen ilahiyatçıları yüksek kalitedeki eğitim kadrosu ile yetiştiren...”*⁵⁶¹ şeklindedir.

Medrese müderrislerinin Arapça ağırlıklı terminolojilerinden farklı olarak akademisyenlerde dikkat çeken husus, genelde İngilizce ağırlıklı bir repertuara sahip olmaktır. Elbette ilahiyat hocalarında İngilizce'nin yanında Arapça, Almanca gibi dilleri bilenler de vardır. Dolayısıyla ilahiyatçıların dil yelpazesi medrese hocalarının dil yelpazesinden daha geniştir. Dahası ilahiyat hocaları için dil bir araçtır, amaç olarak telakki edilmez. Nihayetinde genel bir prensip olarak bir üniversiteye girmek iyi derecede İngilizce bilmeyi gerektirmektedir. Yanı sıra akademisyenler Avrupa tecrübesine yoğun bir şekilde sahiptir. Nitekim saha araştırmalarım sırasında görüştüğüm akademisyenlerin hemen hemen hepsinin Avrupa tecrübesi olmasına karşın, müderrislerin Hac ve umre dolayısıyla Suudi Arabistan tecrübesi olmakla birlikte yurt dışı deneyimleri yok gibidir. Gerçekte bir akademisyenin Avrupa'da bulunan herhangi bir ülkede doktora yapması,

⁵⁶¹ Ankara İlahiyat Fakültesi sitesi http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=104 (Erişim, Ekim 2017) benzer ifadeler İstanbul üniversitesinin vizyon ve misyonundada geçmektedir. Garip bir şekilde Marmara ilahiyatın sitesinde vizyon ve misyon metni yoktur. Sadece dekanın açıklaması şeklinde bir sekme yer almaktadır. Elbette bir parça piar çalışması olmakla birlikte açıklama şu şekildedir. *“Biz Marmara ilahiyatız. Yalnızca Türkiye için değil Balkanlardan Kafkaslara ortadoğu'dan Avrupa'ya referans kaynağıyız. Halkımızın gönünde müstesna bir yerimiz var. Bu yeri muhafaza etmek için öğrencisiyle, hocasıyla hep birlikte çalışıyoruz. Biz İslam geleneğini temsil ediyoruz, ama aynı zamana zamanın ruhunuda biliyoruz. Dinin sadece kitaplarda değil aynı zamanda hayatta olması gerektiğine inanıyoruz...”* <https://ilahiyat.marmara.edu.tr/fakulte/dekanin-mesaji/> (Erişim, Ekim 2017)

inceleme yapmak için seyahat etmesi ve çeşitli platformlara katılması işten bile değildir. Bu durum ilahiyat fakültelerinin daha geniş bir repertuara sahip olmasının yanında, akademisyenlerin daha geniş vizyonla hareket etmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda ilahiyatlardaki geniş repertuar ilahiyat söyleminin daha geniş bir yelpazede olayları değerlendirmesine katkı sunarken, medreselerdeki içe kapanıklık paradigmal çizgide süreklilik sağlamakta ve düşüncenin tekrarı ile sonuçlanmaktadır.

İlahiyatların genel anlamda teknolojiyi etkili bir şekilde kullanmaları ve sınıflarda teknolojik donanımın sağlam olması kendisini akademisyenlerin perspektifinde ve yaşam biçiminde de göstermektedir. Nitekim akademisyenler genel anlamda watsap, twitter ve facebook gibi sosyal platformları etkili bir şekilde kullanmaktadırlar. Gözlemlediğim kadarıyla ilahiyat hocaları ile medrese hocaları arasındaki farklılığı anlatan önemli iki kavram aktiflik ve pasifliktir. Nihayetinde müderrisler bu tür sosyal platformları genelde bilgi edinmek ve haber almak için kullanırken, akademisyenler bilgi alma amacının dışında bilgiyi yaymak, paylaşmak ve bir şeyleri ifade etmek için kullanırlar. Bu tür paylaşımlarda siyasal, sosyal, kültürel olmak üzere pek çok alanda fikirler öne sürülür. Bu durum üretkenliğin bir göstergesi olduğu gibi akademisyenlerin zamanın sorun ve problemlerine daha duyarlı olduğunu göstermektedir. Nihayetinde bu paylaşımlarda güncel konulara ilişkin bilgi ve teşhisler, çözüm önerileri vardır. Dahası televizyon programları, gazete köşeleri gibi platformlarda etkin bir şekilde yer alan ilahiyat hocaları daha üretken, problemlere duyarlı ve geniş perspektifli değerlendirme yapabilmektedir.

Müderrisler, yatılı olan medreselerde çocukluktan itibaren her gün aynı rutinin bir parçası ve devamı olarak hayatlarını sürdürdüklerinden bilgideki süreklilik ve konsensüs onlara göre rahat hareket etmesi ile neticelenmektedir. Örneğin bir müderris ders anlatacağı zaman ekstra bir hazırlık yapmaz, zaten öğrenci iken öğrendiğini aynen anlatacaktır. Ne var ki bir akademisyen için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu bağlamda akademisyenlik daha stresli ve zorlu bir süreci ifade etmektedir. Doğal olarak akademiya, süreçsel olarak yeni ve farklı bir şey söylemeyi zorunlu kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle medrese

su-i generis yapısı müderrisleri aynı şeyi(klasik kitaplar) iyi öğrenmeye iterken, ilahiyat konteksti akademisyenleri farklı ve yeni bilgileri iyi bir şekilde çözümlenmeye itecek bir kurguya dayalıdır. Öğrencilik, yüksek lisans, doktora, doçentlik ve profesörlük şeklinde süreçselleştirilen her basamak yeni ve özgün bilgilerin üretilmesini salık vermektedir. Geleneksel bir paradigma ile kurgulanan medreselerde yeniyi söylemek negatif olarak kodlanırken, modern bir kurguya sahip ilahiyat akademiyasında ise eskiyi söylemek negatif olarak kodlanmaktadır. Öyle ki ceza nedeni (intihal) olarak görülebilmektedir. Bu bağlamda müderrislik eskiye dönüşü sembolize ederken, akademisyenlik geleceğe dönük olmayı sembolize etmektedir. Bu husus saha çalışması için yaptığım gözlemlerde dikkat çekmekle birlikte, kendisini YÖK sistemindeki tezlerden net bir şekilde göstermektedir. Zira ilahiyat merkezli hiçbir makale, tez ve çalışmanın aynı olmamasına özen gösterilir. Yukarıdaki anekdotta aktarıldığı üzere bir müderris klasik kaynaklara yaslandığı ve bunları iyi anladığı sürece mutlu olmaktadır. Bir akademisyen ise yeni ve orijinal bir fikir bulduğu ölçüde kendini mutlu hissetmektedir. Elbette bu durum akademisyenlerin yeni bir keşif yapma arayışında olan özneler olduğu anlamına gelmemelidir. Nihayetinde ilahiyatlarda da temel motivasyon dini güzel bir şekilde öğrenmektir. Ne var ki ilahiyat akademiyasında genel olarak göze çarpan husus dinsel tarih, sosyoloji, antropoloji, psikoloji gibi ilimleri de etkili bir şekilde kullanarak zaman ve zemini dikkate alan yorumlar geliştirmektir. Özetle, araştırma çerçevesinde yapılan inceleme şu hususları gözler önüne sermektedir: Müderrisler geçmiş ve tekrarı akademisyenler geleceği ve özgünlüğü sembolize ederler. Gücünü geçmiş bilgi ve süreklilikten alan müderrisler geçmiş taliplisi olan öğrenciler gözünde daha otoriter ve sistematik inşacı iken, gücünü bizzat kendi bilgisinden alan ve rasyonel düşünen akademisyenler ise bu yöndeki bilgi peşinde olan öğrenciler için sadece yol göstericidir. Weberin⁵⁶² bir yaklaşımla müderrisler geleneksel otoriterlerdir. Güçlerini geçmişten aldıkları bilgi ve birikimden(kitaplar) alırlar.

⁵⁶² Max Weber'in otorite ve egemenlik anlayışı üçlü bir sistem üzerine kuruludur. Ona göre genel anlamda egemenlik tipleri, geleneksel, yasal(ussal) ve karizmatik olmak üzere üç tipoloji üzerinde kuruludur. Buna göre geleneksel otorite kendi ifadesiyle "Çok eski geleneklerin kutsallığına duyulan yerleşmiş inanca ve onların altında uygulanan meşruluğuna dayanırlar." Bak. Weber, *Ekonomi ve Toplum*, s. 334

Onlar bizzat geçmişin nakilcisidirler. Akademisyenler ise rasyonel otoritedirler. Güçlerini bizzat bilgiyi yorumsama, yeniden üretme ve bunu etkin bir şekilde paylaşmaktan alırlar. Geçmiş bilgileri, gündelik argümanlar ve zamanın bilgi epistemolojisi çerçevesinde ele alan bir akademisyen için kimi zaman malzeme olabilmektedir.

7. Bilginin İnşa Süreçleri: Müfredatlar, Öğretim Yöntemleri ve Öğretmen-Öğrenci İlişkileri

Programlar bir eğitim kurumunun pusulası gibidir. Esasen makro ölçüde bir ülkenin ve mikro ölçüde bir okulun eğitim felsefesi, ülkenin ve okulun eğitim programı ile ilgilidir. Herhangi bir eğitim kurumunun müfredat sistemini analiz etmek, kurumun genel amacı ve gelecek vizyonu hakkında bilgi verecektir. Bu bağlamda ilahiyat ve medreselerin eğitim müfredatları ve öğretim yöntemleri ile öğrenciler arasındaki ilişkilerin incelenmesi, onların yapısı hakkında sağlıklı bilgiler verecektir. Özünde bir eğitim kurumun müfredatı tek başına o kurumla ilgili bilgi vermeye yeterlidir. Zira müfredatlar öğrencilerin hangi bilgileri aldığını ve nasıl bir formasyonla yetiştiğinin en açık ve sade belirtisidir.

7.1. Medreseler

Medreselerde göze çarpan geleneksel anlayış, her bakımdan kendisini müfredatlarda da göstermektedir. Örnekle seçilen medreselerde belirlenen kitaplar medreseler için her şeydir. Bu kitapları okumayan bir öğrenci bilgisi ve yetkinliği ne olursa olsun bir anlam ifade etmez. Bu bakımdan medreselerde öğrencilerin kaçınıcı sınıfta olduğu şeklinde bir soru ile karşılaşmak mümkün değildir. Genelde yöneltilen hangi kitapta olduğu ya da ne okuduğu şeklindeki sorular, kitap endeksli eğitim anlayışının bir tezahürü olarak dikkat çekmektedir. Normal olarak modern okullarda bir öğrenciye nerede okuduğu sorusunun hemen akabinde kaçınıcı sınıfta olduğunun sorulmasının medreselerdeki karşılığı “kitaptır.”

Bu anlamda medreseler genelde statik bir müfredata sahiptir. Nihayetinde örnekle seçilen medreselerde okutulan kitapların en çağdaşı neredeyse 300

yıllıktır. Bu medreselerde sınıf sistemi olmadığı için genelde kitap geçme esaslı bir anlayış hâkimdir. Kitaplar, kitabın çapı, öğrencinin kapasitesi, öğretmenin anlatım yetkinliğine bağlı olarak değişken bir sürede bitirilmektedir. Medreselerin statikliğine işaret eden ve genelde eski tarihli olan bu kitapların değiştirilmesi ve bunların yerine çağdaş herhangi bir kitabın okutulması çok olası değildir. Örnekleme seçilen medreselerin müfredatlardan anlaşıldığı kadarıyla buralar Arapça endeksli kurumlardır. Esasen Arapça okuma ısrarının sebebi, özellikle selef dönemi olarak kabul edilen dönemdeki eserleri güzel anlamak ve bu eserleri kavramaktır. Nihayetinde medreselerin özellikle Kur'an'ı ve sünneti(bu bağlamda klasik eserleri) iyi anlamak için böyle bir motivasyona sahip olduğu göze çarpmaktadır. Ancak burada garip olan durum medreselerin dil takıntılarının yukarıda anlatıldığı üzere tefsire bile engel olabilecek bir seviyede olmasıdır. Yanı sıra bilgiyi nakilci bir mantıkla kurgulaması dolayısıyla kendilerinin yorum geliştirmesinden çok, sadece klasik dönemde yazılmış olan eserlerin nakline odaklanılmaktadır. Bu bağlam, müfredatların bizzat kendisinin de nakilci bir çizgi ile kurgulanması ile kendisini göstermektedir. Her birinin atlanılması zorunlu bir sınıf olarak ele alınan bu kitaplar, sırası ile şöyledir:⁵⁶³

Emsile (Sarf) (Yazarı bilinmiyor)⁵⁶⁴

⁵⁶³ Medreselerde okutulan bu çalışmalar öğrencilerin kolay ezberlemesi için genel olarak manzum şeklinde yazılmıştır. Bu çerçevede gramer ağırlıklı olan bu eserler tamamen olmazsa da genelde kolay ezberlenecek mantaliteyle hazırlanmıştır. Belirtmek gerekir ki bu eserler genel hatları ile medreselerin müfredat mantığını açıklamaya yöneliktir. Nihayetinde gramer ağırlıklı olarak kurgulanan bir anlayışla hareket eden medreselerde kimi farklı nüanslar bulunmaktadır. Hoca merkezli kurumlar olarak bazen baş müderrisler gramer ve irap konusunu daha iyi anlatan farklı şerhler tercih edebilmektedirler. Bu bağlamda bu tür farklılıklara değinerek çalışmayı ayrıntılara boğmamaya özen gösterdik. Yanı sıra bazen de farklı medreselerde özellikle üst düzey öğrencilerce klasik olan farklı eserler tercih edilmektedir. Dahası bazen büyük müderrisin uygun gördüğü görece güncel eserler de beraber müzakere edilmektedir. Örneğin Tillo'da baş müderrisin önderliğinde Sadi Nursi'nin eserleri olan "Risaleler" okunurken, İsmailağada Ustaosmanoğlu'nun kaleme aldığı "mektubatlar" okunmaktadır. Ancak genel iskelet büyük ölçüde yukarıda ki gibidir. Ayrıca okutulan derslerin Tillo örneğinde bir inceleme için bak. Uğur Erman, "Siirt Medreselerinde İcazetname Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri" **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 3, Sayı. 1, s. 135- 172; Yine aynı yazar tarafından kaleme alınan " Siirt Medreselerinde İcazetname Sonrası Okutulan Eserler ve İçerikleri" **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı. 10, (2017), s. 572-598

⁵⁶⁴ Genelde Doğu medreselerinde öğrenciyi hazırlayıcı olarak düşünüldüğünden Siirt'li Molla Halil'in (Ö. 1843) 'Nehcu'l Enam,' Ahmed-i Hani'nin (Ö. 1700) 'Nevbihar' ve Hüseyin

- Kitabu Binai'l-ef'al(Sarf) (Yazarı bilinmiyor)⁵⁶⁵
- Kitabu'l-Maksud fi't-tasrif(Sarf) (Yazarı bilinmiyor)⁵⁶⁶
- Merahu'l –Ervah (Ahmed bin ali bin Mesut, ö. 700/1330)
- İzzi fi't-Tasrif(Sarf) (İbrahim Bin Abdülvehab ez-Zencani, ö.655/1257)
- Şerhu't-Tasrifi'l İzzi (Sarf) (Taftazani, ö.793/1390)
- Eş-Şafiyye fi ilmi't-Tasrif(Sarf) (Abu Amir İbn Hicab, ö.646/1249)
- Avamil (Nahiv)(Muhammed bin Ali el-Birgivi, ö.981/1573) Doğuda daha çok (Abdulkahir bin Abdurrahman el-Cürcani, ö. 471/1078)
- Kitabu'z-Zuhruf (Nahiv) (M. Yunus el-Halkatani)⁵⁶⁷
- Kitabu't-Terkip (Sadettin et Taftazani, ö. 793/1390)
- Şerhu'l Muğni fi'n -Nahiv (Hasan el-Çarpendi, ö. 746/1249)⁵⁶⁸
- Şerhu'l Muğni (Bedrettin Muhammed el-Meylani, ö.811/1408)
- Sutur(İstiare) (Yazarı bilinmiyor)⁵⁶⁹
- Sadini(Sarf) (Mesud B. Ömer el-Herevi et-Taftazani (ö.792)
- Hal'ül Meakid (Nahiv) (Ahmed b. Muhammed ebus-Sena et-Tokadi) (ö. 597/1168)

Batei'nin(ö ?) 'Mevlidi' okutulmaktadır. Medrese çevrelerince Emsile'nin Hz. Ali tarafından yazıldığı düşünülse de kim tarafından yazıldığı belli değildir. Dil kurallarından söz eder. Bak. Nusrettin Bolelli, "XVIII-XX. Yüzyıllarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Arapça öğretimi", **Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler (Uluslar arası Sempozyum Temmuz, 2012)**, İsmail Narin (Ed.),İçinde (615-653), C.1, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Y., 2013,s .617

⁵⁶⁵ Çiçek'e göre Katip Çelebi Keşfu'z Zunun'da bu kitaptan "Bina'ul –el'al şeklinde söz eder fakat yazarının kim olduğuna değinmemektedir. Halil Çiçek, **Şark Medreselerinin Serencâmı**, İstanbul: Beyan Y., 2009, s. 52; Bolelli, a. g. m. s. 617

⁵⁶⁶ Yazarı bilinmeyen eser kimilerince Ebu Hanife tarafından yazılmıştır. Bolelli'ye göre Birgivi kesin bu kâmdadır. Bolelli, a. g. m. s. 618

⁵⁶⁷ Eser 19. yüzyılda telif edilmiştir. Yazarın ölüm tarihi bilinmiyor. Bolelli, a. g. m. s. 619

⁵⁶⁸ Öğrenciler genellikle bu esere geldiklerinde Arapça okuduğunu anlamaya başlarlar

⁵⁶⁹ Çiçek'e göre yazar Şeyh Abdulkahim ed-Dirşevi'dir. Çiçek, a. g. e. s. 54

Şerh'ül Katru'n-Neda (Nahiv)(Cemaleddin b. Ahmed el-Ensari İbn-i Hişam, ö. 761/1359)

Kafiye (İbn-i Hicab, ö. 646/1249)

El-Elfiye f'in-Nahiv: (Cemalledin Muhammed b. Abdullah b. Malik el-Endülüsi, ö. 672/1274)⁵⁷⁰

Suyuti-El Behcet'ül Mardiyeye (Nahiv) (Celaledin Abdurrahman b. Ebubekr es-Suyuti, ö.911/1505)⁵⁷¹

Molla Cami –El-Fevaid'ud-Ziyaiyye (Nahiv) (Abdurrahman b. Ahmed el-Cami (ö. 898/1492)

Muğni-Tullab (Mantık) (Mahmud b. Hafız Hasan er-Rumi,ö. 834/1807)⁵⁷²

Haşiyetu'l Kul Ahmed (Mantık) (Ahmed b. Muhammed b. Ömer, ö. 785/1383)

Şer'ul Şemsiye (Mantık) (Sadrettin et-Taftazani, ö. 891/1383)

Risalet'ül Vaziye'tu'l-Adudiyeye (Vad) (Adudduddin Abdurrahman b. Ahmed el-İyeci eş- Şirazi, ö. 756/1355)⁵⁷³

Er-Risaletu'l Velediyye (Münazara) (Muhammed b. Ebibekr el-Meraşi, ö. 1145/1737)⁵⁷⁴

Muhtasaru'l –Meani (Belagat) (Sadrettin et-Taftazani, ö.792/1389)

⁵⁷⁰ Bu kitap özellikle Tillo'da perşembeyi cumaya bağlayan gece bir kaç öğrenci eşliğinde gidip gelinerek okunur. Koro halinde okunan eser ziyaretçilerin bir hayli ilgisini çekmektedir.

⁵⁷¹ Bu çalışma Cemalledin Muhammed b. Abdullah b. Malik El-Endülisi'nin (ö. 1274) elfiye adlı çalışmanın şerhidir. Medreselerde genelde bu eser ezberletilmektedir.

⁵⁷² Bu eser Esiruddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebheri es-Semerkandi(ö.660)'nin İsa Goci olarak bilinen çalışmasının şerhidir. Bu anlamda İsa Goci ezberletilmektedir.

⁵⁷³ Ayrıca bu çalışmanın bir şerhi olan İbrahim b. Muhammed es-Semerkandi el-Leysi (ö. 1501)'in yazdığı Şerh'ül Adudiyeye okutulmaktadır.

⁵⁷⁴ Bazen özellikle Tillo'da Molla Halil b. Hüseyin el-Hizani el İsiridi(Siirt) el-Ömeri (ö. 1843)'nin El-Habiyetül Haliliye adlı çalışması da ezberletilir. Çalışma münazara ile ilgilidir.

Telhisu'l Miftah (Belagat) (Muhammed bin Abdurrahman el-Kazvini eş-Şafii, ö.739/1338)

Tuhfet'ül Mürid (akaid) (İbrahim b. İbrahim b. Ahmed el-Bacuri el-Mısri(ö. 1860) veya Şerh'ül Cevheretü't-Tevhid (İbrahim b. İbrahim el-Lekani el-Mısri (ö.1041) ⁵⁷⁵

Akaidu'n Nesefi (Akaid) (Ömer en-Nesefi, ö. 537/1142)

Cemu'l Cevami'fi Usulil Fıkh (Fıkıh), (Ali-es Sübki, ö. 771/1370)

Medreselerdeki eğitimin metin merkezli olarak sürdürülmesi sebebiyle öğrenciler genelde hayata metin merkezli bakmakta ve yorumlar da metin merkezli olarak kurgulanmaktadır. Yukarıda sıralanan kitapları sırası ile okumadan medreseden mezun olmak imkânsız gibi görülmektedir. Özünde Arapça olan ve Arapça'yı öğretmek amacı ile kaleme alınmış bu eserler bir yönüyle teberrük olarak da algılanmaktadır. Örneğin, Mısır'da Ezher mezunu olan ve Arapça'yı çok iyi bilen, medresede öğrencilik yapan bir öğrenciye bu kitapları niçin okuduğu sorulduğunda, icazetin ancak böyle alındığını ifade etmiştir.⁵⁷⁶ Bunun yine tipik bir örneği İsmailağa medreselerine dışarıdan gelen öğrencilerin Arapça seviyesinin bu sıralı kitaplarla ölçülmesi ve herkesin bu kitapları okumalarının zorunlu olmasıdır.

Medreselerin olmazsa olmazı olan kitaplar okutulduktan sonra öğrenci mezun olmaktadır. Eski olan fakat halen medreselerde okutulan bu kitaplar doğrusu dikkat çekicidir. Zira bu kitaplar Osmanlı döneminden beri hemen hemen medrese sistematiği içerisindeki konumlarını korumaktadırlar. (Bu liste çalışmanın ikinci bölümünde sunulmuştur).⁵⁷⁷ Eski ve köklü bir kurum olan

⁵⁷⁵ Genelde günümüz Türkiye'sinde özellikle Doğu ve Güneydoğusunda ki tüm medreselerde bu kitaplar okutulmaktadır. Bak. Çiçek, a. g. e. s. 28

⁵⁷⁶ İyi derecede Arapça bildiği halde sıra kitaplarının tekrar okutulması medreselerin bu kitaplara dinsel bir anlam atfettiğinin bir göstergesidir. Esasen medreseler, hangi modern kurum olursa olsun medresenin bu yöntemiyle öğretilmeyen bir Arapça'nın tam bir Arapça olmayacağını düşünmektedir.

⁵⁷⁷ Liste şu şekildedir: Emsile –Bina- Maksud- İzzi- Şerh'ül Taftazani- Şerh'ül İzzi- Merah'ül Ervah- El Mukaddime Fis- Sarf ve Tasrifus Seyyid Şerif Cürçani- Nahiv Alanında Okutulan kitaplar- Avamil-i Cürçani&Birgivi- Sadullah el Kebir- Netaic'ül Efkar Fi Şerhi İzhar- El Kafiye

medreselerde okutulan bu kitaplar kimi zaman öğrencilerin modern Arapça'yi anlamasını zorlaştırmaktadır. Kitaplardan anlaşıldığı gibi gramer ağırlıklı bir müfredata sahip olan medreselerin, tarihi bir hayli geçmişe dayanan Arapça çalışmalarını okutmaları dillerin canlılık ve dinamikliğine aykırı bir duruştur. Bu bağlamda medrese Arapça'sının klasik Arapça olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira buradaki temel motivasyon kadim dönemi yansıtan çalışmaları anlamaktır. Nitekim saha araştırmaları sırasında gördüğümüz müderrislere medreselerin neden bu kadar klasik yapılara önem verdiğiyle ilgili sorular sorduğumda garip bir şekilde Mutekaddimin ve Muteahirin ayrımı yaparak cevaplar vermekteydiler. Onlara göre kadimden anlaşılan şey “mutekaddimin” döneminin özelliklerini yansıtan çalışmalardır. Bu çerçevede mutekadimin ve muteahirin ayrımı, yazılan eserlerin sistematığı ile ilgilidir. Bizzat bir zamansallık ifadesi değildir. Eğer eser rivayet ağırlıklı bir sistematiğe yazılmışsa mutekaddimin, dirayet ağırlıklı bir sistematiğe yazılmışsa muteahirindir. Diğer bir ifadeyle eserler rivayet zincirinin bir halkası ise mutekadimin, rivayet zinciri değil de sosyal şartlardan hareketle bir olguya yaklaşıyorsa muteahirindir. Bu anlamda medreseler çoğunlukla mutekaddimin olan eserlerden istifade etmektedir. Bu tercihin de aynı zamanda medrese geleneği ve paradigması ile yakın bir ilgisi vardır. Şöyle ki örneklem seçilen medreselerinin kendisi bizzat icazet örneğinde gösterildiği gibi nakilci kurumlardır. Bu bağlamda tercih ettiği eserlerin de bu tarzda kaleme alınmasına büyük önem vermektedir. Bu yüzden medrese müderrisleri bir şey konuştuklarında genelde bir kitaba veya bir hadise mutlaka atıf yaparlar, böylece aslında söylenilen şeyin bir aktarım olduğunu ima ederler. Medrese paradigmasında muteahirin olan bir çalışma hangi dönemde yazıldığına bakılmaksızın “çağdaş” olarak kabul edilmektedir.⁵⁷⁸ Elbette zaman zaman

Fi Nahv- Molla Cami- Miftahul ulum (Ebu Yakub es Sekaki- Talhisul Miftah (İbni Hicab)- El Mutavvel Ale'l Miftah (Taftazani)- Şerh'ül Miftah (Cürcani)- Muhtasarul Meani (Taftazani)- Telhi'ül Miftah (Muhammed El Kazvini) - Risaletü Vad (Adududdin El İci) bak. Akgündüz, a. g. e. s. 397

⁵⁷⁸Medrese çıkışlı eserlerde genelde rivayete göre, söylenene göre, “şuna göre buna göre” şeklinde hep atıflı cümleler ve nakilci bir dil hâkimdir. İlahiyatlarda ise “şu şöyledir. Bu böyledir” şeklinde daha yorumsalcı bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Son bölümde özellikle ilahiyatçıların

muteahhirin olan eserlerden de yararlanılmaktadır. Ancak bu durum medreselerin ravi kültürüne engel bir durum olarak görülmemelidir. Müfredatlarda genelde bu özelliğe bağlı olarak yapılandırılmaktadır.

Örnekle seçilen medreseler, eğitimde tefsir, hadis ve fıkıh derslerine Arapça'ya göre daha az yer vermektedir. Özellikle alt sınıfta(kitapta) bulunan öğrenciler neredeyse bu dersleri hiç görmemektedir. Hadis, fıkıh ve tefsir dersleri ancak üst düzey kitapları okuyan (modern terminoloji ile üst sınıf) öğrencilerin büyük üstat öncülüğünde seçilen belli eserlerin okunması ve müzakere edilmesi şeklinde olmaktadır. Bu tür eserler okunurken bile dikkat çeken durum gramer yoğunluklu anlatımdır. Hem Arapça eğitimi hem de genelde diğer derslerde okutulan kitaplar medrese kontekstinde amaç konumundadır. Bir öğrenci listelenen kitapları gramatik olarak iyi anlıyorsa ve çözümlüyorsa eğitim amacına ulaşmış demektir. Bu anlamda, eğitimin ortalama 6 sene sürdüğü medreselerde öğrenciler hemen hemen 40 tane kitap okumuş olarak mezun olmaktadır. Bunların 22 tanesi zaten derslerde okutulan ve öğrencilerin bitirmek zorunda olduğu (sınıf geçmek için) tamamı gramerin belli başlı konularını anlatan kitaplardır. Şerh ve haşiyelerinde oluşan 10 tane kitap, birer tefsir, hadis ve fıkıh kitabını okuyan bir öğrencilerin bilgisel derinliği Arapça'yı iyi bir şekilde bilmesi ile ölçülmektedir. Nihayetinde zaman zaman medreselerde sorulan soruların genel özelliği, gramer içerikli olmaları ve analitik düşünceye önem vermemesidir. Ancak İsmailağa medreselerinin bulunduğu şehir dolayısıyla kitap okuma oranının daha fazla olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Tillo için ortalama bir sayı tahmininde bulunmak görece daha kolaydır. Yanı sıra özellikle araştırma için gittiğim Şaban Sadoğlu medresesine milli gazete gibi muhafazakar duruşuyla bilinen gazetelerde gelmekteydi. Bu kapsamda İsmailağa reaksiyonerlik⁵⁷⁹ bağlamında güncel hakkında daha fazla bilgi sahibidir.

kaleminden çıkan tefsirlerle, müderrislerin kaleminden çıkan tefsirler karşılaştırmasında bu durum tahlil edilecektir.

⁵⁷⁹ Burada reaksiyonerlikten kastedilen, buraların kendini güncele göre konumlandırmasından çok güncele tepisel bir yaklaşım geliştirmesidir.

Müdrisler genelde müfredat olarak okutulan kitapları ezber bilmektedirler. Dahası özeldede klasik dönemde yazılmış kimi fıkıh, hadis ve tefsir konularını içeren belli başlı eserler neredeyse tamamen bilinmektedir.⁵⁸⁰ Ki zaten ders döneminde bu kitapların çoğu ezberletilmektedir. Bu çerçeve, müdrislerin bir nevi yürüyen müfredat görünümünde olması ile sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla müfredat çağın ve zamanın ihtiyaçlarından etkilenmekten çok tıpkı Nizamiye süreciyle başlayan rivayet kültürünün bir devamı niteliğindedir. Örneğin, icazet alan bir öğrenci(diploma) yeni bir medrese açtığında zaten çerçevesi ve sınırları çizilmiş bütün detayları anlaşılmış bir sistematığe sahip olarak aynı şeyleri tekrar etmektedir. Bu tekrardaki hassasiyet oluşturulan ve çerçevesi çizilen paradigmanın sağlıklı bir şekilde aktarılması ve zarar görmeden yeni nesillere aktarılması amacına matuftur.

Medreseler sınıf düzeni kavramına sahip olmadığı için dersler bireysel olarak işlenir. Mezuniyet, ders geçme, ders süresi gibi kavramlar çoğunlukla standardize bir şekilde yürümektedir. Dahası derslerin uzunluğu ve kısalığı tamamen öğrencinin potansiyeline göre ayarlanmıştır. Yanı sıra kitap geçmek sınıf atlama olarak anlaşıldığından, öğrencinin bir kitaptan kaç sayfa ders alacağı da yine öğrencinin kapasitesine bağlı bir şeydir. Öğrenci çabuk anlayan biriye iki sayfa, yavaş anlayan biri ise bazen bir paragraf ders alabilmektedir. Bu durumda kitap bitirmenin(sınıf geçme) bir standardı yoktur. Bu bağlamda örneklem seçilen medreselerdeki eğitim süreci genelde ilahiyat fakültelerinden daha bireyci bir yaklaşıma sahiptir. Seydanın(baş üstat) dersleri zaman zaman 15-20 kişilik olabilirken, müdrisler talebe göre kimi zaman 5-10 kişilik gruplarla ders yapmakla birlikte, çoğunlukla dersler birer kişilik öğrencilerle yapılmaktadır. Buradaki bireysellik dersin öğrencinin kişisel, sosyal ve kültürel beklentilerine göre ayarlama ve onun seviyesine inme şeklinde anlaşılmalıdır. Nihayetinde öğrenci merkezlik çağdaş eğitimin en önemli özelliğidir. Nitekim pedagoji, psikoloji gibi kavramlar modern eğitim süreçlerine işaret eder. Bu

⁵⁸⁰ Örneğin Tillo'da müdrislerden birisinin lakabı yürüyen kütüphaneydi. Bunun sebebi bu müdrisin fıkıh konularına ilişkin herhangi bir görüşün hangi eserde ve hatta hangi sayfada yer aldığını bilmesiydi. Benzer bir lakaba sahip olup İsmail ağada çalışan bir müdris dört mezheple ilgili klasik fıkıh kitaplarında geçen tüm görüşleri bilmekteydi.

bağlamda medreseler pedagojik anlamda yetersiz kurumlardır. Nitekim saha araştırmalarım sırasında tanık olduğum kimi durumlarda, müderrisler kızdığında öğrencileri rencide edebilecek sözler sarf edebilmekteydiler. Bu bağlamda medresedeki bireysellik paradigmal çizginin sağlıklı bir şekilde kişiye aktarılmasına ve hocanın öğrenciyi istenen kıvama getirmesine yönelik bir süreçtir. Bireysel şekilde ders işleme medrese paradigmasının yavaş bir şekilde ilmek ilmek işlenmesine ve öğrencinin aktarılan felsefeyi daha iyi hazmetmesine yardımcı olmaktadır. Diğer bir ifadeyle dersin bireysel olması birey için değil, paradigmanın bireye kazandırılması içindir. Bir öğrencinin ders seçme ya da gösterilen derse itiraz etme hakkı yoktur. Hoca kendini öğrenciye göre ayarlamaz, öğrenci kendisini hocaya göre ayarlar. Öğrenci ancak dersi anlamadığı durumlarda şayet çekinmiyorsa⁵⁸¹ anlamadığını dile getirir. Ancak aktarılan bilgilere katılmasa dahi bunu açıkça dile getiremez. Esasen derslerin daha çok Arapça gibi teknik konulara dayalı olması spekülasyon ve analitik düşünce gibi etmenleri azaltıcı bir role sahiptir. Bu durum medrese popülasyonunu oluşturan bireylerin bilgi üretirken genelde teknik konulara odaklanması ile sonuçlanmaktadır. Müderrislerinde dil takıntıları hakkında farkındalık sahibi oldukları görülmektedir. Nitekim sohbet ettiğimiz müderrisler durumu mizahsen bir durumla anlatmaktaydılar. Buna göre bir medreseli vefat ettiğinde sorgu melekleri yanına gelir ve “ Men Rebuke” diye sorar, medreseli “Men” mübtada (özne), “Rebuke” ise haberdir(yüklem) şeklinde cevap verir. Dolayısıyla medresede kiritik konu klasik Arapça’ya hakim olmaktır.

Müderrislerin ders anlatım biçimleri genelde düzdür. Öğrenci müderrisin yanına gitmeden önce okuyacağı dersi mütalaa eder.⁵⁸² Sonra müderrisin yanına gidip mütalaa ettiği yerleri müderrise anlatır. Müderris, öğretici olmanın vermiş olduğu sorumluluk gereği öğrencinin yanlış anladığı yerleri düzeltir. Okutulan

⁵⁸¹ Bazı öğrenciler derslerde anlamadıkları halde anlamış gibi yapmakta, anlamadığı yerleri müzakere sürecinde üst kitapta okuyan öğrencilerin yardımı ile gidere bilmektedirler.

⁵⁸² Mütalaa öğrencilerin okuyacakları ve ya okudukları dersi anlamak için okuması ve üzerinde düşünmesidir. Bu anlamda çalışmanın devamında bu kavram kullanılacaktır.

kitap üzerine varsa yazılmış şerh ve haşiyelerden⁵⁸³ eklemeler yapar ve öğrencinin böylece ders süresi bitmiş olur. Gözlemediğim kadarıyla bu süreçte öğrencinin durumu “gassalın önündeki mevtayı” andırır bir durumdur. Öğrenci ayakta ise iki elini önüne bağlamış düz ve intizamlı bir şekilde bekler. Bu bekleme süresi hoca oturmaya müsaade edene kadar sürer.⁵⁸⁴ Oturuş şekli, diz çökülecek şekilde olmakta ve öğrenci bu pozisyonunu ders boyunca korumaktadır. Derste hocaya saygısızlık anlamına gelebilecek en ufak bir hareket bile hoş karşılanmadığından öğrenciler bu konuda son derece titiz davranırlar. Medrese ilişkiselliğinin tamamında bu davranış biçimi sinmiş bulunmaktadır. Dahası dışarıdan misafir olarak gelen insanların dahi bu şekilde davranması ve bu pratiğin sık sık tekrarlanması itaat kültürünün yerleşmesine olumlu etki etmektedir. Bu durum, kontekste uymayan insanların belli bir süreden sonra kendisini anormal olarak görmesine dahi neden olabilmektedir. Bu çerçevede hoca ders anlatırken öğrenci nizamlı ve intizamlı bir şekilde durmakta, genelde başı ile anladığını işaret etmesinin ötesinde derslerde pek aktif davranmamaktadır. Onun görevi, hocayı dinlemek ve dinlediğini ertesi güne kadar ezberleyip kavramaktır. Öğrencinin, müderrisin çizdiği çerçeve dışına çıkması hoş karşılanan bir durum değildir. Medreseyi bu bağlamda tanımlayacak en uygun sözcük kuşkusuz ki edilgenliktir.

Bu bağlamda örneklem seçilen medreselerde bir müderris tam anlamıyla bir paradigma inşacıdır. Öğrencinin şekillenmesinde yegâne otoritedir. Zira mezun olana kadar öğrencisinin ders aldığı hoca sayısı neredeyse üçü geçmemektedir. Şayet ders aldığı hoca ile arasında bir pürüz yaşanırsa ve öğrenci şanslı bir öğrenci ise hocasını değiştirmek isteyecektir. Ancak bu şekilde ikinci bir hocadan ders alabilecektir. Ne var ki ister bir hoca ister birkaç hoca

⁵⁸³ Şerh ve haşiyeler genelde bir eserin özet ya da tafsilatlı anlatmak için üzerinde düşünülmüş notlardır. Bu tür kitapların ortasında genelde ana metnin kendisi yer almakta kenarlarında ise metne ilişkin açıklamalar yer almaktadır.

⁵⁸⁴ Bu bağlamda medresede müderrislerle yaptığımız bir sohbet sırasında medrese yönetiminin medreseyi gezdirmesi için görevlendirdiği bir öğrencinin yarım saat boyunca intizamlı ve elleri önde bağlanmış bir şekilde beklediğine tanık olan biri olarak, bu durumun kimi zaman öğrenci için zor bir hal aldığını söyleyebilirim. Öğrencinin oturması ve ya rahat bir pozisyon alabilmesi ancak müderrisin onay vermesi mümkün olabilmektedir.

olsun medreselerde paradigmadaki statiksel durum, niceliği anlamsız hale getirmektedir; çünkü sayıları ne olursa olsun, hocaların büyük oranda anlatacakları aynı olacaktır. Zira hocanın yapacağı şey kitaptakini aynen aktarmaktır. Araştırma kapsamında anlaşıldığı kadarıyla hocalar arasında görülen ufak tefek farklılıklar, bir hocanın öğrenciye kitabı nasıl anlatacağı ve öğrenciye nasıl yaklaşacağı hususunda ortaya çıkmaktadır. Genelde (yukarıda muteahhir konusunda anlatılmıştı) zamandan kopuk olan ve güncele dair kişisel her türlü görüşü modern olarak kodlayan bu kurguda, öğrencinin yapması gereken zaten kapanmış olan bir dosyanın içeriğine bakmak ve aradığını orada bulmak olacaktır.

Örnekleme seçilen medreselerde dersler sadece paradigma aktarma süreci ve geleneğe dayalı bilgi verme işlemi değil, aynı zamanda tarz oluşturma faaliyetidir. Öğrenci günün çoğunu aynı kurum içerisinde yer alan hocasının yanında geçirmektedir. Bu bağlamda müderris bir öğrenci için tam anlamıyla rol modeldir. Davranış tarzları genelde müderrislerinkine benzemektedir. Özellikle büyük üstat gibi davranmak ve onun gibi hareket etmek önemli bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Bu durum özelde müderrislerin ders anlatma biçimlerinde görülmektedir. Baş üstadın yetiştirdiği bireyler olarak onun gibi ders anlatmak, ders anlatırken onun jest ve mimiklerini kullanmak hatta onun gibi konuşmaya çalışmak müderrislerin önemli bir özelliği olarak göze çarpmaktadır. Nihayetinde gündelik hayatta insanlar sevdikleri insanları kendilerine rol model alırlar. Baş üstadın her tavrı ve yaklaşımının örnek alınması ve onun gibi olmaya çalışılması medrese öğrencileri için önemli bir hedefdir. Nihayetinde yüzyıllardır geleneği devam ettiren medreselerde bu olgu önemli bir yer tutmaktadır. Esasen bu özelliğin “Alimler peygamberlerin varisidir” anlayışı ile paralellik gösterdiği rahatlıkla görülmektedir. Nihayetinde örnekleme seçilen medreseler paradigmasında baş müderris peygamberin varisidir. Onun peşinden gitmek, onun gibi davranmak ve onunla özdeşleşmek bir yönüyle peygamberle özdeşleşmek anlamına gelir. Bu anlayış müderrislerin öğrenci üzerindeki otoriter ilişkilerini kolaylaştırıcı bir faktördür.

Örneklem seçilen medreseleri önemli oranda modern olan ilahiyatlardan ayıran husus, öğrencilerin “talebe”, müderrisin de “talep edileni aktaracak özne” olarak kurgulanmasıdır. Bu bağlamda medreseye gelen öğrenciler paradigmayı talep eden ve ona her şartta hazır olan öznelere ifade ederken, müderris gelen talebeyi, hedeflenen ve kurgulanan paradigmaya göre yetiştirecek öznelere işaret etmektedir. Elbette modern kurumların da birtakım hedef ve amaçları vardır. Ancak gözlemediğim kadaryıla örneklem seçilen ilahiyatlarla kurumlarla medreseleri ayırtıran en önemli etmenlerden birisi, ilahiyatların meslek getirisi olması dolayısıyla paradigmatik bir motivasyona teşvik edici yönünün az olmasıdır. Oysa medrese konteksti zor şartları barındırdığı halde, gelecekle ilgili bir getirisi olmadığı halde tercih edilir olması, tam da talebe kavramına uyan duruma örnektir. Bu bağlamda modern anlamda öğrencilik teknik olarak öğrenmeyi ifade etmekle birlikte, öğrenmenin ekonomik ve faydasal boyutuna da işaretler içerirken, talebelik her şeye rağmen istekli olmayı imlemektedir. Nitekim medreselerin sıkı disiplin anlayışına rağmen öğrencilerin derslerine devam etmesi, onların zaten paradigmayı rahatlıkla alabilecek istek ve motivasyonda olduğunu göstermektedir. Bu durum öğrencilerin istenilen şekilde inşa edilmesini kolaylaştıran bir faktördür.

Bu araştırma kapsamında görüldüğü kadaryıla tefsir, fıkıh veya hadis alanında yapılan derslerde öğrenciler ve müderrisler kendilerine göre yorum getirmemeye özen gösterirler. Derslerde zaman zaman meydana gelen tartışmalar metnin kendisini sorgulamaya dayalı olmaktan çok, metnin nasıl anlaşılması gerektiğine yöneliktir. Örneğin herhangi bir fıkıh, hadis ve tefsir kitabına bağlı olarak işlenen derslerde yazar neyi niçin söylediğinden çok, neden bu konuyu bu şekilde ifade ettiği şeklindeki teknik konularda tartışmalar yürütülür. "*Ben böyle düşünüyorum, yazarın dediği şu noktalarda çelişki var.*" şeklindeki ifadeler ya da "*Kur'an'ın şu ayeti 'bana göre' şöyle anlaşılmalıdır.*" şeklinde bir ifadeye rastlamak imkânsıza yakındır. Genelde "*kitap şunu söylüyor*", "*Şu alim bunu söylüyor*" şeklinde aktarım halinde sürdürülen derslerde müderris sadece aktarıcıyken öğrencisi ise aktarılan bilgiyi sorgulamadan alandır.

7.2. İlahiyatlar

Örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinin dikkat çeken unsurlarından biri çok boyutlu düşünmedir. Elbette her eğitim kurumunun bir standardı ve müfredat anlamında uyması gereken izlekleri vardır. Bu anlamda her eğitim kurumunda bir anlamda statiklik vardır. Ancak bu statikliği farklı kılan ve ona dinamizm katan şey, çeşitlilik ve farklılıktır. Bu bağlamda ilahiyatlarda müfredatlar olabildiğince geniş bir yelpazeden oluşmaktadır. Medreselerin Arapça ağırlıklı programlarına karşılık ilahiyat programları “Din Psikolojisi”, “Din Sosyolojisi” “Edebiyat” gibi derslere de yer vermektedir.⁵⁸⁵ Son zamanlarda eğitimin Arapça ve İngilizce verildiği bölümlerin de açıldığı ilahiyatlarda Arapça nihayetinde derslerden bir derstir.⁵⁸⁶ Özünde örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde sadece Arapça ve İngilizce gibi dillere dayalı dersler değil, aynı zamanda tüm dersler birer amaç görünümündedir.

İlahiyat fakültesinde sistematik belli olmakla birlikte bu derslerde okutulacak olan kitaplar ve öğrencinin ders dışında okuyacağı kitapların aurası olabildiğince geniştir. İster tefsir, ister fıkıh isterse başka bir alanda olsun hocanın seçtiği kitap bir yönüyle onun dünya görüşünü yansıtmakla birlikte genelde öğrencinin olabildiğince ufku geniş tutabilecek bir çerçeveden oluşmaktadır. Gerçektende bir ilahiyat hocasının ve öğrencisinin eğitim-öğretim sürecinde okuduğu kitap sayısını tahmin etmek zor bir durumdur.⁵⁸⁷ Çoğunlukla medrese müderrisinin ve öğrencisinin okuduğu kitapların isimleri ve sayısı tahmin edilebilir bir durumken, aynı şey örneklem seçilen ilahiyat fakülteleri için

⁵⁸⁵ Bu bağlamda örneklem olarak seçilen Marmara, İstanbul ve Ankara ilahiyatlarının programlarını tek tek anlatmak yerine kabaca bir değerlendirme tercih edilecektir. Zira bu müfredatlardan tek tek söz etmek gereksiz detaylar içereceği gibi çalışmanın sınırlarını da zorlayacaktır. Esasen örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinin müfredatları, hangi derslerin alınacağı, bu derslere kimlerin gireceği sitelerinde güncellenecek şekilde yayınlanmaktadır. Bu başlıkta bizim dikkat çekmek istediğimiz husus makro ölçüde bu müfredatların çeşitliliğidir.

⁵⁸⁶ Son zamanlarda ilahiyatlarda Arapça giderek ağırlık kazanmakta ve YÖK’de özellikle bu alana yoğun bir şekilde akademik eleman almaktadır.

⁵⁸⁷ Örneğin İstanbul İlahiyat fakültesi tefsir dersi için hazırlanmış olan ders notları içerisinde Emile Durkheim, Claude Levi-Strauss, Ferdinand de Saussure gibi isimlere atıflar bulunmakta, hermenötik, semantik gibi konulara değinilmektedir. Marmara, İstanbul ve Ankara ilahiyat öğrencileriyle yaptığımız görüşmelerde hocaların bu konulara değindikleri anlaşılmaktadır.

imkânsız gibidir. Geniş repertuarlı düşünmek ve olguları olabildiğince geniş açıdan değerlendirebilecek bir programla hareket etmek, örneklem seçilen ilahiyatların genel yaklaşımıdır. Araştırma kapsamında görüldüğü kadarıyla dikkat çeken husus, ilahiyat fakültelerinin müfredatlarının ve onun uygulayıcısı olan akademisyenlerin akıl merkezli ve rasyonel değerlendirme yapabilecek şekilde kurgulanmasıdır. Bir örnek olması açısından Ankara ilahiyat fakültesinde işlenen dersler arasında seçmelide olsa analitik düşünmeye teşvik eden dersler dikkat çekicidir. “*Günümüz Felsefi Akımları*”, “*Çağdaş Eğitim Akımları*”, “*Dinler Arası İlişkiler*”, “*Mukayeseli İslam ve Batı Düşüncesi*” gibi dersler bunların bir kaçıdır. Benzer dersler hem Marmara hem de İstanbul ilahiyat fakültelerinde bulunmaktadır.

Örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde dersler, genelde 1 ile 3 saat arasında değişen bir süre aralığındadır. Dersler medrese gibi bireysel değil, genelde öğrencilerin konferans düzeninde göre oturduğu ve en az 50 kişiden oluşan gruplarla yapılmaktadır. Daha az kişinin katıldığı dersler genelde lisansüstü dersler olmaktadır. Müfredat düzeninde genelde Arapça, tefsir, fıkıh ve hadis dersleri ardışık bir sıraya sahip iken (Örneğin Tefsir I ve II, İslam Hukuku I ve II, Arap Dili ve Edebiyatı I ve II) diğer derslerde ardışık sıralara pek rastlanmamaktadır. Dahası ilahiyat fakültesi müfredatlarında dersler genelde hocaların şartlarına göre düzenlenmektedir. Örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde ders programları bu açıdan karışık bir şekilde düzenlenmektedir. Bu bağlamda öğrenciler tefsir, fıkıh ya da temel İslam bilimlerine ilişkin bir dersten sonra felsefe ve din bilimlerine ilişkin bir derse de girebilmektedir. Gördüğüm kadarıyla bu bağlam, öğrencilerin bilgisel anlamda daha geniş kulvarlarda hocaların görüşlerinden istifade etme imkânı sunmaktadır. Nihayetinde din sosyolojisi dersinde farklı bir pencere edinen bir öğrenci, tefsir dersinde daha başka bir pencereden dünyaya bakmaktadır. Bu bağlamda ilahiyat öğrencileri pek çok olgu hakkında bilgi sahibi olabilmektedir.

Bu nedenle ilahiyatların genel bir çerçeve vermekle birlikte paradigma oluşturmada medreseler kadar etkili olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni derslerin geniş bir yelpazeye sahip olmasının yanında hocaların zengin bir dünya

görüşüne sahip olması ve konu aurasının oldukça geniş olmasıdır. Örneğin saha araştırmaları sırasında görüştüğüm öğrenciler, tefsir dersleri adı altında “hermönitik”, “semantik”, “filoloji”, “tefsir çeşitleri”, “tefsir yöntemi”, “tefsir tarihi”, “tefsirde güncel yorumlar” gibi pek çok konuya değinildiğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda bir ilahiyat akademisyeni için ve genelde öğrenciler için klasik anlamdaki tefsirler, bir bakış açısı ve Kur’an’a getirilmiş bir yorumdur. Bizzat Kur’an’ın kendisi değildir. Dolayısıyla ilahiyat fakültelerinde ister hadis, ister tefsir isterse fıkıh olsun metinle birey arasında mutlaka ayırım yapılır ve metnin kendisi yazarı ile bir bütünlük oluşturacak şekilde ele alınır. Genelde insan unsurunun tarihselliğini vurgulayacak şekilde işlenen derslerde herhangi bir insani yorumun, o insanın yetiştiği, dönem, şartlar ve zaman kavramı dikkate alınarak yapılır. Bu bağlamda araştırmada anlaşıldığı kadarıyla ilahiyat derslerinde hiçbir insani yorum medreselerde olduğu gibi “nas” olarak konumlandırılmaz. Metin ve metnin yazarı mutlak otorite olarak kabul edilip, okuyucu ve öğrenci edilgenleştirilmez. Hem katıldığım derslerde hem de öğrencilerle yaptığım görüşmelerde genelde “Siz ne düşünüyorsunuz?”, “Bu konudaki fikriniz ne?” şeklindeki sorularla öğrenci metin karşısında etkin hale getirilir. Genel anlamda derslerde öğrenciler ayet, hadis ya da fıkıh hususunda yazılmış olan metinlere yorum getirmekte ya da getirilen bir yorumu sorgulayıcı bir bakış açısıyla ele almaktadırlar. Medresedeki edilgenliğin tersine ilahiyat derslerinde öğrenci olabildiğince aktiftir. Bu bağlamda öğrenciler aktif bir şekilde bilgi yapıcısı konumundadır. Dahası öğrencinin derslerde bilgi yapıcı olması, sorgulayıcı bir yaklaşım sergilemesi için bizzat akademisyenler teşvik edici bir yaklaşım sergilemektedirler.

İnterdisipliner bir şekilde kurgulanma ve disiplinler arası aktivasyon öğrencilerin bilgi hazinesini artırıcı bir etkiye sahiptir. Öğrenci tefsir dersinde aldığı perspektifi bir başka derste aldığı perspektifle karşılaştırabilmekte, aynı branşta olsa dahi her hocadan farklı bir yaklaşım biçimi öğrenebilmektedir. Dahası anlaşıldığı kadarıyla örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde görev alan hocaların bir çoğunluğu farklı üniversitelerde çalışmalar yapmış hatta farklı ülkelerde bulunan üniversitelerde kariyer yapmışlardır. Bu bağlamda doktora

çalışmasını Avrupa’da yapan hocaların yanında Türkiye’de veya Ortadoğu’da bulunmuş hocalar gerçekten de farklı perspektif ve görüşlere sahip yaklaşımlar sergileyebilmektedirler. Bu anlamda örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde bir öğrenci, dışarıdaki sosyalite haricinde sadece fakülteden mezun olana kadar her biri birbirinden farklı bir perspektif sunan pek çok hocanın rahleyi tedrisinden geçmektedir. Elbette dışarıda da çeşitli sivil toplum kuruluşları ve derneklerin sosyal, kültürel ve bilimsel çalışmalarına aktif katılan öğrenciler de bir hayli fazladır. Bu, ilahiyatların aurasının genişliğini gösteren bir veri iken öğrencilerin konuları analiz etmede daha geniş bir kulvarda yaklaşım sergilemesine katkı sunmaktadır. Bu realite sadece bir görüşün öğrenci üzerinde kalıcı olmasına ket vurmakta, böylece öğrencinin pek çok perspektifle inşa edilmesine katkı sunmaktadır.

Saha da gördüğüm kadarıyla medreselerin rahat bir şekilde öğrencilerin perspektif inşa etmesine engel olan gözetim altında tutma özelliği, ilahiyat fakültelerinde görülmeyen bir özelliktir. Nihayetinde medreselerde öğrenciler zamanının çoğunu hocalarla birlikte geçirmektedir. Oysa aynı durum ilahiyatlar için geçerli değildir. Öğrenciler sadece belirlenen ders süresi içerisinde hocalarla yoğun diyaloga girebilmekte, diğer zamanlarda ise hocaların genelde görüşme günü olarak belirlediği zamanlarda çeşitli durumlar için iletişime geçebilmektedir. Bu çerçevede görüldüğü kadarıyla örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde bulunan bürokratik mekanizma belli ölçüde hoca öğrenci ilişkiselliğine de yansıyabilmektedir. İlişkilerde bir ölçüde de olsa mekanik bir görüntü söz konusudur. Bürokratik bir kurumda görülen rasyonel hava her seviyede kendisini göstermektedir. Bu rasyonalite her şeyin fabrikatik bir mekanizasyon içerisinde ilerlemesi ve standardize olmasıdır. Bu durumun modern tanımı “planlılık” olmakla birlikte bu planlılıkta planın bizatihi kendisi bir amaç görünümündedir. Nihayetinde bu plana uymayan bir durumun doğası gereği kabullenmesi mümkün değil ve telafisi çok zordur. Diğer bir ifadeyle sosyal, kültürel, zamansal, uzaklık gibi çeşitli farklılıklara sahip pek çok bireyin bir arada uymak zorunda olduğu bu “planlamalarda” bütün bu farklılıklar tek bir

doğruda birleştirilerek bir standarda bağlanır. Bu bağlamda insanilikten çok planın kendisi belirgindir.⁵⁸⁸

İlahiyat fakültelerinde öğrenciler genelde derslerde aktif bir şekilde yer alırlar. En azından girebildiğim derslerde tanık olduğum durum, hocaların da dersin monoton bir şekilde geçmemesi için sorular sormakta, öğrencilerin derslere katılımını azami ölçüde teşvik edici bir yaklaşım sergiledikleri yönündedir. İlahiyatta işlenen bir derste dersin verimli geçmesi demek, hocanın bilgide otorite olmasının yanında öğrencilerin otoriteyle paralel bir şekilde derse dinamizim kazandıracak şekilde etkin olması demektir. Öğrenciler sınırları aşmamak şartıyla derslerde istediği soruyu sorabilmekte, kimi zaman hocayı zor durumda bırakmak için provakatif konuları gündeme getirebilmektedir. Görüldüğü kadarıyla örneklem seçilen ilahiyatlarda konferans düzeni oturuş şekli, sınıfların 50-60 kişiden oluşması derslerde mutlak kontrolü engelleyici bir durum olabilmektedir. Örneğin arka sıralarda oturan kimi öğrenciler telefonla oynaya bilmektedir. Bu bağlamda medreselerde, müderris öğrencinin dersleri anladığından emin olmadıkça dersler bitirilmez. Ders boyunca müderrisin mutlak hâkimiyeti devam eder, öğrenci bakışlarını, dikkatini bir an için ders dışı bir aktiviteye vermez. Oysaki değinildiği gibi örneklem seçilen ilahiyatlarda dersler işlenirken kimi zaman öğrenciler telefonlarla ilgilenmekte, bazen arka taraflarda kendi aralarında konuşabilmektedir. İlahiyat derslerinde akademisyen öğrencinin dersten anlayıp anlamadığından yeterince emin olmak istemez, sadece belirtilen sürede dersini anlatır. Bu bağlamda her öğrenci dersten kendi kabiliyeti ölçüsünde anlayacağını anlamaktadır. Yine bu kurumlarda pedagoji birazdaha belirgindir. Dersler ve ilişkisellik daha profesyonel, kural ve kriterler daha belirgindir.

Araştırma çerçevesinde görüldüğü kadarıyla örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde de belli bir noktadan sonra dersler tekrara dönüşmektedir. Zira ister Marmara, ister Ankara ve ister İstanbul olsun öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde genelde aynı derse gelen hocaların aynı konuları anlattıklarını

⁵⁸⁸ Burada insanilikten kast edilen şey, ilahiyat fakültelerindeki planlılık ve yönetmeliklerin insan müdahalesini azaltma durumuna ilişkindir.

ifade etmişlerdir. Bunun en açık delili ise üst sınıfta okuyan öğrencilerin alt sınıfta okuyan öğrencilere notları vermeleri ve bu notların alt sınıfta okuyup da not tutan öğrencilerin ders notları ile büyük ölçüde benzer olmasıdır. Bu bağlamda ilahiyatlarla medreselerin birbirinden ayrıştığı en temel noktayı teşbihte bulunmak gerekirse; ilahiyatların aynı filmi farklı gruplara izletmesi, medreselerin ise aynı filmi sürekli aynı gruba izletmesidir. Fakat ilahiyattaki verimi sağlayan ve bu konuda medreselerden büyük oranda ayrıştıran husus interdisipliner bir kurum olması ve zengin bir kadroya sahip olmasıdır. Türkiye'deki bütün ilahiyatlar için olmasa bile en azından bu çalışmanın örnekleme olan İstanbul, Ankara ve Marmara Üniversitesi'ndeki ilahiyat fakültelerinin akademik kadrosunun aurası ve niteliği gerçekten de dikkate değerdir. Bu bağlamda bir öğrenci aynı gün birbirinden farklı perspektife sahip farklı hocaların birikiminden yararlanma olanağı bulmaktadır. Bu anlamda ilahiyattaki tekrarın en büyük nedeni sürekli sirkülasyon(yeni başlama-mezun olma) branşlaşma ve farklı alanlarda uzmanlaşma iken medreselerdeki tekrar, bizzat kurumun tevarüsü ve kültürün topyekun devri şeklindedir.

8. Beslenme Kaynakları: Kütüphaneler

Medreselerle ilahiyatlar arasındaki farklılığı anlama açısından kütüphaneler önemli veriler içermektedir. Olgusal olarak medreselerle ilahiyatlar arasındaki makas kütüphane konusunda da bir hayli açılmaktadır. Bir yönüyle bu kurumların paradigma farklılığını açıklamak için kütüphaneler başlı başına bir temeldir. Diğer bir ifadeyle sadece kütüphanelerine bile göz atmak bu iki kurumun dinsel perspektifi ile ilgili önemli ipuçları verecektir. Elbette çalışma için örneklem olarak seçilen tüm kurumların kütüphanelerinde bulunan kitapların hepsinin listesini vermek gereksiz olacaktır. Özünde ufak bir çerçeve vermek bile iki yapı arasındaki farklılığı gösterecek yeterliliktedir.

8.1. Medreseler: Tekseslilik

Kütüphaneler bir yönüyle eğitim kurumlarının ilmi perspektifini ve zenginliğini yansıtan önemli mekânlardır. Bir eğitim kurumunun sahip olduğu

kütüphanenin çeşitliliği bir anlamda kurumun dünya görüşü ve ilmi çalışma yapanların perspektifini yansıtmaktadır. Özünde ekonomik, sosyal, siyasal ve düşünsel nedenlerden dolayı medreseler genelde kütüphane olgusuna yeterli önemi vermemektedirler.⁵⁸⁹ Bu durum, saha araştırmaları sırasında incelenen medreselerde kendisini açıkça ele vermektedir. Ancak Nizamiye medrese⁵⁹⁰ geleneğinin bir devamı olan Tillo medresesinin kütüphanesi örneklik açısından dikkat çekicidir. İsmailağa medreselerinde kütüphaneler bulunmakla birlikte Tillo medreseleri kadar sistematik değildir. İlk elden belirtilmesi gereken durum, medreselerin kütüphanelerinde çağdaş yorum ve mülahazalara yer veren kitaplar barındırmamasıdır. Özünde müderris ya da öğrencilerin kendi imkânları ile farklı kitapları okumalarına da pek sıcak bakmayan bu kurumların böyle bir duruma müsaade etmesi de düşünülemez. Bu bağlamda örneklem seçilen medreselerde genelde yedi kategoride eserler bulunur. Bunlar tefsir, fıkıh, hadis, İslam tarihi, tasavvuf, kelim ve alet ilmi olarak bilinen gramer ve dil kitaplarıdır. Elbette bu durum bütün medreseler için geçerli değildir. Kimi medreselerde imkanların el verdiği ölçüde kütüphane oluşturulur. İsmailağa medreselerinden birisi olan Şaban Sadoğlu medresesi bunun tipik bir örneğidir. Medresenin müstakil bir kütüphanesi yoktur. Ancak kütüphane amacıyla kullanılan ve geniş olan kitaplıklar göze çarpmaktadır. Bu kitaplıklarda çok az Türkçe eserler (Mahmud Ustaosmanoğlu'nun "*mektubat*" adlı eseri gibi tasavufi ve Ahmed Davutoğlunun "*Din Tahripçileri*" çalışması gibi modern düşünürleri eleştiren eserler dışında) yok gibidir. Ağırlıklı olarak klasik fıkıh kitapları, tefsir ve hadis kitaplarıyla daha çok Arapça gramer kitapları bulunmaktadır. Ancak müstakil kütüphanesi olan medreselerde vardır. Örneğin Türkiye'de bulunan en eski ve köklü medrese olan Tillo medresesinin müstakil bir kütüphanesi vardır. Bu kütüphanede kitaplar bu yedi kategoriye göre düzenli bir şekilde tasnif edilmiştir. Ancak Tillo medreselerinin kendisine ait bir yayımbasın organı olmadığından kitaplar genelde dışarıdan getirilmektedir. Oysa İsmailağa medreselerinin "Ahıska" gibi yayın

⁵⁸⁹ Çiçek, a. g. e. s. 70-85

⁵⁹⁰ Osmanlı medreselerinin ve günümüz Anadolu medrese bakiyesinin nizamiye medreselerinin bir devamı olduğuna ilişkin değerlendirmeler yukarıda işlenmiştir. Bu tespit için bak. Çiçek, a. g. e. s. 34

evlerine sahip olması onların hem ürettiği bilgileri yansıtan eserler basmaları hem de kendi düşüncelerine yakın olan eserleri yayınlamaları daha kolaydır. Bu bağlamda İsmailağa medreselerinin kütüphanelerinde kendi ürettikleri eserlere de rastlanmaktadır.

Ancak örneklem seçilen medreselerin nakilci özelliği ve anti kelamizmi kendisini kütüphanelerde de göstermektedir. Bu kurumlarda bulunan tefsir, fıkıh ve hadis kitaplarının çeşitliliği nispeten kelim kitaplarından daha fazladır. Felsefe kitaplarına rastlamak mümkün olmamakla beraber İslam felsefesine ilişkin klasik kelim kitapları bulunabilmektedir. Tasavvufta ise genel anlamda medrese hangi tarikata bağlı ise o tarikatın dünya görüşü ve işleyiş biçimini anlatan ve özellikle tarikatın büyüklerince yazılan kitaplara rastlanmaktadır. İronik bir şekilde modern bir anlatım tarzına ve yaklaşıma sahip olan Bediuzzaman'ın çalışmaları ve eserleri Tillo kütüphanesinde bulunmakta ve perşembe günleri büyük müderris önderliğinde okunmaktadır. Oysaki aynı eserler İsmailağa medreselerinde bulundurmamak bir yana, Sait Nursi sevilmeyen bir düşünür görünümündedir. Dahası bizzat Tillo'dan icazet almış ve İsmailağa çizgisine yakın bir müderrisle yaptığımız görüşmede Bediuzzaman'ın sevilmemesi nedeni olarak Osmanlı padişahı Abdulhamit'e karşı çıkması ve kendisini bir müctehit olarak göstermesi olarak ifadelemiştir.⁵⁹¹

Medreseler birer tarikat şubesine dönüştüğü için özellikle tarikatların ritüel ve doktrinlerini yansıtan eserlerine yer vermek önemli bir unsur olarak da görülmektedir.⁵⁹² Dahası örneklem seçilen medreselerde kütüphaneler kitap okumak ve bir araştırma yapma mekânları olmaktan çok fıkıh, hadis ve tefsirle ilgili akla takılan soruların cevabını bulmak için müracaat edilen mekânlardır. Dolayısıyla kütüphaneler bir öğrenci ya da müderrisin aklına takılan bir sorunun cevaplandırılması için kullanılmaktadır. Gerçekten de kütüphanedelerde oturup yirmi dakika bir eseri okuyan birini görmek nadir bir durumdur. Dahası genelde

⁵⁹¹Ona göre başta Nursi Olmak üzere Elmalılı Hamdi Yazır gibi düşünürler Abdulhamit'e karşı çıkarken Mahmut Ustaosmanoğlu'nun bağlı bulunduğu Ali Haydar Efendi onu desteklemiş ve karşı çıkmamıştır. Doğrusu geçmişte yaşanmış bu olayın bu şekilde izdüşümü dikkate değer.

⁵⁹²Örneğin İsmailağa cemaatine bağlı medreselerde Mahmut Ustaosmanoğlu'nun "Mektubatı Mahmudiye" çalışması önemsenmektedir.

müracaat edilen kitaplar gramer kitaplarıdır. Tefsir, fıkıh ve hadis alanlarında klasik olarak birkaç müellife ait eserler bulunmakla birlikte genelde müracaat edilen eserler bellidir. Örneğin tefsirde en çok müracaat edilen çalışmalar, Kadı Beydavi'nin "*Envarü't- Tenzil Esrarü't-Te'vil*"i, Celalettin Suyuti'nin "*E'd-dürrül Mensur Fi't-Tefsir B'il Mensur*" adlı çalışması iken, hadiste İbn-i Hacer El-Askalani'nin "*Feth'ül Baris*"i, fıkıhta ise genelde Tillo'da "*Minhac*"(Şafi İlmihali), İsmailağa'da İbni Abidin'in "*Redu'l Muhtar*" adlı çalışmasıdır. Diğer kitapların ise akla takılan bir soru olmadıkça neredeyse kapakları bile açılmamaktadır. Gerçekten de bu durum, medresede mütalaa(anlayarak okuma) geleneğinin zayıf olduğunun bariz bir göstergesidir. Yanı sıra bu medreselerde araştırma yapmak demek, akla takılan sorunun cevabını bulmak demektir. Bunun en kısa yolu ise yakın birine konu ile ilgili soruyu sorup cevabını bulmaktır. Zira medrese geleneğinde müderrisler genelde kendi yorumsal perspektifi ile bilgi aktarmaz, mutlaka bir kitap veya esere dayandırarak açıklama yaparlar. Bu anlamda kitaba gitmeden önce kitabı zaten bilen birine sormak daha kolay bir yol demektir. Nitekim öğrenciler ve müderrisler genelde bu şekilde hareket etmektedir. Bu da kütüphanenin aktif kullanımını törpüleyici bir etkiye sahiptir.

