

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(DİN SOSYOLOJİSİ)
ANABİLİM DALI

MEDRESE KÖKENLİ İMAMLAR İLE İLAHİYAT FAKÜLTESİ MEZUNU
İMAMLARIN DİN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ
(DİYARBAKIR ÖRNEĞİ)

DOKTORA TEZİ

ABDUSAMET KAYA

ANKARA-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(DİN SOSYOLOJİSİ)
ANABİLİM DALI

MEDRESE KÖKENLİ İMAMLAR İLE İLAHİYAT FAKÜLTESİ MEZUNU
İMAMLARIN DİN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ
(DİYARBAKIR ÖRNEĞİ)

DOKTORA TEZİ

ABDUSAMET KAYA

Tez Danışmanı

Prof. Dr. NİYAZİ AKYÜZ

ANKARA-2017

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

**MEDRESE KÖKENLİ İMAMLAR İLE İLAHİYAT FAKÜLTESİ MEZUNU İMAMLARIN
DİN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ
(DİYARBAKIR ÖRNEĞİ)**

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU

Prof. Dr. Ali COŞKUN

Doç. Dr. Serdar SAĞLAM

İmzası

Niyazi Aküz
.....
Abdulkadir Dündar
.....
İhsan Çapçioğlu
.....
Ali Coşkun
.....
Serdar Sağlam
.....

Tez Sınavı Tarihi: 25/05/2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

(25/05/2017)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Abdusamet KAYA

İmzası

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ	2
1.1. Araştırmanın Problemi	2
1.2. Araştırmanın Amacı	3
1.3. Araştırmanın Önemi	4
1.4. Araştırmanın Temel Sayıtları	7
1.5. Araştırmanın Yöntemi	10
1.6. Araştırmanın Sınırlılığı ve Genellenebilirlik İmkânı	13
1.7. Araştırma Verilerinin Üretimi ve Analizi	16
1.7.1. Katılımcıların Özellikleri ve Verilerin Üretimi	17
1.7.2. Verilerin Analizi ve Değerlendirme	20
1.8. Araştırmanın Zorlukları	20
1.9. Araştırma Sahası	22
1.9.1. Tarihsel Süreçte Diyarbakır	23
1.9.2. Diyarbakır'ın Demografik Yapısı ve Kentsel Gelişimi	23
1.9.3. Diyarbakır'da Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Yapı	25
1.10. Araştırma Konusu İle İlgili Literatür	29
1.10.1. Din ve Din Anlayışlarına Dair Sosyolojik Çalışmalar	29
1.10.2. Türkiye'de Din ve Dindarlık Alanında Yapılan Sosyolojik Çalışmalar	31
1.10.3. Medrese ve İlahiyat Eğitimi Konusunda Yapılan Çalışmalar	33
BİRİNCİ BÖLÜM	35
2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	35
2.1. Sosyolojik Boyutuyla Din	35
2.2. Din Anlayışının Sosyal Bağlıları	42

2.3. Türkiye’de Din Anlayışı	47
2.4. Diyarbakır’da Din Anlayışı.....	50
2.5. Türkiye’de Din Anlayışının Şekillenmesinde Etkili Olan Kurumlar Olarak Medreseler, İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı	56
2.5.1. Medreseler.....	56
2.5.1.1. Şark Medreseleri	60
2.5.1.1.1. Şark Medreselerinde Din Anlayışı.....	63
2.5.2. İlahiyat Fakülteleri	66
2.5.2.1. İlahiyat Fakültelerinde Din Anlayışı.....	69
2.5.3. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB).....	73
2.5.3.1. Diyanet İşleri Başkanlığının Din Anlayışı	77
2.6. Dini Otorite Bağlamında Ulema	79
2.6.1. Dini Otorite Bağlamında İki İdeal Tip Olarak Molla ve Hoca	82
2.6.1.1. Molla	82
2.6.1.2. Hoca	87
İKİNCİ BÖLÜM.....	91
3. MOLLALAR VE HOCALARIN DİN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	91
3.1. Kur’an Anlayışı.....	91
3.1.1. Kur’an’ın Mahiyeti	93
3.1.1.1. Kıssaların Tarihsel Gerçekliği.....	97
3.1.1.2. Kur’an’da Zâhir ve Bâtn	101
3.1.1.3. Kur’an’ın Epistemolojik Kapsamı	108
3.1.2. Kur’an’ın Günümüzde Yeniden Tefsir Edilmesi.....	114
3.1.3. Kur’an’daki Haberî Sıfatların Anlaşılması	122
3.2. Sünnet Anlayışı	128

3.2.1. Sünnetin Kapsamı	129
3.2.2. Sünnetin Kur'an Karşısındaki Konumu	135
3.2.3. Sadece Kur'an İle Yetinme Eğilimleri	140
3.2.4. Hadis Kaynaklarının Güvenilirliği	143
3.2.5. İyi Niyetle Uydurma Hadis Rivayeti	147
3.2.6. Hadislerin Sıhhatinin Günümüzde Yeniden Değerlendirilmesi	148
3.2.7. Hadislerdeki Olağanüstü Peygamber Tasavvuru	152
3.3. Toplumsal Değişme ve Din İlişkisi Anlayışı	158
3.3.1. Toplumsal Değişme ve Din İlişkisi Bağlamında İctihat ve Dinî Değişim	159
3.3.2. Dinin Geleceği	167
3.4. Toplumsal Cinsiyet Anlayışı	170
3.4.1. Ontolojik Değeri Açısından Kadın	170
3.4.2. Kadının Eğitimi, Ücretli Çalışması ve Kamu Görevi	175
3.4.3. Kadına Yönelik Şiddet	185
3.4.4. Namus Algısı ve Namus Cinayetleri	189
3.5. Dinî ve Dinde Çoğulculuk Anlayışı	196
3.5.1. Dini Çoğulculuk	197
3.5.2. Dinde Çoğulculuk	202
3.5.3. Dinlerarası Diyalog	208
3.5.4. Misyonerlik Faaliyetleri	212
SONUÇ	217
KAYNAKÇA	225

KISALTMALAR

Kısaltma	Açıklama
age	Adı geçen eser
agml.	Adı geçen müellif
Akt.	Aktaran
Ank.	Ankara
ATAÜİİFD	Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜ	Anadolu Üniversitesi
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİFD	Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
AÜİİİED	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi
ATAÜİFD	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bs.	Baskı
by.	Basım yeri yok
C.	Cilt
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ÇÜİFD	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
DÜİFD	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DÜSBE	Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ed.	Editör

EOÜİFD	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜİFD	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜSBE	Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
GÜÇİFD	Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
HİÜİFD	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜİFD	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
İÜİFD	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
KSÜİFD	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
md.	Maddesi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	Sayfa
SAÜSBE	Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SDÜİF	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SIÜSBE	Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TESEV	Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı
ty.	Tarih yok
UÜSBE	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vd.	Ve devamı

ve diğ.	Ve diğeri
yy.	Yayıncı adı yok



GİRİŞ

Toplumsal yapının en önemli bileşenlerinden biri olarak din, diğer toplumsal kurumlarla olan etkileşimi dolayısıyla toplumun yapı ve işleyişi üzerinde önemli tesirlerde bulunur. Gerek dünyada gerekse Türkiye’de cereyan eden birçok olayın dini kimlik ve mensubiyet temelinde tartışılmakta olması, klasik sosyolojinin iddialarının aksine, modern toplumlarda da dinin önemli bir olgu olduğunu göstermektedir.

Bireysel ve toplumsal bağlamda insanlıkla yaşıt olan din, toplumsal fonksiyonlarını çeşitli organizasyonlarla yerine getirir. Her toplumsal organizasyon, bünyesinde çeşitli otorite ve hiyerarşi biçimlerini barındırır. Dini örgütlenmeler içindeki hiyerarşi ve otorite biçimleri, dinin yorumlanma ve yaşanmasının usul ve üslubu üzerinde önemli tesirler icra eder.

Toplumsal değerlerin ve normların üretilmesi ve sürdürülmesindeki merkezi rolleri nedeniyle din adamları, insanlık tarihinde, dini ve toplumsal dünyanın inşasında oldukça önemli bir paya sahip oldukları gibi, toplumsal değişimin veya muhafazakârlığın da dominant aktörleri olmuşlardır. Modernlik öncesi Müslüman toplumlarda, dinin başat toplumsal kurum olması dolayısıyla, dini otoriteler olarak din adamları yüksek toplumsal statülere sahip olagelmışlerdir. Tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda, dini otoritelerin söz konusu etkinliklerinin izini sürmek, tarihsel çevrim noktalarında bu otoritelerin yönlendirici etkisini fark etmek zor değildir.

Hızlı bir değişim sürecinde bulunan Türkiye’de din adamlarının toplumsal değişim ve dönüşüm karşısında aldıkları pozisyonlar, toplumsal gerginlik mecralarındaki konumları, yaşanan çeşitli tabii veya beşeri olağanüstü hallere ilişkin tutum ve yorumları, toplumun siyasal ve kültürel alternatiflere yönelmesindeki rolleri ile tartışma konusu olmaya devam etmektedirler.

1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1.1. Araştırmanın Problemi

Bu araştırmanın evrenini oluşturan Diyarbakır, son birkaç on yılda Türkiye'nin dini ve siyasal gündeminin şekillenmesinde etkili olan önemli merkezlerden biri olmuştur. Diyarbakır, 1960'lı yıllardan sonra sosyalist hareketlerin, Kürt ulusalcıların faaliyetlerinin ve 1990'lı yıllarda dinsel şiddete prim sağlayan söylemlerin ve bunun devamında yaşanan kanlı olayların mekânı olmuştur. Son yıllarda ise siyasal ve dini nüfuz mücadelelerinin odağı haline gelen Diyarbakır'da siyasi ve sosyal süreçlerin işleyişinde, dini otoriteler olarak imamların da yönlendirici etkiye sahip oldukları muhakkaktır. Din sosyolojisi alanında çalışan kimselerin, kendi ülkelerinde veya değişik ulusların kültürlerindeki en köklü dini fenomenleri anlama çabasında olmaları ve çalışmalarını farklı ve özgün yöntemlerle geliştirmeye çalışmaları olağan bir durumdur.¹ Bu araştırma da benzer bir motivasyonun ürünüdür.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da toplumsal örgütlenme biçiminin şekillenmesinde, dinî ve iktisadî koşulların oluşumunda din adamları olarak şeyhlerin ve imam(molla)ların önemli etkisi olmuştur. Kentleşme ve modernleşme eğilimlerinin ivme kazanması sonucunda ortaya çıkan bireyselleşme, modern eğitim ve küresel değerlerin yerel düzeylerde dolaşıma girmesi gibi faktörler, dini otoriteler olan imamların dini bilgi ve rehberlikteki muhkem konumlarını sarsmıştır. Ancak bu durum imam ve şeyh gibi kanaat önderlerinin toplum nezdinde tamamen itibar kaybına uğradıkları anlamına gelmemektedir. Öte yandan modernleşme sürecinde hızla yol alınırken, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da geleneksel tutum ve yaşam biçimleri, modern hayata türlü halleri ile eşlik etmekte ve böylece geleneksel ve modern anlayış ve uygulamalarda bir takım melez desenler ortaya çıkmaktadır. Toplumun temel değerlerinin bile yoklandığı bu hızlı değişim döneminde en önemli toplumsal aktörlerden biri olarak din adamlarının/imamların din anlayışının anlaşılmasının, toplumda değişimin nabzının tutulabilmesine önemli oranda fırsat

¹ Beckford, James A. (2006), "Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Din Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi; Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Solmaz- Çapçioğlu, Konya: İhsan Çizgi Kitabevi, Yayınları, s. 125-136.

vereceği açıktır. Temelde bir anlam dünyası kurma çabasında olan toplumun sinir uçlarına yakın durabilmek ve reflekslerini tahmine dayalı çıkarımlarda bulunabilmenin belki de en pratik yollarından biri toplumun kanaat ve tutumlarının oluşumuna etki eden aktörleri anlamaya çalışmaktır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Sosyal araştırmalarda araştırmacı öncelikle neyi, niçin ve nasıl aradığını bilmek zorundadır. Aksi halde bulduğunu anlayamama ve bağlamsal tutarlılık içinde açıklayamama riski ile karşı karşıya kalır. Nitel araştırmalarda sürecin, karmaşıklığı içinde tutarlılıkla yürütülmesi, araştırma konusuna kararlılıkla odaklanmayı gerektirir. Bu durum alanda ham halde bulunan veya katılımcılarla etkileşim yoluyla üretilen verilerin derlenmesi ve ayıklanmasını kolaylaştırdığı gibi, araştırma sürecinde zaman ve emek konusunda ekonomik olmayı da sağlar.

Bu araştırma, tarihsel ve güncel nitelikler arz eden önemli bir toplumsal sorunu konu edinmektedir. Son yıllarda, Diyarbakır'ın merkezinde yer aldığı, din ve siyaset ekseninde cereyan eden ciddi gerilimlere şahit olunmaktadır. Dinin toplumsal dinamiklerle yakından ilişkisi onun, bahsedilen süreçte nasıl konumlandığının anlaşılmasını önemli kılmaktadır. Araştırmanın, yaşanan krizlerin yapısal ve toplumsal temellerini anlamak ve gelecek hakkında bir öngörü sağlamak için hadiseleri fikirleştirme çabasıyla, bazı ipuçları temin etmesi beklenmektedir. Bu bağlamda medrese kökenli imamlar ile ilahiyat mezunu imamların² din anlayışlarını nitel araştırma yöntemi kullanılarak karşılaştırmayı amaçlayan çalışmada ulaşılmaya amaçlanan temel hedefler şunlardır;

a- Geleneksel/medrese ve modern/ilahiyat eğitim almış imamların din anlayışlarını karşılaştırabilmeyi mümkün kılacak verileri nitel araştırma yöntemi ile elde ederek analiz etmek,

b- İlahiyat fakülteleri ve medreselerin yüklendikleri misyonu ve eğitim programlarını inceleyerek, bu kurumların; molla ve hocanın tutum ve davranışlarının

²Bundan sonra medrese kökenli imamlar molla, ilahiyat mezunu imamlar ise hoca olarak ifade edilecektir.

şekillenmesindeki etkisini, doküman incelemesi, literatür taraması ve mülakat teknikleri ile elde edilecek veriler ışığında anlayabilmek,

c- Gelenek ve modernlik bağlamında, araştırmaya konu olan mollalar ve hocaların din anlayışlarını belirlemek ve bu anlayışların geleneksel, modern veya melez/geçişken din anlayışlarından hangi paradigmalara yaslandıklarını tesbit edebilmek,

d- Araştırma sahasına dâhil edilen mollalar ve hocaların din anlayışlarının; Kur'an, Sünnet, toplumsal değişme ve din, toplumsal cinsiyet ve din ile dinde ve dini çoğulculuk boyutlarında karşılaştırmalı bir analizini yapmak.

Özetle bu çalışma, mollalar ve hocaların din ekseninde, teorik düzlemde dini bilgiye ulaşma, dini bilgi otoriteleri ile ilişki kurma, dini bilgiyi organize etme, yorumlama, eleştirme ve yeniden kurma suretiyle onu kendi inanç dünyalarının dayanağı haline getirme faaliyetlerindeki tutum ve yargılarının çözümlenmesini, öte yandan onların dini inançlarının bireysel ve sosyal hayatlarındaki tezahürlerini veya dini anlayış ve pratiklerinin kodlarını anlamayı ve yorumlamayı temel hedef olarak almıştır. Başka bir ifade ile mollalar ile hocaların din anlayışları arasındaki benzerlik ve farklılıkların tesbiti, araştırmanın ana gövdesini oluşturmuştur.

1.3. Araştırmanın Önemi

Medrese, Müslüman toplumların eğitim tarihinin en temel kurumu olmuştur. İslam medeniyetinin felsefi temellerinin oturtulmasında; kültür, sanat ve edebiyatının inşa edilmesinde medresenin merkezi bir etkisi olmuştur. Hatta İslam eğitim kurumları olan medreselerin, geliştirdiği bilim anlayışı ve derlediği bilgi birikimi ile modern Batı biliminin inşasına alt yapı oluşturduğu gerçeği, Doğu ve Batıdan birçok düşünür tarafından ifade edilmiştir.³

Müslüman toplumların yükseliş ve düşüş sürecinde medresenin yüklendiği misyon çeşitli açılardan araştırılmıştır. Medresede bir bütün olarak düşünce sisteminin durağanlaşması ile toplumsal geri kalmışlık arasında çok yönlü ilişkiler kurulmuştur. Bu bağlamda özellikle felsefi düşüncenin medreseden uzaklaştırılması,

³ Geniş bilgi için bk. Has, Polat, (1991), *İslamiyet'te ve Hıristiyanlıkta İlim Anlayışı*, İzmir: T.Ö.V. Yayınevi; Kalın, İbrahim, (2008), *İslam ve Batı*, 2. bs., İstanbul: İsam Yayınları.

Müslüman dünyanın dinsel ve müsbet ilimlerde kendini tekrarlamaya başlamasının ve zamanla muhafazakârlığa ve kendi içine kapanıp değişime karşı olumsuz refleksler geliştirmesinin nedenlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Anlaşılacağı üzere medreseler, İslam medeniyetinin teşekkülünde ve inhitatında önemli roller üstlenmişlerdir. Örneğin, astronomi ilminin gelişmesinde kullanılan rasathaneyi, dini referans olarak kuran da, dini bağınazlık nedeniyle yıkan da medrese ehli olmuştur.⁴

Medreseler İslam düşüncesinin dinamik dönemlerinde, düşünce ekollerinin entelektüel beslenme mekânları olmuşlardır. Moğol istilaları, haçlı seferleri, yeni ticaret yollarının keşfi gibi haricî tesirlerin yanında, İslam dünyasında ortaya çıkan siyasal ayrılıkların ve bu ayrılıkların beslenmesine mesned edilen dini düşüncenin savunmacı ve ötekileştirici yapısı eğitim sistemine de yansımış ve zamanla medrese eğitiminin, düşünsel ve pratik alandaki dinamizminin azalmasına neden olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sonrasında dinin, yeni siyasi ve sosyal organizasyonda öngörülen konumu paralelinde ulemaya ve din eğitime yeni bir misyon yüklenmiştir. Din eğitime ilişkin birkaç radikal uygulamadan sonra kurulan ilk ilahiyat fakültesinin öncelikli görevi, laik devlet anlayışını pekiştirecek bir din yorumu geliştirmesi olarak kodlanmıştır. Böyle bir amaçla kurulan ilahiyat fakültelerinin ürettiği bilgi ve sahip olduğu din anlayışı dindar kesimler tarafından kuşkuyla karşılanmış ve bu kurumlar genel halk dindarlığı üzerinde beklenen dönüşümü sağlayamamıştır. Dolayısıyla devletin resmi din eğitimi kurumları olan imam hatip ve ilahiyat kökenli imamlar da toplum tarafından gerçek dini önderler olarak kabul edilmemişlerdir. Türkiye'nin doğusuna gidildikçe bu tutumun daha belirgin olduğu fark edilir.

Türkiye'de laik eğitim, geleneksel eğitimin ana kodlarını değiştirmiş, din eğitimi veren eğitim kurumlarından yetişen din adamlarının Türkiye'ye özgü bir profilde yetişmelerini sağlamıştır. "Aydın Ulema" kavramı bu tip kimseler için kullanılmıştır. Toplumun düşünsel ataletini atabilmesi açısından işlevsel olabilen bu yetişme tarzı, bir taraftan da gelenek-modernlik ikileminde zihinsel parçalanmalara,

⁴ Aydın, Mehmet Şevki, (2011), *Açık Toplumda Din Eğitimi, Yeni Paradigma İhtiyacı*, Ankara: Nobel Yayınları, s. 28.

kimlik kargaşalarına ve Doğu ve Batıyı sentezlemek adına ya eski bir içerik üzerine yeni (modern) bir söylemi veya yeni bir zemin üzerine eski (geleneksel) söylemi oturtmak şeklindeki epistemolojik, psikolojik ve estetik varyantlarda bilinçsiz bir yamalama çabasına ve sonunda “kültürel şizofreni” olarak kavramsallaştırılan⁵ durumlara yol açmıştır. Söz konusu atmosfer düşünüldüğünde, gelenek ve modernlik ilişkisi içinde, medrese ve ilahiyat eğitimi almış imamların din anlayışlarını incelemenin önemi daha rahat anlaşılabilir.

Klasik veya modern eğitim kurumlarından geçerek topluma katılan ve dini konularda topluma rehberlik eden din adamlarının din anlayışları, toplumun geleceği üzerinde siyasi, ekonomik, kültürel ve dini tasarımlarda bulunanlar veya toplumun değişim ve dönüşümünün yönünü ve keyfiyetini anlamaya çalışanların da dikkat kesildikleri konulardandır. Bu noktadan bakıldığında söz konusu bağlamla olan yakın ilişkisi araştırma konumuzun önemini de ortaya koymaktadır.

Son birkaç asır açısından incelendiğinde, toplumsal değişme karşısında aldıkları tavır ve “ilerleme ülküsü”ne yükledikleri anlam parametreleri temelinde din adamlarının/ulemanın müsbet bir prestije sahip olduklarını söylemek zordur. Osmanlı'nın son dönemlerinde yenilik karşıtı literatüre sıkça giren “istemezük”çü yaklaşım ulema ile neredeyse özdeşleştirilmiştir. Cumhuriyet sonrasında da din adamları açısından keskin bir imaj dönüşümü olmamıştır. Cumhuriyetin ilk birkaç yılı hariç tutulduğunda, din işlerinin tevdi edildiği ve bu konuda topluma önderlik etme görevi verilen Diyanet İşleri Başkanlığının (DİB)⁶ uzun süre bir teşkilat yasının bile olmayışı, protokoldeki konumu, personelinin yıllarca ekonomik ve sosyal haklar açısından dezavantajlı konumlarıyla gündeme gelmesi söz konusu durumun birkaç göstergesidir. Bununla birlikte son zamanlarda DİB'in, genel müdürlük seviyesinden müsteşarlık seviyesine yükseltilmesi (2010), daha sonra da Devlet Bakanlığında alınıp doğrudan Başbakanlığa bağlanması (2014) ve din görevlilerinin mali şartlarının iyileştirilmesi, devletin DİB ve din görevlilerine bakışında yeni bir döneme işaret etmektedir. Bu dönüşümün dini otoriteler olarak imamların zihniyet dünyasına yansımalarını nasıl olacağı ise henüz açık değildir.

⁵ Shayegan, Daryush, (1991), *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, s. 85.

⁶ Bundan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı, kısaca DİB olarak ifade edilecektir.

1.4. Araştırmanın Temel Sayıtları

Sosyal olguların incelenmesi konusunda araştırmacının objektifliği konusu; temelde iki farklı araştırma yöntemi öneren pozitivist ve anlayıcı/yorumlayıcı paradigmalara yaslanan yaklaşımlarda farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Sosyal olguları bir nesne gibi incelemeyi salık veren pozitivist yaklaşım, araştırmacının mutlak tarafsızlığını öncelemiş, verilerin elde edilmesi ve yorumlanmasında söz konusu tarafsızlığın temini için nicel araştırma yöntemini benimsemiştir.