Medreselerde ilginç olan başka bir husus, eser seçiminin bir yönüyle kimlikle eş değer olmasıdır. Görüştüğüm müderrislere göre kim olursa olsun Müslüman olmayan bir düşünürün eserine başvurmak yanlıştır. En iyi tefsir, fıkıh ve hadis kitapları ancak Müslüman biri tarafından yazılabilir. Bu bağlamda modern bilimlere antipatik yaklaşımın bir nedeni modern olmasının yanında bu bilimlerin bizzat "kimlik" olarak Batı menşeli olarak görülmesidir. Bu durum antipatiyi artırıcı bir rol oynamaktadır.⁵⁹³Bu çerçevede medreselerde çok katı bir oksidentalizm göze çarpmaktadır. Örneğin, ikili görüşmelerde tam da medreselerin nakilci özelliğini yansıtan bir durum olarak herhangi bir fikir ileri sürüldüğünde bu fikrin orijinalliği ve özgünlüğü ne olursa olsun ilk önce fikrin kime dayandırıldığı sorulmakta, şayet bu fikrin dayandığı yer klasik İslam âlimlerinden birisi değilse kuşkuyla karşılanmaktadır. Yanı sıra savunulan fikir,

⁵⁹³ Esasen İslam düşün serüveni her zaman için modern bilimlere Batı merkezli olmasından dolayı bir mesafe koyma girişimi var olmuştur. Örnek bir çalışma için bak (İsmail Raci Faruki, 2014)

batılı bir düşünürü dayandırılarak ileri sürülüyorsa aynı zamanda bu fikri aktaran kişinin de ilmi seviyesi mimlenmiş bir durum olarak kodlanmaktadır. Nihayetinde bu durum fikir sahibinin batı kaynaklarını okuduğunu gösteren bir delil olarak kabul edilmekte ve hoş karşılanmayan bir durum olarak kendini göstermektedir. Nitekim bir müderrisle yaptığımız görüşmede, neredeyse örneklem seçilen medreselerde çalışan bütün müderrislerin üzerinde konsensüs oluşturduğu şu ifadelerle bunun altını çizmiştir.

“İlahiyat kütüphaneleri din dışında pek çok yabancı ve Hristiyan düşünürlerin eserlerini barındırmaktadır. Oysa bizim ihtiyacımız batı kaynaklarını okumak değil, İslam’ı güzel ve iyi bir şekilde anlamak için selefi-salihin dönemlerinde yazılmış İslam kaynaklarını güzel bir şekilde anlayıp, İslam’ı özünden öğrenmektir.” gerçekten de anti-batıcılık medreselerin kütüphane sistemine de yansımakta ve kütüphanelerde batılı yazarlarca yazılan eserlere yer verilmemektedir. Esasen İslam coğrafyasında ortaya çıkan pek çok esere mesafeli davranan medreselerin Batı kaynaklı eserlere müspet bakması elbette beklenen bir durum değildir. Tillo'daki Molla Burhannettin medresesi kütüphanesinde Arent Jean Wensinck'in öncüsü olduğu ve Muhammed Fuad Abdülbaki gibi düşünürler tarafından Arapça'ya çevrilen *“Concordance et Indices de la Tradition Muslumane”*⁵⁹⁴ adlı hadis fihrist çalışması ve Hristiyan olan el-Lüveys b. Nikola Dahir el-ma'luf el-yesu'i tarafından kaleme alınan ve Arapça sözlük olan *“El Muncit fi'l Luğa”*⁵⁹⁵ çalışmaları dışında içinde yabancı yazar geçen bir tek çalışmaya rastlamamıştır. Benzer bir durum İsmailağa medreseleri içinde geçerlidir. Medreselerin monolitik duruşunun bir göstergesi olan bu durum ilahiyat kütüphanelerinde görülmeyen bir özelliktir.

⁵⁹⁴“Batılı” yazarlarca yazıldığı halde bu eserlerin neden kütüphanelerinde durduğuna ilişkin sorduğum soruya verilen cevap: bu eserlerin II. Abdülhamit’ce kurulan bir komisyonca revize edildiği böylece İslami bir nitelik kazandığı yönünde olmuştur. Ne yazık ki eserin böyle bir revizeden geçtiğine yönelik bir veri bulunmamaktadır. Muhtemelen gelebilecek bu tür sorgulamalara karşı uydurulmuş bir yaklaşımdır. Bu çalışma (**el-mu’cemü’l müfeherres li elfazi’l hadisi’n-nebevi=Concordance et Indices de la Tradition muslumane**, Arent Jean Wensinck, 1939) künyesi ile İSAM’da da bulunmaktadır.

⁵⁹⁵ Özellikle Tillo medreselerinde en fazla baş vurulan sözlük bu çalışmadır.

Genel olarak müderrislerin kendi mini kütüphanelerindeki eser sayısı da olabildiğince sınırlıdır. Fıkıh, tefsir ve hadis çalışmalarında yazılan ve onların perspektifine pozitif katkı sunan birkaç çalışma dışında eserlere rastlanmaz. Bunun başıca nedeni, müderrislerin paradigmatik olarak bilgi dosyasının kapandığına inanmalarındır. Yukarıda da ifade edildiği gibi “İctihadın(yorum geliştirmenin) kapısı kapanmıştır.” şeklinde formüle edilen bu perspektif, zaten her şeyin yazılıp çizildiğini düşündüğünden yeni arayışlara girmemekte genelde eski perspektifi yansıtan toplayıcı kitaplarla yetinmektedir. Bu bağlamda kitap ve kütüphane kültürüne ket vuran önemli bir etkiye sahiptir.

8.2. İlahiyatlar: Çok Seslilik

Medreselerin teksesli ve kısıtlı çerçevesinden farklı olarak örneklem seçilen ilahiyatlarda göze çarpan husus geniş bir yelpazeye sahip olmaktır. İlahiyat fakültesi kütüphanelerinde tefsir, fıkıh, hadis, kelim, İslam tarihi gibi temel İslam bilimlerinin yanında sosyoloji, tarih, psikoloji, edebiyat, felsefe gibi kategorilerde de kitaplar bulunmaktadır. Dahası genelde ilahiyat fakültesi kütüphanelerinde klasik eserlerin sayısı az ve eserler Türkçe ağırlıklıdır. İster fıkıh ister hadis isterse tefsir alanında olsun geniş bir kitap çeşitliliğine sahip olan ilahiyat fakültelerinde öğrenci ve hocaların hangi kitapları tercih ettiklerini kestirmek zor bir konudur. Bunun nedeni bu kurumlarda popülasyonu oluşturan öğretmen ve öğrencilerin zengin bir okuma kültürüne sahip olmasıdır. Yanı sıra medreselerde müderrisler zaten geçmişte her şeyin yazılıp çizildiğini düşünen özneler olarak “yeni”ye alerjik bir yaklaşım sergileyip genelde eski kitaplara müracaatı esas aldıklarından, bilgi pusulalarını ortaya çıkarmak kolaydır. Oysa görüldüğü kadarıyla ilahiyat hocaları geçmişten beslenmekle birlikte “yeni” kavramına bir ölçüde medrese müderrisleri kadar negatif yaklaşmamaktadırlar. Hatta kısmen yeni olan ve hatta yeni bir perspektif sunan olgulara daha meraklıdırlar. Bu bağlamda ister tefsir, ister fıkıh veya hadis olsun güncel olguları dikkate alıp yeni değerlendirmeler sunan çalışmaları okumak tercih edilen bir durumdur. Dahası ilahiyat fakültelerine yakın olan ve genelde öğrencilerin kitap alıp fotokopi çektikleri merkezler vardır. Örneğin, Marmara

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin vakfına bağlı olan ve fakültenin girişinde bulunan kitapçı bir yönüyle güncel ve güzel bir örneklilik oluşturmaktadır. Nitekim kitapçıya ilk girildiğinde İsraili tarihçi yazar Yuval Noah Harari'nin evrim teorisini savunan “*Sapiens: Hayvanlardan Tanrılara*”⁵⁹⁶ adlı çalışması dikkat çekmektedir. Kitapçının verdiği bilgilere göre gayet iyi satan bu çalışma belki de en fazla satın alınan eserler arasındaydı. Böyle bir çalışmayı medresede bulundurmamak, medreseden atılma nedeni iken, ilahiyat fakültesinde gayet doğal bir durum görünümündedir. Dahası öğrencilerin bu kitabı alıp okumaları bile başlı başına ilahiyat çeşitliliğine ve ufuk genişliğine yetecek bir örnektir. Elbette bu durum, ilahiyatların evrim teorisini destekledikleri anlamına gelmez. Bu durum geniş perspektifi göstermekle birlikte ilahiyatların güncel dair merakının bir karinesidir. Örneğin örneklem seçilen ilahiyatların tefsir alanında Sassure, Heddigger ve Gadamer gibi düşünürlerin çalışmaları, Toşihiko Izutsu'nun semantik tahlilleri, Hegel'in teorilerinden mülhem tarihselcilik yaklaşımları gibi pek çok eser ve çalışma göze çarpmaktadır. Özellikle son zamanlarda metin, birey ve anlam üzerine odaklanan hermenötik ilmine yönelik tefsir sahasında kalem oynatan pek çok akademisyene rastlamak mümkündür.⁵⁹⁷

Bu bağlam, ilahiyatlarda kütüphane aurasını oluşturan kitapların çeşitliliğini gösterdiği gibi, ilahiyat popülasyonunu oluşturan bireylerin medreselerin aksine “görece” merak eden, araştıran, inceleyen soruşturan kişiler olduğunu göstermektedir. Türkiye’de üzerinde müstakil araştırmaların yapılmasını hak eden ve genelde ilahiyat çevrelerinin en fazla uğradığı kütüphane olan İslami Araştırmalar Merkezi bu konuda güzel fikirler

⁵⁹⁶ Bu çalışmanın örnek verilmesinin nedeni evrimi soft bir şekilde savunmasıdır. Nihayetinde kitabın başlığından da kendisini ele veren yazarın yaklaşımı, tarım kültürüyle başlayıp günümüze evrilen süreçsellikte dinin sonradan ortaya çıktığıdır. Elbette bu eseri eleştirmek gibi bir niyet bu çalışmanın bir amacı değildir. Ne var ki aynı eserin ilahiyat cenahından kalem oynatan akademisyenlerin en fazla istifade ettikleri merkezi bir kütüphane olan İSAM’da bulunması ilahiyatların bilgi hafzası ve merağına ilişkin güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

⁵⁹⁷Birkaç örnek için bak. Yasin Aktay, “Kur’an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı,” **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. IX, Sayı.1-2-3-4, 1996, s. 78-102; Yousuf Dadoo, “Algı Teorisi ve Kur’an Hermeneutik”, **Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji**, C.,2, Sayı. 4, 2002, s. 263-282 elbette bu alanda yüzlerce çalışma vardır. bu iki örnek Kur’an ve modern bilimler ilişkisinin nasıl olduğunu göstermektedir.

vermektedir. Neredeyse her gün dolu olan bu kütüphane klasik eserlerden modern eserlere kadar pek çok eserin bulunduğu bir kütüphane olarak göze çarpmaktadır. İlahiyat kütüphanelerinin geniş versiyonlu prototipi olan bu kütüphane günümüz ilahiyat anlayışının bilgiyi ele alma, kurgulama ve yorumlama biçiminin bir yansıması gibidir. Nihayetinde Arapça, Almanca, Fransızca, İngilizce, Farsça başta olmak üzere pek çok dilden, birbirinden farklı eserlerin bulunduğu ve genelde ilahiyat akademiyasının beslendiği bir merkez olarak “İsam”, bilginin geniş versiyonlu bir şekilde pek çok çeşidinin kullanılabileceğinin ve her bilginin değerli olarak kurgulandığı bir konteksti ima etmektedir. Diğer bir ifadeyle medreseler kütüphaneleri, hocaları ve öğrencileri ile seçici iken; ilahiyatlar, öğrencileri, kütüphaneleri ve akademisyenleri ile çok da seçici değildir. Örneğin, herhangi bir eser din, siyaset, felsefe, sosyoloji, antropoloji, filoloji vb. hangi alanda olursa olsun yer ve imkân olduğu sürece alınabilmektedir. Bu bağlamda kütüphane de üniversitedeki öğrenci ve akademisyen çeşitliliği ile paralellik göstermektedir. Medreselerdeki kütüphanelere ise klasik bilgi yapısını yansıtmayan ve “ehl-i sünnet ve'l cemaat” duruşuna uymayan eserler alınmaz. Bu bağlamda medreselerdeki tek seslilik müderris ve öğrencilerdeki tek seslilikle paralellik içermektedir. Bu bağlam, medreselerde üretilen bilgiyle ilahiyatlarda üretilen bilginin farklılaşmasına neden olan önemli bir unsurdur.

9. Bilgi Talipleri: Öğrenciler, Ders Çalışma Yöntemleri

Şimdiye kadar bir yönüyle medrese ve ilahiyat öğrencilerinin bilgiyi kurgulama biçimleri arasındaki farka, satır aralarında çeşitli yönleriyle değindik. Kütüphaneler, müderrisler, fiziki yapılar, giyinme tarzları gibi pek çok konu üzerinde duruldu. Ancak eğitim-öğretimin önemli bir elemanı olan öğrencilerin de karşılaştırılması önemlidir. Nihayetinde her bilgi öznesinin geçtiği önemli bir süreçselliktir öğrencilik. Bu açıdan ilahiyat ve medrese öğrencilerinin karşılıklı bir şekilde analiz edilmesi bilgiyi yapılandırma süreci hakkında önemli bilgiler verecektir.

9. 1. Keşfedilmiş Kıtanın Peşinde Olan Bireyler Olarak Medrese Öğrencileri

Statik kurumlar olarak medreselerdeki düzen ve intizam kendisini öğrencilerin çalışma yöntemlerinde de göstermektedir. Modern eğitimin genel felsefesi bireyselliktir. Modern anlamda pedagoji, her bireyin farklı bir çalışma yöntemi ve tekniği olduğu kabulüne dayalıdır. Buna göre her birey kendine özgü yönleriyle konuları anlamaktadır. Bu bağlamda öğretmenlerin de dersleri bu şekilde işlemesi gerektiği sık sık vurgulanır.⁵⁹⁸ Ne var ki medreselerde tersi bir durum söz konusudur. Özünde derslerin miktarı ve süresi öğrenci performansına bağlı bir durum iken, ders anlatım stili standartlaşmış birtakım yöntemlerle olmaktadır. Bu durum kendisini ders çalışma biçiminde de göstermektedir. Nihayetinde ders çalışma sürecinde de monoton bir görüntü dikkat çekmektedir.

Örnekleme seçilen medreselerde ders çalışmadaki monotonluğun asıl nedeni derslerin sürekli olarak sınav havasında işleniyor olmasıdır. Medreselerde sınavlar çoğunlukla bireysel olarak yapılır. Kurulan bir komisyon tarafından zaman zaman yazılı sınav yapılabilmektedir. Ancak bu, nadir olan bir durumdur.(Bak. Ek-3) Çünkü medrese sistemi birey merkezli sınavlara dayalıdır. Ve bu süreç hergün tekrarlanan bir durum olarak göze çarpmaktadır. Öğrenci, okuduğu kitabın hangi bölümünde ise her gün rutin olarak müderrisin karşısına geçmekte ve ezberlediği paragraf ya da sayfayı müderrise anlatmakta, anlamadığı yerleri müderrise sormaktadır. Şayet burada başarısız olursa, o günkü dersinden geçmemiş kabul edilmekte ve paragraf/sayfa tekrarına karar verilmektedir. Öğrencinin paragraf/sayfada⁵⁹⁹ kalması demek kitabı geç bitirmesi

⁵⁹⁸ Örnek bir çalışma için bak. Howard Gardner, **Zihnin Çerçevesi**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Alfa Y., 2004

⁵⁹⁹ Burada paragraf ve sayfadan kastedilen şey öğrencinin kapasitesine göre alabildiği ders miktarıdır. Bazen bu bir cümle kimi zaman iki sayfa dahi olabilmektedir. Sınıf geçme sistemi kitap endeksli olduğu için öğrencinin kitabı bitirmesi daha çok çalışması ve daha kısa sürede daha fazla sayfa ezberlemesine bağlıdır. Elbette bazı kitaplar ezberlenmez sadece anlaşılmaya çalışılır. Bu konudan yukarıda söz edildiği için yeniden söz edilmedi.

ve aynı zamanda geç mezun olması demektir.⁶⁰⁰ Bu durum medrese öğrencilerinin çalışma sisteminin rutinleşmesi demektir. Genelde medrese öğrencileri her gün üç metodoloji üzerinden çalışmaktadır. Bu üç metodoloji öğrencinin günlük olarak aldığı dersten geçmesinde önemli bir role sahiptir. Mütalaa(anlayarak okuma), müzakere ve ezberleme⁶⁰¹ ... Bu üç metodolojinin de uygulandığı odalar vardır. Mütalaa odası, müzakere odası ve metin ezberleme odası.⁶⁰²

Öğrenciler genel anlamda çalışmaya mütalaa ile başlamaktadır.(Bak. Ek-4) Sabah yapılan bu çalışma mütalaa odasında yapılmaktadır. Bu odada öğrenciler o gün görecekleri dersleri(paragraf/sayfa) çalışırlar. Bu faaliyetle ana metin olarak okutulan kitap üzerinde yazılan birkaç haşiye ve şerhe bakılarak konu iyice anlaşılmaya çalışılır. Şerhin kenarına notlar tutulur ve kimi yerlerin altı çizilir (Bir çalışma örneği için bak. Ek-5)Bu odada genelde üst kitapta okuyanlarla alt kitapta okuyanların yerleri ayrıdır. Öğrenciler ayrı ayrı oturacak şekilde dizilirler, bu odada masa, sandalye yoktur. Sadece öğrencilerin kitaplarını üzerine koyabilecekleri rahleler vardır. Odadaki öğrenciler sessiz durmaya son derece özen gösterirler. Mütalaa ideal olan öğrencinin çalıştığı konu ile ilgili yazılmış olan bütün şerh ve haşiyeleri gözden geçirmesidir. Ne var ki bu durum zor ve imkânsız olduğundan genelde belli kitaplar mütalaa edilir.

Bundan sonraki süreç müzakere sürecidir. Bu sistem birkaç öğrencinin bir araya gelip bir üst sınıftaki öğrenciden dersleri dinlediği ve karşılıklı ders tekrar ettiği sistemdir. Müzakere yapacak olan öğrencinin mutlaka üst sınıfta olması zorunlu değildir. Bazen dersi daha iyi anlayan sınıfta bir öğrenci, kimi zaman alt kitaptan okuyup dersi güzel anlayan bir öğrenci de müzakere

⁶⁰⁰ Genelde medreselerin bu sistemini anlatmak için kullanılan ve nerede ise tekrarı anlatan genel bir söz niteliğinde ki “benim oğlum bina okur, döner döner yine okur” ifadesi bir yönüyle bu gerçekliğe işaret etmektedir.

⁶⁰¹ Bu üç metodoloji okuma, anlama ve ezberleme diye de bilinir. Literatüre yansıyan bilgiler bu üç metodolojinin medrese tarihçesi ile yaşıt olduğunu göstermektedir. Bak. Makdisi, a. g. e. s. 162-168

⁶⁰² Belirtmek gerekir ki bu durum Tillo’da mevcuttur. Nihayetinde pek çok medrese böyle bir imkâna sahip değildir. Örneğin İsmailağa medreseleri genelde bir dairede veya apart tipi bir mekânda yapılandığından sistematik olarak bu şekil bir ayırım yapma imkanına sahip değil.

yapabilmektedir. Bu odada öğrencilerin anlatıcısı tıpkı müderris gibi ders anlatmakta ve alt sınıfta(kitap) olup da dersi anlamayan öğrencilerin daha iyi anlamasına katkı sunmaktadır. Özellikle hocadan anlamadığı ve anlamakta zorluk çektiği konularda öğrenci hem tekrar yapmakta hem de konular pekiştirilmektedir. Hem anlatan hem de dinleyen açısından ders tekrarı anlamına gelen bu yöntemle öğrenci rahat bir şekilde anlamadıkları konularla ilgili soru sormakta ve konuyu pekiştirmektedir.

Müzakere süreci bittikten sonra ezber yöntemine geçilir. Ezber sistemi medresenin olmazsa olmazı olduğundan ezberlerin yapılması için bir oda tahsis edilmektedir. Medreselerde (özellikle Tillo) gelen misafirlerin ilgisini çeken en dikkat çekici yer kuşkusuz ki burasıdır. Çünkü öğrenciler bu salonda ayakta gidip gelerek ezberlerini yaparlar. (Bak. Ek-6)Genelde hareketli bir şekilde yapılan bu ezberler ayakta yapılır ve ezber yapılan pasaj yüksek sesle okunur. Genel anlamda ezberler her gün tekrarlanır. Öğrencilerin ezberledikleri bu bilgiler, hayatlarının sonlarına kadar kullanacakları bilgilerdir. Öyle ki müderris olduktan sonra da bilgilerin unutulmaması için sık sık tekrarlar yapılır. Metin salonu bu anlamda kritik bir role sahiptir. Her seviyedeki öğrenci bu odayı kullanabilmektedir. Yüksek sesle koro halinde çalışarak aynı metni okumak ya da ayrı konuları ezberlemek öğrencilerin tercihlerine kalmış bir durumdur. Kimi metinler dışında ezberleme işlemi çoğunlukla bireysel yapılır. Bu durum birbirinden farklı seslerin yükseldiği garip bir manzara oluşturmaktadır. Özellikle okumaya yeni gelen öğrencilerde rahatsızlık yaratabilecek boyutta olan bu faaliyet misafirlere de ilginç gelmektedir. Bazen kimi öğrenciler, özellikle kasıt içerecek şekilde bağırılmaktadır. Bu odadaki durum bir çeşit “volta” atmak gibidir. Voltada herkes belli bir yere gidip gelmekte ve bu rutin olarak yapılmaktadır. Benzer bir sistem medresenin ezber odasında da vardır. Ayakta ellerinde ezberledikleri metin olacak şekilde gidip gelerek yapılan ezberleme faaliyeti, medreseye ilginç bir görüntü vermektedir. Burada özellikle ilginç olan ve renkliliği sağlayan önemli aktivitelerden birisi cuma gecesi sekiz-dokuz öğrencinin hep beraber “*el fiye*” adlı manzum çalışmayı koro halinde okuması

ve beraber gidip gelmesidir. Konser veren bir orkestrayı andıran bu faaliyet özellikle gelen misafirlerin dikkatini çeken bir unsurdur.

Elbette mütalaa, müzakere ve ezber yöntemlerinin zamanları arasında farklılık vardır. Bu bağlamda bir öğrencinin ne kadar mütalaa, müzakere ve ezber yapacağı nihayetinde öğrencinin kapasitesine göre değişmektedir. Burada dikkat çeken husus, öğrencilerin rutin olarak bu işlemi her gün yapmalarıdır. Bu yöntemler öğrenci için dersi geçmenin yoludur. Sabah kalkan bir medrese öğrencisi bu üç rutinin hepsini ya da duruma göre bir ikisini gerçekleştirir, dersini geçerse yeni bir derse geçer böylece mezun oluncaya kadar bu rutini devam ettirir. Müderris olunca da aynı yöntemle öğrencilerini yetiştirmekte böylece gelenek devam etmektedir.

Medreseler otorite merkezli kurumlar olduğundan, tüm bu çalışma süreçlerinde ve diğer rutin işlemlerde katı bir gözetim sistemi uygulanır. Bu anlamda düzeni sağlayacak ve öğrenciler arasında çıkabilecek karmaşayı aza indirmekle görevli bir öğrenci görevlendirilir. Bu öğrenci özünde baş müderrisin otoritesinin bir yansıması gibidir. Zira düzen bozucu durumlarda öğrenciler, Tillo'da "Mir"⁶⁰³ İsmailağa'daysa nöbetçi müderrise durum bildiriminde bulunurlar. İsmailağa medreselerinde genelde baş üstat gündelik işlemlerle çok uğraşmaz. Hergün nöbetçi seçilen müderris işleyişi kontrol eder. Sorun ve problem çıktığında öğrenciler nöbetçi müderrisle işleri halletmeye çalışır. Elbette müderrisine göre öğrenciler tavır almaktadırlar. Kimi müderrisler çok daha disiplinçi ve sert mizaçlı olduğundan bunların nöbetçi olduğu günlerde öğrenciler çok daha temkinlik davranmaktadırlar. Bu tür kontrol işlemleri Tillo'da İsmailağa'ya göre çok daha soft bir şekilde yapılmaktadır. Bu medreselerin haftalık veya aylık genel nöbetçileri yukarıda değinildiği gibi üst kitapta bulunan ve "mir" olarak ifade edilen kişilerdir. Medreselerin gözetime dayalı systemselliğinin bir göstergesi olan mir sabahtan akşama kadar etrafi gezer, olumsuz bir durum gördüğünde müdahalede bulunur, öğrencilere nasıl davranmaları gerektiğini telkin eder. Öğrencilerin kılık kıyafet düzeni, acil

⁶⁰³ Mir Arapça olan emir filinin yöreselleşmiş bir ifadesidir. Bak. Çiçek, a. g. e. s. 45

durumlarda dışarı çıkma izinleri, namaz vakitlerinde cemaate gelmeleri, ders odalarındaki düzen ve tertip olmak üzere medresenin tüm süreçselliğinin işleyişini gözetler, sıkıntılı durumlara müdahalede bulunur. Esasen öğrencilerin hem müderris hem de baş müderrisle “yüz göz” olmayı engelleyici bir formül olan mirlik sistemi, öğrenciler açısından korku sistemidir. Askeriyedeki devrecilik sistemini andırır şekilde mir, kendisiyle aynı seviyede okuyan veya üst kitapta okuyana biraz daha toleranslı iken özelde alt kitaplarda okuyan öğrencilere karşı olabildiğince otoriterdir.(Benzer bir tavır İsmailağa’da nöbetçi olan müderrislerin tavırlarında da görülmektedir. Bu müderrislerde üst kitapta okuyanlara görece daha müsamahakardır.) Mirin başarısı, medresede baş gösteren sorun veya problemleri çözmesi, disiplini sağlaması ve olayların mümkün olduğunca baş müderrise intikalini engellemektir. Özelde alt kitapta(sınıf) okuyan öğrenciler mirden bir hayli çekinirler. Bu bağlam, otoriter negatifliğin mir üzerinde odaklanması ile sonuçlanırken, özünde baş müderris ve hocaların otoritesine pozitif etki etmektedir. Zira bu sistemle baş müderris ve müderrisler problematik alanlarda öğrencilerle yüz göz olmamaktadır. Bu tür durumlarda genelde cezalandırıcı olarak mir ön plana çıktığından, mirlik algısının öğrenciler üzerindeki etkisi negatiftir.

Mir aslında bilgiye dayalı otoritenin tesisçisidir. Zira medresede bütün ilişkisellik bilgi merkezli bir otoriteye dayalıdır. Genelde otoritenin ölçüsü ise bitirilen kitaptır. Nitekim hem Tillo hem de İsmailağa medreselerinde üst kitapta okuyan bir öğrenci alt kitapta okuyan bir öğrenciye göre daha üstündür. Alt kitapta okuyan öğrenciden beklenen ona saygı duymak, kimi zaman emirlerine uymaktır. Yemekhane, tuvalet, çalışma odaları ve hatta namaz kılınan mescit dahi alt kitap üst kitap okuyan öğrencilerin mekânları belli olacak şekilde ayrılmıştır. Alt kitapta okuyanların üst kitapta okuyan birinin oturduğu bölümde namaz kılması, yemek yemesi, ders çalışması uyarılma nedenidir. Tüm bu süreçlerin düzenli bir şekilde yürütmesinde genelde mezun olmuş veya olmaya yakın birinin seçildiği mirlik sistemi kilit bir rol oynamaktadır. Çünkü bu düzenin sağlanması ve devamı için sürekli olarak uyarıcı görevi gören mirdir. Esasen mirlik adı altında olmasa da bu sistemin de medrese geçmişinde bir hayli

eskiye dayandığı görülmektedir. Örneğin, Makdisi, Orta Çağ medreselerinde hoca yardımcısı olarak “Muid” diye adlandırılan ve aynı zamanda öğrenci olan bir yardımcıdan söz eder.⁶⁰⁴ Netice itibariyle kontrol sisteminin bir biçimi olan mirlik sistemi öğrencinin motive edilmiş bir şekilde uyanık kalmasına ve hata payının azalmasında önemli rol oynamaktadır. İsmailağa’da mirlik kavramı kullanılsada nöbetçi olan müderris mirin yaptığı bütün işlemleri yapabilmektedir. Aralarında ki temel fark mirler genelde üst kitapta okuyan kişilerden seçildiği için öğrencidir. Ve halen öğrencilerin kaçamak yapabileceği durumların içindedir. Bu durum onun kontrolcülüğünü pekiştirici bir etki yapar. Oysa gördüğüm kadaryla İsmailağa’da nöbetçi müderrisler aynı katılımı göstermemektedirler.⁶⁰⁵

Medreselerdeki kontrol sistemi bir yönüyle kendisini tatil anlayışında da göstermektedir. Zira modern eğitim kurumlarında olduğu gibi tatiller üç aylık periyotlar şeklinde düzenlenmez. Örneğin, ilahiyatlarda vize ve final dönemleri, ara tatil ve yaz tatili gibi olgular uzun sürmekte iken filli ders süreleri medreselere göre çok kısa sürmektedir. Oysa medreselerde ufak değişiklikler olsa da genelde tatiller altı ayda bir verilmekte ve en fazla on iki gün sürmektedir. Kimi öğrenciler bu tatili hiç kullanmamaktadır. Tillo medreselerinde genelde altı ayda bir izne çıkmak standartken İsmailağa medreselerinde bu süreler biraz daha esnektir. Netice de bu farklılığın oluşmasında medreselerin buldukları şehirlerin dinamizmi etkili gibidir. Ancak örneklem seçilen bu medreselerde tatile gitmemek ve medresede uzun süreli kalmak bilgide meydana gelebilecek kopuklukları önleyici bir etki olarak düşünülmektedir. Ortam değişikliği bu bağlamda dikkat dağıtıcı bir faktör olarak kurgulanır. Bunun için mümkün olduğunca öğrencinin dışarı ile uzun süreli

⁶⁰⁴ Makdisi, a. g. e. s. 283-291

⁶⁰⁵ Elbette bu ikili sistemin artı ve eksi yönleride göze çarpmaktadır. Esasında öğrencilik ve müderrislik konumu dışında sistem aynıdır. Ancak öğrencilik ve müderrislik durmu da kimi yarar ve zararlar oluşturabilmektedir. Kimi zaman mirlik durumu öğrencilerle daha raha iletişim kurmayı da sağlamaktadır. Neticede bazı sorunları öğrenci vasıflı biriyle paylaşmak müderris konumunda olan biriyle paylaşmaktan daha kolaydır. Nitekim sahada bu tür durumlara örnek olabilecek kimi durumlarda göze çarpmaktaydı. Çalışmanın hacmini artıracığından değinmemeyi uygun buluyoruz.

temaslar kurması önlenmeye çalışılır. Bu bağlamda, filli ders olgusu ve ders dolayısıyla gözetim, medreselerde daha uzun soluklu olarak göze çarpmaktadır.

Uzun soluklu içe kapalılık, medrese öğrencilerinin ilahiyat öğrencilerinden çok daha asosyal olmaları ile neticelenir. Asosyalite özellikle Tillo'da çok daha belirgindir. İsmailağa medreseleri bu anlamda Tillo hatta Anadolu'da bulunan diğer medreselere göre çok daha sosyaldir. Bunun nedeni, İsmailağa medreselerinin İstanbul gibi bir metropolde yer almasındandır. Bizzat bir tarikata bağlı olarak teşekkül ettiğinden ilme aynı zamanda dava olarak da önem vermektedirler. Yanı sıra İsmailağa medreselerinde yetişen bireyler öğrendikleri bilgileri, özellikle takva, iyi olmak insanlara birtakım kuralları hatırlatmak adına olabildiğince dışa açık ve anlatmada yüksek motivasyonlu davranmaktadırlar. Bu açıdan kimi zaman dışarı çıkararak insanları “doğru” yola davet etmek önesenmektedir.⁶⁰⁶

Medreselerde genel olarak hizmetçi, bulaşıkçı ve temizlikçi gibi personellere özellikle ekonomik nedenlerden dolayı rastlanmamaktadır. Hem Tillo hem de İsmailağa medreselerinde aşçı olmakla berber, temizlik ve diğer hizmetler öğrencilerce yapılmaktadır. Üst kitapta okuyan (genelde camiye okuyanlar) öğrenciler bu tür hizmetlerden muafır. Bu tür işlemleri genelde düzenleyen ve hangi öğrencinin hangi gün çalışacağına karar veren mirdir. İsmailağa'da sıra olarak adlandırılan bu sistem, Tillo'da “Dorcu”⁶⁰⁷ kavramı ile açıklanır. Buna göre, bu süreçsellikte belirleyici olan durum bilgisel hiyerarşidir. Nihayetinde üst kitaptakilerin muaf olduğu bu hizmetleri yapan alt kitaptakiler son derece saygılı ve itaatkâr olmaya önem verirler. Üst kitaptakiler ise aynı saygıyı müderrislere, müderrisler ise baş müderrise gösterirler. İlimsel anlamda üst kitaptakilerin ve özellikle müderrislerin olduğu ortamda öğrenciler ayaklarını uzatmaz, yatmaz hatta kimi öğrenciler izin verilmeden oturmazlar.

⁶⁰⁶Esasen bu etkinlikler zaman zaman medya ya da yansımaktadır. Bu tür bir haber için bak.“İsmailağa Cemaati Gece Meyhanede, Gündüz Festivalde” <http://www.hurriyet.com.tr/ismailaga-cemaati-gece-meyhanede-gunduz-festiv-40367383> (28 Mart 2018) Buna benzer pek çok habere konu olan bu faaliyet doğrusu müstakil bir çalışmayı hak etmektedir.

⁶⁰⁷ Kürtçe bir kavram olan ‘Dor’ sıra anlamına gelir. Bak. Çiçek, a. g. e. s. 54

Özetle medrese paradigmasının hiyerarşisi, geleneksel İslam bilgi anlayışı ile yoğun bir paralellik içermektedir. Bu paradigma da şu şekilde formüle edilir. Her şeyi bilen olarak Allah, sonra O'nun görevlendirdiği peygamber, sonra peygamberin yakın arkadaşları olan sahabe, dini bilgiyi iyi anlayan ve sistematize eden ilk dönem âlimleri, onların temsilcisi olan baş müderris, baş müderrisi iyi anlayan ve onu yakından takip eden müderrisler, müderrisleri iyi anlayan üst kitaptakiler ve sonra alt kitaptakiler... Bu hiyerarşide en ufak bir kopukluk doğru bir davranış olarak görülmez. Alt kitaptaki üstekine, üsteki ise bir üstekine saygı duyacak ve ilmi önünde eğilecektir. Bu çerçevede klasik İslam metinlerini anlamak ve algılamak, bilgiyi sistematize etmek gibi tüm süreçlerde bu hiyerarşi göz önünde bulundurulur. Bilgiyi yorumlama ve aktarma işlemi otoriteyi gerektirdiğinden alt kitaplarda yer alan bir öğrencinin tefsir, hadis ve fıkıhla ilgili bir şey ifade etmesi saygısızlık olarak telakki edilir. Bu tür durumlarda bilginin otoritesi kabul edilen baş müderrise başvurulur, baş müderris de kendisi açısından otorite olan ilk dönem düşünürlerinin eserlerine başvurarak konuya açıklık getirir.

Bilginin bu şekilde otoriteye yaslandığı bu medreselerde bilgi apriori olarak kodlanmaktadır. Genelde Arapça gramerine dayalı olan derslerde öğrencinin zaten yapması gereken var olanı kavramaya çalışmasıdır. Ne var ki bu var olmaklık sadece müderrislerin seçtiği ve yukarıda bahsedilen kitaplarla sınırlı olup, tek yapılması gereken öğrencinin o gün alacağı dersi ezberleyip kavraması ve unutmamaya gayret etmesidir. Genelde hadis, tefsir ve fıkıh konularında da benzer bir durum söz konusudur. Öğrencinin zaman ve zemine göre problem çözme ve analiz etme yeteneği kullanabileceği alan genelde daraltılır. Burada da yapması gereken tek şey özellikle selef döneminde yazılmış ve medrese yönetimince okunmasına karar verilmiş kitaplardaki hükümleri anlamak ve ezberlemektir. Bu bağlamda öğrencinin başarısını ortaya koyan tek şey, hangi hükmün, açıklamanın hangi otorite tarafından nerede söylendiğini iyice kavramak ve zamanı gelince bunu kullanmak ve açıklamaktır.

9.2. Dinamizm ile Statik Düşünce Arasındaki Özneler Olarak İlahiyat Öğrencileri

İlahiyat ve medrese öğrencilerinin ders çalışma yöntem ve metotları ile öğrenciler arasındaki ilişkileri karşılaştırmaya çalışmak, bir yönüyle buğday tarlası ile binlerce bitki, ağaç ve çiçeğin olduğu ormanlık alanın karşılaştırılması gibidir. Esasen bu benzerlik, medrese ve ilahiyat karşılaştırılmasının tüm safhaları için geçerli bir durumdur. Bir tarafta olabildiğince çeşitlilik, öte taraftan benzerlik ve monotonluk/süreklilik.. Bu çalışma için saha örneklem seçilen Ankara, İstanbul ve Marmara üniversitelerinde gözlem yaptığım süre içerisinde (ki buna bir ilahiyat mezunu olarak okuduğum dönem de dahil) genelde öğrencilerin sınavlar döneminde ders çalıştığı gerçeği göze çarpmaktadır. Ders hocalarının makale ve kitap gibi öğrencilerin çalışması gereken dokümanları bir fotokopiciye ya da kitapçıya bırakılır, öğrenciler vize ve final dönemlerinde buradan notları alır ve çalışırlar. Ancak ilahiyat fakültelerinde dikkat çeken husus, öğrencilerin öğretmeni dinlerken ses kaydı almaları, video çekmeleri ve bunun kriptasyonunu yapmalarıdır. Bu bağlamda özellikle sınav dönemlerinde bu yerlerin önünde neredeyse kuyruklar oluşmaktadır. Bu çerçevede ilahiyat öğrencilerinde ders çalışma yöntem ve metodu hakkında bir konsensüsten söz etmek mümkün değildir. Dahası genelde ilahiyat fakültelerinde medreselerden farklı olarak sınavlar yazılı olarak yapılmakta ve yazılı sınavlarda bilgiyle birlikte çoğunlukla analiz sorularına yer verilmektedir.

Bu bağlamda öğrencilerle yaptığım görüşmelerde vardığım sonuç soru stillerinin genelde açık uçlu olacak şekilde “*tartışınız? açıklayınız? tahlil ediniz?*” biçiminde analiz ve yorum gerektiren sözcüklerle bitirildiğidir. Bu sorular öğrencinin bilgi, kavrama ve aynı zaman da analiz etme yeteneklerini ölçme ve bu yetenekleri kullanmaya da dayalıdır. Bu çerçevede göze çarpan husus, örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde genel görüntü “anlama” medreselerde ise genel görüntü “ezberleme” mantığı üzerindedir. Bu anlamda ilahiyat fakültesinde bir öğrencinin iyi not alabilmesi bilgi aurasının genişliğine

ve bu bilgiyi sağlıklı bir şekilde kullanmasına bağlı iken, medresedeki öğrencinin başarısı bizzat bilginin kendisini ezberleme ve bunu kavramasına bağlıdır.

Saha araştırmalarım kapsamında görüşebildiğim öğrencilerden anladığım kadarıyla ilahiyat öğrencileri için çalışmak demek, gereken bilgileri ezberlemek, ezber gerektirmeyenleri anlamak ve muhakkak suretle bilgileri sorun çözücü şekilde kullanmak ve eklettik bir şekilde harmanlayacak beceri ve yetiyi kazanmak demektir. Bu nedenle sınav dönemlerinde öğrenciler hocaların derslerde anlattıklarını anlamak, anlatılan konu ile ilgili dolaylı ya da dolaysız kaynaklardan istifade etmek için olabildiğince çaba sarf etmektedirler. Analiz gerektiren sorularda sorulduğunda öğrenciler bilgi dağarcıklarını daha da zenginleştirmek istemektedirler. İlahiyat fakültelerinde genelde ilerisi için çok beklentisi olmayan öğrenciler dersi geçebilecek kadar sadece sınav haftasında çalışmaktadırlar. Elbette bu durum öğrenciler için kimi zaman dalga konusu dahi olabilmektedir. Bunun da en önemli nedeni ilahiyat fakültelerinde sınav dönemlerinin rutinsel bir şekilde yer ve zaman belirtilmiş bir şekilde olması ve sınavların genelde dönem olarak ara ve final olmak üzere iki defa yapılıyor olmasıdır. Verilen ödevler dışında genelde sınav tarihlerinin belirli olması sınav yaklaşınca çalışılıp geçilebileceği mantığının yaygınlaşmasında etkilidir.

Esasen anlaşıldığı kadarıyla örneklem seçilen ilahiyat fakültelerinde de belli oranda ezbercilik önemlidir. Nihayetinde ilahiyatlarda tefsir, hadis ve fıkıh gibi konularda ezberciliği gerektiren durumlar vardır. Bu bağlamda ilahiyatları gelenekten kopuk kurumlar olarak değerlendirmek doğru bir yaklaşım da olmayacaktır. Ancak bu kurumları ve öğrenci dinamizmini farklı kılan husus dirayet(yorum) merkezli bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Bu durum statik olanın dinamizmi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlam, herhangi dinsel bir konunun/fenomenin çoklu bir şekilde değerlendirilmesini ve değerlendirme yapılırken olabildiğince rasyonel olmayı gerektirmektedir.

Sonuç olarak bölüm boyunca medreselerle ilahiyatlar arasındaki farklılıkları genel hatları ile tahlil etmeye çalıştık. Köklü bir geçmişe sahip olan medreselerle yaklaşık yüzyıllık bir geçmişe sahip ilahiyatların pek çok alanda

farklılıklarının olduğunu göstermeye çalıştık, esasen bu iki kurumun kontekst farklılığı zaten bilinen bir gerçektir. Saha araştırmaları sırasında ortaya çıkan durum medreselerin klasik, ilahiyatların ise modern kurumlar olduğudur. İlahiyatlar modern ve analitik kurgu ile hareket eden kurumlarken, medreseler ezberci ve statik kurumlardır. Bu durum kendisini bu iki kurumun tüm süreçlerinde göstermektedir. Hem saha araştırmaları hem de literatürel gözlemlerde bunu görmek mümkündür. Bu kapsamda medreseler ve ilahiyatların durduğu noktayı birazda Hüsamettin Arslan'ın çalışmasına konu olan “*epistemik cemaat*” teziyle paralellik gösterdiğini görebilmekteyiz. Bu kapsamda ilahiyatlarla medreselerin bilgiyi inşa ederken yöntemleri, kurguları kurumsallaşma biçimleri, insanı ele alma biçimi gibi pek çok husus farklıdır. Bu farklılıkta kendi içerisinde belli tiplojide bilgi üreten “*epistemik cemaatler*” oluşturduğu görülmektedir.⁶⁰⁸ Bu kapsamda üretilen bilginin nasıl farklılaştığını anlamak, gerçekten de farklı iki kontekstin ve ilişkiselliğin söylem üzerindeki etkisinin ne olduğunu görmek bu kurumlardan çıkmış eserlerin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu anlamda tezin bundan sonraki bölümünde belirlenen konular(kadın, içtihad/yorum, öteki) ışığında seçilen metinlerden hareketle bu kurumsal yapıların bilgiyi biçimlendirme şekliyle ilgili analizler yapılacaktır.

⁶⁰⁸ Arslan'ın doktora çalışmasında olan “Epistemik Cemaat” söylemi belli bir bilimsel çevrenin kurumsallaşma, söylem üretme, kendini inşa etme, bilgiyi kurgulama ve onu yayma şeklinin farklılığı dolayısıyla farklılaşan epistemik kabullere odaklanmaktadır. Buna göre pozitivist felsefeyle hareket eden bir bakış açısının epistemik kurgusuyla, idealist bir felsefeyle hareket eden bir bakış açısının epistemik kurgusu farklı olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bak. Hüsamettin Arslan, a. g. e. s. 37-50

BEŞİNCİ BÖLÜM İKİ KURUM İKİ FARKLI PERSPEKTİF

Dördüncü bölüm boyunca medrese ve ilahiyatların farklılık ve benzerliklerini karşılaştırmalı bir şekilde analiz etmeye çalıştık. İlk elden belirtmek gerekir ki ilahiyatlar ve medreseler dinsel perspektif anlamında oldukça farklıdırlar. Medreseler olgusunda dikkat çeken en önemli özellik, buraların gerçek anlamda Michel Foucault'un otorite ve bilgi arasında kurmuş olduğu ilişki ile paralellik içerecek şekilde yapılanmasıdır. Elbette otorite ilişkisi ilahiyatlarda da vardır. Nihayetinde eğitim öğretimin olduğu yerde amaçsallık ve bir yönüyle otorite de kaçınılmazdır. Ancak medresede otorite bizzat bireye dokunan bir özelliğe sahiptir. Dahası ilahiyat otoriteselliğinde “şeyleşen” otorite bizzat kurumsalın kendisi iken medreselerde “şeyleşen” bizzat bilginin taşıyıcısı müderristir. Yanı sıra medreseler rivayetçi kurumlardır. Bu rivayetsellik kabul edilebilirliğini kesin anlamda otoriteden almayı işaret etmektedir. Bu perspektifte göze çarpan husus, ağırlıklı olarak buralarda yetişen öznelere otoriteden(rivayetler, klasik dönem âlimlerinin görüşleri...) aldığı rivayet etmesi ve bu rivayetler ışığında yorum geliştirmesidir.⁶⁰⁹ Diğer bir ifadeyle otoriteye sıkı bağlılık, üretilen bilginin şu veya bu şekilde otoriteye yaslanarak kurgulanması ile sonuçlanmaktadır.

Elbette ilahiyat fakülteleri de rivayetlere başvurmaktadır. Ancak her şeyden önce ilahiyat perspektifinde rivayet, bizzat doğrunun kendisi değildir. Aksine herhangi bir görüşün ve düşüncenin desteklenmesi, kabul edilebilirliğinin artırılması için başvuru bir araçtır. Medreselerde olduğu gibi rivayet, var olan verili bir bilginin otoritesini kesin anlamda tastik etmek ve o bilginin mutlaklığını kabul etmek değil, kritik etmek, sorgulamak ve analiz etmek için bir

⁶⁰⁹ Bunun garip ve ilginç bir örneği Tillo medreseleri sırasında karşılaştığım “niyet hadisi ile ilgili açıklamadır. Hem medresenin baş müderrisi hem de diğer müderrisler bu hadisin rivayet zincirinde kendilerini de görmekte ve bu hadisin ravi zincirinin bizzat rivayet anlamında sürdürüldüğünü düşünmektedirler. Buna göre bu durumsallık onları aynı zamanda peygambere bağlayan bir süreçselliğe işaret etmektedir. (Bak. Ek 9 ve tercüme ve açıklamalara)

malzemedir.⁶¹⁰ Bu bağlamda rivayet, medreselerde bizzat amaç konumundadır. İlahiyat fakültelerinde ise rivayet, genel olarak geçmiş birtakım olguları birtakım argümanlar etrafında tartışarak yeni bir açılım getirmek ve çözüm üretmek için başvurulan bir kaynaktır. Oysa medrese perspektifinde rivayet, bizzat tarihin herhangi bir kesitinde(zamansal ve mekânsal) olmuş veya sözlü olarak aktarılmış evrensel ve zaman üstü gerçekliğin günümüze aktarımıdır. Bu bağlamda raviye(rivayet eden) düşen görev, kendilik(öznel) olgusunu yok sayarak zihnini tamamen nakledilene teslim etmektir. Nitekim medreselerin icazet(diploma) sistemi ve icazet olgusu bunun tipik bir örneğidir.⁶¹¹

Gerçekten de ilahiyat fakültelerinde yapılan yayınlara ve yayınların çeşitliliğine karşın, medrese çevrelerinde göze çarpan durağanlık bunun tipik bir örneğidir. Bu durağanlığın medreselerin kapatılması ve günümüz şartlarında atıl bırakılmasına da bağlamamak gerekir. Medreselerin neden rivayet ağırlıklı oldukları konusunu özellikle kurumsallaşma döneminde yaşanan hâdiselerden hareketle bir yönüyle izah edildi. Genel hatları ile medreselerin bu özelliklerini korudukları göze çarpmaktadır. Örneğin, günümüz Türkiye'sinin en sistematik medresesi olan Tillo medreseleri bunun tipik örneklerindedir. Bu anlamda İsmailağa medreseleri hariç, genel anlamda Türkiye'deki medreselerde çok az yayına rastlanmaktadır. İronik bir şekilde saha araştırmaları sırasında medrese kökenli öznelerle yapılan görüşmelerde medreselerin ilahiyat fakültelerine göre daha derin ve İslam ilimlerine daha vakıf özneler yetiştirdiği ile ilgili görüşler

⁶¹⁰ Dördüncü bölümde geniş anlatılmakla birlikte burada birkaç ilahiyatın misyon metnini aktarmak buraların bilgiyi yapılandırma biçiminin anlaşılması açısından netlik oluşturacaktır. İstanbul İlahiyat “**Dini temel kaynaklarından hareketle objektif şekilde öğrenen,bu amaç doğrultusunda bilimsel araştırmalar yapmak**” <https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/trcontent/fakulitemiz/misyon-ve-vizyon> (Erişim, Kasım 2017) Ankara ve Marmara'nın kinidördüncü bölümde aktardığımız için tekrar olmaması için yer vermedik. Örneğin bu çalışma için örneklem olmamakla birlikte Uludağ ilahiyat “bir taraftan **bilimsel etkinliklerle ilim dünyasına ve insan hayatına katkı sağlamak ve toplumun alanımızla ilgili taleplerini karşılamak** diğer taraftan da bireysel ve toplumsal sorunlara **çözüm önerebilen, islam dinini ve diğer dinleri ana kaynaklarına inerek değerlendirme ve yorumlama gücüne sahip...**”<https://Uludağ.edu.tr/ilahiyat/default/konu/1283> (Erişim, Kasım 2017) özetle benzer ifadeleri pek çok ilahiyatın misyon metninde görmek mümkündür.

⁶¹¹ Dinsel duruş ve bireyin kendilik bilincine ilişkin bir açıklamayı Hristiyanlıkta ki günah çıkarma öğretisinden hareketle açıklayan güzel bir açıklama için bak. Foucault, *Hermenötiğin Kökeni, Kendilik Hakkında Dartmouth Konferansları*, s. 40-41

ileri sürülürken, ilahiyat merkezli yayınların neden medreselerden fazla olduğu ile ilgili yorumlar da bir hayli dikkat çekicidir. Görüştüğümüz müderrislerin genel kanaatlerine göre ilahiyatlardaki çeşitlilik ve yayın artışı cüretkârlığın bir başka örneğidir. Nihayetinde bizden önceki dönemlerde özellikle mütekaddimun döneminin ulemasınca gerek tefsir, gerek fıkıh ve gerekse hadis konusunda yapılabilecek her şey yapılmış olup önemli olan bunların kavranmasıdır. Bu anlamda medreselerde yoruma ve yayına çok yer verilmemesinin nedeni bilgisizlik veya yapamama değil, yapma gereği duymamadır. Öyle ki bu çalışma esnasında analiz edilecek metin seçiminde ilahiyatlardaki çeşitlilik zorlayıcı iken medreselerde ise eserlerin bulunmayışı zorlayıcı olmuştur. Gerçekten de ilahiyat sahasında fıkıh, hadis ve tefsir başta olmak üzere geniş bir yelpazeye yayılmış eserler mevcut iken, medreselerde bu alanlarda yazılmış eserler son derece azdır. İsmailağa medreselerinin İstanbul gibi dinamik bir şehirde yer alması az da olsa buralarda yetişen öznelerin bilgilerini paylaşma ve yayma girişimlerini etkileyebilmektedir. Oysa Tillo medreselerindeki yayınlar yok denecek kadar azdır. Nihayetinde her şeyin söylendiğini kabul eden bir paradigmanın üretken olmasını beklemek gerçekçi bir yaklaşım da olmayacaktır. Örneğin, YÖK tez veri tabanı incelendiğinde tefsir alanında 167 doktora, 584 yüksek lisans olmak üzere toplam 751 tez çalışması olduğu görülmektedir; Fıkıh alanında 42 doktora, 106 yüksek lisans olmak üzere 148 tez çalışması; hadis alanında 160 doktora 668 yüksek lisans olmak üzere 828 tez çalışması göze çarpmaktadır.⁶¹² Elbette bunların dışında yayınlanmış onlarca çalışma mevcuttur. Bu bağlamda ilahiyat fakültesindeki geniş yelpaze seçici olmayı gerektirirken, medreselerdeki yayın azlığı da bu kurumların bilgi paradigmalarının anlaşılması için, bulunabilen tüm çalışmaların analizini gerektirmektedir. Dolayısıyla ilahiyat fakültelerinin söyleme yansıyan malzemeleri olabildiğince temsil kabiliyeti yüksek olan eserlerin ve söylemlerin seçimine dayalı iken, medreselerde ise söylemin tam olarak yansıtılması için literatür geniş tutulmuştur. Esasen rivayet ağırlıklı özelliğinden dolayı medrese metinlerinin birkaç yüzyıl önce yazılmış metinlerden pek farklı olmadığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Günümüz

⁶¹² YÖK tezdten alınan bu veriler direkt Hadis, Fıkıh ve Tefsir kavramları yazılarak yapılan aramalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Erişim tarihi, (27 Kasım 2017)

dinamikliğinde bu paradigmanın nasıl korunduğu ve geleneğin nasıl sürdürüldüğü genel olarak dördüncü bölümde izah edildiği için bu konuya girilmeyecektir. Medreselerin gerek diploma sistemi, gerek ders işleme şekli gerekse sınıf geçme düzeni zaten bu bilginin aktarımına ve korunmasına dayalı olarak kurgulandığı için, bilgisel çeşitlilik ve yeni bilgilerden etkilenme olgusu olabildiğince zorlaşmaktadır. Bu da medrese gelenekselliğinin devamında önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla medrese metinlerini yorumlamak demek bir açıdan klasik bilgi ve kaynakları yorumlamak demektir. Bu anlamda medrese ve ilahiyat örneğinde seçilen metinlerin kıyaslanması, yine bu iki kurum açısından sağlıklı veriler sunacaktır. Bu çerçevede seçilen konular bağlamından örneklem metinlerin analizi bu iki kurum arasındaki farkın anlaşılması için ipuçları verecektir.

1.Zaman ve Zemin Mi? Yoksa Asr-ı Saadet Mi?

Dinlerin en büyük zorluğu zaman ve zemine adaptasyon sorunu oluşturmaktır. İranlı düşünür Daryush Shayegan, özelde İslam toplumunun modern duruma adapte olmama halini kültürel bir şizofreni olarak tanımlamaktadır. Shayegan'a göre bir taraftan geçmişte kalmış kabuller ve inançların yorumlama sorunu, öte yandan hayatın hızlı akışı bir tür adaptasyon sorunu meydana getirmektedir. Nihayetinde şu veya bu şekilde dinsel bir yorumda bulunmak kişiyi bir şekilde geçmişe götürmektedir. Dolayısıyla yaklaşık 1500 yıl öncesine inmiş olan ve üzerinde türlü yorumlar yapılmış olan bir geleneği yaşatmak istemek öte yandan "anda" yaşamak önemli oranda ilkeler oluşturmaktadır.⁶¹³ Weberci bir yaklaşımla tarihin herhangi bir zamansallığında topluma yön veren, onları motive eden ve var olan paradigmanın sorgulanmasına yönelik karizmatik figürler ortaya çıkar. Ancak bu figürler zamanla kendilerini takip eden aydınlar veya topluluk(weber için entelijensiya) yolu ile rutinleşmekte ve belki de yeni olguların ortaya çıkışını engelleyici bir unsura dönüşmektedirler. Bunun en büyük nedeni, karizmatik figürün aşılması ve takipçilerinin

⁶¹³ Detay için bak. Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis, Y., 2010

karizmatik figürün gelmiş olduğu zamansallık ve mekânsallığa romantik hayranlık beslemesidir. Seküler bir yorum gibi görülse de Weberci yaklaşım peygamberler ve onların getirmiş olduğu mesajlar için de geçerlidir.⁶¹⁴ Nitekim İslam'ın birkaç nesil sonrası da peygamber dönemini aramış, o günleri özlemle yâd etmiş ve bu dönemselliği asr-ı saadet olarak isimlendirmişlerdir. Bu bağlam, asr-ı saadet olarak nitelendirilen “karizmatik lider” dönemi kendisini her dönemde dinsel yorumun üzerinde hissettirmiş ve dinsel yorum geliştiren öznelere olabildiğince peygamber dönemi ve anlayışı ile paralellik arz eden yorumlar geliştirme çabası içerisinde olmuşlardır. Bu bağlamda kutsal kitabın bizzat kendisi ve kutsal kitabın tebliğcisi konumunda olan peygamberin uygulamaları, yaklaşım tarzı ve söylemleri inancı benimseyen düşünürler için her çağ ve zamanda önemli olmuştur. Dolayısıyla ister ilahiyat sahasında ister medrese sahasında olsun, belirtilmesi gereken önemli husus, dinsel yorumların bir şekilde referansını “nas”lardan alması, bu şekilde peygamber dönemine önem atfetmesidir. Bu çerçevede, yapılan yorumun (zamansal ve mekânsal olsa bile) bir şekilde geçmişe yaslanması ile sonuçlanmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak konu bilgi olunca sosyal, siyasal ve kültürel etmenlere bağlı olarak tekil bakış açısı da ortadan kalkmaktadır. Nitekim İslam'da çeşitli yorumlara bağlı olarak farklı perspektiflerin ve yaklaşımların ortaya çıkmasına da her zaman elverişli olmuştur. Özünde din genelde bir yorum biçimidir.⁶¹⁵ Tanrı hiçbir zaman hayatın bizzat kendisinde yer almamıştır. Bilakis insani bir yoruma dönüşerek hayata, siyasete ve toplumsal ilişkiselliğe dönmüştür. İslam epistemolojisi de “biricik” olarak kalmamış zamanla farklı perspektifler ışığında yorumlanarak çeşitlilik şeklinde hayata dönmüştür. İkinci bölümde işaret edildiği üzere peygamberden kısa bir süre sonra farklı bakış açılarının ortaya çıktığını ve belli bir süre sonra okullaşmaya başladığını anlatmaya çalıştık. Bu yorumsal farklılık ve bakış kendisini özelde dinsel bilgi üretim üzerine kurgulamış olan iki eğitim merkezi

⁶¹⁴ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, C. I, s. 360-375

⁶¹⁵ Bunun güzel bir ifadesi İslam geleneğinde hadis olarak nakledilen “Hâkim icthâh(yorum) edip karar verdiği zaman eğer isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap alacaklardır” şeklindeki ifadedir. Buna göre yorum her anlamda önemsenmekte birlikte mutlak yorumsallıkta kaçınılmaz olmaktadır. Ne var ki insanlar hiçbir zaman bir tek yorumda bulunmaz sosyal ve kültürel nedenlere bağlı olarak yorumsal çeşitlilikte meydana gelir.

olarak ilahiyat ve medrese perspektifinde de göstermektedir. Nitekim ilahiyatlarla medreseler arasında önemli yaklaşım farklılıkları bu kurumlarda çıkan metinlerde rahatlıkla görülmektedir. Medrese söyleminde göze çarpan olgu geçmişe iken, ilahiyat daha çok günümüz ve gelecektir. Bu bağlamda günümüz mesele ve problemlerine odaklanma ve çağın ihtiyaçlarını merkeze almak ilahiyat metinlerinin genel özelliği gibidir. Oysa medreselerde dikkat çeken husus geçmişin aynen aktarımıdır. Kuşkusuz ki bu farklılık süreçsel işleyişten ve birey yetiştirme tarzından bağımsız değildir. Medreselerin metinlerinde belirgin özellik “ehl-i sünnet ve’l cemaat” sistematiğinin şekillendiği ve İslam hukuk anlayışının belirgin olarak kurumsallaştığı asr-ı saadet olarak kavramlaştırılan peygamber ve dört halife ile başlayan selefi salihin döneminin aktarımıdır. Bu anlamda ilahiyatlarla medreselerin bilgiyi dinamik/statik şekilde ele alma biçiminde bariz farklılıklar vardır.

1.1. Medreseler: Geçmişin Aktarımı

Bu bölümde medresenin rivayet ağırlıklı kontekstinin, buralarda yetişen öznelere söylem açısından nasıl etkilediklerine yönelik çeşitli alıntılara yer verilecektir. Kuşkusuz ki medrese perspektifinde rivayet geçmişe olabildiğince sadık kalmayı ve olguları olabildiğince manipüle etmeden aktarmayı ifade etmektedir. Manipülasyon yapmamak medrese bağlamında klasik dönemde önemli görülen bir bilginin zaman ve zemin olgusundan bağımsız bir şekilde aktarımı demektir. Rivayet gölgesinde yorum geliştirmek ve yorumlanan olgunun mutlaka bir otoriteye dayanarak açıklama özelliği, genelde medrese çizgisinin kitap merkezli bir anlayış geliştirmesi ile sonuçlanmaktadır. Son dönemlerde medrese çevrelerince yazılmış olan *Ruhu'l Furkan* bunun tipik örneklerindedir. Örneğin, çalışmaya neden ihtiyaç duyulduğu anlatılırken “*Bu tefsire Mevla Teala'nın büyük yardımı, Resulullah'ın büyük işareti ve meşayihlerin kiram Hazeratının âli himmetleri ile başlanmıştır.*”⁶¹⁶ şeklinde bir ifadeye yer verilmektedir. Tefsirin bizzat İslam bilgi anlayışının zirvesini oluşturan peygamberin onayı, himmeti ve işareti ile yazıldığını beyan eden bir

⁶¹⁶ *Ruhu'l Furkan*, C. I., s. 9

olaya vurgu yapılarak tefsirin çıkış nedeni hakkında bilgi verilmektedir.⁶¹⁷ Esasında bu sıralama medrese bilgi anlayışının bir tipolojisini yansıtmaktadır. Bilginin en üst otoritesi olan Tanrı sonrasında O'nun yetkilendirdiği peygamber ve nihayetinde peygamberin varisi olan ulema/meşayih... Bilgideki hiyerarşik olguyu gösteren bu perspektif âlimin de söylediğinin “Nas” olarak kodlanmasında işlevsel bir rol oynamaktadır. Bu çerçevede makbuliyet sıralaması ilimsel hiyerarşide bu özellikte kurgulanır. Bu makbuliyet uzaktan yakına şekilde kurgulanır. Peygamber, O'ndan sonraki jenerasyon, bir sonraki jenerasyon ve nihayetinde günümüz düşünürleri... Bu bağlamda peygamber döneminde yaklaşıldıkça ilimsel makbuliyet de artmaktadır. Dolayısıyla “*İctihadın kapısı kapalıdır*” şeklinde sloganize edilen ve medreselerde etkisi sıkı bir şekilde gözlemlenen yaklaşım tarzı ile ilimsel makbuliyet ikili bir yaklaşımla sistemleştirilir. Birincisi, müctehidler döneminde yaşayan imamlar ve ikincisi, bu müctehitleri ve onların yazdıkları eserleri sağlıklı bir şekilde anlayan ve onları manipülasyona uğratmadan kendi dönemlerine aktaran ulema olarak kodlanır.

Bu perspektif, medrese paradigmasını olabildiğince zaman ve zeminden koparan bir özelliğe sahiptir. Zira bu anlayışta zemin zaman olgusu ile geçmiş arasında herhangi bir sentez veya karşılaştırma genelde söz konusu yapılmaz. Gündelik hayattaki pratikler ve problemler geçmiş terminolojisi ile izah edilmeye çalışılır. Bu bağlamda medrese özelinde geçmişin yorum üzerindeki mutlak etkisi, kendisini genel olarak üç açıdan göstermektedir. Birincisi yorumların genelde rivayet ağırlıklı olarak yapılması, ikincisi kullanılan terminolojinin daha çok geçmişe yaslanması, üçüncüsü referans kaynaklarının tamamen geçmiş dönemlerde yazılmış olan eserlerden oluşmasıdır. Esasen bu bölümde tartışılacak konularda medrese merkezli yapılan çalışmalardan alıntılanan ifadelerden de okuyucu kolayca bunu fark edecektir. Ancak burada derli toplu bilginin verilmesi sağlıklı olacaktır.

⁶¹⁷ Buna göre Mahmut Ustaosmanoğlu Medine de iken peygamber ona tefsiri yazmasını işaret etmiştir. *Ruhu'l Furkan*, C. I., s. 9-10; Esasen büyük bir zattan izin veya onay alarak yola çıkmak müderrislerin genel bir özelliğidir. Nihayetinde bu büyük zat çoğunlukla baş müderris/şeyh/üstat olmaktadır. Yine bu anlatıda ki popüler öğeler de dikkat çekmektedir.

1.1.1.Rivayet Merkezli Yorum

Değinildiği üzere rivayet özünde dinsel yorum geliştirmede kritik bir öneme sahiptir. Ancak rivayetin bizzat kendisini otantik bir şekilde yorum katmadan aktarmak ya da rivayeti yorumsalcı bir anlayışla ele almak farklı anlamlar ifade etmektedir. Medreseler bu bağlamda rivayetin kendisini bizzat aktarım görevini gören bir kurum olarak önemli bir yere sahiptir.

Örneğin günümüz medreselerinde çıkmış derli toplu eserlerden birisi olan “*Ruhu’l Furkan*” adlı çalışma, medrese perspektifindeki rivayetçi anlayışı örnekler niteliktedir. Hemen hemen tüm ayetlerde tefsir yapılırken “*Alusi tefsirinde zikredildiğine göre...*⁶¹⁸ *İbni Abbas ve Mücahid(radiyallahu anhum)den rivayet edildiğine göre...*⁶¹⁹ *Hazin tefsirinde beyan edildiğine göre*⁶²⁰ şeklindeki ifadelerle başlamakta ve klasik dönem düşünürlerinin konu ile ilgili görüşlerine yer verilerek olgular izah edilmektedir. Örneklik açısından vermiş olduğumuz bu alıntılara benzer şekilde, tüm ayet açıklamalarında göze çarpan husus rivayetçiliklidir. Örnek oluşturması açısından bir ayetin tefsirini burada vermek açıklayıcı olacaktır. Alıntı kurallarına riayet etme adına küçük kısaltmalar dışında Bakara Suresi'nin 277. ayetinin açıklaması aynen şu şekildedir: “*Şüphesiz iman edip de salih (iyi) amel(ibadet ve taat) ’lerde bulunan namazı dosdoğru kılan ve zekâtı veren kimseler onların, rableri indinde mükâfatları vardır. Onlara hiçbir korku yoktur ve onlar mahzun da olacak değildir.*”(Bakara, 277) ayet meali verildikten sonra “*Bu ayeti kerime yukarıdaki veidi(tehdidi) müteakip büyük bir vaad-i ilahiyeyi (Allah-u Teâla'nın müjdesini)bildirmektedir ve böyle bir muazzam müjdelemeyi içine aldığından mükerrer(tekrarlanmış) olarak nazil olmuştur.*”⁶²¹ *Alusi tefsirinde zikredildiğine göre... Tefsiri kebirde zikredildiğine göre... İbn-i Abbas Buyurmuştur ki... İmam-ı Esam buyurmuştur ki... Hatibi Şirbini, Siracül Munir’de buyurmuştur*

⁶¹⁸ *Ruhu’l Furkan*, C. I.,s. 411

⁶¹⁹ *Ruhu’l Furkan*, C. I., s. 409

⁶²⁰ *Ruhu’l Furkan*, C. I.,s. 405

⁶²¹ *Ruhu’l Furkan*, C. III.,s. 208

ki...’’⁶²²Böylece ayet açıklaması için Alusi’den, Tefsir-i Kebir’den, İbn-i Abbas’tan, İmam-ı Esam’dan ve Hatib-i Şirbini’den uzun uzadıya açıklamalar nakledilir. Bu anlamda bir ayetin tefsiri yapılırken genelde klasik dönemde yazılmış olan eserlerde geçen önemli hususların tamamına yer verilmesine özen gösterilir. Rastgele seçtiğimiz bu ayetin açıklamalarından da anlaşıldığı üzere açıklamalar neredeyse rivayetten ibarettir. Elbette pek çok örnek verilebilir. Nihayetinde medreselerde yetişme süreciyle birlikte başlayan kitap ve otorite merkezli bilgi anlayışı bilgi üretiminde de kendisini otorite merkezli olarak göstermektedir. Çünkü geçmişte yaşamış bir ismin bilgisini aktarmak, bilginin doğruluğunun yegâne karinesini oluşturmaktadır. Bu da genelde buralarda yetişen bireylerin herhangi bir açıklamayı mutlaka klasik bir esere veya isme dayandırarak aktarması ile kendisini göstermektedir. Elbette bu durum bütün medreselilerin bu şekilde yorum yaptığı anlamına gelmemelidir. Arada değişik kurumlardan beslenerek çeşitli yorumlar geliştiren figürlere de rastlamak mümkündür. Ancak bu durum geçmişin aktarılması hususunu zedelememektedir. Medreselerin bu özellikleri her şeyden önce rivayeti konumlandırma paradigmaları ile ilgilidir. Zira rivayetin kendisi insanüstü “şeyleşen” bir duruma işaret etmektedir. Rivayetin kendisi bireyüstü olarak görülmektedir. Bu bağlamda rivayet tümdengelimci bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Birey rivayet karşısında edilgendir. Ona düşen rivayetin kendisine sadık kalmaktır. Bu açıdan rivayetin kendisi mutlak otoritedir. Bu otoritesellik peygamberle başlar ve “ehl-i sünnet ve’l cemaat” bilginlerince sistemleştirilerek medreseler yolu ile nakledilmiştir. Bu anlamda geçmiş ulemanın bilgisinin aynen alınması ve bunu hiçbir şekilde revize edilmeden aktarılmasına özen gösterilmektedir.