Sosyal davranışın aktörünü davranışa yönelten motivasyonel temeli *anlamayı*⁷ hedef alan anlayıcı/yorumlayıcı yaklaşımda araştırmacının mutlak tarafsızlığından ziyade, onun araştırma öncesinde ve araştırma sırasında sahip olduğu yargılarını şeffaflıkla ifade etmesi⁸ asıl bilimsel değer olarak kabul edilmiştir. Bilim adamının bir robot gibi olması düşünülemez. O halde tarafsızlık, bilimsel yöntemleri ya da araştırma tekniklerini izlemede tarafsızlık olarak anlaşılmalıdır. Araştırmacı, kendi önyargılarından, zevklerinden, ümitlerinden ve korkularından mümkün olduğunca kurtularak bulgularını çözümlene sorumluluğunu duymalıdır.⁹ Öte yandan her ne kadar bir araştırma desenini oluşturan kriterler bilimsel olsa da, elde edilen verilerin felsefi yorumları tarihsellikten azade değildir.¹⁰ Çünkü yorumcunun kendisi de belli bir tarihe aittir ve kendi tarihsel ve şahsi pozisyonuna has önyargıları vardır. Araştırma sürecinde önemli olan yorumcunun toplumsal olguyu doğru anlamasını zorlaştıran “engelleme önyargıları” tespit etmesi ve bu farkındalıkla hareket etmesidir.

Bu çalışmada epistemolojik olarak anlamacı/özelci, ontolojik olarak yorumlamacı yaklaşım esas alındığından, araştırma öncesi ve sürecinde sahip olunan temel yargıların açık bir şekilde ifade edilmesi, hem kullanılan yöntemin gereği hem de araştırmanın güvenilirliği için uyulması gereken bir ölçüt olarak kabul edilmiştir.

⁷ Kuş, Elif, (2009), *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*, 3. bs., Ankara: Anı Yayıncılık, s. 71.

⁸ Mayring, Philipp, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, Çev: Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun, Bilgesu Yayıncılık, Ankara: 2011, s. 30.

⁹ Berger, Peter L., (1963), *Invitation to Sociology, A Humanistic Perspective*, New York: Pelican Books, s. 188-189.

¹⁰ Sıddıkî, Mazharuddin, (1990), *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 121-122.

Araştırma sürecinde yapılan görüşmeler boyunca katılımcılarla empatik bir ilişki kurularak araştırmacının verilere olası etkisi kontrol edilmeye çalışılmış, ancak katılımcılarla kurulan ilişkinin “yerleşme”ye¹¹ ve bilimsel bir miyoplığa yol açmaması, dolayısıyla negatif şeyleri görmeyi engellememesi gerektiği gerçeği de göz ardı edilmemiştir. Bu bağlamda bağımlılık ve nefret ikilemi aşılarak, sosyal olguyu anlama imkânını artıracak düşünceyle¹² temel eğilimin, eleştirel bir sempati¹³ olmasına özen gösterilmiştir.

Bir ilahiyatçının yetiştiği kültür evrenine yaslanarak, medrese eğitimini ve bu eğitimin çıktılarını değerlendirmede subjektif sonuçlara ulaşma riskinin olduğu belirtilmelidir. Ancak bu durum kaçınılmazdır. Zira her düşünürün içinden konuştuğu ve öteki hakkında tanımlamalarda bulunduğu bir “kültürel uyrugu”¹⁴ ve fikrî bagajı mutlaka vardır. Kaldı ki araştırılan gruba dışarıdan bakışın sağladığı, farklılıkları, benzerlikleri ve değişimleri daha iyi görme gibi avantajlar da göz ardı edilmemelidir.¹⁵

Toplumsal olguların kişiye görünüşü, kişinin kendisini sosyal-siyasi hadiseler karşısındaki konumlandırma biçimine göre değişir. Bu bağlamda toplumsal olguların tasvir ve değerlendirilmesinde kullanılan kavramlarla oluşturulan haritalar ve hiyerarşi, aranan anlamın bir tarafa düşmesine neden olur. Herhangi bir araştırmacının çıktısı olan manzara, aslında gözlem yeri olarak seçilen tepeye göre oluşur. Böyle bir bakışın öznellik içerebileceğini ihsas etmek ve dolayısıyla araştırmayı okuyanların yanıtılmaması için, araştırmacının sahip olduğu ön kabullerini şefaflıkla paylaşması gerekir. Bu çalışmayı yürüten araştırmacının, araştırma sonunda test edilmeleri söz konusu edilmeyen ön kabulleri/sayıltıları şöyle sıralanabilir;

a- Medreseler İslam medeniyetinin yükselişi ve düşüşünde çok önemli paya sahiptirler. Ancak her iki süreçte de, sosyal olayların karmaşık nedenselliği

¹¹Kuş, *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri*, s. 117.

¹²Akdoğan, Ali, (2008), *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*, İstanbul: Dem Yayınları, s. 50.

¹³Atay, Tayfun, (2009), *Din Hayattan Çıkar*, 2. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, s. 26.

¹⁴El-Cabirî, Muhammed Abid, (2001), *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev: İbrahim Akbaba, Ankara: Kitabevi Yayınları, s. 15.

¹⁵Kümbetoğlu, Belkıs, (2012), *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 3. bs., İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 195.

ilkesini göz ardı ederek ve diğer bütün bileşenleri bir kenara bırakmak suretiyle medreselere odaklanarak yapılan açıklamalar tarihsel ve sosyal gerçekliklere tekabül etmezler.

b- Medreseler çok çeşitli sebeplerle kendilerini yenileyememiş ve zamanın gerisinde kalmışlardır.

c- Medreselerde geleneksel eğitim anlayışı hâkimdir. Yeniye arayıştan ziyade geleneğin temin ettiği verili bilgiyi anlamak temel amaçtır. Eleştiri kültürü zayıftır. Her türlü sorunun cevabını kitapta arama anlayışı bir çeşit kitap fetişizmine yol açmıştır.

d- Alet ilmi olarak kabul edilen Arap dili öğretimi medreselerde araç olmaktan çıkarılmış fiilen amaç haline getirilmiştir. İلمي derinlik Arap diline vukufiyetle ölçülmüş, temel İslami ilimler ihmal edilmiştir. Medreselerde, çöküş dönemlerinde fenni ve sosyal bilimler hor görülmüştür.

e- Şark Medreselerinde yetişen mollalar klasik fıkıh ve Nakşibendîliğin etkili olduğu bir din anlayışını benimsemişlerdir.

f- Türkiye’de DİB ve ilahiyat fakülteleri, modern ulus-devlet anlayışına uygun bir din yorumunun temini ve toplumun bu anlayışa uygun şekilde dönüştürülmesi amacıyla kurulmuşlardır. İlahiyat fakülteleri, dini bilgi alanında, düşünsel manevralara medreseye kıyasla daha geniş bir imkân sağlamışlardır. DİB ise din hizmetlerini, laiklik ilkesinin tanıdığı imkân çerçevesinde yürütmekte ve din görevlilerini resmi din anlayışı çerçevesinde tutmaya çalışmaktadır.

g- Göç ve modernleşmenin etkisi ile Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Bölgelerinde geleneksel kurumlar hızla değişme sürecine girmiştir. Hızlı kentleşme ve modernleşme süreci temel dini ve kültürel değerlerin patolojik bir transformasyonuna yol açmış ve bu durum tabii olarak dini otoritelerin statü ve rollerinin dönüşümünü de beraberinde getirmiştir.

h- Medresede okumuş ancak resmi görev almamış ve dolayısıyla ekonomik olarak bulunduğu yöre halkına bağımlı mollalar ile resmi okullarda okuyup DİB kadrosunda çalışan hocaların toplumsal tabanda kabullenilişleri oldukça farklıdır. Bu farklılık molla ile hocanın hitap ettiği kitle ile ilişki biçiminde ve bu ilişkinin yansıttığı tutum ve davranışlarında kendisini göstermektedir. Basit bir parametre olarak örneğin; molla, halk nezdinde sosyal statüsü daha yüksek olmasına

rağmen karar alış ve davranışlarında yerel dinamiklere daha bağımlıyken, hoca, sosyal statüsü daha düşük olsa da anlayış ve uygulamalarında mollaya göre daha bağımsız davranabilmektedir.

i- Medreseler ile İlahiyat Fakülteleri arasında ders müfredatından dini sosyalleşme ortamına kadar pek çok bakımdan farklılık vardır. Dolayısıyla birbirinden farklı eğitim ve öğretim anlayışına sahip bu kurumlarda eğitim almış dini otoriteler olarak imam ve mollanın din anlayışları da birbirinden farklıdır. Mollanın geleneği, imamın ise modern dini yorumlara daha açık olduğu düşünülür.

1.5. Araştırmanın Yöntemi

Bilimsel bir araştırmada kullanılacak yöntemin türünü belirleyen şey, konunun niteliğidir. Ancak kullanılan yöntem de, diğer taraftan konunun algılanış biçimi üzerinde bir etkiye sahiptir. Çünkü yöntem araştırmacıya konuyu belli bir şekilde sunar ve araştırmacı bu şekilde bağlı kalarak konunun niteliği hakkında bir düşünceye sahip olur.¹⁶

Türkiye’de yapılan akademik araştırmalarda, İslam’ın tarihsel süreçte siyasal ve toplumsal amillerle etkileşime girdiği konusu göz ardı edilmiş, bu durum ciddi yanlısamlara ve bilinç bulanıklıklarına yol açmıştır.¹⁷ İlahiyat fakültelerindeki temel İslam bilimleri çalışmalarında da din, metaforik düşünce tarzı ile çalışılmıştır. Bu çalışmada ise din anlayışı bahsedilen yaklaşımla değil, sosyal bilimlerin olguyu ön plana çıkararak, zaman ve mekânı esas alan tarihselci perspektifi¹⁸ ile anlaşılmasına ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

Bu araştırmanın sorunsallaştırdığı din anlayışının içkin kodlarının, yüzeysel gözlem ve nicel argümanlarla analitik bir çözümlemesinin, araştırmanın her aşamasında bazı sınırlılıkları beraberinde getireceği düşünülmüştür. Zira din anlayışının anlaşılması, araştırmaya konu olan aktörler açısından bir zihniyet çözümlemesini gerektirir. Çünkü sosyal aktörlerin davranışlarının anlaşılması, ortamın ve niyetin anlaşılmasına bağlıdır. Şayet sosyolog bunları anlamak ve

¹⁶El-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 165.

¹⁷Ocak, Ahmet Yaşar, (2010), *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam’ın Macerası*, 2. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, s. 173.

¹⁸Tatar, Burhanettin, (2009), *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, s. 73.

yorumlamak istiyorsa, bizzat aktörün söz konusu davranışlarına yüklediği anlamı, maksadının ne olduğunu ve davranışlarının sonuçlarını nasıl değerlendirdiğini bilmelidir.¹⁹ Öte yandan dini davranışın bütün şekillerini dikkate almadan yapılan bir çözümlemenin mahiyet itibari ile eksik kalacağı açıktır.²⁰ Tarihsel olgular, sosyal söylem ve güncel pratikler ışığında yapılan böyle bir çözümleme ile araştırmanın temel sorularına tatminkâr cevaplar elde edilebileceği düşüncesi yöntemsal bir ölçüt olarak alınmıştır.

Toplumsal gerçeklikler şuurlu aktörler tarafından oluşturulduğundan doğal olaylardan çok daha karmaşıktır. Yapılandırılmış gerçeklikler olarak toplumsal olgular yalnızca bireyin aklında değil, bireysel algıların dil ve daha geniş bir toplumun düşünceleri ile karşılıklı alışveriş içinde olduğu sosyal yapıların içinde var olurlar. Bir düşüncenin çözümlenmesinde asıl olan araştırmacının zihni değil, o düşüncenin sahibinin bakış açısıdır.²¹ Bu durumda sosyal bilimcinin rolü başkalarının sosyal olguları, kendilerini, diğerlerinin davranışlarını ve niyetlerini nasıl yorumladıklarını anlamak²² olmalıdır.

Karmaşık sosyal bir olguyu anlama ve yorumlama çabası, ihtiyaç duyulan verileri kavrayan sistematik bir yöntemi zorunlu kılar. Sosyal dünyayı anlamak, bireylerin ona yüklediği anlamlar sistemini anlamakla mümkündür.²³ Sosyal eylemin aktörleri olan insanların, yine sosyal ortamda oluşan ve sürekli değişen, dünyaya ilişkin algılarını anlama ve yorumlama konusundaki bir araştırma çabası, sosyal bağlamı içerisinde o insanlarla çok yönlü bir etkileşimi gerekli kılan ve sosyal olguyu ağırlıklı olarak, bu etkileşim sonucu katılımcıların bakış açısıyla anlamayı ve yorumlamayı temin eden nitel bir araştırma yöntemi ile anlamlı sonuçlar üretebilir. Başka bir ifade ile nitel araştırmanın veri setinin çoğunlukla insanların söz ve davranışlarına dayandığından, araştırmacının, katılımcıların dil ve davranışlarını

¹⁹Çiftçi, Adil, (2002), 'Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi', *Din ve Modernlik, Toplumbilim Yazıları I*, Der: Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 12-13.

²⁰Kehrer, Günter - Robertson, Roland - Durkheim, Emil, (1996), *Din Sosyolojisi*, çev: M. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu, Ankara: Vadi Yayınları, s. 12-13.

²¹İzmirli, İsmail Hakkı, (2012), *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, s. 32.

²²Glesne, Corrine, (2012), *Nitel Araştırmaya Giriş*, Çeviri editörü: Ali Ersoy, Pelin Yalçınoğlu, Ankara: Anı Yayıncılık, s. 11.

²³Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, s. 28.

yakalamasına imkân veren katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmeler gibi metotların kullanılmasını gerekli kılar.²⁴

Araştırmada aktarılabirlik veya güven duyulabilirliğin/inandırıcılığın artırılması için yaklaşık üç yıl devam eden gözlem ve uzun süreli etkileşimle, medrese kültürü daha derinlikli olarak anlaşılmasına çalışılmıştır. Esasen araştırmacının, yaklaşık yirmi beş yıldır araştırma sahasında yaşıyor olması, bölgenin sosyal ve kültürel hayatına aşina olması, cemaat ve cemiyet tipi sosyal ilişki biçimlerini bizzat tecrübe etmesinin, araştırma sahasında veri üretiminde ve verilerin yorumlanması noktasında çok büyük katkıları olmuştur. Bu imkân sayesinde araştırmada, okuyucunun araştırma bağlamına girmesine imkân verecek şekilde betimlemelere yer verilebilmiştir.

Araştırmacının içgörülerini kontrol edebilmesi için alanda uzun süreli zaman geçirilmiş, bu süreçte araştırmacının rolünün verilere nasıl yansıdığı bilincinde olunmaya özen gösterilmiştir. Veri toplama yöntemlerinde tekniklerin çoğulluğuna özen gösterilmiş, verilerin değerlendirilmesi sırasında referans alınan mihver çalışmalarının olumsuz yönlendirmelerinin önüne geçmek amacıyla çoklu kuramsal bakış açıları kullanılmaya özen gösterilmiştir. Sahada benzer çalışmalar için gözlemlerde bulunmuş uzmanlara danışılmış, onların derlediği bilgi ve bulgular paylaşılmış, bu etkileşimle ulaşılan ortak değerlendirmelere ayrıcalık tanınmıştır.

Derinlemesine görüşmeler esnasında, katılımcının maksadının araştırmacı tarafından doğru olarak anlaşılıp anlaşılmadığının tesbiti için, yapılan kısa toparlamalar katılımcının onayına sunulmuştur. Araştırmanın nihai raporu da, isteyen katılımcılarla paylaşılarak onayları temin edilmiştir. Tamamı molla olmak üzere, bazı katılımcılar, görüşmelerden sonra -kendi referans kaynaklarına başvurarak-, bazı görüşlerini revize etmek amacıyla ayrıca görüşme talebinde bulunmuşlardır.

Görüşmelerde Diyarbakır'ın özel şartları gözetilerek katılımcıların kendilerini mümkün olduğunca rahat ifade edebilmeleri için gerekli şartlar ve ortam sağlanmaya

²⁴Maykut, Pamela- Morehouse, Richard, (2005), *Beginning Qualitative Research A Philosophic and Practical Guide*, (b.y.), Taylor & Francis e-Library, s. 42.

çalışılmıştır. Bu amaçla görüşme konusunda zaman ve mekân seçimi katılımcıların takdirine bırakılmıştır. Araştırmacı, görüşmeler sırasında kimliğini açık bir şekilde ortaya koymuş, katılımcılara araştırmacının konusunu ve amacını açıklamış,²⁵ araştırmacının sonuçlarının ne amaçla kullanılacağı ve katılımcıların nasıl seçildiği hakkında bilgi vermiş, araştırmacının katılımcılar açısından ne türlü yararlar ve olası riskler içerdiğini anlatmış, katılımcılara, isterlerse kimliklerinin gizli tutulacağını ifade etmiş, her gözlem ve görüşmenin tahmini olarak ne kadar süreceğini ve bunların nasıl kaydedileceğini bildirmiştir.

Niteliksel yöntemde araştırmacının hangi sorulara cevap aradığı ve bu cevapların niteliği, araştırma sürecinin en önemli adımını oluşturur. Neyin, nerede ve nasıl araştırılacağı gibi sorular araştırmacının stratejisini belirler.²⁶ Nitel bir araştırma olarak kurgulanan bu çalışmada, mollalar ile hocaların din anlayışları Diyarbakır ölçeğinde araştırılmıştır. Araştırmacının metodolojisini veren giriş kısmı dışında iki temel bölüm olarak biçimlendirilen çalışmanın birinci bölümünde kavramsal ve kuramsal çerçeve çizilmiş ve bu bölüm, verilerin yorumlanmasına esas olarak alınmış, ikinci bölümde ise derinlemesine görüşme ve katılımlı gözlemlerle elde edilen veriler analiz edilip yorumlanmıştır.

1.6. Araştırmanın Sınırlılığı ve Genellenebilirlik İmkânı

Nitel araştırmalarda, sosyal olay ve olgularla, kişinin bunlara dair algılarının, içinde bulunulan kontektsten etkilendikleri varsayıldığından,²⁷ belirli bir örnekleme ait verilerin ve sonuçların benzer diğer örneklere doğrudan genellenmesi mümkün değildir.²⁸ Sosyal olgular, gerçekleştikleri bağlama, zamana ve çevresel bileşenlere duyarlıdır ve gerçekleştikleri ortamı fiziksel, sosyal, psikolojik ve bilişsel olarak aynen yeniden kurgulamak mümkün değildir. Dolayısıyla araştırma sonuçları ancak ilgili alana bağlı bir geçerliğe sahiptir. Sosyal gerçekliklerin sürekli

²⁵Medrese kökenli imamlara, kendilerinden kitabi bilgi istenmediği, görüşmede kendilerine yöneltilen sorulara 'doğru' cevaplar aranmadığı ifade edilmiş, cevap olarak daha ziyade kendi anlayışlarını paylaşmaları özellikle belirtilmiştir. Buna rağmen kimi medrese kökenli imamlar, bazı konularda kitabi bilgiye sahip olmadıkları gerekçesi ile, ya düşüncelerini beyan etmekten çekinmişler ya da daha sonra fikirlerini tashih/tahsis etmişlerdir.

²⁶Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, s. 34.

²⁷Maykut - Morehouse, *Beginning Qualitative Research A Philosophic and Practical Guide*, s. 41.

²⁸Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan, (2011), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. bs., Ankara: Seçkin Yayınları, s. 43, 270.

olarak değişime tabi olması, tekil olaylar bazında yapılan genellemelerde bile araştırma sonuçlarının hangi durumlarda, hangi alanlarda ve ne zaman genel geçer olduklarının gerekçelerini gösteren açıklama ve kanıtların ortaya konması gerekir.²⁹ Bu araştırmanın genellenebilirlik imkânı ise, araştırdığı temaların derinlemesine betimlenme kapasitesi ile sınırlıdır. Bilimsel araştırmaların sosyal ortam ile yakın ilişkisinden ötürü,³⁰ araştırma sonuçları, katı kurallar ve ilkeler şeklinde bağımsız genellemelere elverişli değildir. Ancak benzer araştırma teknikleri kullanılarak yapılan ve benzer sosyal bağlamları kesit alan diğer çalışmalara nispeten transfer edilebilirler. Dolayısıyla bu araştırmada, özel ve sınırlı bir çalışma ile ulaşılan sonuçları genellemek yerine, derinlemesine incelenen konuların, geneli anlama ve yorumlamaya katkıda bulunması amaçlanmıştır.

İslam dini, çerçevesi çok geniş olan bir inanç, fikir ve hareket sistemi olduğundan, içinde birçok alt fikir sistemini barındırır. Söz konusu alt sistemlerden herhangi bir düşünceyi merkeze alarak, daraltılmış bir bakış açısıyla, bir bütün olarak İslam din anlayışları hakkında yorum teşebbüslerinin inhisarcı bir maluliyeti netice vereceği açıktır.³¹ Üretilen bilimsel bilginin tarihe ve topluma bağımlılığı gerçeğinden³² hareketle, araştırmada ulaşılan sonuçların araştırmanın zamanı ve örnekleme ile sınırlı olduğu belirtilmelidir.

Klasik dini kavramların, modern dönemdeki kullanımlarında otantik anlamı dönüşebilmektedir. Çünkü kavramlar tarihseldirler ve değişme eğiliminde olurlar.³³ Bu araştırmanın paradigmatik yaklaşımı içinde, kavram ve kuramların, esasen araştırma sürecinde oluştuğu ilkesi benimsenmiştir. Zira yeni bir durum karşısında tedavüldeki kavramlar, verili anlamları ile aynen kullanıldıklarında, gerçeğin kavranmasında engeller çıkarabilirler.³⁴ Dolayısıyla sosyal gerçeğin anlaşılması sürecinde, kavramlara esneklik payı bırakılmalıdır. Bu araştırmada katılımcıların,

²⁹Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, s. 40-41.

³⁰Charney, Jean-Paul, (1997), *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Osman Bilen, Ankara: TDV Yayınları, s. 1.

³¹Uludaę, Süleyman, (2013), *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 8. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 227-8.

³²Armaęan, Mustafa, (1995), *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 178-9.

³³Subaşı, Necdet, (1999), *Kutsanmış Görüntüler*, İstanbul: Nehir Yayınları, s. 192.

³⁴Aktay, Yasin, (2011), *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, s. 7-8.

anlatımlarındaki dilsel kodlar kendi anlam haritaları içerisinde anlaşılmaya ve yansıtılmaya çalışılmıştır.

Araştırmaya konu olan din anlayışı birçok disiplinin ilgilendiği, oldukça geniş bir alandır. Nitel araştırmalarda, sosyal davranışın derin anlamlarının anlaşılması, uzun süreli gözlem ve derinlemesine görüşme gibi yöntemleri zorunlu kıldığından, araştırma konusu bir araştırmacının üstesinden gelebileceği boyutta olmalıdır.³⁵ Öte yandan konusunda ilk çalışma olması nedeniyle, araştırma konusunun biraz daha genel (makro) bir yaklaşımla incelenmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla, örnekleme oluşturan imamların genel olarak din anlayışları hakkında fikir verebileceği düşüncesi ile araştırmanın kapsamı; Kur'an anlayışı, Sünnet anlayışı, toplumsal değişme ve din ilişkisi anlayışı, toplumsal cinsiyet anlayışı ve dinde ve dini çoğulculuk anlayışı temaları ve bu temaların alt boyutları olarak belirlenmiştir.

Din sosyolojisi, dinin temel öğretilerini değil, dinin insanlar tarafından subjektif ve objektif olarak nasıl tecrübe edildiğini ve bunların sosyal hayattaki tezahür biçimlerini araştırma konusu yapar.³⁶ Tabii olarak bu araştırmada, araştırmanın temel problemlerinin, dinin temel kaynaklarında yer alış biçimine kısaca değinildikten sonra, bu sabit verilerin tarihte ve günümüzde genel olarak Müslümanların zihinlerinden geçip nasıl tarihselleştikleri, bireysel ve toplumsal hayata yansıma sürecinde nasıl dönüştükleri ve genel olarak hangi dini yorumları ortaya çıkardıkları, tarihsel din anlayışlarından hangi damarlara yaklaştıkları ve araştırma sahasındaki imamların bilinç ve pratiklerine nasıl yansıdıkları anlaşılmaya çalışılmıştır.

Araştırma sahasının Diyarbakır ile sınırlandırılmasının nedeni, hem nitel araştırmanın evren olarak dar bir sahayı gerekli kılması hem de Diyarbakır'ın tarihi ve sosyal açıdan çevresinde yer alan geniş bir coğrafyayı temsil kabiliyetine sahip olmasıdır.³⁷ Gerçekten de Diyarbakır, son kırk yılda aldığı göçlerle sosyal ve kültürel

³⁵ Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, s. 36.

³⁶ Akdoğan, *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*, s. 45.

³⁷ Taş, Kenan Ziya, (2012), *Tarihin Işığında Güneydoğu ve Diyarbakır*, Ankara: Berikan Yayınevi, s. 162.

olarak, kentlilik ve kırsallığı bir arada bulunduran bir kimliğe bürünmüş, bu anlamda geniş bir hinterlandın prototipi haline gelmiştir.

Araştırmanın örneklemini oluşturan mollalar ile hocaların yaş ortalamalarının farklılığı, ³⁸ araştırma sonuçlarının değerlendirilmesi sırasında göz önünde bulundurulmalıdır. Örnekleme, karşılaştırmaya taraf olarak alınan mollaların yaş ortalaması, hocaların yaş ortalamasından daha yüksektir. Bu durum verilerin üretimi, derlenmesi ve analizinde bir değişken olarak alınmamış, ancak verilerin yorumlanmasında bir etken olarak dikkate alınmıştır.

1.7. Araştırma Verilerinin Üretimi ve Analizi

Saha araştırmalarına dayanan nitel çalışmaların teorik kabullerinden biri de verilerin alanda derlenmeye hazır olarak bulunmadığı, araştırmacı ile katılımcıların etkileşimi ile süreç içerisinde üretildiği düşüncesidir. Bu araştırmada veriler, yaklaşık bir yıl süren derinlemesine görüşmeler ve daha uzun süreli katılımlı gözlemler, doküman incelemeleri, literatür taraması ve sözlü tarih çalışmaları ile elde edilmiştir.

Sosyal bir olgunun anlaşılmasında, veri kaynağı olarak seçilen katılımcıların sözlü ifadelerinin doğru anlaşılmasında, söz dışı bağlamın anlaşılması çok önemlidir. Çünkü dilsel ifadeler farklı kültürlerde farklı anlam ağlarına sahiptirler. Dolayısıyla araştırmacının, araştırma evrenini iyi tanınması, temel kültürel kodları teşhis edebilmesi ve kullanılan kavramların coğrafyasına aşina olması gerekir. Bu hassasiyetin gözetildiği en değerli antropolojik çalışmaların, araştırma sahasında uzun süreli yaşantılarla gelişen, anlama yakın olabilme kabiliyeti ile oluşturulduğu ilgililerince malumdur. Bir medrese mollasının oğlu ve bir süre medrese hayatını tecrübe etmiş olması, ayrıca ilahiyat fakültesi okumuş biri olarak araştırmacı, çalıştığı konu hakkında uzun süreli yaşantı ve gözlemlerle oluşan hazır bir veri setine sahip olmuştur. Bu imkân kendisine, her iki kurumu içeriden okuma ayrıcalığı ve elde ettiği verileri anlama ve yorumlama konusunda önemli bir avantaj sağlamıştır.

³⁸ Araştırmada söz konusu yaş farkının en önemli nedeni, resmi eğitim kurumlarında okumuş mollaların ve medrese eğitimi görmüş hocaların örnekleme dâhil edilmemiş olmasıdır.

1.7.1. Katılımcıların Özellikleri ve Verilerin Üretimi

Niteliksel araştırmalarda, gerek evrenin niceliksel araştırmalardan farklı algılanışı, gerekse küçük gruplarla derinlemesine görüşmeler söz konusu olduğundan, rastlantısal olmayan örneklem seçimi uygun görülmektedir. Bu tür araştırmalar, araştırma evrenini, sosyal gerçekliği genellemelere varmak amacı ile incelemediğinden, araştırmacı, temsil edici bir örneklemden ziyade nitelikli veri elde edebileceği örneklerle çalışır.³⁹ Bu araştırmada örneklem, amaçsal ve kartopu örneklem biçimleri esas alınarak belirlenmiştir. Mollalarda örneklem seçiminde, halen müderrislik yapanlara öncelik verilmiştir. Hocalardan seçilen örneklem ise hem örgün eğitim hem de İLİTAM ilahiyat programı mezunlarından oluşturulmuştur. Az da olsa medrese eğitimi görmüş hocalar veya imam hatip ya da ilahiyat eğitimi almış mollalar örneklem dışında tutulmuştur.

Toplanan verilerin ayrıntılı ve derinlemesine olması gerektiğinden, niteliksel araştırmalarda çok sayıda bireyin araştırma kapsamına alınması güçtür. Bu araştırmada örneklem büyüklüğünde, elde edilmesi istenen veri miktarı ölçüt olarak alınmış, katılımcılarla yapılan görüşmeler, verilerin doyuma ulaşıp kavramların ve süreçlerin kendini tekrar etmeye başladığı düşünüldüğünde sonlandırılmıştır. Din anlayışlarındaki farklılıkların ayrıntılandırılabilmesi için örneklem, birbirinden farklı din yorumlarına sahip katılımcılardan seçilmesine özen gösterilmiştir. Medrese kökenli imamlar arasında daha belirgin olarak şiiliğe, Hizbullah düşünçesine, Nurculuğa, Tarikat Dindarlığına ve Selefî anlayışa yakınlık duyan katılımcıların varlığı, elde edilen verilerin çeşitliliğini temin etmiştir. İlahiyat mezunu imamlarda ise katılımcılar dinsel kimlik açısından, medrese mezunlarında olduğu kadar çeşitli olmamıştır.

Sosyal ortamın kendisi, insan davranışını ve algısını etkileyen önemli bir faktördür. Bu nedenle, elde edilen veriler, belirli sosyal ortama bağlı olarak ortaya çıkar ve aynı bireyler farklı sosyal ortamlarda aynı verileri temsil etmeyebilirler.⁴⁰ Araştırma verilerinin elde edilmesi sürecinde, çevresel şartların

³⁹Kümbetođlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, s. 96-97.

⁴⁰Yıldırım - şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s. 261.

etkisinin azaltılması ve katılımcının kendisini rahat ifade edebileceği yerler olmasını temin etmek için görüşmeler katılımcının tercihinine bağlı olarak, cami/imam odası, medrese, dernek, ilahiyat fakültesi ve katılımcının evi olmak üzere farklı mekânlarda yapılmıştır.

Araştırmanın yapıldığı dönemde, İl Müftülüğünden Diyarbakır'da 381 hocanın görev yapmakta olduğu öğrenilmiştir. Mollaların sayısına yönelik resmi bir kayıt bulunmadığından, Diyarbakır'da görev yapmakta olan imamların kaç tanesinin medreseden icazetli olduğu tesbit edilememiştir. Ancak, kamuoyunda 'melle açılımı' (2012) olarak bilinen ve bakanlar kurulunun 7/15754 sayılı kararı ile açılan kadrolara, icazet belgesi ile görev başvurusunda bulunup, resmi kadrolara atanan imamların sayısının 51 olduğu tespit edilmiştir.

Araştırma kapsamında 17 medrese kökenli ve 17 ilahiyat mezunu imam ile görüşmeler yapılmıştır. Katılımcıların yaş ortalamaları medrese kökenlilerde 58, ilahiyat mezunu olanlarda ise 30'dur. Medrese kökenli imamlar eğitimlerini çoğunlukla Diyarbakır medreselerinde ve yaklaşık 7-8 yılda tamamlamış iken, ilahiyat mezunu imamların tamamı Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ve yaklaşık beş yıl okumuşlardır. Bunlardan iki tanesi ise İLİTAM programından mezun olmuştur.

Katılımcılar arasında sosyo-ekonomik bakımdan derin farklılaşmalar yoktur. Genel olarak orta düzeyde bir gelire sahip olan katılımcılar arasında gecekondu mahallelerinde oturan kimse bulunmamaktadır. Tamamı kırsal doğumlu olan mollaların büyük çoğunluğunun giyim konusundaki tercihi geleneksel kıyafetler olan şalvar, sarık veya takkedir. Bunlardan biri sürekli olarak beyaz entari giymekte, iki molla ise müderrisin ilmi vakarının göstergesi olarak, medresede ders verirken, omuzlarına cübbe atmaktadırlar. Mollalardan farklı olarak modern kıyafetleri giyen hocaların, iki tanesinin İç Anadolu, diğerlerinin Güneydoğu Anadolu Bölgesi doğumlu olduğu ve geleneksel aile yapısına sahip, orta ve alt toplumsal tabakalara mensup oldukları anlaşılmıştır.

Mollalar, kılık kıyafet dışında modern tüketim ürünlerine karşı olumsuz bir tutuma sahip değildirler. Bu imamların hepsi modern apartman dairelerinde

oturmakta, bir kısmının özel otomobili (birinin jipi) bulunmaktadır. Görüşülen mollalar erkek çocuklarını modern okullara göndermişler, kız çocuklarının eğitimi konusunda ise, bazı sınırlamalar getirmekle birlikte, olumsuz bir tutum takınmamaktadırlar.

Katılımcılar ile görüşmeler, 16.08.2014 - 06.11.2015 tarihleri arasında yapılmıştır. Bu görüşmelerde öncelikle katılımcı, araştırmanın amacı ve etik kuralları hakkında bilgilendirilmiştir. Daha sonra katılımcılara, araştırılan konuya odaklı olarak hazırlanmış görüşme formunda belli bir sraya konmuş, yapılandırılmış açık uçlu sorular ve bu soruların açılımları olan sonda sorular sorulmuştur. Özellikle yanlış anlaşılmaya müsait ifadelerden sonra araştırmacı, konuşulanları kendi ifadeleri ile toparlayıp, anlatılanların doğru anlaşılıp anlaşılmadığını katılımcıya teyit ettirmiştir. Katılımcının konu hakkında daha fazla konuşturulması için, “bazıları şöyle diyorlar” şeklinde tanımlayıcı örnekler verilmiş ancak katılımcının yönlendirilmemesine özen gösterilmiştir. Görüşmeler ses kayıt cihazına kaydedilmiş, daha sonra bilgisayar ortamına aktarılarak kodlanmıştır.

Araştırmacı, sağlıklı veriler elde etmek amacıyla, sosyal ilişkiye ve fikri paylaşımına açık katılımcıların da fırsat vermesiyle görüşme ve gözlemleri uzun bir zamana yaymış, bu sayede araştırmacı ile katılımcılar arasındaki güven ilişkisi pekişmiştir. Ayrıca araştırmacı, tamamı medrese kökenli olan katılımcılarla birlikte taziye, ev veya kurum ziyaretlerine katılmış, buralarda yapılan sohbetleri ve tartışmaları izlemiştir. Bu süreçte araştırmacı, katılımcıların sözel olmayan davranışlarını gözlemiş, bazı davranışların anlamı ve içeriği hakkında katılımcılara sorular sorarak, bu davranışları, katılımcıların sözel davranışları ile ilişkisi ekseninde çözümlenmeye çalışmıştır.

Din anlayışının şekillenmesinin bilişsel ve psikolojik temellerinden biri olarak medreselerde okutulan kaynakların doküman incelemelerini yapan araştırmacı, ayrıca medrese öğrencilerinin çalışma faaliyetlerini ve eğitim ortamını gözlemiş, öğrenciler ve hocalarla eğitim-öğretim süreçleri hakkında görüşmeler yapmış, medrese müfredatını, okutulan kaynakları, günlük programı incelemiş ve ölçme-

değerlendirme kriterlerini, eski medrese öğretimi ile karşılaştırmalı olarak tesbit etmeye çalışmıştır.

1.7.2. Verilerin Analizi ve Değerlendirme

Verilerin, nitel bir araştırmada bulunması gereken geçerlilik ve güvenilirlik kriterlerini karşılayacak düzeyde analiz edilmesi amacıyla; verilerin merkezi kavram ve temalarını tespit edilmiş ve analizler bunlar etrafında yapılmıştır. Çok uçlarda kalan düşünce ve kavramlar, ağırlıkları ölçüsünde değerlendirilmiş, olumlu veya olumsuz yargılar aynı ilgiyle ele alınmış, yorumlarda tek bir yönde seçici olmaktan kaçınılmıştır.

Verilerin kavramsallaştırılması ve araştırma problemini yansıtan temaların betimsel açıklaması için, verilerde karşılaştırmalar yapılmış, birbirine benzer ve karşıt noktalar belirlenerek, verilerin sistematik bir içerik analizi yapılmıştır. Katılımcıların ifadelerinden sıklıkla doğrudan alıntılar yapılarak elde edilen bulgular açıklanıp yorumlanmıştır. Analiz sürecinde veriler betimlenmiş, birbirine benzeyen veriler, belirli temalar ve kavramlar çerçevesinde bir araya getirilmiş, temalar arası ilişkilerin tartışılması ile analizler yapılmıştır.

Verilerin, bütünlüklü bağlamından tecrit edilerek kendi işlevsellikleri içinde anlaşılmasına çalışılmasının sorunlu olması⁴¹ ve bir veri bütününe, onu oluşturan parçaların toplamından daha fazla anlam ifade ettiği prensibi⁴² gereği, verilerin bütüncül bir yaklaşımla analiz edilmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca verilerin anlaşılması ve yorumlanmasında tarihi boyut göz ardı edilmemiştir. Yorumlayıcı bir okuma ile, verilerin sunduğu anlam ve oluşan söylemler ve bu söylemlerin gelişme süreci, dayandıkları tarihsel yaklaşımlar ile güncel pratiklere yansıma biçimleri açıklanmaya çalışılmıştır.

1.8. Araştırmanın Zorlukları

Hem konusunun doğası hem de çalışma alanının özelliklerine bağlı olarak araştırmanın her şeyden önce iki türlü problemle karşı karşıya kaldığı belirtilmelidir.

⁴¹Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, s. 38.

⁴²Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s. 44.

Öncelikle, çok çeşitli gerilimlere eşlik eden siyasal ve kültürel vasatın zemini olarak Diyarbakır'da, din anlayışı gibi bizatihi gerilimlerin önemli bir kaynağı olan bir konuyu çalışmak başlı başına ciddi zorluklar içermektedir. Araştırmacının, tamamen olgusalılıklara dayanması veya her hangi bir düşünceyi hiçbir şekilde, övmeyi veya yermeyi amaçlamaması halinde dahi, bazı kesimlerin, ulaşılan sonuçları rahatsız edici bulmaları olasıdır. Pür-ideolojize olmuş grupların, kendilerinin ilgi alanına giren bir araştırmacının sonuçlarını, bilimselliği itibari ile değil de, onların gelecek hakkındaki projeksiyonları açısından işlevsel olup olmaması yönüyle değerlendirecekleri ve buna göre refleks gösterecekleri açıktır. Her halükârda araştırmacı, çalışmasının kültürel pratik ve tarihsel duyarlılıklara ilişeceği bilincinde olarak çalışmıştır.

Araştırmacının göz ardı edemeyeceği bir diğer konu ise, geleneksel-modern, medrese-ilahiyat, Diyanet-sivil dini grup ikilemlerindeki tasavvurlar bağlamında, din anlayışlarının deskriptif bir skalaya yansıtılması ve yorumlanmasının içerdiği hassasiyettir. Bu ayırmalar arasında bir tarafa savrulmadan, dinamik bir olgu olarak din konusunu çalışmanın baskısı araştırma süreci boyunca hissedilmiştir.

Görüşmeler sırasında mollaların, bir ilahiyatçı tarafından, bilgi yönünden sınıyorlarmış hissine kapılmaları başlangıçta tedirginliklere yol açmış ancak görüşme süreci ilerledikçe bu tedirginlik hali aşılmıştır. Yöntemsel olarak da böyle bir problemin olabileceği önceden düşünülerek, görüşmelerde Kur'an ve Sünnet gibi aşına olunan konular öne alınmış, sorular, katılımcıların yorumlarını isteyecek bir formatta sorulmuştur. Görüşmecinin, medrese kültürüne yabancı olmaması ve konu bağlamında kendi algı ve tecrübelerini açıkça ortaya koyması ve görüşmelerde kendisini açıkça öğrenen rolünde konumlandırmasının söz konusu sıkıntıyı aşmada önemli katkısı olmuştur.

Mollalarla yapılan görüşmelerde zaman zaman dil problemi yaşanmıştır. Orta yaş üstü bazı imamlar, meramlarını Türkçe olarak ifade etmekte zorlanmışlar ve bazı durumlarda düşüncelerini Kürtçe ifadelerle paylaşmışlardır. Araştırmacının, katılımcıları, kendilerini nasıl istiyorlarsa öyle ifade etmeleri yönündeki tutumunun katılımcıları rahatlatıcı etkisi olmuştur.

Okuyucunun mollalar ve hocaların düşüncelerinin birincil ifadelerine yakınlştırılması amacıyla, katılımcıların düşüncelerinden yapılan alıntılardaki ifadelere mümkün mertebe müdahale edilmemiştir. Bu amaçla, katılımcıların düşüncelerinin yanlış anlaşılmasına neden olabilecek durumlar dışındaki ifade bozukluklarına, bilgi yanlışlıklarına, kavramların, ayet ve hadislerin yanlış ifade edilmişlerine müdahale edilmemiştir. Alıntılardaki araştırmacı notları ise parantez içinde verilmiştir.

1.9. Araştırma Sahası

Alan araştırmalarına dayanan çalışmalarda, araştırmının yapıldığı sahanın tarihi, coğrafi, demografik, sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan yeterince bilinmesi büyük önem taşır. Çünkü söz konusu faktörler, insanın dünya görüşünü ve sosyal davranışlarını önemli ölçüde belirlerler. Tarihi ve çevresel şartları nazara alan bir araştırmacı, alandan elde ettiği verileri anlama ve yorumlama konusunda büyük avantaj elde eder. Araştırma verilerinin üretildiği vasatı, katılımcıların gündelik hayatını sürdürdüğü şartları bilen ve bu şartların, onların zihniyet yapılarına olası etkilerinin hesaba katan araştırmacının, elde ettiği verileri tutarlılık içerisinde yorumlaması kolaylaşır.

Diyarbakır'ın araştırma sahası olarak seçilmesinin önemli gerekçeleri vardır. Diyarbakır, bir taraftan ev sahipliği yaptığı medeniyetlerin tarihi hafızasını taşıyan ve medeniyetin kurucu şehirlerinden olması bakımından geçmişe bakan yönüyle, diğer taraftan Güneydoğunun sosyo-kültürel değişim ve siyasal gerilimlerinin eksen şehri olarak güncel ilginin odağında olmasıyla da günümüzde sosyal araştırmacılar için zengin bir laboratuardır. Aynı şekilde göç, hızlı modernleşme ve politik dönüşümler sürecinde, dini otoriteler olarak imamların din anlayışlarının araştırılması sahası olarak da daha birçok ayrıcalığa sahiptir. Bu çalışmada, araştırma alanını okuyucuların zihnine yaklaştırmak amacıyla, Diyarbakır'ın tarihsel gelişimi, demografik yapısı, kentsel gelişimi, ekonomik ve sosyo-kültürel yapısı ile dini hayatı hakkında bilgiler verilmiştir.

1.9.1. Tarihsel Süreçte Diyarbakır

Dünyanın en eski yerleşme yerlerinden biri olan Diyarbakır, kentsel kimliğini ve tarihsel zenginliklerini yüzyıllarca koruyabilmiş ender şehirlerden biridir. Diyarbakır, tarihin şafağında doğmuş yirmi altı kültürün izlerini günümüze kadar taşımış bir kenttir.⁴³ Diyarbakır, tarih boyunca bulunduğu bölgenin ilim, kültür ve sanat merkezi olmuştur. Çeşitli kaynaklarda Diyarbakır ve çevresinin, Hz. Ömer devrinde, hicri 17. yılda sulhen fethedildiği belirtilmektedir.⁴⁴ Kürt ulusalcı yazarlar arasında ise Diyarbakır'ın da içinde bulunduğu bölgenin kılıç zoruyla İslamlaştırıldığı⁴⁵ görüşü yaygındır.

İslamlaştıktan sonra, özellikle Hamdaniler döneminde gelişmeye başlayan Diyarbakır, Mervaniler döneminde altın çağını yaşamıştır. Bu dönemde Diyarbakır büyük imar faaliyetlerine sahne olduğu gibi önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Şam ve Bağdat'la bağlantılı olarak Diyarbakır'da kurulan medreseler birçok ilim adamının yetişmesini sağlamıştır. Mervaniler döneminde bir ilim ve medeniyet merkezi olarak yükselen Diyarbakır, özellikle Artukoğulları, Eyyubîler ve Akkoyunlular döneminde başkent olarak en parlak dönemlerini yaşamıştır. Bu devirde yolların kesişme noktasında bir İslam şehri olan Diyarbakır'da sayısız ulema, mutasavvıf ve meşayih yetişmiştir.⁴⁶ Bu anlamda Diyarbakır başka şehirlerin mürşidi ve ışığı⁴⁷ olan bir şehir olmuştur.

1.9.2. Diyarbakır'ın Demografik Yapısı ve Kentsel Gelişimi

Diyarbakır'ın antik medeniyetler olan Yunan, Mezopotamya, Mısır, Kafkaslar arasındaki stratejik bir konumda olması, burada sürekli bir göç hareketliliği

⁴³TMMOB, (1998), *Bölgeiçi Zorunlu Göçten Kaynaklanan Toplumsal Sorunların Diyarbakır Kenti Ölçeğinde Araştırılması*, Diyarbakır Sanayi Araştırması İle Genişletilmiş II. Baskı, Ankara, (Y.y.) s. 123.

⁴⁴El-Belazûrî, (1987), *Futûhu'l-Buldan*, Beyrut: (Y.y.), s. 242.