1.1.2. Geleneksel Terminoloji ve İrrasyonel Argümanların Kullanılması

Herhangi bir metinde kullanılan kavramlar ve örneklemeler metni yazanın etkilendiği ve beslendiği kaynaklarla ilgili bilgi verir. Genelde kullanılan terminoloji ve verilen örneklerin zaman ve zeminden çok, geçmiş olgularla

⁶²² *Ruhu’l Furkan*, C. III.,s.208-209

anlatılması örneklem seçilen medrese merkezli metinlerin genel özelliği gibidir. Örneğin faiz, zekât ve veraset gibi olgular günümüz ekonomik sisteminde yeri olmayan birtakım kavramlar ve sembollerle aktarılır. Bunun nedeni, medrese olgusunda referans alınan kaynakların zaman ve mekân olarak farklı dönemlerde yaşayan düşünürlerce kaleme alınmış olmasıdır.⁶²³ Medreseler otorite olarak sadece belli kaynakları veri olarak aldığından günümüz kavramsal çerçevesinde yürütülen kimi tartışmalara girmemekte, olgular geçmiş terminoloji ile aktarılmaktadır. İstifade edilen bu kaynaklar, kuşkusuz ki medrese terminolojisinde “ehl-i sünnet ve’l cemaat” olarak adlandırılan düşünsel geleneğin köklerini oluşturan köşe taşları olmakla birlikte, genelde kendi dönemlerinin özelliklerini dikkate alarak perspektif geliştirmişlerdir. Bu bağlamda klasik dönem düşünürlerinin kullanmış oldukları terminoloji genelde modern dönemden çok kendi dönemlerinin izlerini, ekonomik özelliklerini yansıtmaktadır. Medreselerin bu döneme önem vermesi ve dönemin düşüncelerini aynen veri alması yanı sıra rivayetin otantikliğine sadık kalması, bu kurumlarda çıkan metinlerin terminolojik olarak da klasik özellikler yansıtmaması ile sonuçlanmaktadır. Şu ifadeler bu duruma örneklik oluşturmaktadır: “ *Riba-i Fazl ki tartılan veya ölçülen bir cins eşyanın kendi cinsleri mukabilinde peşin olarak satılması halinde meydana gelir. Mesela bir altın veya gümüş veya bir miktar buğday kendi cinsi ile aynı anda değiştirilecek olsa bakılır, eğer miktarları müsavi ise bu (caizdir), fakat birinin miktarı biraz fazla ise bu değiştirme caiz olmaz. Mesela on iki kilo buğday, on bir kilo buğdayla değiştirilecek olursa bu helal olmaz*”⁶²⁴ Takas sisteminin gelişkin olduğu klasik dönemin terminolojisi ile ele alınan faiz konusu genelde parasal veya günümüz ekonomik kavramlarla izah edilmez. Nihayetinde malın takası olgusu, parasal verilerin bu kadar gelişkin olduğu günümüzde söz konusu bile

⁶²³Bunun sadece şuanda faal olan medrese mezunu öznelere de bağlamamak lazımdır. Nitekim özünde medrese kökenli olan ve Türkiye’de bir dönem diyanet işleri başkanlığı da yapan Ömer Nasuhi Bilmen’de Beydavi, Razi, Ebu suud, İsmail Hakkı, Hatibi Şerbini, Hazini, Nimetullah Nahcivani, Ebubekr Arabi, Muhahmud hicazi gibi eserlerden istifade ettiğini ifade etmektedir. Bak. Ömer Nasuhi Bilmen, **Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri**, C. 1, İstanbul: Nesa Y., (t.y.) , s. 5

⁶²⁴ *Ruhu’l Furkan*, C. III, s. 194

değildir.⁶²⁵ Yanı sıra enflasyon, borç verilen paranın değer kaybetmesi, bankacılık, kredi kartı, tefe tüfe gibi olgular hiçbir şekilde tartışma konusu yapılmaz. Diğer bir ifadeyle günümüz iktisat terminolojisinden çok geçmiş dönemlerin terminolojisi ön plandadır. Örneğin gümüş altına karşı, buğday arpaya karşı satılabilir şeklinde genelde takas mantalitesi şeklinde yürüyen bir olgusallık dikkat çekmektedir.⁶²⁶ Bunun başlıca nedeni ise İslam Ortodoks anlayışının oluştuğu dönemde genel olarak iktisat kurgusunun paradan çok takas sistemi üzerinde yürüyor olmasıdır. Nitekim enflasyon, bankacılık, tüfe, kredi kartı gibi terminolojiler moderndir. Bu kavramların klasik eserlerde bulunmasına da imkân yoktur.

Çağdaş terminoloji ve akademik metinlerde göze çarpan rasyonel argümantasyon medreselerde sınırlı sayıda bulunmakta, bazen irrasyonel ifadeler yoğun bir şekilde yer almaktadır. Bir örnek olması açısından çalışma için örneklem olarak seçilen “*Ruhu'l Furkan*” adlı çalışmada faizin haram kılınmasının genel nedeni olarak iktisadi ve rasyonel birtakım çözümlerden ziyade, konu genelde rasyonel olmayan birtakım verilerle⁶²⁷ anlatılarak kimi dramatize edilerek açıklanır. “*İşte faizle uğraşanlar alın teri ile çalışıp kazananların mesailerinin semeresi ile rahatça geçindiklerinden gevşeklik içinde yatar, çabucak uyamaz, ekserisi yataklarında şeytan çarpmış gibi gezinerek, gözünü ovalayarak sendeleye sendeleye kalkarlar. Hayatları faiz düşüncesi ile delice geçer, düştükleri zamanda bellerini doğrultamazlar.*”⁶²⁸ Böylelikle faizin sosyolojik ve psikolojik etkileri yine bireyden ve sosyal verilerden kopuk bir şekilde ele alınmaktadır. Faizin zararlarını anlatmak için kullanılan bu ifadelerde neredeyse tek bir istatistik ve veri gösterilmeden dillendirilir. Bu bağlamda günümüz araştırma mantalitesi olan istatistik, veri kullanma, gözlem yapma gibi olgular önemli değildir. Herhangi bir olgu şayet klasik kaynaklardan birinde

⁶²⁵Oysa faiz açıklamasının ilahiyat versiyonu gayet güncel ve zamansaldır. Bak. Süleyman Ateş, **Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Y., C. I., s. 324-334

⁶²⁶ *Ruhu'l Furkan*, C. III, s. 196

⁶²⁷ *Ruhu'l Furkan*, C. III, s. 198

⁶²⁸ *Ruhu'l Furkan*, C. III, s. 199

geçmişse, bu zaten onun bilimselliğini gösteren bir olgu olarak dikkat çeker.⁶²⁹ Örneğin, “İbn Abbas buyurmuştur ki ‘Allahu Teâla faiz yiyenin ne sadaka, ne cihat, ne hac, ne de sıla-i rahimini kabul etmez. Ölüm zamanında dünya malı elden çıkıp mesuliyet ve cezası devam edecektir.’” Bu da en büyük zarardır.⁶³⁰ Bu anlamda rivayet zaman ve mekân üstü olarak kurgulanır. Rivayete dayalı doğru, zaman ve mekân üstüdür. Her şartta ve yerde geçerlidir. Bu bağlamda İbn-i Abbas böyle bir şey söylemişse bu her şartta geçerlidir.⁶³¹ Günümüz kavramları olan liberalizm, eşitlik, insan hakları, yurttaşlık gibi kavramları problem haline getirilmez. Hangi çerçevede olursa olsun geleneğe sadık kalmak en belirgin özelliktir. Örneğin, “Taberi, Tefsiri Kebir, Hazin, İrşadül akliselim ve Alusi tefsirlerinde zikredildiğine göre Allahu Teala hazretlerinin ana paralarının kendilerine kalma hükmünü, onların tövbelerine bağlaması, tövbe etmedikleri takdirde, bu hükmün geçerli olmadığını göstermektedir. Zira faizden tövbe etmeyen kişi haram olduğunu inkâr ediyorsa mürted olmuş demektir ki mürtet iken kazanmış olduğu mallar, İmamı Azam efendimize göre Müslümanlara ganimettir. İmamı Şafi'ye göre ise diğer bütün mallar da ganimettir. Hanifiler'e göre ise diğer malları varislere ait olup mürted olanlara bir şey verilmez. Faizin haram olduğunu kabul ederek almışlarsa, bakılır, eğer güçlü bir durumdaysalar öldürülme arafesindedirler ki değil baş paraları, başları dâhil kurtulmayacaktır.”⁶³² Faizle mücadele yöntemlerinin açıklandığı ve günümüz değer yargılarında tartışma konusu olabilecek bu ifadeler, günümüz medrese sisteminde okuyan herhangi bir birey için sadık kalmaları gereken değerlerdir. Faiz yiyenlerin mallarının ganimet

⁶²⁹ Ruhu'l Furkan, C. III, s. 206

⁶³⁰ Ruhu'l Furkan, C. III, s. 204

⁶³¹ Bu anlamda özellikle günümüz medrese olgusunda dikkat çeken bir diğer özellik klasik söylem tarafından oluşturulmuş paradigmaya aykırı söz söylememektir. Bu anlamda saha araştırmaların sırasında buradaki müderrislerin sık sık ilahiyatçılar “Ebu Hanifeden, Şafiiden daha mı bilgili” şeklinde bir itirazla eleştirilmeleri bu anlayışandır. Bu çerçevede, klasik ehli-sünnet âlimlerinden daha bilgili bir nesil gelmeyecektir. Anlayışı hâkimdir. Esasen bu bakış açısının kısmen pesimist(kötümser) tarih anlayışı ile de ilgisi vardır. Nihayetinde zamanın giderek kötüye gittiği varsayımı üzerinde kurulan bu yaklaşımda asrısaaadete yaklaştıkça makbuliyet artmaktadır.

⁶³² Bu açıklamalar “Eğer yapmasanız Allah ve resulünden bir harbi bilin ve eğer tövbe ederseniz, mallarınızın başları sizindir. Zulm etmiş olmazsınız ve zulme uğramış olmazsınız” (bakara, 279) ayetinin tefsiridir. Ruhu'l Furkan, C. III, s. 218

olarak alınabileceğine dair yorumlar, faizi bilerek yiyenin öldürülmesi gerektiğine yönelik bu sert açıklamalar metni yazarların günümüz insan ve iktisat anlayışını oluşturan “eşitlik”, “liberal ekonomi” gibi olgulardan etkilenmediğini göstermektedir. Medrese konteksti düşünüldüğünde zaten etkilenme de çok zor olacaktır. Aksine faiz yiyenlerle mücadele edilmesi gerektiğini anlatan başka bir rivayetle konu pekiştirilmektedir. “*İbn-i Cerir İbn-i Abbas’ın şöyle dediğini nakletmiştir. “Faizden vazgeçmeyen kişiyi Müslümanların imamı tövbeye davet etmelidir. Tövbe etmezse boynunu vurur.”*”⁶³³ Rivayetçi özelliğe ve olgusal olmayan zemine işaret eden bu açıklamalar özünde yetiştirme tarzının bir sonucudur. Nihayetinde bir kişinin bu ifadeleri kullanmasından çok, hangi yetiştirme tarzının bir ürünü olarak bu kavramlara yer verdiği olgusu daha önemli bir husustur. Geleneksel terminoloji sadece faiz hususunda değil başka pek çok konuda göze çarpmaktadır. Örneğin, saç sakal olgusu ile ilgili görüşlere yer verilirken yine günümüz kontekstine uymayan bir terminoloji ile konu masaya yatırılır. Koltuk altından söz edilirken buraların traş edilmesi yerine yolunmasının sünnete daha uygun olacağı vurgulanır.⁶³⁴Bu bağlamda sakal olgusu yine kamikaze bir şekilde en ince ayrıntısına kadar irdelenir. Günümüzde yoğunluklu olarak kullanılan epilasyon, lazer gibi teknikler tartışma konusu yapılmaz. Sadece klasik bağlamda saç ve sakal ile ilgili oluşmuş olan literatür en ince detayına kadar aktarılır. “*Kadınlara benzeyen erkekler ile erkeklere benzeyen kadınların zemmi hakkında hadisi şerifler*”⁶³⁵, “*Ense traşına gelince*”⁶³⁶, “*Beyaz tüyleri yolmak*”⁶³⁷, “*saç traşı*”⁶³⁸, “*saçın bazısını traş edip bazısını bırakma*”⁶³⁹, “*Kadının saçını traş etmesi*”⁶⁴⁰, “*sakalla ilgili hükümler*”⁶⁴¹, “*İnsanın yaratılışı ve erkeğin yapısı*”⁶⁴²,

⁶³³ *Ruhu’l Furkan*, C. III, s. 218-219

⁶³⁴ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.710

⁶³⁵ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.714

⁶³⁶ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.718

⁶³⁷ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.718

⁶³⁸ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.720

⁶³⁹ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.722

⁶⁴⁰ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.723

⁶⁴¹ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.724

⁶⁴² *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.725

“Resulullah'ın sakallı olduğu”⁶⁴³”Sakal bırakmanın vacip olup, traşının haram olduğuna dair dört mezhebin ittifaki”⁶⁴⁴, “Sakalın miktarı”⁶⁴⁵, “İslam’da din düşmanlarına muhalefetin önemi”⁶⁴⁶ gibi başlıklar altında tartışılan saç ve sakal hakkındaki konular günümüz genel kabullerine göre değil, geçmişin verilerine göre yorumlanır. Garip bir şekilde genelde kılık kıyafetle ilgili olan bu tür yorumlar dramatik bir şekilde “şeyleşmiştir.” Elbisenin veya dış görüntünün zaman ve zemin olgusundan etkilenip etkilenmeyeceği ile ilgili hiçbir yoruma rastlanmaz. Hangi şekilde ve ne zaman olursa olsun sakalın kendisi değişmez bir veri olarak değerlendirilir. Bu anlamda sakal evrensel bir hakikat olarak göze çarpar.

Klasik terminoloji, dinamizme işaret eden nesih mensuh yorumlarında da kendisini göstermektedir. Nesih ve mensuh⁶⁴⁷ konusunda medreseler klasik anlayışa uyarlar.⁶⁴⁸ Klasik anlayışta nesih ve mensuh olgusu herhangi bir hükmün kaldırılıp yerine yenisinin getirilmesini ifade eder. Bu bağlamda bu konu medrese çevrelerindeki metinlerde şekilsel olarak dinamik bir sürece işaret edecek şekilde ele alınır. Buna göre Âdem’e gönderilen kurallarla, son peygambere gönderilen kurallar farklıdır. Allah bir dönemde Mescid-i Aksa’yı sonrasında ise Mekke’de bulunan Kabe’yi kible yapmıştır.⁶⁴⁹ Ancak dinamik bir süreci ifade eder gibi konumlandırılan bu durum, sosyal olgunun hükmü etkilediği bağlamında değil, bizzat Tanrı’nın mutlaklığı ve otoritesi bağlamında kurgulanır. Örneğin, Bilmen bu olguyu şöyle izah eder: “*Bu bir muktezai hikmettir. Cenabı Hak bunu zaten ilmi ezeliyle böyle bilip takdir buyurmuştur. Zamanı gelince de bunu peygamberleri vasıtasıyla kullarına bildirir. - Bu cihetle ilmi ilâhîde, takdiri suphanîde hâşâ bir tebeddül vâkî olmuş olamaz. Belki bu;*

⁶⁴³ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.727

⁶⁴⁴ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.735

⁶⁴⁵ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.739

⁶⁴⁶ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s.742

⁶⁴⁷ Nesih ve Mensuh olgusu herhangi bir ayetin kaldırılıp yerine başka bir ayetin getirilmesini ifade eder. Buna göre Allah getirmiş olduğu herhangi bir hükmi başka bir hükümle değişmesi olarak tanımlanabilecek olan Nesih ve Mensuh olgusu fikir ve görüşlerin zaman ve zemine göre değişebileceğine işaret eder.

⁶⁴⁸ *Ruhu’l Furkan*, C. I., s. 503

⁶⁴⁹ *Ruhu’l Furkan*, C. I.,s.504

idarî, içtimaî bir hikmet ve maslahata binaen böyle mukadder bulunmuş olur. Bu neshâ Cenabı Hak'tan başkası selâhiyettar olamaz.”⁶⁵⁰ Buna göre vahyin zaman ve zemine göre değişmesi değişen sosyal şartlardan değil, bizzat Tanrı'nın isteği ve onayı ile olan bir durumdur. Öyle ki nesh edilen ayet kişiler tarafından ezberlense bile Tanrı'nın iradesi ile bir anda unutulur. “Sahabe-i kiramdan bir cemaat bir gece bir süre için kalktılar. O sureden bismelenin dışında hiçbir şey hatırlayamadılar. Sabah olur olmaz efendimize gelip haber verdiklerinde: 'o bir suredir ki hükmü ve lafzıyla tamamen kaldırılmıştır.' buyurdu.”⁶⁵¹ Medrese metinlerinde nesih bizzat amacın kendisi ve hatta inanılması gereken bir amaç konumundadır. Bu bağlamda nesih mensuhu bilmeyen ve bunu kabul etmeyen bir kişinin vaaz vermesi ve insanlara nasihat etmesi yasak olarak kodlanır.⁶⁵²

İcazetlerinde(diploma) görüldüğü üzere medreseler “şeyleştirilmiş” bir anlatının halkaları gibidir. Çünkü günümüz Siirt(Tillo) ve İsmailağa medreseleri anlayışında “Asr-ı Saadet” ve “Müctehid İmamlar” dönemi dondurularak çağlar üstü bir zamansallığa işaret edecek şekilde kodlanır. Böylelikle geçmiş aktarılrken, aktarılan olgunun günümüz değer yargısında tartışmalara neden olup olmayacağına bakılmaz. Bunun tipik bir örneği örneklem seçilen medrese metinlerinin “ıdam”/kısas olgusunun kötü olarak algılandığı günümüz toplumunda, güncel değer yargılarının hiçbir şekilde tartışma konusu yapılmadan ele alınmasıdır. Elbette kısas İslam kaynaklarında yer alan bir konudur. Ancak medreselerle ilahiyatları ayrıştıran konu ilahiyatların kısası tarihte herhangi bir dönemsellikte sosyal şartlara bağlı olarak ortaya çıkmış bir şey olarak kurgulayıp rasyonel bir şekilde kurgulamasına karşılık⁶⁵³ medreselerin bu durumu devam eden bir algılayışla ele almasıdır. “Ruhu'l Furkan” adlı çalışmada Bakara Suresi 178.⁶⁵⁴ ayeti tefsir edilirken burada öldürülenin hangi aletle öldürülürse nasıl bir

⁶⁵⁰ Bilmen, *Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. I. s. 103

⁶⁵¹ *Ruhu'l Furkan*, C. I.,s. 505-506, 508

⁶⁵² *Ruhu'l Furkan*, C. I., s. 507

⁶⁵³ Bak. *Kur'an Yolu*, C. s. 265-271

⁶⁵⁴ “Ey İman edenler öldürmede kısas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ama her kim ölenin kardeşi tarafından bir şey karşılığı bağışlanırsa, o zaman örfe uyması, ona diyeti güzellikle ödemesi gerekir....” (Bakara, 178)

cezanın alınacağına dek pek çok husus zikredilir.⁶⁵⁵ Kısasın kimlere nasıl uygulanacağı olgusuna varana dek pek çok husus, zamandan kopuk bir şekilde değerlendirilir. Buna göre anne, baba veya dede torununu öldürürse onlara farklı cezalar verilir. Ancak onlara kısas uygulanmaz. Kölesini veya cariyesini öldüren kişiye kısas uygulanmaz.⁶⁵⁶ Burada torun; dede, anne ve baba ile eşit konumda değildir. Benzer şekilde köleler ve cariyeler de efendisi ile eşit değildir. Elmalılı Hamdi'nin ifadesiyle “Çocukları karşılığında ana ve baba, yukarıdaki birinci hadis-i şerifin⁶⁵⁷ delalet ettiği üzere, kölesi karşılığında sahibi kısas yolu ile öldürülmez. Ta'zir(azarlamak, kınamak) cezası verilir.”⁶⁵⁸ Buna göre statüler farklı olduğu için cezalar da farklı olacaktır. Bilmen bu durumu şöyle izah eder: “Hür bir erkeğin diyeti bin dinar veya on bin dirhemi serî gümüş veya yüz deve veya iki yüz sığır veya iki bin koyun veya her biri iki parçadan ibaret olmak üzere iki yüz kat elbisedir.”⁶⁵⁹ Öldüren birinin şayet diyet öderse ne kadar ödemesi gerektiğini anlatan bu açıklamada, günümüz iktisadi sisteminin bel kemiği olan para, dolar, petrol, altın..vb tek bir emitanın gösterilmemesi güncelden kopuk değerlendirmenin başka bir biçimidir. Ayrıca öldürenin para karşılığında cezasının düşünülmesi hususunda günümüz tartışmalarına bakılmaz. Açıklamanın devamında ise “Hür bir kadının diyeti ise bunların yarısıdır. Erkekler ile kadınlar arasında nüfus, insaniyet, hayat itibariyle bir müsavat olduğundan hür bir kadın mukabilinde hür bir erkek de kısasen kati edilebilir. Fakat mal, kazanç itibariyle aralarında müsavat olamaz. Erkekler daha ziyade müstahsildirler. Bu cihetle kadınların diyeti erkeklerin diyetinden noksandır. Kölelerin, cariyelerin diyetleri de kendi kıymetleri miktarında bulunmaktadır. Şu kadar var ki: Kölelerinden birinin kıymeti bir hürün diyeti miktarına müsavi veya ondan ziyade olursa hürün diyetinden on dirhem miktarı noksan verilir.

⁶⁵⁵ *Ruhu'l Furkan*, C. II., s. 235-240

⁶⁵⁶ *Ruhu'l Furkan*, C. II., s.238-239

⁶⁵⁷ Bu alıntıda söz konusu edilen hadisi şerif yine Elmalı'da geçen şu hadistir: “Bir Adam kölesini öldürmüştü. Resulullah ona celde vurarak bir yıl sürgüne gönderdi. Kısas yapmadı.” hemen akabinde şu hadiste nakledilir. “Müslümanların himayesinde olan bir gayri Müslim karşılığında müslümanın, bir köle karşılığında hür kimsenin öldürülmemesi sünnettir.” Bak. Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, sadeleştirilenler Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, İsmail Karaçam, İstanbul: Azim Y., (t.y.) s. 496

⁶⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 497

⁶⁵⁹ Bilmen, *Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C.I. s. 170

*Kezalik bir cariyenin kıymeti de bir hürrenin kıymetine müsavi veya ondan ziyade bulunursa hürrenin diyetinden on dirhem miktarı eksik verilir. Bu hürriyetin şerefine bir alâmettir.*⁶⁶⁰Bu bağlamda kendisinden eşit olmayan ve daha düşük olan birisini öldürdükleri için hürlerin hem diyetleri hem de cezası kısas(ölüm) yerine daha hafif bir ceza olmalıdır. Şayet diyet durumu varsa bunun da konularına göre olması gerekmektedir. Kısasın kendisiyle birlikte adeta dönemin sosyal yapısını anlatan köle, cariyeye, efendi gibi kavramları da bir bütünsellik içinde sorgulamadan aktarılır. Bilmen'in "*Buna hükmi ilâhî lâik olmuştur. Şöyle ki: (Hür kimse mukabilinde, hür, köle mukabilinde köle ve kadın mukabilinde de) onu katleden (kadın) kısasen öldürülür.*"⁶⁶¹ Anne veya baba çocuğunu, efendi kölesini, Müslüman gayrimüslimi, erkek kadını öldürdüğünde, konuları eşit olmadığından üst konumda yer alan pozitif ayrımcılıkla taltif edilmektedir.⁶⁶²Bu anlamda erkeğin kadını öldürmesi, efendinin köleyi öldürmesi gibi olgular, statünün belirgin olduğu, toplumsal ilişkilerde bu sınıfsal yapıların etkin olduğu bir dönemde yazılmış olan metinlerin hiçbir kritiğe tabi tutulmadan aktarılmasından dolayıdır.

Bunun başlıca nedeni medreselerin gerek fihhî, gerekse ahlaki pratikleri tüm kontekstual süreçleri ile beraber (asr-ı saadet)bütünsel olarak merkeze almasıdır. Bu bağlamda medrese için geçmişte olan/olmuş bir konu zaman ve zemin fark etmeksizin tüm olguları ile birlikte canlı ve geçerli bir durum olarak kodlanıp ele alınır. Konular herhangi bir zamansallığa indirgenemez.⁶⁶³Örneğin, selam konusu ele alınacaksa geçmiş sosyolojik ilişkiselliğine dayalı olarak çözümlenir ve geçmişte yaşamış insanların ilişki biçimi ile birlikte zaman üstü olarak değerlendirilir.⁶⁶⁴ Bu bağlamda doğrular sabit ve değişmez oldukları için geçmişte tespit edilen bir doğrunun günümüz değer yargılarına göre tartışma

⁶⁶⁰Bilmen, *Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C.I. s. 170; Örneklem seçilen İlahiyat metninden olan *Kur'an Yolun'da* konu detaylı bir şekilde ele alındıktan sonra ayetin getirmiş olduğu hükmün "*Köleye karşı hür,kadına karşı erkek kısas edilmez şeklinde değil,'kısas bakımından -kabileleri ve sosyal statüleri ne olursa olsun-hürler, köleler kadınlar arasında fark yoktur.*" şeklinde yorum yapılmaktadır. *Kur'an Yolu*, C. I, s. 267

⁶⁶¹ Bilmen, *Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C.I. s. 163

⁶⁶² Geniş açıklama için bak Elmalılı, a. g. e. C.I, s. 495-502

⁶⁶³ *Ruhu'l Furkan*, C. II., s.238-239

⁶⁶⁴ *Ruhu'l Furkan*, C. V, s. 425-700

konusu yapılması hoş karşılanmaz. Olgular apriori olarak kurguladığından sorgulanması ve eleştiri konusu yapılması hoş karşılanmaz. “*İnadına sual sormanın da küfür olduğuna işaret buyurmuştur.*”⁶⁶⁵ şeklinde bir kurgu ile konuların tartışma konusu yapılmasının sağlıklı olmadığı vurgulanır.

Örnekleme seçilen medrese merkezli eserlerde dikkat çeken ve bu kurumların geçmişe olan sadakatini gösteren önemli bir veri de, yine sık sık irrasyonel ve kimi zaman popüler dindarlığı çağrıştırmaya yer vermesidir. Özellikle tasavvuf bağlamında medrese kesiminin popüler dindarlığa (halk dindarlığı) yatkın olduğuna ilişkin kimi gözlemlere çalışmanın dördüncü bölümünde yer vermiştik. İlahiyat metinlerinde popüler dindarlığa yönelik argümanlar bulmak çok daha zordur. Dahası ilahiyat düşünselliğinde çetrefilli konular dahi olabildiğince realize edilerek ifadelendirilir. Nihayetinde ilahiyatlar daha çok Ortodoks(kurumsal) din anlayışını temsil etmekte ve rasyonel mantıksal açıklama ve önermelerle dinsel olguları analize tabi tutmaktadır. Oysa medreselerdeki (özellikle günümüz Anadolu medreseleri, daha çok Tillo ve İsmailiğe) popüler dindarlık kendisini söylemde de göstermektedir. Bunun tipik bir örneği, Bakara Suresi 65. ayetinde geçen İsrailoğulları'nın maymuna dönüştürülmesi hadisesidir. İlahiyat merkezli metinlerde, genelde maymuna dönüşün ruhen veya zihnen olduğu şeklinde yorumlanabilirken,⁶⁶⁶ (en azından farklı yorumlara yer verilirken) örneklem seçilen medrese metinlerinde de gerçek anlamıyla ele alınmıştır.⁶⁶⁷ *Ruhu'l Furkan* tefsirinin kimi yerlerinde taşların konuşmasından, ağaçların peygambere selam duruşundan, minberin ağlamasından, dağların selam verişinden söz edilir. Örneğin bir akademisyenin

⁶⁶⁵ *Ruhu'l Furkan*, C. I., s.511

⁶⁶⁶ Kur'an Yolunda konu şu şekilde ele alınır. ““*Yaygın görüşe göre bu tam bir meshtir. Yani Allah, isyanda direnen bu Yahudi topluluğunu en sonunda tamamen maymunlar haline getirmek sureti ile cezalandırmıştır. Ancak bu yorumu, **İlmi olmaktan ziyade eski dönemlerin sosyal psikolojisinin bir yansıması şeklinde değerlendirmek** ve ayeti bir 'tür' değişmesi olarak değil, bir ahlak ve karakter dejenerasyonu olarak anlamak daha uygun görülmektedir.*” *Kur'an Yolu*, C. I., s. 139

⁶⁶⁷ Buna göre Yahudiler Maymuna dönüşünce “*onlar insanlardan olan yakılarını tanyıyorlar fakat insanlar onlar insanları tanımıyorlardı. Maymunlar insanlardan olan yakınlarının yanına gelip elbiselerini koklayarak ağlıyorlardı.*”*Ruhu'l Furkan*, C. I., s. 381; Bilmen, *Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C.I, s. 65

kaleminden çıkması pek muhtemel olmayan şu pasaj yine bu eserde görülen irrasyonelizmin ve popüler anlayışın bir göstergesidir. “*Nakledildiğine göre*⁶⁶⁸ bir şeyh efendi bir gün müritlerinden birine: 'Sen Beyazid'i görseydin bu yaptığın ibadetlerden senin için daha hayırlı olurdu.' demiş. O da: “Efendim nasıl benim yaptıklarımın hayırlı olabilir, o bir kuldur ben ise yaptığım ibadetler vasıtası ile günde yetmiş kere Mevla Tealan'ın tecelisine mazhar oluyorum.” Anlatının devamında şeyh efendi ve müridi birlikte Beyazıt'ı ziyarete gider fakat Beyazıt evde değildir. Ailesi Beyazıt'ın odun toplamaya gittiğini söyler. Bunun üzerine şeyh ve müridi Beyazıt'ı beklemek için yollarını gözler. “*Fakat bir de ne görsünler? Beyazıt büyük bir aslanın üzerinde odunları yüklemiş elinde de bir yılan, arasına onunla aslana vuruyor, bunu gören mürit düşmüş ölmüş*”⁶⁶⁹ tam olarak popüler dindarlığı ve irasyonelliği sembolize eden bu tür anlatılara genel olarak son zamanlarda tarikatların da etkisinde kalan medrese metinlerinde rastlamak işten bile değildir. Yine başka bir örnek vermek gerekirse Bakara Suresi 87. ayetin tefsirine Alusi'nin İbn-i Abbas'tan rivayet ettiği şu görüş aktarılmaktadır: “*Tevrat Musa'ya bir defada indirildi, Bunun üzerine Allahu Teala Musa'ya onu taşımasını emretti. Musa buna takat getiremedi. Mevla Teala Tevrat'ın her harfine bir melek gönderdi. Onlar da taşıyamadılar. Böyle olunca Mevla Tevrat'ı Musa'ya çok hafif etti Musa da onu kolayca taşıdı*”⁶⁷⁰ Herhangi bir mecazi kurgu olmaksızın sanki Tevrat'ın ağır bir kitap şeklinde indirildiği varsayımına dayalı bu tür abartılar, genelde medrese merkezli metinlerin karakteristik özelliğidir. Elbette bu duruma ilişkin pek çok örnek verilebilir. Hepsini aktarmak kuşkusuz ki çalışmanın sınırlarını zorlayacaktır. Nihayetinde klasik kültürün ve metin otoritesinin medrese entelijensiyası üzerindeki hâkimiyeti her anlamda kendisini göstermesidir.

⁶⁶⁸ Genelde medrese metinlerinde dikkat çeken bir hususta sık sık “*nakledildiğine göre*” şeklinde başlayıp da naklin kime ait olduğunun belirtilmemesidir. Gerçekten de medreselere özgü bir özellik olan bu durum kişinin kendinden konuşmadığının bir işaretidir. Gerek yüz yüze görüşmelerde ve gerekse söyleme yansıması anlatılarda söze başlanırken mutlaka “*nakledilene göre*”, “*kitaba göre*”, “*Rivayete göre*”, “*Hadise göre*” , “*İmam-ı..... ya göre*” şeklinde herhangi bir otoriteye mutlaka vurgu yapılır.

⁶⁶⁹ *Ruhu'l Furkan*, C. I. s. 417

⁶⁷⁰ *Ruhu'l Furkan*, C. I.,s. 438

Klasik metinlerin bir otorite olarak hâkimiyeti, kendisini, somut olgulara işaret eden kimi ayetlerin yorumunda bile göstermektedir. Bu ayetler günümüz bilim anlayışından çok klasik literatür ve Kur'an söyleminin bariz ve açık anlamına göre ele alınır.⁶⁷¹ Çağdaş söylem, tartışma ve terminolojilere yer verilmez. Örnekleme gerekirse cariyelik(kölelik) olgusu sanki günümüzde aynen devam ediyormuş gibi anlatılarak nasıl olması gerektiği ile ilgili uzun rivayetlere yer verilir. Bu anlamda cariyelik herhangi bir zaman kesitinde yaşanan bir olgu olarak değil, biçimi ile devamlılık arz eder şekilde kurgulanır. “...*Fakat cariye'nin nikahı ağasının izni olmadan sahih olmaz zira kendisi ağasının mülkü olduğu için ona sormadan kendisini başkaları ile evlendirirse, başkasının mülkünde kocanın tasarruf etmesi gerekir ki, ağanın haklarına başkasının müdahalesi sayılacağından caiz olmaz*”⁶⁷² gibi ifadelerle konu detaylanır.⁶⁷³

İkinci bölümde incelendiğimiz gibi medreselerin çıkış noktaları itibarıyla aklın kendisine karşı olan mesafe kendisini günümüz metinlerinde de ele vermektedir. Nihayetinde çağdaş yaklaşımın merkezine yerleştirilen aklın kendisi, güncel metinlerin ana özü iken⁶⁷⁴ örneklem olarak seçilen medrese metinlerde genelde akla mesafe kendisini göstermektedir. Nihayetinde

⁶⁷¹ Örnek olarak Bakara Süresi ayet 69'da ele “Sarı” inek olgusunda ki sarılığın israiloğullarına mutluluk verdiği hususu “*Alusi tefsirinde zikredildiğine göre: Cumhur-u Müffessirin bu ayeti celileden, sarının sevinç verici renklerden olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Hz. Ali Her kim sarı ayakkabı giyerse derdi az olur.*” (Ruhu'l Furkan, C.I, s. 389)Şeklinde bir açıklama ile ele alınarak sarı rengin mutluluk veren bir renk olduğu hükmüne varılır. Bu bağlamda sarının mutluluk verilebilirliği olgusu günümüzün sosyal ve psikolojik olgularından değil bizzat geleneğin aktarımı bağlamında bilimsel kontekste oturmaktadır. Metinlerde buna yönelik pek çok örnek olduğundan şimdilik bir tanesi ile yetinelim.

⁶⁷² Ruhu'l Furkan, C. V, s.16

⁶⁷³ Örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde ise konu zamansal olarak ele alınır. Örneğin Ateş köleliği şöyle açıklar: “*İslam'ın köleliği benimsediğini, ya da teşvik ettiğini söylemek insafsızlık olur. O zaman kölelik, bütün dünyada yaygın olduğu ve Müslümanlar da çeşitli düşmanlarla savaş halinde buldukları için İslam, köleliği tümden kaldırmamış, kaldırılması yolunda büyük adımlar atmıştır.*” Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, C. II.,s.14-15 Buna göre temelde İslam köleliğe karşıdır ancak dönemin şartları düşünülerek kölelik olgusu kaldırılmamış ve kısıtlanmıştır.

⁶⁷⁴ Çağdaş anlayışın akıl merkezli bakış açısına ilişkin bir açıklama için bak. Arslan, a. g. e. s. 170-183; Modern “rasyonel” bakış açısını öteleyen ve hatta antropolojik araştırmalarda rasyonel görülmediği için dinin göz ardı edilmesine yönelik bir değerlendirme için Bak. Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik**, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Y., 2007, s. 33-79

yorumsalın kendisi gibi görülen olgular da önceki dönemin aktarımı gibidir. Bu çerçevede aklın her şeyi çözemeyeceği vurgulanır. Örneğin “*Ruhu’l Furkan*” adlı çalışmada akıl ile hareket eden İbn-i Sina ile bir müridin tartışmalarına yer verilmekte ve müridin İbn-i Sina’yı mat ettiği belirtildikten sonra “*İşte nasıl ki İbni Sina hakikate ulaşma yolunda müstakillik(sadece aklın yeterli olduğunu)ilan edince helak oldu.*”⁶⁷⁵ şeklinde tarihsel bir hafızaya değinerek konu bağlanmaktadır.⁶⁷⁶ Özetlemek gerekirse medrese olgusunda klasik söylem her yönüyle etkisini gösterebilmektedir.

1.1.3. Referans Kaynaklarının Klasik Eserlerden Oluşması

Beslenme kaynakları, kaleme alınan eserin arka planını oluşturan dünya görüşü hakkında önemli fikirler vermektedir. Bu anlamda kaleme alınan herhangi bir çalışmanın referans kaynakları çalışmayı kaleme alan müellifin dünya görüşü ve olguları değerlendirme biçimi hakkında ipuçları vermektedir. Medreselerin geçmişe dönük yüzleri ve rivayet ağırlıklı bilgi anlayışları kendisini referans kaynakları hususunda da ele vermektedir. Esasen medrese sistemliliğinde ilimsel anlamda önemli olan olgu, klasik dönemde özellikle de fıkıh alanında söylenmiş olan ve kaleme alınan olguların öğrenilip sistematik bir şekilde aktarılmasıdır. Bu anlamda günümüz herhangi bir eserin ne dediğinden çok, klasik anlamda söylenmiş olanın ne olduğu daha belirleyicidir. Bu çalışma için örneklem olarak seçilen metinlerin hiç birisine de çağdaş bir tefsire veya esere atıfta bulunulmamaktadır. Bunun başlıca sebebi medreseler için önemli olanın günümüzde neyin tartışıldığı değil, geçmişte neyin konuşulduğudur. Bu bağlamda olgular genellikle klasik dönemde yazılmış eserler ve rivayet edilen hadisler aşığında çözümlene yoluna gidilir. Otorite olarak kabul edilen düşünürlerin görüşlerine göre konular çözümlenir. Bu düşünürler medrese için

⁶⁷⁵ *Ruhu’l Furkan*, C. I., 483

⁶⁷⁶ Tarihsel hafızadan kasıt kuşkusuz ki Gazali süreciyle başlayan felsefe eleştirisidir. Medreselerin kurumsallaşma evresinde önemli etkileri olan ve Bağdat nizamiye medresesinin yöneticiliğini yapan Gazali, özellikle hedefe İbn-i Sinayı koyar ve onu tekfirle suçlayarak felsefenin onu yoldan çıkardığını salık verir. Bak. M. Cüneyt Kaya, “Yaşayan Bir Gelenekten Akademik Bir disipline İslam Felsefesi”, **İslam Felsefesi Geçmişe ve Günümüze Dair Bazı Meseleler**, İçinde (12-43), Köln: Plural Y., 2017, s. 26

görüşleri malzeme yapılacak ve araç olarak kullanılacak kişiler değildir. Bilakis saygı duyulan ve her birinin görüşü “Nas” gibi ele alınması gereken kişilerdir. İslam bilgilerini aktarma konusunda yetkin olan bu kişilere saygı duymak bu yönüyle otantik İslam anlayışına/özüne saygı duymaktır. Bu bağlamda bu düşünürlerden herhangi birisinin görüşüne muhalif görüş bildirmek saygısızlık olarak telakki edilmek bir yana dinsel olana bizzat muhalefet demektir. Zira bu kaynakların kendisi insani bir bakış açısı değil, bizzat dinsel bir olgu olarak kabul edilir. Bu algılama günümüz medrese çevrelerinin mutlaka bir otoriteye yaslanarak açıklama yapma ihtiyacı hissetmesi ile sonuçlanmaktadır.⁶⁷⁷

Medreselerde genelde atıf yapılan isimler olarak ön plana çıkan Alusi, Suyuti, İbn-i Abbas, Mücahidi, Beydavi, İsmail Hakkı Bursevi, Taberi, İbn-i Kesir, Kurtubi, Hazini, İbn-i Abidin gibi düşünürlerin görüşlerini aktarmak, aktarılan görüşün doğruluğuna bir karine oluşturmaktadır. Medreselerin hem rivayetçi yapısına hem de klasik düşünürleri bilgisel anlamda aşılmaz otorite olarak görmeleri ile paralellik içerecek şekilde rivayet edilen metnin kendisinden çok fazla söz edilmez. Genelde “*Şu düşünür şöyle demiştir.*” şeklinde direkt düşünürün kendisine atıf yapılır. Referans alınan otoritenin hangi eserinin hangi sayfasında görüşlerin aktarıldığına yönelik bilgi verilmez. Eserlerin tam künyesine değinilmez. Nihayetinde herhangi bir âlimin bir fikri veya düşünceyi dile getirmesi o fikrin kendisinin zaten doğru olduğunu göstermektedir. Özünde medreseler de zaten insan merkezli kurumlar olarak bilgiyi kurumsal ve profesyonel bir şekilde kurgulama alışkanlığına sahip değildir. Nihayetinde saha araştırmaları sırasında bile öğrencilerin ve müderrislerin baş müderrisin sözlerini yazıya aktarma ve kitaba dönüştürme motivasyonundan çok, bizzat sözlü olarak aktarma alışkanlığına sahip oldukları rahatlıkla görülmektedir. Bu bağlamda kitap merkezli kurumlar olarak medreselerin önemli olgu veya olayları yazıya

⁶⁷⁷ Saha araştırmaları sırasında tanık olduğumuz kimi tartışmalarda, müderrisler veya üst kitapta okuyan öğrenciler kendi aralarında herhangi bir konuda mutlaka “*Şaffi’ye göre, Hanefi’ye göre, İbn-i Abidin’e göre*” şeklinde bir düşünürü dayalı olarak fikir serdetmekteydiler. Dahası herhangi bir konuda kendi görüşünü ortaya atmak ictihatla suçlanacak şekilde küçümseme olarak kodlanmaktaydı.

geçirilmesi noktasındaki isteksizliği dikkate değerdir. Bu geleneksellik medrese rivayetsel kültürünü genel anlamda “dedikodu” tarzı bir görünüme soktuğu gibi, verilen referansın doğruluğunu test etme noktasında da ciddi zorluklar oluşturmaktadır. Bunun bir diğer nedeni ise medresedeki ezberci sistemin vermiş olduğu güven ve rahatlaktır. Zira bireyden hareketle yorumsalcı bir perspektif geliştirmek yerine kitaptan ve otoriteden hareketle açıklayıcı bir perspektif benimsendiğinden söz söyleyen kişinin zaten herhangi bir eserden nakil yaptığı varsayılır. Yürüyen kütüphane/kitap anlayışı olarak kodlanan bu durum medresenin bilgiyi "*neyin nerde ve hangi âlim tarafından söylendiğini bilmek*" olarak algılamasının da bir sonucudur. Bu bağlamda medresede âlim demek Allah rızası için klasik bilgileri öğrenmek ve öğrenilen bu bilgilerin manipüle etmeden sonraki nesle aktarmak demektir. Bu çerçevede medrese yaklaşımında rivayetin kendisi saf ve duru bir şekilde aktarılır. Genelde aktarılan düşüncenin zaman ve zemine “uymayacağı” kaygısı duyulmaz serdedilen fikir yalın haliyle aktarılır. Bu çerçevede çalışma için örneklem gösterilen medrese metinlerinde genelde eser isimlerinden çok bizzat kişi isimleri geçmektedir. Örneğin, Bilmen, tefsir çalışmasının başında merkeze aldığı eserlerin şunlar olduğunu söylemektedir: “*Envaru’l Tenvir, müellifi -Abdullah Beyzavi, Mefatih’ul Gayb-Fahrüddin Muhammed Razi, İrşadü’l Akli’s Selim- Ebu Suud, Ruhü’l Beyan-İsmail Hakki Bursevi, Süracu’l Munir- Şeyh Hatibi Şerbini, Lubabu’t Te’vil-İbrahim Bağdadi, el- Fatihu’l İlahiye- Şeyh Nimetullahı Nahçivani, Gazi Ebubekiri Arabi Tefsiri, Aliyul Mehayimi Tefsiri ve Muhammet Mahmudu Hicazi Tefsiri*”⁶⁷⁸ Bu bağlamda bu tefsirlerin baskı tarihi, nerede basıldığı gibi hususlar belirtilmez. Ruhü’l Furkan adlı çalışmada ise eserlerin isimleri verilmemektedir. Eserlerin listesi verilmediğinden ancak içerik okunarak hangi eserlerden istifade edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Ruhü’l Furkan çalışmasında temelde “Taberi”, “İbn-Kesir”, “Hazini”, “Şirbini”, “Alusi”, “Suyuti”, “Beydavi”, “Ebu Suud”, “Razi”, “Bursevi” gibi tefsirlerin ağırlıklı olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak genelde klasik literatüre ağırlık vermeyi önemseyen bir çalışma olduğu gözlemlenen bu çalışmada doğrudan tefsirle ilgilenmeyen

⁶⁷⁸ Bilmen, *Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. I, s. 5

düşünörlere de yer verildiği görölmektedir. Örneğin, imam Şafi, Enes b. Malik, ve Ebu Hanife gibi İslam hukuku alanında mümeyyiz olan isimler de sık sık tefsirde yer bulmaktadır. Burada dikkat çeken özellik, referans verilen kaynakların hiçbir şekilde künyesinin verilmemesidir. Örneğin Şafii'ye göre, Alusi'ye göre, Hazini'ye göre, Beydavi'ye göre şeklinde isim merkezli yorumlar geliştirilir. Ve isimler apriori olarak merkeze alınır. O ismin hangi dönemde ve hangi eserde ne zaman o olgu ile ilgili fikir serdettiği pek fazla önemli olarak görölmez.

1.2.İlahiyatlar: Geçmişin Yorumlanması

İlahiyat perspektifinde geçmiş, her şeyden önce yorumlanması gereken bir olgu olarak göze çarpmaktadır. Bu anlamda ilahiyat olgusunda geçmiş aynen aktarılmaz bilakis yorumlanarak günümüze aktarılmaya çalışılır. Kontekst bahsinde de değinildiği üzere ilahiyatlar kurumsal olarak geçmişin birebir varisi olarak kendisini kurgulamaz. Medreseler geçmişten gelen paradigmatik tevarüsün bir halkası iken, ilahiyatlar Heideggerci bir yaklaşımla “fırlatılmışlık” olgusuna benzemektedir. Burada fırlatılmışlıktan kastedilen ilahiyatların zamansal ve mekansal olarak İslam bilgi paradigmasının tarihselini değil, cumhuriyet dönemine tekabül etmesidir. Diğer bir ifadeyle medreseler rivayetçi yapılanmaları ile geçmişteki paradigmanın aktarımını merkeze alırken, örneklem seçilen ilahiyatlar günümüzden geçmişe gitmeyi sembolize eder. Elbette ilahiyatlar da rivayete ve geçmiş olgulara başvurmaktadır. Ancak her şeyden önce tarih veya rivayet bizzat amaç değildir. Bilakis yorumlanması gereken araçlar konumundadır.⁶⁷⁹ Temel motivasyon, geçmişte aktarılan veya söze geçirilen bir olgunun aynen aktarılmasından ziyade seçilen konunun anlatılması ve rasyonalize edilmesi için kullanılır olmasıdır. Bu bağlamda “gelenek”, her şeyden önce bir nosyon ifadesidir. Olduğu gibi aktarılmaz, kimi zaman çeşitli sansürler uygulanarak seçmeci bir şekilde değerlendirilir. Bu bağlamda gelenekte meydana gelen yorum ve aktarılan rivayet bizzat “Nas'ın” kendisi olmaktan ziyade çeşitli faktörlerden etkilenerek oluşan insani

⁶⁷⁹ Bak. *Kur'an Yolun*, C. I. s. 48-50

yorumlardır. Diyanet İşleri Başkanlığı da yapan Ateş bu olguyu şöyle temellendirmektedir. “Bazı sahabiler, Müslüman olmalarından önce kitap ehli kimselerle temas halindeydiler. Onlardan duydukları hikâyeleri öğüt için nakletmekte bir sakınca görmediler. Ayrıca Müslüman olan kitap ehli kimselerde bildiklerini anlattılar ki Ebu Hüreyre⁶⁸⁰ de bunlardan birisidir. Kitap ehli ve İranlılarla temas kuran tabiler de onlardan aldıklarını naklettiler.”⁶⁸¹ Devamında rivayet tefsir geleneğinin pek çok hurafeyi barındırdığının altını çizen düşünür, böylece rivayet kültürüne rezerv koymayı büyük bir sorumluluk olarak görür. Ona göre rivayet geleneği nihayetinde Kur’an’ın anlaşılmasının önünde bir engeldir.⁶⁸² Bunun yerine önemsenmesi gereken ve önemli bir işleve sahip olan dirayet(yorum) tefsir anlayışının önemli olduğu vurgulanarak, yorum ağırlıklı bir perspektif geliştirilmesinin daha iyi olacağı belirtilir.⁶⁸³ Bu anlamda yorum yapılırken Kur’an’ın indiği dönemin sosyal, siyasal şartları ve Kur’an öncesi dinlerin yapısı, dahası tabii bilimlerle ilgili bilgi sahibi olmak gerekir.⁶⁸⁴ Bu bağlamda medreseler gelenek olarak kodlandırılan tarihsel perspektife karşı edilgen iken, ilahiyatlar etkin konumundadır. Bu etkilik yorum yapmak ve analitik düşünmek, öznel değerlendirmelerde bulunmak ile karakterize olunur. Bu olgunun ilahiyat yorumsallığında kendisini nasıl gösterdiği yine üç ana başlıkta analiz edilebilir:

1.2.1. Olguların Yorum Ağırlıklı Bir Şekilde Ele Alınması

Örneklem seçilen ilahiyat merkezli metinlerde metnin kendisi birey üzerinde mutlak anlamda otorite değildir. Birey metin karşısında özerktir. Metnin kendisi yorumlanabilir ve zaman zemin olgusu dikkate alınarak değerlendirilebilir konumdadır. Yanı sıra genelde ilahiyat perspektifinde bireyin bakış açısı ve yaklaşım tarzı bilgide belirleyici bir konumdadır. Dahası bu

⁶⁸⁰ Medrese ortamında Ebu Hüreyre’ye en ufak bir şüphe iması bile dışlanma nedenidir. Medrese kurumsallığında sahabe yıldız gibidir. Hangisinin ipine sarılırsa sarılırsın yol mutlaka bulunur.

⁶⁸¹ Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, s. 52

⁶⁸² Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, C. I, s. 54

⁶⁸³ Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri* C.I,s. 55

⁶⁸⁴ Ateş, *Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, C.I, s. 55

perspektifte klasik anlamda yapılan tefsirlerde her şeyden önce bir bakış açısı ve yorum biçimi olarak kodlanır. Medreselerin aksine bu tefsirler ve tefsirleri kaleme alan kişilerin görüşleri “Nas” olarak algılanmaz. Tefsir, fıkıh ve hadis alanlarında yapılan çalışmaların zamansal olduğu kanaati yaygın bir şekilde işlenir. Çalışma için örneklem seçilmemiş olmasına rağmen Bayraktar Bayraklı tarafından kaleme alınan “*Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*”⁶⁸⁵ adlı çalışma bu konuda güzel bir örnek oluşturmaktadır. Giriş kısmında tefsir yapılırken izlenen yol ile ilgili bilgi verilirken Kur’an ayetlerinin muhkem ve müteşabih olduğu vurgulandıktan sonra muhkem ayetlerin anlamlarının açık, müteşabih olanların ise yoruma açık olduğu ifade edilerek “*Her asırda- Tabiat bilimlerinin aldığı mesafe ölçüsünde- bu ayetlerin manaları zenginleşir. Bilimsel düzeyde bu ayetler yorumlanırken, onların muhkem ayetlere yaklaştırılmaları zorunludur. Önceki asırlarda yaşayan müfessirler bazı ayetleri müşkil(yorulaması zor) görürken, sonraki asırlarda yaşayan müfessirler- tabiat ilimlerine olan vukufiyetleri sayesinde- aynı ayetleri rahatlıkla yorumlayabilir.*”⁶⁸⁶ Buna göre tarihin herhangi bir diliminde yapılan yorum, yorum yapanın bilgisi, kabiliyeti ve yetkinliği ile doğrudan ilgili olduğu gibi, yorumun kendisi de yorum yapılan zamanın bilimsel gelişmeleri ile doğrudan ilgilidir.

Bu çerçevede klasik söylemde revaçta olan kimi görüşlere eleştirel yaklaşmak gayet normal olarak algılanır. Örnek olması açısından hem yorumun tarihselliği hem de klasik düşünürlerin yanılabilmesine yönelik bir tipoloji için *Kur’an Yolu* adlı çalışmada üç talakla (boşanma) ilgili yorumu aktarmak açıklayıcı olacaktır. Bakara Suresi 230. ayetinde ele alınan talak meselesine şöyle bir açıklama getirilir: “*Hz. Ömer insanların, Kur’an’da bildirilen ve Hz. Peygamber tarafından açıklanan boşanma usulüne, yani boşamanın bir defada değil üç temizlik dönemi içinde üç ayrı zamanda yapılması emrine riayet etmediklerini ve işi aceleye getirip bir temizlik içinde üç boşanmayı birden yaptıklarını görünce onları cezalandırmaya, sünnete uygun boşamaya*

⁶⁸⁵ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, İstanbul: Bayraklı Y., 2003

⁶⁸⁶ Bayraklı, a. g. e. C. I, s. 60

döndürmek için tedbir almaya karar veriyor. Tedbir olarak da 'Bundan böyle üç boşamayı birden yapanların üç talaklarını geçerli sayacağını' ilan ediyor. Sahabiler bu idari tedbire itiraz etmiyorlar. Fakat halk bu idari tedbire rağmen üç talakı birden vermeye devam ediyor. **Fıkıhçıların da çoğu İslam hukukunu sistemleştirip kitaplara geçirirken Hz. Ömer'in uygulamasını ve buna itiraz etmeyen sahabenin, icma saydıkları tutumlarını göz önüne alıyor, delil olarak kullanıyor ve üç boşanmanın bir defada, bir temizlik dönemi içinde yapılmasını caiz ve geçerli görüyorlar.**⁶⁸⁷Buna göre yaygın anlayışın, tarihin herhangi bir döneminde geliştirilen bir yöntemin yanlış anlaşılmasından sonra ortaya çıktığı vurgulanır. Bu olguların başka türlü yorumlanması gerektiğinin altı çizilir.

Bu anlamda yorumsalıcı bir yaklaşımla olayları eklemleyici, seçmeci ve ayıklayarak aktarma özelliği en azından araştırma için örneklem seçilen ilahiyat metinlerinin genel karakteristik özelliğidir. Buna göre herhangi bir yorumun kendisi mutlak veri alınmaktan çok yorumun ortaya çıktığı zaman ve zemine değinmek daha sonra yorumun doğru ve yanlışlarını tartışmak, aktarılan ifadeyi analitik bir şekilde kritize etmek genel bir özellik konumundadır. Geçmişin kendisi bizzat doğru referans değil, nosyon olarak yorumlanabilecek bir kurgu, olaylar ve yorumlar zinciridir.

Örneğin, kölelik ve savaş olgusu açıklanırken geçmiş dönemlerde yaşamış olan kimi fıkıhçıların yanlış yorumlamalara gittiği vurgulanarak farklı bir açıklama yoluna gidilir. "*Daha sonra esirlerin köleleştirilmeleri uygulaması – Bize göre Kur'an'ın amacından sapılarak- yaygınlaşınca fıkıhçılar bunun*

⁶⁸⁷ *Kur'an Yolu*, C. I, 367; Oysa ki Bilmen aynı ayeti şu şekilde yorumlamaktadır: "*Bu âyeti kerime, üç telâk hakkındaki hükmi seriyi beyan buyurmaktadır. Şöyle ki: (Eğer) bir erkek (zevcesini) iki telâktan sonra (bir daha boşarsa) veya üç telâki birden yaparsa (artık bundan) bu tam olan üç telâktan (sonra) bu kadın (ona helâl olmaz.) Tecdidî nikâhda bulunamazlar. (Ta ki) o kadın (ondan) o kendisini böyle boşamış olan kocasından (başka bir kocaya varsın) ve aralarında velev bir defa olmak üzere mücaamat bulunsun. (Bu da) bu ikinci kocada (onu) o kadını (boşarsa) veya bu ikinci koca vefat ederse ve bu iki takdire göre iddeti telâk ve iddeti vefat nihayet bulursa bakılır.*" Şeklinde genel kabule göre yorumlamaktadır. Bu bağlamda hükmün zamansal ve mekansallığına hiçbir şekilde girmemektedir. Bilmen, *Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. I. s. 234; *Ruhu'l Furkan* tefsiri de bu ayeti aynı şekilde üç talakın birden atılması şekilden yorumlayarak uzun uzun alıntılarla açıklamaktadır. Bak. *Ruhu'l Furkan*, C. I, s. 646-651

meşruiyetini, zayıf temellere dayandırmışlardır.”⁶⁸⁸ Ayeti yanlış anladığı varsayılan kimi yorumlara değinildikten sonra olayın zaman ve zemin yönüne işaret edilerek zamanla kaldırılacağına vurgu yapılmaktadır. “Bizim anladığımızı göre Kur’an’ın hedefi, insanları köleleştirmek, kölelik için meşru kaynak icat etmek değil, bir sosyal krize yol açmadan zaman içinde köleliğe son vermektir.”⁶⁸⁹ Buna göre Kur’an’ın geldiği dönemde köleliğin net olarak yasaklanmaması dönemin sosyal şartlarının müsait olmaması ile ilgili bir durum olduğu gibi, köleliğin caizliğini savunup köleleşmeyi geçerli kılan fıkıhçılar da kendi dönemlerinde köleliğin yaygın olmasının etkisinde kalmışlardır.

⁶⁸⁸ Kur’an Yolu, C. V, s. 48

⁶⁸⁹ Kur’an Yolu, C. V, s. 48; Kölelik genelde örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde negatif olarak algılanır. Oysa medrese metinlerinde sanki aynen devam ediyor gibi kodlanır. Örneğin Bilme’nin tefsirinden kimi pasajlarda kölelik şu şekilde kodlanır. “Bir kimse köle veya cariye bulunmuş olan babasına, kardeşine veya amcasına veya dayısına bir veçhile malik olsa: meselâ: Onları maliklerinden satın alsa derhal azat olmuş olurlar. Çünkü aralarındaki o karabet, malikiyet ve istihdama manidir.” Bilmen, Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri, C.II, s. 541 Buna göre akrabalık köleleştirme ve cariye edinmeye manidir. Ancak tersi durum için kölelik geçerlidir. Öyle ki bu metinlerde köle ile efendinin, kadın ile erkeğin eşit olmadığı yeri geldiğinde vurgulanır. Bir örnek olarak Bilmen Maide süresi 45 . ayetinde geçen “göze göz, dişe diş” mealindeki ayetleri yorumlarken kısasta uyulması gereken olguları sıralar konu köle ve kadınlara gelince şöyle izah eder: “Cânî ile mecniyyün aleyh(suç işlenen) hür olmalıdırlar. Bunlardan biri veya her ikisi hür olmazsa kısas değil, diyet lâzım gelir. Çünkü bunların kıymetleri mütefavittir(farklı), bu cihetle aralarında müsavat(eşitlik) yoktur. Bu halde mecniyyün aleyh hür olunca cani olan kölenin sahibi muhayyerdir(özgür). Dilerse bu köleyi o hür kimseye verir, dilerse kesilen uzvun diyetini vererek o köleyi yine mülkünde tutar. Azaya müteallik diyetler arasında mümaselet(hemcins) bulunmalıdır. Binaenaleyh erkekler ile kadınlar arasında vuku bulan cerhten(yaralanma) ve kat’ı uzuvdan dolayı kısas lâzım gelmeyip diyet verilmesi icabeder. Çünkü bu mütekabil(karşılıklı) uzuvlara ait diyetlerin miktarı mütefavittir(farklı).” Bilmen, Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri, C. II, s. 775 Buna göre efendi ile kölenin, kadın ile erkeğin uzuvları(kulak, burun, göz...vb) bir birlerine eşit değildir. Benzer bir yaklaşım Elmalıda da göze çarpmaktadır. Elmalılı Maide 45. Ayetine şu açıklamayı getirmektedir: “Yaşama hakkı açısından da bir göze de bir gözün dengidir. Şu halde gözü kör edenin de tam borcu da nihayet gözünü verip gör olmaktır. Çünkü bir göz bir gözün dengi, körlük körlüğün kısasıdır. Fazlası fazla, noksanı noksandır. Burun, kulak, diş... hepsinde de aynı benzerlik geçerlidir. Ve bu ölçü üzere eşitlik ve benzeyişin korunması, kesinlikle mümkün olan her uzvun kesilmesidir. Her yaşamın kısası kendi dengidir. Bir eklemde parmak veya el ve ayak veya dibinde zeker(erkeklik organı) ve ünseyeyn(iki yumurtalık) kesilmek veya eti ezmeden veya kemiği kırmadan baş yarmak gibi denkliğin korunması mümkün olan yaralar aynı anda takas olur..... Kısas, tam dengi dengine karşılama ve takas demek olduğundan, denklik bulunmayan veya denkliğin korunmaması İhtimali olan yaralanmalara kısas yapılmaz.” Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, C. III, s. 248 Elmalı’nın da köle ve efendi ile kadınlara erkeği eşit görmediği yukarıda anlatılmıştı.

1.2.2. Çağdaşlık Vurgusu ve Rasyonel Argümanların Kullanılması

Örnekleme seçilen ilahiyat metinlerinde daha güncel ve rasyonel argümanlar göze çarpmaktadır. Bunun başlıca nedeni ilahiyat kontekstinin güncel ve modern olarak kurgulanmasıdır. Nihayetinde öznelerin ürettikleri eserlerde yetiştikleri kurumlar arasında paralellikler vardır. Özünde sadece analitik metinler değil, başlı başına kurgu olarak kabul edilen metinler olarak romanların dahi yazıldığı dönem hakkında bilgiler verdiği söylenir.⁶⁹⁰ Bu bağlamda çalışma için örnekleme seçilen ilahiyat merkezli metinlerle medrese merkezli metinler arasında bariz farklılıklar vardır. Medrese merkezli metinlerin daha irrasyonel ve zaman dışı bir yaklaşımla yazıldığı gerçeği yukarıda çeşitli alıntılarla gösterildi. Esasında ilahiyat fakülteleri de nihayetinde varlıkları gereği metafizik ve iman konularını merkeze alır. Ancak modern kurumlarda görülen tipik bir özellik olan olguları analitik ve problematik bir düzlemde tartışmakta yine bu kurumlarda yetişen öznelerin tipik özelliğidir. Dahası zamanın ruhuna, ihtiyaç ve beklentilerine cevap vermek, onlara yönelik argümanlar geliştirmek, zamanın sosyal ve siyasal argümanlarına bigâne kalmamak temel bir özellik görünümündedir. Esasen Kuhncu bir yaklaşımla ilahiyatlar günümüzün temel paradigması olan birey ve akıl merkezli bakış açısının bir ürünüdür. Dördüncü bölümde, özellikle günümüz eğitim felsefesinin bir gereği olan modern kurumlarda ve akademik mahfillerde tekrara negatif bir yaklaşım, özgünlük ve yeniliğe ise sempati duyulduğu hususunun altını çizmiştik. Buna YÖK'te tefsir, fıkıh ve hadis alanlarında yazılan doktora ve yüksek lisans tezlerinin farklılıklarının örnek teşkil ettiği söylenebilir.⁶⁹¹ Yanı sıra günümüzün bir

⁶⁹⁰ Son zamanlarda olguları romanlar üzerinden açıklamaya çalışan Mustafa Özel'in güzel bir çalışması için bak. Mustafa Özel, **Roman Dili ile İktisat**, İstanbul: Küre Y., 2018; Yine aynı yazar ait **Roman Dili ile Siyaset**, İstanbul: Küre Y., s. 2018

⁶⁹¹ Bu bağlamda İlahiyat düşünselliğinde geçmişin “yorumlanması” olgusunun kendisini yapılan tez çalışmalarının isimlerinde de ele verdiği görülmektedir. Elbette dinamik bir süreç olarak sürekli bir hacim artışı olduğundan hepsinin ismini vermek imkan dâhilinde olmasa da birkaç tane örnek verilebilir. Yök Tez rastgele arandığında tefsir alanında yapılan çalışmaların genelde, “*Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*”, “*Kıraat Açısından Begavi Tefsiri*”, “*Abdülkahir Cürçani'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*” gibi konular göze çarpmaktadır. Burada dikkat çeken durum araştırılan “fenomenin” kendisi tarihsel bir olgu iken başlıklandırma şekillerinin araştırılan fenomeni nesne/malzeme olarak kodlanmasıdır. Diğer bir ifadeyle ilahiyat

kurumu olan ilahiyatların yine günümüz merkezli yorumlar geliştirmeye çalıştığı da göze çarpmaktadır.

Örneğin Kur'an yolu adlı çalışmada yeni bir tefsire neden ihtiyaç duyulduğu ile ilgili açıklamanın ilk maddesinde *“Bu tefsir öncelikle Kur'an'ı doğru anlamak ve hayatında rehber edinmek isteyen –Farklı düzeylerde de olsa-kültürel birikimi olan insanların ihtiyaç ve beklentileri dikkate alınarak hazırlanmıştır.”*⁶⁹² Şeklinde bir cümle ile başlamaktadır. Bu anlamda asıl motivasyonun günümüz insanının ihtiyaç ve beklentileri olduğu ima edilir. Yine günümüz önemli tefsirlerinden olan Ateş: *“Bu eserimizde özellikle hüküm ayetleri üzerinde geniş olarak durduk ve fıkıh mezheplerinin görüşlerini özetledik. Fakat sonunda kendi kanaatlerimizi de belirttik.”*⁶⁹³ şeklinde bir ifadeyle yazdığı eserin özelliğine değinmektedir. Ateş, eserde tekrarcı ve nakilci yaklaşılmayacağını vurgulayarak rivayetler konusunda ise seçici davrandığının altını çizer. Açıklamanın devamında *“İnsan ve kâinatın yaratılışından söz eden ayetleri, modern ilmin ışığı altında izah etmeye çalıştık. Peygamberlerin kıssalarını anlatan ayetlerin tefsirlerinde de, elde mevcut olan Kitab-ı Mukaddes'e de müracaat edip karşılaştırma yaptık.”*⁶⁹⁴ denilerek modern ilmin ışığına vurgu yapılır. Devamında çağ vurgusu yapılarak: *“Bizi tatmin eden veya hedef kitlemiz için uygun ve doğru bulduğumuz anlayış ve yorumu çoğunlukla birden fazla tefsirin ihtiva etmesi yanında, bazen de bunun hiçbir tefsirde bulunmadığına şahit olduk. Böyle durumlarda Kur'an ruhunu ve bu ruha uygun genel İslami ölçütleri, ilmin gerekleri ve çağın ihtiyaçlarını birlikte göz önüne alarak kendi yorumumuzu ortaya koymaya çalıştık.”*⁶⁹⁵ şeklinde durumun altı çizilir. Nihayetinde eserin neden yazıldığını anlatarak ve rivayet kültürünün yanlışlığına bir gönderme yapılarak tefsire geçilir. *“Bu eserimizle, İslam'ı zaman içinde dini kitaplara sokulan ve Kur'an'ın nurunu gölgeleyen basit, gecekond*

perspektifinin bizzat aktarıcı değil, analizeci bir yaklaşımla hareket ettiğini gösteren bu bakış açısı, kimi açılardan tarihsel bir yaklaşımla incelendiğinin bir göstergesidir.

⁶⁹² Kur'an Yolu, C. I. s. 48

⁶⁹³ Ateş, Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri C.I, s. 59

⁶⁹⁴ Ateş, Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri, C. I, s. 59

⁶⁹⁵ Kur'an Yolu, C. I. s. 48

düşüncelerden soyutlayarak günümüz insanında Kur'an'ı, Hz. Peygamber'in ve sahâbilerinin anlayışı ile sunmak; uyanmakta olan İslam gençliğine aydın bir mesaj vermek istedik."⁶⁹⁶ Esasen ilahiyat perspektifi, eserlerin içerisindeki bilgilerden çok bizzat isimlerinde de görülebilir. Zira ilahiyat sahasında üretilen bilgilerin zaman ve çağ vurgusu kendini sadece tefsirlerin içeriğinde değil, isimlerinde de göstermektedir. Örneğin Bayraktar Bayraklı tarafından kaleme alınan **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri**⁶⁹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığını da yapmış Süleyman Ateş'in yazdığı *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri* bunun örneklerindedir.⁶⁹⁸ Bu bağlamda "çağ ihtiyacı" belirgin bir şekilde vurgulanarak temellendirilir. Kullanılan terminolojinin ise zamansal ve mekânsal olana işaret edilmesine özen gösterilir.