⁴⁵Cemil Paşa, Ekrem, (1998), *Kürdistan Kısa Tarihi*, İstanbul: Doz Yayınları, s. 154-5; Azimli, Mehmet, (2010), *Diyarbakır ve Çevresinin Müslümanlaşma Süreci*, Konya: Çizgi Kitabevi, s. 28-9.

⁴⁶Yüksel, Müfid, (2004), "Ali bin Ahmed el-Amidi ve Erken Dönem Diyarbakır Ulemasından Bazıları", *I. Uluslararası Oğuzlar'dan Osmanlı'ya Diyarbakır Sempozyumu*, İzmir: O.R.B. Organizasyon, s. 633-639.

⁴⁷Davutoğlu, Ahmet, "Büyük Restorasyon: Kadim'den Küreselleşmeye Yeni Siyaset Anlayışımız" Konulu Konferans, 15 Mart 2013, Diyarbakır.

yaşamısına neden olmuştur. Hazar'la Akdeniz, Karadeniz'le Basra ve Akabe arasındaki göçlerin odağında olmasının bir getirisi olarak Diyarbakır farklı kültürlerin harmanlandığı büyük bir medeniyet birikimine sahip olmuştur.⁴⁸ Ancak 20. yüzyılda Ortadoğu'yu da etkisi altına alan uluslaşma ve azınlıkların göç etmesi gibi nedenlerle günümüzde aynılaştan ve kültürel çeşitliliği azalan bir şehir haline gelmiştir.⁴⁹

Diyarbakır, 1990'lı yıllarda yoğun olarak yaşanan zorunlu göçlerde bölgesinin en fazla göç alan ili olmuştur. Diyarbakır bu süreçte taşıyabileceğinin çok üzerinde bir göç dalgasına maruz kalmış ve takriben 10 yıllık bir sürede nüfusu yaklaşık üç kat artış kaydetmiştir. 2000'li yıllardan sonra aldığı göç oranı düşmüş, 2012 itibariyle göç hızı, -7.75 olmuştur. TÜİK'in 2014 istatistiklerinde Diyarbakır'ın il nüfusu 1.635.048 olarak verilmiştir.⁵⁰

1965 yılında nüfusu yüz bini aşan kentler arasına katılan Diyarbakır, kimi farklı özellikler taşısa da, şehirleşme sürecinde nüfusu hızla artan öteki pek çok şehir gibi, içinde yaşayanlara şehirli kimliği kazandıracak hemen hiçbir niteliğe sahip bulunmamaktadır.⁵¹ Diyarbakır'ın bugün karşı karşıya kaldığı sorunlara neden olan en önemli faktörlerden biri 1990'dan sonra aniden başlayan göç dalgasıdır. Şehri bir çok açıdan hazırlıksız yakalayan âni göç, şehrin fiziki ve sosyal görünümünü dönüştürerek onu adeta bir "mega köy" haline getirmiştir. Gerek göçle beraber yaşanan sosyal değişimler gerekse de imarla ilgili planlama yetersizliğinden kaynaklanan sorunlar kentleşme açısından yaşanan krizi daha da derinleştirmiştir.⁵²

Diyarbakır, politik kimliğini öne çıkararak bir toplumsal yapıya sahiptir. Kentsel sorunların da politik bir zemin üzerinde ele alınmasına neden olan bu durum, bir yandan Diyarbakır'ın kentleşme sürecini olumsuz etkilerken öte yandan yine politik kaygılarla yerel kültüre yapılan daimi vurgu yeni kentlilerin kentleşmelerini

⁴⁸Davutoğlu, Ahmet, "Büyük Restorasyon: Kadim'den Küreselleşmeye Yeni Siyaset Anlayışımız" Konulu Konferans, 15 Mart 2013, Diyarbakır.

⁴⁹Kaya, İlhan, (2011), "Diyarbakır ve Etnik Çeşitlilik", *Tüm Yönleri İle Diyarbakır 2. Sempozyumu*, Diyarbakır: Efil Yayınevi, s. 269-278.

⁵⁰<http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist> (Erişim: 29.01.2015)

⁵¹TMMOB, *Bölgeiçi Zorunlu Göçten Kaynaklanan Toplumsal Sorunların Diyarbakır Kenti Ölçeğinde Araştırılması*, s.123.

⁵²Bağlı, Mazhar- Binici, Abdulkadir, (2005), *Kentleşme Tarihi ve Diyarbakır Kentsel Gelişimi*, Ankara: Bilim Adamı Yayınları, s. 10.

önünde önemli bir engel teşkil etmiştir.⁵³ Dolayısıyla Diyarbakır, siyasal tercihlere bağlı olarak gelişen sosyal kısıtlar içerisinde, ekonomik ve sosyal içeriği değiştirilmiş bir kentleşme süreci olarak “zorunlu göçlerle hızlandırılmış siyasal kentleşme” olgusunu yaşamıştır.⁵⁴

1.9.3. Diyarbakır’da Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Yapı

Akdeniz, Basra körfezi, Karadeniz ve Kafkaslar arasında stratejik konumda yer alması ve müstahkem surları ile güvenli bir yerleşim yeri olarak görülmesi Diyarbakır’ı tarih boyunca en önemli ticaret merkezlerinden biri haline getirmiştir. Maden işletmeciliği alanındaki ünü tarihin ilk çağlarına kadar dayanan Diyarbakır, dokumacılık, kuyumculuk, bakırcılık ve dericilik başta olmak üzere birçok zanaat alanında 19. yüzyılın sonlarına kadar ticari alanda ayrıcalıklı yerini korumuştur. Alternatif yolların keşfi ile tarihi ticaret yollarının önemini yitirmesi,⁵⁵ özellikle 1895 I. Ermeni olayları ile birlikte ehl-i zanaat olan gayri Müslimlerin bölgeden ayrılışı⁵⁶ ile beşeri ve sosyal sermayesini büyük oranda kaybetmesi, Cumhuriyet sonrasında sınırlar arası geçişlerin zorlaşması, çeşitli nedenlerden dolayı kırsalın boşal(tıl)ması ile tarım ve hayvancılığın gerilemesi, toprak ağalarının topraklarını işlet(e)memesi,⁵⁷ güvenlik endişesi ile bölgeye yatırımların yapılamaması gibi nedenlerle Diyarbakır iktisadi olarak eski parlak günlerinden uzaklaşmıştır.

Diyarbakır’da insanlar, kişisel yetenek ve bireysel teşebbüslerle iş hayatına girme, piyasada ekmeğini arama ve girişimcilik ruhundan çoğunlukla uzaktırlar. Bu, kısmen aşirete dayalı sosyal örgütlenme biçiminin geliştirdiği bir durum olmakla birlikte, söz konusu anlayışı besleyen başka nedenler de vardır. Örneğin iktidarların Doğu ve Güneydoğuda, politik beklentilerle kamu kurumlarının kadrolarını şişirmesi, bu kadroların, merkezi iktidar bağlamıyla politika yapan yerel aktörlerin

⁵³Bağlı - Binici, *Kentleşme Tarihi ve Diyarbakır Kentsel Gelişimi*, s.163-165.

⁵⁴TMMOB, *Bölgeiçi Zorunlu Göçten Kaynaklanan Toplumsal Sorunların Diyarbakır Kenti Ölçeğinde Araştırılması*, s. 71.

⁵⁵Van Bruinessen, Martin, (2003), “17. Yüzyılda Diyarbakır’da Ekonomik Hayat”, çev. Tansel Güney, *Evlıya Çelebi Diyarbakır’de*, Der. Martin van Bruinessen, Hendrik Boeschoten, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 75-88.

⁵⁶Ensarioğlu, Galip, (2011), “Diyarbakır’ın Sosyo-ekonomik Durumu”, *Tüm Yönleri İle Diyarbakır 2. Sempozyumu*, Ankara: Efil Yayınevi, s. 266-270.

⁵⁷Yüksel, Müfid, (1993), *Kürdistan’da Değişim Süreci*, Ankara: Sor Yayıncılık, s. 110.

elinde adeta ticarileşmesi, kamu ihalelerinin patronaj ilişkileri ekseninde tahsis edilmesi, yerel yönetimlerin “bedel” şartlı kadrolaşma çalışmaları, insanların ulusal ve yerel iktidar ilişkilerine göre şekillenen pragmatik tutumlar geliştirmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla ekonomik kazanımlar elde etme beklentisi insanların siyaset dünyasına angaje olmasını gerektirmiştir. Bu ortamda işsizler ordusunun karargâhı kahvehaneler de, (yerel tabirle) Diyarbakır’ın “ağır sanayisi” olmaya devam etmektedirler.

Diyarbakır, tarihte ev sahipliği yaptığı yirmi altı medeniyetin izlerini canlı bir şekilde taşımaktadır. Muhteşem surları, camileri, kiliseleri, hanları, tarihi evleri ve konakları ile bir müze şehir konumundadır. Ayrıca, tarihteki kadar olmasa da dini ve kültürel çeşitliliğini sürdürmekte olan Diyarbakır birçok yönüyle önemli bir turizm potansiyeline sahiptir. Şiddet eylemlerinin yaşanmadığı yıllarda önemli bir turizm merkezi haline gelmeye başlayan Diyarbakır’ın, 6-8 Ekim (2014) ve hendek olayları (2015-2016) bu alandaki cazibesi sekteye uğramıştır.

3 Kasım 2015 seçimleri sonrasında, Güneydoğu’da birçok yerde olduğu gibi Diyarbakır’ın Sur ilçesinde de PKK tarafından uygulamaya konulan hendek siyaseti yeni bir çatışmalı süreç başlatmıştır. Söz konusu çatışma ortamı ve uzun süreli sokağa çıkma yasaklarından dolayı yaklaşık yirmi bin vatandaş evlerini terk etmek zorunda kalmıştır. Bu sürecin, özellikle Diyarbakır’ın ekonomik hayatının merkezi konumundaki Sur halkı ve esnafına maliyeti oldukça ağır olurken, toplumda yol açtığı kısa ve uzun vadeli psiko-sosyal sonuçları ise henüz netleşmiş değildir.

Diyarbakır, yakın geçmişte aşırı göçle kırsaldan aldığı kültürü, kentlilik kültürüne tahvil edecek enstrümanlardan yoksundur. Süreç adeta tersine işlemiş ve kırsal kültür Diyarbakır’ı dönüştürmüştür. Son dönemlerde yeniden alevlenen şiddet ortamı, yoksulluk ve çaresizliğin yol açtığı değer aşınması, eğitimsiz gençlerin yaşadığı yoksunluk ve gelecek konusundaki karamsarlık duyguları, suçun gizli kalabileceği şekilde yapılaşmış gecekondu mahalleleri, kırsal değerlerin kent ortamında erozyona uğraması ve yeni değerlerin ikame edilememesi ile oluşan anomik durum Diyarbakır’ın hâlihazırdaki siyasal, sosyal ve ekonomik kimliğini belirleyen temel faktörlerdir.

1950'lerden itibaren kırsal alanlardan Diyarbakır kent merkezine doğru başlayan göçle birlikte, kent kökenli ve kültürlü elit tabaka bölge dışına göç etmeye başlamıştır. Bu eğilim, 1970'li yıllarda hızlanmış, 1980'li ve 1990'lı yıllarda yüksek bir ivme kazanmıştır. Diyarbakır kent merkezinin kültürel, dini-etnik dokusu bu süreçte belirgin ölçüde değişmiştir.⁵⁸

Diyarbakır'da aşiret yapısına dayalı toplumsal örgütlenme biçimi şehirleşme ve modernleşme bağlamında zayıflamış olsa da varlığını sürdürmektedir.⁵⁹ Geleneksel, aşiret ve akrabalık dayanışma ilişkileri, en azından önemli görülen düğün ve taziye gibi çeşitli geçiş etkinliklerinde veya maddi yardımda bulunma ya da iş verme gibi ekonomik davranışlarda hala etkindir. Kan davaları olaylarında ciddi azalma görülmekte, bu türden hadiseler artık daha çok resmi mahkemelere havale edilmektedir. Kan davaları veya arazi anlaşmazlıklarının dini veya geleneksel otoritelere değil de, resmi mahkemeler marifeti ile çözülme eğilimleri, daha önce bu tür anlaşmazlıkların çözümünün kendilerine götürüldüğü ve bu sebeple çeşitli maddi ve sosyal kazanımlar elde eden şeyhlerin⁶⁰ toplumsal statülerinde düşüşe neden olmuştur.

Diyarbakır'da arsa ve emlak sektörünün sağladığı rant, toprak aristokrasisinin tarımda makineleşme ve devletten aldıkları destekler ile daha zengin hale gelerek kente yerleşmesi ve başta inşaat olmak üzere modern yatırım araçlarına yönelmesi gibi vesilelerle, sayıları üç dört bin aileyi bulan yeni bir zengin sosyal tabaka oluşmuştur. Bunlar Türkiye'nin metropol kentlerinde bile az rastlanabilecek lüks konutlarda oturmakta ve lüks tüketime oldukça ilgi göstermektedirler. Öte yandan bu yeni zenginler sınıfının, etnik kimliklerine yönelik duyarlılıkları, sadece yoksul ve eğitimsiz kesimlerin Kürt siyasal hareketine eğilim gösterdikleri şeklindeki yaygın kanaatleri doğrulamamaktadır.

⁵⁸ Cihan, Ahmet – Bağlı, Mahzar, 'Diyarbakır'da Sosyal Yapı', <http://www.diyarbakir.gov.tr/sosyalyapi.html> (Erişim: 04. 10. 2006)

⁵⁹Aslında aşiret bağlarının çözülmesi süreci modernleşme öncesi dönemde bölgede, Nakşibendiliğin dayanışma ilişkilerinde, kan bağı yerine tarikat bağını öne çıkarması ile başlamıştır. Bk. Yüksel, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, s. 88, 104.

⁶⁰Van Bruinessen, Martin, (2010), *Ağa, Şeyh, Devlet*, 6. bs., çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 342.

Dünyada olduğu gibi, Diyarbakır'da da göç, şiddet ve yoksulluğun en büyük mağdurları kadınlar ve çocuklar olmaktadır. Bu mağduriyet psikolojisinin oluşturduğu gerilim kendisini milliyetçi veya dini radikalizm olmak üzere çoğunlukla iki şekilde açığa vurmaktadır. Bu bakımdan Diyarbakır'da Kürt siyasal hareketini temsil eden HDP adeta bir kadın ve gençlik hareketini andırmaktadır. Diğer taraftan radikal dini söylemleri ifadelendiren Mustaz'af-Der (eski adıyla Hizbullah) ve HÜDA PAR tabanının önemli bir kısmını da, diğerleri ile benzer sosyo-ekonomik katmanları paylaşan kadın ve gençler oluşturmaktadır. Bu olguyu, HDP'nin nevrüz kutlamalarında veya Mustaz'af-Der'in önyak olduğu Hz. Peygamber'e saygı mitinglerinde müşahede etmek mümkündür.

Kürt siyasal hareketinin modern seküler söylem ve eylemleri, bu harekete meyleden geleneksel ailelere mensup kadınları önemli ölçüde dönüştürmüştür. Geleneksel değerlerin çerçevelediği kimlikten sıyrılmaya daha istekli görünen bu kadınlar, başta toplumsal cinsiyet rolleri olmak üzere, bireysel ve toplumsal ilişkilerinde birçok geleneksel normu geçersizleştirmişlerdir. Örneğin geleneksel anlayışta kadın-erkek tokalaşması kesinlikle kabul edilemez bir davranış olarak görülürken, Kürt siyasal hareketi içinde politize olan kadınların 'yabancı' erkeklerle rahatlıkla tokalaşmaları bunun bir örneğidir. Söz konusu edilen dönüşümlerin bir göstergesi de bu kadınların Kürt siyasal kimliğine ve yerel kültürel kimliğin bazı göstergelerine yönelik gelişen duyarlılıklarıdır. Örneğin, çoğu parametresi itibariyle modernliği içselleştiren orta yaştan kadınlar, yerel kültürel kimlik imajı içerdiği gerekçesi ile eşarp yerine beyaz tülbent takmakta, toplu etkinliklerde geleneksel Kürt giysileri giymeyi tercih etmektedirler.

Dinin, kitleleri kolaylıkla harekete geçirme, söylemleri ve iktidarları meşrulaştırma kabiliyeti,⁶¹ tarihte olduğu gibi, günümüzde de onu istismara en açık kurum haline getirebilmektedir. Bu durumun Diyarbakır özelinde tekerrür etmekte olduğunu görmek zor değildir. Siyasal arenada yer alan dominant aktörler, hem kendi tabanlarını aktive etme, hem de karşıtlarının elini zayıflatmaya yönelik teşebbüslerinde dinî argümanları fütursuzca kullanabilmektedirler. Bunun için her kanat, temel kaynakları istihdam ederek kendi din yorumunu sürüme açmakta ve

⁶¹ Berger, Peter L., (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 65.

bundan ikbal gözetebilmektedir. Nihayetinde din, siyasal iktidarın kendi “Kürdünü”, Kürt siyasal hareketinin de kendi “Müslümanını” yaratma ameliyesinde pratik/pragmatik amaçlar için araçsallaşmaktadır. Bu da dinin, Diyarbakır bağlamında toplumsal bütünleştirme özelliği ile birlikte toplumsal çözülme fonksiyonuyla da işlevselleştirilmesini netice vermektedir.

Eğitim boyutunda Diyarbakır Türkiye’de iller bazında son sıralarda yer almaktadır. Okur-yazarlık ve üniversiteye giriş sınavlarında başarı oranları oldukça düşüktür. Sosyal mobilitayı artırması beklenen formel eğitimin, yoksulluk ve daha başka nedenlerden dolayı toplumsal eşitsizlikleri yeniden üreten bir araç olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Diyarbakır’da nüfusun; dörtte biri (% 25,9) okur-yazar değilken, beşte birine yakın bir kısmı (% 18,8) sadece okur-yazar, dörtte birine yakın bir kısmı da (% 24,5) ilkokul mezunudur. Ortaokul mezunu % 14,3, lise mezunu % 13,3, lisans mezunu olanlar ise % 1,7 oranındadır.⁶²

1.10. Araştırma Konusu İle İlgili Literatür

1.10.1. Din ve Din Anlayışlarına Dair Sosyolojik Çalışmalar

İbn-i Haldun’un, toplumsal değişimin yasalarını, temelde organizmacı yaklaşım ve coğrafi etmenlerle açıkladığı ve dinin, toplumun organizasyon ve değişimindeki işlevlerini konu alan Mukaddime’si bir kenara bırakılırsa, dinin, yaygın olarak bilimsel çalışmalara konu olmasında Reform ve Aydınlanma Hareketleriyle başlayan dönemin önemli bir etkisi olmuştur. 19. yüzyılın başlarından itibaren Batı üniversitelerinde dinin bilimsel incelemelerini konu alan kürsüler kurulmuş, özellikle psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi farklı disiplinlerin gelişmesine paralel olarak bu disiplinlerin yaklaşımları altında dinin anlaşılması ve açıklanması amacıyla birçok çalışma yapılmıştır.⁶³

Din sosyolojisinin ortaya çıkmaya başladığı 19. yüzyılın ortalarından itibaren oldukça popüler olan fakat günümüz din sosyolojisinin temel araştırma konuları arasında artık pek ilgi görmeyen, dini kaynağı problemi, Emile Durkheim’ın *Dini*

⁶² Keser, İnan, (2012), *Diyarbakır, Sosyolojik Bir İnceleme*, Adana: Karahan Kitabevi, s. 78-79.

⁶³ Akşit, Bahattin ve diğ., (2012), *Türkiye’de Dindarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 23-25.

Hayatın İlk Biçimleri eserinin ana konusunu oluşturmuştur.⁶⁴ *İntihar* adlı eserinde ise dinin toplumsal bütünleşme işlevini ve hızlı toplumsal değişimler sürecinde bireylerin yabancılaşma problemini ve bunun sonuçlarını⁶⁵ incelemiştir. Max Weber, *Din Sosyolojisi* kitabı ve diğer çalışmaları ile, anlayıcı sosyoloji geleneğini olgunlaştırmış ve öteki toplum olayları gibi din olaylarının da birer “ideal tip” olarak sınıflanarak araştırılması yöntemini din sosyolojisi alanına başarı ile uygulamıştır.⁶⁶ Onun, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı klasik çalışmasındaki, Kalvinist püritencilik ile kapitalizm doğuşu arasındaki ilişki bağlamında, dinsel zihniyetin toplumsal kurumlarla etkileşimi konusunda getirdiği açıklamalar din sosyolojisine önemli açılımlar sağlamıştır.⁶⁷ Joachim Wach’ın, dini tecrübenin ifade biçimlerini⁶⁸ merkez alan *Din Sosyolojisi* adlı eserinde Weber’in metodolojik etkisinin yanında, hermenötik ve fenomenolojik yaklaşım esas alınmıştır.⁶⁹ Sistemantik din sosyolojisinin bir diğer önemli temsilcisi de Güstav Mensching’dir. Onun, *Dini Sosyoloji*⁷⁰ olarak Türkçeye çevirilen çalışmasının odağında, dinden kaynaklı sosyolojik ilişkilerin oluşturduğu dini gruplar yer almıştır.

Toplumsal değişme ve modernleşmenin din ve dini davranış ve yaşayışla ilişkisi ve etkileşimi, sekülerleşme, dinin çeşitli toplumsal kurumlarla fonksiyonel ilişkileri, Peter L. Berger’in *Kutsal Şemsiye ve Dinin Sosyal Gerçekliği*, Thomas Luckmann’ın *Görünmeyen Din* gibi çalışmaların da en önemli konusunu oluşturmuştur.

Son dönemlerde yapılan dindarlık çalışmalarında, sekülerleşme süreçlerinin veya dindarlık olgusunun, yeknesak birkaç değişken üzerinden açıklanmaya müsait olmadığına dikkat çekilmiştir. Bu çalışmalardan biri de Grace Davie’ye aittir. Davie, *Modern Avrupa’da Din* adlı kitabında dini fenomenlerin karmaşıklığını ve bireyin

⁶⁴ Durkheim, Emile, (2005), *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev., Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, s. 17.

⁶⁵ Durkheim, Emil, (2002) *İntihar*, çev: Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, s. 163v.d., 245 v.d., 275 v.d.

⁶⁶Günay, Ünver, (2005), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 168-169.

⁶⁷ Bk. Weber, Max, (2010), *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Gülistan Solmaz, Ankara: Alter Yayıncılık.

⁶⁸Wach, Joachim, (1995), *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 43-85.

⁶⁹Akyüz, Niyazi - Çapçioğlu, İhsan, (2010), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, 2. bs., Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, s. 88-89.

⁷⁰ Mensching, Güstav, (1994), *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kitabevi.