Çağ ve zaman olgusu, bilimsel terminoloji ve kavramların yoğun bir şekilde kullanılması, dahası tefsir, fıkıh ve hadis gibi eserlerde olguların rasyonalize edilerek aktarılması ile kendisini göstermektedir. Örneğin, tefsir metodolojisi açısından pek alışık olunmayan kavramlar bile kullanılabilir. "Kimyasal Metot"⁶⁹⁹ şeklinde bir yöntemden söz edilirken "Kur'an'da tekrar gibi görünen ayetler, buldukları yere göre, tabiattaki maddelerin kimyasal özelliklerini andırırlar. Tabiatta, bir madde başka bir madde ile birleşince bir birleşim meydana getirirken, daha başka bir madde ile birleşince bu kez, farklı bir birleşim oluşturur."⁷⁰⁰ Sudaki birleşenler örnek verilerek konu daha geniş bir şekilde rasyonalize edilerek aktarılır. Bu anlamda ayetlerin her şeyden önce insanların ihtiyaçlarını dikkate almaya çalıştığı vurgulanarak insan merkezli bakış açısının altı çizilir. "Ayetler **insanın ihtiyaçlarına** göre düzenlenmiştir. Yeryüzündeki insanların arasındaki olaylar, ayetlerin geliş nedeni olmuştur. Bir sebebe bağlı olarak yeryüzüne gelen bu ayetler, sosyal olguları sebep-sonuç ilişkisine göre açıklamakta ve çözüme bağlamaktadır."⁷⁰¹ Bu bağlamda olgular

⁶⁹⁶ Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, C. I, s. 59

⁶⁹⁷ Bayraktar Bayraklı, 2001

⁶⁹⁸ Ateş, 1982

⁶⁹⁹ Bayraklı, a. g. e. C.I, s 61

⁷⁰⁰ Bayraklı, a. g. e. s. C. I, 61

⁷⁰¹ Bayraklı, a. g. e. s. C. I, 62

genelde bilimsel bir kabul olan sebep sonuç ilişkisi içerisinde aktarılarak kurgulanır.

İlahiyat yorumsalında bireysel inisiyatif olabildiğince geniş tutulacak şekilde gerekçelendirilir. Bir örnek vermek gerekirse, Bakara Suresi 7. ayeti⁷⁰² yorumlanırken kulun sorumluluğu ve insanın özgür irade sahibi olduğu hususunun altı çizilir. Ve kaderin Allah'ın bilgisi dahilinde olduğu vurgulanır. Bu çerçevede insani irade ve inisiyatife daha yakın bir yorum tercih edilir.⁷⁰³ Esasen rasyonelleştirme olgusuna pek çok örnek vermek mümkündür. Özünde ilahiyat yorumsallığı başlı başına rasyonelleştirme örneğidir. Nihayetinde bireye inisiyatif tanımak ve onu özerk bir birey olarak yorumlamak aynı zamanda ona içtihad(yorum) etme inisiyatifini tanımaktır.⁷⁰⁴

Özünde örneklem seçilen ilahiyat perspektifinde, metnin kendisi literal olacak şekilde kodlanmaz. Daha çok metnin ne demek istediği çözümlenir. Bu anlamda metindeki anlatıların ve anlatım biçiminin de zamanın ruhunu yansıttığı düşünülür. Örneğin Bakara Suresi 17-20. ayetlerinde⁷⁰⁵ geçen tasvirler şu şekilde izah edilir: *“Benzetmeler yaparak, misaller vererek, ilgili hikâyeler ve geçmiş vakalardan istifade ederek anlatma usulü çok eski zamanlardan beri bütün milletlerde olduğu gibi İslam'ın ilk muhatabı olan Araplar'da da kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim de bu misal ve uslûba sık sık başvurmuş, eğitim öğretimde sesli ve görüntülü yayınlardan istifade edercesine bunlardan*

⁷⁰²“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.” **Kur'an**, Bakara Süresi, Ayet 7.

⁷⁰³ *Kur'an Yolu*, C. I. s. 76

⁷⁰⁴ Nitekim *Kur'an Yolu* adlı çalışmanın yazarı olan ve günümüz önemli ilahiyatçılarından olan Karaman medrese perspektifinin tam tersine içtihadı zorunlu görmektedir. Onun ifadeleri ile *“Hukuk, siyaset ekonomi, cemiyet düzeni, kurumlar ve ilişkiler alanına gelince özellikle endüstri inkılabından sonra burada büyük değişiklikler ve yenilikler ortaya çıkmış, binlerce konunun çözümü için içtihad kaçınılmaz olmuştur. Bugün akademik çalışmalar ile İslam dünyasının sayılı alimlerinin fetvaları taklide, taklid yoluyla fetvaya değil, içtihadta dayanmaktadır.”* Hayrettin Karaman, " İslam ve İctihad" <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/islam-ve-ictihad-22430> Erişim (10 Mart,2017)

⁷⁰⁵ *“Onların misali bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder onları karanlık içinde hiçbir şeyi görmez halde bırakı verir.(17); Şimşek gözlerini kör edercesine çakar, onlara ışık verdikçe yürürler, ışığı karartınca da kalakalırlar. Allah dileseydi onların işitme ve görmelerini büsbütün giderirdi şüphesiz Allah her şeye kadirdir.”* **Kur'an**, Bakara Süresi, Ayet 17,20.

*yararlanmıştır.*⁷⁰⁶ Ayetlerde geçen anlatının sadece bir araç olduğu ve tarihsel bir yöntem olduğu bu şekilde anlatıldıktan sonra klasik müfessirlerin ayetleri yorumlama şekline değinilerek kendi yorumları şu şekilde aktarılır. “*Biz bu iki ayetteki ışığı ve aydınlığı ‘güdüler, duyu organları, akıl’ gibi beşeri bilgi kaynakları ve araçları; karanlık, yağmur, gök gürültüsü, yıldırım, şimşek ve bunlar arasında ilerlemeye, yol almaya çalışan insanı da ‘bütün iniş ve çıkışları ile maddi ve manevi meseleleriyle insanın dünya hayatı’ olarak anlıyoruz.*”⁷⁰⁷ Bu bağlamda ayetler son derece akli muhakemelere başvurularak çözümlene yoluna gidilir.⁷⁰⁸ Nihayetinde ayetin bizzat metinsel yönü gerçek anlamda kurgulanmaz, bunun sadece bir yöntem olduğu vurgulanarak asıl amacın insanın maddi ve manevi yönü olduğu vurgulanır. Yine Bakara Suresi 65. ayetinde⁷⁰⁹ değinilen Yahudilerin maymun olmalarına ilişkin husus bizzat mecazi bir olgu

⁷⁰⁶ *Kur’an Yolu*, C. I. s. 83-86 Esasen bu ayette yorumsalci bakış ile rivayetçi bakış açısının net bir fotoğrafını vermektedir. Nihayetinde günümüz medrese paradigmasını temsil eden *Ruhu’l Furkan* müellifleri ayeti çeşitli rivayetlerden hareketle aynen şu şekilde yorumlamaktadırlar. “...*Rivayet ettiklerine göre medineehlinin münafiklarından iki kişi efendimizden müşriklerin tarafına kaçtılar. Allahu Tealanın zikrettiği bu şimşekli gök gürültülü, yıldırımlı yağmur onlara isabet etti. Onlar her gök gürelediğinde yıldırım kulaklarına girerde, onları öldürür diye korkudan parmaklarını kulaklarına tikiyordu, şimşek çıktığında onun ışığında yürüyorlar, şimşek çıkmayınca yerinde duruyorlardı...*” buna göre ayet bu iki müşriğin bizzat yaşamış olduğu olayı örnek göstermekte ve bu durumun altını çizerek diğerlerinin de ibret almasını istemektedir. *Ruhu’l Furkan*, C. I, s. 206

⁷⁰⁷ *Kur’an Yolu*, C. I. s. 83

⁷⁰⁸ Örneklem olarak seçilen medrese metinleri bu ayeti genel olarak literal(açık) anlamıyla kurgular. Bilmen, Tasfir olarak ifadelendirse de aynen aktarmaktadır. ““*O fasit düşünceli şahısların hakikati haldeki vaziyetlerine güzelce bakılacak olsa görülür ki onlar pek büyük, müstakbel bir tehlikeye maruz bulunmuşlardır. Bu ayeti celile onların bu halini de şöyle temsil tarikiyle beyan* buyuruyor: (Az kalıyor ki şimşek gözlerini hemen kapıverecek) *İlâhi bir yıldırım, bir azap onların gözlerini hemen hemen kör edecektir. (Her ne zaman önlerini aydınlattı mı ışığında yürürler.) İlâhî bir imtehan olarak vakit vakit bir geniş hale, bir parlak mevkiye nail oldular mı, bunun parılısında yaşamağa çalışırlar. Fakat bu hal devanı etmez. (Üzerlerine karanlık çöktükçe de dikilip kalıverirler.) Onların ikballeri idbara münkalip olur, meyus, mütehayyir bir halde kalırlar. Bunlar düşünmelidir ki: (Eğer Allah Tealâ dilemiş olsa idi onların işitmelerini de, görmelerini de) bütün varlıklarını da bir anda (gideri verirdi.) Hiç bir şeye sahip olamazlardı. (Şüphe yok ki Allah Tealâ her şeye kadirdir.) Amenna... Artık o gibi kimseler uyanmalı değil midirler?.. Fanî varlıklarına güvenerek maneviyattan mahrum, hakikî ve daimî aydınlıktan binasip bir halde yaşamalıydılar? Cenabı hak cümlemize intibahlar nasip buyursun. Amin!..”* Bilmen, *Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. I, s. 23

⁷⁰⁹ “*İçinizden Cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara, ‘Aşağılık maymunlar olun!’ demiştik.*” **Kur’an**, Bakara Süresi, Ayet 65.

olarak ele alınır.⁷¹⁰ Gerçekten müelliflere göre de klasik tefsirlerin çoğu bu hususu gerçek anlamıyla yorumlamıştır. Günümüz medrese metinleri de bu olguyu gerçek olarak kodlamaktadır. Buna göre Allah, bu azgınları gerçekten maymuna çevirmiştir.⁷¹¹ Oysa örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde, bunun manevi değişim olduğuna yönelik bir yaklaşım sergilenmektedir. Elbette böyle bir yorum geliştirilmesinin temel motivasyonu insanın bizzat maymuna dönüştürülmesinin akli açıklamasının zorluğudur. Bu çerçevede bu anlatı rasyonalize edilerek aktarılır. Konu çağdaş/modern tefsir olarak kabul edilen Raşit Rıza/Abduh ve Kutup'tan alıntılar yapılarak temellendirilir.⁷¹² Örneğin, A'raf Suresi 166. ayetinde *“Kendilerine yasak edilen şeylerde küstahça direndiklerinde onlara ‘Aşağılık maymunlar olun ’dedik.”* şeklinde geçen maymunlar ifadesi şu şekilde değerlendirilmektedir: *“Yaygın görüşe göre bu tam bir meshtir. Yani Allah, isyanda direnen bu Yahudi topluluğunu en sonunda tamamen maymunlar haline getirmek sureti ile cezalandırmıştır. Ancak bu yorumu, İlmî olmaktan ziyade eski dönemlerin sosyal psikolojisinin bir yansıması şeklinde değerlendirmek ve ayeti bir ‘tür’ değişmesi olarak değil, bir ahlak ve karakter dejenerasyonu olarak anlamak daha uygun görülmektedir.”*⁷¹³

⁷¹⁰ Ateş'de Yorumsalıcı bir yaklaşım sergilemekte ve bu dönüşümün şeklen olmadığını savunmaktadır. Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, C.I, s. 77

⁷¹¹ Bilmen bu ayeti şu şekilde yorumlamaktadır: *“Bu mübarek ayetlerde vaktiyle Beni İsrail arasında emri ilâhiye muhalefet edenlerin bu yüzden uğramış oldukları müthiş akibetlerini bildirmektedir. Bu elim akibetin bir ibret ve nasihat vesilesi olduğunu beyan buyurmaktadır. Şöyle ki: Ey İsrail oğulları!.. (Andolsun ki sizler içinizden cumartesi gününde haddi tecavüz edenleri) memnu buldukları seyd ve şikâre cür'et gösterip durmuş olanları (elbette bilmişsinizdir.) Bu "bir tarihî hakikattir, milletinizce malûmdur. (Biz de onlara) böyle haddi tecavüz edenlere (sefil, hakir maymunlar olunuz demiştik.) Onlar da hemen maymun olmuşlardı. İşte emri ilâhiye muhalefetin cezası. Artık bu gibi elim ukubetlere tutulmamak için Cenabı Hakkın emirlerine muhalefetten sizlerin de kaçınmanız lâzım değil midir?”* Bilmen, *Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. I, s. 65; Örneklem seçilen *Ruhu'l Furkan*, tefsiri ayeti sanki günümüzde yaşanmış gibi tüm ayrıntıları ile daha dramatik bir şekilde ele alır. Buna göre *“Maymuna dönüşenler, İnsanlardan olan yakınlarını tanıyorlar fakat insanlar onları tanııyorlardı. Maymunlar insanlardan olan yakınlarının yanına gelip elbiselerini koklayarak ağlıyorlardı. İnsanlarda biz sizi bu işten nehyetmedikmi diyorlardı. Buna karşılık maymunlar, başları ile evet işareti yapıyorlardı. Bir taraftan da gözlerinden yaşlar akıtıyorlardı.”* *Ruhu'l Furkan*, C. I, s. 381; Elmalılı bunu mecazi olarak ele almıştır. Bak, Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C.I, s. 318

⁷¹² *Kur'an Yolu*, C. I. s. 139

⁷¹³ *Kur'an Yolu*, C. II, s. 615: Bilmen bu ayeti *“(Vakitki) o isyankar halk(nehy olundukları şeylerden dolayı serkeşlikte bulundular) memnu buldukları şeylere devam ettiler, verilen emirleri kabule tenezzül etmeyip tekebbürde bulunmak denaatini gösterdiler. Artık (onlara: «zelil*

şeklinde bir açıklama ile konu temellendirilir. Benzer şekilde Bakara Suresi 63. ayette⁷¹⁴ geçen “dağ kaldırma” olgusu çeşitli görüşlerden sonra Abduh’dan bir alıntı ile şu şekilde tamamlanmaktadır: “Reşid Rıza’nın kaydettiğine göre Muhammed Abduh, bu hadisenin İsrailoğulları’nı tehdit amacı taşımadığını, çünkü tehdit ve baskıyla inandırmanın, yükümlülük ilkelerine aykırı olduğunu ifade etmiş: A’raf Suresi’nin 71. ayetindeki ifade şeklini de hatırlatarak **hadisenin bir tür deprem olabileceğine dikkat çekmiş: Her halükarda olayın tehdit ve zorlamadan ziyade, insanların imanlarını güçlendirip şuur ve vicdanlarını harekete geçiren bir mucize karakteri taşıdığına işaret etmiştir.**”⁷¹⁵ Abduh’un görüşlerine yer verildikten sonra bu görüşün olumlandığı şu ifadelerde görülmektedir. “Esasen ayetteki ‘...sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağ kaldırmıştık’ şeklinde geçen söz dizilişinden, önce söz alındığı sonra dağın kaldırıldığı, dolayısıyla dağ kaldırmanın söz almada bir tehdit unsuru olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır.”⁷¹⁶ Nihayetinde bu yorumsalın geliştirilmesinde Tanrısal olanın bireyi inanmaya zorlamayacağı kabulü yatmaktadır. Çünkü eğer Tanrı insanları tehditle inanmaya zorlasaydı o zaman bireyin özerkliği ve tercih

maymunlar olunuz» deyiverdik) yani: Onları maymun şekline soktuk, kendilerini insanîyet şerefinden mahrum ettik, lâik oldukları böyle bir cezaya kavuşturduk.” Şeklinde doğrudan anlamıyla ele alır. Bilmen, *Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. III, s. 1110; Benzer şekilde Elmalı’lı da “İşte o zaman biz de kendilerine alçak, zelil, her taraftan hoş hoş diye kovulan, aşağılık maymunlar olun dedik. Bir **Tekvini emirle** onları insanlıktan çıkarıp maymunlara çevirdik.” Şeklinde yorumlamaktadır. Bak. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C. IV, s. 159; *Ruhu'l Furkan* tefsirinde bu durum çok daha vurgulu bir şekilde yer almaktadır. *Ruhu'l Furkan*, C. I., s. 380-381

⁷¹⁴ “Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı kaldırmıştık. ‘size verdiğimiz kuvvetle tutun, onda bulunanları daima hatırlayın; umulur ki korunursunuz’ (demiştik)” (2/63)

⁷¹⁵ *Kur’an Yolu*, C. I. s. 137-138

⁷¹⁶ *Kur’an Yolu*, C. I. s. 138; Bilmen bu ayeti şu şekilde ele almaktadır: “Bu mübarek ayetlerde Beni İsrail’in geçmiş zamanlardaki kötü hareketlerini ve bir harika olarak Tur dağının üzerlerine kalkıp düşecek bir vaziyet almış olduğunu, bununla beraber haklarında rahmeti ilâhîye eseri olarak birtakım felâketlerden kurtulmuş olduklarını hatırlatıyor. Şöyle ki: Ey İsrail oğulları!.. (Hani bir vakitte) ecdadınızın zamanında Musa aleyhisselâma tabi olup tevrat ile amel etmeniz için sizden, sizin ecdadınızdan ahid ve (misakınızı almış, turu da üzerinize kaldırmış) size bu kudret harikasını göstermiştik. Ve (size verdiğimiz) tevrat kitabını (kuvvetle ahzediniz) kemali gayret ve metanetle tutarak ahkâmına riayette bulunun. (Onda olanı) onun bildirdiği hükümleri (zikreleyiniz) tezekkür ve tefekkür eyleyiniz (ki ittika etmiş) o sayede müttakilerden olmuş, kendinizi korumuş (olabilesiniz, demiştik.) Ne yazık ki bir eseri rahmet olan böyle kutsî bir tenbihe riayet edilmemiştir.” Bilmen, *Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. I, s. 64; Elmalı’da gerçek anlamıyla alır. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C. I. .s. 317

yöneliminin bir anlamı kalmayacaktı. Oysa bu ayet, örneklem seçilen medrese metinlerinde tüm vurgusu ile işlenir.⁷¹⁷

Bu yorumsallığa güzel bir örnek yine kısas olgusudur. Genelde kısas olgusu medrese metinlerinde olduğu gibi ayrıntılarda boğulmaz. Mantığı ve felsefi önemine vurgu yapılır. Bazen de tarihselci bir yaklaşımla uygulama, dönemin şartlarında getirilmiş bir caydırıcılık olarak telakki edilir. Bu bağlamda “kısas” herhangi bir tarih nosyonuna konu olan antropolojik bir kavram çerçevesinde ele alınır.⁷¹⁸ Dahası kısasa yönelik genel anlamda çağdaş hukuk sistemleri ve uygulamalarına dayalı olarak pek çok argümana yer verilir. İdam ve insan öldürme bağlamında konu detaylı bir şekilde masaya yatırıldıktan sonra esas olarak kısasın neden gerekli olduğuna yönelik yaklaşımlara yer verilir.⁷¹⁹ Konu olabildiğince rasyonalize edilerek yorumsalcı bir anlayışla işlenir.⁷²⁰ Benzer şekilde faiz konusu işlenirken argümanlar geleneğin saf ve duru şekli ile değil, sınıf farklılıkları, toplumsal getiri, gelir durumunun adil paylaşımı gibi kavramsallaştırmalarla irdelenir.⁷²¹ Faizin ortadan kalkmasının yoksulluğu nasıl ortadan kaldıracığına dair çeşitli argümanlar zikredilir. Enflasyon, vade farkı gibi modern ekonomik kavramlar etrafında tartışma detaylandırılır.⁷²² “Çağdaş, sosyal ve ekonomik hayatta faizciliğin sebep olduğu zararlar ve olumsuz sonuçlar(dolayısıyla faizin haram kılınmasının çağımızda da devam etmekte olan hikmeti) üzerine şu bilgileri vermekte fayda görüyoruz.”⁷²³ şeklinde bir başlangıçla faizin güncel durumu ile ilgili detaylı bilgiler verilir. Yasaklarla ilgili

⁷¹⁷ Örneğin Ruhu'ul furkan tefsirinde "*Şehzade, Begavi, Sirac'ül münir, Alusi, Hazin, Nesefti, Fahri Razi ve Ruhu'l Beyan zikredildiğine göre...*" şeklinde bir başlangıç yapıldıktan sonra Musa'nın teklifini kabul etmeyen Yahudilere olanlar şu şekilde izah edilir: "*Bunun üzerine Cenab-ı Hak, Cibril-i Emine emir buyurdu o da Tur Dağını kökünden koparıp üzerlerine kaldırdı. Tur Dağı onların askerlerinin yayıldığı saha kadar, yeni bir fersaha bir fersah oldu ve üzerlerine bir adam boyu yaklaştı. Musa (Aleyhüselam) onlara 'kabul ederseniz ne güzel, yoksa üzerinize atılacaktır' dedi, Beni İsrail dağdan kurtuluş olmadığını anlayınca kabul edip secdeye kapandılar ve secdedeyken dağ başlarına inmesin diye bir taraftan da dağı gözlüyordu ve böylece yüzlerinin yarısının üzerine secde etmek Yahudiler de adet oldu.*" Ruhu'ul Furkan, C. I. .s. 374

⁷¹⁸ Medrese metinlerinde kısasın ele alınış biçime ilişkin örneklere bir önceki bölümde yer verildi.

⁷¹⁹ Kur'an Yolu, C. I, s. 270-271

⁷²⁰ Kur'an Yolu, C. I, s. 272

⁷²¹ Kur'an Yolu, C. I, s. 420

⁷²² Kur'an Yolu, C. I, s. 433-436

⁷²³ Kur'an Yolu, C. I, s. 437

bilgiler verilirken “*Keynes deyişi ile ‘Sermayenin kendine mahsus marjinal verimliliği faiz nispetine göre düşürülmektedir.*”⁷²⁴ şeklinde göndermelerle güncel ekonomistlerden alıntılara yer verilir. Bundan sonra altı tane madde ile faizin zararlarına ilişkin doneler tahlil edilir. Bakara Suresi 275. ayetinin ilk cümlesi olan “*Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar*”⁷²⁵ şeklindeki ifade rasyonalize edilerek tahlil edilir. İlk etapta tefsirin genel özelliği olan “*Eski Müffesirler..*” şeklinde bir başlangıç ile klasik tefsircilerin ifadeyi yorumlayışı ile ilgili bilgilere yer verilir.⁷²⁶ Daha sonra çağdaş tefsirlerin cin ve şeytan çarpması olgusuna yönelik yaklaşımlarına şu şekilde değinilir: “*Çağdaş bazı tefsircilerde cin ve şeytan çarpmış gibi hareket etmekten maksadın ‘dengesiz, düzensiz, bozuk’ hareket olduğunu bunun öldükten sonra değil, dünyada yaşanacağını; fitrata ve tabii olana aykırı bulunan faizciliğin yaygın olduğu toplumlarda düzenin bozulacağını, sosyal adalet ve dengenin ortadan kalkacağını, ahlakın fesada uğrayacağını, nihayet çatışmaların iç savaşa dönüşebileceğini söylemişlerdir.*”⁷²⁷ Elbette müellifler bazı çağdaş yorumları aktarırken bu düşüncelere katılıp katılmadıklarını belirtmezler, kimi zaman ise katılmadıklarını vurgularlar ancak herhangi bir düşüncenin esere alınması da nihayetinde bu düşüncenin önemsendiğinin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Vurgulanması gereken önemli bir husus da, ilahiyat sahasında en azından “*İlahiyat perspektifi böyledir*” şeklinde bir söylemin zor olacağı gerçeğidir. Nihayetinde ilahiyat demek bir yönüyle çeşitlilik demektir. Örneğin, Süleyman Ateş yukarıdaki ayete çok daha güncel bir yorum getirmektedir. Geçmiş birtakım uygulamalara ve tartışmalara yer veren yazar “*Fakat bugün uygulanan dalgalı para sistemleri, yıldan yıla, hatta*

⁷²⁴ *Kur’an Yolu*, C. I, s. 437

⁷²⁵ *Kur’an Yolu*, C. I, s. 438

⁷²⁶ *Kur’an Yolu*, C. I, s. 438; Bilmen bu ayeti: “Bu ayeti kerime, bu ümmeti *merhumeyi ribadan, faizden men için nazil olmuş, bunun ne elim felâketlere sebep olacağını en açık bir surette göstermiştir. Şöyle ki: Ey müslümanlar!. (O kimseler ki riba yerler) yani riba denilen muameleyi yapar, faiz alır, ondan istifade etmek isterler (onlar) mezarlarından (kalkamazlar.) Mahşere muvazene’i akliyelerini muhafaza etmiş bir surette varamazlar. (Ancak şeytanın çarpmış) cinlerin tesallütuna uğramış (olduğu delirmiş) cinnet haline düşmüş (bir şahıs gibi kalkarlar.) Böyle bir felâkete mâruz bulunurlar.” Bilmen, *Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. I. s. 294; Elmalılı da benzer şekilde gerçek anlamıyla alır. Bak. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C. II. s. 241*

⁷²⁷ *Kur’an Yolu*, C. I, s. 439

aydan aya değer kaybına uğramaktadır. Bir yıl önceki yüz lira ile bir yıl sonraki yüz liranın alım gücü aynı değildir. Bu paralar mutlaka satın alma gücünden %5,-%50,60 oranında değer kaybına uğramaktadır.”⁷²⁸ şeklinde bir başlangıçla borç para veren birisinin verdiği borcun değer kaybı oranında fazlasını almasının haram olmaması gerektiğini dillendirir.⁷²⁹ Elbette tekrarın ve aynı söylemin intihal olarak kodlandığı bir düşünsellikte yer alan bir ilahiyatçının diğerine benzer bir yorum geliştirmesinin mümkün olmadığını söylemek gerekir. Özgün düşüncenin yeni ve farklı fikirlerin olumlandığı bir kontekste böyle bir şeyin söz konusu olmayacağı vurgulanmalıdır. Nihayetinde ilahiyatların birey yetiştirme ve bilgiyi kurgulama şekli zaten bu şekil bir paradigmayı ön görmektedir. Esasen bunun tipik bir göstergesi “kopya” olgusudur. Nihayetinde modern kurumlar olarak yorumsal bir soruya aynı cevabı veren iki öğrenci kopya muamelesi görecektir. Bu durumun asıl nedeni bireysel düşünüş özgünlüğüne yapılan olumlamadır. Bireyin öteki gibi düşünmesi ve ötekinin düşüncesini ancak ötekine mal ederek (alıntı ile belirtmesi) kullanması gerektiği bilinci her safhada yerleştirilir. Bunun YÖK ve akademik camiadaki karşılığı ise “intihal”dir. Buna göre modern bir düşünür özne olarak kendi olmak zorundadır. Bu bakış açısı kendisiyle beraber yoğun bir çeşitlilik getirmektedir. Oysa aynı durum medrese popülasyonu için geçerli değildir. Statik olarak kurgulanan temel kitapların anlaşılması ve otantik olarak aktarılması başarı olarak kodlanır. Bu bağlam ilahiyat yorumsallığı ile medrese yorumsallığının temel ayrışma noktalarındandır. Bununla birlikte ilahiyat sahasındaki karmaşanın kritik, ortak ve en belirgin özelliğinin “Akli yorum” olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Bu özellik bir şekilde ilahiyatın rahleyi tedrisinden geçen öznelerin medreselerden ayrışan genel bir tipolojisi görünümündedir. Bu çerçevede medresede aktarım daha belirgin ve dominant iken ilahiyatlarda yorum ve analiz ön plandadır.

⁷²⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, C.I, s. 328

⁷²⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, C.I, s. 328-329

1.2.3. Referans Olarak Güncel Eser ve Kaynaklara Yer Vermesi

Referans kaynakları konusunda ilahiyat çevreleri genelde seçici davranma eğilimindedir. Diğer bir ifadeyle kaynak demek, bir ilahiyatçının perspektifinde ele alınan konunun delillendirilmesi, argümanların zenginleştirilmesi için başvurulmuş bir “malzemedir”. Bu bağlamda ele alınan konunun kendisi amaç iken kaynak daha çok araçtır. Elbette kullanılan kaynakların sağlam temellere ve iyi kurgulanmış argümanlara sahip olması beklenir. Ancak eserin kim tarafından ve hangi dönemde yazıldığına bakılmaz. Dahası eserin seçiminde kimlik(Batılı, müsteşrik, Hıristiyan, modernist..vb) belirleyici değildir. Eserlerde aktarılan bilgiler daha belirgin ve ön plandadır. Dahası kullanılan kaynaklardaki bilgiler ham bir şekilde verilmez, kimi zaman ayıklanır ve seçicilik genelde belirgin bir şekilde ön planda olur. Nihayetinde bireyin kaynak ve metin üzerinde hâkimiyet kurması ve özerk bir şekilde hareket etmesi genel olarak öne çıkan bir husustur. Örneğin “*Kur’an Yolu*” adlı tefsirin müellifleri, kaynakları nasıl kullandıklarına yönelik bilgileri şu şekilde vermektedir. “*Aşağıda listesi verilen tefsir kitaplarının önemli bir kısmını çalışmamızın başından sonuna kadar göz önünde bulundurduk ve dikkatle incelemeye çalıştık. Ayrıca birçok tefsir kitabı ile başka ilim dallarına ait eserleri de yeri geldikçe bilgi ve görüş almak veya kendi bilgi ve kanaatlerimizi test etmek için kullandık. Ancak bu kitapların muhtevasını olduğu gibi –mesela tercüme ederek- veya çoğunlukla almadık; **deyim yerindeyse hem aramızda hem de kitaplarla müzakere yaptık, eski tefsir**⁷³⁰ **birikimini özetleyerek verdik, sonunda bize ikna edici görünen ve temel amaca uygun düşen anlayış ve yorumu tercih ettik, oluşturduk.**”⁷³¹ Listeli olduğu ifade edilen kaynaklar içinde Muhammed Abduh (ö. 1905)⁷³², İzzet Derveze*

⁷³⁰ Bu anlamda ilahiyat merkezli bir çalışma olan “Kur’an Yolu” adlı çalışmada sıklıkla geçen kavramlardan bir tanesi de kuşkusuz ki **eski** kavramıdır. Elbette eski kavramı herhangi bir şeyin kullanım değerinin bittiğini ve günümüz toplumsallığında yerinin kalmadığını anlatmak için kullanılır. Nihayetinde bu çerçevede ilahiyat epistemolojisine uyan bir açıklamadır.

⁷³¹ *Kur’an Yolu*, C. I. s. 49

⁷³² Abduh modernist yönüne ilişkin bir gözlem için bak. Hasib Es-samarrai, *Dini Modernizm’in Üç Şövalyesi : Cemaleddin Efgani ,Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Türkiye’deki Takipçileri*, Çev. Ali Nar ve Sezai Özel, İstanbul: Bedir Y., 1998

(ö.1984)⁷³³, Muhammed Esed(ö. 1992), Muhammed Tahir b. Aşur (ö. 1868)⁷³⁴ gibi modern ve çağdaş düşünürlerin görüşlerine yoğun bir şekilde yer verilmiştir.⁷³⁵ Bu düşünürler genel olarak modernist fikirlerle anılmaktadırlar. Elbette klasik tefsirler olan Taberi, Razi, Nesefi gibi klasik dönem düşünürlerine de atıf vardır.⁷³⁶ Ancak yoğun olarak başvurulmuş kaynaklar çağdaş kaynaklardır. Yanı sıra Tevrat ve İncil'e de zaman zaman atıflarda bulunmaktadır. Ancak bunun Kur'an'la paralellik göstermesi gerektiği vurgusu da: *"..İslami inançlarla ve ilkelerle çelişmeyen ek bilgiler vermek maksadı ile Kitab-ı Mukaddes'ten de bilgiler aktardık."*⁷³⁷ şeklinde yapılmaktadır.

Genelde kaynakların belli bir süzgeçten geçirilerek aktarıldığı bu yaklaşımda eserlerde geçen konuların tamamı verilmez sadece gerektiği kadar yer bulur. *"...Bir başka anlatımla, çok geniş bir kültür hazinesi olan ama tekrarlar ve özellikle günümüz okuyucusuna hitap etmeyen açıklamalarla yüklü bulunan klasik hatta muasır tefsirlerdeki belli başlı bilgiler ve yorumları iyi bir ayıklanmaya tabi tutup anlaşılır biçimde ve sağlıklı olarak aktarabilmenin önemli bir iş olduğu, yapılması gerektiği ve bunun "nakilcilik" olarak nitelenmeyeceği düşüncesi ile hareket ettik."*⁷³⁸ Bu anlamda çalışma boyunca müelliflerin eser üzerindeki hakimiyetleri sürmektedir. Medreselerde olduğu gibi kaynaklara teslimiyet söz konusu değildir. Belirleyici olan müelliftir. Hangi bilginin ne kadar ve nasıl referans gösterileceği onun inisiyatifindedir. Bu bağlamda kaynakçada nelerle karşılaşılacağı belirgin değildir. Kişisel bakış açısı geliştirilen yorum, kaynakça aurasını olabildiğince genişletmektedir.

⁷³³ Derze hakkında bir değerlendirme için bak. İsmail K. Poonawala, "Muhammed İzzet Derze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'an Hermenötiğine Bir Katkı", Çev. Süleyman Gezer, **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 1, Sayı. 2, 2002, s. 335-352

⁷³⁴ Aşur'un Reformcu kişiliği ile ilgili bilgi için bak. Beşir M. Nafi, "Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası", Çev. Hayati Saklıoğlu, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 27, 2012, s. 247-276

⁷³⁵ Örnek olması açısından *Kur'an Yolu* tefsirinde çağdaş düşünürlerden olan İzzet Derze'ye II. C. (s. 735, 740, 751, 752, 753, 755, 758, 766); III. C. (s. 10, 23,63,74, 649, 658, 662, 712, 722, 751, 759);IV.C. (s. 318, 324,741,762); V.(s.221,274,287,296,403) sayfalarında olmak üzere pek çok yerde atıf vardır.

⁷³⁶ *Kur'an Yolu*, C. I. s. 51

⁷³⁷ *Kur'an Yolu*, C. I. s. 48-49

⁷³⁸ *Kur'an Yolu*, C. I. s. 49-50

Örnelemek gerekirse medrese mezunu olan birisinin tefsir, hadis ve fıkıh alanında eser yazarken hangi kaynaklara müracaat edebileceği rahatlıkla tahmin edilebilir. Ancak söz konusu olan bir ilahiyatçı ise bu çok da mümkün değildir. Örneğin “*Kur’an Yolu*” adlı çalışmada geçen şu pasaj bunun güzel örneklerindedir. “*Psikanalizin kurucusu Freud’a göre rüyanın kaynağı ferdin şuur altı, rüya ise arzuların tatmini için yapılan bir teşebbüstür. Ona göre başta cinsel arzular olmak üzere çocukluk döneminden itibaren bastırılan duygular, geçmişte yaşananlar ve duyu organlarına etki eden duyular rüyanın esas ögesini oluşturur ve rüya esnasında ortaya çıkar. İnsanın yaşama kaynağı ve canlı organizmanın tek faaliyet gayesi cinsel hayattır. Bu da ‘libido’denilen idare merkezinde planlanmaktadır. Cinsel duygularla toplumdaki kuralların çatışması veya bu isteklerin şuur altına itilmesi, kişide bazı kompleksler meydana getirir. Rüyada görülen olaylar işte bu komplekslerin, bilinçdışı arzuların akıl sansürü ve baskısından kurtulmuş olarak örtülü bir şekilde tezahürüdür.*”⁷³⁹

Freud psikanalizmin kurucusu olarak dinin kendisine inanmayan ve Tanrı’yı baba “metaforunun” form değiştirmiş hali olarak gören bir düşünürdür.⁷⁴⁰ Bu düşünürün ilahiyat merkezli bir metinde yer alması ilahiyat merkezli bir metnin kaynakça hususunun kestiremezliğinin bariz bir göstergesidir.⁷⁴¹ Elbette bu alıntılanma yazarların mutlak anlamda Freud’a katıldığı anlamına gelmez. Ancak yazarların fikir zenginliğine ve kaynak çeşitliliğine de bir örnek teşkil eder. Çağdaş kaynakları okumak zamanın tartışmalarına bigâne kalmamak ve okuduğu kaynaklardan hareketle bilgi üreten bir karaktere sahip olmak genel olarak ilahiyat öznelerini medrese öznelerinden ayıran temel bir farktır. Zira örneklem seçilen medrese metinlerinde Freud bir yana “ehl-i sünnet ve’l cemaat” olarak kurgulanan paradigmanın “dışında” görülen bir esere bile atıf yapılmadığı görülmektedir. Geleneksel tevarüs ve içtihad bağlamında yorumsala negatif yaklaşım, yeniye olan kapalılık medreseleri ön görülebilir kılmaktadır. Farklı olarak ilahiyatların yorumsal zenginliği kestirilemezlik ve yoğun çeşitlilik olarak

⁷³⁹ *Kur’an Yolu*, C. III. s. 215

⁷⁴⁰ Daha geniş bilgi için bak. Sigmund Freud, **Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman**, Çev. H. Zafer Kars, İstanbul: Kaynak Y., 1995

⁷⁴¹ Bu hususun bir gözlemini dördüncü bölümde kütüphaneler ve müderrislerin odalarında ki kitapları bağlamında değerlendirdik.

kendisini göstermektedir. Bu farklılık kendisini “*Modern zamanlarda yazılmış kimi tefsirlere göre*”⁷⁴² şeklinde başlayan yorumlarda göstermektedir. Sonuç olarak, ilahiyat merkezli metinlerle medrese merkezli metinler arasında zamansal ve mekansallık bağlamında önemli farklılıklar içermektedir. İlahiyatlar daha zamansal ve mekansal yorumlarda bulunurken medreseler özsel ve apriori yorumlarda bulunmaktadır.

2. Apriori mi? Aposteriori mi? Cinsiyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın ve Erkeğe Yönelik Düşünceler

“Kadınlık” ve “erkeklik” olgusu özellikle son dönem sosyologlarının temel uğraş alanlarından birisi olmuştur. “Kadın” ve “erkeklerin” sosyal ilişkileri önceki dönemlerde daha katı sınırlarla belirlenmiş iken son zamanlarda yapılan çalışmalarda “kadın” ve “erkek”lik olgusunun anatomik olmaktan çok sosyolojik olduğuna yönelik savlar göze çarpmaktadır.⁷⁴³ Toplumsal cinsiyet olarak kavramsallaştırılan bu sava göre erkeklik ve kadınlığın gündelik rolleri içinde yetişilen toplumun sosyal, kültürel ve iktisadi özelliklerinden bağımsız değildir.⁷⁴⁴ Bu anlamda gündelik hayatta kadın veya erkeğin hangi rolü üstleneceği apriori olan bir durum değil, aposteriori olan bir durumdur. Bu anlamda kadınlık ve erkeklik rolleri doğuştan gelen anatomik özelliklerden çok

⁷⁴² *Kur'an Yolu*, C. III. s. 675

⁷⁴³ Anthony Giddens, **Sosyoloji**, Çev. Cemal Güzel, 1. bs., İstanbul: Kırmızı Y., 2013, s. 505-510; Kadınlara ilgili yapılmış olan ve kapsamlı bir değerlendirme içeren Georges Duby Michelle Perrot'un editörlüğünü yaptıkları 5 ciltlik çalışmanın son cildi “*Kadınların Tarihi: Yirminci Yüzyılda Kültürel bir Kimliğe Doğru*” başlığını taşımaktadır. Georges Duby ve Michelle Perrot (Ed.), **Kadınların Tarihi: Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Y., 2005; Yine Ritzer, a. g. e. s. 317-329; Kadınlık ve erkeklik rollerinin tarihsel süreç içerisindeki değişimine kültürel kimi öğelerden hareketle yapılan tartışmalara ilişkin güzel bir özet için bak. Robert H. Lavenda ve Emily A. Schutz, **Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar**, Çev. Dilek İşler ve Onur Hayırlı, Ankara: Doğubatu Y., 2018, s. 135-157

⁷⁴⁴ Esasen dilsel ifadelerde bile cinsiyetçilik görmek mümkündür. Örneğin Türkçe’de kadın erkek ilişkilerini anlatan ifadeler çoğunlukla tahaküm ifadeleridirler. örneğin “kız isteme, kız verme” gibi ifadeler bir yönüyle kadının edilgenliğini imler. Dil ve toplumsal cinsiyet ve erkeğin egemenliğine ilişkin güzel bir çalışma için bak. Luce Irigaray, **Ben, Sen, Biz-Farklılık Kültürüne Doğru**, Çev. Sabri Büyükdüverci& Nilgöl Tural, İstanbul: İmge Y., 2006

sonraki şartların belirgin etkisiyle ortaya çıkmaktadır.⁷⁴⁵ Kadınlarla ilgili çalışmaları olan Fransız düşünür Simon De Beauvoir'un "*Kadın doğulmaz, kadın olunur.*" şeklindeki sözü, bu savın tipik bir savunusu görünümündedir.⁷⁴⁶ Amin Maalouf değimi ile "*Kabil'de kız doğmakla Oslo'da kız doğmak aynı anlamı taşımıyor, kadınlık aynı biçimde yaşanmıyor.*"⁷⁴⁷ Yine birkaç yüzyıl öncesinden kadın veya erkek olmak ile günümüzde kadın ve erkek olmak aynı şeyleri ifade etmemektedir. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet "kadınlık" ve "erkeklik" rolünü apriori olarak ele almaz, aposteriori olarak değerlendirir.⁷⁴⁸ Ve cinsiyetlerin sosyolojik bağlamına bakarak olgulara ulaşmaya çalışır. Bu anlamda kadınlık ve erkeklik olgusuna yönelik değerlendirmeler pek çok farklı değişkeni göz önünde bulunduracak şekilde yapılmaktadır.

Özelde sosyoloji için önemli olan kadın erkek olgusu, dinler için de önemli bir yere sahiptir. Belirtmek gerekir ki genel anlamda dinler toplumsal cinsiyet bağlamında olaya yaklaşımdan ziyade kadın erkek olgusunu sınırları belirleyecek şekilde ele alır. Nihayetinde geleneksel İslam anlayışına sahip pek çok düşünürü göre kadınlar erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kimi önemli nüanslar olsa da bu durumun kendisi bile erkekle kadınının farklı dünyalara ve düşünsel perspektife sahip bireyler olarak kurgulandığının bir göstergesidir.⁷⁴⁹ Ancak dinlerin önemi "kutsal" kaynaklarının ne söylediklerinden çok, bunların nasıl yorumlandıkları ile ilgili gibidir. Nihayetinde hangi inançta olursa olsun kutsal metinlerle ilgili pek çok yorum, pratik ve düşünsel gelenek(mezhap) ortaya çıkmış/çıkmaktadır. Bu bağlam ontik metinlerin(kutsalların) kendisinden çok bu kaynaklar etrafında yapılan

⁷⁴⁵ Enise göre anatomik bulgularda yıllarca kadınların erkekler tarafından sömürülmesine neden olmuştur. Ona göre her ne kadar günümüz algısında kadın ve erkek eşitliği söz konusu olsada anatomik özellikler merkezli doğum kontrolü gibi uygulamalara büyük oranda erkeklerin egemenliklerine işaret etmektedir. Münevver Ahmed Enis, **Cinsel Ahlâk ve Biyolojik Tehlike**, Çev. Kenan Dönmez, İstanbul: İz Y., 1994, s. 123-136

⁷⁴⁶ Filiz Bayoğlu, "Simone de Beauvoir: Öteki Olarak Kadın", **Kaygı**, Sayı. 15, (2010), s. 75

⁷⁴⁷ Amin, Maalouf, **Ölümcül Kimlikler**, Çev. Aysel Bora, İstanbul: Yapı kredi Y., 2004, s. 25

⁷⁴⁸ Slatery, a. g. e. s. 342-345

⁷⁴⁹ Bu konuda en net ve toplumsal cinsiyetçi bir perspektifle değerlendiren çalışma Hidayet Şefkatli Tuksal tarafından kaleme alınan çalışmadır. Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğinde ki İzdüşümleri**, Ankara: Kitabı yat Y. 2000, s. 56-76

yorumların kritiğini de zorunlu kılmaktadır. Nitekim İslam düşünsel geleneğinde de birbirinden farklı pek çok yorum ve bakış açısının geliştiği görülmektedir.⁷⁵⁰ Kaba bir tasnifle İslam'ın daha ilk evresinden görece günümüze kadar iki temel yaklaşımın göze çarptığı hususu, çalışmanın ilk bölümlerinde aktarıldı. Yorumsalcı(akılcı gelenek), literalist (nakilci gelenek)... Bu anlamda bu iki geleneğin kendini üretme, dönüştürme ve öznelere ortaya çıkarma süreçleri ve kurumsallaşma biçimleri olduğu gerçeğini de ortaya koymaktadır. Bu başlıkta kadınlık ve erkeklik olgusunun medrese ve ilahiyat perspektifinde ele alış şekline örneklem olarak seçilen metinler bağlamında karşılaştırma yapılacaktır. Vurgulamak gerekir ki ilahiyat sahası, özellikle giderek artan oranda yorum “kaosunun” yaşandığı bir saha görünümündedir. Bu yorumsal çeşitlilik de yine ilahiyatın oturduğu kontekstle doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlamda ilahiyat hocaları kadına ve erkeğe “şöyle bakıyor” şeklinde kaba bir ifadelendirme imkânsızca yakın bir şeydir. Ancak “*şu hoca meseleyi böyle alıyor, diğeri şöyle alıyor*” şeklinde bizzat birey endeksli bir değerlendirme söz konusu olabilir. Bu çeşitliliğin içerisinde de temel bir çerçeve vardır. O da akıl merkezli yorumdur. Nihayetinde ilahiyat merkezli “özel” bir hakikat ve doğru çıkarmanın zorluğu, ilahiyatların yorum geliştirme, analitik düşünme, problem geliştirme şeklinde birey yetiştirme özelliği ile ilgilidir. Medreselerde ise tam tersi bir durum söz konusudur. Kurumsal yapısı, bilgiyi kurgulama ve aktarma biçimi medreselerin bir etosa, “özel” bir hakikate sahip olduğunu göstermektedir. Bu “özellik” sağlayan şey medrese bilgi anlayışının arka planını oluşturan nakilci gelenektir. Bu çerçevede ilahiyatlarda kadınlık ve erkeklik daha yorumsalcı, zamansal ve mekânsal özellik taşıırken, medreselerde ise özel ve hakikatçi bir bakış açısıyla kurgulanır. Netice itibarıyla klasik İslam literatüründe kadınlık ve erkeklik olgusu cinsiyetçi bir perspektifle ele alınır. Bu bağlamda ilahiyat ve medreselerin olguları değerlendirme biçimlerini toplumsal cinsiyet bağlamında nereye oturduğunu ve kadınlık ile erkeklik olgusunun nasıl değerlendirildiğini örneklem seçilen metinler üzerinden analiz etmek sağlıklı fikirler verecektir. Belirtmek gerekir ki karmaşaya yer vermemek için ilahiyat perspektifi ile medrese

⁷⁵⁰ İlyas Üzüm, “Mezhepler”, **Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi**, C. 29, 2004, s. 526-532; Ferhat Koca, “Mezhep”, ”, **Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi**, C. 29, 2004, s. 537-542

perspektifinin ayrı başlıklarda analiz edilmesine gayret edilmiştir. Özellikle medrese başlığında verilen ayetin ilahiyat metinlerinde nasıl ele alındığına dip notlarda mutlaka yer verilmiştir. Böylece okuyucunun, aynı ayete veya olguya iki perspektifin yaklaşım tarzını daha sağlıklı bir şekilde karşılaştırma imkânı bulması hedeflenmiştir.

2.1. Medreseler: Erkek Egemenliği ve Katı Cinsiyetçilik

Geleneksel bir kurum olarak medreselerde kadınlık ve erkeklik olgusu, kurumsal pespektifleri ve kontekstual özellikleri ile büyük paralellikler taşımaktadır. Bu çerçevede kadınlık ve erkeklik olgusu bizzat özne olarak ayrı iki realiteye işaret etmektedir. Bu “ayrılık” sadece anatomik farklılık değil, bütün işlevselliği ve pratikselliği ile bir bütün olarak kodlanır. Bu anlamda erkek egemen bir kurum olarak medreselerin kadınlık ve erkeklik olgusuna yüklediği anlam kurumsal yapısına uymaktadır. Kadın, sınırları çizilmiş, yapmış olduğu görevler apriori olarak tanımlanmış olarak analiz edilir. Hem saha araştırmaları hem de örneklem olarak seçilmiş olan literatür, medreselerin kadını büyük oranda “evle” ilişkilendirildiğini göstermektedir. Buna göre kadın demek evin bir yönüyle ta kendisi demektir. “*Kadınların salahı(kurtuluşu) ise evlerdedir.*”⁷⁵¹ Şeklinde sloganize edilen bu perspektif, erkeğin güçlülüğüne ve kadının zayıflığına bağlanır. Kadın olgusunun ev işleri ve çocuk bakma olarak konumlandığı bu yaklaşımda, iyi kadın olgusunun ancak evde iyi olmasıyla mümkün olabilmektedir “*Şiratü’l İslam şerhinde zikredildiğine göre, kişi evlenmek için dindar bir kadını seçmelidir. Zira iyi bir kadın dünya nimetlerinin en hayırlısıdır. Kişinin yemek pişirmek, ev süpürmek, yatak sermek, kap kaçak yıkamak ve ev işlerini düzenlemek gibi kalbini meşgul edecek şeylerden kurtulması ancak bu işleri görececek iyi bir hanım sayesinde mümkün olur.*”⁷⁵² Bu anlamda kadının evde durması, kocasının ev ihtiyacını görmesi bir kadında

⁷⁵¹ *Ruhu’l Furkan*, C. I., s. 384

⁷⁵² *Ruhu’l Furkan*, C. V, s. 20

aranacak en önemli niteliklerden bir tanesidir.⁷⁵³“Gereksiz” ve erkeğin kalbini meşgul edecek meşkalelerden kurtuluşun yolu olarak bu işleri yapan bir kadının varlığı bir erkeğin nasipli oluşunun alametidir. Satır arasında kadın edilgenliği ve erkek etkinliğini vurgulayan bu yaklaşım aynı zamanda kadının yapmış olduğu işlerin malayani olduğunu da ima etmektedir. Çünkü erkek güç ve kuvveti kadın ise zayıflık ve edilgenliği temsil etmektedir. Bu çerçevede kadın erkeğin emrine verilmiş ve onun mutluluğunu temin edecek bir birey olarak kodlanır. Örneğin Bakara Suresi 221. ayetinde geçen müşrik erkek ve kadınla evlilik konusu ele alınırken, müşrik bir erkeğin inanan bir kadınla evlenmeme hususu erkeğin evdeki otoritesine dayandırılır. Buna göre “*Aile hayatında asıl hâkimiyet erkek tarafından olduğundan, böyle bir kitabiyenin (ehli kitap olan kadının) fazla bir tesiri olmayacağı cihetle, bu izdivaca (evliliğe) müsaade edilmiştir.*”⁷⁵⁴Erkeğin otoriter ve söz sahibi olması, ona kadın üzerinde etkili olma ve yönlendirme yetkisi verirken, kadının zayıf olması ise ona yönlendirilme ve kontrol altına alınma özelliğindedir. Öyle ki Tanrı’dan sonra kadının belki de secde edeceği kişinin kocası olacağı vurgulanır.⁷⁵⁵ Nitekim: “*Ümmü seleme Resulullah’tan şöyle rivayet eder: 'Herhangi bir kadın kocası kendisinden razı olduğu halde ölürse cennete girer.'* (İbni Mace Tirmizi), *Ebu hureyre (r.a) Resulullah’tan şöyle rivayet eder: 'Beş vakit namazını kılan, ramazan orucunu tutan, kocasına itaat eden kadın, cenette istediği kapılardan girebilir.'*, İbni Hibban: *'Hüseyn bin mihsen rivayet ediyor, bir hanım peygamber efendimize geldi, peygamberimiz ona kocan var mıdır diye sordu, hanım evet dedi. Peygamberimiz ona karşı hizmetin nasıldır, diye sordu, kadın hizmetinden hiçbir eksik bırakmıyorum, gücümün yetmediği durumlar hariç, peygamberimiz sen ona nasılsan işte o, yani kocan cennet veya cehenneme girmene bir sebeptir.'*”⁷⁵⁶ Şeklindeki nakillerle kadının erkeğin otoritesine boyun eğmesinin ve ona itaat

⁷⁵³ Örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde ise tersi bir perspektif çizilir. Bunun tipik örneklerinden olan Ateş olayı şu şekilde değerlendirir. “*Görülüyor ki İslam kadını toplumdan ayırıp dört duvar arasına kapatmamıştır. Peygamber döneminde Müslüman kadın, hemen bütün toplumsal faaliyetlere etkin biçimde katılmıştır. Sonradan koyulaştırılan uygulamayı İslam’a mal edip, kabahati İslam’a yüklemek büyük hatadır.*” Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, s. 137

⁷⁵⁴ *Ruhu’l Furkan*, C. II., s.582

⁷⁵⁵ Geçer, a. g. e. s. 36

⁷⁵⁶ Geçer, a. g. e. s. 35

etmesinin ibadet olduğuna yönelik bolca rivayet dillendirilir. Tam da medrese pespektifine uyacak şekilde kadının iyiliği ile itaat ilişkisi birlikte ele alınır. Kadının itaat korelasyonu ne kadar yüksekse iyilik korelasyonu de o kadar fazla demektir. Çünkü *“Erkekler kadınlardan bir derece üstündür.”*⁷⁵⁷ Bu üstünlük bizzat ontolojik olarak Tanrısal güç tarafından belirlenmiştir. Buna göre haklar ve yetkiler de güçle doğrudan ilişkilidir. Erkek güçlü olduğu için onun hakları kadınınkinden fazladır. Bu çerçevede *“...kadın kocasının izni olmadan nafile oruç tutamaz, evinden çıkamaz, kocası onu boşamaya kadirdir. Dönüşü mümkün olan bir talakla boşadığı takdirde kadın istesin istemesin dönme hakkına sahiptir. Kadın ise bu haklardan hiçbirine sahip değildir. Ayrıca **akılda** kuvvet ve kudrette şecaat ve metanette zor işlere tahammülde, namaz ve hac gibi ibadetleri noksansız yerine getirmekte, hatunun nafakasını temin etmekte ve onu yabancılardan korumakta erkek kadından derecelerce üstündür.”*⁷⁵⁸ Bu gibi pasajlar kadınlık olgusu ile erkeklik olgusunun mutlak sınırlarla ayrıştırılmasına yöneliktir. Erkek ana parametredir. Bu çerçevede kadının kendisiyle ilgili tasarrufu olabildiğince dar tutulur. Aynı ayetin yine uzun açıklamalarına yer verilir. Özelde kadın ve kocanın haklarına değinen bir hadisten hareketle⁷⁵⁹ kadının kocasından izinsiz kadın arkadaşları ile bile görüşemeyeceği ifade edilerek *“Ancak kocasının eve girmesinden hoşlandığını bildiği veya kuvvetle zannettiği kadınları eve alabilir.”*⁷⁶⁰ Boşanma ve ayrılma konusunda erkek kadın üzerinde mutlak hâkimdir.⁷⁶¹ şeklinde bir kayıt düşülür. Bilmen de “Ruhu’l Furkan’da geçen bu ifadelere yakın bir yaklaşım sergilemektedir. *“(Mamañih erkekler için kadınlar üzerinde bir derece ziyade hak vardır.) Çünkü erkekler daha ziyade müzahime katlanmaktadırlar. Refikalarının mehirlerini, nafakalarını vermekle mükelleftirler. Yurtlarını, varlıklarını korumak, müdafaa*

⁷⁵⁷ Ruhu’l Furkan, a. g. e. s. 629

⁷⁵⁸ Ruhu’l Furkan, C. II., s.629

⁷⁵⁹ Örnek bir Hadis “kadınlar hakkında Allahtan korkun çünkü siz, onları Allahın emaneti ile aldınız ve onları Allahın kelimesi ile kendinize helal kıldınız. Yaygılarınıza(kilim, halı ...vb) sevmediğiniz bir kimseye ayak bastırmamaları sizin onlar üzerindeki hakkınızdır...”, “eğer ben herhangi bir kimseye herhangi bir kimsenin secde etmesini emretmiş olsaydım. **Kadına kocasına secde etmesini emredecektim....”** Ruhu’l Furkan, C. II., s. 633

⁷⁶⁰ Ruhu’l Furkan, C. II., s. 632

⁷⁶¹ Ruhu’l Furkan, C. II., s.638-639

etmek vazifesiyle muvazzafturlar. Ve binnisbe nefislerine daha ziyade hâkimdirler.”⁷⁶²

Örneklem seçilen medrese metinlerinde kadın erkek ilişkisine yönelik ayetlerin hemen hemen çoğunda klasik söylem ve anlayış tekrar edilir. Aynı şekilde konu hadislerle ve klasik düşünürlerin görüşleri ile desteklenir. Bu uğraşın temel nedeni, kadınlık ve erkekliğin hem ontolojik hem de fonksiyonel olarak farklı iki anlama tekabül eden varlıklar olarak anlaşılmasıdır. Buna göre erkek her zaman hakemdir. Bu hakemlik, Nisa Suresi 34. ayetleri bağlamında şu şekilde özcü bir yaklaşımla ele alınır: “*Mevla Teala, bu ayeti kerimesinde erkeklerin üstünlük sebebini iki şekilde ortaya koymuştur ki birincisi vehbi, ikincisi ise kesbidir.*”⁷⁶³ Bu çerçevede vehbi üstünlük erkeğin bizzat ontolojik olarak üstünlüğüne işaret ederken, kesbi üstünlük ise erkeğin işlevsel üstünlüğüne işaret etmektedir. Vehbi üstünlük doğuştan gelen ve Allah tarafından verilen bir üstünlük olarak telakki edildiğinden bir kadının erkekle eşit olması bu çerçevede mümkün olmayacaktır.

Bu kapsamda vehbi üstünlük kendisini özellikle iki hususta göstermektedir. Akıl üstünlüğü ve güç üstünlüğü... Bu olgular bizzat medrese

⁷⁶² Bilmen, *Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. I, s. 232; Örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde de erkek bir derece üstün görülür. Ancak bu üstünlük ontolojik bir üstünlük değil, görev ödevlerin ağırlığı ile ilgili bir durumdur. Dahası erkek ve kadınların rollerinin değişebileceği ifade edilir. Örnek olması açısından “Kur'an Yolunda” bu ayete geçen erkeklerin üstünlüğü şu şekilde değerlendirilir. “*Nasların sabit kılmadığı hakların ve ödevlerin takdiri ile değişime ve gelişmesinde dinin hakem kıldığı ve rol verdiği bir meşruluk ölçütü de 'Maruf'tur. Maruf bozulmamış fitrat, olumsuz bir şekilde şartlanmamış akıl, dinin temel amaçları ve nasları çerçevesinde oluşan, gelişen ve gerektiğinde değişen değerler, kurallar, telakkiler, kabuller, geleneklerdir. Kadının birden fazla erkekle aynı zamanda evli olması caiz değildir. Bu kural hem değişmez dini naslarla sabittir hem de maruf ölçütüne uygundur. Hakları eşitlemek veya dengelemek uğruna ya da –bazı batı ülkelerinde yaygınlık kazanan nikâhsız birlikte yaşama olgusuna dayanılarak bu kural değiştirilmez. Ama eşle kocanın ev içinde ve dışındaki rollerinde –Marufun değişmesine paralel olarak- değişiklikler olabilir.*” Kur'an Yolu, C. I, s. 364 devamında erkekle kadının rollerinin değişebileceğine yönelik çeşitli aktarımların yapıldığı bu ifadelendirme erkek ve kadınlık olgusunda birtakım sabiteler dışında rollerde değişiklikler olabileceği ifade edilir. Süleyman Ateş ise bu ayeti karşılıklı haklar bağlamında ele almaktadır. Buna göre erkeğin kadın üzerinde birtakım hakları olduğu gibi, kadınında erkek üzerinde hakları vardır. Ona göre buradaki üstünlük “*genel olarak aile hayatında, aile reisliği, nafaka temini, kadını himaye gibi hususlar*” la ilgilidir. Oysa erkekle kadının “*ikisi de birbirine karşı iyilik yapmakla yükümlüdürler*” Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, C. I, s. 256

⁷⁶³ *Ruhu'l Furkan*, C. V, s 75

perspektifini yansıtan bir yaklaşımla şu şekilde temellendirilir:“*Şu bilinsin ki erkeklerde bulunan faziletlerin tamamı iki şeyde toplanır: bunların biri ilim(bilgi), diğeri ise kudret(güç)tir. Erkeklerin akıllarının ve ilimlerinin kadınlardan fazla oluşu izaha ihtiyaç duyulmayan bir gerçektir. Zaten kadınların akıl ve din cihetinden erkeklerden noksan oldukları, "Aklı ve dini noksan olanlardan'* (kadınlar kastediliyor), *akıllı bir adamın aklını, sizin birinizden daha çok gideren(çelen) kimse görmedim."* hadis-i şerifinde belirtilmiştir.”⁷⁶⁴ Açıklama şu ifadelerle devam etmektedir. “*Zor işlere karşı erkeklerin güçlerinin fazla olduğundan şüphe yoktur. Bu iki sebepten dolayıdır ki akılda, tedbir ve ihtiyatta, güç ve kuvvette, yazı yazmakta, binicilik ve atıcılıkta, erkeklerin kadınlardan üstünlüğü meydana gelmiştir. Peygamber ve alimler de erkeklerden yetişmiştir....*”⁷⁶⁵ Konu sakalla ilişkilendirilerek şu şekilde açıklanmaya devam edilir:“*Şunu belirtelim ki Keşşaf ve Neseфі gibi önemli kaynak tefsirlerin, erkeklerin sakallı ve sarıklı oldukları için üstün kıldıklarını açıklamaları, sakal ve sarığın İslam nişanlarından olmalarından öte, **erkeklik nişanı** olduklarını açıklamaktadır.*”⁷⁶⁶ Bu bağlamda erkeğin sakal kesmesi ve sarık çıkarması kendisiyle kadın arasındaki farklılığı kaldıran önemli bir suç olarak telakki edilir. Erkeğin üstün oluşu, kadını gerektiğinde dövebileceği bir yetkiyi ona sunarken, kadının ise erkeğe itaat etmesini gerekli kılan bir prensip olarak temellendirilir.⁷⁶⁷

Öyle ki bu dövme olayının erkeğe sorgu olarak dönülmesi bile hoş karşılanmayan bir durum olarak görülür. “*Burada şunu ifade edelim ki, bir erkek açıklamayacağı bazı sebeplerden dolayı **ailisini dövebileceğinden** kimse tarafından bu husus kendisine sorulmamalıdır.*”⁷⁶⁸ Dövmenin niçin gerekli olduğu hususu ise “*Kocanın karısına edep vermek için onu acıtmayacak şekilde dövmesi ve edep vermeyi gerektiren her türlü muameleyi yapması caizdir. **Asil olan bir kadınla soysuz olan bir kadına edep vermenin şekli değişik olur. Soylu***

⁷⁶⁴ *Ruhu'l Furkan*, C. V, s.75

⁷⁶⁵ *Ruhu'l Furkan*, C. V, s.75

⁷⁶⁶ *Ruhu'l Furkan*, C. V, s.76

⁷⁶⁷ *Ruhu'l Furkan*, C. V, s.78-79

⁷⁶⁸ *Ruhu'l Furkan*, C. V, s.82

bir kadına yaklaşmak ona edep vermek için kâfi olabilir, soysuz bir kadın ise ancak dayaktan tesirlenir.⁷⁶⁹Bu paradigmada erkekler usul(kök) kadınlar ise furu(dal)'dur. Bilmen de bu kadar sert ifadelerle olmasa da, benzer perspektifi taşımaktadır. Ona göre de erkekler kadınlardan vehbi ve kesbi olarak üstün konumundadır.⁷⁷⁰Bu bağlamda erkekler ibadetlerde, kullukta ve diğer fonksiyonel işlemlerde kadınların önündedir. Kadının en iyisi evinde kocasına itaat edeni iken, erkeğin en iyisi de fonksiyonel olarak sorumluluklarını yerine getirendir.⁷⁷¹

Erkeklerin üstünlüğü kadınların erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına ilişkin rivayetlere de yer verilerek pekiştirilir.⁷⁷²Kadının kaburga kemiğinden yaratılması onu edilgen kıldığı gibi, ontolojik varlığını da erkeğe indirgemektedir. Buna göre erkek diye bir cinsten söz edilmeseydi, kadın diye bir cins muhakkak ki olmayacaktı. O, varlığını bir anlamda erkeğe borçludur. O halde bu borçluluk kedisini erkeğinin hizmetine vererek ve ona itaat ederek giderilebilir. Bu bağlamda kadın ve erkeklik olgusu herhangi iki cinse işaret etmenin yanında bu iki cinsin ifade ettiği “görev” taksimine de işaret eder. Kadının erkek görevi yapması, erkeğin kadın görevi yapması zulüm olarak telakki edilir. ***“Faaliyetlere ve işlere göre kabiliyet taksimini Allah'u Teâlâ yaptığı için görev taksimini de O'nun yapması gereklidir.” Cinsler arasında Allah'u Teala'nın yapmadığı her türlü görev bir nevi zulüm ve çarpıklıktır. Mesela, aile reisi olacak özelliklerle donatılan erkeklerden bu riyaset alınır da***

⁷⁶⁹ Ruhu'l Furkan, C. V, s.82

⁷⁷⁰ Bilmen, Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri, C.II, s. 586

⁷⁷¹ Bilmen, Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri, C.II, s. 586-587; Kur'an yolu tefsirinde erkeğin üstünlüğü daha ziyade ev reisliği olarak açıklanır. *“Erkeğin 'kavvam' olması hangi yetkileri ve vazifeleri ihtiva etmektedir? Bu soruya verilen cevaplar eskiden yeniye değişik olabilmiştir. Yalnızca ayet ve hadsilerin lafzını değil, bunların yanında uygulamayı ve dolayısıyla örf ve âdeti de göz önüne alan müctehid ve müfessirler, sözlü manası 'bir şeyin üzerinde duran, hâkim olan özen gösteren onunla yakından ilgilenen' demek olan kavvamlığa, 'Reislik, yöneticilik, eğitim, koruma, savunma, ıslah, kazanma, üretme' manalarını yüklemişlerdir. Tarih boyunca erkekler bu işleri ve sıfatları fiilen kadınlardan daha ziyade yüklenmişlerdir. Çağımızda kelimeye yüklenen hâkim mana ise “aile resiliğidir.” Kur'an Yolu, C.II, s. 58 bu bağlamda kavvamlık(üstünlük) olgusuna yüklenen anlamın zaman ve zemine göre değiştiğine yönelik bu girizgâhtan sonra bu ifadenin dışsal üstünlükten çok aile olgusuna yönelik olduğu vurgulanır. Devamında ise erkeğin hiçbir şekilde karısını dövemeyeceği şeklinde izahlarla konu tamamlanır.*

⁷⁷² Ruhu'l Furkan, C. V, s. 92

*kadına verilirse, bu bir zulüm olacağı gibi, aynı şekilde ailenin geçim yükünü erkekten alıp kadının omuzlarına yüklemek de büyük bir haksızlıktır.*⁷⁷³ Bu anlamda erkek ve kadın arasındaki ontik farklılık kendisini işlevsellikte de göstermektedir.⁷⁷⁴ Erkeğin bu yönüyle üstünlüğü de kesbi üstünlüktür. Çünkü erkek ontik olarak güçlü olduğu gibi(güç ve bilgi, akıl zeka olarak) gündelik hayatta yönetme, yüksek işlerde çalışma gibi hususlarda da üstündür.

Kadının zayıflığı ve onun güçsüzlüğü bir yönüyle onun özel halleriyle de ilişkilendirilir. Zira kadınların özel durumları onlar için adeta hayatın durması anlamına gelir. Bu bağlamda medrese merkezli metinlerde dikkat çeken husus, bu özel durumla ilgili satır arasında kirlilik/necislik olarak anlaşılabilen birtakım ifadelerdir. Buna göre, adet gören bir Müslüman kadın “*Namaz kılamaz, oruç tutamaz, Kur’an-ı Kerim’den velev ki bir ayet olsun okuyamaz. Yalnız dua ayetlerini dua maksadı ile okuyabilir, tevhid ve tespihte bulunabilir. Kur’an-ı Kerim’e ve Kur’an yazılı bir levhaya⁷⁷⁵ el dokunduramaz. Mescitlere giremez, Kabe’yi tavaf edemez...*”⁷⁷⁶ Bu çerçevede kadının özel halleri, onları erkeklere nazaran dinsel açıdan eksik bırakan bir durum olarak telakki edilir. Nihayetinde kadın bu durumda iken pek çok ibadetten mahrum kalmaktadır. Bu da erkeklere dinsel olarak öne geçici bir imkân tanımaktadır.

Erkeğin kadın üzerindeki önemli hâkimiyet göstergelerinden birisi de yas seremonisidir. Bakara Suresi 234. ayeti açıklanırken kadının yas sürecinde nasıl davranması gerektiğine ilişkin pek çok rivayete yer verilir.⁷⁷⁷ Buna göre 4 ay olan bu matem sürecinde kadın süslenmek, güzel koku sürmek gibi olgulardan

⁷⁷³ *Ruhu’l Furkan*, C. V, s. 726

⁷⁷⁴ *Ruhu’l Furkan*, C. IV, s. 556

⁷⁷⁵ Kur’an’ın tamamı mı yoksa belli bir bölümümü belirtmemiştir.