(aslında bir milletin) dini hayatının tek boyutundan daha fazlasını hesaba katmanın gereğini ortaya koymuştur. Davie bu yaklaşımına örnek olarak Batı Avrupa ülkelerinde kurumsal dinin gerilemesinin, dinden vazgeçildiği şeklinde yorumlanamayacağını, bu ülkelerin, dindarlığı çeşitli hafızalarla kodlayarak geleneksel kanallar dışında veya ahlâk boyutuyla yaşamakta olduklarını göstermiştir.⁷¹

ABD’de din psikolojisi ve din sosyolojisi alanlarında dindarlığın, psikolojik ve sosyal psikolojik olarak çalışılmasına yönelik ilgi gittikçe artmıştır. Bu ilginin artmasında Gordon Allport’un çalışmaları oldukça etkili olmuştur. Onun, dini arayışın kökenlerini ve bireyin yaş ve psikolojik yapısına bağlı dini yönelimlerini tartıştığı, *Birey ve Dini*⁷² adlı kitabı, din sosyolojisi araştırmalarında da, dindarlığın daha mikro düzeyde çalışılması için yöntemlerin geliştirilmesi konusundaki eğilimleri artırmıştır.

1.10.2. Türkiye’de Din ve Dindarlık Alanında Yapılan Sosyolojik Çalışmalar

Türkiye’de uzun yıllar dinin sosyolojik olarak çalışılması bir “tabu” olarak kalmıştır. Din konusunda yapılan çalışmalar ise resmi ideolojinin söylemleri ile malul olmuştur. Bu dönemlerde araştırmacıların çoğunlukla yöntemsiz olarak ateist değil de anti-teist olarak dine yaklaşımları,⁷³ dinin sosyal boyutunun ihmal edilmesine yol açmıştır. İlahiyat fakültelerinde din sosyolojisi alanının, önce kürsü daha sonra da anabilim dalı olarak yer alması, din ve dindarlığın sosyolojik ve psiko-sosyolojik olarak araştırılması için imkânlar sağlamıştır.⁷⁴

Türkiye’de dindarlık çalışmaları daha çok ilahiyat çevreleriyle sınırlı kalmıştır. Sosyal araştırmalara ideolojik bariyerlerine göre sınır koyan birçok anlayışta olduğu gibi,⁷⁵ Cumhuriyet sonrasında da, uzun yıllar sosyal bilim

⁷¹ Bk. Davie, Grace, (2005), *Modern Avrupa’da Din*, Çev. Akif Demirci, İstanbul: Küre Yayınları, s. 10 vd.

⁷² Allport, Gordon W., (2004), *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, Ankara: Elis Yayınları.

⁷³ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, s. 52-58.

⁷⁴ Günay, Ünver, (2006), “Dindarlığın Sosyolojisi”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, s. 1-59.

⁷⁵ Başkaya, Fikret, (2004), *Paradigmanın İflası*, İstanbul: Özgür Üniversite Yayınları.

araştırmalarında netameli alanlar belirmiştir. Şerif Mardin'in ifadesiyle katı bir laiklik anlayışının ve oldukça katı bir zihniyet ve bilim geleneğinin hâkim olduğu Türkiye'de din ve dindarlık konuları, bilimsel araştırmaların tabuları veya zımnen, araştırılmaz alanları olarak görülmüştür. Mardin'e göre bu anlayış, bir yandan da yüksek İslamî kültürün gelişmesine engel olmuştur.⁷⁶

Türkiye'de yetmişli yıllardan sonra din ve dindarlığı konu alan önemli çalışmalar yapılmıştır. Şerif Mardin'in, din sosyolojisinin tahlillerinin, toplumun anlaşılması konusundaki ayrıcalıklarını gösterdiği *Din ve İdeoloji* (1969) çalışması, Nur Vergin'in, kentleşme ve sanayileşmenin aile yapısı ve din anlayışına olan yansımalarını ve bir dini grup olarak Nakşibendîlik üzerinden, Karadeniz Ereğlisi'nde yaptığı *Din, Toplum ve Siyasal Sistem* (1972) çalışması, Ünver Günay'ın Erzurum'da, halk dindarlığını kesafet ve biçim itibari çeşitli kategorilere ayırdığı, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (1999) çalışması, din sosyolojisi konusunda yapılmış öncü çalışmalardır.

Türkiye'de son dönemlerde, daha çok ilahiyat çevrelerinde olmak üzere din ve dindarlık konusunun sosyolojik olarak incelenmesine ilgi artmıştır. Burada bir kısmına yer verilen bu tür çalışmaların bir kaçı dışında dindarlık, çoğunlukla niceliksel olarak araştırmaya konu olmuştur. M. Emin Köktaş'ın, *Türkiye'de Dini Hayat* (1993), Musatafa Arslan'ın, *Türk Popüler Dindarlığı* (2004), Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak'ın, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* (TESEV, 1999 ve 2006), KONDA'nın yaptırdığı, *Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması* (2007), Hakkı Kardeş'in *Bir Batı Anadolu Kasabasında Dini Hayat* (2007), Ali Bayramoğlu'nun, "*Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz*" *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler* (2006), Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükural ve Kurtuluş Cengiz'in ortak çalışması olan, *Türkiye'de Dindarlık* (2012), Ahmet Onay'ın, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim* (2001), Celalettin Çelik'in, *Şehirleşme ve Din* (2003), Ali Akdoğan'ın *Sosyal Değişme ve Din -Trabzon İl Merkezi Örneği-* (2004), Ali Coşkun'un *Sosyal Değişme ve Dini Normlar* (2005), Niyazi Akyüz'ün, *Gecekonularda Dini Hayat ve Kentleşme* (2007), Riaz Hassan'ın, *Müslüman Zihinler* (2010), Ejder Okumuş'un, *Gösterişçi Dindarlık*

⁷⁶Aktaran, Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, s. 14.

(2002), Gotthard Jaschke'nin *Yeni Türkiye'de İslamlık* (1972), Nevin Meriç'in, *Değişen Kentte Dini Hayat* (2005), Türkiye'de, din ve dindarlık üzerine yapılmış araştırmalardan bazılarıdır. Bu çalışmalar çoğunlukla din ve dindarlık konularını, modernleşme, değişim ve bu süreçte oluşan gerilimler ekseninde incelemişlerdir.

1.10.3. Medrese ve İlahiyat Eğitimi Konusunda Yapılan Çalışmalar

Medrese eğitiminin; kaynakları, öğretim sistemi, toplumsal işlevleri ve İslam düşüncesi üzerindeki etkileri gibi yönleri ile araştırıldığı çalışmalarla, oldukça zengin bir literatür oluşmuştur. Yahya Akyüz'ün, medreselerin, kuruluşu, gelişmesi, gerilemesi ve medreseleri ıslah hareketlerini de konu edinen, *Türk Eğitim Tarihi* (2007) kitabı, konu ile ilgili araştırmalardan biridir. Ahmet Çelebi'nin, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, Murat Akgündüz'ün, *Osmanlı Medreseleri* (2012) kitaplarında, medrese eğitimi çeşitli yönlerden araştırılmıştır. Yaşar Sarıkaya'nın *Medreseler ve Modernleşme* (1997), Zeki Salih Zengin'in, *Medreseden Daru'l-funûna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (2011) adlı kitaplarında ise medreselerin ıslah veya modernleştirilmesi amacıyla yapılan çalışmalar ve bu süreçte yaşanan gerilimler incelenmiştir. M. Halil Çiçek'in, *Şark Medreselerinin Serencamı* (2009), Siracettin Öztoprak'ın, *Şark Medreselerinde Bir Ömür* (2003), Mela Birhanê Tarîfî'nin, *Jı Her Aliyî Ve Medreseyên Me*⁷⁷ (2011), Şakir Epözdemir'in, *Medreseyên Kurdistanê* (2015),⁷⁸ özeldir Şark Medreseleri hakkında telif edilmiş eserlerden bazılarıdır.

Klasik ve modern dönemlerde İslam düşüncesinin üretici veya taşıyıcıları olarak din âlim/bilginlerini konu alan çok sayıda kitap mevcuttur. Bu alandaki araştırmacılardan Abdulcelil Candan, *Ulemanın Gücü* (2011) adlı kitabında ulemanın, tarihsel olarak Müslümanların düşünce ve pratik hayatındaki yerini ve hayati misyonunu, hizmet ve istismar boyutlarıyla ele almıştır. Ebubekir Bagader'in, *Modern Çağda Ulema* (1991) adlı derleme çalışmasında İslam toplumlarının değişik coğrafyalarında, ulemanın konumu ve siyasal süreçlerdeki tutumları başta olmak üzere konu, çeşitli açılardan irdelenmiştir. Mustafa İslamoğlu'nun, *İmamlar ve Sultanlar*'ı (2006) ilk dönem siyasi organizasyonlar ekseninde, iktidarla ulemanın

⁷⁷ Bütün Yönleri İle Medreselerimiz

⁷⁸ Kürdistan Medreseleri

gerilimli ilişkilerini konu edinmiştir. Amit Bein'in, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları* (2013), Fatih M. Şeker'in *Modernleşme Devrinde İlimiye* (2011), İbrahim H. Karşlı'nın, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı* (2013) ve İlhan Arsel'in, *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları* (1995), dini otoriteler olarak ulemayı konu edinen diğer bazı çalışmalardır. Mehmet Çağlayan'ın, *Şark uleması* (1996), Abdulhâdi Timurtaş'ın, *Çığır Açan Şark Âlimleri* (ty) isimli kitapları ise şark âlimleri hakkında telif edilmiş eserlerdendir.

İlahiyat fakültelerinin misyonu, vizyonu, tarihçesi, öğretim programlarının içeriği, öğretim yöntem ve teknikleri, yetiştirdiği ilahiyatçıların mesleki yeterliliği vs. konular hakkında, makale ve sempozyum bildirisi gibi çokça çalışma yapılmış olmakla beraber, bu konuda yazılmış müstakil kitaplar azdır. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri* (2015)⁷⁹ ile *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi-İlahiyat Özel Sayısı* (2009),⁸⁰ ilahiyat fakültelerinin çeşitli bağlamları ile değerlendirildiği müstakil eserlerdir. İlahiyat fakülteleri genellikle din eğitimi konusunda yazılmış kitaplarda bölüm olarak veya diğer bazı çalışmalarda, konjonktürel gerekliliği bağlamında yer almıştır.

⁷⁹*Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri* (2015), Ed. Süleyman Akyürek, İstanbul: Ensar Neşriyat.

⁸⁰*Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi- İlahiyat Özel Sayısı* (2009), Cilt: 2, S.1, Ankara: Nobel Yayıncılık.

BİRİNCİ BÖLÜM

2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Sosyal bilimlerde din ve dine dair olguların bilimsel araştırmalara konu olmasının uzun sayılabilecek bir geçmişi vardır. Farklı açıklama biçimlerini esas alan bu çalışmalarda, genellikle ideolojik ve epistemolojik yaklaşımlardan kaynaklanan nedenlerden dolayı, dinin tanımı, toplumsal işlevleri veya modern toplumlarda dinin durumu hakkında çok çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bütün bunlar din çalışmalarının karmaşıklığı ve zorluğuna işaret etmektedir. Türkiye’de ise Cumhuriyet sonrasında, dinin özel alana indirgenmesi ve kişisel yaşamla sınırlı bir inanç sistemi olarak görülmesi neticesinde, dine ilişkin sosyolojik çalışmalara uzun süre kuşku ile yaklaşılmasına neden olmuştur.⁸¹ Son dönemlerde yapılan sosyolojik çalışmalarda ise din, daha çok modernleşme sürecinde ortaya çıkan gerilim ve dönüşümler üzerinden ele alınmaktadır.

2.1. Sosyolojik Boyutuyla Din

Felsefe, sosyoloji ve psikolojide çok çeşitli tanımları verilmiş olmakla birlikte⁸² din üzerinde çalışan bütün bilim dallarının, din olgusunun tanımlanması gibi ortak bir sorunu vardır.⁸³ Oysa özellikle alan araştırmalarında ancak, sınırları açık ve belli olan bir din kavramının varlığı ile sosyal bünye içindeki yeri şimdiye kadar bilinmeyen bir hadisenin değerini tespit etmek mümkün olur.⁸⁴

Din, eski Yunancada korku ile karışık saygı anlamında “thrioheya” kelimesi ile ifade edilmiştir. Latince de ise din deyimi için, büyük saygı, itina, titizlik gösterilen, ta’zim edilen şey anlamına gelen “religio” kelimesi kullanılmıştır.⁸⁵ Emile Durkheim’a göre, dinin sembolik gerçekliği kolektif bilincin çekirdeğidir. Sosyal bir olgu olarak din, bireyi aşar ve sosyal bütünleşmenin ve sosyal düzenin devamının

⁸¹ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam’ın Macerası*, s. 14.

⁸² Mehmedoğlu, Ali Ulvi, (2004), *Kişilik ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları, s. 17-26.

⁸³ Bk. Subaşı, Necdet, (2014), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Dem Yayınları, s. 16-27.

⁸⁴ Kehrer – Robertson - Durkheim, *Din Sosyolojisi*, s. 10.

⁸⁵ Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman, (1997), *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, s. 4-5.

şartıdır. Esasen Max Weber de, dinin tabiat üstü ile ilgili aşkın karakterini insanın anlam alanına, dolayısıyla insanın varoluşu ile ilişkili bir fenomen olarak değerlendirerek,⁸⁶ Durkheim gibi, bireysel var oluş probleminin, dini bir problem olduğunu kabul etmiştir.⁸⁷ Ancak ondan farklı olarak dinin, kendi içinde bir gerçeği, bir gücü temsil ettiğini ve asla ekonomik, politik ya da ideolojik çıkarlara indirgenemeyeceğini savunmuştur.⁸⁸ Joachim Wach ise, Rudolf Otto'nun, dinin objektif özelliğine vurguyu içeren “kutsalın tecrübesi” tanımını tercih etmiştir.⁸⁹ Mircea Eliade da bu din tanımını benimsemiştir.⁹⁰ Peter L. Berger, dini; kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insani bir girişim olarak tanımlamıştır. Ona göre din, kaosun içinde yitip gitme tehlikesine karşı insanın kutsal kalıplarla kozmikleşmesidir. Din tarafından ortaya konan kozmos, hem insandan aşkındır hem de onu içine alır.⁹¹ Berger, daha çok felsefi bir antropolojik kurgu içinde tanımladığı dinin öncelikle, insanın varlığını meşrulaştıran ve ona sefaletini açıklayabileceği bir teodise sunan bir makuliyet çatısı işlevi gördüğünü ifade etmiştir.⁹² Clifford Geertz ise dindeki sembolik ve fonksiyonel yöne odaklanarak onu; insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturan bir semboller sistemi olarak tanımlamıştır. Ona göre dinin, genel bir var oluş düzeni hakkında kavramlar üreterek, bu kavramlara bir gerçeklik anlamı yüklemesi ile söz konusu ruh halleri ve güdüler tek gerçeklik olarak tezahür ederler.⁹³ Geertz'in İslam toplumları hakkındaki çalışmalarında da din, öncelikle kültürel bir sistem olarak değerlendirilmiştir.⁹⁴ Molla ve hocanın din anlayışlarının karşılaştırılmasını konu alan bu araştırmada kavramsal

⁸⁶Vrijhof, P. Hendrik, (1998), “Din Sosyolojisi Nedir?”, çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, der: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Konya: Vadi Yayınları, s. 275-298.

⁸⁷ Luckmann, Thomas, (2003), *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 12.

⁸⁸Özdalga, Elizabeth, (1989), “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir?”, *İslami Araştırmalar*, C. 3, S. 2, s. 29-39.

⁸⁹ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 37.

⁹⁰Eliade, Mircea, (2004), *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları, s. 8.

⁹¹Berger, Peter L., (2000), *Kutsal Şemsiye*, çev: Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 64-65; Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 55.

⁹²Davis, Winston, (2006), “Din Sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşımlar”, *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed: Bünyamin Solmaz- İhsan Çapçioğlu, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, s. 73-96; Atay, *Din Hayattan Çıkar*, s. 20-21.

⁹³Geertz, Clifford, (1973), “Religion as a Cultural System”, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, s. 90.

⁹⁴ Bk. Geertz, Clifford, (1971), *Islam Observed*, Chicago: The University of Chicago Press.

olarak din; *Müslüman toplumlardaki dini inanç ve buna bağlı olarak tezahür eden bireysel ve toplumsal pratikler* olarak alınmıştır.

İnsanın tutum ve davranışlarını, insanlar arası ilişkileri ve toplumsal hayatı belirleyen bir kurum olarak din, insanlığın başlangıcından itibaren varlığını sürdürmüştür. En iptidai topluluklarda dahi bunun istisnası olmadığı bilinmektedir.⁹⁵ Nitekim Mircea Eliade, insan olmanın dini bir varlık olmak anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁹⁶ Bütün toplumlarda varlığı ve etkileri ile evrensel bir gerçek olan dinin bu vazgeçilmezliği, insanların ontolojik sorunlarına çeşitli cevaplar sağlamasından kaynaklanır. Carl Güstav Yung'a göre, sosyal bir varlık olan insanın uzun süre toplumdan uzak yaşayamaması gibi, birey de din olmadan varoluşsal, spiritüel ve ahlâki özerkliği için gerçek bir sebep bulamaz. Dolayısıyla din, insanoğlunun ontolojik yapısının bir parçasıdır.⁹⁷

Bireysel ve sosyal hayattaki özel konumundan dolayı, her devirde araştırma ve değerlendirmelere konu olan din, Auguste Comte ve Emile Durkheim gibi kurucu sosyologların çalışmalarında merkezi bir ağırlığa sahip olmuştur.⁹⁸ Her ne kadar klasik dönem sosyologları teorilerle uğraşırken dinin ne olduğu, doğuşu ve kaynağı gibi konulara yönelmişlerse de,⁹⁹ modern sosyoloji bunları felsefeye bırakmaya ve dinin, daha ziyade toplumsalla olan ilişkisini araştırmakla kendisini sınırlandırmaya daha meyyaldir. Başka bir ifade ile sosyolojinin inceleme konusu artık din değil, dini olaylar¹⁰⁰ veya dinsellik olmaktadır.¹⁰¹

⁹⁵ Freyer, Hans, (1964), *Din Sosyolojisi*, çev: Turgut Kalpsüz, Ankara: AÜİF Yayınları, s. 31; Birand, Kamuran, (1957), "Dinin Mahiyeti", *AÜİFD*, C. 6, S. 1, s. 104-118; Atay, *Din Hayattan Çıkar*, s. 18, 20; Eski Yunan düşünürlerinden Plutarque'un; "Dünyayı dolaşınız; duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz ve servetsiz şehirler bulacaksınız. Fakat mabedsiz ve mabudsuz bir şehir bulamayacaksınız" ifadesi dinin tarihsel gerçekliğini dillendirmiştir. Bk. Kahraman, Ahmet, (1999), *Mukayeseli Dinler Tarihi*, İstanbul: Marifet Yayınları, s. 18-19.

⁹⁶ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 8.

⁹⁷ Mehmedoğlu, Ali Ulvi, (2006), "Klasik Kuramlar ve Modern Araştırmalar Bağlamında Dindarlık ve Kişilik", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, s. 259-288; Davie, Grace, (2001), "Din ve Modernite: Batılı Bir Bakış", çev. Recep Şentürk, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 91-108; Tolstoy, (2005), *Din Nedir?*, Haz. Zeynep Güleç, İstanbul: Akvaryum Yayınevi, s. 15.

⁹⁸ Köktaş, M. Emin, (1993), *Türkiye'de Dini Hayat*, İstanbul: İşaret Yayınları, s. 11.

⁹⁹ Sezen, Yümni, (ty), *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, s. 12.

¹⁰⁰ Boutroux, Emile, (1997), *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Kâtipoğlu, M.E. B. Yayınları, İstanbul:1997, s. 216.

¹⁰¹ Subaşı, Necdet, (2004), *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayınları s. 43.

Klasik sosyoloji dine evrimci bir anlayışla yaklaşmıştır. 1960'lı yıllardan itibaren ise dinin sosyolojik incelenmesinde üç temel eğilim öne çıkmıştır. Bunlardan her biri, dine farklı pencerelerden yaklaşmışlardır. Clifford Geertz, Mary Douglas, Robert Wuthnow, Daniel Bell ve Robert Bellah, yükselen dini şuur ve Amerikan ahlâki-manevi düzeninin krizine odaklanarak dini kültürel bir bakışla araştırmaya konu etmişlerdir. Kültür, mana, sembol, tecrübe, anlama ve iletişim gibi kavramların etkileşimini merkeze alan bu yaklaşıma göre dinde, şeylere yüklenen manalar, sembollere yüklenerek nesnelleştirilmiştir. 1960'lardan itibaren gözlemlenmeye başlayan yeni dini şuur karşısında fenomenolojik din sosyolojisinin yaklaşımı popüler hale gelmiştir. Berger ve Luckman'ın, geliştirdikleri anlayışta; başka değişkenler ve çevre şartları ne olursa olsun, dinin hayata anlam kazandırmak gibi evrensel ve daimi kognitif fonksiyonlarının olduğu, temel varsayım olarak alınmıştır. Daniele Herveu Leger, Grace Davie ve David Martin, -özellikle Fransa ve İngiltere'de,- dinin bir sosyal hafıza zinciri olarak görülmesini odak olarak kabul eden ve dünyevileşme anlayışlarını, dini hafızalar üzerinden bir dönüşüm şeklinde tanımlayan özgün bir sosyolojik yaklaşım geliştirmişlerdir.¹⁰²

Dinin sosyolojik olarak incelenmesinde birbirinden farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bu yaklaşımları temelde dini, tamamen maddi sebeplerle açıklamaya çalışan pozitivist ve dini yaşayan toplumsal bir olgu olarak kabul eden ve dinin bireysel ve toplumsal rollerine odaklanan fenomenolojik yaklaşımlar olarak sınıflamak mümkündür. Aydınlanma düşüncesi ve pozitivist felsefenin de etkisiyle Batılı sosyologların büyük çoğunluğu dini, insanların meydana getirdiği bir olgu olarak görmüştür.¹⁰³ Ludwig Andreas Feuerbach dini, insanın kişisel nitelikleri olan; korku, umut ve özellikle bencillik duyguları ile açıklamaya çalışmış, Tanrı fikrinin, insanın kendinde idealize ettiği özelliklerin yüce bir varlıktaki tasavvurlarına dayandığını, başka bir ifade ile dinin aslında insanın kendisini tanrılaştırması ile ortaya çıktığını savunmuş,¹⁰⁴ bu düşünceleri Karl Marks ve Friedrich Engels gibi sonraki birçok düşünürü de etkilemiş, din konusundaki pozitivist düşüncelerin temel

¹⁰² Şentürk, Recep, (2004), *Yeni Din Sosyolojileri*, İstanbul: Gelenek Yayınları, s. 71-113.

¹⁰³ Solmaz, Bünyamin, (2006), "Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım ve Yöntem Arayışları", *Din Sosyolojisi; Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, s. 19-42.