⁷⁷⁶ Pasajın devamında bu durumda olan kadının cinsi münasebeti konu edinerek çeşitli görüşler aktarılmaktadır. *Ruhu’l Furkan*, C. II., s.592

⁷⁷⁷ Örnek bir iki rivayet: “Hazin tefsirinde zikredildiğine göre kadının bu müddet içerisinde ipek giymesi, ziynetlerini takınması, süs için kırmızı ve sarı renklere boyanmış olan elbiseleri giymesi caiz değildir. “, “Mültekada zikredildiğine göre, boşanma iddeti bekleyen kadın, ne gece ne gündüz asla evinden çıkmaz, çünkü onun nafakası kocasına ait olduğundan evden çıkması gerekmez. Vefat ideti bekleyen ise kocası olmadığından kendi işini kendi görebilmesi için gecenin bir kısmında da çıkabilir. Ancak gecenin ekserisini evinin dışında geçiremez.” *Ruhu’l Furkan*, C. II., s. 685

uzak duracaktır.⁷⁷⁸ Esasen sadece yas seremonisinde değil, genel anlamda yaşamın tüm süreçliliğinde erkeğin kadın üzerindeki yönlendirici etkisi devamlılık göstermektedir. Kadının neredeyse hareket etme fiileri bile erkek merkezli olarak düşünülür. Bu bağlamda kadının günah ve sevabı, iyilik ve kötülüğü de erkek merkezlidir. Onun kötülüğe düşmesini engelleyecek veya iyilik yapmasını sağlayacak kişi erkektir. Kadın iradesi ve tercihleri erkek üzerinden kurgulanır. Bu durumun desteklenmesi anlamında zaman zaman rivayetlere yer verilerek pekiştirmelere başvurulur. “*Peygamber efendimiz şöyle buyurmuştur: Deyyus cennete girmez sözü, cennetin kapısı üzerinde yazılıdır. Denildi ki ya Resullallah deyyus kimdir buyurdu ki ehlinde kötülüğü (fuhşu) görüp veya bilip de susan kimsedir.*”⁷⁷⁹ Hadis nakledildikten sonra şu yorumla eşinin serbest hareket etmesine mani olmayan bir erkeğin kıskanma duygusunun olmayacağı vurgulanır. “*Elalemin gözleri önünde hanımını, kızını, bacısını, boyalı, saçları taranmış süslü ve açık seçik halde gezdiren bir baba, bir kardeş veya bir kocanın kıskanma fazlietinden hiç payları var mıdır?*”⁷⁸⁰ Bu bağlamda kıskanma, sinirlenme gibi durumlarda kadın figürü genelde edilgen olarak ele alınır. Kadın erkeğin kontrolünde olması gereken bir nesne olarak algılandığı için onun da kıskanabileceği, sinirlenebileceği gibi hususlara değinilmez. Nihayetinde kadının mutluluğu, güvenliği ve huzuru ancak kendisine sadık kalacağı bir erkeğin himayesine girmek ve ona itaat etmektir. Erkek güçlü olduğundan onun himayeye ihtiyacı yoktur. Oysa kadın güçsüzdür. Sabretmesi ve kötülöklere maruz kalmaması için yaslanabileceği bir güce ihtiyaç duyar. Bu bakış açısının altında kötölük olgusu vardır. Kadın kötölüğü(zina, fuhş)

⁷⁷⁸ *Ruhu'l Furkan*, C. II., s.684

⁷⁷⁹ Alıntı Hüsnü Geçer tarafından kaleme alınan ancak basılmayan ve kendi taraftarlarınca oluşturulduğu anlaşılan <http://www.husnugecer.com/hanim/files/assets/basic-html/page1.html> adlı sitede yayınlanan eserden alınmıştır. (s. 21) Kapağında El-Hazin Hüsnü Geçer, **Hanımlara Rehber**, İstanbul: 2012 yazılan çalışmanın “İmam-ı Azam Camisi Küçüksu caddesi Ümraniye’den istenebileceği ifade edilmektedir. Hüsnü Geçerde günümüz medrese olgusunu temsil etmekte önemli bir yere sahiptir. Bunun en önemli göstergesi Diyanet Tv tarafından yapılmış olan anı belgesel niteliğinde ki köklerimiz adlı programdır. Bu programda özellikle Türkiye’de medrese ve medrese geleneğinden yetişen şahısların hayatları ve öne çıkan özellikleri işlenmektedir. Kendisiyle ilgili program yapılan bu düşünürlerden birisi de Hüsnü Geçer’dir. <https://www.diyaret.tv/koklerin-hikayesi/video/koklerin-hikayesi-6-bolum--husnu-gecer>

⁷⁸⁰ Geçer, a. g. e. s. 21

tetikleyen bir obje olarak telakki edilir. Bu bağlamda genelde uyarılar, kadının muhafaza altına alınması gerektiğine yöneliktir. Öyle ki bizzat evin içinde bile kadının resimlerinin asılması hoş karşılanmaz. “*Bazı ev sahipleri bırakın erkek fotoğraflarını hanımının kızlarının fotoğraflarını duvarlarda açık bir şekilde asmaktadır. Bazı kadınların (neuzu billah) tamamen açık bir şekilde en çirkin bir biçimde fotoğraflarını çektirip gazete mecmua ve dergilere verip teşhir etmektedirler. Bu tip insanlarda kıskanma duygusunda hiçbir eser var mıdır? Veya haysiyet ve iffetlerine karşı insani görevlerini yerine getirmişler midir? Kendisi ve yakınlarını teşhir edenden daha alçak kim olabilir? Bunlardan bir kısmının seviyesi merkepten daha aşağıdadır.*”⁷⁸¹ Özünde resim çekilmesine mesafeli duran bu yaklaşımda kadınlık olgusu daha vurgulu bir şekilde kendisine yer bulur. Bu bağlamda kadın ve erkek fonksiyonel olarak eşit iki varlık olarak kurgulanmadığından kıskançlık, aldatma gibi olgular erkeklik üzerinden değil, kadınlık üzerinden tartışılır. Öyle ki genelde faal olarak kötülüğü yapanın erkek olduğu gerçeği bile kadınlık üzerinden ifadelendirilir. Onun ev dışına çıkması, belli yerlerini açması ve çeşitli ortamlara girmesi demek erkeğin suça teşvik edilmesi demektir. Kadının başkasını yoldan çıkarmayacak şekilde hareket etmesi, kontrol altına alınması, erkeğin görevi olarak görülür. Bu bağlamda kadının eğitim hayatına katılmaması ve kadınla erkeklerin katı sınırlarla birbirinden ayrışması kendisini şu ifadeler de göstermektedir. “*Gerçekten insan kendini zengin görünce tuğyana gider(haddini aşar)*” (Alak, 7), *bacım, dikkatle oku ve düşün yüksek lisans imtihanına giren bir bayan öğrenci, başka bir bayan öğrenciden sınava katılmasını ister. Sınav erkek hoca tarafından yapılmaktadır. Kız ve erkek öğrenciler karışık oturmak zorundadırlar. Sınava girmek istemeyen kız öğrenci arkadaşına 'Biz başı açık bir şekilde nasıl erkeklerle karşı karşıya gelelim, bizdeki kadınlık sıfatı buna ters düşmez mi?' dediğinde, arkadaşı kendisine 'Yirminci asırda yaşadığımızı bilmiyor musun? İnsan yaşadığı zamanın uydusu, modasının takipçisidir.' şeklinde cevap verir*”.⁷⁸²

⁷⁸¹ Geçer, a. g. e. s. 24

⁷⁸² Geçer, a. g. e. s. 26

Devamında “Okulun birisine gitmişim, genç bir kız öğrenci genç bir erkek öğrencinin yanında! Bedenleri birbirine bitişik! Güya ders yapıyorlar. Haşa benzin ateşin yanında bulunmaz. Şehvetle tahsil bir arada mümkün değildir. Gençler ancak nefsin arzuları ile iştiğal edebilirler. İlim tahsili böyle bir toplumda sıfıra iner. Diplomalara sahtelik girer...”⁷⁸³ ifadesi yer alır. Anlaşıldığı üzere vurgu ve dikkat genel olarak kadına yöneliktir. Anlatıda yan yana oturmuş erkek ve kızdaki uyarının kıza yapılması, dikkat etmesi gerekenin o olması gerektiğine yönelik anlatı, “kadınsılığın” altının çizilmesi ile ilgili bir durumdur. Bu çerçevede kadın içeriği erkek dışarıyı temsil etmektedir. Kadının dışarıda olması en azından belli sınırların içerisinde durmaması, erkekli alanın ihlali anlamına gelmektedir. Kadın ve erkeğin rolleri mekânla belirlenmiştir. Evin idarecisi ve “yuva yapıcı kuş” olması kadın için dışarının çok da tekin olmadığı anlamına gelir. Bu bağlamda kadınlık ve erkeklik olgusu arasındaki sınırlar ontolojik yapısallıkla ilişkili olduğu kadar aynı zamanda dinsel bir perspektifle de belirlenmiştir. Bu anlamda medrese metinlerinde “kadınlık” ve “erkeklik” olgusu belirgindir.

Kadının evle ilişkilendirilmesi olgusu kendisini zina ayetleri tefsirlerinde de göstermektedir. Bu bağlamda kadın zina etmişse mutlaka eve hapsedilmesi gerekmektedir. Satır arasında “dışarı”nın kadın için tehlikeli olduğu vurgusu yapılarak “kadın”lık kimliği ile ev özdeşleştirilir. Özünde kadın için dışarı tehlikeli olduğu gibi kadın da dışarı için tehlikeli olarak kodlanır. “.....kadınlar hakkında zinanın cezası evlerde hapsolmek diye hükmedilmiştir ki, bu onların haline uygun olan bir cezadır. **Çünkü kadın dışarı çıkarsa zina eder, ancak evde hapsolünürse günah işlemeye fırsat bulamaz. Erkeğin ise geçimini kazanmak için dışarıya çıkması mutlaka gerekli olduğundan onu evde hapsetmek mümkün değildir.** Bundan dolayı onun cezasında dille ayıplama ve eziyet etme ile yetinilmiştir.”⁷⁸⁴ Medrese çevrelerinin kadın ve erkeği apriori

⁷⁸³ Geçer, a. g. e. s. 27

⁷⁸⁴ *Ruhu'l Furkan*, C. IV, s. 626; İlahiyat perspektifinde bu ayet çok daha dinamik bir şekilde yorumlanmaktadır. Örneğin ayette vurgulanan recm cezası şu şekilde anlatılmaktadır: “*Recm cezası-mutlaka değişmez olarak uygulanacak- hadlerden değildir. İslam'dan öncede uygulandığı*

olarak algılamalarına dönük elbette pek çok alıntıya yer verilebilir. Bu konuda da yığınla söylem bulmak da mümkündür. Belirtilmesi gereken önemli bir husus, en azından bu çalışma için örneklem olarak seçilen İsmailağa medreseleri ile Tillo medreseleri arasında ufak nüansların bulunduğuya yöneliktir. Bu nüans farklılığı İsmailağa'da kadınların da okumasıdır. Nihayetinde İsmailağa grubunun kadınlara yönelik medreseleri de vardır. Oysa Tillo'da kadınların okutulmasına yönelik katı bir duruş söz konusudur. Genelde müderrislerle yaptığımız sohbetler okuma olgusunun '*Rabbu'l beyt*' (*evi çekip çeviren*) olan kadının "dışarı" çıkmasına neden olduğunu, bunun da yarardan çok zarar getireceğine yönelik düşünceleridir. Ancak düşünce olarak görülse de bu fotoğrafın arkasında kültürel kodların yattığını da vurgulamak gerekir. Şöyle ki İsmailağa medreseleri, İstanbul gibi bir metropolde varlığını sürdürmekte, yanı sıra kısmen yumuşak sayılabilecek 'Hanefilik' ekolüne bağlı bulunmaktadır. Oysa Tillo medreseleri daha çok 'Şafilik' ekolüne bağlıdır. Şafilikten de öte geleneksel olarak kültürel bağlamında 'namus' kavramının katı olduğu, erkeklik ve kadınlık olgusunun katı sınırlarla belirlendiği bir kültürel habitusun içerisinde bulunmaktadır. Bu bağlamda kültürle karışık dinsel yaklaşım Tillo medreselerinin kadınlar konusunda çok daha katı bir tutum alması ile sonuçlanmaktadır. Bu katı durumsallık gerek medrese ortamında gerekse genelde yerleşik Tillo medreselerinin kültüründe kamusal alanda kadın ve erkek ayrılığı (haremlik-selamlık) şeklinde kendini göstermektedir.

1.2. İlahiyatlar: Zenginlik ve Karmaşa

Enformasyon üzerinde önemli çalışmaları olan Castells, 21. yüzyıl toplumunu "ağ toplumu" olarak adlandırmaktadır. Bu çerçevede ağ toplumu demek, iletişimin yüzlerce farklı biçimlerinin var olduğu demektir.⁷⁸⁵ Günümüzde ortalama bir ilahiyat öğrencisinin en az iki üç tane whatsapp gurubu, çoğunun twitter ve facebook hesapları yanı sıra instagram gibi sosyal paylaşım

için ilk İslam topluğunun tanıdığı, yadırgamadığı, caydırıcı bulduğu bir ceza çeşitidir." Buna göre hüküm tarihsel olarak kodlanmaktadır. Kur'an Yolu, C., II, s. 33

⁷⁸⁵ Manuel Castells, **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür (Ağ Toplumunun Yükselişi)**, Çev. Ebru Kılıç, 2 bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., C. 1, 2013, s. 1-16

sitelerinde aktif üyelikleri vardır. Nihayetinde çağdaş anlamda öğrencilerin en fazla vakit geçirdikleri mecraların internet odaklı ortamlar olduğuna yönelik pek çok araştırma da dikkat çekmektedir.⁷⁸⁶ Bu durum ortalama bir öğrencinin yüzlerce farklı bilgiyle yüzleşmesi veya o bilgilere maruz kalması, onları alıp tüketmesi ve aynı zamanda o bilgilerden etkilenmesi demektir. Bu realite, bir ölçüde üniversiteler için de geçerlidir. Bu bağlamda ilahiyatlar da ciddi bir networka sahiptir. Bunun basit göstergesinin panolara asılan ve sürekli sirkülasyon halinde değişen sempozyum, panel, söyleşi gibi faaliyetlere yönelik duyurular olduğunu ifade etmiştik. Yanı sıra Erasmus programları, Farabi faaliyetleri, yurt dışında doktora yapmak gibi etmenler de dikkate alınmalıdır. Bu bağlam, ortalama bir ilahiyatçının geçirmiş olduğu evrelerin çeşitliliğine ve bilgi dağarcığının genişliğine yol veren önemli bir özelliktir. Bu sebeple her konuda olduğu gibi kadın konusunda da net bir konsensüsten söz edilmeyeceğinin altını çizmek gerekir. Ancak bu konuda da yine ilahiyat merkezli metinlerde genelde “etos” olan akıl ve yorum merkeziliğini gölgelemediğini de belirtmek gerekir. Bu anlamda ilahiyat sahasında çıkan metinlerin kadın konusunda daha zamansal davrandığı görülmektedir. Esasen kadın meselesi konusunda dinsel olarak pek çok yorum ve eleştiri söz konusudur. Nihayetinde dini metinlerin erkek egemen zihniyeti yansıttığı ile ilgili geniş bir literatür mevcuttur. Bu sava göre özünde İslam ortodoksisi, erkek egemen bir kültür tarafından kaleme alınmıştır. Bu bağlamda kadın meselesi genelde geri plana itilmiş ve kadınlar bu tür yorumlardan dolayı geri plana alınmıştır.⁷⁸⁷ Dolayısıyla “kadın” konusu kamusal alanda kadın ve erkeğin birlikte görünür olduğu günümüz çağdaş toplumunun bir

⁷⁸⁶ Özden Arısoy, “İnternet Bağımlılığı ve Tedavisi”, **Pisikyatriye Güncel Yaklaşımlar**, C. 1, (2009), s. 57-58

⁷⁸⁷ Kadın karşıtı söylemin ve kadınları küçümseyici hadis literatürünün oluşmasının arka planını eski kültür ve geleneklere bağlayan Ateşte benzer görüşleri savunmaktadır. Onun ifadesiyle “*Eski kültür ve gelenek, kadının fitne olduğunu, kocasından izinsiz evden dışarı çıkmayacağını, babası ölse bile cenazesine gitmemesi gerektiğini söylüyor*” (s. 15) bu ortamsallık kadına yönelik olumsuz çağırışım yapan ve hadis diye nakledilen pek çok uydurmanın ortaya çıkmasına da zemin hazırlıyor. Ayrıntılı açıklama için bak. Ali Osman Ateş, **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, İstanbul: Beyan Y., 2000; Özelde kadınlarında entelektüel hayatta katıldığı ve fikir ürettiği günümüzde İslamcı bazı kadınların dine bakışı ve değerlendirme biçimine yönelik bir gözlem için bak. Mustafa Tekin, **Kutsal, Kadın ve Kamu: Türkiye’de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın**, İstanbul: Açılım Kitap, 2004 (özelikle s. 93-267)

parçası olan ilahiyatın önemli çalışma alanlarından birisidir. Esasen medreselerin cinsiyetçi kurumlar olması ve kadınların genelde bu kurumlardan dışlanması, dahası ilahiyat sahasında kalem oynatan aura içerisinde kadınların da yer alması, bu tezin sınanmasını kolaylaştırıcı bir rol oynamaktadır. İmam-hatip liselerinden ilahiyat fakültelerine kadar kadın ve erkeğin birlikte çalıştığı ilahiyat atmosferi, bakış açılarında da temel farklılıklar oluşturmaktadır. Elbette bu, ilahiyat kaynaklı metinlerin tamamen geleneği göz ardı ettiği ve mutlak bir bakış açısıyla kadınla erkeği eşitlediği anlamına gelmemelidir. Öyle ki daha muhafazakâr ve görece geleneğe daha fazla yaslanan *Kur'an Yolu* adlı çalışmada medrese metinleri kadar olmasa da erkeği önceleyen ifadeler bulmak mümkündür. Her şeyden önce ilahiyat metinselliğinde de ev resiliği kavramını erkeklerle ilişkilendiren ifadeler görülmektedir. Örneğin, erkeğe biçilen ev reisliği olgusu gayrimüslim bir erkeğin Müslüman bir kadınla niçin evlenemeyeceğini anlatan şu pasajda kendisini göstermektedir: *“Kitabi olan bir kadının Müslüman bir erkekle evlenmesi halinde kadın Müslüman olmazsa kocası onu İslam'a zorlayamaz. Çünkü din bunu engellemektedir. Ancak çocukları Müslüman olurlar. Bu husus hem erkeğin ailede ve bu gibi konulardaki tercihlerinde önceliği ve hâkimiyetinin tabi sonucudur hem de hukukun belirlediği bir haktır. ‘ Çocuğun dini babasına tabidir. Aile reisinin gayrimüslim olması halinde hem kadının hayatı tehlikeye düşecek hem de büyük bir ihtimalle doğacak çocuklar gayrimüslim olacaktır.”*⁷⁸⁸ Kuşkusuz buradaki gerekçelendirmenin, erkeğin egemen konumuna dayandırılması önemli bir durumdur. Kimi zaman kadın ve erkeğin kendilerine has özellikleri olduğu da vurgulanır. *“Genel olarak erkeklerde akıl ve mantık, kadınlarda ise duygu ön plandadır.”*⁷⁸⁹ Bu çerçevede cinsiyetçi bir yaklaşımla, erkekte aklın kadında duygunun baskın olduğu vurgulanarak bu özellikler özcü bir şekilde temellendirilir. Ancak bu durum özellikle kadınların sosyal etkinliklere (çalışmak, dışarı çıkmak...vb) katılmamaları şeklinde katı bir yorum geliştirmek şeklinde değildir. Bilakis kadınların da sosyal hayata katılmaları gerektiği sık sık

⁷⁸⁸ *Kur'an Yolu*, C. I. s. 351-352

⁷⁸⁹ *Kur'an Yolu*, C. II. s. 58

vurgulanır.⁷⁹⁰ Genel olarak tefsirde kadınların toplumsal hayatta yer alması gerektiği ile ilgili sıkı bir vurgu vardır.⁷⁹¹ Burada unutulmaması gereken asıl husus, kadın ve erkeğin iki farklı “cins” olduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerektiğidir. “Komünizm insanları ekonomik yönden eşit hale getirmeyi hedeflemiş fakat sonunda iflas etmiştir. Feministler kadınla erkek arasındaki farkları sıfırlamayı hedeflemişler fakat her toplumda marjinal bir grup olarak kalmıştır. Bugün makul çizgideki sosyal bilimcilerin teklifleri, iki cinsten farklılık içinde birliği, bütünlüğü, adil paylaşımı ve tabii iş bölümünü gerçekleştirmeye yöneliktir. İslam’ın teklifi ise herkesin, mümkün ve caiz olmak şartıyla dilediğini elde etmek için elinden gelen çabayı sarf etmesi, mahrum etkilerini bilmesi ve görmesi yanında sahip olduklarını görmesi(dir)..”⁷⁹² Bu çerçevede kadın ve erkeğin iki farklı cins olarak kodlanması daha çok anatomik özelliklerden kaynaklıdır. Buna göre iş bölümü, adil paylaşım gibi hususların değişken olduğu vurgulanır. Bu vurgu Bakara Suresi'nin 228. ayetine getirilen şu yorumda kendisini net bir şekilde göstermektedir: “*Hakları ve ödevleri teker teker saymak yerine bir genel çerçeve veren bu ayette yer alan üç kayıt, kadın haklarının mahiyeti, derecesi ve değişme kabiliyeti açısından büyük önem arz etmektedir. A) Kadın, haklar bakımından erkeğe mutlak anlamda eşit değildir, her ikisinin hakları arasındaki nispet 'benzerlikler ve denklidir.'* B)*Nasların değişmez kıldıklarının dışında kalan haklar ve ödevlerin değişim ve dengesi, sosyal şartlara ve kamu vicdanındaki meşrutiyet ölçülerine (ma'ruf) göre ayarlanabilecektir.* C) *Haklar ve ödevler karşılaştırıldıkları zaman erkeklerin haklarında bir derecelik fazlalık bulunduğu görülecektir.*”⁷⁹³ Üçüncü maddede erkeğin üstünlüğünün sadece sorumluluklar ve buna bağlı olan haklar olduğu vurgulandıktan sonra diğer maddelerin geniş bir şekilde açılımlarına geçilerek konu tahlil edilir ve kadınla erkeğin ödev ve sorumluluklarının sosyal birtakım şartlara bağlandığı da kayıt altına alınır. “*Kadını ve erkeği ile bütün insanlar, insanlıkta ve insanlığa bağlı haklarla yükümlülüklerde eşittirler. Yönetimin ve*

⁷⁹⁰ Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, C. 11, s. 108-113

⁷⁹¹ *Kur'an Yolu*, C. I. s. 591

⁷⁹² *Kur'an Yolu*, C. II. s. 56

⁷⁹³ *Kur'an Yolu*, C., I, s. 363; örneklem seçilen medrese metinlerinin bu ayete nasıl baktıklarını yukarıda nasıl baktıkları anlatıldığı için tekrar burada yer vermiyoruz.

düzenin gerektirdiği iş bölümüne ve farklı rollere gelindiğinde eşitlik yerine ‘denge, adalet, hakkaniyet, ehliyet, kabiliyet’ gibi değer ve kriterler devreye girer. Kadınların insanlık ve kullukta erkeklerden aşağı derecede veya geri kaldıklarını ifade eden bütün söylemler ya dini kaynaklar bakımından sahit değildir ya da yanlış yorumlanmış ve anlaşılmıştır. Kurumlar ve toplum içindeki farklı rollere bağı haklar ve yükümlülöklere gelindiğinde, iş kadınlarla erkekler arasında eşitlik değil, dengeli ve erkek haklarının dengi, misli olma ölçüsü vardır. **Eski sosyo-ekonomik ilişkilerden bazı örnekler vermek gerekirse, kadın ekmek ve yemek pişirirken kocası ise alet ve malzemeyi temin edecektir. Kadın çocuğuna bakarken, kocası rızıklarını temin edecektir.**”⁷⁹⁴ Dolayısıyla kadınlık ve erkeklikle özdeşleştirilen birtakım pratiklerin ve işleyişlerin zaman ve zemine göre, toplumsal ve kültürel şartlara göre değışebileceğine vurgu yapılarak kadının büyük oranda evle ilişkilendirildiğı klasik perspektiften ayrılarak konunun tahliline devam edilir. Açıklamanın devamında erkek ve kadının sosyo-ekonomik şartlara göre rollerinde değışimlerin olabileceğı şu örnekle açıklanmaktadır: “.....Eşle kocanın ev içinde ve dışındaki rollerinde-ma'rufun⁷⁹⁵ değışmesine paralel olarak- değışiklikler olabilir.Nitekim Hz. Peygamber damadı Ali ile kızı Fatıma arasındaki rolleri dağıtmış(su taşıma, ev temizliğı, ekmek ve yemek pişirme ..vb iç işleri Fatıma, dış işleri ise Ali yapsın demiş) olmasına rağmen bazı fıkıhçılar bu taksimin bağlayıcı ve devamlı olmadığını, ma'rufa göre değışebileceğini ifade etmişlerdir.”⁷⁹⁶ devamında “Eski müfessir ve müctehitler ..”⁷⁹⁷ şeklinde başlayan bir ifadeyle klasik müfessirlerin konu ile ilgili çeşitli görüşlerine yer verilir.

Bu bağlamda kadınlara yönelik söylemler, medrese değıerlendirmesinde olduğu gibi apriori bir belirleme değil, zaman ve şartlara göre olduğuna yönelik vurgular göze çarpmaktadır. Bunun tipik bir örneğı Bakara Suresi 282. ayetinde

⁷⁹⁴ Kur'an Yolu, C., I, s. 364

⁷⁹⁵ Mar'uf : “Bozulmamış fitrat, olumsuz bir şekilde şartlanmamış akıl, dinin temel amacı ve nasları çerçevesinde oluşan, gelişen ve gerektiğinde değışen değıerler, kurallar, telakkiler, kabuller, geleneklerdir.” Bak. Kur'an Yolu, C., I, s. 364

⁷⁹⁶ Kur'an Yolu C., I, s. 364

⁷⁹⁷ Kur'an Yolu C., I, s. 364

geçen bir erkeğin şahitliğinin iki kadına eş değer olması hükmüne yönelik şu değerlendirmedir: “...Bir kadın yerine iki kadının şart koşulması da tek kadının akıl ve dürüstlüğün yeterliliği konusunda şüpheden ve hükümden değil,onların özel durumları,konumları, psikolojileri, ev dışındaki hayatla ilgileri bakımından unutmama ve şaşırma ihtimallerinin daha fazla olmasındandır. Yani yine hakkın zayi olmamasına yönelik bir tedbirden ibarettir. Kadının bu bakımdan ikinci sınıf olarak algılanmadığı içindir ki erkek bulunmadığı takdirde denilmemiş, erkek bulursa bile kadınların tanıklığı kabul edilmiştir.”⁷⁹⁸ Dolayısıyla iki kadının şahitliği medrese perspektifinde olduğu gibi apriori olarak ele alınmaz. İki kadının şahitliği, zaman ve zemin şartlarını vurgulayacak şekilde ele alınır ve mutlak bir veri olarak kodlanmaz. Bu bağlamda kadın şahitliği sosyal kültürel ve özellikle de iktisadi şartlarla ilgili bir durumdur. Nihayetinde Kur’an ayetlerinin indiği dönemlerde sosyo-ekonomik durumun erkeğin elinde olması, miras ve şahitliğin bu şekilde kurgulanmasında önemli bir etkisi olmuştur.⁷⁹⁹Dolayısıyla Kur’an’ın kendisi, bizzat erkek veya kadın için katı bir belirleme yapmaktan ziyade dönemin şartlarını dikkate alan ve buna yönelik pespektif belirleyen bir yaklaşım sergilemiştir.

Bu çerçevede örneklem seçilen ilahiyat metinlerinin perspektifinde antropolojik öğeler içerecek şekilde olguların yorumlanmasına dikkat edilir. Örneğin, çok evliliği ele alan Nisa Suresi 4. ayetine getirilen yorumlar bir yönüyle örneklem seçilen ilahiyat metinlerinin tarihçi edası ile olgulara yaklaştığına karinedir: “Ayetin dolaylı olarak temas ettiği birden fazla kadınla evlenme imkânı ve âdeti İslam’ın geldiği çağdan çok öncelere uzanmaktadır. O çağlarda Mısır, Hindistan, Çin ve İran’da eski Yunan ve Roma toplumlarında Yahudiler’de ve Araplar’da ya nikâhlamak ya da evde veya evin dışında bir yerde dost tutmak suretiyle erkekler birden fazla kadınla evlilik yapıyor veya evliliğe benzer ilişkiler yaşıyordu. Bu devirlerde birden fazla kadınla evlenmenin birçok sebebi vardı. İslam’ın geldiği bölgede özellikle köylerde ve dağ başında yaşayan

⁷⁹⁸ Kur’an Yolu, C. I. s. 448; Bilmen bu ayeti gerçek anlamıyla ele alır. O, iki şahitliği sosyal şartlara bağlamadan direkt Kur’an’ın beyanı ile ele alır. Ve buna yönelik kimi düşünürlerin görüşlerini aktarır. Bak. Bilmen, Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri, C.I, s. 306-307

⁷⁹⁹ Ateş, Kur’an Ansiklopedisi, C. 11, s.149-152

*bedevilerin çok kadınla evlenmelerinin baş sebebi, hem düşmana karşı korunmanın hem de çevresi üzerinde hâkimiyet sağlamak için güçlü ve muharip nüfusa ihtiyaç duymasındır. Diğer sebepler arasında kırsal yaşamın güçlülüğü ve bir çok emekçiyi gerekli kılması, kabileler arasında sürüp giden savaşların yağma, baskın ve talan hareketlerinin çok sayıda erkek ölümlerine sebep olması, bunun sonucu olarak da kadın-erkek arasındaki sayı dengesinin erkek aleyhinde bozulmuş olmasıdır”⁸⁰⁰ açıklamanın devamında İslam’ın çok evliliği getiren bir din olmadığı ancak mevcut uygulamaya birtakım kriterler getirdiği ifade edildikten sonra durumun zaman ve zemine bağlı olarak değişebileceğini de vurgulamaktadırlar. Buna göre o dönemin şartlarında getirilmiş olan bir cevaz olan bu uygulama, sonraki dönemlerde özellikle yetkili mercilerce kaldırılabilir. “Beşeri sistemler köklü değişikliklere uğratılarak amaca uygun hale getirilirler. İslam’da bir bütün halinde köklü değişim söz konusu değildir. Onda değişmez kurallar vardır. Ancak bir kural, bir hüküm uygulandığında tabii olmayan olumsuz bir sonuç doğuruyorsa uygulamayı durdurma imkânı da mevcuttur. **Bu cümleden yol alarak, tarihi ve sosyal şartlara bağlı bir cevazdan(izin, serbest bırakma) ibaret olan çok kadınla evlilik, genellikle kötüye kullanıldığı ve olumsuz sonuçlar doğurduğu takdirde, Müslümanların veya yetkili temsilcilerin kararı ile engellenebilir. Bu tasarruf, Allah’ın hükmünü değiştirme anlamına gelmez. Bu, tıpkı şartları yerine getirmemekten korkan ferdin tek kadınla evli kalmayı yeğlemesi gibidir. Şartlar oluşursa ruhsat geri döner”⁸⁰¹ Bu çerçevede tarihselci bir perspektifle, birden fazla evlilik***

⁸⁰⁰ *Kur’an Yolu*, C. II. s. 16

⁸⁰¹ *Kur’an Yolu*, C. I. s. 17; Çalışmayı daha fazla alıntılara bğmamak için Ateş’in görüşlerini yukarıya yazmadık. Ancak Ateş’in de bezer fiirler taşıdığı görülmektedir. Bak. Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C.11, s.520-522; Oysa medreseler bu olguyu zaman üstü bir yaklaşımla ele alır. Bilmen, bu ayeti uzun uzun açıklamaktadır. Genel olarak bu kuralın o dönemin şartlarında getirilen bir husus değil, tek kadının erkeğe yetmeyeceği durumlarda geçerli olduğu hususu şu ifadelerle aktarılır. “Güzel bir dini terbiyeye nezahati tab’a sahip olan bir zat için. Hayatın fuhşiyatın dehşetnâk mevceleri arasında, ifna etmek asla kabili olamaz. Böyle bir zatın fitri temayülünü bir zevcesi tatmin edemediği takdirde meşru bir tarike tevessül etmesi icap etmez mi?. Binaenaleyh böyle bir zat için tekrar tezevvüçten başka çare yoktur. Eğer herhalde bir zevce ile iktifaya mecbur tutulsa tahtı nikâhındaki bir kadın onun bu temayülünü tatmin edemeyecek bir halde hasta veya ihtiyar olduğu takdirde bu zat ne yapacak!. Eğer bu kadından ayrılmak çarelerine başvurursa bu zavallı kadına gadr etmiş ona karşı müriüvetsizlik göstermiş olmaz mı?” Bilmen, *Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. II, s. 546-547

ontolojik bir gerçeklik olmaktan ziyade zaman ve zeminin şartlarına göre değişebilmektedir.⁸⁰²Bu zamansallık Kur'an ayetlerinin içinde indiği toplumun değerlerini ve beklentilerini dikkate alacak şekilde alıştırma alıştırma birtakım olumsuzlukları tedrici olarak kaldırılmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda kadına yönelik birtakım yaklaşımların dönemin şartlarının da dikkate alınarak, ayetlerin asıl amacının anlaşılması ile sağlıklı bir şekilde analiz edileceği vurgulanır. Buna göre İslam, özel olarak kadının haklarının yendiği kölelik ve cariyeliği tedrici olarak kaldırmayı amaçlamıştır. Örnek olması açısından Nisa Suresi 25. ayetine getirilen yorum dikkat çekicidir.⁸⁰³ Nihayetinde buradaki ifadenin, kölelik kurumunun ontolojik ve psikolojik alt yapısının hazırlanmasına zemin hazırladığının altı çizildikten sonra: *“Evet köle ve cariyeler de hür olanlar gibi insan çocuklarıdır. Hepsi insanlıktan birbirine eşit olan insanlardan doğup meydana gelmişlerdir. Köle ve cariyelerin sahiplerinin bu sahipliği, insan dışındaki malların sahipliği gibi değildir. Köle ve cariyeler de aile fertlerinden sayılır.”*⁸⁰⁴ Bu anlamda İslam'ın geldiği dönemde alınan bu kararlar bile devrim niteliğindedir. Nihayetinde cariyelerin her şeyden önce bir insan olarak kodlanmasına zemin hazırlanmıştır.⁸⁰⁵Bu perspektife göre özünde İslam, kadınlara hayal edilmeyecek haklar getirmiş ve onların ezilmesini engelleyecek tedbirler almıştır. *“Ancak zaman içinde Kur'an'ın aydınlık düşüncesi*

⁸⁰² Medrese metinlerinde bu durum erkeğin ontik ihtiyacından kaynaklandığına yönelik vurgu belirgindir. Örneklem olarak seçilen *Ruhu'l Furkan* ve Bilmen'in çalışmasında gayet net bir şekilde bu olgu vurgulanır.

⁸⁰³ *“Sizden kimin, Hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan(cariyelerinizden)alsın. Alla, sizin imanınızı daha iyi bilir....” Kur'an, Nisa Süresi, Ayet 25*

⁸⁰⁴ *Kur'an Yolu*, C. II. S. 47-48

⁸⁰⁵ Oysaki Bilmen tercihen hürlerle evlenmenin daha iyi olacağını cariyeye ile evlenmenin arazi bir duruma getirilmiş geçici bir çözüm olduğunu şu şekilde vurgular: *“Evvvet... hürre ile evlenmeğe hâli müsait olmayan bir kimsenin cariyeye ile de evlenmediği takdirde gayrimeşru mukarenetlerde bulunacağı melhuz olursa onun cariyeye ile evlenmesi icap eder. Fakat böyle bir korku bulunmadığı takdirde cariyeye ile evlenmemesi daha iyidir. **Çünkü cariyeler, hürreler kadar bir şerefi haiz değildirlere, onlar evlerine fazla merbut olamazlar, kendilerine mâlik olanların hizmetlerinde de bulunmaya mecbur olurlar, çocukları da memlûk sayılırlar, hürriyetten mahrum, güzelce bir terbiyeden bînasip bulunurlar. Ve bu cariyeler başkalarına da satılabileceklerinden efendileri tebeddül eder, kocaları ile olan münasebetleri sekteye uğrayabilir. Binaenaleyh bu hususta sabredip evlenmemek daha hayırlı olduğunda şüphe yoktur.**”* Bilmen, *Kur'an Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, s. C.II, s. 578

birakılarak, hadis haline getirilen geleneksel toplum düşünceleri ile daraltılmış ve kadın aleyhinde bazı telakkiler hadis kitaplarına girmiştir.”⁸⁰⁶

Buna göre Kur’an’ın asıl amacı, geldiği dönemde toplumsal zemini de dikkate alarak olabilecek en iyi opsiyonu gerçekleştirmek ve kadınlar lehine karar verilmesini sağlamaktır. Nihayetinde ayetlerin indiği dönemlerde kadınların durumu çok dramatik bir haldeydi. Kur’an ontolojik olarak erkek egemen zihniyeti olumlamamaktadır, ancak dönemin şartları içerisinde erkek katı cinsiyetçiliğine işaret ederek kadının durumunu düzeltici tedbirler almıştır. Bu çerçevede “...İslamdan önceki birçok dinde ve kültürde kadın cinsinin hem insan olarak hem de haklar ve ödevler bakımından erkeğe nispetle ikinci sınıf bir varlık olarak kabul edildiği bilinmektedir. Cahiliye dönemindeki Araplar'da da kadının durumu farklı değildi. Ana, eş, kardeş ve çocuklar olarak kızlar ve kadınların hakları erkeklerin istek ve keyiflerine bırakılmıştı; dilediklerini alır, dilediklerini ise verirlerdi.”⁸⁰⁷ Oysa Kur’an, önemli açılımlar getirerek bu durumun düzeltilmesine yönelik çeşitli öneriler sunar.

Genel olarak ilahiyat metinlerinde göze çarpan temel karakter, herhangi bir konunun açıklanmasında sosyal ve kültürel şartlara mutlaka gönderme yaparak tahlil etmektir. Bu bağlamda nas, özünde geldiği toplumu düzenleyici bir vizyon yüklenmekte ve kimi zaman indiği toplumun kültürel kodlarından izler taşımaktadır.“Özet olarak söylemek gerekirse, Kur’an'da insana ve topluma ilişkin her mesajın, ilahi hikmetle olduğu kadar, insani gerçeklikle de alakası bulunmaktadır Kur’anı'nın söylemi asla insani gerçeklikten bağımsız veya ilintisiz değildir. Aksine bu gerçekliğin doğal dinamiklerini daima gözetmekte ve ideal durumun gerçekleşmesini doğal süreçlerin akışına bırakmaktadır.”⁸⁰⁸ Dolayısıyla kadın ve erkeklikle ilgili söylemsellikte yoğun olarak ayetlerin indiği

⁸⁰⁶ Ateş, Kur’an Ansiklopedisi, C. 11, s. 84

⁸⁰⁷ Kur’an Yolu, C., I, s. 362; Ateş, Kur’an Ansiklopedisi, C. s. 85-88

⁸⁰⁸ Tuksal, a. g. e. s. 136

dönemin ve bu ayetlerin yorumlandığı klasik müfessir, fakih ve hadisçilerin içinde yetiştiği şartların kodları ve yaklaşımları söz konusudur.⁸⁰⁹

Örneklem seçilen ilahiyat metinlerinden kimilerinde, kadın ve erkek konusunda toplumsal cinsiyet pespektifine daha yakın yorumlar görmek de mümkündür. İlahiyatçı bir kadın tarafından kaleme alınan ve özellikle kadın erkek olgusallığına değinen bir tez olan ve Tuksal tarafından kaleme alınan “*Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*” başlıklı çalışma, medreselerin cinsiyetçi bakış açısının dayandığı klasik literatüre bir itiraz niteliği taşıması bakımından önemlidir. Çalışmanın literatür kısmında görüleceği gibi toplumsal cinsiyet bağlamında yazılan eserlere bigane kalmadığı anlaşılan yazar, klasik literatürün(hadis ve tefsir) erkek egemen bir kültürel ortamda yazıldığı için erkekçi ve cinsiyetçi bir perspektif sunduğunu şu ifadelerle dillendirmektedir: “*Baştan beri incelediğimiz ve eleştirdiğimiz rivayetlerde bu semboller (kadını anlatan kavramlar) ihtiva etmekle birlikte, içinde bulunan sosyo-kültürel yapının anlamlandırma geleneklerine göre yorumlamaları nedeni ile bu açılımı yansıtamamışlardır. İnsan türünün kadın cinsini, normal ve asıl insan olarak kabul edilen erkek cinsinden ‘farklı ve aşağı’ gören ve bu ikincil standarda uygun bir şekilde tanımlayan rivayetler incelendiğinde, Kur’an’ın temel ilkelerinin esinlendiği öngörünün ışığında şöyle bir kanaat oluşmaktadır: **Bu tür rivayetlerin tümü onları üreten ve nakledenlerin içinde buldukları sosyo-kültürel yapının en belirgin vasfı olan ataerkil yapılanmanın kaçınılmaz sonuçları olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır.***”⁸¹⁰ Buna göre, literal anlamda Kur’an’da geçen ve erkeğin üstünlüğünü imâ eden ayetler de bu gerçekliğin bir yansımasıdır. Nihayetinde erkek egemen bir kültürel ortamda inen naslar kadınlardan çok toplumsal olarak yetkiyi elinde bulunduran erkeğe hitap etmektedir. Güçsüz konumda olan kadına hitap etmek, dönemin şartları düşünüldüğünde rasyonel bir yaklaşım olmayacaktır. O halde kadınlar üzerinde hâkim konumunda olan ve dönemin sosyalitesi içerisinde etkin konumunda olan erkeğe hitap etmek çok daha işlevsel bir konudur. Bu çerçevede “*Burada*

⁸⁰⁹ Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C. 11, s. 84-115

⁸¹⁰ Tuksal, a. g. e. s. 82; Ateş’te erkek vurgusu olmamakla birlikte benzer görüşleri dile getirmektedir. Bak. Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C. 11, s.84

kızgınlıkların kalıcı olmaması ve ilişkilerin yıpratıcı bir nefrete dönüşmemesi için, erkeğe, karısının iyi özelliklerinin farkında olması telkini yapılmaktadır. Kadının kendisine sahip çıkabilecek donanımlarının olmadığı böyle ataerkil bir düzende, sistemin avantajlı bireyleri konumunda bulunan erkeklere, hukuki düzenlemelerin boşluklarını doldurmak gayesi ile –Kur’an’ın da sık sık yaptığı gibi- vicdani bir sorumluluk alanı yaratılmaya çalışılmaktadır. Böylece erkek egemenliğine dayanan kurallar arasında kadın ezilmesin diye, gücü elinde bulunduran taraf muhatap alınmakta ve yönlendirilmektedir.”⁸¹¹ Bu çerçevede ayetler bağlamında, kadının güçsüzlüğüne atfedilen anlam, bizzat Allah’ın koymuş olduğu bir ölçü değildir. Dahası bu duruş, ontolojik anlamda kadının evrensel bir şekilde güçsüz olduğuna işaret değildir. Bilakis sosyolojik durumsallığın bir ifadesidir. Ayetler sosyolojik duruma gönderme yapmakta, böylece var olan sosyal bir patolojiye teşhisler koymaktadır. Bu bağlam erkek ve kadın olgusundaki ayrışmanın tarihselliğine vurgu yapmaktadır. Garip bir şekilde genel ilahiyat perspektifinden biraz daha farklı olarak kendisi de bir ilahiyatçı olan Tuksal, kadının aşağılanması ve itaat kültürü ile ilişkilendirilmesini erkeklerin güçlerini tahakküm etme istencine bağlanmaktadır. Buna göre Kur’an’ın ruhunun anlaşılmasının nedeni, dönemin sosyo-ekonomik imkanlarını elinde tutan erkeğin egemen gücünü kaybetmek istemeyişindedir. Kendi ifadesiyle: “*Tefsirlerde, bu ayetlerin yorumlandığı bölümlerde mehirlerin verilmesi veya geri istenmesi ile ilgili olarak, kadın açısından mutlaka bir haksızlığı, bir zulmü ihtiva eden çeşitli rivayetlerin*

⁸¹¹ Tuksal, a. g. e. s. 65; Bir örnek olması açısından bu ayet özellikle *Ruhu’l Furkan* tefsirinde yukarıda ki yorumun tam karşıtı bir şekilde ele alınmaktadır. Tuksal’a göre bu ayet egemenleri zayıf olana karşı merhamete çağırırken, *Ruhu’l Furkan* müelliflerine göre ise erkekleri sevap işlemeye davet etmektedir. Kendi ifadeleri ile “*Velhasıl kadın, iffetli olup, şeriata muhalif bir iş yapmadığı takdirde, kocasının onunla iyi geçinmesi, bazı kötü huylarına sabretmesi gereklidir. Ancak, namus konusunda ve islamiyete uymayan hususlarda müsamaha göstermek asla caiz değildir.*” Müelliflere göre kadın zaten doğuştan kötüdür. Kötü olanla iyi geçinmekte erkeğe kalmış bir şeydir: “*Şuda bilinsin ki kadınlar, akıl bakımından erkeklere nispetle daha zayıf, din bakımından daha güçsüz ve ahlak bakımından daha eksik olduklarından onlarla iyi geçinmek ve onların bazı kötü huylarına sabretmek ahlakı güzelleştiren şeylerdendir.*” Bu bağlamda Tuksal ayetin merhamet ve adalete davet ettiğini düşünürken, örneklem seçilen medrese metinleri ayetin erkeği sabretmeye davet ettiğini düşünmektedir. Bak. *Ruhu’l Furkan*, C. IV, s. 648-649; Bilmen literal anlamıyla ele alınmaktadır. Bak. Bilmen, *Kur’an Kerim’in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, C. II s. 569-570

zikredilmesi, kadın üzerinden sosyal baskı kurma hakkına sahip çeşitli kişilerin varlığını ve etkinliğini göstermektedir. Buna bir örnek olarak Kurtubi'nin tefsirinde zikrettiği rivayetleri değerlendirdiğimizde, **bu kişilerin kadının(ölen) kocasının erkek varisleri (oğlu, kardeşi, yeğenleri, vs.) veya bir dostu ya da kimi zaman kocasının kendisi pozisyonlarında olduklarını görüyoruz.**⁸¹² Bu bağlamda ister Kur'an ayetlerinde olsun, isterse diğer kaynaklarda (hadis) olsun kadınlarla ilgili ifadeler dönem ve zamanın şartları da göz önünde bulundurularak değerlendirildiği gibi güç istencinin de etkisinin olduğunun altı çizilmektedir. Dönemin sosyo-ekonomik şartlarında gücü elinde bulunduran bir kişinin bilgiyi, bu gücünü tahkim etmek için kullanması gayet ihtimal dâhilinde bir durum olarak görülür. Esasen Tuksal'ın marksist birtakım söylemler ve feminist birtakım teorilerden de etkilendiği görülmektedir. Bu durumsallık yine ilahiyat aurasını oluşturan popülasyonun okuma kültürü hakkında bilgiler vermektedir. Geleneğin kadınla ilgili yorumsallığını erkeğin gücünü tahkim edilmesi olarak okumak kimi açılardan geleneğin modern teoriler ışığında sorgulanması da demektir. Nitekim “kadınlık”, “erkeklik” ve bunlar arasındaki sınıfsal ve statüsel farklılıkların ilim ve bilim konusu yapılması, bunların entelektüel tartışmalara konu olması, modern bilgiyle ilgili bir durumdur. Burada dikkate değer olan durum kadınlarla ilgili enformasyonun “kasıt” çerçevesinde değerlendirilmesidir. Öyle ki sanki örgütlü bir şekilde hareket eden erkekçi bir grup, özellikle İslam klasik anlayışını kadını dışlamak için oluşturmuş gibi bir hava verilmektedir. Bu bağlamda durum, güncel teori ve tartışmalara bigane kalmayan, kadın kimliğine sahip bir ilahiyatçının zamanın epistemolojik ruhundan etkilenerek tarihsel olguyu değerlendirme girişimi gibidir. Hiç kuşkusuz ki bu epistemolojik alt yapının oluşmasında ilahiyat fakültesindeki ortamsallığın etkisi büyüktür.

Öyle ki Kur'an ifadeselliği de tarihsel olarak konumlanır. Buna göre Kur'an'ın hedefi başka olsa bile dönemin şartları içerisinde, o toplumsal algılama düzeyini dikkate alıcı dil kullanmıştır. Bu düşünceye göre, şayet Kur'an farklı toplum, zaman ve zeminde inseydi belki de toplum sorunlarına başka bir

⁸¹² Tuksal, a. g. e. s. 62

ifade ve pencereden bakacaktır. Bu durum şu şekilde değerlendirilir: “...*Hukuki ve siyasi sorumluluk alanı ise, kişinin insani potansiyelleri yanında sosyal statü ve imkânlarının da büyük ölçüde belirleyici olduğu alanlardır. Ayrıca işinin dışında oluşmuş olan örf, sosyal yapılanmalar ve değer sistemleri -kişilerin ve toplumun bağlılığı oranında- belirleyicilik ve bağlayıcılık etkisini sürdürmüşleridir. Evlenme, boşanma, süt kardeşliği, evlat edinme şeklinde yukarıda sıraladığımız başlıkların tümü ile ilgili kural ve tavsiyeleri, bu açılardan incelediğimizde Kur’an’ın indiği dönemin tarihsel dokusunda mevcut olan pek çok örf, sosyal yapılanma ve değerler sisteminin, kişilerin sosyal statü ve imkânlarını da belirleyen baskın unsurların olması nedeni ile dikkate alındığını, değerlendirildiğini görürüz. Mesela, dönemin en sorunlu sahalarından biri olan evlilik içi kadın erkek ilişkilerine yönelik evlenme, iş bölümü, karşılıklı hak ve sorumluluklar, anlaşmama durumunda ortaya çıkan boşanma ile ilgili kural ve tavsiyeler, tamamen ataerkil, bir örfün sınırları içinde kalınarak düzenlenmiştir. Çünkü ne kadınların ne de erkeklerin bu toplumsal yapıyı pek fazla dönüştürecek zihinsel/duygusal ve ekonomik donanımları bulunmaktadır. Bu sebeple sistemin erkek egemen yapısı korunarak ama ahlaki ve vicdani duyarlılık alanları ile kuşatılarak mümkün olabilecek en adil yapılanmaya doğru bir ıslah öngörülmüştür. Bu sahada eşitlik kavramı paranteze edilmeyecek kadar lüks ve uzak bir gelecek düşüdüdür.*”⁸¹³ Dolayısıyla temel hedefi eşitlik olan Kur’an, dönemin şartlarını da dikkate alarak olabilecek maksimum iyileşmeyi gerçekleştirmiş ve adalet bağlamı içerisinde, erkeğe kadınlara karşı merhametli olmayı tavsiye etmiştir. Tersini yapabilecek toplumsal bir doku olmadığı için, Kur’an toplumsal dokuya uygun bir terminoloji kullanmıştır. Bu anlamda Kur’an ifadeselliği de tarihseldir. Ve tarihi bir realiteye işaret eder.

Örneklem seçilen medrese metinlerine göre ayet, belirleyici herhangi bir toplumsal zemin, olay veya olgu öyle olduğu için öyle inmiştir. Bu çerçevede toplumsal şartlar vahyi belirler şeklinde bir yaklaşım değil, ayet öyle olduğu için toplum öyle olmuştur şeklinde bir temellendirme vardır. Oysa ilahiyat

⁸¹³ Tuksal, a. g. e. s. 15

pespektifinde ayet çoğunlukla indiği dönemin de bir parçasıdır. Ayetlerdeki ifadeler de genel de birtakım olgulara vurgu yapmak veya betimlemek için inmiştir. Bu çerçevede Kur'an'ın kadın ve erkeklik söylemi hangi açıdan olursa olsun sosyal şartların dikkate alındığı bir bağlama oturtulacak şekilde işlenir. Örneğin kadının dövülebileceğine ilişkin Nisa Suresi 34. ayette geçen ifadeler tam da sosyal olgulara dönemin kültürel şartlarına indirgenerek tahlil edilir. *“Bize göre bu ayette, kadının aile hukukunu çiğnemesi halinde bir ıslah tedbiri olarak başvurulabilecek belli başlı yolların insanlığın tecrübeleri ve özellikle içinde yaşanılan toplumun örf ve adeti dikkate alınarak zikredilirken ‘kocanın karısını dövmesi’ eylemine de yer verilmiş olmakla beraber bu uygulama Hz. Peygamber tarafından toplum ıslah edilerek, insanın ve özellikle zevcenin dövülmeyeceği ifade ve telkin edilerek kötülenmiş(tir)..”⁸¹⁴ “İbni Aşur’a göre dövme izni bazı toplulukların veya toplum tabakalarının örf, adet ve ruh hallerine göre riayet edilerek verilmiştir, her zamanda ve durumda geçerli değildir.”⁸¹⁵ Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kavramına uyacak şekilde kadınlık ve erkeklik olgularına atfedilen rollerin ve bu iki cinse yönelik yaklaşımların özsel olmadığı, daha çok sosyolojik belirlemelerin etkili olduğu şeklinde bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Bu bağlamda ilahiyat perspektifi daha çok sosyolojiye, sosyal olgulara ve zamanın şartlarına yaslanmaktadır.*

Özünde sosyal belirlemecilik ve sosyal kabuller dini yorumlayanın yorumunu etkilediği gibi özel kimi davranışlar da metin yorumlamada önemli bir husus olarak görülür. Tuksal, bu duruma ilginç bir yaklaşım getirilmektedir. Ona göre kadının kıskanç ve kötü olarak lanse edilmesi ve kıskançlığın cehennemle ilintilendirilmesi bizzat Kur'an ve peygamber uygulaması değil, kadının bu halinden şikâyetçi olan kocaların yaklaşımı ve yorumlarıdır. Nihayetinde *“Kadının eğriliği söylemi bağlamında değindiğimiz gibi kadını cehenemlik yapan suçların ‘iki kırmızı’ rivayeti hariç hiçbirisi kadının kendi kişiliği, konumu, yaşantısı veya dini durumu açısından tanımlanmamıştır. Bunlara hiçbir atıf, hiçbir vurgu yoktur. Bütün vurgular kadının kocasına verdiği rahatsızlık*

⁸¹⁴ Kur'an Yolu, C. II, s. 61

⁸¹⁵ Kur'an Yolu, C. II, s. 60

*üzerindedir.*⁸¹⁶ Bu bağlamda kadının cehennemliğine ve edilgenliğine vurgu yapan rivayetler ve özelde onu suçlu gösteren söylem dönemin kültürelseliği ile ilgilidir. Bu kültürelsellikte erkeğin egemen konumu koruması ve kocaların konforlarının bozulmaması, kadın üzerinde inşa edilen bilginin etkiliğine bağlıdır. Buna göre kadına yönelik söylem aslında apriori olarak dinsel bir paradigma değil, erkeğin kadına karşı işlevselleştirdiği ve etkili bir şekilde kullandığı silahtır. Bu çerçeveye göre klasik İslam literatürü cinsiyetçi perspektifle konumlanan bir toplumsalın içerisinde neşvünema bulduğu için yorum ve değerlendirmeler de cinsiyetçi bir perspektifle ele alınmaktadır. Nihayetinde yorum ve perspektif ortamdan bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Esasen örneklem seçilen kimi ilahiyat metinleri genel olarak ilahiyat paradigmasının bilgiyi konumlandırma yönüne ilişkin önemli doneler içermektedir. Nitekim ilahiyat metinselliği, genel itibariyle yorumsalcı olduğu için tarihsel herhangi bir olguyu bütün komplikasyonları ile inceleme ve analiz etme özelliğine sahiptir. Bunun başlıca nedeni ilahiyat perspektifinde herhangi bir ayetin veya hadisin bizzat otoriteye yaslanılacak şekilde yorumlamaktan ziyade bireyin de metni yorumlama özerkliğine önem atfedilmesindedir. Bu bilinç, aynı zamanda bizden önceki literatürün ve Kur'an yorumlarının insan ürünü olduğunu ve pek çok etmeden etkilenecek şekilde şekillenebileceğinin kabulüdür.⁸¹⁷ Çünkü bireyin bugün geliştirdiği perpektif kendi yorumu ve bakış açısını yansıtıyorsa, doğal olarak önceki süreçlerde oluşan ve oluşturulan literatürün de insan merkezli olduğu gerçeği göz önünde bulundurulmaktadır. O halde kadına yönelik yaklaşımların de mutlak doğru olarak kabul edilmesinden ziyade yorum yapanın şartlarına da bakmak gerekmektedir. Nitekim Tuksal, durumu şu şekilde izah etmektedir: "*Öğrenme ve belleme de -cinsiyet faktöründen önce- insanın biyolojik ve psikolojik mekanizmalarının, algıdaki*

⁸¹⁶ Tuksal, a. g. e. s. 103

⁸¹⁷ Bunun tipik bir göstergesi geçmiş düşünürlerin ve bazen sahabelerin bizzat ismen kullanılması önünde ve arkasında saygı ifadelerine yer verilmemesidir. Geçmiş bir olgu aktarılırken "*Mukatil İbn Hayyan'agöre.....Ömer...*" (Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, C. 11, s. 113) şeklinde direkt eş değer bir isimmiş gibi kişi kurgulamak en azından onunda insandan bir insan olduğunu ima etmektedir. Oysa medrese metinlerinde hangisi olursa olsun geçmişten bir kişi hürmet ifadeleri ile zikredilir. "*Abdullah bin Amir(Rıdvanullahu anh)*", "*Ebu Hureyre (Radiyallahu Anh)*" şeklinde ifadelerle sıkça başvururlur. *Ruhu'l Furkan*, C. I, s. 421

seçiciliğin ve bu seçiciliğe sebep olan –zihni süreçler, uyaranlar içinde bulunana ortamın etkileri, geçmiş yaşantıların etkileri, telkinin etkisi, algılamaları vb gibi- pek çok iç ve dış faktörün rolü üzerinde önemli teoriler ve tezler ileri sürülmüştür. Yine aynı faktörlere bağlı olarak, unutma ve hatırlamada seçicilik süreçleri psikolojik kuramlarda önemli yer tutmaktadır. İlgili bir okuyucu olarak bu teori ve tezlerden edindiğim izlenime göre, özellikle algılama/öğrenme/belleme/hatırlama ve unutma ile ilgili süreçlerde erkek-kadın bireylerin doğuştan getirdiği veya sonradan kazandığı çeşitli özelliklerin yanı sıra, dış faktörler de diyebileceğimiz algılanacak / öğrenilecek / bellenecek/ hatırlanacak ve unutulacak nesne, olay ve konumlandığı ortam ile ilgili özellikler çok önemli rol oynamaktadır.”⁸¹⁸ Bu anlamda kadınla ilgili bir yorumdan çok yorumun etkilendiği faktörleri göz önünde bulundurmak ve kadınla erkeğe yönelik açılımları bu çerçevede değerlendirmek daha tutarlı olacaktır. Böylelikle özünde kadınlık olgusuna devrim niteliğinde açılımlar getirmeye çalışan Kur’an mesajı, insan faktörü, kültürel şartlar, dönemin sosyo-ekonomik özellikleri, insan ilişkileri, ataerkil toplumsal konsensüs gibi pek çok etmenin etkin bir şekilde rol alması ile özellikle ataerkil kültürelselliğin ön planda olmasından dolayı yanlış yorumlanmıştır.

Garip bir şekilde bu değerlendirmelerde Foucaultcu teorilere de rastlamak mümkündür.⁸¹⁹ Buna göre birini yönetmek için ilk önce onun güçsüzlüğünü ve değersizliğini anlatan bir epistemik kurguya ihtiyaç duyulur. Nihayetinde güçlülük ötekine yönelik oluşturulan zayıflık epistemolojisi üzerinden kendisini konumlandırır. Kadınının kaburga kemiğinden yaratılışının erkeğin güçlülüğüne

⁸¹⁸ Tuksal, a. g. e. s. 148

⁸¹⁹ Örnek olarak insan hayvan ilişkiselliği örnek verilebilir. Örneğin herhangi birisi sokakta gördüğü bir kediye tekme attığında atmış olduğu tekmenin absorbe edilmesini sağlayacak olan şey kedinin değersizliği ve basitliği olacaktır. Nihayetinde o tekmenin arkasında ki epistemik belirleyicilik ve kişiye ona tekme atma hakkını verdiren duruş, güç ve zayıflık kurgusudur. Daha spesifik ve güzel bir örnek Edward Said'in ortalizim adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Said Batı toplumunun özelde İslam olmak üzere diğer toplumları nasıl zayıf “barbar” olarak lanse ettiğine ilişkin ilginç veriler paylaşır. Buna göre Batı'nın ötekini yönetmesinin epistemik altyapısı olan “oryentalist” bakış açısı güçlü “medeni” ve güçsüzlük “barbar” üzereinde kurgulanan epistemoloji ile ilgilidir. Esasında doğası gereği güçlü ve medeni olduğunu düşündüğün bir bireyi kontrol altına almak, yönetmek yerine göre sömürmek de mümkün değildir. Güç ve yönetimin olduğu yerde mutlaka bir güçlü epistemeolojisi zorunludur.

dayandırılmasının ayrıca kadının kusurlu olarak görülmesinin bir yansıması ve sonucudur.⁸²⁰ Bu bağlamda kaburga kemiği olgusu şu şekilde değerlendirilmektedir: *“Her ne kadar erkeklere kadınlar karşısında, bir anlamda alışageldikleri davranış kalıplarını sorgulama ve yeniden düzenleme yükümlülüğü getirse de bu sistem, kadına, -insan olması hasebiyle- hak ettiği saygı ve sevgi esaslarını gözetemeyen bir muamele anlayışına değil, aksine adeta hor gören bir hoşgörü ve tahammül anlayışına dayandırılmaktadır. Zira kadın yaratılışında kusurludur. Rivayetlerin tamamında bu kusur kadının yaratıldığı temel malzeme olarak kabul edilen kaburga kemiği ile ilintilendirilmektedir.”*⁸²¹

Erkeğe yönetme hakkını veren bu epistemik olgu şu ifadelerle pekiştirilir: *“Ortaya çıkan bu manzara, kadının toplumsal sorumluluk alanını daraltmak, hatta yok etmekle kalmamakta, onu erkekler karşısında ontolojik anlamda potansiyel suçlu konumuna düşürmektedir. Bu konunun pekiştirici öğeleri ise kadının, insanlığın en yüksek vasıflarından olan akıl ve din gibi önemli iki hususta erkeklere kıyasla eksik olarak tanımlanmasıdır. Bu çerçevenin, ataerkil zihniyetin en yaygın argümanlarından biri olan ve kadını erkekler karşısında potansiyel bir tehlike olarak konumlandıran ayartıcılık söylemi ile tamamlandığını görüyoruz.”*⁸²² Böylece kadının konumunu güçlendirmek amacı ile inen ayetler, zamanla erkeklerin epistemik silahına dönüşmüştür. Nihayetinde kadının zayıflığı ile ilgili literatürün ve epistemik kurgunun ontolojik İslam felsefesi ile ilgili olmadığı da belirtilir. Buna göre olan şey, aslında cinsiyetçi perspektifin kadınları kötülemek için ayetleri araçsallaştırmasından öteye geçmediği şeklinde yorumlanır. *“Ancak bu tür anlayışların ezeli ve ilahi bir meşruiyete kavuşturulmasında etkili bir yöntem olarak kullanıldıkları açıktır. Dolayısıyla ‘kadının murdarlığı’ anlayışının kökenini dinlerden ziyade, yorumlama mekanizmalarını da ima tekelinde tutan ataerkil zihniyetli otoritelerde aramak, daha isabetli bir tavır olacaktır. Hz. Peygamber’in sağlığında bizzat tavırları ile ortaya koyduğu örneklik, mevcut ataerkil*

⁸²⁰ Tuksal, a. g. e. s. 62

⁸²¹ Tuksal, a. g. e. s.65

⁸²² Tuksal, a. g. e. s. 127

*teamüllerin pek çoğuyla mücadele etmek şeklinde belirlemiştir.*⁸²³ Bu bağlamda peygamberin asıl hedefi, kadına yönelik cinsiyetçi bakış açısını kırma yönünde iken egemen cinsiyetçi anlayış tersi bir yönde tavır geliştirmiştir.

Özetlemek gerekirse ilahiyat perspektifinde kadına bakış açısı çok yönlü sosyolojik ve önemli ölçüde tarihseldir. Dahası medrese bakış açısını oluşturan klasik yaklaşımdan farklıdır. Elbette başta da belirtildiği gibi ilahiyat sahasının bakış açısını tek bir potada eritmek ve net bir çizgi olduğunu söylemek zordur. Ancak çeşitlilik ve karmaşanın kendisi bile ilahiyatçı öznelerin genel olarak tarihi olguları ve nasları yorumsalcı bir bakış açısıyla aldığı gerçeğini değiştirmemektedir. Bu anlamda ilahiyat öznelerinin ürettikleri metinler tam da ilahiyat bütünselliği ve yapılanma biçimi ile paralellikler içermektedir. Bu yüzden bilgi daha rasyonel, sosyolojik ve yorumsalcı bir şekilde kurgulanır. Kadın meselesi özelinde görüldüğü gibi ilahiyat yaklaşımı tarihsel herhangi bir olayı veya tartışmayı doğrudan aktarmak üzerine değildir. Daha çok anlamak ve günümüz değerleri ile paralellik içerecek şekilde analiz etmek şeklindedir. Nihayetinde ilahiyat metinlerinde “*kadınların oy hakkı*”, “*erkek-kadın eşitliği*” gibi güncel olgulara sıkça göndermeler yapılır.⁸²⁴ Öyle ki çağdaşlık ve günümüz etkisi, bazen anlatıcıları anakronizme düşecek konuma getirmektedir. Örneğin, oy kullanma olgusu daha çok günümüz siyasal anlayışının bir tezahürü olarak okunması gereken bir durum iken, İslam’ın ilk dönemlerinde peygambere yapılan biat ve el sıkışması şeklindeki uygulama ile kıyaslanabilmektedir.⁸²⁵ Sonuç olarak ilahiyat metinleri ile medrese metinlerinin kadın ve erkeği kurgulama biçimleri arasında bariz farklılıklar vardır. Medrese metinlerinde kadınlık olgusu ile erkeklik olgusu daha çok özsel ve apriori olarak ele alınan bir durum iken, ilahiyatlarda ise daha çok sosyolojik ve tarihselci bir perspektifle kurgulanmaktadır.

⁸²³ Tuksal, a. g. e. s. 178

⁸²⁴ Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C. 11. s. 112-123

⁸²⁵ Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C. 11. s., 122-117

3. Ötekine Yönelik Yaklaşımlar: Uzlaşma ve Çatışma Bağlamında Cihat

Her benlik bir yönüyle ötekiliktir. Nihayetinde bireylerin kendilik bilincinin oluşum süreci aynı zamanda öteki ile sınırların belirlendiği bir süreçtir. Bu anlamda her benlik bireyin kendi etrafında örüntülediği çizgilerle ilgilidir. Çizginiz ve sınırlarınız varsa, size has dünyanız ve benlik algınız da var demektir. En nihayetinde düşünceler, ideolojiler ve dinsel yorumlar da güçlerini bireyin bu kendilik bilincinden alırlar.⁸²⁶Bu bağlamda dinsel yorumlarda da ötekine yönelik pek çok yaklaşım sergilenmiştir. Bu yaklaşım tarzlarını kendilik algısından bağımsız değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. İslam terminolojisinde “Yahudilik”, “Hıristiyanlık” yanı sıra “kafirlik”, “münafıklık”, “fasıklık” ve “müşriklik” gibi kavramlar birer öteki kurgusudur. Ötekilik ilişkiselliğidir.

Bu anlamda İslam literatüründe “ötekine” yönelik yoğun bir terminoloji vardır. Bu terminoloji kendisiyle birlikte yoğun bir yorum ve bakış açısının da gelişmesine zaman hazırlamıştır. Esasında her inançta ötekilik önemli bir zemini oluşturmaktadır. Çünkü inançlar kendini ötekiden ayırdığı ölçüde, kendi olabilmektedir. Diğer bir ifadeyle her inanç içinde çıktığı toplumsal dokunun içindeki birtakım olguları ötekileyerek kendisini ayrıştırır ve meşrulaştırma yoluna gider. Bu bağlamda ötekilik kavramı bir inancı anlamada önemli bir mihenk taşıdır. Kitle iletişim araçları (twitter, facebook, instagram, watsap, televizyon...vb), ulaşım, eğitim-öğretim göçü (Erasmus, Farabi ..vb) gibi olanakların çoğaldığı günümüzde öteki ile etkileşim de kaçınılmaz olmaktadır. Özelde modern bir kurum olan ilahiyatlar kontekst bağlamında da değinildiği üzere bu sürecin merkezinde yer almaktadır. Bu çerçevede öteki ile bir şekilde iletişimi olan/iletişime geçebilen ilahiyat özneleri ve öteki ile ilişkiselliğinde mesafeli olan ve geleneksel kodlarla davranan bir kurum olarak kapalı olan medreselerin, bu özelliklerinin ötekine yönelik yorumlara nasıl yansydıklarını görmek önemlidir. Elbette düşünceler dinamik olduğu gibi ötekilik de dinamik

⁸²⁶ Belirtmek gerekir ki tüm ideolojiler güçlerini insanoğlunun benciliğinden alır. Nihayetinde her düşüncenin kendisin tek hakikat olarak göstermesi birazda bu durumun bir sonucudur.

bir süreçselliğe işaret eder. Net ve çizgisel bir ötekilik kurgusu zaten mümkün olmamıştır. Sosyal, kültürel, siyasi ve özellikle ekonomik nedenlere bağlı olarak ötekine yönelik yaklaşımlar da zaman zaman keskinleşip yumuşayabilmiştir. Dahası özellikle 19. yüzyılda meydana gelen değişim ve dönüşümler, yanı sıra İslam coğrafyasının sömürgeleşmesi, Batı'nın yükselişi gibi olgular İslam entelijensiyasının “reaksiyoner” bir tavır geliştirmesi ile sonuçlanmıştır. Kısmi bir yumuşama göze çarpsa da bu reaksiyoner tutum varlığını hala sürdürmektedir. Bu çerçevede “zamanın ruhu” İslam düşünce sisteminin üreticisi konumunda olan öznelerin ötekine yönelik söylemlerini de elbetteki etkilemektedir. Özellikle dikkate değer olan durum, medrese kontekstinin reaksiyoner yapısının ilahiyata yönelik bakış açısını negatif etkilemesidir. Esasen Abbasiler döneminde akılcı/rasyonel geleneği temsil eden düşünsel gelenek ötekine yönelik daha yumuşak olmuştur. Bunun güzel bir örneği, Me'mun döneminde kurulmuş olan Beytu'l Hikme'de, Musevi ve Hıristiyan düşünürler ile Müslüman düşünürlerin beraber çalışmasıdır. Nakilci çizginin gelişmesi ve bir ölçüde medrese ile kurumsallaşması ile beraber ötekine yönelik söylemin sertleştiği hatta Dar'ul İlim, Beytü'l Hikme gibi kurumların kapatıldığı ve felsefe gibi bilimlerin mimmendiği hususunun altı önceki bölümlerde çizilmişti. Kimi yumuşamalarla beraber medreseler özellikle insan yetiştirme tarzından kaynaklı özelliğinden dolayı bu yönünü devam ettirmektedir. Esasen medreselerin ayakta kalmasının bir nedeni de insan yetiştirme biçimine yani ötekilik kurgusundaki sabit ve değişmez çizgisine borçludur. Zira bu “ötekilik”, medreselerin özellikle “ehl-i sünnet ve'l cemaat” olarak kodlanan perspektifinin dışında kalan herkesi kapsamaktadır. Bu, yerine göre başka bir inanç olabildiği gibi aynı zamanda “modernist”, “selefist”⁸²⁷ gibi akımlar da olabilmektedir. Bu anlamda medreseler düşünsel anlamda olabildiğince “bencil” kurumlardır. Örneklem seçilen

⁸²⁷İronik bir şekilde medreseler selefist kodlarla hareket ettiği halde (özellikle nakilci ve metinci yönleriyle) özelde günümüz Anadolu medreseleri sıkı bir şekilde selefizme karşıdır. Öyle ki medreselere İbn-i Teymiye gibi düşünürlerin eserlerini koymak hoş karşılanmaz. Bunun başlıca nedeni günümüz Anadolu medreselerinin özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren Halidi/Nakşi geleneğinin etkisi altına girmesidir. Nihayetinde bu gün medrese müderrisleri aynı zamanda bir tarikat üyesi veya şeyhi konumundadır. Bu tasavvufi duruş kendisini anti selefite olarak göstermektedir.

medreselerin ayakta durmalarını sağlayan şey de yine bu bencilliğe sebep olan düşünsel etostur. Bu başlıkta medrese ve ilahiyatların ötekine yönelik yaklaşımlarını analiz ederek kontekstin ötekine yönelik yorumsallığı nasıl etkilediği analiz edilecektir. Yine bir önceki başlıklarda olduğu gibi herhangi bir kurumdan çıkan öznenin ürettiği yorumun araştırmanın diğer aksını oluşturan ilahiyatlarca nasıl değerlendirildiğini mutlaka dipnotta vermeye özen gösterilecektir. Bu anlamda ilk önce örneklem seçilen medrese metinleri analiz edilecek sonra ilahiyat bağlamında örneklem seçilen metinlere geçeceğiz.

3.1. Medreseler: Tehlikeli ve Güvenilmez Bireyler Olarak Öteki

Bir önceki başlıkta medreselerin cinsiyetçi ve geleneksel kontekstinin cinsiyetçi bir yorum geliştirilmesine zemin hazırladığına yönelik, çeşitli alıntılarla analizler yapmaya çalıştık. Esasen cinsiyetçi bakış açısı da bir yönüyle bir ötekilik kurgusudur. Bu bağlamda medreselerin ötekine yönelik katkı çizgiselliği diğer yorumlarda da kendisini göstermektedir. Medrese perspektifinde ötekilikle tehlike ve güvensizlik beraber gibidir. Öteki ile kendilik arasındaki çizgi kesin, net ve değişmezdir. Bunun güzel bir örneği “*Kim bir kavme benzerse ondandır.*” şeklinde geçen hadisin medrese paradigmasında sadece fikren değil beden de ayrı olmak ve hiçbir suretle ötekine benzememek şeklinde yorumlanmasıdır.⁸²⁸ Bu kapsamda medreselerle “ötekiler” arasındaki farklar sakal⁸²⁹,cübbe, şalvar, takke, kimi zaman ceket(Tillo örneği) olabilmektedir. Bu anlamda medreselerde öteki ile ayrılmak topyekûn bir anlayışa tekabül etmektedir. Öteki ile ilişkilerde sadece davranış değil aynı zamanda tarz olarak benzememek, onlara muhalefet etmek son derece önemlidir.⁸³⁰ Bu bağlam, her milletin bir bayrağı, şiarı ve kendine özgü özellikleri olduğundan hareketle uzun bir anlatı ile temellendirilmeye çalışılmaktadır.⁸³¹Dahası ötekine yönelik kurgu tamamen klasik bakış açısıyla

⁸²⁸ *Ruhu'l Furkan*, C. I., s. 497

⁸²⁹ Sakalın erkekle kadını birbirinden ayırttığı ve erkeğin nişanesi olarak yorumlayan yaklaşımlara bir önceki başlıkta yer verilmişti.

⁸³⁰ *Ruhu'l Furkan*, C. V, s. 742

⁸³¹ *Ruhu'l Furkan*, C. V, s. 743

kodlanmaktadır. Garip bir şekilde günümüz liberal, eşitlik, özgürlük, eşcinsellik⁸³² kavramları medrese perspektifini hiçbir şekilde etkilememişe benzemektedir. Bu çerçevede öteki ile ilgili söylemler serttir. Örneğin çalışmanın örneklemini olan *Ruh'ul Furkan* tefsirinde geçen ötekine yönelik şu ifadeler açıklayıcı niteliktedir: “*Kâfirin kalbi ise...*”⁸³³, “*Ey maymun ve hınzırın kardeşleri ve ey tağuta tapanlar...*” (Mücahidi’den naklen)...⁸³⁴, “*Kafirler, kafir olan akrabalarını kayırarak, Müslümanları..*” “*Kafir küfre davet eder..*”⁸³⁵ Bu bağlamda medrese örnekleminde seçilen metinlerde bunun benzeri pek çok ifade görmek mümkündür. Ötekilik ilişkisine dair açıklamaların hemen hemen hepsinde geçen bu ifadelendirmeler öteki ile iletişimin ve diyalogun kötü olarak kodlanması dolayısıyladır. Küreselleşme, çoklu iletişim ve ilişkiselliğin yaygınlığı, günümüz tartışma konusu olan insan hakları, özgürlük kavramlarının yaygın kullanımına rağmen genelde klasik tefsirlerin ötekine yönelik yaklaşımları aktarılır. Örneğin, Sultan Ahmet, Süleymaniye, Şehzadebaşı gibi yoğun bir şekilde turistlerin akımına uğrayan camilerin bulunduğu İstanbul gibi kozmopolit bir şehirde oturan bir ekipçe yazılan “*Ruhu’l Furkan*” tefsirinde konu ile ilgili açıklama “*Alusi tefsirinde zikredildiğine göre kâfirlerin mescide girmeleri hususunda müctehitler ihtilaf etmiştir*”⁸³⁶ şeklindeki bir ifadeyle başlar. İmamı azam, İmam Malik ve İmam Şafi gibi âlimlerin bu husustaki görüşleri tek tek aktarılarak konu sonlanır.⁸³⁷ Güncele yönelik tartışmalara değinilmez, yazarlar geleneksel aktarıma o kadar bağlılardır ki kimi zaman müelliflerin aktarılan görüşlerde hangisine katıldıkları bile belli değildir. Sadece klasik görüşler aktarılır ve konu aynen bırakılır. Ansiklopedik bir görüntü arz

⁸³² Bu kavramların günümüz Tefsir anlayışına nasıl etki ettiğini Avrupa bağlamında değerlendiren Gökçür, özelde Avrupa’da yaşayan Müslüman entelektüellerin eşitlik, cinsiyetçilik, özgürlük kavramları bağlamında yeni arayışlara girdiğinin altını çizmektedir. Gerçekten de günümüz motto su görünümünde olan bu kavramlar çağdaş yorumları etkilemiş/etkilemektedir. Bak. Necmettin Gökçür, “European Muslims and The Qur’an-Interpretation and Integration in Diaspora”, *Milel ve Nihal Dergisi*, C. 5, Sayı. 3, 2008, s. 239-256

⁸³³ *Ruhu’l Furkan*, C. I., s. 400

⁸³⁴ *Ruhu’l Furkan*, C. I., s. 404

⁸³⁵ *Ruhu’l Furkan*, C. II., s. 589

⁸³⁶ *Ruhu’l Furkan*, C. I., s. 544

⁸³⁷ Örneğin “*İmamı azam Ebu Hanife müşriklerin mescide girmelerini mekruh saymıştır.*”, “*İmamı malik ve Şafii’ye göre haramdır.*” Şeklinde rivayetçi bir tarz izlenir. *Ruhu’l Furkan*, C. I., s. 544-545

eden bu yaklaşımda müelliflerin hangi tarafı tuttuğu ancak naklin hangi yönünün ağırlıklı olarak aktarıldığı ile kendisini ele verir.⁸³⁸ Bu çerçevede medrese metinlerinde çoğunlukla “bize göre”, “kanaatimize göre” şeklindeki ifadeler yer verilmez. Mescitlere ötekinin girip girmeyeceği konusu da, girilemeyeceği yoğunluklu rivayetlere yer verilerek bırakılır. Bu anlamda medrese ötekiliğinde günümüz neoliberal ve küresel iletişimin hiçbir önemi yoktur. Ötekilik, klasik literatürün çizdiği sınırlar içerisinde kurgulanarak analiz edilir.

Ötekinin yönelik katı çizgi kendisini öteki dünyadaki yaşantının anlatısında da göstermektedir. Bu anlatı, genelde birtakım işkence yöntemleri üzerinden kendisini göstermektedir. Öyle ki ötekinin yönelik söylem olabildiğince dramatize edilerek aktarılır: *“Onlardan biri susayıp su istediğinde kendisine son derece kaynatılmış su verilecek ki, daha yüzüne yanaştırırken, yüzünün derileri dökülecek sonra, ağzına girdiğinde dişleri dökülecek, daha sonra karnına girince bağırsakları parça parça olup bütün vücudunun derisi dökülecek. İşte böylece cehennemde azap edilecekler ne ölecek, ne dirilecek, ne de çıkabilecektir.”*⁸³⁹ Elbette ilahiyat kaynaklı metinlerde de cennet ve cehennem olgusu bir realite olarak vardır. Nihayetinde cennet ve cehennem kavramsallaştırılması bir yönüyle öteki kurgusudur. Ne var ki ilahiyat sahasındaki metinler özelde örneklem olarak seçilen kaynaklar cehennem olgusunu bu şekilde dehşetengiz bir şekilde ele almaz. Söylem daha yumuşaktır. Öyle ki Diyanet İşleri Başkanlığı'nı da yapan Ateş, bütün peygamberlerin ilke olarak aynı amaca hizmet ettiğini bu çerçevede genel prensiplere uyan Yahudi ve Hıristiyanların da cennete gidebileceğini düşünmektedir.⁸⁴⁰

Özünde medreselerdeki ötekilik kurgusu sadece diğer inançlarla sınırlı değildir. Paradigma bozucu bir unsur olarak “ehl-i sünnet ve'l cemaat” duruşu dışındaki düşüncelere yönelik de çizgiler net ve kesindir. Bu, bazen ölüm

⁸³⁸ Örneğin herhangi bir olgu ile ilgili klasik literatür aktarılırken genelde müellifler hangi tarafı haklı buluyorsa ona yönelik nakle ağırlık verir. Ancak yine de müelliflerin kendi düşünceleri “vurgulu” değildir.

⁸³⁹ *Ruhu'l Furkan*, C. II, s. 188

⁸⁴⁰ Süleyman Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir.” *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 3, Sayı. 1,(1989), s. 7-24

cezasını da gerektirmektedir. Bu çerçevede sihir yapanların ve büyü ile uğraşanların öldürülmesi gerektiğini ifade eden Ebu Hanife gibi düşünürlerin görüşleri sık sık aktarılmaktadır.⁸⁴¹ Benzer bir tutum Müslüman olup da dinden dönenler için de geçerlidir. Buna göre, Müslüman olup da dinden dönenlere “İslam’a dönmesi teklif edilir, buna rağmen yine de irtidadında ısrar ederse: ‘Dinini değiştireni öldürün’ hadis-i şerifi hükmünce idam cezasına çarptırılır.”⁸⁴² devamında ise bu cezanın vicdan hürriyetine yapılan müdahale olmadığı, bunun toplum düzenini sağlamak için getirilen bir uygulama olduğunun altı çizilir.⁸⁴³ Yine faiz yiyenlerin öldürülmesi gerektiğine yönelik genel bir düşünce hakimdir.⁸⁴⁴

Bakara Suresi 256. ayeti olan “ *dinde zorlama yoktur*” ibaresinin, cizye vermeyi kabul eden Yahudi ve Hıristiyanlar için olduğu vurgulanarak, bu kişilerin toplum düzenini bozmadığı sürece bu kuralın geçerli olacağını altı çizilir.⁸⁴⁵ İlginç bir şekilde bu söylemin sadece cizye veren Yahudi ve Hıristiyanlara mahsus olduğunun altı çizilirken dini olmayanların zorlanacağı vurgulanır. “*Arapların hiçbir dini olmadığından İslam’a girmeleri için **kılıçla zorlanırlar** ama Yahudi ve Hıristiyanlar cizyeyi kabul ederlerse zorlanmazlar*”⁸⁴⁶ şeklinde bir açıklamadan sonra bunu destekleyici birtakım rivayetler aktarılır.⁸⁴⁷ Örneklem seçilen Bilmen de bu ayeti aynı şekilde yorumlamaktadır.

⁸⁴¹ *Ruhu'l Furkan*, C. I., s. 490

⁸⁴² *Ruhu'l Furkan*, C. III, s. 58; Oysa örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde banbaşa bir yorum geliştirilir. Örneğin Ateş budurumu şöyle izah eder: “... *İslamda zorlama yoktur. İslamda cihad, başkalarını zorla dine sokmak amacını taşımaz. Vicdanları hürriyete kavuşturmak, tecavüzü önlemek, zulüm ve baskıyı ortadan kaldırmak için cihad yapılır. İslam, haksız yere saldırmayı menetmiş, vicdanlara baskı yapmayı yasaklamıştır.*” Ateş, Kur’an Ansiklopedisi, C.2., s. 503

⁸⁴³ *Ruhu'l Furkan*, C. III, s. 59

⁸⁴⁴ *Ruhu'l Furkan*, C. III, s. 218

⁸⁴⁵ *Ruhu'l Furkan*, C. III, s. 58

⁸⁴⁶ *Ruhu'l Furkan*, C. III, s. 59; Katı yorumsallığın karşıtı olarak örneklem seçilen ilahiyat metinleri daha uzlaşmacı bir şekilde yorumlamaktadır. “*Bazı müfessirler, 193üncü ayetteki ‘fitne’ kelimesini şirk diye tefsir etmişler ve ayetten ‘şirk kalkıncaya kadar müşriklerle savaşılmaması’ gerektiğini çıkarmışlardır. Ayet böyle bir anlam taşımaz. Bir önceki ayette savaştan el çekenlerle savaşılmayacağı açıklandığına göre müşrikte olsalar, savaştan el çekip barış isteyenlerle karşı savaşa devam edilmez, Yani düşmanlar Müslüman oluncaya kadar savaş sürdürülmez.*” Ateş, Kur’an Ansiklopedisi, C. 2, s. 503-504

⁸⁴⁷ Aktarılan rivayetlerden bir tanesi “**Allah zincirlerle bir kavmin cennete girmesine taacup etti (çok hoşlandı ve çok razı oldu)**” bundan kastın esir düşüp zincirlen bir topluluğun İslama

İslam'ın cizye vermeyi kabul eden Yahudi ve Hıristiyanları özgür bıraktığını savunan düşünür: “*Fakat bir gayrimüslim, ahdini bozarsa veya bir Müslüman bilâhara irtidat eder, başka bir dine girerse bittabi cezaya müstehak olurlar. Meselâ: Bir Müslüman irtidat edince taib ve müstağfir olması kendisine teklif edilir. Buna rağmen yine irtidadında ısrar ederse idam cezasına müstehik olur. Bu ikrah meselesi değildir. Belki mensup olduğu İslâm, cemiyetinin dinini tezyif ederek ona karşı muhalif bir cephe almış olacağından ve kötü bir numune teşkil etmiş ve İslâmiyet aleyhinde propaganda yapacağı melhuz bulunmuş olacağından dolayı tatbiki icap eden bir cezadır. İntizami umumiye ihlâl meydan vermemek için bunun tatbik edilmesi siyaseti içtimaiye icaplarından.* Nitekim: *Bir millet efradından olan herhangi bir şahıs da o milletin kanunlarına muhalif hareketinden dolayı cezaya uğrar, bu ceza, bir cebir ve ikrah sayılmaz, onun kanaati vicdaniyesine bir müdahale addedilemez.*”⁸⁴⁸ şeklindeki ifadelerle dinden dönenlerin cezalandırılması gerektiğini gerekçesi ile açıklar.⁸⁴⁹

Örneklem seçilen medrese metinlerinde özellikle inanmayanlarla ilgili söylemde öne çıkan durum patrominyal bir söylemdir. Buna göre inananlarla inanmayanlar eşit değildir. Müslüman olan birisi ötekinden üstündür. Bu çerçevede zorunlu olmadıkça onlardan yardım almak, onlara muhtaç görüntüsü vermek doğru değildir. İnananın patronajlığında yürümesi gereken bu ilişkide ötekinin önünde eğilmek, ona hürmet etmek veya onun önünde küçük düşürücü tarzda hareket etmek sakıncalı olarak görülür. Ancak zorunlu durumlarda şayet “kâfirler” de güvenilir ise yardım alınabilir.⁸⁵⁰ “Kâfirlerin” yardımı ve dostluğuna ilişkin geniş rivayetlere yer verilerek Müslümanların “şerefli” ve yöneten,

girmesidir. Denilerek İslam'a giriş için birtakım zorlamaların olması gerektiğine yönelik tartışmalar yürütülür. *Ruhu'l Furkan*, C. III, s. 59

⁸⁴⁸ Bilmen, a. g. e. C. I., s. 268-269; Elmalı'lı 'da zorlamanın fitne olgusunun olmadığı durumlarda olmayacağını ifade eder. Bu çerçevede fitne varsa zorlama da kaçınılmaz olacaktır. Ancak neyin fitne sayılacağı konusunu detaylandırmamaktadır. Nihayetinde şirk koşmanın da fitne sayılabileceğini Elmalı'da kabul etmektedir. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C.II, s. 169-170

⁸⁴⁹ Oysa örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde vicdan özgürlüğü sık sık vurgulanır. “*İslam'da savaş saldırı için değil, savunma, baskının kalkması ve vicdan özgürlüğünün sağlanması için yapılır.*” Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, C. 2, s. 506; “*cihadın hikmeti insanları ikrahtan korumak, vicdanları baskıdan kurtarmak....*” Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, C. 2, s. 519 benzer bir yaklaşım Kur'an Yolun'da da sergilenmektedir.

⁸⁵⁰ *Ruhu'l Furkan*, C. III, s.432

“kâfirlerin” ise “alçak” ve yönetilen olması gerektiği şu ifadelerle izah edilir. *“Bazı muhakkik âlimler de yasak olan yardım almanın ancak alçağın şerefliiden yardım alması şeklinde olan bir yardım alma olduğunu, şereflinin alçaktan yardım istemesi babında olanlara ise müsaade edildiğini söylemişlerdir ki, kâfirleri köle ve hizmetçi etmek, ehli kitap kadınları ile evlenmek bu yüzden meşru edilmiş(caiz görülmüş)tir. Yine de kâfirleri, Müslümanların devletindeki gizli işlerde hizmetçi olarak kullanmamak gerekir. Ulema kâfirlere selam vermeyi, tazim ve hürmet göstermeyi, onları künyeleri ile çağırmayı, meclislerde onlara karşı ayağa kalkmayı yasak olan dostluktan saymıştır.”*⁸⁵¹Bu bağlamda öteki ile çizgiler belli bir rotada yürümelidir. Öteki ile herhangi “eşit” bir ilişkisellik dinsel olarak kötü bir şekilde kodlanır. Nihayetinde Müslüman üstün olduğu için öteki bir yönüyle onun “kölesi” ve hizmetçisi olmak durumundadır. Patronaj ilişkiselliğini kendisini özünde ehli kitap olan bir kadının Müslüman erkekle evlenmesi ancak Müslüman bir kadının ehli kitap bir erkekle evlenmemesi şeklindeki yorumda da göstermektedir. Nihayetinde medrese ölçeğinde erkeklik ev reisliği ve gücü temsil etmektedir. Ancak bu patrominyal ilişkisellikte bile tercih yine Müslüman kadından yana koyulmalıdır. *“...Bir mü'minin malından ve güzelliğinden dolayı imansız bir kadını beğenmesi asla caiz değildir. Çünkü inananlar içinde ondan daha güzelleri ve zenginleri vardır. Muhit kitabında zikredildiğine göre, bir Müslüman güzel ve dolgun bir kadın görüp de: ‘ben de Hıristiyan olsam şunu alsam’ diye düşünse kâfir olur. Ve bu düşünce onun ahmaklığındandır. Çünkü İslam milleti içinde güzel kadınlar çoktur.”*⁸⁵²Bu çerçevede tercihini her zaman için Müslüman olandan yana kullanmak, bir müminin en temel özelliği olmalıdır.

⁸⁵¹ *Ruhu'l Furkan*, C. III, s.432; Örneklem seçilen Ateş daha yumuşak ve zamansal bir yorum geliştirmiştir. Kendi ifadesiyle “... Burada sıkı fıki dost tutulmaları istenen kimseler Müslüman olmayan **herkes değil**, fakat Müslümanlara düşmanlıkları hıyanetleri belli olan, davranışları ile bunu ortaya koymuş bulunan, Müslümanların birliğini ve dirliğini, refah ve saadetlerini istemeyen, onların dinleri ile alay eden İslam düşmanlarıdır. Yoksa Kur'an Müslümanları **Müslüman olmayan tarafsız, iyi niyetli insanlarla dost olmaktan menetmemiş, tersine haksızlık etmemeyi, onlarla iyi geçinmeyi emretmiştir.**” Ateş, C. 11, s.431

⁸⁵² *Ruhu'l Furkan*, C. II., s.583; Uzun açıklamalar sonucunda müşrik biri ile (kadın/erkek) inanan birisinin evlenmesine ilişkin hükümler şu ifadelerle sonuca bağlanır. “**mümin erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmelerinin caiz olmaması, zira biri iman nuru ile münevver, diğeri ise**

Özetle örneklem seçilen medrese metinleri kurumsal kontekste paralel olacak şekilde ötekine sınırlar çizer ve öteki ile seviyeli ilişkileri öngörür. 4. Bölümde paradigmal çerçevenin medreselerin dışsal olarak da (giyim kuşam) kendisini ötekilerden ayırıştırması ile sonuçlandığını ve medrese sistemliliğinde fikirsel kıskançlığın belirgin olduğu hususunun üzerinde durulmuştu. Sadece elbiseler değil, aynı zamanda kütüphanelerin belli başlı eserler içermesi, batı kaynaklarına hiçbir şekilde yer verilmemesi, müderrislerin ve özellikle öğrencilerin müfredat dışı eserleri okumalarının hoş karşılanmaması yorumsal olarak ötekine yönelik katı bir tutumla kendisini göstermektedir. Bu bağlamda ötekilik ilişkileri seviyeli ve sınırları çizilmiş bir şekilde konumlandırılır. Kimi zaman ötekilik hakaretamiz bir tarzda ağır jargonlarla at başı gider. Buna göre alçak ve soysuz gibi sıfatlar sık sık zikredilerek konu pekiştirilir.⁸⁵³ Bu tür ifadeler özellikle de Yahudilik ile ilgili konular tartışıldığında dillendirilir.⁸⁵⁴

3.2. İlahiyatlar: Bir Arada Yaşadığımız Bireyler Olarak Öteki

Günümüz toplumu her yönüyle ötekilerin bir aradalığını ifade etmektedir. Esasen küreselleşme olgusu da bir yönüyle öteki ile yüzleşmeyi, diyalogu ve iletişimi ifade etmektedir. Medreselerin aksine dışa açık olan kurumlar olarak ilahiyatların ötekine yönelik yaklaşımı daha dinamiktir. Bu anlamda ötekilik sabit, güvenilmez ve anlaşılmasız insanlar olarak telakki edilmez. Bilakis kendisiyle diyaloga girilebilecek özneler olarak konumlandırılır. Öteki ile konumlanma sadece klasik düşünürlerin yorumlarının esas alındığı bir belirleme ile değil günün şartlarının da dikkate alındığı yorumlarla desteklenir. “*Klasik kaynaklar dar'ül küfrü (Müslüman olmayanların kültür ve düzenlerinin hâkim bulunduğu ülkeleri, toplumları) potansiyel olarak 'uygun olmayan çevre' kabul ettiklerinden, buradan dar'ül İslam'a göçülmesinin gerekliliği üzerinde*

necasete benzeyen şirkle mülevves(kirlenmiş) olduğundan, ikisinin bir dösekte bulunmaları caiz olmaz. Müşrike olan bir kadın güzelliği, serveti, hasep ve nesebi yönünden taacup olunacak bir derece de olsa da çirkin ve fakir bir kadının ondan hayırlı olmasıdır. ...”

Ruhu'l Furkan, C. II., s. 586

⁸⁵³ *Ruhu'l Furkan*, C. IV, s. 105

⁸⁵⁴ *Ruhu'l Furkan*, C. IV, s. 105

*durmuşlardır. Ancak günümüzde Müslümanların siyasi ve kültürel hâkimiyetleri bulunan ülke ve toplumlarda belli bir din anlayışı ve yaşayışa karşı baskılar yapılabilmekte, buna karşı gayri müslimlerin hâkim buldukları ülkede din ve vicdan hürriyetinin sınırları daha geniş olabilmektedir. Bu sebeple göç ve beraber oturma mecburiyetini 'siyasi ve kültürel hâkimiyet' yerine 'din, düşünce ve vicdan hürriyetine' bağlamak günümüz için daha geçerli gözükmektedir.*⁸⁵⁵”Bir yönüyle örneklem seçilen ilahiyat prospektosuna gözel bir örnek Ateş’in laiklik yaklaşımıdır. Elbette bütün ilahiyatçıların böyle olduğu söylenemezse de bu görüş ortalama düşünce ile ilgili de bilgi vermektedir. Nitekim Daru’l Harp ve Daru’l İslam gibi terimler bir şekilde yönetim biçimi ve organizasyonuna da gönderme yapmaktadır. Oysa ki Ateş, öteki ile ilişkisellikte gayet çağdaş ve modern bir yorum geliştirerek akıllı çözümün:“*Tüzelkişi olan devletin düzeninin dinler üstü kılınması, her dini semsiyesi altına almasıdır.*”⁸⁵⁶ Buna göre devlet vicdan hürriyetini esas alan bir yaklaşım sergilemelidir. Bu çerçevede ötekilik olgusunda özgürlük, eşitlik ve vicdan hürriyeti gibi kavramlara vurgu yapılır. Klasik kaynakların teorileştirdiği birtakım belirlemelerin ihtiyacı karşılamayacaklarına dair çeşitli nakiller yapılarak “*Bu nakillerden de anlaşıldığı üzere kitaplara geçen teorik açıklamalar her zaman ve mekânda ihtiyacı karşılamaya, en uygun davranışı belirlemeye yetmemektedir.*”⁸⁵⁷ Öteki hükmedilecek kontrol altına alınabilecek bir özne olmaktan ziyade barış esaslı bir şekilde ilişkiye geçilebilecek bir aktördür. Bu anlamda “*Milletlerarası ilişkilerde barışı esas alan İslam dini, yeryüzünde her türlü haksızlık bozgunculuk ve tahakkümü yasaklamıştır.*”İlahiyat perspektifi ile günümüz genel anlayışı arasında bariz

⁸⁵⁵ *Kur’an Yolu*, C. II. s. 126; İlahiyat perspektifinde bu ayet tam da günümüzü küresel şartlarına uyacak şekilde yorumlanırken, medrese pespektifinde geleneksel perpektifle yorumlanmatadır. Buna göre hicret küfür ile hakkın arasındaki net çizgiye işaret eder. Şayet bir memlektette kafür hakim ise oranın vicdan özgürlüğüne, rahat yaşamına bakılmaz. Bu anlamda Müslümanların güçlü olduğu ve kâfirlerin egemen olmadığı yerlere göç etmek en gerekli davranıştır. Özellikle *Ruhu’l Fukrma* tefsirinde bu duruma yönelik pek çok rivayete yer verilmektedir. Bak. *Ruhu’l Furkan*, C. V, s. 580-593; Bilmen de bu ayeti bir yerden başka bir yere Allah ve peygamber için hicret etmek şeklinde yorumlamıştır. O, *Daru’l Harp ve Daru’l İslam* tartışmalarına girmemektedir. Bak. Bimen, a. g. e. C.II, s. 653

⁸⁵⁶ Ateş, *Kur’an Asiklopedisi*, C. 14, s. 297

⁸⁵⁷ *Kur’an Yolu*, C. II. s.127

paralellikler vardır. Bu paralellik kendisini “*vicdan özgürlüğüne*” yapılan vurgu ile göstermektedir. Buna göre İslam özünde saldırıyı değil, savunmayı esas almaktadır. Bu çerçevede “*Müslümanlara, kendileri ile savaşanlara karşı savaşmaları fakat haksız yere saldırmaktan kaçınmaları emredilmektedir.....Ama Müslümanlara saldıranların saldırılarını kırmak vicdanlara baskıları kaldırmak ...*” mücadelenin temel amacıdır.⁸⁵⁸ “*İslam’da cihad başkalarını zorla dine sokma amacını taşımaz. Vicdanları hürriyete kavuşturmak*”⁸⁵⁹; “*Fitne kelimesi, Müslümanlar arasında bozgunculuk, vicdanlar üzerinde baskı yapmayı insanların inanma hürriyetini kısımayı kastetmektedir.*”⁸⁶⁰; “*İslamda savaş saldırı için değil, savunma baskının kalkması ve vicdan özgürlüğünün sağlanması için yapılır.*”⁸⁶¹ Vicdan özgürlüğüne gönderme yapan ifadelerde daha çok liberal bir hava vardır. Bu liberallik bir yönüyle ilahiyat kontekstinin sağlamış olduğu rahatlıkla da ilgilidir. Böylelikle ötekilik statik bir sürekliliğe sahip değildir. Savaş ve düşman kavramları ancak toplumsal konsensüs ve düzeni bozmak ve insanların dinle vicdan özgürlüğüne müdahalede bulunmak gibi durumlar da devreye girer. İslam cihadının anlamı da baskı altında tutulan bireyleri kurtarmak ve onların özgür bir şekilde vicdanlarının gereğini yerine getirebileceği bir ortam sağlamak içindir.⁸⁶²

Elbette ilahiyat perspektifinde de ötekilik her zaman için vardır ve önemlidir. Nihayetinde bir yerde insandan söz edeceksek, bir şekilde ötekilikten de söz ediyoruz demektir. Bu çerçevede ötekilik sadece dinler için değil tüm ideolojiler ve düşünceler için de önemlidir. İlahiyat perspektifinde de gayrimüslim ve inançsızların dost edinmenin kötü olduğuna dair değerlendirmeler vardır. Ancak bu düşmanlık ve güvensizlik hiçbir şekilde apriori değildir. “*Mü’min olamayanları dost edinme yasağı, onlarla iyi geçinmemek anlamına gelmez. Toplum ve devletin emniyet ve selameti bakımından devlet sırlarını onlara verecek derecede onlarla samimi olmak veya*

⁸⁵⁸ Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C.II, s. 501

⁸⁵⁹ Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C. II, s. 503

⁸⁶⁰ Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C. II, 504

⁸⁶¹ Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C.II, s. 506

⁸⁶² Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, C. II, s. 501-507

devletin sırlarını yahut menfaatlerini alakadar eden önemli görevleri onlara teslim etmek yanlış olmakla birlikte onlarla beşeri münasebetlerin iyi yürütülmesinde bir sakınca yoktur. Kur'an Müslümanlara karşı düşmanca tavır almayan gayrimüslimlerle beşeri münasebetlerin iyi yürütülmesini, gerektiğinde onlara iyilik edilmesini, haklarında adaletli davranılmasını tavsiye etmekte, böyle yapanları yüce Allah'ın sevdiğini bildirmektedir. Müslümanların menfaatine olduğu müddetçe onlarla uluslararası dostluk anlaşması imzalamakta da bir sakınca yoktur.”⁸⁶³ Açıklamanın devamında Hz. Muhammed'in Hudeybiye Barış Antlaşması'na değindikten sonra “samimi dost edinmeleri yasaklananlar ancak İslam'a ve Müslümanlara karşı düşmanca tavır alanlar, onlarla savaşmak ve onları yurtlarından çıkarmak için birbirlerine destek verenlerdir.”⁸⁶⁴ şeklinde bir açıklama ile konu pekiştirilir. Bu açıklama düşmanca tavır takınmadıkları sürece ötekinin ilişki kurulabilecek kişiler olduğunu gösterdiği gibi, medrese perspektifinde olduğu gibi özsel bir öteki/düşman algısının da olmadığını göstermektedir. Buna göre sıkı dostluk kurulmayacak olanlar Müslümanlara düşmanlık eden kimselerdir. Doğası gereği düşmanlık eden bir grupla dost olmak da zaten imkânsızdır. O halde gözle görülür bir düşmanlık etmedikleri sürece ötekinin dost olmasında herhangi bir sakınca yoktur.⁸⁶⁵ Dahası ilişkiselliğin ve dostluğun düşmanca tavırlara bağlanması dostluk ve düşmanlığın dinamizmine vurgu yapar. Medreselerde kâfirlik her halükarda güvensizlik nedenidir. Oysa örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde ötekilik her şartta kötü değildir. Bu duruş yine kendisini Tevbe Suresi 7-16. ayetlerin yorumunda göstermektedir. Ayetlerin, Müslümanlara karşı besledikleri kin ve nefretlerden dolayı sınır tanımayan müşrikleri kast ettiği, Müslümanlara karşı savaş açan bu hasımlara karşı savaşmaya özendirildiği ifade edildikten sonra, “Ancak bu ayetlerde müşrikler hakkında ağır ifadelerin ve sert bir üslubun yer almış olmasını, sebepsiz yere savaş açmanın ve sırf inançlarından ötürü başkalarına saldırmanın meşru kılındığı biçiminde yorumlamak mümkün değildir. Bu ayetlerde üzerinde durulan hususlar müşriklerin dini hayatları

⁸⁶³ Kur'an Yolu, C. II. s. 293-294

⁸⁶⁴ Kur'an Yolu, C. II. s. 293-294

⁸⁶⁵ Ateş, Kur'an Ansiklopedisi, C. 11, s. 431

*değil, insanlık dışı davranışları...’’⁸⁶⁶ şeklinde bir ifadeyle sonuçlandırılmaktadır.⁸⁶⁷ Bu anlamda ilahiyat perspektifinde ötekilik ilişkisi hasta doktor ilişkisine benzer. Bir doktorun gözünde hastanın kendisi hiçbir zaman kötü değildir. Bilakis taşıdığı hastalık kötüdür. Bu bağlamda hastalık için çeşitli reçeteler sunulur ve hastalığın kendisiyle mücadele edilir. Bu anlamda ilahiyat paradigmasında özellikle fitne çıkartan müşriklerin cahilce davranışlarına vurgu ön plandadır. Müşriğin kendisi ontolojik kötü değildir. Buna göre olması gereken, toplumsal düzeni bozan yanlış davranışlarla mücadele etmektir. Bu yaklaşım öteki ile ilişkileri anlatan pek çok ayet ve hadisin yorumunda kendisini ele vermektedir. Örneğin Bakara Suresi 193. ayeti olan *"Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnızca Allahın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur"* ayetine getirilen yorum: *"Şu halde ayete göre savaşın ana hedefini "Müslümanları dinden döndürme tehlikesini ve düşman tarafından gelebilecek toplu saldıruların riskini ortadan kaldırmak, herkes için geçerli bir din ve inanma özgürlüğü ortamı sağlamak şeklinde özetlemek mümkündür. Çünkü 'dinin Allah için olması' yalnız İslam dinine değil, diğer dinlere inanan ve dinlerinin gereklerini yaşayanların da baskıya maruz kalmamaları, kendilerine dini seçme hürriyetinin verilmesi hükmünü içermektedir. Çünkü zorlama sebebiyle dile getirilen imanın da ibadetin de hükmü ve değeri yoktur."*⁸⁶⁸ Dolayısıyla temel prensip *"Sizlere savaş açmayıp düşmanlık**

⁸⁶⁶ *Kur'an Yolu*, C. II. s. 734

⁸⁶⁷ *Ruhu'l Furkan* bu ayetleri çok daha sert bir üslupla yorumlamaktadır. Buna göre müşriklerle antlaşma yapmanın ve onlarla iyi geçinmeye çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Nihayetinde müşriklik ve Allah'a ortak koşma olgusu ontolojik bir tehlike olarak değerlendirilir. İlahiyat perspektifinde şirkin kendisi ontolojik bir tehlike değildir. Oysa medrese perspektifinde ortada bir şirk varasa Müslümanların görevi güçlü olmaya çalışmak ve müşriklerle bila kaydu şart savaşmaktır. Buna göre Allah sadece fiileri değil, ontolojik olarak bizzat şirk koşanın kendisini de kötölemektedir. Bak. *Ruhu'l Furkan*, C. XVI, s. 369-430

⁸⁶⁸ *Kur'an Yolu*, C. II. s.300-301; Bilmen bu eyeti aynı anlamıyla almaktadır. Ona göre küfür(İnkâr) devam ettiği sürece mücadele de gereklidir. Ancak küfür zülmu sona erip hidayete erenlerle savaş caiz olmaz. Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, C. I, s. 190; Benzer ifadeler daha keskin biçimi ile *Ruhu'l Furkan* adlı çalışmada da geçmektedir. Buna göre müşriklerin iman etmesi zorunludur. Zulüm ve fitnenin bitmesi ancak onların iman etmesi ile mümkün olabilecektir. Onların iman ehli tarafından saldırıya uğramamaları ancak gerçek anlamda iman etmeleri ile mümkün olabilecektir. Bu durum şu ifadelerde kendisini göstermektedir. *"Şu*

etmeyene siz de düşmanlık etmeyin ve onlara savaş açmayın." şeklinde kurgulanmaktadır. Bu tavrın ve duruşun, "Kur'an'ın genel tavrına ve Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de müşriklerle antlaşma yapması gibi tatbikatına"⁸⁶⁹ daha uygun düşeceği vurgulanarak ötekinin de temel hakları olduğu belirtilir.

Ötekilikle ilgili medrese perspektifi ile ilahiyat perspektifini net bir şekilde ortaya koyan husus dinden dönenelerle(mürted) ilgili yaklaşımda kendisini göstermektedir. Medrese olgusunda klasik literatürde yer alan "öldürülmelidir" şeklindeki kayıt, şartsız bir şekilde günümüz liberal söyleminden bağımsız olarak kabul edilmektedir. Oysa ilahiyat perspektifinde "Mürtedi ceza olarak öldürmek onu dinde kalmaya zorlamaktır. Zorla da Müslüman olunmayacağına göre onun münafık olarak yaşamasını teşvik etmektir. Hem münafıklığı yeren hem de dinde zorlamanın caiz olmadığını bildiren ayetler bu anlayışa manidir."⁸⁷⁰ Mürtedlik konusu detaylı bir şekilde açıklandıktan sonra modernist bir düşünür olarak kabul edilen Raşit Rıza'dan bir alıntı ile "M. Raşit Rıza, mürtedin sırf dinden döndü diye öldürülmeyeceği tezini güçlü delillere dayanarak savunmuştur"⁸⁷¹ şeklinde bir kayıtla noktalanmaktadır. Bu anlamda inanıp inanmama olgusu bir vicdan özgürlüğü şeklinde kodlanır. Vicdan ve ihlas işi olan inanma hususunda kimsenin kimseyi herhangi bir inanca zorlanmayacağı vurgulanır.⁸⁷² Nihayetinde inançta gönüllülük olması ve insanların zorlanmaması aynı zamanda onların içten geldiği gibi ibadet etmesine ve münafıkça tavırlar sergilemesine de engel olacaktır.⁸⁷³ "Bugün çağdaşlığın ve medeniyetin en önemli simgesi olarak görülen insan hakları içinde din ve vicdan hürriyeti ön sıralarda yerini almış bulunmaktadır. Bu hürriyet, insanların inanmak ve inanmamakta hür olmalarını, kimseye inanç konusunda zorlama yapılmamasını, iman ehlinin de inancını serbestçe yaşamasını ifade etmektedir. Açıklamakta olduğumuz ayet,

halde, eğer müşrikler tevbe ederek şirkten vaz geçerlerse, ortada şirkle alakalı bir fesat(bozgunculuk) kalmayacağından iman ehli tarafından onlara tecavüz(saldırı)da bulunmaz. Çünkü zulmünden dolayı ancak zalimlere ceza verilir. Bunlar tövbe ederek zulümlerinden kurtulmuşlardır." Detaylı bilgi *Ruhu'l Furkan*, C. II, s. 361-364

⁸⁶⁹ *Kur'an Yolu*, C. II. s.300-301

⁸⁷⁰ *Kur'an Yolu*, C. II. S., 342

⁸⁷¹ *Kur'an Yolu*, C. II. S. 343

⁸⁷² *Kur'an Yolu*, C. I. s. 402

⁸⁷³ *Kur'an Yolu*, C. I. s.402-403

İslam'ı din olarak benimsemeyen, İslami ifadeye göre küfrü(kâfirlik) seçen bir kimseye zorlama yapılmayacağını, kendisine kâfir olarak yaşama hakkı verileceğini açıkça söylemektedir."⁸⁷⁴ Elbette konu klasik tefsirler ve çağdaş yorumlar ışığında detaylı bir şekilde tartışılır ancak medreselerde olduğu gibi naklin kendisi çığ bir şekilde bırakılmaz ve şu şekilde sonuca bağlanır: *"Bütün bu naslar, gerçekler ve uygulamalar bir araya getirildiğinde ortaya çıkacak sonuç ve nihai hüküm şu olmaktadır: İnsanların zorla din değiştirmeleri hem imkânsız hem de hükümsüzdür, bu sebeple de yasaklanmıştır. Savaş insanları zorla İslam'a sokmak için değil, din yüzünden baskının ortadan kalkması, din ve vicdan hürriyetinin hayata geçirilmesi, güçlü olanların hukuku çiğnemelerinin engellenmesi içindir.*"⁸⁷⁵ Bu anlamda öteki ile çatışma bir yönüyle öteki olarak kurgulanan kişilerin de huzuru ve refahını temin etmek ve toplumsal adaleti tesis etmek içindir.⁸⁷⁶ Bu çerçevede *"Zulmü ve saldırı ihtimalini ortadan kaldırmak, meşru savunmada bulunmak. Bu zaruretler yüzünden başvurulmuş savaş, karşı tarafın zulüm ve saldırıdan vazgeçerek barışa yönelmesi ile gereksiz hale geleceği için buna olumlu cevap verilmesi, barışmak isteyenlerle barışılması emrolunmuştur.*"⁸⁷⁷ Aksi bir durum olmadığı sürece savaşmak ve ötekine tahakküm etmek İslam'ın istediği bir durum değildir.

Bu bağlamda dikkate değer bir özellik olguların bütünselci bir şekilde değerlendirilmesidir. Örneğin, müşriklerin buldukları yerlerde öldürülmelerini

⁸⁷⁴ *Kur'an Yolu*, C. I. s. 403

⁸⁷⁵ *Kur'an Yolu*, C. I. s. 406

⁸⁷⁶ *Kur'an Yolu*, C. I. s. 419

⁸⁷⁷ *Kur'an Yolu*, C. II, s. 704; Ruhu'l Furkan adlı çalışma bu ayete *"Kurtubi, Hazin, Ruhu'l Beyan, Mazhari ve Alusi, tefsirlerinde zikredildiğine göre; Abni Abbas, Mücahidi ve Katade (Radiyahallahu Anhum)'den nakledilen bir kavle göre bu eyeti kerime 'sakin gevşeyip de barış çağrısı' yapmayın eyeti kerimesi ile nesh edilmiştir."* Şeklinde bir başlangıçla klasik literatürden genişçe rivayetlerde yer verildikten sonra *"Müslümanların idarecisi konumunda bulunan bir kimse belirgin bir maslahat ve fayda mülahaza ettiği takdirde kafirlerle Müslümanların menfaatine olacak şekilde barış imzalayabilir."* kaydı düşülmüştür. Ancak bu durumun Müslümanların güçsüz olduğu zamanlarda geçerli olacağı vurgulanır: *"Müslümanların kuvveti var iken barışa meyletmesi caiz olmaz, o, takdirde Arapların dışındaki kâfirler ya İslam'a ya da cizye vermeyi kabul edinceye kadar onlarla savaşması gerekir."* Öyle ki Araplardan cizye bile kabul edilmez. Buna göre onlardan kâfirlik eseri kalmayınca kadar savaşması gereklidir. Garip bir şekilde *"Resulullahın bütün Arap kabileleri ile neseb bakımından irtibatı söz konusu olduğu için onlarla Müslüman oluncaya kadar savaş edilir."* Şeklinde bir ifadeyle konu neseple irtibatlandırılır. Detaylı bilgi *Ruhu'l Furkan*, XVI, s. 165-168

ifade eden Tevbe Suresi 5. ayeti ile, yine bu surenin ehl-i kitap ile onlar İslam'ı kabul edene kadar savaşılmaması gerektiği mealindeki 29. ayeti ve “*Siz üstün durumda iken düşmanı barışa çağırarak gevşeklik göstermeyin*”⁸⁷⁸ mealinde olan Muhammed Suresi 35. ayetleri beraber değerlendirmeye tabi tutulacak şekilde ele alınır. Bu çerçevede ötekine yönelik sert mesajların verildiği bu ayetler, zaman ve zemin bağlamında değerlendirilerek Cessas'ın görüşleri bağlamında şu şekilde açıklanır: “*Nerede bulunurlarsa öldürülecek olan müşrikler Arabistan kıtasında o zaman yaşayan ve Müslümanların kökünü kazımaya azmetmiş bulunan müşriklerdir. Ayetlerin devamlı olan hükümlerinin bunlarla alakası yoktur. Savaş ve barış Müslümanların güçlerine, menfaatlerine ve dinin amaçlarına bağlıdır.*”⁸⁷⁹ Buna göre örneklem seçilen medrese metinlerinde, savaş ve ötekini tehlikeli olarak görme anlayışı zaman ve zemine bağlı bir durum değilken, örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde zaman, zemin ve şarta bağlıdır. Bu anlamda “öteki”, eğer İslam ve Müslümanlar için işlevsel bir tehlike oluşturuyorsa mutlaka mücadele edilmeli ve savaş konsepti bu çerçevede değerlendirilmelidir. Diğer bir ifadeyle saldırı medrese perspektifinde olduğu gibi ötekinin bizzat kendisine değil, davranışsal yanlışlarıdır. Dolayısıyla öteki ile ilişkisellik zamana ve şartlara bağlıdır. Örneğin, Bedir Savaşı'nda esir edilenlerin öldürülmesi gerektiğini ifade eden Enfal Suresi 67-69. ayetleri:“*Esir alınmadan bütün düşmanların öldürülmesi hükmü şüphe yok ki tarihi şartlara bağlı bir zarurettir, İslam'ı koruma amacından kaynaklanıyordu, yoksa Allah'ın devamlı hükmü bu değildi.*”⁸⁸⁰ şeklinde bir kayıtla zaman ve zemin kavramına gönderme yapılarak izah edilir. Kuşkusuz ki ilahiyat perspektifinde ötekilik olgusunun medrese perspektifi kadar keskin olmadığına ilişkin pek çok örnek verilebilir. Gerek ötekiliğin kurgulanmasında gerekse ele alış biçiminde örneklem seçilen ilahiyat metinleri ile medrese metinleri arasında bariz farklılıklar vardır. İki perspektifin olguları açıklama şekilleri, kavramsallaştırma, değerlendirme ve ele alma biçimleri kurumsal kontekstle önemli oranda paralellikler içermektedir. Özetlemek

⁸⁷⁸ Kur'an Yolu, C. II, s. 704

⁸⁷⁹ Kur'an Yolu, C. II, s. 704

⁸⁸⁰ Kur'an Yolu, C. II, s. 709

gerekirse medrese perspektifi dogmatik, nakilci, apriori(özel) iken ilahiyat perspektifi yorumsalci, zamansal ve değişkendir. Bu farklılaşmanın ortaya çıkmasında kuşkusuz ki öznelerin yetiştiği kurumların yapılanma biçimlerinin farklı olmasının büyük bir payı vardır.



SONUÇ

Bilgiye dönük yaklaşımlar tarihsel süreç boyunca dinamik bir özellik göstermiştir. Bu anlamda bilgi süreci ve bilginin üretilmesine ilişkin pek çok tez ileri sürülmüştür. Bunun nedeni bilginin neliğine ilişkin sorunun aynı zamanda hakikatin neliğini de imlemesidir. Hakikate ilişkin beklentilerimizin ve yaklaşımlarımızın temelinde sahip olduğumuz bilginin yadsınamaz bir etkisi vardır. Ne var ki suyle obje arasındaki dinamizimden oluşan bilgi, tarihsel olarak obje lehine kurgulanmıştır. Doğal olarak hakikatin ve gerçeğin yegâne tayin edicisi olarak suleden çok objeye dikkat çekilmiştir; ancak Mannheim ve takipçilerinin başlatmış olduğu tartışmalar, bilginin suje ve obje ikileminden çok, başka yönlerin de dikkate alınarak araştırılmasının daha faydalı olacağı sunucunu doğurmuştur. Dolayısıyla Mannheim'in öncülerinden olduğu bilgi sosyolojisi geleneği, bilgi de objenin konumu kadar sujenin konumunun da önemli olduğu hususunun altını çizmiştir. Bilgi sosyolojisinin bilginin öznesi olan sujenin sosyal, kültürel ve tarihsel olduğu vurgusu, dikkatleri bilginin kendisinden çok yapılanma biçimine çekmiştir. Bu tartışmanın çıkış noktası herhangi bir objeye ilişkin nasıl olup da pek çok yorumun ortaya çıktığı sorusudur. Eğer hakikat ve gerçek olan tek ise nasıl oluyorda bu "hakikate" ilişkin pek çok yaklaşım ortaya çıkabilmektedir. Bu tartışmaları odağına alan bilgi sosyolojisi perpektifine göre sosyal ve tarihsel bağlamdan kopuk bir bilgi yoktur. Bilginin içinden çıktığı mekân ve zaman önemlidir. Bu önem, bilginin bağlamsız bir şekilde ortaya çıkmayacağına olan inancın bir ifadesidir; çünkü bilgi sahibi olan öznenin içinden çıktığı toplumsal doku, şartlar, maruz kaldığı otorite ve kültürel havzayla oluşturduğu bilgi arasında mutlak bir bağlantı vardır.

21. yüzyıl Türkiyesinde din adına üretilen bilginin kendisinden çok bilgiyi üretenin yetiştiği süreçlerin dikkate alınması gerektiğine yönelik uzun bir açıklama olan bu tez boyunca, medrese ve ilahiyatlara ilişkin çeşitli karşılaştırmalar yapmayı amaçladık. Bu çerçevede bilgi sosyolojisinin projeksiyonlarını kullanmaya özen gösterdik. İlk önce Medrese ve ilahiyatların kontekstual/bütünsellik/ilişkisellik olarak karşılaştırılmasına özen gösterdik.

Burada ki temel motivasyon, iki kurumun benzerlik ve farklılıkların neler olduğuna ilişkin net bir fotoğraf çekmektir. Elbette geniş bir alana yayılmış olan bu iki kurumu, zaman ve mekânla sınırlandırmak durumundaydık. Bu açıdan zamansal olarak günümüz Türkiyesinde faal olan medreseleri ve ilahiyatları seçtik. Yanı sıra bu kurumlardan yetişmiş olan öznelerin kaleme aldığı ve temsiliyet kabiliyeti yüksek olan metinleri örneklem olarak seçtik. Nihayetinde farklı iki yapılanmaya sahip olan medrese ve ilahiyatların sahip oldukları kontektlerin üretilen bilgide farklılaşma meydana getirip getirmediği durumu, çalışmanın temel odağı olmuştur.

İlahiyat ve medreselerin farklı tarzlara sahip kurumlar olduğuna yönelik saha gözlemlerin paylaşıldığı çalışmada; kurumsallaşma biçimleri, müfredatlar, kütüphaneler, öğretmen-öğrenci ilişkileri, ders işleme biçimleri, fiziksel yapılar gibi pek çok husus karşılıklı olarak tahlil edilmeye çalışıldı. Belirtmek gerekir ki bu hususların her birinin detaylı bir şekilde analiz edilmesi zor bir hadisedir. Dolayısıyla anahatlarıyla kritik noktalara değinmeye özen gösterdik. Vurgulamak gerekir ki sahada ki gözlemler hipotezimizin önemli bir saçı ayağı olan kontekt farklılığını net bir şekilde ortaya koydu. Bu anlamda özellikle dördüncü bölümde bu kontekt farklılıklarının temelde neler olduğunu ayrıntılı bir şekilde analiz ettik. Nitekim başta kurumsal yapılar olmak üzere pek çok faaliyet ve öğenin bir biriyle benzeşmediğini gözlemledik. Elbette örtüşen kimi yönlerinin olduğunu da teslim etmek gerekir. Bu örtüşmenin bariz olanı, ikisinin dinsel kurum olmalarıdır. Esasen medrese ve ilahiyatları bilgi sosyolojisi çerçevesinde karşılaştırma amacı da bu ortaklığa dayalı yapılanmanın farklılık ve benzerliklerinin bilgiyi farklılaştırma ve benzeştirmede ki etkisini ortaya koyabilmektir.

Nitel yöntemle dayalı olan araştırmada etnografya deseni kullanıldı. Bu yöntemle kurgulanan araştırmada örneklem seçilen medrese ve ilahiyatlarda katılımcı gözlem yapılarak işleyiş biçimleri incelendi. Araştırma çerçevesinde elde edilen bulgular karşılaştırmasında medreselerin geleneksel ilişkiselliğe dayalı bir paradigmayla kurumsallaştığı görülürken, ilahiyatlarınsa daha çok modern ilişkiselliğe dayalı bir paradigmayla kurumsallaştığı göze çarpmaktadır. Bu

kurumlardaki modernlik ve geleneksellik kabaca kendisini dinsel anlamda monotonluk/sürekli /istikrar ve çeşitlilik /zengilikle dışa açıklık ve kapalılık şeklinde göstermektedir. Örneklem seçilen medreselerde net bir tasarım söz konusuyken, ilahiyatlar için net bir şablondan söz etmek zordur. Özellikle dışa açıklık ve kapalılık hususları saha araştırmalarında dökümantasyon toplama konusunda da net bir şekilde gözlenmektedir. Sahaya inmeden önce örneklem seçilen kurumlarla ilgili bilgi toplarken örneklem seçilen medreselerle ilgili bilgilere ulaşmak zorken, ilahiyatlardaysa çok daha kolaydı. Örneğin medreselerde çalışan müderrislerin sayıları, öz geçmişleri, nerelerde okudukları, yurt dışı tecrübeleri gibi hususları ancak yüz yüze görüşmeyle öğrenilebilmektedir. Oysa örneklem seçilen ilahiyatlarda çalışan akademisyenlerin bilgileri, nerelerde okudukları, mezun oldukları okullar gibi pek çok olguya ulaşılabilir. Kuşkusuz ki kapalılık ve dışa açık olma durumuna sadece bu veri üzerinden ulaşılmadı. Bu durum sadece ufak bir done niteliğindedir. Diğer pek çok öncül ve husus bu durumu örneklemektedir. Bu öncüller dördüncü bölümde detaylandırıldı. Kontekst karşılaştırılmasında olabildiğince betimsel bir yaklaşım sergilendi. Dolayısıyla artı veya eksi gibi değer yargılarından olabildiğince uzak durmaya çalıştık. Zira kurumların iyi ve kötü şeklinde değer yargılarıyla analiz etmek bu çalışmanın temel amacı olmamakla birlikte, ilahiyat ve medreselerin kendilerine özgü sistematikliğinin olumlu ve olumsuz anlamda kategorize etmek yine okuyucuya bağlı bir durumdur. Biz sadece işleyişlerini olabildiğince objektif bir şekilde ortaya koymaya çalıştık.

Tüm bu süreçsellikte okuyucunun aklında tutması gereken önemli bir husus, bu araştırmanın da bizzat tarihin geniş bir alanına yayılmış olan medreselerin ve kısmen ilahiyatların günümüz kesitini kapsadığı gerçeğidir. Bu kapsamda ilahiyat ve medreselerin tarihsel tüm süreçlerde böyle olduğu şeklindeki bir yanılgıya düşmemek önemlidir. Biz sadece Türkiye’de dinsel bilgi anlamında kalem oynatan bireylerin yetişme tarzı ve biçimine de dikkat edilmesi gerektiğinin altını gözlemlerimiz ışığında çizmeye çalıştık. Bu duruma örnek olabilecek iki kontekst olan ilahiyat ve medreseler örneğinde, olabildiğince

objektif bir yaklaşım sergileyerek tahlil etmeye çalıştık. Nitekim Türkiye’de bilgi sosyolojisi çerçevesinde kurum ve yetişme kültürünün birey üzerindeki etkisine ilişkin ilk sistematik karşılaştırma olan çalışmada, bilgi sosyolojisi teorilerinin pratikteki gerçekliğini test etme çabasına girdik.

Saha incelemelerinin medrese ve ilahiyatların farklı yapılanma tarzlarına sahip olduğunu gösterdiği gibi bu kurumlardan çıkan ve söyleme yansıması bilgilerinin de farklılaştığı görülmektedir. Kurumsallaşma ve işleyiş biçimlerinin farklılıklarını karşıladıktan sonra bu farklılıkların bilgiyi ne ölçüde dönüştürdüğüne yönelik çeşitli konular temelinde tahliller yaptık. Son bölümde özellikle odak olarak seçilen “kadın”, “öteki” ve “ictihad/yorum” konularına yönelik yaklaşımlar tahlil edilmeye çalışıldı. Belirtmek gerekir ki modern ve özne merkezli bir yaklaşıma sahip olan ilahiyatların geniş bir yorum havzasına sahip olduğuna tanıklık ettik. Medreselerinse daha geleneksel ve monolitik söylemler geliştirdiğini tespit ettik.⁸⁸¹Örnekleme seçilen kaynaklarda özellikle bu konuların ele alınış biçimine yoğunlaştık. Nitekim konuların ele alınış biçiminde örnekleme seçilen medrese kesiminin geleneksel, ilahiyatlarınsa görece modern ve çeşitli yorumlar geliştirdiğine tanık olduk. Bu farklılaşmalarda göze çarpan temel hususu ilahiyatların zamansal ve çağdaş yorumlarına karşın, medreselerin eski ve klasik yorumları tercih etmeleridir. Burada genelleme gibi bir hataya düşmemeye özen gösterdik. Tezin kimi yerlerinde medreseler ve ilahiyatlar gibi genel anlama gelebilecek ifadelerle rastlansa bile bununla örnekleme seçilen ilahiyat ve medreselerin kastediliği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Zira çalışmanın yöntem ve amaçları kısmında ilahiyat ve medreselerle hangilerinin kastediliği bu kurumlar merkezli hangi eserlerin seçildiği ve seçilen bu eserlerin hangi bağlamlarda karşılaştırılacağı uzun bir şekilde anlatıldı. Bu anlamda medrese ve

⁸⁸¹ Bu kapsamda yakın dönemde yapılmış olan bir çalışmaya değinmekte yarar var. Abdusamet Kaya tarafından yapılmış olan (“Medrese Kökenli İmamlar ile İlahiyat Kökenli İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi (Diyarbakır Örneği)” Ankara Üniversitesi SBE, **Basılmamış Doktora Tezi**, 2017) künyeli doktora çalışmasında medrese ve ilahiyat hocalarının Kur’an ve Sünnette bakışlarında dramatik bir farklılık olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Diyarbakır’da 17’si medrese 17’si ilahiyat mezunu olan 34 imamla yapılan görüşmede genelde medrese mezunu imamlarla ilahiyat mezunu imamların sadece Kur’an ve sünnet değil, kadın konusunda da benzer yaklaşımlara sahip oldukları tespitine ulaşılmıştır. Oysa bizim söylem analizi için seçtiğimiz örnekleme metinlerde başta kadın olmak üzere hem ictihat hem de ötekine yönelik yaklaşımlarda bariz farklılıklar olduğu görülmektedir.

ilahiyatlar ifadelerinin önlerine çoğunlukla “örneklem seçilen” ifadesi konuldu. Ancak buna rağmen hem kimi sözcüklerin tekrarını azaltmak hem de zaten metnin genel havasından rahatlıkla anlaşılabilir ilahiyat ve medreselerin hangileri olduğuna değinilmedi. Bu kapsam’da “ilahiyatlar ve medreseler” gibi ifadelerden anlaşılması gereken kurumların İstanbul, Marmara ve Ankara ilahiyat fakülteleriyle, Tillo ve İsmailağa medreseleri olduğunu bir kes daha vurgulamak yararlı olacaktır.

Çalışma boyunca örneklem seçilen medrese ve ilahiyatlardaki öznelerin nasıl “yetiştirildiğine” ve bu yetiştirme sürecinin bilgiye nasıl yansıdığına dönük veriler sunmakla birlikte, bu kurumların tarihçelerinde ve kurumsallaşma süreçlerinde de dair kimi kritik dönemlere de vurgu yapıldı. İlahiyatların bir “özne” olarak tarih sahnesindeki yerini alması ve medreselerin egemen konumlarını kaybetmesiyle kurumsal yapılanmaları arasındaki ilişkiselliğe dair çeşitli ipuçları verildi. Nihayetinde okuyucunun da bu çalışmada göreceği gibi bu kurumların kontektleriyle insanları kurgulama anlayışları ve buralarda yetişen öznelerin olgulara bakış açıları arasında önemli paralellikler vardır. Nitekim medreselerde kadınlar a priori olarak ele alınmakta ve oldukça cinsiyetçi yorumlar geliştirmektedir. Kontektual olarak cinsiyetçi olan bu kurumların cinsiyetçi yorumlar geliştirmesi bilgi sosyolojisi açısından muhtemel bir durumdur. Buna göre kadın ve erkeklik doğuştan farklı olduğu gibi görev ve sorumlulukları da doğuştandır. Özsel bir şekilde kendisini konumlandıran bu paradigmaya göre kadın doğuştan anneliğe uygun bir şekilde yaratıldığından, asli vazifesi anneliktir. Anneliğin sergileneneceği ve gösterileceği yegane yer de ev olduğuna göre kadın evle eşdeğerdir. Nitekim sahada görüştüğümüz müderrislerin tamamı kadını “*Rebu’l beyt (Evi çekip çeviren)*” anlamına geldiğini belirterek kadının olması gereken yerin ev olduğunun altını çizmekteydiler. Elbette bu cinsiyetçi bakış açısının temelinde medreselerin cinsiyetçi bir yaklaşımla kurgulanmasının önemli bir payı vardır. Bu kapsamda medreselerin kontektual anlamda cinsiyetçi olmaları onların cinsiyetçi yorum geliştirmesinde önemli bir faktör olarak göze çarpmaktadır. Nihayetinde kadının sadece görüntüde değil sesinin bile hoş karşılanmadığı medrese perspektifinde erkekler hem aklen hem de

bedenen kadınlardan üstündür. Erkeğin görevi yönetmek kadının sorumluluğuydu itaat etmektir. Öyle ki kocasına itaat eden bir kadının cennetin anahtarını aldığı düşünülür. Yine medreselerin kapalı kurumlar olmaları ve bilgide “kıskanç” bir yapılanmaya sahip olmaları onların ötekine karşı olabildiğince mesafeli davranması, ötekine ilişkin sert bir duruş ve ifadelendirme biçimini kullanmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu açıdan medreseler ötekini özsel bir şekilde kodlamaktadır. Bu perspektifte “öteki” her zaman için “ötekidir” Kuşku duyulmalı ve güvenilmemelidir. Şayet ehl-i kitaptansa itaat etmeli, müşrikse İslam’ı seçmeye zorlanmalı, değişmezse öldürülmelidir. Dahası dinden dönmüşse(mürted) yine öldürülmelidir. Bu duruş hem saha görüşmelerinde görüştüğümüz müderrislerin ifadelerinde hem de söylem analizi için örneklem seçilen metinlerde göze çarpmaktadır. Bu anlamda medreselerin konteksutal olarak konumlama biçimiyle ötekini ele alma şekli arasında büyük bir örtüşme vardır. Dolayısıyla kontekstin söylemi de kaçınılmaz olarak etkilediği görülmektedir. Benzer şekilde icihad(yorum geliştirme) konularında da örneklem seçilen medreseler olabildiğince “ürkek” davranmaktadır. Bu ürkeklik paradigmanın bozulacağı varsayımı üzerine inşa edilmektedir. Buna göre klasik kaynaklar etrafında geliştirilen yorumlar/ictihad paradigma bozucu bir etkiye sahip olarak değerlendirilir. Bu anlamda medreseler için geleneksel kaynaklar “kök değerler” olarak korunması ve aynen nakledilmesi gereken kitaplardır. Elbetteki gelenekten kastedilen “*Ehli Sünnet ve'l Cemaat*” olarak tanımlanan paradigmayı yansıtan kaynaklardır. Bu paradigmaya göre, dört mezhebin kurumsallaşmasıyla birlikte icihadın kapısı kapanmıştır. Bu çerçevede bizden önceki düşünürler söylenmedik söz bırakmamıştır. Din etrafında ne yazılmışsa yazılmıştır. Dolayısıyla yeni bir şey yazmak yerine, yazılan kaynakların anlaşılması ve günümüze aktarılması çok daha önemlidir. Bu biçimiyle seçilen medrese metinlerinde kaynak olarak görülen kitapların otoritesi çok daha baskındır. Bu duruş, medreseleri isnat kurumlarına dönüştürmektedir.

Medreselerin kurumsallaşma biçimleri “rivayetçi” bir tarzda olmaktadır. Bu tarzın en belirgin biçimi kendisini icazetname olarak adlandırılan diplomalarında göstermektedir. Dördüncü bölümde işlediğimiz gibi nakle dayalı

olan bu yapılanma medreseleri tam anlamıyla rivayetçi kurumlara dönüştürmektedir. Medreselerin kurumsallaşma biçimi rivayetçidir, bu anlamda üretilen söylemde rivayet merkezlidir. Bu medreseler geçmiş günümüze olduğu gibi aktarmayı kendisine misyon edinmiş kurumlar görünümündedir. Medreselerin epistemik iskeleti bilginin “künyesinin” önemi üzerinde inşa edilir. Bu epistemik inşanın başlatıcısı ve yapıcısı Allah “bilgiyi” Cebrail vasıtasıyla peygambere, peygamber de çevresine ve sonra ki nesillere sistemli bir şekilde aktarmıştır. Bu “Aktarım”, tıpkı hadis senedinde ki ravi zinciri gibi isim isim zikredilerek günümüze kadar getirilir. Dolayısıyla şuanki baş müderrisler geçmişten gelen nakil zincirinin temsilcisi ve devamı olarak görüldüğünden söylemleri “nas” olarak kodlanır.