¹⁰⁴ Akarsu, Bedia, (1994), *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, s. 111-112.

referanslarından biri olmuştur. Dini, belli akıl dışı inançların kurumsal karışımı¹⁰⁵ ve tamamen insan üretimi bir olgu olarak gören bu düşüncelere karşın Troeltsch, Wach, Mensching ve Eliade gibi din bilimcileri ise çalışmalarında dinin aşkın boyutunu göz ardı etmeyen yaklaşımlar geliştirmişlerdir.¹⁰⁶

Din, Batıda Aydınlanma Çağından bu yana “rasyonel” olduğu varsayılan çeşitli yorumların ağır saldırılarına maruz kalmıştır. Beşeri ilimlerle uğraşan çeşitli bilim adamları dini, kendi bilimsel kavramları ile farklı yaklaşımlarla “açıklama”ya çalışırken, sıklıkla dini davranışları kendi öz muhtevalarından uzaklaştırmışlardır. Dolayısıyla dini fenomenlerin kendi gerçeklikleri içinde incelenmesi ya tamamen göz ardı edilmiş veya en azından ihmal edildiği bilimsel bir vasat oluşturulmuştur.¹⁰⁷

Dinin objektivist yaklaşımlarda tamamen bireysel veya sosyolojist yaklaşımlarda tamamen toplumsal bir olgu olarak değerlendirildiği anlayışlar artık aşılmıştır. 20. yüzyılın başlarından itibaren ilmi ve tecrübî metotlar geliştirilerek, din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarla dinin, birey veya topluma odaklanarak tek yönlü bir değerlendirme ile açıklanamayacağı anlaşılmıştır. Gerçekte din, inanç ve dini tecrübe gibi boyutlarıyla bireysel bir vakıya olduğu gibi, toplumsal olgularla köklü ilişkisi ile toplumsal uzanımlara sahiptir. Din, mahiyeti icabı, öncelikle fertlerin şuurunda yerleşip kökleşir. Etkili ve derinden yaşanan hiçbir tecrübenin sadece fertlere inhisar edip kalmasına imkân yoktur. Dolayısıyla bireysel olarak yaşanan bu tecrübeler fertleri aşarak, fertler arası bir karakterde yani objektif formlarıyla da ortaya çıkarlar.¹⁰⁸ Din, ancak topluma mal olup bir cemaat teşkil etmek sureti ile kurumsallaşarak varlığını sürdürebilir. Şu halde dinin bir toplum ya da topluluk aracılığı ile yaşanarak nesnelleşmesi onun en temel vasıflarından biri olmaktadır.

İnsanın kendisini ve çevresini anlamlandırma çabası onun ontolojik karakterinde vardır. Bir toplum halinde yaşamaya başlayan insanlar aynı zamanda bir anlam dünyası da inşa etme çabasında olmuşlardır. Bu süreçte dini fenomenler, toplumsal realitenin asli unsurları olarak varolagelmişlerdir. Dinin, hem geleneksel

¹⁰⁵ Luckmann, *Görünmeyen Din*, s. 18.

¹⁰⁶ Kurt, Abdurrahman, (2012), *Din Sosyolojisi*, 2. bs., İstanbul: Sentez Yayınları, s. 39-41.

¹⁰⁷ Özdalga, “Din Din midir? Yoksa Başka Bir Şey midir?”, s. 29-39.

¹⁰⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 227-231.

hem de modern toplumlarda insan topluluklarının bilgi, inanç, ahlâk ve zihniyetleri ile sosyal örgütlenme biçimleri üzerinde güçlü etkileri vardır. Din gerek açık gerekse gizli işlevleri ile aile, ekonomi, eğitim, siyaset ve boş zamanlar gibi temel toplumsal kurumlar ile, sosyal sınıf ve tabakalar, kültür ve kimliğin oluşum ve dönüşümünde de etkili olan bir sosyal kurumdur. Din, toplumsal gerçekliğin temel bileşenlerindedir. Bireyin ilgisinin yoğunluğuna göre farklılık gösterse de din, bireysel ve toplumsal hayatı bir şekilde biçimlendirmektedir.¹⁰⁹

Değer hükümleri koymada emsalsiz bir etkiye sahip olan din, bir kere kabul edilmekle birlikte, toplumun çok farklı tabakaları üzerinde uzun vadeli tesirler icra etmektedir.¹¹⁰ Müntesiplerine çeşitli toplumsal durumlarda, değişik toplumsal olaylar karşısında geliştirecekleri tavır ve tutumları belirleme, onlara bir zihniyet ve dünya görüşü kazandırma, dinin en önemli işlevlerinden biridir. İnsanlar, inandıkları dinin kendilerine kazandırdığı zihniyetle, kendileri ve çevreleri hakkında bazı tutumlara sahip olurlar. Bu şekilde, eşyaya, tabiata, sosyal olaylara karşı dini referansla belirlenmiş tutum ve davranışlar sergilerler. Dinin yönlendirmesi ile biçimlenen bu sosyal eylemler, temel toplumsal kurumların şekillenmesinde belirleyici olmaktadır.¹¹¹ Her din, oluşturduğu değerler sistemi ile müntesiplerinin dünyaya karşı olumlu veya olumsuz tavır almalarında belirleyici role sahip olmuştur. Zira dinin dünyayı olumlama veya yadsıma şeklindeki tutumu, dindarların ekonomik ve sosyal eylemlerinde, dünyaya ‘açılma’ veya ‘çekilme’lere yol açabilmektedir. Bu eylem biçimleri, iktisadi ahlâkın ve sosyal yapının şekillenmesinde önemli roller icra etmektedirler.¹¹²

İnsan ruhunun en derin noktalarına nüfuz ederek ona, bir hayat anlayışı, yaşama sevinci ve zorluklara karşı direnme gücü veren din, bir taraftan örf ve adetler gibi dış yaptırımlara etki ederken, diğer taraftan insanın en derin duyguları, düşünceleri, arzuları ve iradeleri üzerinde etkide bulunur ve buradan da sosyal hayata

¹⁰⁹ Dursun, Davut, (1992), *Din Bürokrasisi*, İstanbul: İşaret Yayınları, s. 11.

¹¹⁰ Weber, Max, (1998), *Sosyoloji Yazıları*, 2. bs., çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 343.

¹¹¹ Günay, “Dindarlığın Sosyolojisi”, s. 1-59; Okumuş, Ejder, (2013), “Sosyolojinin Din Sorunsalı”, *Din Sosyolojisi*, Ed: Mehmet Bayyığıt, Konya: Palet Yayınları, s. 77-104; Akşit ve diğ., *Türkiye’de Dindarlık*, s. 23.

¹¹² Ülgener, Sabri F., (2006), *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul: Derin Yayınları, s. 19-52.

geçip orada yayılır. Din, birey ve toplum hayatı üzerindeki bu yoğun tesiriyle, insanlık tarihindeki savaş, barış, devletlerin kurulup yıkılması, kan davalarının sona ermesi, mülkiyet şekillerinin biçimlenmesi gibi birçok önemli hadisenin gerçekleşmesinde önemli bir motivasyon aracı olmuştur. Dinsel öğretiler paralelinde sosyal ve ekonomik hayatın gelişmelerine karşı takınılan tavır, ekonomiden sanata, ahlâktan hukuka kadar, sosyal olguların bütününde etkili olur.¹¹³ S. Zubaida'ya göre din, İran örneğinde olduğu gibi bazı durumlarda toplumun dezavantajlı gruplarını mobilize ederek köklü toplumsal değişimlere yol açmıştır.¹¹⁴ Dinin toplumsal dinamiklerle bu yakın ilişkisine vurgu yapan bazı araştırmacılar, tarihsel olarak her medeniyetin ardında temel motivasyon aracı olarak dini görmüşlerdir.¹¹⁵

Berger'e göre her insan topluluğu bir 'dünya kurma' girişimidir. Bu süreçte din, bir taraftan kutsallaştırmalar yaparak anlam inşa etme aracılığıyla insani bir dünya kurulmasında stratejik bir rol oynarken, diğer taraftan toplumsal kurumlara nihai olarak geçerli ontolojik bir statü bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmek suretiyle yasallaştırarak, içerisinde insanların günlük hayatlarını sürdürdükleri toplumsal olarak kurulu dünyanın gerçekliğini koruma işlevi görür.¹¹⁶ Bu anlam kurma ve koruma süreçlerinde din, insanlara çevrelerindeki dünyayı özel 'gözlük'lerle görmeyi sağlayacak kavramsal görüş imkânlarını sağlar.¹¹⁷

Marks, işlevlerine dair açıklamaları bağlamında dini, sosyolojik olarak eleştirel bir bakışla çözümlenmiş ve dini, ideolojinin ilk biçimi ve ideolojiyi de yanlış bilinç olarak değerlendirmiştir. Ancak Marks'ın, dini 'halkın afyonu' olarak kodlaması ideolojik bir motivasyondan ziyade sosyolojik bir mahiyet taşır.¹¹⁸ Ona göre, 19. yüzyıl Avrupa'sındaki sancılı değişim süreçlerinde din, yaşanan acı, sefalet

¹¹³ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 36-39.

¹¹⁴ Akt., Akşit ve diğ., *Türkiye'de Dindarlık*, s. 38.

¹¹⁵ Topçu, Nurettin, (2012), *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 144; Güler, İlhami, (2011), *'din'e Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 14.

¹¹⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 67-76.

¹¹⁷ Mardin, Şerif, (2014), *Din ve İdeoloji*, 22. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, s. 63.

¹¹⁸ Furseth, Inger - Repstad, Pal, (2011), *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapçioğlu, Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Yayınları, s. 67; Atay, *Din Hayattan Çıkar*, s. 9.

ve çaresizliklere karşı, yoksul insanlara dayanma gücü veren bir ‘müsekkin’ olarak işlev görmüştür.¹¹⁹

Kültürün hem ebedi bir kaynağı¹²⁰ hem de en önemli bileşenlerinden biri olarak dinin, geleneksel toplumlardaki en önemli toplumsal fonksiyonlarından biri, onun toplumsal düzenin korunmasını sağlayan muhafazakâr rolüdür. Dini inanç ve normlar, toplumda önemli bir sosyal kontrol işlevi görürler. Dini ayin ve törenler ise toplumun dayanışmasını güçlendirici etkiye sahiptirler. Aynı şekilde din, kişi ve topluma, yaşanılan dünyaya ve hayata anlam kazandırma fonksiyonu görür. Böylece insanın dünya görüşünün şekillenmesinde yaratıcı bir fonksiyon icra eder. Ayrıca bireye kimlik kazandırarak, özellikle hızla değişen toplumlarda ortaya çıkan kültürel ve toplumsal marjinalite, güvensizlik, belirsizlik ve asimilasyon tehdidi durumlarında din, muhafazakâr ve koruyucu özelliği ile öne çıkar.¹²¹

Din kendini topluma temel olarak iki şekilde sunar. Bireysel düzlemde kişinin inançlarına yön verirken, sosyal boyutta da toplumsal olguları şekillendirir. Din toplumsal alana çıktığında diğer toplumsal kurumlarla karşılaşır ve onlarla karşılıklı bir etkileşime girer. Böylece diğer toplumsal kurumlardan etkilendiği gibi aynı zamanda onları etkiler. Bu etkileşimle toplumun temel dinamikleri şekillenir.¹²² Bu gerçeklik, dinin topluma etkileri kadar toplumun, dinin subjektif ve objektif boyutlarındaki etkilerini anlamaya çalışmanın da önemli bir araştırma alanı olduğunu gösterir.

2.2. Din Anlayışının Sosyal Bağlılıkları

Sosyoloji, insanların farklı sosyal ortamlarda yaşamaları ve çok çeşitli deneyimlere sahip olmaları itibarıyla, hayatı bu deneyimlerden hareketle yorumladıklarını savunur.¹²³ Din anlayışının gelişiminde dinin mi yoksa dini yaşayan insanın mı daha belirleyici olduğu konusu tartışmalıdır. Din, kurallar koyar ve bunları inanana dikte eder. Bu kurallar kişinin duygularını tamamen değiştirmese

¹¹⁹ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, s. 9, 24.

¹²⁰ Doğan, Mehmet, (2005), “İnsan, Kültür ve Türkiye’de Kültür Meselesi”, *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 90-110.

¹²¹ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 414-420.

¹²² Akdoğan, Ali, (2004), *Sosyal Değişme ve Din*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 92-93.

¹²³ Furseth - Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, s. 224.

de onu yönlendirebilir. Öte yandan insanın duygusal ve zihinsel yapısı dini tecrübe biçimini etkileyebilmektedir. Çevresel şartlar din anlayışının şekillenmesine etki eden bir diğer faktördür.¹²⁴ İnsanın sürekli olarak dâhil olduğu değişme süreçleri, onun dini yaşantısında değişimlere neden olur. Zira dini yaşayış, insanın diğer yaşantılarından bağımsız değildir. Bu durum modernleşme süreci ile birlikte din anlayışında meydana gelen değişimlerde daha açık gözlenebilmektedir.¹²⁵

Tarihsel olarak dinler, doğdukları sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel sınırların dışına doğru yayıldıkları andan itibaren, karşılaştıkları yeni kültürel koşullarla etkileşmişlerdir. Bu durumda yeni ve farklı dini tecrübeler ortaya çıkmış, bunlar geleneksel eğilim ve tecrübelerle çatışmaları beraberinde getirmiştir. İslam'ın Arabistan dışına doğru yayılmasıyla İran, Türkiye, Afrika, Hindistan ve Uzak Doğu'da oluşan kültürel ve dini çeşitlilik bu durumun İslam dünyasındaki örnekleridir.¹²⁶

Toplumsal hayattaki bir takım farklılaşma ve tabakalaşmaların, toplumun dini hayatında bir takım farklılaşmaları ortaya çıkardığı düşüncesi,¹²⁷ Weber'den beri, din sosyolojisinin temel kabullerinden biri olmuştur. Weber bu farklılaşmayı çeşitli değişkenler ekseninde tipleştirmiştir.¹²⁸ Onun bakış açısına göre din, çeşitli sosyal sınıfların ahlâki ve ideolojik yönelimlerini yansıtır. Bu bağlamda örneğin imtiyazlı sınıflarla imtiyazsız sınıfların din anlayışları birbirinden farklıdır.¹²⁹ Ancak din ve toplumsal farklılaşma arasındaki bu diyalektik ilişki, din anlayışının daima toplumsal koşullar tarafından tek yönlü olarak belirlendiği anlamına gelmez. Bireyin dini

¹²⁴ Dil, kültür ve coğrafya gibi faktörler din anlayışının şekillenmesinde çeşitli tesirler icra ederler. Bu etki kendisini başta dil olmak üzere, dinin teorik ve pratik içeriğinde gösterir. Örneğin, İslam dini Arabistan'da değil de başka bir coğrafyada gönderilmiş olsaydı, Kur'an, deve yerine zürafa veya gergedan örnek olarak verecekti. Bk. Bulaç, Ali, (2008), *Din-Kent ve Cemaat*, İstanbul: Ufuk Kitap, s. 309.

¹²⁵ Kayıklık, Hasan (2006), "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyolojisi*, Ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, s. 157-174.

¹²⁶ Çapçioğlu, İhsan, (2011), *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, Ankara: Otto Yayınları, s. 41.

¹²⁷ Luckmann, *Görünmeyen Din*, s. 29; Kehrer, Günter, (1992), *Din Sosyolojisi*, çev: Semahat Yüksel, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, s. 79 vd.; Arslan, Mustafa, (2004), *Türk Popüler Dindarlığı*, İstanbul: Dem Yayınları, s. 85; Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, s. 42-43.

¹²⁸ Günay, Ünver, (1988), "M. Weber'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", *EÜİFD*, S. 5, s. 1-10.

¹²⁹ Weber, Max, (1998), "Din Sosyolojisi", çev. Mevlüde Ayyıldışoğlu, *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, s.152-164.; Weber, Max, (1998), "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi", çev. Yasin Aktay, *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, s. 165-176.; Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 120-122; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 328.

düşünceleri, onun sosyal duruma uyum çabasından daha fazla bir anlam ifade ederler. Bu bağlamda entelektüel liderlerin dini düşünce ve pratiklerin şekillenmesi üzerinde önemli etkilerine işaret etmek gerekir.¹³⁰

Wach da toplumsal farklılaşma ile din anlayışları arasındaki korelasyona dikkat çekmiştir. Wach'a göre bu farklılaşmalar dindarlığın objektif yönü ile ilgilidir, subjektif dindarlık bu farklılaşmalardan etkilenmez.¹³¹ Durkheim, dini tecrübenin gerçek temellerinin inananlar tarafından ifade edilenlerden çok, toplumun doğasında ve "gerçeğinde" bulunduğunu savunur. Ona göre din, bireylerin ait oldukları toplumu ve onunla kurdukları ilişkilerin bir temsilini oluşturmak için kullandıkları bir fikirler sistemidir. Riaz Hassan da, dini inanç ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Ona göre Müslümanların, Allah'ı korkulan ve cezalandırıcı bir varlık olarak tasavvur etmeleri, onların bir parçası oldukları toplumun ve onunla olan ilişkilerinin sembolik veya metaforik temsilleri olarak görülebilir. Hassan, incelemesine dâhil ettiği beş İslam ülkesi arasında görece en demokratik ve ekonomik olarak en gelişmiş ülke olan Türkiye'de, Allah'ı korkutucu ve cezalandırıcı olarak görenlerin oranının diğer Müslüman ülkelerden oldukça az çıkmasını, inancın toplumsalla ilişkisi bağlamında dikkat çekici bulmaktadır.¹³²

Din ile toplumsal şartlar arasındaki ilişkiyi tek yönlü olarak alıp dini, pozitivist veya tarihi materyalist düşünürlerde olduğu gibi, toplumdaki sosyal şartlar, münasebetler, farklılıklar ve özellikle sosyo-ekonomik statü farklılıkları ile açıklamaya çalışmak oldukça hatalı bir yaklaşımdır. Fransız sosyoloji ekolünün dini toplumsal şartlarla açıklayan veya Karl Kautsky'nin dini bir proleterya hareketi olarak gören anlayışları bu indirgemeci yaklaşımın tipik örneklerindedir. Bu tek yönlü ve sınırlı açıklamalara Weber, Troeltsch, Wach ve Mensching gibi büyük din sosyologlarından ciddi eleştiriler yöneltilmiştir.¹³³

¹³⁰ Furseth - Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, s. 78.

¹³¹ Wach'ın ifadesi ile; "aynı devirde ve aynı medeniyet içerisinde yaşayan iki kişi, aynı dini cemaat içerisinde, mevki, meslek veya zenginlik bakımından farklı olsalar, kutsalın benzer tecrübelerine sahip olabilirler ve bununla birlikte imanlarını ve aynı şekilde ibadetlerini farklı biçimde ifade edebilirler ve farklı dini dernek tiplerine mensup olabilirler." Bk. Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 292-293.

¹³² Hassan, Riaz, (2010), *Müslüman Zihinler*, çev. Ergin Çenebaşı, İstanbul: Doğan Kitap, s. 95-96.

¹³³ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 338.

Dinin kutsal metinlerinin yorumlanma biçimi de din anlayışının şekillenmesinde kapsamlı ve derin etkiler icra eder. Dini metinler temelde lafzi ve teleolojik olarak iki usul ile yorumlanırlar.¹³⁴ Lafzî yorum, metnin, ifadelerinden hareketle yorumlanmasını değil, zâhirî manası ile sınırlanmayı ve her halükarda lafzın ilk anlamının alınmasını esas alır. Metnin ne demek istediğinden ziyade, ne dediğini temel alan bu yaklaşımda dini yorumun, kutsal metin çerçevesinde konservatif bir anlayışı geliştireceği açıktır. Kutsal metnin teleolojik (amaçsal) yorumlanmasında ise, metnin birincil/lafzî manasından çok, onunla amaçlanan ilkeler gözetilir ve din anlayışı bu ilkeler çerçevesinde konjonktürel olarak geliştirilir.¹³⁵ Dini metinlerin bu tarz yorumlanma biçimlerinde entelektüel birikimin olduğu kadar sosyolojik ve psikolojik faktörler de çeşitli düzeylerde etkili olurlar.

Din anlayışının kapsam ve niteliğinin şekillenmesi toplumsal vasat ile diyalektik bir ilişki süreci içerisinde gerçekleşir. Diğer bir ifade ile toplumsal dinamiklerin işleyişi, dinin toplum tarafından anlaşılma biçimine yön belirler. Örneğin sosyolojik ve antropolojik açıdan bakıldığında, özde kaynağı bir olmasına rağmen vakiada bir tek İslam değil, etnik, coğrafi ve kültürel farklılıkların ürettiği birbirinden farklı İslam algıları ve hatta farklı Müslümanlık kalıplarının varlığı ile karşılaşılır.

Amin Maalouf'a göre dinler, zamanın ve mekânın damgasını taşırlar. Kendilerinden emin olan toplumlar, güven verici, huzur dolu açık din anlayışlarına iltifat ederken, güvensiz toplumlar ise yansımalarını korkak, bağınaz ve çatık kaşlı bir dine bulurlar. Müslüman toplum, kendisini güvende hissettiği her defasında açık bir din anlayışına sahip olmuştur. Dinamik toplumlar yenilikçi, yaratıcı bir İslam'ı, durağan toplumlar ise en küçük bir değişime isyan eden bir İslam anlayışını temsil ederler. Bunların ötekine bakışında da verili şartlar etkili olmaktadır. Örneğin üçüncü dünya Müslümanlarının Batıya hınç duymaları sadece din kaynaklı değil,

¹³⁴ Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 197-198.

¹³⁵ İslam düşüncesinde amaçsal yoruma örnek olarak Hz. Ömer'in anlayış ve uygulamaları için bk. Erul, Bünyamin, (2000), *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: TDV Yayınları, s. 403-436.

Müslümanların yoksul ve baskı altında küçümsenmişken, Batının zengin ve güçlü olmasından ileri gelmektedir.¹³⁶

İlahi kaynaklı olanları dâhil olmak üzere bütün dinler insanın zihin ve duygusal evreninden geçerek yaşanır. Numen düzlemdeki din, bireysel ve toplumsal alanda fenomen olarak gerçekleştiğinde dönüşüme uğrar. Başka bir ifade ile din otantik hali ile her coğrafi ve kültürel havzada aynı biçimde anlaşılıp pratiğe dökülmez. Din, tarih üstü olsa da onun insanlar tarafından anlaşılma biçimleri tarihsel ve toplumsaldır. Dolayısıyla toplum üzerinde bizzat dinin kendisi değil, siyasi, kültürel, sosyal ve ekonomik faktörlerin şekillendirdiği din anlayışları daha fazla etkili olmaktadır.¹³⁷

Modern toplumlarda din bir “*intibak problemi*” yaşamaktadır. Sanayileşme öncesi toplumlarda kurumlaşmış din ve dindarlık anlayışları yeni şartlara uyum sağlamaya çalışmakta; bu süreçte geleneksel ve yeni anlayışlar arasında gerilimler, uyumsuzluk ve çeşitli gel-gitler yaşanmaktadır. Bu bağlamda, geleneksel taklitçi, şekilci, korkuya dayalı, akıl ve bilimle çatışan din anlayışları ve dindarlık sarsılırken, günümüz modern toplumlarında daha şahsi, daha akılcı ve daha içten yaşanan yeni dindarlık şekilleri ortaya çıkmaktadır.¹³⁸

Geleneksel kırsal toplum ile modern kent toplumunda din anlayışları, birçok sosyo-ekonomik ve kültürel dinamiğin etkisi ile farklılaşmaktadır.¹³⁹ Köylülük ve kentlilik arasındaki farklılıkları oluşturan enerji ve akıl potansiyelini teknolojiye tahvil etme veya etmeme, tek boyutluluk veya çok boyutluluk, benzer olmayana karşı tedirginlik veya farklılığı kabul gibi etkenlerin dine yaklaşımda da yansımaları olmaktadır. Kentlilikte teknoloji ile doğanın birçok olumsuz etkisini kontrol altına alabilen insanın, doğa ve tanrı ile korkuya dayalı ilişkisi dönüşmektedir.¹⁴⁰ Öte

¹³⁶ Maalouf, Amin, (2000), *Ölümcül Kimlikler*, 1. bs., çev. Aysel Bora, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 58-65.

¹³⁷ Akyüz, Niyazi, (2007), *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, s. 5.

¹³⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 403.

¹³⁹ Luckmann, *Görünmeyen Din*, s. 25; Laroui, Abdullah, (1998), *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara: Vadi Yayınları, s. 66; Erkilet Başer, Alev, (1999), *Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, s. 75-76; Altan, Mehmet, (2011), *Kent Dindarlığı*, İstanbul: Timaş Yayınları.

¹⁴⁰ Altan, *Kent Dindarlığı*, s. 42-43.

yandan kentleşmenin karakterize ettiği modern toplumun din anlayışında meydana gelen dönüşümler içinde, dini bağlılık ve yaşayış açısından bir çoğulculuk, geleneksel dindarlıkta gevşeme gibi özellikler de öne çıkmaktadır.¹⁴¹

Din anlayışının şekillenmesinde, dini sosyal çevre ve sosyalleşme ortamlarının çok önemli etkileri vardır. Geleneksel toplumlarda daha fazla olmak üzere, insanların kahir ekseriyeti içine doğdukları ailenin dini inançlarını paylaşmakta ve aynı inanç üzere ölmektedir. İnsanlar, taklit yoluyla da olsa toplumun dinsel pratiklerine katılmakta, böylece fertte din duygusu gelişmekte veya dindarlığın başlamasında önemli bir etken olmaktadır.¹⁴²

2.3. Türkiye’de Din Anlayışı

İslam’ın etnik kimliklerle özdeşik kavramsallaştırılmasının; postmodern anlayışın yerel kültürleri önceleyen yaklaşımını temsil ettiği, İslam’da reform beklentilerini seslendirdiği veya belirli bir ulus referansı taşıdığı¹⁴³ şeklinde çeşitli yönleri ile eleştirilmesi bir yana, her dinin yaşadığı farklı kültürel atmosferlerde kendini daima yeniden ürettiği veya her hangi bir dinin veya bu dinden etkilenen pratiğin hiçbir yerde aynen tekrarlanamayacağı¹⁴⁴ sosyal gerçeğinden hareketle, Türkiye’nin de kendine özgü bir din ve dindarlık anlayışının varlığı ya da bir Türkiye dindarlığı, sosyolojik parametreleri ile ortaya konulabilir. Bunun ötesinde, nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olmasına karşın, çeşitli sosyal ve kültürel farklılıklardan dolayı Türkiye’de homojen bir din anlayışının varlığından da söz etmek mümkün değildir.

Türkiye’de çeşitli siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel faktörlerin, dindarlığın özgün biçimlerinin ortaya çıkmasında önemli etkileri olmuştur. Örneğin, Cumhuriyet sonrasında ve özellikle tek parti döneminde devletin çevreyle sağlıklı bir ilişki kurmayıp ona kuşkulu bir gözle bakması veya onu potansiyel bir muhalefet olarak

¹⁴¹ Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*, s. 270.

¹⁴² Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, s. 34.

¹⁴³ Yavuz, Hilmi, (2001), *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, , İstanbul: Feza Gazetecilik A.Ş., s. 16.

¹⁴⁴ Aktay, Yasin, (2002), “Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı”, *İslamiyat*, S. 4, s. 41-55.

görmesi¹⁴⁵ ve modernlikle uyumlu olduğu düşünölen bir din anlayışını tepeden inme, baskıcı politikalarla topluma benimsetmek istemesi, modern olmanın sembolik tezahürlerini dayatması halkın, reaksiyoner bir muhafazakârlık anlayışına kayması,¹⁴⁶ dinin sembolik değerlerini önceleyen tavırlar geliştirmesi¹⁴⁷ ve halk İslam'ının okumuşlar dâhil geniş kitlelere taşınması¹⁴⁸ sonucunu doğurmuştur.

İslam tarihinde din anlayışlarının yorum ve pratiklerini üretenler; devlet (siyasal İslam), din adamları (kitabî İslam), tarikatlar (mistik İslam) ve halk (popöler İslam) olmuştur.¹⁴⁹ Günümüz Türkiye'sinde ise din, en genel hatları ile, devletin doğrudan denetimi altındaki tüm yapıları kapsayan resmi İslam ile devletin denetleyemediği tüm hizipleri, tarikatları ve cemaatleri kapsayan paralel İslam veya halk İslam'ı olarak tasvir edilebilecek iki temel yapıda ele alınabilmektedir. Türkiye Müslümanlığının yapısal formu kitabî İslam tarafından belirlenmiş olsa da, halk dindarlığının asıl belirleyicisi, kitlelerin yaşadığı mistik, senkretik, mitolojik ve mesiyani unsurları da içerebilen popöler Müslümanlıktır.¹⁵⁰ Türkiye'de din anlayışlarına referans sağlayan ve birbirinden kısmi olarak farklılaşan genellikle üç dini bilgi kaynağı olduğu ifade edilir. Gelenek, dini otorite (dini grup önderleri) ve dini araştırmalar olarak sayılabilecek olan bu üç kaynak, dindarlığın yapısını da belirlemektedir.¹⁵¹

Türkiye'de din ve dindarlık anlayışında ayırt edici unsurlar olarak; daha çok şehirli ve taşra tipi popöler halk dindarlığıyla karışmış,¹⁵² popöler dindarlığın kitabî dindarlığa baskın geldiği,¹⁵³ inancın yeterli görülüp, ahlâkın ihmal edildiği,¹⁵⁴ dinin

¹⁴⁵ Mardin, Şerif, (2012), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 62.

¹⁴⁶ Çaha, Ömer, (2001), "Türkiye'nin Siyasi Modernleşmesi", *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 265-294.

¹⁴⁷ Yılmaz, Hüseyin, (2002), "Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik", *İslamiyat*, S. 4, s. 57-66.

¹⁴⁸ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 26.

¹⁴⁹ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, s. 174.

¹⁵⁰ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 17, 34; Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, s. 150-151, 181-189.

¹⁵¹ Akyüz, Niyazi, (2007), *Gecekonduarda Dini Hayat ve Kentleşme*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, s. 171-173.

¹⁵² Arslan, *Türk Popöler Dindarlığı*, s. 345-346.

¹⁵³ Arslan, Mustafa, (2002), "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, s. 161-186.

¹⁵⁴ Güler, İlhami, (2002), "Ehl-i Sünnet'in Dindarlık Kriterleri ve Türkiye Dindarlığı-Teolojik bir Yaklaşım", *İslamiyat*, S. 4, s. 99-108.

temel emirlerinin göz ardı edilip, kimi tipik ve önemsiz ayrıntılara aşırı hassasiyet gösterildiği,¹⁵⁵ İslam'ın beş şartını merkez alan ilmihal dindarlığı¹⁵⁶ ekseninde hoşgörü ve tasavvufî içerikler¹⁵⁷ öne çıkmaktadır.

Allah inancı, İslam'da dini hayatın merkezinde yer alır ve dindarlık anlayışında dominant etkiye sahiptir. Türkiye'de Allah inancı, Mevlana ve Yunus Emre'nin tasavvuf anlayışındaki pek uzak olmayan bir biçimde; yargıçtan çok sevgiliye, padişaktan çok arkadaşına, evin efendisinden çok hayat arkadaşına ancak anneden çok da babaya yakın¹⁵⁸ olarak tasavvur edilmektedir.

Halk dindarlığının karakteristik özellikleri olan şekilcilik, geleneksellik, taklit ve ritüalizm ile soyut teolojik kavramlara önem verilmeyişi¹⁵⁹ gibi inanç ve uygulamalar, Türkiye dindarlığının önemli bileşenlerini oluşturmaktadırlar. Bu şekildeki dindarlığın gelişiminin tarihsel besleyici kanalları vardır. Halk kitlelerinin eğitiminde hikâyeci metodun ağırlıklı olarak kullanılması, özendirici ve sakındırıcı (terğib ve terhib) yöntemlerde korkunun öne çıkarılması, peygamber sevgisini aşlamak amacıyla onun insanüstü bir kişi olarak sunulması ve bunların temini için efsanelerin, mitolojik unsurların ve diğer dinlerden birçok anlayışın hadis olarak kullanılması,¹⁶⁰ modern zamanlara kadar halkın, yazılı emirlerden daha çok sözlü olana dayanması sebebiyle, resmen kabul gören inanç, doktrin ve İslami pratiklerin, kitlelere sözlü aktarım aracılığıyla ulaşılmış olması¹⁶¹ gibi sebepler bunlardan bazılarıdır.

Türkiye'de yaşanan modernleşme süreçleri ve küreselleşmenin etkisiyle din ve dindarlık anlayışlarının hızla dönüşmekte olduğu gözlenmektedir. Örneğin bir asır öncesinin dindar bireyi ile günümüzün dindar bireyi, bir asır öncesinin dini gruplarıyla günümüzün dini grupları arasında büyük farklılaşmalar olduğu, bugüne

¹⁵⁵ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 35.

¹⁵⁶ Kırbaoğlu, Hayri, (2002), "İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine", *İslamiyat*, S.4, s. 109-124.

¹⁵⁷ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, s. 145-147.

¹⁵⁸ Çarkoğlu, Ali - Kalaycıoğlu, Ersin, (2009), *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma, International Social Survey Program Raporu*, s. 42.

¹⁵⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 333.

¹⁶⁰ Kelpetin Arpaguş, Hatice, (2001), *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, s. 376-377; Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, s. 83.

¹⁶¹ Pattai, Raphael, (2002), "Halk İslamı", çev. Mustafa Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S.3, s. 235-239.

kadar yapılmış birçok sosyolojik çalışmadan anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, eskinin sakallı, cübbeli dindar erkeği yerine tıraşlı, ceketli kravatlı tebliğ yapan dindar erkeği; eskinin evinin kadını olmada idealleşen ve kamusal alandan uzak dindar kadını yerine kamusal alanda daha çok rol alabilmek için gayret eden dindar kadını; eskinin tekkede belli ritüelleri gerçekleştirmeye çalışan ve toplumdan tecritte erdem gören dini grupları yerine, holdingler kuran ve medya kuruluşlarıyla yayın yapan, devletin ideolojik aygıtlarında “mevzi kazanma”ya çalışan dini grupları gibi geçmişteki örneklerden hayli farklı yeni olgular, bahse konu değişim ve dönüşümün birkaç parametresini oluşturmaktadır.¹⁶²

2.4. Diyarbakır’da Din Anlayışı

Diyarbakır çok erken dönemlerde İslam topraklarına katılmış ve günümüze kadar oldukça renkli dini anlayış ve yaşantılara sahne olmuştur. Emeviler dönemi ve Abbasilerin ilk zamanlarına kadar Diyarbakır ve civarının çoğunluğu Hacı mezhebine bağlı bir din anlayışına sahip olmuştur. 9. asırdan itibaren bu mezhep yerini Hanbelî ve Malikî mezheplerine bırakmış,¹⁶³ 13. Asırdan itibaren ise Diyarbakır ve çevresinde Şafî ve Hanefî mezhepleri yaygınlık göstermeye başlamıştır. Günümüzde Diyarbakır halkının büyük bir kısmı Sünnîdir. Mezhepsel olarak % 86,3 oranında Şafî,¹⁶⁴ geri kalanların çoğunluğu Hanefî, az bir kısmı da Alevî’dir.¹⁶⁵

Diyarbakır’da dini hayatın en önemli bileşenleri mezhepte Şafîlik, meşrepte Nakşibendîliktir.¹⁶⁶ Doğu ve Güneydoğuda daha önceleri Kadirîlik etkili bir tarikat iken, 18. yüzyılın başlarına kadar bölgedeki mirlerin nüfuzunun etkisi ve Kadirîlikteki, şeyhlik ve halifelğin aile içinde tevarüs etmesi ve dervişlik yaşantısı gibi nedenlerle bu tarikat özellikle kırsala derinden nüfuz edememiştir.¹⁶⁷ 18.

¹⁶² Taslaman, Caner, (2011), *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, s. 25.

¹⁶³ Yınanç, Mükrimin Halil, (1976), “Diyarbakır Şehir ve Bölgesindeki Vukuatın Tarihi”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir: Milli Eğitim Yayınevi, C. 3, s. 605-626.

¹⁶⁴ Keser, *Diyarbakır, Sosyolojik Bir İnceleme*, s. 123.

¹⁶⁵ Daha çok Bismil ilçesinin birkaç köyünde bulunan Alevilerin bir kısmı nispeten Sünnîleşmiştir.

¹⁶⁶ Diyarbakır’da tasavvufî hayat İslam tarihinin ilk dönemlerinde başlamıştır. Bk. Korkusuz, M. Şefik, (2004), *Tezkire-i Meşayih-i Amid, Diyarbakır Velileri I-II*, İstanbul: Kent Yayınları, s. 11.

¹⁶⁷ Nakşibendîlik/Halidîlik’te de, Şeyhe atfedilen kutsallığın halk tarafından şeyhin kardeşleri veya oğullarına da aktarılması ile şeyhlik babadan oğula geçmeye başlamıştır. Bu durum önceden kan

yüzyıldan sonra, Osmanlı devletinin merkezileşme politikaları ile bölgede yerel mirlerin etkisinin azalması sonucunda oluşan boşluğun yarattığı uygun ortamda Mevlana Halid'in, çok sayıda halifesini ulemadan seçip bölgeye göndermesi ile Nakşibendîlik çok kısa zamanda bölgenin en etkili dini kurumu haline gelmiştir.¹⁶⁸ Bu ulemanın, kurduğu medreselerde fikhî mezhep olarak Şafîlik ile tasavvufî tarikat olarak Nakşibendîliği (bölge özelinde daha çok Halidîlik olarak olarak anılır) meczetmesi ile varlığını günümüze kadar sürdüren yeni bir dindarlık anlayışı oluşmuştur.

Diyarbakır'da dini hayatın teolojik arka planını Eş'arilik oluştururken, gündelik ibadetler ve diğer dini davranışları ise Şafîî fikhî ve Nakşibendî tarikatının dindarlık anlayışları belirlemektedir. Bu anlayış fikhî/zâhirci medrese anlayışı ile tasavvufçu/bâtıncı din anlayışını harmanlamıştır. Bir örnek olarak; klasik fikhî anlayışta, bir anlamda kul ile Allah arasında aracı edinme anlamına gelen ve tehlikeli bir bid'at olarak hükümlendirilen *rabîta* ve *tevessül*, Nakşibendîliğin tasavvufî yorumunun etkisi ile hem zâhir ehli olarak kabul edilen medreseliler nezdinde meşrulaşmış hem de halk arasında oldukça yaygınlaşmıştır.

Diyarbakır'ı bir göç kenti olarak ifade etmek mümkündür. Göçün çok hızlı ve köklü bir değişim ve dönüşüm sürecini işaret ettiği ise sosyolojik bir gerçektir. Hızlı sosyal değişim ortamlarında, ferdi ve toplumsal düzeylerde, başta psikolojik, ekonomik ve sosyal boyutlar olmak üzere birçok sorun ortaya çıkmaktadır. Göçün neden olduğu kaotik ortamda din bir "kurtuluş" aracı haline gelmekte, yeni fonksiyonlar yüklenmektedir. Hızlı şehirleşme ile kaybolan ve özlenen "cemaat" hayatı tarikatlardan, ideolojik İslam'a kadar geniş bir yelpaze içinde yeniden üretilmektedir.

Cumhuriyet sonrası Türkiye'sinde tarikat ve medreselerin yasa dışı sayılarak kapatılması ve PKK'nın ilk dönem Marksist ideolojisi paralelinde geliştirdiği din karşıtı söylem ve bu bağlamda kırsalda gerçekleştirdiği eylemlere rağmen rağmen her iki kurum da varlığını bir şekilde günümüze kadar korumuştur. Diyarbakır'da

bağına dayalı aşiret yapılanmasının yanında "kutsal şeyh aileleri" olarak adlandırılan yeni bir yapılanma ortaya çıkarmıştır. Bk. Yüksel, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, s. 86-100.

¹⁶⁸ Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, s. 114, 318, 330, 334; Yüksel, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, s. 53-54, 85, 110, 145.

göç ve modernleşmenin ağır baskısına rağmen, tarikatlar ve medreseler, dini hayat üzerinde etkisini sürdürmektedir. Şeyh ve seyyid ailelerinin imtiyazlı soyluluğu gevşemiş olmakla birlikte işlevini hala sürdürmektedir.¹⁶⁹ Öte yandan, şeyh ailelerinin siyasete girmeleri ve hızla modernleşmeleri¹⁷⁰ tarımda makineleşme, sosyo-ekonomik gelişmeler ve eğitim görme imkânlarının artması¹⁷¹ gibi nedenler halkın, dini kutsiyetler olarak şeyh ve seyyidlere ilgisini azaltmış ancak, bu kimseler siyasi aktörler olarak halk nezdinde itibar görmeye devam etmektedirler.

PKK ve Kürt siyasal hareketinin 1990'lı yıllarda katı din karşıtı politikasından vazgeçmesi ve dindar halkı muhatap almaya başlaması ile birlikte, özellikle kırsal kökenli din adamlarının katkısıyla geleneksel İslam içinde Kürt milliyetçiliğini tolare eden yeni bir dindarlık yorumu gelişmiştir. Şafîliğin etnik ve mezhepsel bir ayrışma aracı olarak öne çıkarıldığı,¹⁷² dolayısıyla devletin resmi din anlayışını eleştiren ve alternatif dini tutum ve sivil cuma namazları gibi pratiklere yönelen bu yaklaşım daha çok emekli imamlar tarafından realize edilmektedir. Söz konusu anlayışın kurumsal çatısını Din Âlimleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (DİAY-DER), İlim-Der, Diyanet ve Vakıf Emekçileri Sendikası (DİVES), Demokratik İslam Kongresi (DİK) ve Azadi İnsiyatifi gibi örgütlü yapılar oluşturmaktadır. Çoğunlukla mollaların rehberlik ettiği bu süreçlerin gelişiminde, mollaların Kürt kimliğine giderek artan ilgileri ve PKK'nın pratik/pragmatik gerekçelerle mollaları bir Kürt İslam sentezi inşa etme yönündeki yönlendirmeleri etkili olmaktadır.

1970'lerde başlayan sol tandanslı Kürt ulusalcı hareketler Diyarbakır'da dini hayat üzerinde baskılayıcı bir unsur olagelmüşlerdir. 1990'lı yıllarda Hizbullahın, kendi düşüncelerini olumlamayan birey ve gruplara yönelen şiddet eylemlerinin de benzer sonuçları olmuştur. Günümüzde ise PKK ve HDP tabanının, Suriye ve Irak'ta İŞİD'in sivil insanlara karşı gerçekleştirdiği insanlık dışı uygulamaları gerekçe göstererek, dindarlar üzerinde oluşturduğu fundafobik tutum ve davranışları, özellikle İslamcı gruplar üzerinde bir baskı oluşturmaktadır.

¹⁶⁹ Subaşı, Necdet, (2003), *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi Yayınları, s. 64-69.

¹⁷⁰ Yüksel, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, s. 171.

¹⁷¹ Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, s. 376-377.

¹⁷² Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, s. 45-46

Diyarbakır'da ideolojik ve etnik eğilimlerin de etkili olduğu fakat daha çok dini hassasiyetlerle kurulmuş beş yüz civarında sivil toplum örgütü faaliyet göstermektedir.¹⁷³ Bunlardan yetmiş küsürü, zaman zaman yurt dışındaki gelişmeler (Filistin ve Mısır olayları örneklerinde olduğu gibi) ile ilgili ortak basın bildirisi hazırlama, çeşitli yardım kampanyaları koordine etme veya Hz. Muhammed'e saygı mitingleri düzenleme gibi etkinliklerde işbirliği yapmakta, 6-8 Ekim 2014'te gerçekleşen şiddet olaylarının oluşturduğu kaygı ile PKK'nın paramiliter ve sivil bileşenleri karşısında güvende olmak ve önümüzdeki süreçte toplumsal yaşamın kendileriyle ilgili alanlarında daha fazla inisiyatif almak amacıyla birbirleri ile yakınlaşmaya çalışmaktadırlar.

HÜDA-PAR adıyla siyasileşen eski Hizbullah hareketi, Diyarbakır'da seküler Kürt siyasal hareketinden sonra en güçlü sivil oluşumdur. Daha az etkin olan dini guruplar ise cemaatlerden Nurcular (Fethullah Gülen cemaati, Meşveret, Yeni Asya, Zehra, Med-Zehra grupları) tarikatlardan Nakşibendîlik (Haznevî, Menzil, Palevî kolları) ve Kadirîlik (Sultan Şehmus Ezzûlî, Münir Baba kolları) sayılabilir. Görünürlükleri az da olsa bazı Selefi grupların da bulunduğu¹⁷⁴ Diyarbakır'da Özgür-Der, Ayder, İlim Yayma Cemiyeti, Ensar Vakfı, Anadolu Gençlik Derneği ve diğer birçok dini grup, dernek ve vakıf adı altında örgütlenerek toplumsal alanda etkinlik göstermektedirler.

Diyarbakır'da öteden beri halk dindarlığının önemli bir boyutunu medrese ve tarikat dindarlığı oluşturmuştur. Ancak bütün bölgede olduğu gibi yüzlerce yıldır tarikatlar, tekkeler ve medreseler etrafında şekillenmiş olan halk dindarlığını günümüzde dini cemaatler, örgütler ve partiler yönetmeye başlamış, yerel tarikatlar ve geleneksel Kürt medreselerinin halk dindarlığındaki belirleyici işlevleri büyük oranda kaybolmuştur.¹⁷⁵

Farklı cemaat yapıları ile bölgede ciddi bir ağ kuran Nurculuk, çeşitli eğitsel, ekonomik ve dini örgütleri ile Diyarbakır'da da faaliyet göstermektedirler. Bunlardan

¹⁷³ Siverekli, İsmet, (2008), *Kürdistan'da Siyasal İslam*, İstanbul: Pêrî Yayınları, s. 168.

¹⁷⁴ Bu gruplar hakkında bk. Yanmış, Mehmet, (2015), *Diyarbakır Halkının Geleneksel ve Dini Değerlerdeki Değişime Yaklaşımı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa.

¹⁷⁵ Tan, Altan, (2009), *Kürt Sorunu*, 2. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, s. 575.