İlahiyatlara gelindiğindeyse daha farklı bir manzara ortaya çıkmaktadır. İlahiyatlar modern kurumlardır. Modern bir kontekste sahip oldukları için daha farklı bir yorum tarzının gelişmesine neden olabilmektedirler. Örneğin odak olarak seçilen konulardan birisi olan kadın meselesi ilahiyat söyleminde medreseler kadar katı bir ayrımı ifade etmemektedir. Elbette örneklem seçilen ilahiyat metinlerinde de kadın ve erkek iki ayrı “cinsi” imlemektedir. Ne var ki bu farklılık görev ve sorumluluklara gelindiğinde medreseler gibi katı bir cinsiyetçilikle ele alınmaz. Erkek ve kadın sorumlulukları zaman ve zemine göre değişebilmektedir. Kadınları annelik ve ev ikilemi içerisinde sıkıştıran, bu rollerin doğuştan geldiğini kabul eden bir yaklaşım sergilenmez. Öyleki örneklem seçilen kimi metinlerde kadına yönelik geleneksel söylemin tarihsel olduğuna yönelik vurgulu ifadelerde göze çarpmaktadır. Kadınların annelik ve ev dışında başka işler yapabileceği, gerektiğinde yönetici olabileceği, şahitlik ve veraset konularında erkekle aynı olduğu vurgusu çok daha belirgindir. Kadınlar ve erkekler kendi içinde farklı özellikler barındırsa da bu, medreselerde olduğu gibi erkeğin her şartta üstün olduğu gibi bir anlayışla ele alınmaz. Bu çerçevede ilahiyatların kontekstual olarak medreseler gibi cinsiyetçi bir yaklaşımla kurumsallaşmadığı için söylemde medrese söylemleri kadar cinsiyetçi değildir. Belirtmek gerekir ki medreselerin epistemik çerçevesini ortaya çıkarmak kolayken ilahiyatların epistemik çerçevesini ortaya koymak zordur. Herhangi bir

konuda ilahiyatçılar “şu şekilde düşünüyor” şeklinde bir belirleme yapmak zor bir konudur. Bu durumun ilahiyatların kurumsallaşma biçimi ve kontekstleriyle doğrudan ilgisi vardır. İlahiyatlar yapılanma biçimi olarak İslam bilimlerinin yanında modern olan psikoloji, sosyoloji ve pedagoji gibi alanlarda da bilgi vermektedir. Dolayısıyla ilahiyatlar modern ve geleneksel bilgi anlayışlarını yorumsalcı/harmanlayıcı bir görünüme sahiptir. Bilgi tüme varımcı bir şekilde yapılandırıldığı için din etrafında “geniş kulvarlı” bir bakış açısı ortaya çıkabilmektedir.

Örnekleme seçilen ilahiyat metinlerin buraların bilgi yapılanma biçimine ilişkin önemli doneler vardır. Örneğin ilahiyatların dışa açık kurumlar olmasının ötekine yönelik söylemi “yumuşattığı” görülmektedir. Örnekleme seçilen medrese metinlerinde olduğu gibi müşriklerin ve mürtetlerin öldürülmesi gibi ifadeler yer verilmez. Bu kapsamda öteki daha uzlaşmacı bir perspektifle ele alınmaktadır. Aynı şekilde ilahiyatlar için geçmiş tüm söylemselliğiyle günümüze aktarılacak bir platform olmaktan ziyade günümüz olgularının ışığında yeniden yorumlanacak bir sahnedir. Elbette ilahiyat söyleminde de geçmiş önemli bir yer tutar; fakat bu durum günümüz şartları ve sorunları karşısında yeni söylemler geliştirilmesine engel olarak görülmez; çünkü ilahiyat kurumsallaşması “her insan” yorum yapabilir bir prensip göze çarpmaktadır. Dolayısıyla geçmiş kaynaklar yeni yorumlar geliştirilmesine engel değil, bilakis bir bakış açısının ifadesidir. Nihayetinde bu eserler, geçmişte yaşamış belli düşünürlerin, kendi zamanı içerisinde ürettikleri ve sorunlara çözüm bulabildikleri kaynaklar olarak telaki edilir. Bu çerçevede medrese çevrelerinin “ictihadın kapısı kapalıdır” şeklinde sloganize ettiği duruş, ilahiyatlarda görülmemektedir.

özet olarak ilahiyatların modern ve dinamik yapısı, akademik olarak öznellik ve özgünlüğe dayalı duruşu, dinamik ve daha çağdaş bilgiler ortaya çıkmasına yol verirken, medreselerin geleneksel, rivayetçi yapılanmaları ve ezberci yaklaşımları ise bilginin statik, dogmatik ve özsel olarak ele alınması ile sonuçlanmaktadır. Bu anlamda ilahiyatlar yorumsalcı ve analitik, medreseler rivayetçi ve ezberci kurumlar olarak öne çıkmaktadırlar. Birisi idealize edilmiş ve kurgulanmış, mükemmel olarak kodlanmış, tarihsel bir süreci ve bu süreçte

oluşmuş epistemolojiyi günümüze aktarma motivasyonunda iken, öteki günümüz değer yargıları, sorunları ve problemleri ışığında tarihsel olarak oluşmuş bir külliyatı anlama ve bunu zamanın sorunlarına çözüm getirecek bir işlevle aktarma isteğindedir. Bu bağlamda, birisi bilgiyi ve olguları tümdengelimci bir şekilde ele alırken, diğeri tümevarımcı bir şekilde değerlendirme yapmaktadır. Birisinde metin ve kitap, birey üzerinde mutlak hâkim iken; ötekisinde birey, kitap karşısında özne ve müzakereci konumundadır. Medreseler geleneksel olarak kurumsallaşırken, ilahiyatlar modern rasyonel kurumlar olarak kurumsallaşmaktadır. Bu iki “tipoloji” yapılan yorumlarda da gözlenmektedir.

Bilgi sosyolojisi söz konusu olunca herhangi bir konuda son nokta koymak imkansız gibidir. Bu çalışmada da nokta koyma gibi bir amaç asla güdülmüdü. Sadece dini bilgi üretmede önemli yerler teşkil eden iki kurumun bilgi sosyolojisi çerçevesinde sistematik bir şekilde karşılaştırılmasının alana katkı sunacağı düşüncesiyle hareket edildi. Bu bağlamda çalışmanın ilahiyat ve medrese tartışmalarına mütevazı bir katkı sunacağını umuyoruz; çünkü söylenen sözden çok söyleyenin neden bu sözü kullandığı da önemlidir. Bu da kim olursa olsun fikir üretenin yetiştiği şartları, kültürel atmosferi, zamanı ve bulunduğu otorite kontekstine odaklanmayı gerekli kılmaktadır.

KAYNAKÇA

Abrahamov,Binyamin:	“İslam Kelamında Zorunlu Bilgi,” Çev. Fethi Kerim Kazanç, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı.28, 2010, s. 231-251.
Bolelli, Nusrettin:	“XVIII-XX. Yüzyıllarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Arapça öğretimi”, Medrese ve İlahiyat Kavşagında İslami İlimler (Uluslar arası Sempozyum Temmuz, 2012) , İsmail Narin (Ed.),İçinde (615-653), C.1, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Y., 2013, s. 615-653.
Çotuksöken, Betül ve Saffet Babür.	Metinlerle Orta Çağ’da Felsefe , 3 bs. Ankara: Bilgesu Y., 2015.
Kara, İsmail:	“İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not”, İslâmiyât , C. 4, Sayı. 4,(Ekim-Aralık, 2001).
Pareto, Vilfredo:	Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü (Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması) , Çev. Merve Zeynep Doğan, Ankara: Doğubatı Y., 2005.
Acemoğlu, Daron ve J. A. Robinson:	Ulusların Düşüşü: Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri , İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
Açıkgenç, Alparslan:	İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim , İstanbul: İsam Y., 2007.
Akçakaya, Murat:	“Weber’in Bürokrasi Kuramının Bugünü ve Geleceği”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi , Cilt. 3, Sayı. 8 (2016), s. 275-295.
Akçay, Mustafa:	“İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fıtrat”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Cilt: XIII,Sayı: 23(2011/1), s. 143-170.
Akoğlu, Muharrem:	Mihne Sürecinde Mu’tezile , İstanbul, İz Y., 2006
Akşit, B., R. Şentürk, ve diğer.:	Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri , İstanbul: İletişim Y., 2012.
Aktay, Yasin:	“Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin

	Dönüşümü”, Bilimname VI , 2004/3, s. 131-151.
Aktay, Yasin:	“Pierre Bourdieu ve Bir Maxwell Cini Olarak Okul”, Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi , İçinde (473-498), İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 481-482
Aktepe, İshak Emin:	“İmam Şafii’nin Ehl-i Kelam ve Malikilere Karşı Hadis Savunusu”, Hadis Tetkikleri Dergisi , C. 4, Sayı. 1, (2008), s. 111-133.
Akyüz, Niyazi:	İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı , Ankara: Gündüz Eğitim Y., 2007.
Akyüz, Yahya:	Türk Eğitim Tarihi , Ankara: Pegem Akademi Y., 2008.
Algar, Hamid:	Nakşibendilik , Haz. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: İnsan Y., 2bs. 2007.
Alıcı, Mustafa:	“Roma Katolik Kilisesinde İki Otorite; Papalık ve Kilise,” Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi , Sayı. 5 (Ocak, 2015), s. 41-58.
Alican, Mustafa:	“Şia Tehdidine Eğitim Panzehiri Nizamiye Medreseleri”, Derin Tarih , Sayı. 60, Mart, 2017.
Alkan, Mehmet Ö.:	“Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi , İçinde (377-401), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Alper, Hülya:	“Kuruluşundan günümüze Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Üsküdar Sempozyumu , İçinde(268-283), Bildiriler (12-13 Mart 2004), s. 269
Alper, Ömer Mahir:	“İslam Felsefesine Giriş”, (Ed.) Bayram Ali Çetinkaya, İslam Felsefe Tarihi I , (içinde 13-49) Ankara:Grafiker Y., 2012.
Apak, Adem:	“Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Gönderildiği Sosyo-Kültürel ve Dini Ortam”, Vahyin Nüzülünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v.) , Ahmet Kavas (Ed.) İçinde (73-105) İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2001.
Apak, Adem:	“İskenderiye Kütüphanesinin Akıbeti Üzerine Değerlendirmeler”,

	İslami Araştırmalar Dergisi , C. 6, Sayı. 1, (2003), s.176-183.
Araı, Masamı:	“Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi , İçinde,(180-185), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Arısoy, Özden:	“İnternet Bağımlılığı ve Tedavisi”, Pisikyatriye Güncel Yaklaşımlar , C. 1, (2009), s.55-67.
Aron, Raymond:	Sosyolojik Düşüncenin Evreleri , Çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Y., 2014.
Arsitoteles.	Retorik , Çev. Mehmet H. Doğan, 15. bs. İstanbul: Yapı Kredi Y., 2017.
Arslan, Abdurrahman:	Modern Dünyada Müslümanlar , 5 bs. İstanbul:İletişim Y., 2010.
Arslan, Ahmet:	İslam Felsefesi Üzerine , Ankara: Vadi Y., 1999.
Arslan, Hüsamettin:	Epistemik Cemaat : Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi , İstanbul: Paradigma, 2017.
Atay, Hüseyin:	“Medresenin Gerilemesi,” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 24, 1990.
Atay, Hüseyin:	“Medresenin Islahı,” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C.25, 1990.
Ateş, Süleyman:	“Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir.”, İslami Araştırmalar Dergisi , C. 3, Sayı. 1,(1989), s. 7-24.
Attas, S.Nakib:	İslam, Sekülerizim ve Geleceğin Felsefesi , Çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Y., 1995.
Ayar, Talip:	“Bir Osmanlı Müderrisinin İcazetnamesi ve Tarihi Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, Turkish Studies , Vol. 9/1, (2014), p. 43-62.
Aydar, Hidayet:	“Daru’l Fünun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine,” İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 1, (1999), s. 297-311.
Aydın, Mustafa:	“Bilgi Sosyolojisi ve Toplumumuzun Bilgi Sistemi”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi , C. 6, Sayı. 11, 2008, s. 195-

	222.
Aydın, Mustafa:	Güncel Kültürde Temel Kavramlar , İstanbul: Açılım K. 2011.
Azimli, Mehmet:	“Corci Zeydan’ın “İslam Medeniyeti Tarihi” Adlı Eserine Karşı Yazılmış bir Tenkid Yazısı”, İstem , Sayı. 5, (2005), s. 223-243.
Baker, Catherine:	Zorunlu Eğitime Hayır , İstanbul: Ayrıntı Y., 2013.
Bauman, Zygmunt:	Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar , Çev. Hüseyin Oruç, İstanbul: Ayrıntı Y., 2017.
Bauman, Zygmunt:	Modernite ve Holocoast , Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Sarmal Y., 1997.
Bauver, Susan Wise:	Dünya Tarihi , çev. Mihriban Doğan, İstanbul: Say Y., 2016.
Bayoğlu, Filiz:	“Simone de Beauvoir: Öteki Olarak Kadın”, Kaygı , Sayı. 15, (2010), s. 71-78.
Bayram, Kayahan:	“Medrese Geleneğinin Günümüze Yansımış Kurumsal Bir Yapısı Olarak Tillo Medreseleri,” Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 4, Sayı. 1, 2017, s. 143-172.
Berger, Peter L.:	Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları , Çev: Ali Coşkun, Reğabet: Y., 2000.
Berger, Peter ve Thomas Luckmann:	“Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi”, Çev. M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. XXX, 1988, s. 375-385.
Berger, Peter ve Thomas Luckmann:	Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi) , Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Y. 2008.
Bıyıkoğlu, Yakup:	“İlk Dönem Eş’ari Kelamında Müteşabih Ayetlerin Te’vili Sorunu”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi , Sayı. 1, (Haziran 2016), s. 365-408.
Bierstend, Robert:	“On Dokuzuncu Yüzyılda Sosyolojik Düşünüş”, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi , Tom Bottomore ve Robert Nisbet (der.). Mete Tunçay ve Aydın Uğur (Haz.), Ayraç Y. Ankara, 1997.
Bilkan, Ali Fuat:	“XVII Yüzyılda Medrese ve Tekke Mücadelesinin Osmanlı Şiirine Yansması”, Osmanlı Araştırmaları , Cilt. 26, Sayı. 26,

	(2005), s.119-132.
Birand, Kamuran:	İlk Çağ Felsefesi Tarihi , Ankara: Ankara Üniversitesi Y. 1958.
Boldrin, Michele ve David Levine.:	Entelektüel Tekele Karşı , Çev. Başak Bingöl, İstanbul: Sel Y., 2010.
Bottomore, Tom:	“Marksizm ve Sosyoloji”, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi , Tom Bottomore ve Robert Nisbet(Der.), Haz. Mete Tunçay ve Aydın Uğur , Ayraç Y. Ankara, 1997.
Bourdieu, Pierre ve Loic J.D.Wacquant:	Düşüncel Bir Antropoloji için Cevaplar , Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Y., 2010.
Bourdieu, Pierre:	Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine , Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Y., 1995.
Bozkurt, Mustafa:	“Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 12 Sayı.1, 2008, s. 253-274.
Bozkurt, Nebi:	“Daru’l Kurra”, Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi C. 8,1993, s. 542-545.
Bozkurt, Nebi:	“Darü’l Hadis” Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi , C. 8,1993, s. 527-529.
Bravo, Hamdi:	“Augustinus’un Varlık ve Bilgi Görüşleri”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi , Sayı.15, (Mayıs 2007),s. 111-128.
Bruinessen, Martin Van:	Ağa, Şeyh, Devlet , Çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Y., 2010.
Bulut, Ahmet:	“Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları”, Kelam Araştırmaları Dergisi , C. 4, Sayı. 2, (2006), s. 1-10.
Burn, Jean:	Stoa Felsefesi , Çev. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Y., 2003.
C., Abdülcelil:	Ulemanın Gücü , 2. bs. Van: Bilge Adamlar Y., , 2004.
Calhoun, Craig:	“Bourdieu sosyolojisinin Ana hatları”, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi , Güney Çeğin, Emrah Göker ve diğerleri (Der). (77-129), İstanbul: İletişim Y., 2014.
Castells, Manuel:	Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür (Ağ

	Toplumunun Yükselişi),Çev. Ebru Kılıç, 2 bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., C. 1, 2013, s. 1-16.
Cevizci, Ahmet:	Felsefe Tarihi , Ankara: Say Y., 2010.
Civelek, Yakup:	“Klasik Bir Kurumun Modern Dünyada Var Olabilirliği(Günümüz Dünyasında Medreselerin Yaşayabilmesinin Yolu/Yöntemi)”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum , Ed. Fikret Gedikli, İçinde (167-184), C. 1, Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Y., 2013, s. 167-184.
Coşkun, İbrahim:	“Kalam Karşıtı Ehli-i Sünnetin Usülü'd- din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları,” Marife , Sayı. 3, (Kış 2005), s. 149-174.
Coulson, N. J.:	“Muhammed B. İdris Eş-Şaffi”, Çev. Abdurrahman Haçkalı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 10, (1988), s. 485-490.
Çakar, Serpil:	Osmanlı Kadın Hareketi , İstanbul: Metis Y., 1996.
Çetin, Ensar:	Akademik Dini Bilgi ve Toplum , İstanbul: Reğabet Y., 2012.
Çetinsaya, Gökhan:	“Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat zihniyeti”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi , İçinde(265-272), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Çiçek, Hilal ve Halil Ekşi:	“Söylem Analizi”, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi , C.27, Sayı.27, 2008, s.99-117.
Çiftçi, Adil:	“Bilgi-Sosyolojik Din Sosyolojisinde Bir Kavram: Durum Tanımı”, DEÜİFD , C. 27, 2008, s. 41-56.
Çiftçi, Adil:	Nasıl Bir Sosyal Bilim, Temel Sorun ve Yaklaşımlar , Ankara: Kitabiyat Y., 2003.
Çiğdem, Ahmet:	“Türk Batılılaşması’nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Modernleşme ve Batıcılık İçinde(68-81), C. 3, İstanbul: İletişim Y., 2012.
Çüçen,A. Kadir:	“Bilgi Kuramına Giriş”, Bilimname: Düşünce Paltformu II , 2003/2, C. I. Sayı. 2, s. 3-12.

Dadoo, Yousuf:	“Algı Teorisi ve Kur’an Hermeneutik”, Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji , C.,2, Sayı. 4, 2002, s. 263-282.
Dağ, Mehmet:	“Eş’ari Kelamında Bilgi Problemi”, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü IV , Ankara: Ankara Üniversitesi Basım evi, 1980, s. 90-115.
Deman, Th.:	“Din Ve Bilgi”, Çev. Zeki Özcan, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 3, Sayı. 3, 1991 s. 281-286.
Demir Güneş, Cevriye:	“Foucault'a Söylem ve İktidar,” Uludağ Ün. Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Dergisi , Sayı. 21, 2013.
Demir, Hüseyin:	“İsmailağa Cemaati Medreselerinde Arap Dilinin Öğretimi,” Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi , Cilt. 5, Sayı.9 (2018) s. 2-10.
Demircan, Adnan:	Türkiye’nin İlahiyat Sorunu , İstanbul: Beyan Y., 2015.
Demirci, Mehmet:	“Gazali’nin Tasavvuftaki Üstatları”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 2, 1985. s. 75-80.
Demirel, Özcan ve Esad Yağcı:	“Eğitim, Öğretim Teknolojisi ve İletişim”, Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarım , Özcan Demirel ve Eralp Altun (Ed.), İçinde (2-25), Ankara: Pegem Akademi, 2014, s. 2-25.
Deren, Seçil:	“Kültürel Batılılaşma”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık İçinde (382-401), , Ed. Tanıl Bora& Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Y., C. 3, 2012, s. 382-401.
Dilthey, Wilhelm:	Hermeneutik ve Tin Bilimleri , Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Y., 1999.
Diyanet Tv.:	“Köklerin Hikayesi 20. Bölüm- Burhan Mücahidi” https://www.diyanet.tv/koklerin-hikayesi/video/koklerin-hikayesi-20-bolum--burhan-mucahidi ; (20, Ağustos 2017)
Diyanet Tv.:	“Köklerin Hikayesi 25. Bölüm-Bedreddin Sancar” https://www.diyanet.tv/koklerin-hikayesi/video/koklerin-hikayesi-25-bolum--bedreddin-sancar (20 Ağustos, 2017)
Durkheim, Emile:	Dini Hayatın İlkel Biçimleri , İstanbul: Ataç Y., 2005.

Düzenli, Muittin:	“İslam Rivayet Geleneğinde İcazet”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi , Cilt. 17, Sayı. 17, (2004), 265-300.
Enis, Münevver Ahmed:	Cinsel Ahlâk ve Biyolojik Tehlike , Çev. Kenan Dönmez, İstanbul: İz Y., 1994.
Ensar Neşriyat:	Bu Günün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır, (Sorunlar ve Çözümleri): Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı , İstanbul, 2015.
Er, Enes:	“Eş’arilik’in Doğuşu ve İlk Dönem Eş’arilik”, İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi , Sayı. 1, Samsun, 2016, s. 59-85.
Ercüment, Ayhan:	“Kitabi İslam ve Halk İslamı Dikotomisi Bağlamında Medrese ve Halk İnançları”, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi , Cilt. 1, Sayı. 1, (2018) 76-92.
Erdem, Gazi:	“İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü’l Hikme”, Dini Araştırmalar Dergisi , C. 16, Sayı. 42 (Ocak-Haziran 2013).
Erdoğan, Recep Tayip:	“Cumhurbaşkanı Erdoğan: Medreselerin Kapatılması Boşluk Yarattı” https://www.cnnturk.com/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-konusuyor85 (21 Ağustos 2017)
Ergün, Mustafa:	“II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi , Sayı. 30(1-2), (1982), s. 58-89.
Erkol, Ahmet:	“İmam Şafii’nin Kelam Karşıtlığı ve Nedenleri Üzerine”, Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu İçinde (366-377) , 7-9 (Mayıs 2012), s. 331-357.
Erman, Uğur:	“Siirt Medreselerinde İcazetname Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri” Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Cilt 3, Sayı. 1, s. 135- 172.
Erman, Uğur:	“Siirt Medreselerinde İcazetname Sonrası Okutulan Eserler ve İçerikleri” Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , Sayı. 10, (2017), s. 572-598.
Es-samarrai, Hasib:	Dini Modernizm’in Üç Şövalyesi : Cemaleddin Efgani ,Muhammed Abduh, Reşid Rıza, ve Türkiye’deki Takipçileri ,

	Çev. Ali Nar ve Sezai Özel, İstanbul: Bedir Y., 1998.
Fahri, Macit:	İslam Felsefe Tarihi , Çev. Kasım Turhan, İstanbul: Şato Y., 2004.
Farabi:	El Medinetü'l Fazıla , Çev. Nazif Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
Faruki, İsmail Raci:	Bilginin İslamileştirilmesi , Çev. Fehmi Kuru, İstanbul: Risale Y. 2015.
Fayda, Mustafa:	“Bedir Gazvesi”, Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi , C. 5, 1992.
Foucault, Michel:	Deliliğin Tarihi , Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul:İmge Y., 2006.
Foucault, Michel:	Hapishanelerin Doğuşu , Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara:İmge Y., Ankara, 1992.
Foucault, Michel:	Hermenötiğin Kökeni:Kendilik Hakkında- Dartmouth Konferansları, 1980 , Şule Çiltaş Solmaz (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Y., 2017.
Foucault, Michel:	İktidarın Gözü (Seçme Yazılar 4) , Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Y., 2015.
Freud, Sigmund:	Bir Yanılsamanın Geleceği Bilim ve İman , Çev. H. Zafer Kars, İstanbul: Kaynak Y., 1995.
Gadamer, Hans-George:	“Hermeneutik Refleksyonun Kapsamı ve Fonksiyonu”, Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş , İçinde (1-22), Der ve Çev. Hüsammetin Arslan, İstanbul: Paradigma Y., 2002, s. 1-22.
Gadamer, Hans-George:	Hakikat ve Yöntem , İstanbul: Paradigma Y., C. II, 2013.
Gardner, Howard:	Zihnin Çerçevesi , Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Alfa Y., 2004.
Gatto, John Taylor:	Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı , Çev. Mehmet Ali Özkan, 1.bs, İstanbul: Edam Y., 2018.
Gencer, Bedri:	İslam'da Modernleşme: 1839-1939 , Ankara: Lotus Y, 2008.
Gencer, Mustafa:	Jöntürk Modernizmi ve “Alman Ruhu”: 1908-1918 Dönemi Türk-Alman İlişkileri ve Eğitim , İstanbul: İletişim Y., 2003.

Giddens, Anthony:	Sosyoloji , Çev. Alemdar Kormaz, 1.bs. İstanbul: Kırmızı Kedi Y., 2013.
Giddens, Anthony:	“Hermeneutik ve Sosyal Teori”, Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş , İçinde (23-38), Der ve Çev. Hüsammetin Arslan, İstanbul: Paradigma Y., 2002, s. 23-38.
Goody, Jack:	Tarih Hırsızlığı , Çev. Gül Çağlı Güven, İstanbul: İş Bankası Y, 2014.
Gökaçtı, Mehmet Ali:	Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler , İstanbul: İletişim Y. 2005
Gökalp, Ziya:	Hars ve Medeniyet , İstanbul: Toker Y., 2005.
Gökalp, Ziya:	Türkçülüğün Esasları , Haz. Mehmet Kaplan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986.
Gökalp, Ziya:	Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak , Haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Devlet Kitapları, , 1976.
Gökkır, Necmettin:	“European Muslims and The Qur’an-Interpretation and Integration in Diaspora”, Milel ve Nihal Dergisi , C. 5, Sayı. 3, 2008, s. 239-256.
Görsel, Hayrunnisa:.	“Michel Foucault’ta İktidar Kurma Pratikleri”, Cogito Michel Foucault sayısı, İstanbul: Yapı Kredi Y., Sayı. 70-71, (Yaz. 2012).
Gözütok, Şakir:	“Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler”, Fikret Gedikli (Ed.), Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslar Arası Sempozyum İçinde (199-2015) , Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Y., 2013.
Gunnar, Skirbekk ve Nils Gilje:	Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi , Çev. Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitapevi, (t.y.).
Gül, Gülbahar:	“Birey Toplum Eğitim ve Öğretmen”, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi , Sayı: 1, (2004), s. 223-236.
Gülenç, Kurtul:	“Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger’de Fenomenolojik Hermeneutik”, Cogito , Sayı: 64, (2010), s. 281-299.

Gümüş, Adnan:	“Toplum Bağlamında Bilim, Bilgi sosyolojisi Bağlamında bilim Tarihi”, Bilim, Eğitim ve Düşünce Dergisi , C. 5, Sayı. 6, (Ocak, 2005).
Gündüz, Şinasi:	“Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoks ve Heresi Kavgası”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 9, (2004), s. 1-19
Gündüz, Şinasi:	Hıristiyanlık , İstanbul: İsam Y., 2007.
Gürkan, Menderes:	“İslam Hukukunun Metodolojisinin Oluşumu ve Şafii'nin Yeri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi , Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
Hegel, G.W.F.:	Tinin Görüngü Bilimi , Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Y., 1986.
Heidegger, Martin:	Varlık ve Zaman , Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
Hekman, Susan:	Bilgi Sosyolojisi ve Hermenutik, (Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida) , Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız (Çev.), İstanbul: Baradigma Y., 1999.
Hızlı, Mefail:	“Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi , C. II, Sayı. 4, 2004, s. 371-409.
Horkeimer, Max:	Akıl Tutulması , Çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Y., 1994.
Hourani, Albert:	Arap Halkları Tarihi , Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim Y., 2007.
Humphreys, R. Stephen:	“Kültürel Bir Elit: İslam toplumunda Ulemanın Rolü ve Konumu”, Çev. Murtaza Bedir, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 3, (2003), s. 391-418.
Husserl, Edmun:	Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe , Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Y., 1995.
Husserl, Edmund:	Fenomenoloji Üzerine Beş Ders , Çev. Harun Tepe, 2.bs. İstanbul: Bilim ve Sanat Y., 2003.
Hüseyin, Taha:	“Cahiliye Dönemi Nesri”, Çev. Celalettin Divlekçi, Ankara

	Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı.1, (2007), s. 177-183.
Irigaray, Luce.	Ben, Sen, Biz-Farklılık Kültürüne Doğru , Çev. Sabri Büyükdüverci& Nilgül Tural, İstanbul: İmge Y., 2006.
İ.,Muallim Cevdet:	Mektep ve Medrese , Erdoğan Erüz (Haz.), İstanbul: Çınar Y., 1978.
Joseph, Schach:	“Şafii’nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine”, Çev. İshak Emin Aktepe, Hadis Tetkikleri Dergisi , C. 3, Sayı. 1, (2005), s. 119-127.
Jung,C. Gustav:	Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi , Çev. Engin Büyükinal, İstanbul: Say Kitap, 1982.
Kalın, İbrahim:	İslam ve Batı , İstanbul: İsam Y., 2015.
Kaliber, Alper:	“Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık İçinde (107-124), C. 3, İstanbul: İletişim Y., 2012.
Kara, İsmail:	“İlahiyat Çevrelerinin Halk İslamı’na Yaklaşımı Problemlili” http://www.karar.com/gorusler/ismail-kara-ilahiyat-cevrelerinin-halk-islamına-yaklaşımı-problemlili-631754 (29.Ekim.2017).
Kara, İsmail:	“İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi (Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım)”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşruyet’in Birikimi , İçinde (234-264) C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Kara, İsmail:	“Sultan Hamit Devrinde ‘Mızraklı İlmihal’ Yasaklanmış Mıydı?”, Derin Tarih Sayı. 77, (Ağustos, 2018), s. 36-40.
Kara, İsmail:	İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not , İstanbul: Dergah Y., 2013
Kara, Seyfullah:	“İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emeviler Döneminde Otoritenin Dünyevileşmesi”, İstem , Sayı. 8, (2006), s. 145-170.
Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrııcı ve Diğerleri:	Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir , Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı Y., 2007.
Karaman, Hayrettin:	İslamveİctihad" https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin

	<u>karaman/islam-ve-ictihad-22430</u> Erişim (10 Ekim,2017).
Kaya, Abdusamet:	“Medrese Kökenli İmamlar ile İlahiyat Kökenli İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi (Diyarbakır Örneği)”, Basılmamış Doktora Tezi , Ankara Üniversitesi SBE, 2017.
Kaya, Mahmut:	“Beytü’l Hikme”, Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi , C.6, 1992, s. 88-90.
Kazanç, Fethi Kerim:	“İlk Dönem Eş’ari Kelam Sisteminde Bilgi Sorunu”, Uluslararası İmam Eş’ari ve Eş’arilik Sempozyumu Bildirileri İçinde (178-250), İstanbul: Beyan Y., (Eylül, 2014), s. 178-250.
Kazar, Mehmet:	“Erzurumlu İbrahim Hakkı Hayatı, Kişiliği ve Eserleri,” Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 16, 2001, s. 333-350.
Kazıcı, Ziya:	Osmanlı’da Eğitim-Öğretim , İstanbul: Bilge Y., 2004.
Kırpık, Güray:	“Bağdat Nizamiye Medresesi’nin Kuruluşu, Yapı ve İşleyişi”, İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü’s- Selam) Uluslararası sempozyum , İçinde (685-698), İstanbul, 7-8-9 Kasım, 2008, 2011, C. 2, s.685-698.
Koca, Ferhat:	“Mezhep”, ”, Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi , C. 29, 2004, s. 537-542.
Kocaman, Kasım:	“Osmanlı Medrese Sistemini Etkileyen Faktörler”, İslam Medeniyeti Araştırmalar Dergisi , Cilt. 2, Sayı. 3, s. 400-427.
Koçak, Cemil:	“Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi , İçinde (72-81), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Koçtaş, Münir:	“Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü),” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Özel Sayı(Cumhuriyet 75. yıl), s. 149.
Koloğlu, Orhan:	“II. Abdülhamit’in Siyasal Düşüncesi”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi , İçinde(273-276) C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 273-276.

Kona, Gamze Güngörmüş:	Batı'da Aydınlanma Doğu'da Batılılaşma , İstanbul: Okumuş Adam Y., 2005.
Korlaelçi, Murtaza:	“Pozitivist Düşüncenin İthali”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruyet’in Birikimi , İçinde(214-222), C.1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Kuhn, Thomas:	Bilimsel Devrimlerin Yapısı , Çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Y. İstanbul, 2015.
Küçük, S. G. ve Eyüpgiller, Kemal Kutgün:	“Çatalca Vilayeti’nde Camiye Çevirilen Kiliselerin Dönüşüm Süreci ve Mimari Analizi”, Megron , Cilt. 13, Sayı. 1, (2018), s. 51-66.
Küken, Gülnihal:	Orta Çağ Eğitim Felsefesi , İstanbul:Alfa Y., 2001.
L.,Burns, Gerald:	“Gazali’nin Tasavufi Hermenötiği”, Çev. Turan Koç, İslami Araştırmalar Dergisi , C. 13, Sayı. 3-4, (2000), s. 420-428.
Lakatos, Imre &Alan Musgrave:	Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi , Çev. Nur Küçük, İstanbul: İtihakı Y., 2017.
Lavenda,R.H. ve Emily A. Schutz:	Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar , Çev. Dilek İşler ve Onur Hayırlı, Ankara: Doğubatu Y., 2018
Levinas, Emmanuel:	Husserl Fenomenolojisinde Görgü Teorisi , Çev. Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul: İtihakı Y., 2016.
M. Nafi, Beşir:	“Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası”, Çev. Hayati Saklıoğlu, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , (2012), s. 247-276.
Maalouf, Amin:	Ölümcül Kimlikler , Çev. Aysel Bora, İstanbul: Yapıkredi Y., 2004.
Makdisi, George:	“Şafii’nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkhın Kökenleri Kökenleri ve Önemi”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 15, (1997), s. 263-294.
Makdisi, George:	Orta Çağ’da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı , Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Y., 2004.

Mannheim, Karl:	İdeoloji ve Ütopya , Çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: Deki Y. 2009.
Mardin, Şerif:	Türk Modernleşmesi , Çev. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Y.,s.2012
Mardin, Şerif:	Türkiye İslam ve Sekülerizm , Çev. Elçin Gen&Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Y., 2017.
Mardin, Şerif:	Yeni Osmanlı Düşüncesi, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi , İçinde (42-53), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 42-53.
Memduhoğlu, Adnan:	“Tarihten Günümüze Tillo Medreseleri,” Medrese Geleneği ve Modernleşme sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum , İçinde (135-151) Muş: Muş Üniversitesi Y., 2013, s. 135-148.
Memiş, Abdurrahman:	Halidi Bağdadi ve Anadolu’da Halidilik , İstanbul: Kitabevi Y., 2000.
Memmedzade, Elçin:	“Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber’in Vahy Kâtipleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi , Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Estitüsü, 1999.
Moulin, Daniel:	Eğitici Tolstoy , Çev. Özlem Akçay, 3. bs. Ankara: Hece Y., 2018.
Mouzelis, Nicos:	“Katılımcı-Toplumsal Bütün Sorunu: Parsons, Giddens, Bourdieu”, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi , Güney Çeğin ve Emrah Göker ve diğerleri (Der.),İçinde(187-226), İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 187-226.
Mutman, Mahmut:	“Şarkıyatçılık/Oryantalizm”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık İçinde (189-211), C. 3, İstanbul: İletişim Y., 2012.
Nar, Mehmet Şükrü:	“Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Levi-Strauss ve Yapısalcılık”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Cpğrafya Fak. Antropoloji Dergisi , Sayı, 27 (2014), s. 29-46.
Narin,İsmail (Ed.):	Uluslar arası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Sempozyum , Bingöl: Bingöl Üniversitesi Y., 2012.

Nicholson, Reylonld A.:	“İslam Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri”, Çev. İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı.17,(2002), s. 217-224.
Ocak, Ahmet Yaşar:	Türkler, Türkiye ve İslam (Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri , İstanbul: İletişim Y., 2011.
Ocak, Ahmet Yaşar:	“Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi , Sayı. 12, s. 247-269.
Ocak, Ahmet:	“Medrese Geleneği İçinde Nizamiye Medreseleri’nin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler”, Mustafa Demirci ve diğerleri (Ed.), II. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce , İçinde (447-470), C. I, 2011, s.19-21.
Ocak, Ahmet:	“Nizamiye Medreseleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi , İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
Oktay, Cemal:	Bizans Siyasi İdeolojisi’nden Osmanlı Siyasi İdeolojisine”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşruyet’in Birikimi , İçinde (329-340), C. 1, İstanbul: İletişim Y. 2014.29-30.
Ortaylı, İlber:	“Osmanlı’da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruyet’in Birikimi , İçinde (37-41), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Ortaylı, İlber:	Batılılaşma Yolunda , İstanbul: Merkez Kitaplar Y., 2007
Os, Van ve A. N. M. Nicole:	“Osmanlı Müslümanlarında Feminizm”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruyet’in Birikimi , İçinde (335-345) C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Ölmez, Adem:	“ Modern Osmanlı Ordusunda Alaylılar ve Mektepliler ”, İstanbul: İz Y., 2017.
Öz, Ahmet:	“Ruhu’l Furkan Tefsirindeki Bazı Yorumlara Eleştirel Yaklaşım,” Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 30, (2017), s. 407-427
Özafşar Emin Mehmet:	İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu , Ankara: Ankara Okulu Y., 1999.

Özcan, Kerim:	“Yöntemsel Kontrol ve Örgütsel Düzen: Michel Foucault ve Zygmunt Bauman Ekseninde Bir Tartışma”, Amme İderesi Dergisi , C. 47, Sayı. 2, (Haziran 2014). s. 1-42.
Özgen, Nurretin:	“Siirt’in İnanç Turizmi Mekanları: Ziyaret (Veysel Karani) ve Tillo (Aydınlar),” Doğu Coğrafya Dergisi , Cilt. 17, Sayı. 27, (2012), s. 260-265.
Özkan, Mustafa:	“Emevi İktidarının Siyasi İcraatlarına Karşı Ulemanın Tavrı”, İstem , Sayı. 11, (2008), s. 93-112.
Palmer, Richard E.:	Hermenötik , Çev. İbrahim Görener, İstanbul: Ağaç Felsefe Y., 2008.
Palo, Gülcan:	“Bilginin Toplumsallaşması ve Sosyal Epistemoloji”, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi , Sayı. 51, 2013, s.75-84.
Parla, jale:	“Tanzimat Edebiyatı’nda Siyasi Fikirler”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruyet’in Birikimi ,İçinde (223-233), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014, s. 223-233.
Piaget, Jean:	Epistemoloji ve Psikoloji: Bir Bilgi Kuramına Doğru , İstanbul: Havas Y., 1980.
Poonawala, İsmail K.:	“Muhammed İzzet Derveze’nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur’an Hermenötiğine Bir Katkı”, Çev. Süleyman Gezer, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 1, Sayı. 2, 2002, s. 335-352
Ritzer, George:	Modern Sosyoloji Kuramları , Çev. Himmet Hülür, Ankara: Deki Y., 2012.
Rothaker, Eric:	Tarihselcilik Sorunu: Tin bilimlerinde Dogmatik Düşünme Formu ve Tarihselcilik Sorunu , Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Ara Y., 1990.
Said, Edward:	Oryantalizm , Çev. Nezhiz Uzel, İstanbul: İrfan Y., 1998, s. 62-64.
Sarıkaya, Yaşar:	“Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi”, İslami Araştırmalar Dergisi , Sayı.3, 1999, s. 23-39.
Saussure, Ferdinand:	Genel Dil Bilim Yazıları , Çev. Berke Vardar, İstanbul:

	Multilingual., 1998.
Scholer Basel, Gregor:	“İslam’ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu”, Çev. Nimetullah Akın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 2, (2007) s. 171-196.
Seggie, Fatma Nevra&Veysel Gökbel:	“Geçmişten Günümüze Türkiye’de Akademik Özgürlük”, Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı (Analiz/Rapor) Sayı. 98 , (Haziran, 2014)
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi:	İlahiyat Fakültelerinin Sorunları, Yeniden Yapılandırılmaları ve Program Geliştirmesine Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler , Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi T., 2008.
Sennett, Richard:	Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri , Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Y., 2017.
Sezgin, Fuat:	İslam’da Bilim ve Teknik , İstanbul: İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Y., 2016.
Sırma, İhsan Süreyya:	Müslümanlar’ın Tarihi , İstanbul: Beyan Y., C. I, 2014.
Sinanoğlu, Abdülhamit:	“İslam’ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde ‘Kader’ İnancı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. XLIII, Sayı. 2, (2002), s. 249-276.
Slattery, Martin:	Sosyolojide Temel Fikirler , Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz (çev. ve haz.), İstanbul: Sentez Y., 2015.
Somel, S. Akşin:	“Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruyet’in Birikimi , İçinde (88-97), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Soysaldı, H. Mehmet:	İmam Eş-Şafii ve Tefsir Anlayışı Elazığ: Diyanet Vakfı Yayınları Elazığ Şubesi, 1998.
Sönmez, Mehmet Emin:	“Tillo(Siirt) İlçe’sinin Kültürel Turizm Potansiyeli,” Türk Coğrafya Dergisi , Say. 59, (2012), s. 31-35.
Söylemez, Mahfuz:	“Muhammed Tayyip Okiç’in Kütüphanesi ile İlgili Bazı Mülahazalar”, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Cilt:

	1, Sayı. 1, (2014), s. 9-26.
Sözen, Edibe:	Söylem , İstanbul: Paradigma Y., 1999.
Swingewood, Alan:	Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi , Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Y., 1998.
Şahin, Abdusabur:	“Hz. Muhammed Döneminde Arap Yazısında Hareke ve Nokta”, Çev. Tayyar Altıkulaç, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi , C. 9, Sayı. 102-103, (Kazım, 1970), s. 403-407.
Şanlı, Mustafa:	“Osmanlı Devleti’nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , Cilt.1, Sayı.14, (2003), s. 149-168.
Şentürk, Recep ve diğerleri.	Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri , İstanbul: İletişim Y., 2012.
Şeriati, Ali:	İnsanın Dört Zıkanı , Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İşaret Y., 2013.
Taşdemir, Eray:	“Medreselerin Doğuş Kaynakları ve İlk Zamanları”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , Sayı. 2, (1988), s. 271 (269-277).
Taylor, Charles:	Seküler Çağ , Çev. Dost Körpe, İstanbul: İş Bankası Y., 2014.
Timuçin, Afşar:	Düşünce Tarihi I , İstanbul: Bulut Y., 2014.
Toker, Nilgün ve Serdar T.:	“Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyet’ten Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Modernleşme ve Batıcılık İçinde (82-106), C. 3, İstanbul: İletişim Y., 2012.
Topaloğlu, Fatih:	“İran Coğrafyasının Şiileşme Süreci: İlk Dönem, Emeviler, Abbasiler”, E-Makalat Mezhep Araştırmaları , VI/2 (Güz 2013), s. 43-62.
Turgut, İhsan:	“Platon’da Bilgi Türleri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. XXII, s. 349-359.
Turner, Bryan S.:	Klasik Sosyoloji , Çev. İdil Çetin, İstanbul: İletişim Y., 2015.
Türker, Ömer:	“İslam Metafizik Gelenekleri”, İslam Felsefesi: Geçmiş ve

	Günümüze Dair Bazı Meseleler , içinde (43-54), Köln: Plural Y., 2017, s. 43-54.
Türker, Ömer:	“İslam Düşüncesinin Sofistikle Yüzleşmesi: Gazzali’nin Kesinlik Arayışı”, Abduladir Filiz (Ed.), İslam Felsefesi: Geçmiş ve Günümüze Dair Bazı Meseleler İçinde (94-105), Köln: Plural Y., 2017, s. 94-105.
Ülger, Mustafa:	“Eflatun’un Bilgi Görüşü”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı.12, s. 191-201.
Ünal Zeki, Ahmet:	“Rahatsız Eden Bir Adamın Bilimi: Sosyoloji”, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi , Güney Çeğin, Emrah Göker ve diğerleri (Der). İçinde (161-186), İstanbul: İletişim Y., 2014.
Ünal, Yavuz(Ed.):	Modern Dönemde İlahiyat Eğitim Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay) , İstanbul: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., 2011.
Ünvar, Kerem:	“İttihatçılıktan Kemalizme İhya’dan İnşa’ya”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi , İçinde (129-142) ,C. 1, İstanbul: İletişim Y., s. 131-132.
Üstel, Fusun:	“II. Meşrutiyet ve Vatandaşın ‘İcadı’”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşruiyet’in Birikimi , İçinde (166-179), C. 1, İstanbul: İletişim Y., 2014.
Üzüm, İlyas:	“Mezhepler”, Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi , C. 29, 2004, s. 526-532.
Van Ess, Josef:	“Mu’tezile: İslam’ın Akılcı Yorumu I”, Çev. Veysel Kasar, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 13, Sayı. 20, 2008, s. 291-299.
Weber, Max:	Sosyoloji Yazıları , Çev. Taha Parla, İstanbul: Deniz Y., 2011.
Weber, Max:	Ekonomi ve Toplum , Çev. Latif Boyacı, C.I, İstanbul: Yarın Y., 2012.
Weber, Max:	Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu , Çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Y. 2009.
Yasa, Metin:	“Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama

	Gereksinimi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Sayı. 28, 2010, s. 37-52.
Yavuz, Adil:	“Bir İhtisas Medresesi Olarak Dar’ul Hadislerin Önemi”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslar Arası Sempozyum (İçinde) (217-232), Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Y., 2013. s. 217-232
Yavuz, Yunus Vehbi:	“Çağdaş Problemler ve İstihsan Prensibi”, İslami İlimlerde Metodoloji/Usül Meselesi II: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları II , İçinde (287-295) İstanbul: 2009, s. 287-295.
Yıldırım, Birol:	“Medrese-Tekke Bütünlüğünde Yetişmiş Bir Âlim Tipi: İmam Gazzali Örneği”, Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi , Cilt. 6, Sayı. 16, (Eylül-Aralık 2018), s. 67-102.
Yılmaz, Ali:	“Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Medreselerinde Geleneksel Yapı ve Islah Çalışmaları”, Milel ve Nihal Dergisi , Din, Tecdid ve Reform sayısı C.2, Sayı. 5, (2008), s. 161-173.
Zeki Eyupoğlu, İsmet:	Orta Çağ Düşüncesi, Kilise Babaları, Tanrı Biliminin Doğuşu , İstanbul: Pencere Y., 2002.

Ek-1 (Akil İnsanlar Heyetinin Molla Burhaneddin Mucahidi'yi Ziyareti)⁸⁸²



⁸⁸²Akil insanlar heyetinin Tillo'da bulunan Molla Burhaneddin Mucahidi'yi ziyaretten kareler... İlk fotoda heyette yer alan Kezban Hatemi görülmektedir. Medresenin cinsiyetçi perspektifini yansıtabilecek şekilde Hatemi, medreseye alınmayacaktır. Medrese paradigmasında kadın ve erkeklerin sınırları belirgindir. Bu durum medyaya da yansıtacaktır. Bak. "Kezban Hatemi Rica Üzerine Medreseye Girmede." <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/kezban-hatemi-rica-uzerine-medreseye-girmede-23124975> Erişim (18. Mart, 2018); İkinci fotoda ise Etyen Mahçupyan, Mehmet Emin Ekmen, Yılmaz Ensaroğlu gibi isimlerle beraber Molla Burhaneddin Mucahidi göze çarpmaktadır. Bu foto, medresenin geleneksel anlayışının tezahürlerinden... Masa ve sandalyesiz, halı üstüne yerde alaturka pozisyonda oturmak, gelen misafirin konumuna bakılmaksızın vazgeçilmezlerdendir.

Ek-2 (Cuma Tatili Eğlencesinden Kareler)⁸⁸³



⁸⁸³ Tillo medreselerinin yoğun programı ve öğrencilerin sosyalite anlamında dışarıda çok fazla etkinlik yapamamaları, yanı sıra tatillerin 6 ayda bir olması, burayı sıkıcı olmaktan çıkartmak adına çeşitli etkinlikler yapmayı zorunlu kılmaktadır. Bunların en tipik olanı ise Tefler eşliğinde oyun oynamaktır. Cuma günü yapılan bu etkinliğe genelde üstü kitapta yer alanlar da katılmaktadırlar. Örneğin ilk fotoda sağdan dördüncü kişi Mir görevini yürütmektedir. Mirin orda olması taşkınlığı engellediği gibi rutin dışı olarak kabul edilen bu etkinlikte, öğrencilerin güzetim altında tutulmasının da sağlamaktadır..

Ek-3 (Yapılan Genel Sınavda Öğrenciler Soru Çözerken)⁸⁸⁴



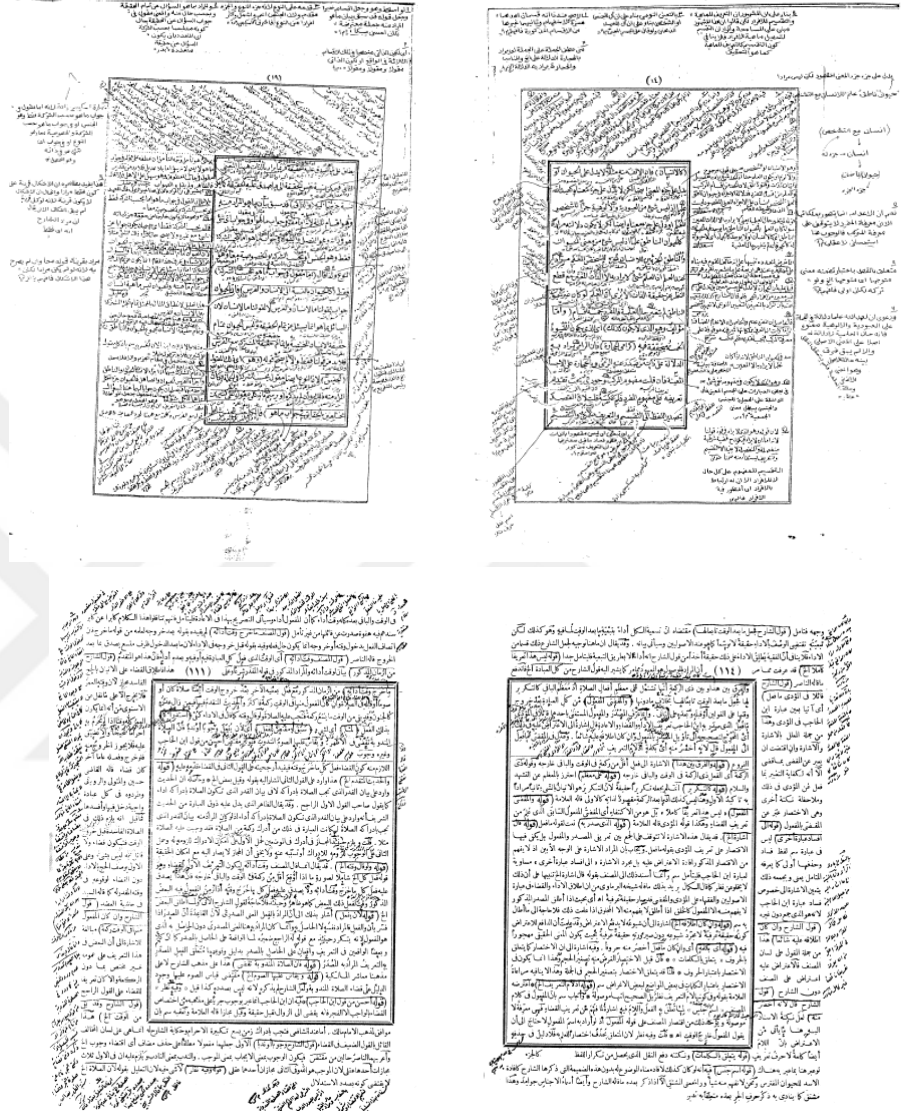
⁸⁸⁴ Medreselerde nadirde olsa yapılan sınava ilişkin görüntülerin yer aldığı bu kareler, medreselerin geleneksel bakış açısına ilişkin bilgiler de vermektedir. Medreseler genelde sıra ve sandalyelerin olmadığı kurumlardır. Fotoğraflar Tillo medreselerinden

Ek-4 (Mütala Eden Öğrenciler)⁸⁸⁵



⁸⁸⁵ Medresede anlayarak okuma faaliyeti yapan talebeler... kimisi yere çömelerek kimisi ise önünde rahle olacak şekilde oturarak ödev yapmaktadırlar. Rahle medresenin kaçınılmazlarındandır. Fotoğraflar Siirt Tillo Molla Burhanettin Medresesinden

Ek-5 (Bir Öğrencinin Ders Kitabının İçeriğinden Bir Örnek)⁸⁸⁶



⁸⁸⁶ Bir öğrencinin çalışma kitaplarından alınan bu görüntüler, tipik bir medrese öğrencisinin çalışma sistemini ve aynı zamanda metin merkezli bilgi yapılandırma metodolojisi hakkında ipuçları vermektedir. Bilgi uğraşında ki temel amaç, metnin iyi anlaşılmasıdır. Tüm çaba metni iyi anlama üzerine kurgulanmıştır. Kitabın ortasında ana metin ve ana metin bağlamında içten dışa doğru geliştirilmiş metnin açıklamaları, öğrencinin altını çizdikleri yerler ve mütalaa ederken kenara aldıkları notlar....

Ek-6 (Ezber Yaparken Gidip Gelen Talebeler)⁸⁸⁷



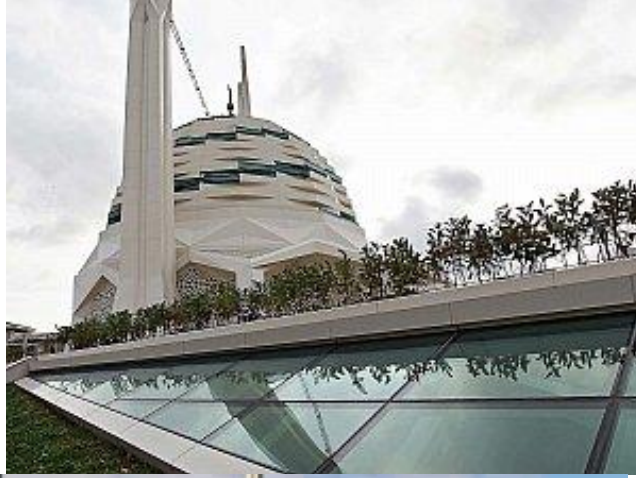
⁸⁸⁷ Medreselerde gidip gelerek ezber yapmak ve çalışmak önemli bir husustur. Öğrenciler genelde sesli bir şekilde bu işlemi yaparlar. Alt karede ise Tillo medresesi baş müderrisi Molla Burhaneddin Mücahidi'nin ders anlatığı bir fotoğraf yer almaktadır. Öğrenciler ceketli bir şekilde düz üstü oturacak şekilde dersi dinlemekte ve herkesin elinde aynı kitap bulunmaktadır. Medreselerde kitap her şey demektir.

Ek-7 (Tillo'daki Yeni Medrese)⁸⁸⁸



⁸⁸⁸ Camisi ve Avlusu geleneksel mimariyi yansıtan yeni medresenin yapısı tamamen modern mimariyi yansıtmaktadır. Tillo'da yer alan modern binalardan bir tanesi olan bu yapının kantini de vardır. Öğrenciler burada yatılı kalmaktadırlar.

Ek-8 (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camisi)⁸⁸⁹



⁸⁸⁹ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin yeni camisine ayıt karelerin yer aldığı bu fotolar, bir yönüyle ilahiyat perspektifi hakkında bilgiler vermektedir. Nihayetinde geleneksel cami yapılanmasından farklı bir mimariyi yansıtan caminin şerafesi olmadığı gibi, fizksel olarak da gayet modern bir görünümündedir. Esasen bu mimari post-modern öğelerde taşımaktadır. Nihayetinde genel kabullerin ve teammülerin yanı sıra rutin dışı bir anlayışa işaret eden bu yapı, “çağdaş” mimari özellikler taşımaktadır.

Ek-9 (Tillo Medreselerinin İcazetnamesi ve Anlamı)

إِجَازَتُنَامَةٌ



لحضرة سيدي المولى المجاهدي الشيخ:

برهان الدين الخالدي التلوي متعنا الله تعالى بطول حياته

آمين

١٤٣٩هـ - ٢٠١٧م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي طَلَعَ جَمَالُهُ مِنْ مَطْلَعِ كُلِّ مَوْجُودٍ، فَتَجَلَّى بِذَاتِهِ فَهُوَ
الشَّاهِدُ وَالْمَشْهُودُ، أَلْبَسَ الْهَيْوَلَى الْعَمَائِيَّةَ صُورًا مُخْتَلِفَةً، فَصَارَتْ
الْوَحْدَةُ كَثْرَةً بِعَوَارِضِ التَّعْيُنَاتِ مُكْتَنِفَةً، ثُمَّ ظَهَرَ فِي كُلِّ مِنْهَا بِقَدْرِ
الْقَابِلِيَّةِ مِنْ غَيْرِ الْإِتْحَادِ وَالْحُلُولِ، فَتَمَّتْ دَائِرَةُ السَّيْرِ وَاتَّصَلَ رَأْسُ اقْوَسَى
العُرُوجِ وَالنُّزُولِ.

غَايَةٌ مَا أَدْرَكَ مِنْهُ أَصْحَابُ الْكُشْفِ وَالشُّهُودِ، أَنَّهُ الْمُتَفَرِّدُ بِالذَّاتِ
وَالْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُودِ، وَجَعَلَ الْعُلَمَاءَ الْفَضْلَاءَ مِنْ
أَهْلِ الْكَمَالِ، مُشْبِتِينَ لَوْجُوبِ وَجُودِهِ بِطَرِيقَيْنِ يَتَوَقَّفُ أَحَدُهُمَا عَلَى
إِبْطَالِ الدَّوْرِ وَالتَّسْلُسِ، وَالْآخَرُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ الْإِبْطَالِ،
مُتَّفَكِّرِينَ فِي هَذِهِ الْمَصْنُوعَاتِ الْفَانِيَةِ، مُبَيِّنِينَ بِإِتْقَانِ صُنْعِهِ تَعَالَى فِيهَا
الصِّفَاتِ السَّبْعِ أَوِ الثَّمَانِيَةِ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ بَعَيْنِيَّتِهَا لِلذَّاتِ الْمُقَدَّسَةِ عَنِ

الْأَيْنِ، وَحَقَّقَ بَعْضُهُمْ أَنَّهَا لَا غَيْرَ وَلَا عَيْنَ.

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَهْبِطِ كَلِمَتِهِ الثَّامَةِ، وَمَقْسِمِ نِعْمَتِهِ
الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ، خُلَاصَةِ الْكَوْنِ الْجَامِعِ لِلتَّعْيُنَاتِ الْفِعْلِيَّةِ، وَالْقَلَمِ

الأعلى الرَّاسِمِ لِلنُّفُوسِ الْكَوْنِيَّةِ، وَعَلَى إِلَهٍ الْوَلِيَاءِ، وَأَصْحَابِهِ الْأَصْفِيَاءِ،
الْحَائِزِينَ لِلْحَطِّ الْأَوْفَى، الْقَائِزِينَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِالزُّلْفَى.

أَمَّا بَعْدُ: فَيَقُولُ الْحَقِيرُ الْفَقِيرُ، الْمُعْتَرِفُ بِالْعَجْزِ وَالتَّقْصِيرِ، أَقْلُ
عِبَادِ اللَّهِ عِلْمًا وَعَمَلًا، وَأَكْثَرُهُمْ خَطَاً وَخَلَلًا، وَأَحْوَجُهُمْ إِلَى رَحْمَةِ رَبِّهِ
الْمُعِينِ، وَأَفْقَرُهُمْ إِلَى رَأْفَةِ مَوْلَاهُ الْمَتِينِ، (بُرْهَانُ الدِّينِ ابْنُ الْحَاجِّ مُحَمَّدٌ عَلِيُّ
الْمُجَاهِدِيُّ الْخَالِدِيُّ الْحَمَزَوِيُّ التِّلْوِيُّ). غَفَرَ اللَّهُ تَعَالَى ذُنُوبَهُ، وَسَتَرَ
عُيُوبَهُ، وَأَحْسَنَ حَالَهُ، وَيَسَّرَ أَمَالَهُ، وَرَنَاهُ بِعَيْنِ الْعِنَايَةِ، وَعَنَاهُ بِأَنْوَارِ
الْأَسْمَاءِ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ، وَرَشَّحَهُ بِالْهَدَايَةِ وَالتَّوْفِيقِ، وَوَشَّحَهُ
بِالْبِرَايَةِ وَالتَّدْقِيقِ، وَجَعَلَ مُتَوَلِّيَهُ (الرَّسُولَ الْأَعْظَمَ) صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ الْيَوْمَ وَيَوْمَ تَنْزَلُ الْأَرْضُ وَتَنْزِلُ الْقَدَمُ: إِنَّ الْعَالَمَ لَوَاءُ قَدْرِهِ مَرْفُوعٌ لَا
يُوضَعُ، وَأَسَاسُ عِزِّهِ مَوْضُوعٌ لَا يُرْفَعُ، مَنْ اعْتَنَى بِهِ لَا يَذِلُّ، وَمَنْ كَثُرَ بِهِ لَا
يَقِلُّ، وَمَنْ صَعِدَ وَسَعِدَ بِهِ لَا يَشْقَى، وَمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ فَقَدِ اسْتَمَسَكَ
بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى، وَمَنْ مَرِضَ بِهِ يَشْفَى، وَمَنْ اشْتَهَرَ بِهِ لَا يَخْفَى، هَمُّهُ
نَشَاطٌ، وَغَمُّهُ انْبِسَاطٌ، كَسَادُهُ رَوَاجٌ، وَمَرَضُهُ عِلَاجٌ، طَالِبُهُ مَطْلُوبٌ،
وَرَاغِبُهُ مَرْغُوبٌ، حَامِدُهُ مَحْمُودٌ، وَحَاسِدُهُ مَحْسُودٌ، وَإِنْ مِمَّنْ اهْتَدَى
بُنُورِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى الصُّعُودِ فِي الْمَدَارِجِ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ الْعَلِيَّةِ دُونَ أَقْرَانِهِ، وَتَجَلَّى
عَلَيْهِ أَنْجُمُ السُّعُودِ فِي رَصْدِ النَّظَرِ إِلَى هَذِهِ الْمَنْقِبَةِ الْجَلِيَّةِ لَدَى إِخْوَانِهِ،

نَاقِلَ هَذِهِ النَّمِيْقَةِ، وَحَامِلَ الوَثِيْقَةِ، الْعَالِمَ الْفَاضِلَ الْأَدِيْبَ، وَالزَّكِيَّ
الذَّكِيَّ الْأَرِيْبَ، مَحْمُوْدَ الْخِصَالِ، مَعْهُوْدَ الْمَزَايَا وَالْكَمَالِ:

[.....]

قَدْ بَدَلَ شَطْرًا مِنْ أَيَّامِ دَهْرِهِ نَحْوَ إِقْتِنَاصِ شَوَارِدِ الْعُلُوْمِ الْعَقْلِيَّةِ،
وَاقْتِنَاءِ الرُّسُوْمِ النَّقْلِيَّةِ، بِالْقِرَاءَةِ عَلَيْنَا، وَمُلَازِمَةِ الْإِسْتِفَادَةِ لَدَيْنَا، قِرَاءَةً
تَحْقِيْقًا وَإِتْقَانًا، وَقَبْلَ مِنْهَا مَا يَلِيْقُ قَبُوْلَ تَصْدِيْقٍ وَإِيْقَانٍ، وَتَحَقَّقَ لَدَيْنَا أَنَّهُ
مِنَ الْفَضْلِ عَلَى جَانِبٍ عَظِيْمٍ، وَأَنَّهُ حَقِيْقٌ وَخَلِيْقٌ بِأَن تَدْخُلَهُ الطَّلَبَةُ فِي

سَلْسَلَةِ آبَاءِ التَّعْلِيْمِ، فَهُوَ حَرِيٌّ لِأَن يُكْتَبَ فِي دِيْوَانِ الْإِجَازَةِ، جَدِيْرٌ بِأَن
يُفْرَضَ فِي إِیْوَانِ الْإِفَادَةِ، فَأَجْزَنَالَهُ بِمَا أَجَازَنَابَهُ مِنْ تَدْرِيسِ الْعُلُوْمِ الْعَقْلِيَّةِ
وَدَشْرٍ فَوَائِدِهَا، وَنَشْرِ الْیَوَاقِيْتِ الْعَالِيَةِ وَنَظْمِ فَرَائِدِهَا، وَتَقْرِیرِ الرُّسُوْمِ
النَّقْلِيَّةِ وَنَسْطِ مَوَائِدِهَا، أَسْتَادُنَا الْعَلَامَةَ، وَمَلَذُنَا الْفَهَامَةَ، مُحَقِّقُ دَهْرِهِ،
وَمُدَقِّقُ عَصْرِهِ، شَمْسُ سَمَاءِ الْفَضْلِ وَالْكَمَالِ، قَمْرُ فَلَکِ الْعِزِّ وَالْإِقْبَالِ،
الصِّدُوْقُ الصِّدِّيْقِيُّ، وَالْمُحِقُّ الْقَارُوْقِيُّ، كَنْزُ الْعُلُوْمِ وَالْعِرْفَانِ، قِدْوَةٌ أُوْلَى
الْإِتْقَانِ وَالْإِمْعَانِ، سَبَاقُ الْعَايَاتِ، فِي مِيَادِيْنِ إِقْتِنَاصِ شَوَارِدِ الْمَعَانِي،
سَيِّدِي الْحَكِيْمِ، وَسَنَدِي الْعَظِيْمِ، **أَبُو الْحَكَمِ عَبْدُ الْحَكِيْمِ الثَّانِي**، جَزَاهُ اللهُ

تَعَالَى عَنَّا الْأَجْرَ الْعَمِيْمَ، وَأَسْكَنَهُ بِفَضْلِهِ جَنَّاتِ النَّعِيْمِ، بِإِجَازَةِ عَمِّهِ
الْعَلَامَةِ النَّحْرِيْرِ، وَالْفَاضِلِ الْكَبِيْرِ، الْإِمَامِ الْمُبَجَّلِ، وَالْهَمَامِ الَّذِي هُوَ

بِالْكَمَالِ مُفَضَّلٌ، بَحْرُ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ، وَمَعْدِنُ الْحَقَائِقِ وَاللِّطَائِفِ،
 خُلَاصَةُ الْمَجْدِ، وَمَعْدِنُ الْحَمْدِ، الْمَوْلَى الْمَاجِدِ، أَسْتَاذِهِ وَرَضِيعِ وَالِدِهِ
 الْمُلَا حَامِدِ تَعَمَّدَهُ اللهُ تَعَالَى بِغُفْرَانِهِ، وَأَسْكَنَهُ أَعْلَى جَنَانِهِ، بِإِجَازَةِ
 سَقِيهِ، عَلَامَةِ حَقَائِقِ الْعُلُومِ وَمَعْدِنِ أَسْرَارِهَا، كَنْزِ دَقَائِقِ الرُّسُومِ
 وَمَطْلَعِ أَنْوَارِهَا، مَرْجِعِ الْمُحَقِّقِينَ فِي حَلِّ مُشْكِلَاتِ الْمَسَائِلِ، وَسَنْدِ
 الْمُدَقِّقِينَ فِي الْمُنَاطَرَاتِ وَإِيرَادِ الدَّلَائِلِ، مَالِكِ مَفَاتِيحِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ
 فِي التَّنْظِيمِ وَالنَّثْرِ، مُفِيضِ وَابِلِ الْمَعَارِفِ وَالْعَوَارِفِ عَلَى أبنَاءِ الدَّهْرِ، مَنْ شَهِدَ
 بِفَضْلِهِ وَكَمَالِهِ آيَاتُ بَيِّنَاتٍ، وَتَلَّتْ أَحَادِيثَ تَنَائِهِ أَلْسِنَةُ أَنْوَارِهِ الرَّائِقَاتِ،
 قُدُوةَ الْعُلَمَاءِ الْحَدَاقِ، مَحْمُودِ السَّيْرِ وَالْأَخْلَاقِ، الْمَوْلَى حَسَنَ فَهْمِي

أَفْنِدِي تَعَمَّدَهُ اللهُ تَعَالَى بِغُفْرَانِهِ، وَأَسْكَنَهُ أَعْلَى غُرْفِ جَنَانِهِ.

وَهُوَ قَدْ أَجَازَهُ أَخُوهُ شَمْسُ فَلَكِ الْعِلْمِ وَالْبِرَاعَةِ، فَارِسُ مَيْدَانِ كُلِّ
 صِنَاعَةٍ، عَلَامَةُ كُرْدِسْتَانَ، عُمْدَةُ عُلَمَاءِ الزَّمَانِ، مَطْلَعُ ثَوَابِتِ الْفَضَائِلِ
 وَالْمَفَاخِرِ، حَائِزُ مِيرَاثِ الْكَمَالَاتِ كَابِرًا عَنْ كَابِرٍ، فَحْطُ رَوَاحِلِ أَدْكِيَاءِ
 الطُّلَّابِ، مُنْتَهَى مَرَاكِجِ أُولَى الْبَصَائِرِ وَالْأَبَابِ، سَاقِي قُلُوبِ عِطَاشِ
 الْمُسْتَفِيدِينَ بِزُلَالِ تَقْرِيرَاتِهِ، رَاقِي مُلَازِمِ مَجْلِسِ إِفَادَتِهِ بِطَلَسَمَاتِ
 إِشَارَاتِهِ، جَامِعُ مَحَاسِنِ الصُّورَةِ وَالسَّيْرِ، رَافِعُ لَوَائِ الْحَقِّ بِأَيَادِي الْعَزْمِ
 وَالْعَيْرَةِ، الْمُتَشَرِّفُ بِجَلْعِ الْحِلْمِ وَالتَّوَاضُعِ وَالْوَقَارِ، الْمُتَدَرِّعُ مِنْ لِبَاسِ

الْحَشِيَّةِ وَالْتَّقْوَى بِخَيْرِ شِعَارٍ، مَنبَعُ الْفَصَاحَةِ، قَلْبُ دَائِرَةِ السَّمَاةِ،
مُفْتِي عَصْرِهِ، وَمَرْجِعُ أَهْلِ دَهْرِهِ، حَضْرَةُ الْخَبْرِ الْوَحِيدِ، شِبْلُ الْفَرِيدِ،
الْمَوْلَى حُسَيْنِ أَفَنْدِي.

وَهُوَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى وَجَعَلَ أَعْلَى الْفَرَادِيسِ مَشْوَاهُ، اقْتَبَسَ مِنْ ثَلَاثَةِ
أَصْوَاءَ، وَخَلَفَ فِي الْفَضْلِ وَالْكَمَالِ جَمْعًا مِنَ الْآبَاءِ فَاسْتَكْمَلَ مِنْ كُلِّ
مِنْهُمْ حَظَّ الْوَرَاثَةِ، وَغَدَا بِجَمْعِ الْأَنْهَارِ الثَّلَاثَةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ أَجَازَهُ وَالِدُهُ
دُسْتُورُ الْفُحُولِ وَالْأَجَلَّةِ، مَعْدِنُ الْعُقُولِ وَالْأَدِلَّةِ، صَدْرُ الْعُلَمَاءِ فِي
الْإِفَاقِ، أَسْتَاذُ الْكُلِّ فِي الْكُلِّ عَلَى الْإِطْلَاقِ، نَاقِدُ السَّابِقِينَ، وَقَائِدُ

اللَّاحِقِينَ، الْعَالِمُ التَّحْرِيرِ، وَالْبَحْرُ الْكَبِيرِ، مَنبَعُ دُرَرِ الْفُنُونِ وَالْعُلُومِ،

عَيْنُ حَيَاةِ الْمَعَانِي وَالرُّسُومِ، الْمُتَشَرِّفُ بِوَسْمِ سَيِّدِ الْأَوْلِيَانِ وَالْآخِرِينَ،
الْمُتَوَسِّمُ بِشَرَفِ مَنَاقِبِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ، حَاجُّ الْحَرَمَيْنِ بِالصِّدْقِ
وَالصَّفَا، مُفْتِي الْمَذْهَبَيْنِ الْمَوْلَى مُصْطَفَى رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى.

وَأَجَازَهُ أَيضًا الْعَالِمُ الْعَامِلُ، وَالْفَاضِلُ الْكَامِلُ، فَرِيدُ زَمَانِهِ،
وَوَحِيدُ أَوَانِهِ، زُبْدَةُ الْعَارِفِينَ، وَقُدُوةُ الْعَالَمِينَ، الْبَحْرُ الْخِضَمُّ الزَّاحِرُ، عَمُّهُ
الْمَوْلَى عُمَرُ الْعَامِرِ، وَهُوَ قَدْ أَخَذَ الْعُلُومَ كُلَّهَا، مَنقُولَهَا وَمَعْقُولَهَا، عَنِ
الْمَوْلَى مُصْطَفَى الْمَشَارِإِ إِلَيْهِ أَفَاضَ اللهُ سِجَالَ رَحْمَتِهِ عَلَيْهِ، وَأَدْخَلَهُ تَحْتَ
لِوَاءِ (سَيِّدِ الْأَنْبَاءِ) وَتَبَّتْهُ يَوْمَ تَنْزَلُ الْأَقْدَامُ.

وَهُوَ قَدْ أَجَازَهُ فِيمَا أَجَازَ بِهِ شَيْخُنَا وَسَدَدْنَا الْخَبْرَ الْوَاصِلَ،
 وَالْبَحْرُ الشَّامِلَ، الْفَانِي فِي اللَّهِ، وَالْبَاقِي بِاللَّهِ، الْفَاضِلُ الْبَاسِلُ، وَالْمُرْشِدُ
 الْكَامِلُ، وَحِيدُ عَصْرِهِ، وَمُفْتِي دَهْرِهِ، شَمْسُ كَوَاكِبِ الْعُلَمَاءِ،
 قُطْبُ مَوَاصِبِ الصُّلَحَاءِ، الْمُتَبَخَّرُ فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْعُلُومِ، الْمُسْعِفُ
 لِأَوْلِي الْمَقَاصِدِ وَالْهُمُومِ، قَطْرَةُ الْحَقِيقَةِ الْعُلْيَا، الزَّاهِدُ فِي لَذَاتِ الدُّنْيَا،
 مَنبَعُ الْكَرَامَاتِ الْبَارِقَةِ، صَاحِبُ التَّأْلِيفَاتِ الْفَائِقَةِ الرَّائِقَةِ، وَالِدُهُ
 الْمَوْلَى خَلِيلُ الْعَمَرِيِّ الْإِسْعَرْدِيِّ قَدَسَ اللَّهُ تَعَالَى سِرَّهُ، وَأَفَاضَ عَلَيْنَا
 أَنْوَارَهُ وَبَرَّهُ، بِإِجَازَتِهِ عَنِ الْأُسْتَاذِ الْأَجَلِّ، وَالنَّحْرِيرِ الْأَكْمَلِ الْمَوْلَى

فَحْمُودِ الْبَهْدِيِّ، بِإِجَازَةِ الْمَوْلَى الْمَذْكُورَةِ لِلْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ عَنِ
 مُكْمَلِهِ فِي الْعُلُومِ النَّقْلِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ، وَمُرِّيهِ بِالْفَوَائِدِ الْجَلِيلَةِ الْجَلِيلَةِ،
 الْعَالِمِ الْفَاضِلِ، وَالْبَحْرِ الْكَامِلِ مُحَمَّدَ صَالِحِ أَفندي الصَّفْوِيِّ وَأَجَازَ
 أَيْضًا مَوْلَايَ الْمَلَّاحُ حُسَيْنَ السَّالِفِ مِسْكَ ذِكْرِهِ بِطِيبِ شَذَاهُ مَتَّعَهُ اللَّهُ
 تَعَالَى فِي دَارِ الْكَرَامَةِ بِكَرِيمِ لِقَاؤِهِ، الْعَالِمِ التَّقِيُّ، وَالْفَاضِلِ النَّقِيُّ،
 الْمُتَمَسِّكُ بِالْإِحْسَانِ الرَّبَّانِيِّ، عَبْدُ الْعَزِيزِ الْمَسْكِينِ الشَّرْوَانِيِّ،
 حَسَبَ مَا أَجَازَهُ رَدِيفُ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَإِمَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ، الْمُعْتَصِمُ بِالطُّفِ
 الرَّبِّ الْمُعْطَى، مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْخَطِيِّ، كَمَا جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي زَمَانِهِ عِلْمَهُ
 مُنْتَفَعًا بَيْنَ الْأَقَاصِيِّ وَالْأَدْنَى، جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى كَذَلِكَ فِي زَمَانِي.

وَهُوَ قَدْ آجَازَهُ أَسْتَاذُهُ الْعَالِمُ الصَّمَدَانِي، عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَفَنْدِي
الرُّوزْبَهَانِي، أَنَالَهُ تَعَالَى غَايَةَ الْأَمَانِي، بِإِجَازَتِهِ عَنِ الْأُسْتَاذِ الْأَجَلِّ
صِبْغَةَ اللَّهِ أَفَنْدِي بِإِجَازَتِهِ عَنِ وَالِدِهِ الْمَاجِدِ، ذِي الْمَائِثِ وَالْمَحَامِدِ،
مُصْطَفَى أَفَنْدِي الزِّيَارِيِّ، عَلَيْهِ رَحْمَةُ الْمَلِكِ الْبَارِي، عَنِ الْأُسْتَاذِ
الْعَلَامَةِ، الْحَبْرِ الْبَحْرِ الْفَهَامَةِ، تَبِيحَةَ الْمُتَبَحِّرِينَ، وَخَاتِمَةَ الْمُتَأَخِّرِينَ،
صِبْغَةَ اللَّهِ أَفَنْدِي الصَّفْوِيِّ الْحُسَيْنِ أَبِي، عَلَيْهِ رَحْمَةُ الْمَلِكِ الْهَادِي، ثُمَّ
بِإِجَازَةِ الْأُسْتَاذِ الْمَذْكُورِ عَنِ الْمَرْجِعِ فِي كُلِّ الْأُمُورِ مُحَمَّدِ صَالِحِ أَفَنْدِي
الصَّفْوِيِّ الْمَسْطُورِ، عَنِ وَالِدِهِ الْمَاجِدِ الْفَاضِلِ النَّبِيلِ إِسْمَاعِيلِ أَفَنْدِي
الصَّفْوِيِّ، رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى الْعَنَى الْقَوِيُّ.

وَهَذَا الْفَاضِلُ، وَالْعَلَامَةُ صِبْغَةُ اللَّهِ أَفَنْدِي الصَّفْوِيُّ سَقِيْقَانِ،
وَفِي الْأَخْذِ وَالتَّكْمِيلِ رَفِيقَانِ، قَدْ قَرَأَ الْعُلُومَ بِأَجْمَعِهَا الْمَنْقُولَ
وَالْمَعْقُولَ، وَالْفُرُوعَ وَالْأُصُولَ، عَلَى وَالِدِهِمَا الْمَاجِدِ ذِي الْمَفَاخِرِ
الْجَلِيَّةِ، وَالْمَائِثِ الْعَلِيَّةِ، وَالْإِلَهَامَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ، وَالْأَسْرَارِ الْوَجْدَانِيَّةِ
إِبْرَاهِيمَ بْنَ حَيْدَرَ.

وَهُوَ عَلَى وَالِدِهِ الْعَلَامَةِ، وَالْحَبْرِ الْبَحْرِ الْفَهَامَةِ، صَاحِبِ
التَّصْنِيفَاتِ الْفَائِقَةِ، وَالتَّأْلِيفَاتِ الرَّائِقَةِ حَيْدَرَ بْنِ أَحْمَدَ.

وَقَدْ قَرَأَ صِبْغَةُ اللَّهِ أَفَنْدِي الصَّفْوِيُّ الْمُؤَمَّى إِلَيْهِ أَمَدَ اللَّهِ ظِلَالَ

إِحْسَانِهِ عَلَيْهِ دُرُوسًا كَثِيرَةً مِنْ أَوَائِلِ بَعْضِ الْكُتُبِ عَلَى جَدِّهِ الشَّيْخِ
الْمُتَبَجِّرِ تَبَرُّكًا بِأَنْفَاسِهِ، وَتَشَارُكًا مَعَ وَالِدِهِ فِي الْإِسْتِضَاءَةِ مِنْ نَبْرَاسِهِ،
وَتَقْلِيلًا لِلسَّلسِلَةِ السَّنِيَّةِ، فَقَدْ سَاهَمَ وَالِدُهُ وَسَاوَاهُ فِي السَّنَدِ وَالنِّسْبَةِ
الْمَعْنَوِيَّةِ، وَذَلِكَ الْمُتَبَجِّرُ قَدْ قَرَأَ عَلَى وَالِدِهِ صَاحِبِ الْمُحَاكَمَاتِ فِي عِلْمِ
الْكَلَامِ مُفِيضِ عَوَارِفِ الْمَعَارِفِ عَلَى طَبَقَاتِ الْأَنَامِ خَاتِمَةِ الْمُتَأَخِّرِينَ،
زُبْدَةَ الْمُتَبَجِّرِينَ أَحْمَدَ بْنَ حَيْدَرَ وَهُوَ قَدْ قَرَأَ الْعُلُومَ الثَّقَلِيَّةَ، وَالْفُنُونَ
الْأَدَبِيَّةَ، وَالصِّنَاعَاتِ الْعَرَبِيَّةَ، وَمَقْدَارًا مُعْتَدًّا بِهَا مِنَ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَى
وَالِدِهِ الْعَلَّامَةِ، وَالنَّحْرِيرِ الْفَهَامَةِ حَيْدَرَ الْأَوَّلِ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى تَلْمِيذِ شَيْخِ
الْإِسْلَامِ مَرْزِينِ الدِّينِ الْبَلَاتِيِّ.

وَبِإِجَازَةِ الْأُسْتَاذِ الْمَذْكُورِ لِلْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ عَنْ وَلِيِّ اللهِ بِلَا نِزَاعٍ،
وَصَفِيِّ صُوفِيَّةٍ وَقْتِهِ مِنْ غَيْرِ دِفَاعٍ، الشَّيْخِ طَهَ الْقَادِرِيِّ الْكُرْدِيِّ ثُمَّ
الدِّمَشْقِيِّ بِالْأَسَانِيدِ الْعَالِيَةِ، وَعَنِ الْعَالِمِ عَبْدِ اللهِ الْأَشْنَوِيِّ وَهُوَ قَدْ قَرَأَ عَلَى
الْمُتَخَلِّقِ بِالْخُلُقِ الْعَلِيِّ الْمَنَّلَاعِيِّ وَهُوَ عَلَى وَالِدِهِ وَهُوَ عَلَى مَوْلَانَا زَيْنِ الدِّينِ
الْبَلَاتِيِّ تَلْمِيذِ نَصْرِ اللهِ الْخُلَّائِيِّ تَلْمِيذِ مِيرْزَا جَانَ تَلْمِيذِ خَوَاجَةِ جَمَالِ الدِّينِ
فَحْمُودِ الشَّيْرَازِيِّ تَلْمِيذِ الْمَوْلَى الْمُحَقِّقِ جَلَالِ الْمِلَّةِ وَالِدِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْعَدِ
الصِّدِّيقِيِّ الدَّوَانِيِّ.

وَأَيْضًا قَدْ قَرَأَ شَيْخُ مَشَايخِنَا بِقِيَّةِ السَّلَفِ الْمُتَبَجِّرِينَ صَاحِبُ

المُحَاكِمَاتِ أَحْمَدُ بْنُ حَيْدَرَ تَتِمَّةَ الْمَعْقُولَاتِ عَلَى أَسْتَاذِ الْكُلِّ فِي الْكُلِّ
مُحَمَّدُ بْنُ شَرَوَيْنَ تَلْمِيزِ مَوْلَانَا أَحْمَدَ الْمَحَلِّيِّ تَلْمِيزِ مِيرْزَا مَخْدُومِ تَلْمِيزِ
مِيرْزَا جَانَ الشَّيرَازِيِّ تَلْمِيزِ خَوَاجَةِ جَمَالِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيرَازِيِّ تَلْمِيزِ
الْمُحَقِّقِ الدَّوَانِيِّ وَأَيْضًا قَرَأَ دَرَسَيْنِ مِنْ أَوَّلِ تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ عَلَى أَفْضَلِ
مُعَاصِرِي زَمَانِهِ مَوْلَانَا الشَّيْخِ الْكُرْدِيِّ الْأَشْنَوِيِّ وَأَخَذَ مِنْهُ الْإِذْنَ فِي
التَّفْسِيرِ بَلْ فِي مُطْلَقِ التَّدْرِيسِ وَهُوَ تَلْمِيزُ مَوْلَانَا مِيرْزَا جَانَ الشَّيرَازِيِّ
وَهُوَ تَلْمِيزُ خَوَاجَةِ جَمَالِ الدِّينِ الشَّيرَازِيِّ وَهُوَ تَلْمِيزُ الْمُحَقِّقِ.

وَهُوَ قَدْ أَخَذَ عَنِ وَالِدِهِ الْعَالِمِ الرَّبَّانِيِّ، أَسْعَدَ الصِّدِّيقِيِّ الدَّوَانِيِّ، تَلْمِيزِ
الْعَلَامَةِ الْمُحَقِّقِ الشَّرِيفِ الْجُرْجَانِيِّ قُدَّسَ سِرُّهُ وَالْمَوْلَى الْعَلَامَةِ تَاجِ
الدِّينِ مُحَمَّدِ الْفَارُوقِيِّ فِي الْعَقَلِيَّاتِ، وَالْمَوْلَى الْعَالِمِ أَفْقَهِ زَمَانِهِ، مُحَمَّدِ بْنِ
أَبِي الْفَتْحِ السَّرُوسْتَانِيِّ فِي الْفِقْهِيَّاتِ.

وَالسَّرُوسْتَانِيُّ قَرَأَ الْحَاوِي الصَّغِيرَ عَلَى الْمَوْلَى لِسَانِ الدِّينِ السَّمْنَانِيِّ
صَاحِبِ حَاشِيَةِ الْحَاوِي وَهُوَ قَرَأَ عَلَى الْمَوْلَى جَلَالِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الْقَزْوِينِيِّ
وَهُوَ عَلَى وَالِدِهِ الْمُصَنِّفِ الْإِمَامِ نَجْمِ الدِّينِ عَبْدِ الْعَفَّارِ الْقَزْوِينِيِّ وَهُوَ قَدْ
أَخَذَ الْفِقْهَ عَنِ الْإِمَامِ أَبِي الْقَاسِمِ الرَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى تَلْمِيزِ قَاضِي
الْقُضَاةِ رِحْلَةَ الْمُحَدِّثِينَ وَأَسْوَتِهِمْ شَيْخِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ الْجَزْرِيِّ
رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِأَسَانِيدِهِمُ الْعَلِيَّةِ الْمُغْنِيَةَ شَهْرَتُهَا عَنْ ذِكْرِ الْبَقِيَّةِ.

وَأَيْضًا قَدْ أَخَذَ عَنِ الْمَوْلَى الْمُتَفَنَّيْنِ الْمُحَقِّقِ مَظْهَرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ
الْكَازِرُونِيِّ وَأَجَازَهُ إِجَازَةً مَلْفُوظَةً مَكْتُوبَةً وَهُوَ قَدْ كَانَ فِي الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ
تَلْمِيزَ الْمُحَقِّقِ الشَّرِيفِ قُدِّسَ سِرُّهُ وَكَانَ يَرْوِي الْحَدِيثَ عَنْ صَاحِبِ
الْقَامُوسِ الشَّيْخِ الْمُسْنَدِ مَجْدِ الدِّينِ الْفَيْرُوزِ أَبِي أَبِي وَهُوَ عَنِ الشَّيْخِ مُحْيِي
الدِّينِ بْنِ الْحَدَّادِ وَهُوَ عَنْ جَامِعِ مَجْمُوعِ التَّحْقِيقِ بِمِنْهَاجٍ يَهْدِي إِلَى سَوَاءِ
الطَّرِيقِ وَأَخْلَاقٍ بَلَغَتْ مِنَ التَّهْذِيبِ مَبْلَغًا لَيْسَ لِأَحَدٍ بَعْدَهُ إِلَى حَوْمَةِ
حِمَاهُ تَقْرِيبُ، رَوْضَةٌ فَضْلٌ دَانِيَةٌ الْقُطُوفِ لِلْقَاصِي وَالِدَانِي، الْإِمَامِ
الْقُطْبِ النَّقَّادِ وَالْمَرْجِعِ فِي الْفَتَاوِي الشَّيْخِ مُحْيِي الدِّينِ التَّوَاوِيِّ رَحِمَهُ اللهُ
تَعَالَى وَنَفَعَنَا بِعُلُومِهِ وَتَرَكِنِهِ بِسَنَدِهِ الْمَعْرُوفِ الْجَلِيِّ.

وَأَيْضًا قَدْ أَخَذَ عَنِ الْإِمَامِ الْعَامِلِ الْفَاضِلِ الْإِمَامِ مُحْيِي السُّنَّةِ
الْكُوشَكْنَارِيِّ تَلْمِيزَ الْعَلَامَةِ الشَّرِيفِ الْجُرْجَانِيِّ قُدِّسَ سِرُّهُ تَلْمِيزَ
مُبَارَكِ شَاهِ الْبُخَارِيِّ تَلْمِيزَ الْمُحَقِّقِ قُطْبِ الدِّينِ الرَّازِيِّ تَلْمِيزَ الْعَلَامَةِ
الشَّيرَازِيِّ تَلْمِيزَ الْكَاتِبِ الْقَزْوِينِيِّ تَلْمِيزَ الْإِمَامِ فَخْرِ الدِّينِ الرَّازِيِّ تَلْمِيزَ
الْإِمَامِ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ الْعَزَالِيِّ تَلْمِيزَ الْإِمَامِ الْحَرَمِيِّ أَبِي
الْمَعَالِيِّ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَبْدِ اللهِ ابْنِ الشَّيْخِ يُونُسَ الْجَوْنِيِّ تَلْمِيزَ الشَّيْخِ أَبِي
طَالِبِ الْمَكِّيِّ وَهُوَ قَدْ أَخَذَ الْإِنَابَةَ وَالْإِرَادَةَ وَلَيْسَ الْحِرْزَةَ مِنْ أَبِي عُثْمَانَ
الْمَغْرِبِيِّ وَهُوَ مِنْ أَبِي عَمْرٍو الزَّجَّاجِ وَهُوَ مِنْ بُرْهَانَ الْمِلَّةِ وَالِدِ الدِّينِ سُلْطَانَ الْحَقِّ

وَالْيَقِينِ، مُرَوِّحِ الشَّرِيعَةَ الْعَرَاءِ مُحْيِ الطَّرِيقَةَ الْبَيْضَاءِ سَيِّدِ الطَّائِفَتَيْنِ
 أَبِي الْقَاسِمِ جُنَيْدِ الْبَغْدَادِيِّ وَهُوَ مِنْ خَالِهِ وَلِيِّ اللَّهِ عَلَى التَّحْقِيقِ، وَمُبَيِّنِ
 مَنَاهِجِ الطَّرِيقِ أَبِي الْحَسَنِ السَّرِيِّ ابْنِ الْمُغَلِّسِ السَّقَطِيِّ وَهُوَ مِنْ تَاجِ
 الْأَوْلِيَاءِ، وَارِثِ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ، الشَّيْخِ مَعْرُوفِ الْكَرْخِيِّ وَهُوَ مِنْ أَبِي
 سُلَيْمٍ دَاوُدَ الطَّائِيِّ وَهُوَ مِنْ حَبِيبِ الْعَجَمِيِّ، وَهُوَ مِنَ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَهُوَ
 مِنْ حَضْرَةِ الْإِمَامِ الْهُمَامِ وَاللَّيْثِ الْمِقْدَامِ غَوَاثِ الْمُحَقِّقِينَ، يَعْسُوبِ
 الْمُوَحِّدِينَ، سِرَاجِ الْمِلَّةِ وَالِدِينَ، شَمْسِ الْعَالَمِينَ، بَدْرِ الْعَارِفِينَ، الشَّارِبِ
 لِكَأْسِ الْيَقِينِ، بَابِ مَدِينَةِ الْعِلْمِ (عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْقُرَشِيِّ الْهَاشِمِيِّ
 الْمَكِّيِّ الْمُهَاجِرِيِّ الْمَدَنِيِّ) رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَكَرَّمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَجْهَهُ
 وَأَفَاضَ عَلَيْنَا فِيضَهُ وَبَرَكَتَهُ. وَهُوَ مِنْ (حَضْرَةِ دُرَّةِ صَدَفَةِ الْوُجُودِ،
 وَوَاسِطَةِ عَقْدِ الْمُرْسَلِينَ، الْمَخْصُوصِ بِالْمَقَامِ الْمَحْمُودِ، خَلِيفَةِ اللَّهِ تَعَالَى
 الْأَعْظَمِ، وَسِرِّ وُجُودِ الْأَمْلَاكِ، الْمُخَاطَبِ بِلَوْلَاكَ لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ
 الْأَفْلَاكَ، سَيِّدِنَا وَسَيِّدِ الثَّقَلَيْنِ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى) صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ
 وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.

وَهُوَ مِنْ أَمْرٍ ذِي النُّورِ الْمُبِينِ، بِوَاسِطَةِ الرُّوحِ الْأَمِينِ، الْمُخْتَارِ مِنْ
 بَيْنِ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، بِرِسَالَةِ رَبِّ الْعَالَمِينَ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ،
 صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ جَبْرَائِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وَلَيْسَ الْحِزْقَةُ أَيْضًا الْجُنَيْدُ وَأَخَذَ الْإِذْنَ وَالْإِنَابَةَ وَالنِّسْبَةَ مِنْ جَعْفَرِ
الْحَدَّادِ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ الْإِصْطَخْرِيِّ مِنْ أَبِي تُرَابِ النَّحْشَبِيِّ مِنْ سَقِيْقِ الْبَلْخِيِّ
مِنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَذْهَمٍ مِنْ مُوسَى الرَّاعِي مِنْ سَيِّدِ التَّابِعِينَ أُوَيْسِ الْقُرْنِيِّ وَهُوَ
مِنْ أَمِيرِي الْمُؤْمِنِينَ الْقَامِعِينَ لِزَيْغِ الْمُشْرِكِينَ الْفَارِقِينَ بَيْنَ الْبَاطِلِ وَالْحَقِّ
الْمُبِينِ (عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ) الْمُتَضَلِّعِينَ مِنْ رَجِيْقِ حَقِّ
الْيَقِيْنِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا وَأَفَاضَ عَلَيْنَا فَيْضَهُمَا وَبَرَكَتَهُمَا بِوَادِي
الْأَرَاكِ بَعْرَفَاتٍ وَهُمَا مِنَ (النَّبِيِّ) صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ صَلَّى اللَّهُ
تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَلَّقَى مِنْ جَبْرَائِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ
وَتَعَالَى عُلُوًّا كَبِيرًا.

وَقَرَأَ أَيْضًا شَيْخُ مَشَايِخِنَا أَحْمَدُ بْنُ حَيْدَرَ صَاحِبِ الْمُحَاكَمَاتِ
أَفَاضَ اللَّهُ عَلَيْهِ شَأْبِيبَ الرَّحْمَةِ *مَشْكَاةَ الْمَصَابِيحِ* إِلَى بَابِ الْإِعْتِصَامِ
بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَلَى الشَّيْخِ عَبْدِ الْمَلِكِ الْعِصَامِيِّ وَأَخَذَ مِنْهُ الْإِذْنَ. وَهُوَ
مِنْ وَالِدِهِ تَلْمِيزِ الشَّيْخِ شَهَابِ الدِّينِ أَحْمَدَ بْنِ حَجَرَ الْمَكِّيِّ الْهَيْتَمِيِّ وَهُوَ
تَلْمِيزُ شَيْخِ الْإِسْلَامِ الْقَاضِي زَكَرِيَّا الْأَنْصَارِيِّ تَلْمِيزِ الْجَلَالِ الْمَحَلِّيِّ
تَلْمِيزِ الْجَلَالِ الْبُلْقِينِيِّ تَلْمِيزِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْحَدِيثِ شَارِحِ صَحِيحِ
الْبُخَارِيِّ الْحَافِظِ ابْنِ حَجَرَ الْعَسْقَلَانِيِّ. وَهُوَ أَخَذَ الْحَدِيثَ كَمَا قَالَ أَخْبَرَنَا
أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَهْدَوِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ مُحَمَّدِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ أَخْبَرَنَا

أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ الدِّيبَا جِي قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَاهِلِي قَالَ حَدَّثَنَا
 الْحَافِظُ أَبُو عَلِيٍّ الْجَيْثَانِي قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو شَاكِرٍ عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مَوْهَبٍ عَنِ
 الْحَافِظِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَصْبَلِيِّ، وَحَاتَمِ
 بْنِ مُحَمَّدِ الطَّرَائِئِيِّ عَنِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ الْقَابِسِيِّ قَالَ
 أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ الْجُرْجَانِيِّ قَالَ أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ
 مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ بْنِ الْفَرَّيْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنَا الْحَافِظُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ
 إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُغِيرَةَ بْنِ بَرْدِزْبَهَ الْجُعْفِيِّ الْبُخَارِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا
 الْحُمَيْدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ
 أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ اللَّيْثِي يَقُولُ

سَمِعْتُ (عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ) رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ سَمِعْتُ
 رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا
 لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى...» الْحَدِيثُ . اللَّهُمَّ أَفْضِ عَلَيْنَا مِنْ بَرَكَاتِهِمْ، وَاسْلُكْ
 بِنَا مَسَالِكَ كَرَامَاتِهِمْ آمِينَ.

هَذَا وَقَدْ أَجَزْتُ رَافِعَ هَذَا الْكِتَابِ الْمُتَقَدِّمَ ذِكْرَهُ لِأَزَالِ مَرْفُوعًا بِالْعِلْمِ
 وَالْعَمَلِ حَسَبَمَا أَجَازَنِي بِهِ كُلُّ مَنْ الْأَسَاتِذَةِ الْكِرَامِ مِنْ تَدْرِيسِ الْعُلُومِ
 وَإِبْدَاءِ أَسْرَارِهَا، وَتِلَاوَةِ الْأَذْكَارِ وَالْأَوْرَادِ وَالْجُلُوسِ لِلْوَعْظِ وَتَذْكِيرِ
 الْعِبَادِ وَأَنَا أَرْجُو اللَّهُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ وَتَنَزَّهَ أَنْ يَنْفَعَنِي وَالْحَاضِرِينَ

وَالْمُسْلِمِينَ بِهِمْ وَيُعِيدَ عَلِيَّ وَعَلَى الْمُجَازِ مِنْ بَرَكَاتِ أَرْوَاحِهِمْ وَيَجْعَلَهُ
سَالِكًا بِهَذَا الْعِلْمِ الشَّرِيفِ خَيْرَ الْمَسَالِكِ وَيَكُونَ مِنَ الطَّائِفَةِ الَّتِي لَا تَزَالُ
ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَإِنِّي لِأَوْصِي
الْمُجَازَ كَمَا أَوْصَى كُلُّ مَنْ الْأَسَاتِذَةِ الْكِرَامِ أَوَّلًا بِتَقْوَى اللَّهِ وَطَاعَتِهِ
وَالشَّفَقَةِ عَلَى عِبَادِهِ لَا سِيَّمَا طَلَبَةَ الْعِلْمِ وَالْمُطَالَعَةَ قَبْلَ الشُّرُوعِ
وَالْمُرَاجَعَةَ بِدُونِ التَّحَاشِي، إِنَّ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ تَرَدُّدًا مَا إِلَى مَا فِي بَطُونِ
الْكِتَابِ وَالْحَوَاشِي، وَيَأْنُ لَا يَنْسَانِي مِنْ صَالِحِ دَعْوَاتِهِ فِي خَلَوَاتِهِ وَجَلَوَاتِهِ
وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى وَسَلَّمَّ عَلَى (خَيْرِ رُسُلِهِ وَخَاتَمِ أَنْبِيَائِهِ) وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ
وَأَحْبَائِهِ وَأَخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

وَأَنَا الْمُجِيزُ الْمُعْتَرِفُ بِأَنَّ فِي بَاعِي عَنْ هَذَا الْمَنْصِبِ قُصُورًا، وَلَكِنْ
كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا، الْحَقِيرُ الْمَذْنُبُ (بُرْهَانُ الدِّينِ ابْنُ الْحَاجِّ
مُحَمَّدَ عَلِيَّ ابْنِ الْحَاجِّ مُحَمَّدِ الْحَمَزَوِيِّ الْمُجَاهِدِيِّ الْخَالِدِيِّ التَّلُويِّ) كَانَ اللَّهُ
تَعَالَى لَهُ وَلَا كَانَ عَلَيْهِ بِحَقِّ أَحَبِّ خَلْقِهِ عَلَيْهِ آمِينَ.

İCAZATNAME⁸⁹⁰

Şeyh Hazreti Mevla Seyid Mucahidi: Burhanedd'in el- Halidi el- Tillovi⁸⁹¹ Allah onun uzun ömrü ile bizleri metin eylesin amin

M 2017- H 1439

Bütün hamdler her varlığın dış dünyada belirmesinden cemal sıfatı zuhur eden, böylece zatıyla tecelli edip hem tanıklık eden hem de tanıklık edilen Allah'a aittir. O, yokluğa değişik formlar giydirdi de, eşya aslında Allah'ın ilminde bir birinden ayrılıp farklılaşmamış halde külli olarak var olduktan sonra,

⁸⁹⁰İcazetnameler genelde edebi ve zor metinlerdir. Tercümeden de anlaşılacağı gibi icazet(diploma) hamdele ve salvele ile başlamakta, günümüzden başlayarak geçmişe doğru bilginin geldiği kanal peygambere kadar götürülmektedir. Esasen icazetnamelerin çıktığı yer hadis senetleridir. Sonra ki süreçte ilmi senet olarak kullanıldığı gibi başka alanlarda da bir üstadın diğerine onay vermesi şeklinde yaygınlaşmıştır. Tillo icazetnamesi hem ilmi senedi(silsile) hem de hadis senedini içermektedir. Bunun yanı sıra kimi isimler bir kaç kişiden icazet almıştır. Bazıları bir kaç kişiye icazet vermiştir. İcazet metni zaman zaman bu isimlere de işaret etmektedir. Bu durum metni oldukça karmaşık hale getirdiğinden, icazetin tercümesinden sonra isimleri tablo halinde vermeyi uygun gördük. Tüm bu süreçte göstermeye çalıştığımız husus medreselerde bilginin könyesine verilen önemin büyüklüğüne ilişkindir. Medereseler isnad kurumlardır.

⁸⁹¹Günümüzde olsa dahi medreselerde eski tarz isimlendirme genelde yaygındır. Garip bir şekilde güncel soyadları fazla kullanılmaz. Genelde kişinin bağlı bulunduğu tarikat, soyu ve doğduğu mekana vurgu yapılarak isimlendirmeler yapılır. Nihayetinde tarikat(yol/düşünce geleneği veya mezhep), nesep ve mekanla bilgi arasında da paralellikler vardır. Bilhassa icazetnamede geçen isimlerle bir şekilde doğdukları mekanlarla iliştilerilecek şekilde geçmektedir. Mekan da sonuçta bilgi isnadı için önemlidir.

dış alemde belirip zuhur etti. Böylece birlik çokluğa dönüştü. Sonra Allah Teala dış aleme tecelli eden eşyada –onlarda cisimleşmeksizin ve onlarla bütünleşmeksizin- kabiliyetleri oranında sıfatlarıyla tecelli etti. Böylece maddî âlem ve gaybî alem arasında yolculuk döngüsü tamamlanmış oldu, seyr'i urûc(aslî aleme yükseliş) ve seyr'i nüzül(maddi aleme düşüş) mertebelerinin yay uçları birleşti.

Keşif ve şühûd ehlinin kavrayışlarının vardığı neticeye göre Allah varlık aleminde zatıyla tek olandır. Âyân'ı-sâbiteler(eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcudiyeti, zâhir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleri, gizli hakikatleri) varlık kokusunu koklamıştır(eşya dış dünyada tecelli etmiştir ama gerçek manada müstakil varlığı olmamıştır.)

O Allah ki, kemal ehlinden fazilet timsâli alimleri biri devir ve teselsülün iptal edilmesine (aklî delillere) bağlı, diğeri buna bağlı olmayan iki yolla varlığının zarurîliğini(vacib'ul-vücûd olduğunu) ispat eden şahsiyetler kıldı. Yok olmaya mahkum mevcudat hakkında tefekkür eden, alemi yerli yerinde ve sapaşğlam yaratmasından hareketle Allah Teala'nın –Eş'arilere göre-yedi – Maturîdîlere göre- sekiz sübûtî sıfatını izah eden kıldı. Onların bir kısmı bu sıfatları Allah'ın mekandan münezzehe olan zatına eşitleyerek açıklarken bir kısmı da "sıfatlar ne zattır ne de zattan başka bir şeydir" diyerek sıfatları açıkladılar.

Salat ve selam Allah'ın vahyinin iniş mahalli hususi ve genel nimetlerinin paylaşırma merkezi, kâinatın özü, zatında fiili taayyünatı(önceden Allahın ilminde bir olan eşyanın dış dünyada zuhuru, birin kesrete dönüşmesi) ve varlık nakışlarını ilmek ilmek çizen kalem'i-a'la(akl'ı-evvel)'yı birleştiren olan Muhammed(sav) üzerine olsun, ve onun velî olan âline, (mükafatlardan) tam bir nasip elde eden, Allah'ın manevi yakınlığına nâil olan tertemiz ashabına olsun.

Hamd salat ve selamdan sonra hakir fakir acziyetini ve noksanlığını itiraf eden insanların en az ilim ve amele sahip olanı, buna karşın insanların en hatalı en eksik olanı, muîn olan rabbinin rahmetine en çok muhtaç olan güçlü kudretli Mevla'sının esirgemesine en fazla ihtiyacı olan Burhaneddin İbnü'l-Hâc

Muhammed Ali el-Mücâhidî el-Halidi el-Hamzevi et-Tillovi (Allah onun günahlarını bağışlasın, kusurlarını örtün, halini güzelleştirsin, arzularına ulaşmayı kolaylaştırın, özen gözlüğüyle ona ihtimam göstereceğini, hem bidayette hem nihayette esmasının nurlarıyla onu gözeticeğini, hidayet ve tevfikine onu aday kılacağını, dirayet ve tetkik elbisesi ona giydireceğini, yeryüzünün sarsılacağı, ayakların kayacağı günde Resulullah(sav)ı işlerini üstlenen kılacağını) der ki; ilmin kıymet sancağı yüksektir asla alçaltılamaz. İlimin izzet ve itibarlılık temeli derindedir yükseltilemez. İlme ihtimam gösteren zelil olmaz. İlimle çoğalan azalmaz, ilimle yükselip mesut olan bedbaht olmaz. İlme sarılan en sağlam kulpa sarılmış olur. İlimle hasta olan şifa bulur. İlimle şöhrete kavuşan, insanlardan gizli olmaz. Tasası gayret, kederi bile rahatlama ferahlamadır. Durgunluğu bile revaç bulmasıdır, hastalığı bile tedavidir. Talep edeni, talep görür rağbet göstereni, rağbet görür. Öveni, övülür. İlme haset eden hasede uğrar.

İş bu şhadetnâme ve belgeyi taşıyan alim, faziletli, edepli, tertemiz, zeki, kabiliyetli, övülen özelliklere sahip meziyetleri ve kemali ma'lum olan (**İcazet verilen kişi**) Allahın nuruyla akranlarını geride bırakarak, bu yüce mertebenin basamaklarına yükselmeye muvaffak olan, arkadaşlarının nezdinde ulaştığı yüce makama bakarken adeta takım yıldızlarının tecelligahları olan kimselerdendir. Bu şahıs ömrünün bir bölümünü nadir olan akli ilimleri ve nakli ilimleri tahkik üzere ve sağlam bir şekilde bizde okuyarak bizim yanımızda kalmak suretiyle bizden istifade ederek elde etme yönünde harcamıştır. İlimlerden kabule şayan olanları tasdik ve yakını bir teslimiyetle kabul etmiştir. Büyük bir fazilete sahip olduğu ve talebelerin kendisini eğitim-öğretim üstatları silsilesine dahil etmesini hak ettiği tarafımızca kesinlik kazanmıştır. Bu kişi, icazet defterine isminin yazılmasına ifade sarayında yaşadığının varsayılmasına layıktır.⁸⁹²

⁸⁹²İcazet verilen isim tanıtıldıktan sonra icazet verenin kimden icazet aldığına geçilerek isimler çeşitli vasıfları ile sıralanmaktadır. Tez boyunca ifade edildiği gibi icazet(diploma) bir referans metni gibidir. Referans verilen isimle ilgili çeşitli vasıflara değinildiği gibi, bu ismin temsil ettiği paradigmanın hangi kanaldan geldiğine yer verilir. Bir şekilde medreselerin isimleri geçmez. Bireylerin isimleri geçer. Çünkü merdese de aslolan künyeyi tam olarak temsil eden baş müderristir.

Üstadımız, allame, sığınağımızı zamanının muhakkıkı, asrının müdekkiki, fazilet ve kemal semasının güneşi, izzet ve ikbal galaksisinin ayı, Hz.Ebubekir misali, son derece güvenilir sıddık, Hz.Ömer misali hakikati gösteren ilim ve irfan hazinesi, işini mükemmel ve itina ile yapanların önderi nadir manaları avlama meydanlarında hedef yarışçısı, hikmetli efendim yüce dayanağım Ebu'l-Hakim Abdulhakim es-Sânî'nin bize verdiği akli ilimleri öğretme, faydalılarını yayma, değerli ve pahalı yakutları saçma, mücevherler misali meselelerini gerdanlığa dizme, nakli ilimleri takrir edip sofralarını yere yayma icazetini biz de bu şahsa verdik. Amcası allame, mahir, büyük fazilet sahibi, saygın imam, kemal vasıflarıyla diğer insanlardan üstün tutulan, yiğit, ilim ve marifetler denizi, hakikat ve letâifler madeni, şerefliğin özü hülasesi, övgünün merkezi, şerefli Mevla üstadı ve babasının sütkardeşi Molla Hamit'ten aldığı icazet sebebiyle Allah üstadımıza bizim yerimize kapsamlı bir ecir versin. Lütfuyla onu naim cennetlerine yerleştirsin.

O'na da gizili ilimlerin madeni, hakikat ilimlerinin allamesi, ilimlerin inceliklerinin ve nurların doğuşunun hazinesi, müşkil meseleleri çözmekte muhakkiklerin kendisine müracaat ettiği, münazaralarda ve delilleri getirmekte muhakkiklerin senedi, nazm ve nesirde, belağat ve fesahat anahtarlarının sahibi, bilgi kovalarını zamanın çocuklarına döken. O'nun yüceliğine apaçık delillerle şahitlik eden, O'nun övgüsünü eserlerin dillerini okyan, uzman alimlerin önderi, ahlakı ve süreti övülen kardeşi Mevla Hasan Fehmi Efendi (Allah onu mağfiretiyle kuşatsın ve cennetlerin en büyüğünde konaklandırınsın) icazet verdi.

O'na da, ilim ve yetenek galaksisinin güneşi, her zanaat meydanının süvarisi Kürdistan'ın allamesi, zamane alimlerinin dayanağı erdem ve üstün başarı parametrelerinin doğduğu merkezi, babadan oğula kemal vasıfların mirasına malik, zeki talebelerin bineklerinin durağı, basiret ve akıl sahiplerinin ulaşabileceği seviyelerin nihai noktası, tatlı su misali takrirleriyle ilimden nasıpdar olmak isteyen susamış gönüllere su veren, ilim meclisine devam eden, tılsımlı işaretleriyle adeta efsunlayan, hem suret(görünüş) hem sîret(davranış) güzelliklerini kendinde toplayan, azim ve çalışkanlık eliyle hak sancağını göklere yükselten, hilim tevazu ve vakar kaftanlarını kuşanan, haşyet ve takva

elbiselerinden en hayırlı elbiselerden zırh kuşanıp kötülüklerden korunan, fesahat kaynağı, alicenaplık sahasının kalbi, asrının müftüsü, çağdaşlarının başvurma mercii, biricik yüksek rütbeli hazret, eşsiz aslan parçası, Mevla Hüseyin Efendi icazet vermiştir.

O'da (Allah ona rahmet etsin Firdevs cennetini barınağı kılınsın) üç kandilden ilim ışığını almış, fazilet ve kemalatta ilim atalarından bir topluluğa halef olmuştur. Her birinden mirastaki hissesini tastamam almış ve üç nehrin kavuştuğu yer olmuştur. Ona babası, ustaların uluların düsturu, idrak ve delillerin madeni, ulemanın ufuklara uzanan reisi, mutlak manada her alanda herkesin üstadı, önceki alimleri tenkit edip ardından gelenlere liderlik eden, usta alim, dev okyanus, fen ve ilim incilerinin kaynağı, mana ve desenlerin hayat pınarı, öncekilerin ve sonrakilerin efendisi(sav)nin armasını kuşanmış, evvelkilerin ve sonrakilerin menkıbelerinin şeref damgasıyla damgalanmış, sıdk ve safa duygusuyla iki haremi de haccetmiş, iki mezhep müftüsü, Mevla Mustafa(ra) ilk icazetini vermiştir.

Ona, ikinci olarak amcası alim, ilmiyle amil, faziletli, kamil, zamanının biricigi çağının eşsizi, ariflerin özü, alimlerin önderi, çağlayıp taşan engin deniz, Mevla Ömer el-Amir icazet vermiştir ki amcası da bütün ilimleri aklisini naklisini yukarıda işaret edilen Mevla Mustafa(ra)dan almıştır. Allah rahmet paylarını onun üzerine akıtsın, mahlukatın efendisi(sav)nin hamd sancağının altına dahil eylesin, ayakların kayacağı günde ayaklarını sabit kılınsın.

O'da babası şeyhimiz efendimiz, âlimlerin devamı, kuşatan deniz, Allah'da fani olan Allah'da beka bulan, faziletli, cesur, kamil mürşid, zamanında tek olan, asrın müftüsü, yıldız gibi olan, alemlerin güneşi, salih kulların önderi, bütün ilimlerde derin ilim sahibi olan, ihtiyaç ve sıkıntıları olanlara çare olan, ali hakikatle dolu olan, dünya lezetlerine karşı zahit olan, parlayan kerametlerin kaynağı olan ve yüksek kaliteli eserlerin sahibi olan Halil Ömer es-Siirti'nin icazet verdiği gibi ona icazet verdi. Allah sırlarını yükseltsin. Nurlarını ve iyiliğini üzerimize akıtsın, Halil es-Siirti büyük dahi üstadı Mevla Muhammed el-Behdini icazeti ile(icazet aldı), O'da genel ve özel olarak herkesin Mevlası

olarak zikredilen akli ve nakli ilimlerin tamalayıcısı, büyük ve açık faydalarla onu yetiştiren, faziletli alim, faydalı deniz Muhammed Salih Efendi es-Safavi(den icazet aldı)

Muttaki alim, temiz faziletli, rabbani ilme sımsıkı bağlı olan Abdulaziz el-Miskini, Şirve'de geçmiş hocalarım arasında Molla Hüseyin'e(Onun isminin güzelliği kendisinin güzelliğindedir. Allah onu ikram yurdunda kendisiyle karşılatırmakla ödüllendirsin Mutekaddimlerin ardından gelen, müteahirlerin imamı olan, bağış sahibi rabbinin lutfu ona olsun) Muhammed b. Ahmed el-Hatta'nın verdiği icazetle icazeti verdi. Allahu Teala kendi zamanında ilimin en uzakta ve en yakında olanlara faydalı kıldığı gibi, benim zamanında da faydalı kılsın. Üstadı alim Abdurrahman Efendi er-Ruzbahani (Allah'u Teala ona huzurun zirvesini bahşetsin) ona icazet verdi. O da (Abdurrahman Efendi er-Ruzbahani) büyük üstadı Sibğatullah Efendi'den icazetle, O da (Sibğatullah Efendi) başarılı ve övülmeye layık, şerefli babası Mustafa Efendi ez-Ziyyariden icazetle (Melik ve bari olan Allahın rahmeti onun üzerinde olsun), (O da Mustafa Efendi ez-Ziyyari) Üstat, Allame, denizmürekebi, üstün zekalı, kaşifleri ve muteahhirin alimlerinin sonucu Sibğatullah Efendi es-Safavi el-Hüseyini Abâkiden icazetle (Malik ve hidayet verici Allah'ın rahmeti üzerinde olsun). Daha sonra her şeyde referans için belirtilen, Muhammed Salih Efendi es-Safavi; onur sahibi, faziletli ali olan babası İsmail Efendi es-Safavi'den yazıya alınan(İcazetle) (Gani ve güçlü olan Allah'ın rahmeti üzerine olsun) Bu faziletli (Muhammed Salih Efendi) ve Allame Sibğatullah Efendi es-Safavi ile kardeşirler. İlim almada ve tamamlamada yoldaşırlar.)

(Bunlar) nakli, akli, usul ve Furu ilimlerin tamamını şerefli, açık başarıların, büyük etkilerin, ilahi ilhamların ve duygusal sırların sahibi İbrahim bin Haydar aldılar. O da (İbrahim bin Haydar) allame, denizlerin mürekkebi, zeki, öncü tasniflerin, halis teliflerin sahibi Haydar Bin Ahmed'den okudu.

Bahsedilen Sibğatullah Efendi es-Safavi (Allah ona ihsanın gölgesini daim ylesin) bazı kitapların başında iken deniz gibi olan dedesi eş-Şeyhten birçok ders okumuştur. Fenarinin ışığından aydınlanmak, silsileyi saniyeyi azaltmak

için babaları ile beraber derslere iştirak ettiler ve senet ve manevi nispetle onla aynı seviyeye geldi. Ve o derya kelimde muhkeme sahibi, mahlukatın tabakalarına marifet akıtan Muteahirin alimlerin sonuncularından olan, deryaların özü olan babası Ahmet bin Haydar'dan okudu. O da (Ahmet bin Haydar) nakli ilimleri, edebi sanatları, Arapça belagati ve akli ilimlerden bir kısmını allame, mahir ve idrak sahibi Şeyhu'l İslam Zeyneddin el-Balati'nin öğrencisi birinci Haydar'dan okudu. (Allah ona rahmet eylesin), adı geçen üstadın genel ve özel icazetinin yanında tartışmasız Allah'ın velilerinden ve zamanın sufilerinden seçkin olan eş-Şeyh Taha el-Kadiri el-Kurdi'den icazet aldı. O da büyük ahlakla ahlaklanan Molla Ali'den, O da babasından, O da Molla Zeyneddin el-Balati'den ki O da Nasrullah el-Hallaki'nin öğrencisi Mirzacan'ın öğrencisi O da hoca Cemalledin Mahmud eş-Şirazi'nin öğrencisi O da muhakkik Celalü'l Milleti ve Din Muhammed bin Es'ak es-Sıdkki ed-Devvaninin öğrencisidir. Aynı zamanda şeyhlerimizin şeyhi, ilimde derinleşen seleflerden geriye kalanlardan olan, ilmi muhakemlerin sahibi Ahmed Bin Haydar, akli ilimlerin tamamlayıcısı olan ilimlerin her alanında üstat olan Muhammed b Şerviniden okumuştur. Ki O da Mevlana Ahmed el-Mahalli'nin öğrencisidir. Mirza Mahdumun öğrencisi, O da Mirzacan eş-Şirazinin öğrencisi, O da Hoca Cemaleddin Mahmud eş-Şirazinin öğrencisi, O da el-muhakkiku-d Devani'nin öğrencisidir.

Yine Beydavi'nin tefsirinin başından iki dersi, zamanın en faziletliyelerinden olan Şeyh Kürdi el-Eşnevi'de okumuştur.(Ahmet Bin Haydar) Ve ondan tefsir dersleri verme, hatta mutlak ders verme izni almıştır. O da (Şeyh Kürdi el-Eşnevi) Mirzacan eş-Şirazinin öğrencisidir. O da Hoca Cemaleddin eş-Şirazi'nin öğrencisidir. O da muhakkikin (Devvani) öğrencisidir.

O, (Ahmet Bin Haydar) rabbani bir alim olan babası Es'ad es-Sıdkki ed-Devani'de ilim almıştır. Babası akli ilimlerde allame ve muhakkik Şerif el Cürcani'nin ve allame Mevlana Taceddin Mahmud el Faruki'nin öğrencisidir. Fıkıh ilimlerinde ise zamanın en fakih olan, alim Mevla Mahmud bin Ebil Feth es-Servistani'nin Öğrencisidir. Servestani ise “*el- Havi-s Sağir*” ‘nin yazarı Mevla Lisanü'd –Din es-Semnani'de okumuştur. O da Mevla Celaleddin

Muhammed el-Kazvini’de okumuştur. O da yazar olan babası İmam Necmeddin Abdulgaffar el-Kazvini’de okumuştur. O da Fıkıh ilmini kadıların kadısı muhaddislerin kendisine geldiği ve onların önderi Şeyhu’l İslam Muhammed b. Muhammed el-Cezeri’nin öğrencisi olan imam Ebu’l Kasım er-Rafii’den almıştır. Allah onlara değerli olan ve değerlerini zikretmekte musteğın kılan şöhretli isnatları sebebiyle rahmet eylesin.

Ve yine mutakilerin mevlası, muhakkik Mazharuddin Muhammed Kezaruni’den de ilim almış ve ondan yazılı ve sözlü icazet almıştır. O, akli ilimlerde Muhakkik eş-Şerif’in öğrencisidir. Hadislerin, kamusun yazarı eş-Şeyh el-Müsnid Mecdu-d din el-Feyruzabadi’den rivayet ederdi. O da şeyh Muhyiddin b. Haddad’tan rivayet ederdi. O da doğru yola ileten bir tarzı ve kimsenin ulaşamayacağı bir seçkinliğe sahip olan ahlakı ile tahkik birimleri bir araya getiren, seçin olanların ve sıradan olanların ulaştığı bir fazilete sahip olan imam, kutup, tenkitçi ve fetvada başvurulan şeyh muhyeddin en-Nevevi’den almıştır. Allah onlara rahmet eylesin ve bize onun ilimlerinden bereketinden değerli senedinin vesilesi ile fayda versin.

Aynı zamanda imam, amil, fazilet sahibi olan ve sünneti yeniden ihya eden Kuşkenariden almıştır. O da allame Şerif el Cürcani öğrencisidir. O da Mübarekşah el Buhari’nin öğrencisidir. O da muhakkik Kutbeddin er-Razi’nin öğrencisidir. O da allame Şirazinin öğrencisidir. O da Katibu’l Kazvini’nin öğrencisidir. O da İmam Fahreddin er-Razinin öğrencisidir. O da İmam Hucetu’l İslam Muhammed b. Muhammed el-Gazalinin öğrencisidir. O da İmamı’l Haremeyn Ebu’l Maali Şeyh Yusuf el-Cüveyni’nin oğlu Abdulmelik b. Abdullah’ın öğrencisidir. O da Şeyh Ebu Talib el –Mekki’nin öğrencisidir. O da nabeyi, radeyi ve hırka giymeyi Ebu Osman el-M’aribiden almıştır. O da Ebu Amr ve Zeccacdan almıştır. O da din ve milletin dayanağı hakkul yakinin sultanı, saygın ve kutsal şeriatın yaygınlaştırıcısı, ak yolun dirilticisi, iki fırkanın önderi, Ebu’l Kasım Cüneyd El-Bağdadi, O da kesinlikle Allahın velisi olan ve doğru yolun açıklayıcısı olan dayısı Ebu Hasan ibni muğalis es-Sekatiden, O da evliyaların tacı peygamberlerin önderlerinin varisi şeyh Maaruf el Kerhiden, O da Ebu Süleym Davut et-Taiden, O da Habib el Acemiden,O da Hasan el-

Basriden, O da yiğitlerin saygın önderi ve atılgan aslan ve muhakkiklerin yardımcısı muvahitlerin başkanın dinin ve milletin kandili alemlerin güneşi, ariflerin dolunayı, yakın kadehinin içicisi, ilim şehrinin kapısı olan Ali b. Ebu Talip el-Kureyşi el-Haşemi el-Mekki el Muhaciri el- Mediniden Allah ondan razı olsun ve yüce Allah onu şereflendirsin ve onun ilim ve bereketini üzerimize atsın, o da varlık sedefinin incisi ve peygamberler gerdanlığını ortası makamı mahmudun özel sahibi, yüce ve azim olan Allahın halifesi,mülkün var oluşunun sırrı ve “eğer sen olmasaydın felekleri yaratmazdım” hitabının muhatabı, bizim ins ve cinlerin önderi olan Muhammed Sallallahu Aleyhi ve selam el Mustafadan yüce Allah ona aline ve Ashabına selatu selam etsin. O da apaçık nurun sahibinin emri ile ruhu'l Eminin vasıtası ile ki o, mukarrer meleklerin içerisinde alemlerin rabi tarafından peygamber ve nebilere elçi olarak seçilmiş olan Cebaril aleyhi selamdan

Cüneyd'de aynı şekilde hırkayı giydi ve izin vekil ve nispeti de Cafer el Haddad'dan aldı. O da Abdullah el- İsteğriden, O da Ebu Turab en-Neğşebiden, O da Şekiki Belhiden, O da İbrahim b. Ethemden, O da Musa Raiden, O da tabinlerin önderi Veysel el-Karaniden, O da Arafat'da Erek vadisinde mümnilerin emiri müşriklerin sapkınlıklarını engelleyen ve batıl ile apaçık hakkın arasını ayıran hakkel yekin lezzeti hususunda uzman olan Ömer b. Hattab ve Ali b. Ebu Talipten(Allah onlardan razı olsun, onların verim ve bereketlerini üzerimize akıtsın) Bunlarda peygamber Sallallahu aleyhi ve selemden, Peygamber sallallahu aleyhi veselem de Cebrail aleyhi selamdan öğrendi. Cebrailde Allah azze ve celleden öğrendi. Allah büyük bir yücelikle üstündür.⁸⁹³

Aynı şekilde meşayihlerimizin şeyhi ve muhakemat adlı kitabın sahibi olan Ahmet b. Haydar'da kitabın, kitap ve sünnete sarılma babına kadar ki kısmını şeyh Abdülmelik el İsamide okudu ve ondan izin aldı. Allah onun üzerine rahmetin sağanağını ve kandilin aydınlığını akıtsın. Şeyh melik el- İsamî'de şeyh şihabbeddin Ahmed b. Hacer el heyteminin talebesi olan

⁸⁹³ İcazetin bundan sonraki kısmında “ameller niyetlere göredir hadisinin senedi zikredilmektedir.” Tillo medreselerinin baş müderrislerinden olan Molla Burhaneddin Mucahidi aynı zamanda bu hadisün güncel “ravisi” ve senet zincirinin devamıdır.

babasından izin aldı. O da İbn'ül Hacer el-Heytemi Şeyhü'l İslam Kadı Zekeriya el Ensari'nin talebesidir. O da Celal el- Mahalli'nin talebesi O da Celal Bulkoni'nin Talebesi, O da hadiste Emir'ül muminin olan ve sahihi Buharinin şarihi olan Hafız İbnü'l Hacer el –Askalaninin talebesidir. İbn-Hacer el-Eskalani bize Ebu Ali Muhammed b. Ahmed el Mehdevy haber verdi diyerek hadisi Yahya b. Muhammed el-Hamedani'den, O da bize haber verdi diyerek Ebu Muhammed Abdullah ed- Dibaciden, O da bize haber verdi diyerek Ebu Muhammed el-Bahili'den, O da bize haber verdi diyerek Hafız Ebu Eli el-Ceyyaniden, O da bize haber verdi diyerek Ebu Şakir Abdulvahid Abdullah b. Muhibdden, O da Hafız Abdullah b. İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Cafer el- Esili ve İmam- Ebi Hasan Ali b. Muhammed el- Katibi yolu ile Hatem b. Muhammed et- Trablusiden O da bize haber verdi diyerek Ebu Ahmed Muhammed b. Muhammed el Curcani'den O da bize haber verdi diyerek Hafız Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Serebriden, Serebride bize Hafız Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. El-Muğire b. Berdezde el Cufi el – Buhari haber verdi dedi. Buhari'de bize Humeydi söyledi dedi. Humeydi'de bize Süfyan söyledi dedi. Süfyan'da Yahya b. Said el –Ensari bize söyledi dedi. Yahya b. Said'de Muhammed b. İbrahim et-Teymi bize haber verdi dedi. O da Alkame b. Ebi Vakkas el-Leysi'den işitmiş, Alkame'de Ömer b. Hattab'ın Allah ondan razı olsun mimber üzeride Resulullah Sallallahu Aleyhi ve selemden “Ammeller niyetlere göredir ve Herkese ancak niyet ettiği şey vardır.” hadisini işittim dedi. Allah onların bereketini üzerimize atkısın ve bizleri onların saygın yoluna koysun âmin.

Üstatlarımın bana ilim tedrisatı ve esrarını açıklamak için evrad ve ezkarın tilaveti, vaaz etmek ve kullara dini hatırlatmak hususunda icazet verdikleri gibi bende ilim ve amelle mutassıf olan mezkûr kitabın rafine icazet veriyorum. Ve ben yüce, mukaddes ve münezzeh olan Allah'tan kendim hazirun ve Müslümanlar için icazet alanlardan istifade edebilmeyi nasip etmesini, icazet alanlara yolların en hayırlısı olan şerefli ilim yolunu nasip etmesini ve Allah'ın emri gelinceye kadar onlara düşmanlık besleyenlerin zararlarının dokunmayacağı hak üzerine kaim olan taifeden eylemesini niyaz ediyorum.

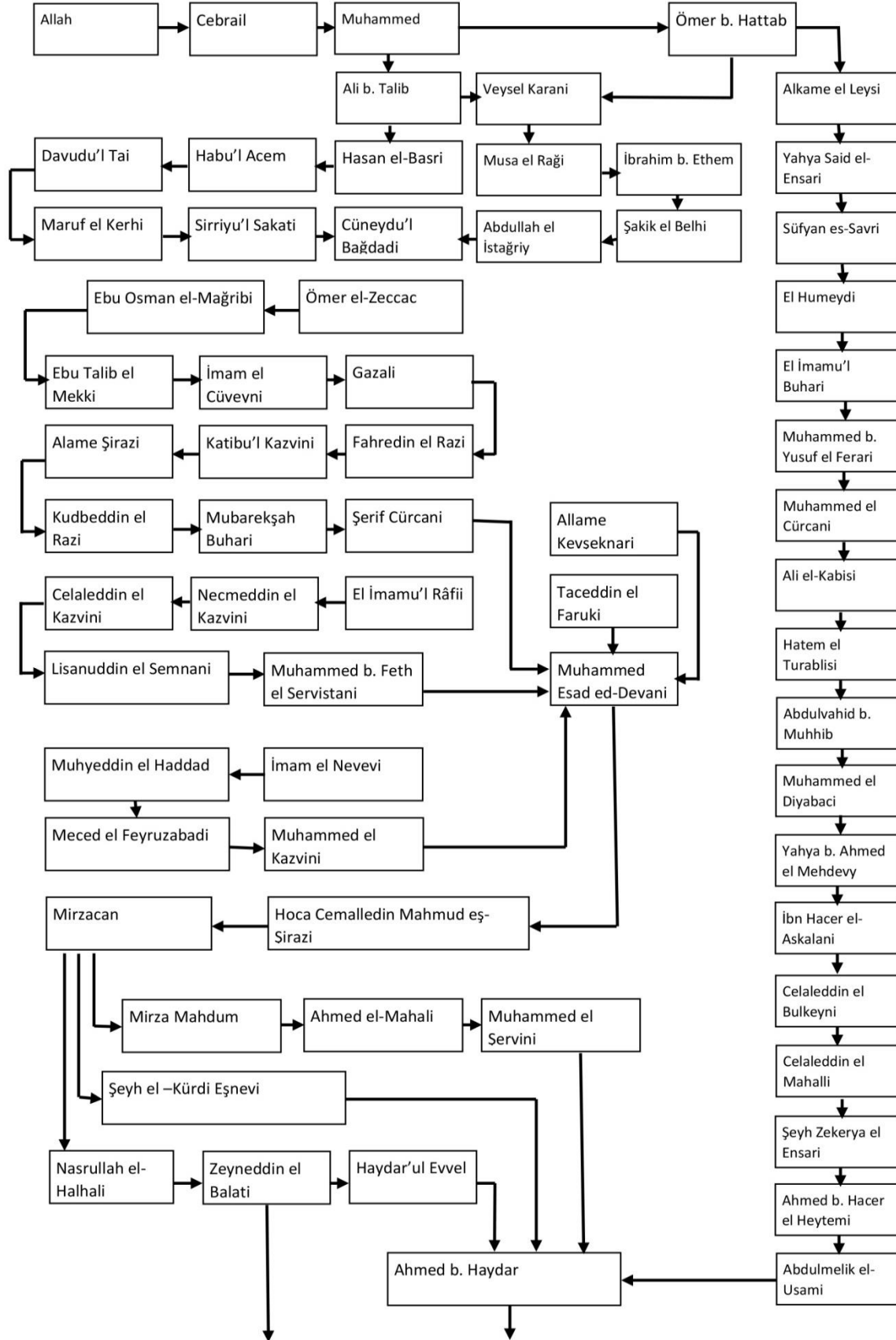
Değerli her üstadımızın talebelerine vasiyet ettiği gibi ben de icazet alanlara Allah'a karşı takvalı ve itaatkâr olmayı, haseten ilim talebelerine karşı olmak üzere Allah'ın kullarına şefkatli olmayı, derse başlamadan önce mütalaa(okuma) etmeyi, şayet kitapların içeriğinden dolayı kendisinden bir tereddüt hissederse haşiyesiz araştırma yapmamayı, gizli ve aşikâr yapacağı salih dualarında beni de unutmamalarını vasiyet ediyorum.

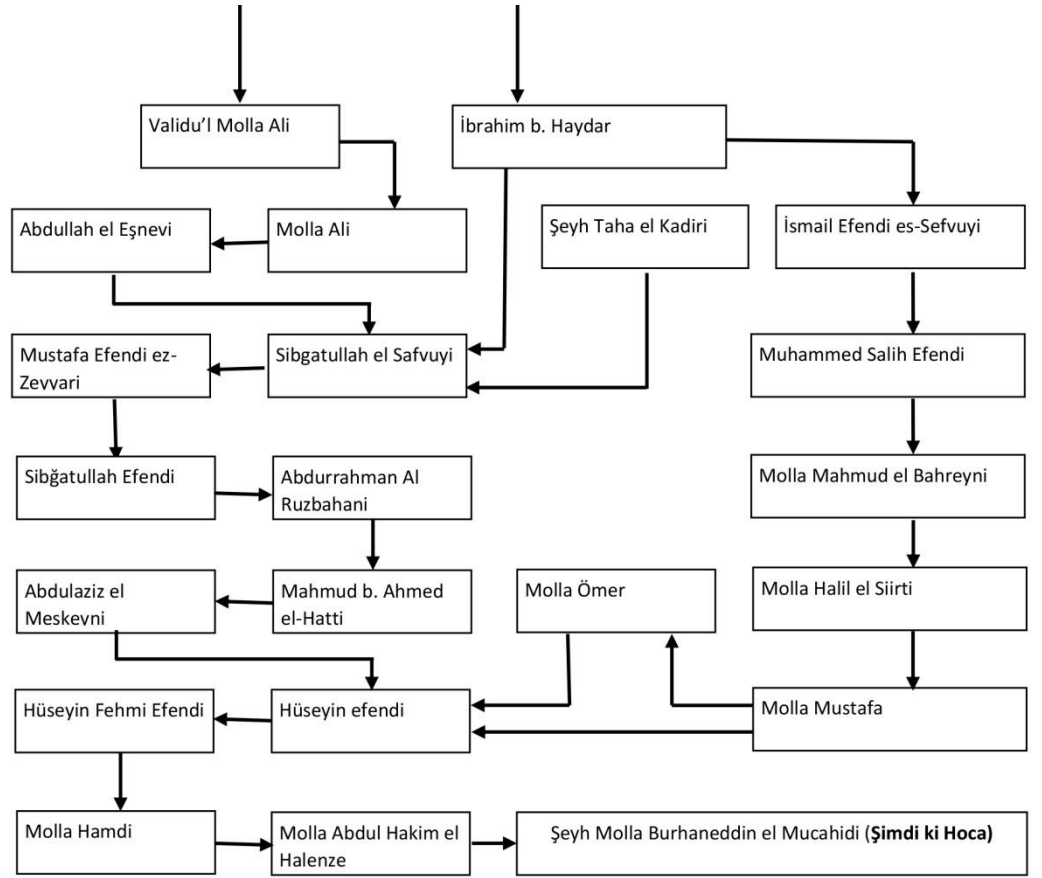
Allahu tealanın selat ve selamı resullerin en hayırlısı ve nebilerin sonuncusuna âline, ashabına ve sevdiklerinin üzerine olsun. Hamd davamızın ahiri olan âlemlerin rabbi olan Allah'adır.

Hakir ve günahkar bir icazetli olan ben (Hacı Mahmud el-hamzevi el – Mucahidi el-Halidi et-Tilovi'nin oğlu Hacı Muhammed Ali'nin Oğlu Burhaneddin) bu icazetnameyi verme hususunda yetersiz ve kusurlu olduğumu ancak her şeyin levhi mahfuzda yazılı olduğunu itiraf ederim. Allah mahlukatın en sevimlisi olanının hakkı için o'nun aleyhine değil lehine hüküm versin amin⁸⁹⁴

⁸⁹⁴ İcazet metninde karmaşık görülen isimlerin tablo şeklinde gösterilmesi konuyu daha anlaşılır kılmaktadır. Bu çerçevede metinde geçen isimler (ek-10'da tablo şeklinde verilmiştir.) Buna göre Ömer b. Hattab kanalı ile gelen silsile "Amelller niyetlere göredir." hadisinin senedi iken Ali b. Ebu Talip silsilesi ile gelen sened ise ilimsel icazetin silsilesidir. Elbette tezin içerisinde görüldüğü gibi bu silsilelerde kopukluklar vardır. Bu kopuklukları tespit etmek kuşkusuz ki ayrı bir araştırmanın konusu olabilir. Bu tablo medrese anlayışının ilmi konumlandırma ve biçimlendirme anlayışına güzel bir örneklik oluşturmaktadır. Tabloda bazı isimler kritik konumdadır. İcazetnamede de sık sık geçtiği gibi Ahmed b. Haydar bunlardan birisidir. Çünkü bit kaç kişiden icazet almış ve kendinden sonra pek çok kişiye icazet vermiştir.

Ek-10 (İcazetname Silsilesinin Tablosu)





Özgeçmiş

1985 yılında Van'da doğdu. 2006 yılında Van İmam-Hatip Lisesini bitirdi. Aynı yıl girdiği üniversite sınavını kazanarak İstanbul Üniversitesi Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Din Kül. ve Ahlak Bil. Bölümünü kazandı. 2010 yılında buradan Mezun olan Ören, 2011 yılında Marmara Üniversitesi SBE enstitüsü din eğitiminde yüksek lisansa başladı. 2013 yılında “Muhammed Abduh ve Eğitim Görüşleri” başlıklı yüksek lisans tezini savundu. Halen İstanbul Üniversitesinde doktora çalışmasına devam eden Ören MEB'e bağlı bir lisede öğretmenlik yapmaktadır.