Fetullahçılar olarak bilinen grup, bürokratik ve ekonomik olarak ciddi bir ağırlığa sahip iken, 2013'ün sonları itibariyle hükümetle sert çekişmelere girmesinden sonra yasa dışı ilan edilmesi ve özellikle 15 Temmuz darbe girişimine adının karışması ve karşılaştığı yaptırımlar ile bütün etkinlik alanlarından tasfiye olmuştur.¹⁷⁶

Diyarbakır'da, İmam Hatip ve Kuran Kursu sayısının artması,¹⁷⁷ Kur'an Kurslarına ulaşmanın daha kolay olması gibi faktörlerin, özellikle kadınların Kur'an Kurslarına ilgisini artırdığı gözlenmektedir. Bu durum bir taraftan kadınların dini bilgiyi daha çok kitabi kaynaklardan öğrenmelerine fırsat verirken, diğer taraftan onların dini sosyalleşmelerine uygun bir ortam sağlamaktadır. Ayrıca bazı camilerde kadınların da ibadet etmelerini (teravih namazı gibi) mümkün kılacak düzenlemelerin yapılmış olmasıyla¹⁷⁸ kadınların toplu ibadetler aracılığıyla dindarlığın sosyal boyutunu daha fazla tecrübe etme fırsatı buldukları söylenebilir.

Son dönemlerde İmam Hatip okullarının yaygınlaştırılması, bu okulların mezunlarına İlahiyat ön lisans ve İLİTAM okuma imkânlarının verilmesi ve daha önemlisi bu okullardan mezun olanların Diyanet ve Milli Eğitimde yoğun şekilde istihdam edilmesi ve kamusal alanda başörtüsü ile çalışma engelinin ortadan kalkması gibi nedenler, daha çok göçmen ve toplumun orta alt katmanlarında yer alan kadınların kendilerini ifade ettikleri radikal dini düşünceye sahip cemaat ve gruplarda bile örgün ve yaygın dini eğitim kurumlarına yoğun ilgi gösterilmesine neden olmuştur. Bu durum kadınlara, belli bir düşüncenin çerçevelediği kendi homojen alanlarından çıkarak farklı inanç ve uygulama biçimlerini benimsemiş diğer kadınlarla karşılaşma ve onlarla etkileşme fırsatları sunmaktadır. Farklı dini kimliklerin kendilerini temsil etme fırsatı bulması ile oluşan bu çoğul ortamda, kadınlar kendi dini anlayış ve uygulamalarına dair tutumlarını yeni bir değerlendirmeye tabi tutmaktadırlar. Öte yandan farklı dini anlayışları yakından

¹⁷⁶ Bu yapının, sahip olduğu lider kültü ve özellikle 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında kendisine yönelen toplumsal öfke sonucunda marjinalleşmesi ve bu yeni durumun bir süre daha devam etmesi durumunda, Müslüman toplumun ana gövdesinde yeni bir itikadi yarılmının meydana gelebileceği düşünülebilir.

¹⁷⁷ Diyarbakır'da, 2013 yılı itibariyle 70 Kuran Kursunun hizmet verdiği bildirilmiştir. Bk. Aslan, Esra, (2014), *Şehirleşme ve Din; Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, s. 206.

¹⁷⁸ Okumuş, Ejder, (2008), "Olağanüstü Zamanlarda Din Hizmetleri Diyarbakır Örneği", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu C. 1*, Ankara: DİB yayınları, s. 589-605.

görme ve onlarla etkileşme kadınların, diğer dini gruplara karşı hoşgörü anlayışlarını da besleyebilmektedir.

Türkiye’de dini uygulamaların nitelik olarak birbirinden farklı üç boyutu Diyarbakır’da da dindarlığın niteliğini çerçevelemektedir. Birçoğu geleneklerle mecz olmuş¹⁷⁹ olan bu niteliklerden birincisi, toplumsal hayat içerisinde belirgin olarak gözlemlenebilen namaz kılmak, oruç tutmak, Kur’an okumak gibi ibadetleri içine almaktadır. İkinci boyutta daha çok ekonomik yönü olan zekât ya da fitre vermek, kurban kesmek, dini kurumlara bağışta bulunmak gibi ibadetler yer alırken, üçüncü boyutta ise türbe ziyareti, mevlit okutma, muska inanışı, kurşun döktürme gibi popüler dini uygulamalar ve daha çok kadınlar arasında kabul gören çeşitli mitolojik halk inançları¹⁸⁰ yer almaktadır.

Türkiye’de Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin daha dindar oldukları şeklinde genel bir kabul vardır. Özellikle alkol kullanmak veya şans oyunları oynamak gibi parametreler esas alındığında Diyarbakır halkının oldukça dindar olduğu¹⁸¹ söylenebilir. Öte yandan Diyarbakır’da din ve gelenek arasındaki çizgi oldukça belirsizdir. Örneğin geleneksel olarak hoş karşılanmayan davranışlar kolaylıkla “günah” olarak kodlanabilmektedir. Medreselere uzak ve kitabi bilginin kolayca tedavüle giremediği Karacadağ köyleri gibi yerlerde ise dini yaşantı geleneğin mekanik doğası üzerinden şekillenmektedir.

Kırsal alanda daha yaygın olmak üzere halk, bir kısım ritüellere fanatizm derecesinde bağlılık gösterirken, pragmatik gerekçeler söz konusu olduğunda dinin ahlâki ve sosyal boyutları ihmal edilebilmektedir. Bu bağlamda örneğin arazi anlaşmazlıklarında hak ve adalet değil, kaba kuvvet ve yerel nüfuz ölçü alınmakta ve yalancı şahitliklerde bulunulabilmektedir. Cana ve mala zarar vermek zaman zaman sıradan işler haline gelebilmektedir. Kız çocukları rızalarına aykırı olarak

¹⁷⁹ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 138-1

¹⁸⁰ Bk. Kızıl, Hayreddin, (2010), *Diyarbakır ve Çevresindeki Dini Anlayışta Mitolojik Unsurların Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: AÜSBE; Helimoğlu Yavuz, Muhsine (1993), *Diyarbakır Efsaneleri*, 2. bs., Ankara: Doruk Yayınları.

¹⁸¹ Keser, *Diyarbakır, Sosyolojik Bir İnceleme*, s. 127.

evlendirilebilmekte ve kızlara çoğunlukla mirastan pay verilmemekte,¹⁸² kızların mirastan pay istemeleri ‘ayıp’ olarak kabul edilmektedir.

Diyarbakır’da şehirleşme sürecinde toplumsal yapının dönüşmesi, ekonomik alanda yaşanan zenginleşme ile birlikte şehirli bir orta sınıf oluşmuş, kültürel yapı değişime uğramıştır. Bu süreçte, 1400 yıllık İslam tarihi boyunca ilk kez laik-seküler bir kitle/sınıf meydana gelmiştir. Bu dönüşümde toplumsal değişimin olduğu kadar PKK’nın da etkisi olmuştur.¹⁸³ Popüler kültür ürünlerini tüketmeye ve lüks yaşam pratiklerine açık bu sosyal tabakanın toplumun diğer kesimlerinin de dünyevileşme eğilimlerini tetikleyebileceği düşünülebilir.

2.5. Türkiye’de Din Anlayışının Şekillenmesinde Etkili Olan Kurumlar Olarak Medreseler, İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı

Bireyin din anlayışı, belli bir süreç içerisinde ve başta dini sosyalleşme araçları olmak üzere birçok faktörün etkisiyle şekillenir. Bu çalışmada konunun özel bağlamı gereği, mollalar ve hocaların din anlayışının şekillenmesinde etkili olan kurumlar olarak Medreseler, İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığına yer verilmiştir.

2.5.1. Medreseler

Günümüzde, geriliklerin temel sorumlularından sayılarak mahkûm edilen veya öykünmecî yaklaşımlarla yüceltilen medreseler, Müslümanların kültür ve medeniyet tarihinde etkili olmuş başat kurumlar arasında yer alırlar. İslam dini eğitim öğretim faaliyetlerine büyük önem vermiş ve daha ilk dönemlerden itibaren bu faaliyetlerin yürütülmesi amacıyla çeşitli mekânlar kullanılmıştır.¹⁸⁴ İlk bina edildiği günden itibaren bir eğitim öğretim kurumu olarak da görev yapan Mescid-i

¹⁸² Yalar Mehmet, (2013), “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 459-470.

¹⁸³ Tan, *Kürt Sorunu*, s. 574.

¹⁸⁴ Çelebi, Ahmed, (1983), *İslam’da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi, s. 33-107; Kazıcı, Ziya, (1995), *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 17-37; Parladr, Selahattin, (ty) “Medrese Hakkında Pedagojik Bir Değerlendirme”, *DEİFD*, IV, s.151-182; Nasr, Seyyid Hüseyin, (2006), *İslam ve Bilim*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 17.

Nebevi ve orada bulunan Suffe, medresenin ilk modeli olarak kabul edilebilir.¹⁸⁵ M. Hamidullah'ın "ilk İslam üniversitesi" olarak değerlendirdiği Suffe'de¹⁸⁶ olduğu gibi, ilk dönem eğitim öğretim faaliyetleri daha çok yetişkinlere yönelik olmuş,¹⁸⁷ örgün eğitim kurumları olarak medreseler ise 11. yüzyıldan sonra yaygınlaşmaya başlamıştır.

Medreselerin kuruluş sürecinde siyasal ve mezhepsel saikler etkili olmuştur.¹⁸⁸ Ehl-i Sünnet, Şîîlerin, kendi öğretilerini yaymak amacıyla öğretim kurumları tesis etmeleri karşısında, Sünnî öğretiyi savunmak ve aktarmak misyonu ile medreseleri kurmuştur.¹⁸⁹ Medreselere yüklenen bu misyon, onların eğitim-öğretim faaliyetlerinin amaç, müfredat, yöntem ve teknikleri üzerinde çeşitli düzeylerde etkilerde bulunmuştur.

Medreseler, yaklaşık on asır İslam dünyasında dini ve ilmi sahanın en temel kurumları olmuşlardır. Bölgesel ve tarihsel olarak bazı farklılıklar içermekle birlikte,¹⁹⁰ genel olarak öğretim programlarında dini ilimler, hukuk ve kısmen matematik ve fen derslerine yer verilen medreselerdeki öğretimin genel amacı, müderris, hukukçu, din görevlileri ve diplomat yetiştirilmesi olmuştur.¹⁹¹ Daha çok Osmanlı'da olmak üzere, devlete diplomat yetiştirme misyonu medresenin, devletin resmi din anlayışını merkeze almasını gerektirmiş, bu durum medresenin İslam bilim ve düşüncesinde daha fazla üretken olmasının önünde bir engel oluşturmuştur.¹⁹²

Medreselerin dönüşüm ve gerilemesinin siyasal, sosyal, ekonomik ve pedagojik birçok nedeni olduğu ifade edilmiştir. Müfredatının yetersizliği,¹⁹³ gittikçe

¹⁸⁵ Bozkurt, Nebi, (2003), "Medrese", *DİA*, İstanbul : T.D.V. Yayınevi, C. 23, s. 323-327.

¹⁸⁶ Hamidullah, Muhammed, (1993), *İslam Peygamberi*, C. 2., 5. bs., çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayınları, s. 768; Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, s. 22.

¹⁸⁷ Zengin, Zeki Salih, (2011), *Medreseden Darülfununa Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, s. 23.

¹⁸⁸ Anameriç, Hakan - Rukancı, Fatih, (2008), "11. ve 16. Yüzyıllar Arasında Medrese ve Üniversitelerde Eğitim", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 23, S. 2, s. 35-56.

¹⁸⁹ Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, s. 111; Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, s. 60-61; Parlador, "Medrese Hakkında Pedagojik Bir Değerlendirme", s. 151-182.

¹⁹⁰ Bouamrane, Chikh, (1988), "İslam Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları", çev. Nesimi Yazıcı, *AÜİFD*, C. 30, S. 1, s. 279-285; Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, s. 26.

¹⁹¹ Zengin, *Medreseden Darülfununa Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, s. 24; Çetin, Ensar, (2012), *Akademik Dini Bilgi ve Toplum*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 72.

¹⁹² Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, s. 65.

¹⁹³ Fazlurrahman, (2004), *İslam*, 7. bs., çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 264, 341.

daralması¹⁹⁴ ve değişen şartlara göre güncellenmemesi,¹⁹⁵ öğretim dilinin Arapça olması ve Arapça öğretiminin temel gaye haline getirilerek âli ilimlerin ihmal edilmesi,¹⁹⁶ pozitif ilimlerin müfredattan çıkarılması, resmi medreselerin kadrolarında iltimasın yaygınlaşması,¹⁹⁷ medrese mezunlarının idari görevlere geçememesi, Avrupa’da yaşanan gelişmelerin genel olarak takip edilememesi,¹⁹⁸ batılılaşma sürecinde, ulemanın devlet için fonksiyonunu yitirmesi,¹⁹⁹ modern eğitim kurumlarının açılması ile medresenin ihmal edilerek kaderine terk edilmesi²⁰⁰ veya durdurulması,²⁰¹ medreseden mektebe beyin göçü,²⁰² devletin vakıfları ele geçirmesi ile yaşanan ekonomik sıkıntılar,²⁰³ vakıf mütevellilerinin medrese müfredatına müdahaleleri,²⁰⁴ devletin diğer kurumlarındaki bozulmalar, ilim zihniyetinin eksikliği²⁰⁵ ve ilmi hürriyetin olmaması,²⁰⁶ medresede aşırı talebe yığılması,²⁰⁷ ulemanın birbiri ile geçinememesi, başıbozukluk ve talebe isyanları²⁰⁸ gibi faktörler medreselerin gerilemesine yol açan nedenler olarak sayılmaktadırlar.

İslam eğitim kurumları olarak medreseler, Müslümanların gerilemesindeki rolleri bağlamında özellikle son iki asırdır çeşitli yönlerden değerlendirmelere konu

¹⁹⁴ Hızlı, Mefail, (2008), “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÜİFD*, C. 17, S. 1, s. 25-46; Parlador, “Medrese Hakkında Pedagojik Bir Değerlendirme”, s. 151-182.

¹⁹⁵ Atay, Hüseyin, (1982), “1914’te Medrese Düzeni”, *AÜFİED*, S. 5, s. 23-54.

¹⁹⁶ Tarih kitabı bile nahiv odaklı okunmuştur. Bk. Yüksel, *Kürdistan’da Değişim Süreci*, s. 62.

¹⁹⁷ Atay, Hüseyin, (1981), “Medreselerin Gerilemesi”, *AÜİFD*, C. 24, S. 1, s. 15-56.

¹⁹⁸ Çapcıoğlu, İhsan, (2009), “Din-Siyaset-Laiklik Ekseninde Türkiye’de Din Öğretimi”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, C. 2, S. 1, s.20-39; Topçu, *Türkiye’nin Maarif Davası*, s. 14.

¹⁹⁹ Aydın, M. Akif, (2001), “Türkiye’nin Hukuki Modernleşmesi”, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 337-349; Sarıkaya, Yaşar, (1997), *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 17.

²⁰⁰ Atay, “1914’te Medrese Düzeni”, s. 23-54; Akgündüz, Murat, (2012), *Osmanlı Medreseleri*, 2. bs., İstanbul: Beyan Yayınları, s. 98, 107; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 17, 86 vd, 192; Zengin, *Medreseden Darülfununa Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi*, s. 17, 18, 38; Dalgın, Nihat, (2010), “Türkiye’de İlahiyat Tecrübesi”, *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay)*, Samsun, s. 33-37.

²⁰¹ Kara, İsmail, (2011), *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 154.

²⁰² Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri*, s. 62.

²⁰³ Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 17, 86 vd, 192, 196, 198, 200.

²⁰⁴ Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri*, s. 72, 121.

²⁰⁵ Atay, “Medreselerin Gerilemesi”, s. 15-56.

²⁰⁶ Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, s. 99; Akyüz, Yahya, (2007), *Türk Eğitim Tarihi*, 11. bs., Ankara: Pegem Yayıncılık, s. 77-78.

²⁰⁷ Atay, “Medreselerin Gerilemesi”, s. 15-56; Aydın, M. Şevki, (1987), “Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine”, *EÜİFD*, S. 4, s. 321-336.

²⁰⁸ Akdağ, Mustafa, (1949), “Medreseli İsyanları”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1-4, s. 361-387; Özyılmaz, Ömer, (1993), “Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların İslahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış”, *UÜİFD*, C. 5, S. 5, s. 133-150; Kurt, Abdurrahman, (2008), “İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu”, *UÜİFD*, C. 17, S. 2, s. 35-72.

olmuşlardır. Esasen medreselere yönelik eleştirilerin keyfiyetinin, eleştiren kişinin siyasal ve sosyal olarak konumlanış biçiminden bağımsız olmadığı söylenebilir.²⁰⁹ Geleneksel veya modern anlayışlarda medrese, ilgili ideolojik reflekslerle yüceltilmiş veya mahkûm edilmiştir. Özellikle sömürge ülkelerindeki milliyetçi entelijansiya, Batı ülkelerine özenerek, geleneksel dini kurumları geri kalmışlıkla ilişkilendirmiştir.²¹⁰

Medreseye yönelik eleştirilerden bazıları kısaca şöyle ifade edilebilir; Medreseler, teşkilatlanmış halleri ile ortaya çıktıkları ilk günden beri yeni düşünce ve sistemler meydana getirmeyi değil, mevcut fikir sistemini nesilden nesile aktarmayı gaye edinmişlerdir. Dolayısıyla onlar, araştırma ruhunu ve özgür düşüncüyü yerleştirmekle ilgilenmemişlerdir.²¹¹ Bu konservatif anlayış içerisinde medrese program ve materyalleri yüzyıllarca hiç değişmemiştir.²¹² Medrese eğitim sistemi, öğrenilen konuları anlama, tahlil etme ve eleştirel yaklaşımla değerlendirme ilkelerini esas almadığından, öğretimde anlamadan körü körüne ezberleme sürecini güçlendirmiştir.²¹³ Bir çeşit kitap fetişizmi ve üstat otoritesi, özgün ve eleştirel düşüncüyü felç etmiştir. Bu tutum, ilmi etkinliğin, özgün eserler ortaya koyarak bilgi üretimi yerine şerh ve haşiyelerle, yazılmış eserleri anlama çabaları ile sınırlı kalmasına yol açmıştır. Klasik Arapça öğretimi medresenin temel gayesi haline gelmiş, tarih kitapları bile sarf ve nahiv merkezli olarak okunmuştur. Dolayısıyla medrese eğitiminin hedefi küçülmüştür.

Medreselerin ıslah edilmesi bağlamında 16. yüzyıldan itibaren çeşitli mevzuat düzenlemeleri²¹⁴ ve pratik uygulamalar şeklinde birçok teşebbüste bulunulmuştur. Ancak medreseler çok çeşitli nedenlerden dolayı çöküşten kurtulamamışlardır. Bu çöküşte Osmanlı'nın medreseleri ıslah etmek yerine, daha kolay olduğu gerekçesi ile

²⁰⁹ Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 158; Aydın, "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", s. 321-336.

²¹⁰ Bein, Amit, (2013), *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Bülent Üçpınar, İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 15.

²¹¹ Fazlurrahman, *İslam*, s. 341-342.

²¹² Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 81, 191.

²¹³ Fazlurrahman, (2001), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 121-122.

²¹⁴ Atay, Hüseyin, (1982), "Medreselerin Islahatı", *AÜİFD*, C. 25, S. 1, s. 1-43; Jaschke, Gotthard, (1972), *Yeni Türkiye'de İslamlık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara: Bilgi Yayınevi, s. 70.

alternatif kurumlar açarak, medreseleri tasfiye etmesinin büyük etkisi olmuştur.²¹⁵ Son dönem Osmanlı medrese reform hareketleri, cumhuriyetin eğitim politikalarına meşruiyet kazandırmış²¹⁶ ve bunların, daha sonra kurulacak olan ilahiyat fakülteleri ve imam hatip okulları üzerinde yapısal tesirleri olmuştur.

2.5.1.1. Şark Medreseleri

Şark Medreseleri, yalnızca Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde değil, Kürtlerin yoğunlukla yaşadığı ve sınırları günümüzde İran, Irak ve Suriye'de geniş bir hinterlandı kapsayan coğrafi bir alanda yer alırlar.²¹⁷ İlk örnekleri Nizamülmülk dönemine kadar götürülen²¹⁸ Şark Medreseleri, medrese tarihi açısından ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır. Ünu İslam dünyasının her tarafına yayılmış bulunan bu medreselerde birçok âlim, mutasavvıf, edip, şair ve bilim adamı yetişmiştir.²¹⁹ Bu medreseler sadece geleneksel dönemde toplumsal yapıyı şekillendirmekle kalmamış, modern siyasi ve ideolojik yapılanmalarda da önemli roller üstlenmişlerdir.²²⁰

Şark medreseleri birçok yönü ile klasik Osmanlı medreselerinden farklılıklar gösterirler. Bu medreseler, Osmanlı Devleti'nin organizesinde ve yönlendirmesinde olmayan, hatta devletin, üzerinde köklü bir etkisinin bulunmadığı ve sadece bölge halkının çabalarıyla ayakta kalabilen gayri resmi medreselerdir.²²¹ Devlete bağlı kurumlar olmamaları dolayısıyla bu medreselerden alınan icazetnamelerin resmi bir geçerliliğinin bulunmayışı, devletin tahsis ettiği bir vakıf müessesesine sahip olmamaları, kullandıkları öğretim dilleri ve uygulanan ders müfredatı, esas alınan mezhep öğretisi,²²² tasavvufla iç içe oluşu gibi daha birçok özellik nedeni ile Şark Medreseleri, Osmanlı medreselerinden ayrılırlar. Bahsedilen bu niteliklerin bazıları,

²¹⁵ Aydın, "Türkiye'nin Hukuki Modernleşmesi", s. 337-349.

²¹⁶ Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Failer ve Geleneğin Muhafızları*, s. 77.

²¹⁷ Çiçek, M. Halil, (2009), *Şark Medreselerinin Serencamı*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 27.

²¹⁸ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, s. 33-34.

²¹⁹ Bk. Çağlayan, Mehmet, (1996), *Şark Uleması*, İstanbul: Çağlayan Yayınları; Timurtaş, Abdulhadi, (ty), *Çiğir Açan Şark Âlimleri*, İstanbul: Kent Yayınları.

²²⁰ Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, s. 70.

²²¹ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, s. 28-29.

²²² Bala, Sabahattin, (2012), *Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri (Mardin Yöresi Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, DÜSBE, s. 69.

1924'te medreselerin kapatılmasından sonra Şark Medreselerine, varlıklarını sürdürmeleri konusunda avantaj sağlamışlardır.

Şark medreseleri de gerileme konusunda zamanla diğer medreselerin kaderini paylaşmışlardır. Ancak Şark Medreselerinin gerilemesinin özel bazı nedenleri de olmuştur. Osmanlı döneminde, devletin yönetim merkezlerine uzak kalması ve yerel hükümetlerin de desteğinin azalması ile bir kısım medreseler kırsala doğru kaymış ve şehir merkezlerinin canlı fikri ve sosyal zenginliğinden uzaklaşmışlardır. Bu nedenle çağın gelişmelerine ve sorunlarına vukûfiyet imkânları azalmış, toplumsal yapıya müdahil olma fırsatları tedrici olarak kısıtlanmıştır. Dolayısıyla medreselerin zamanla dış dünya ile fikri, ilmi ve akademik bağlantıları kopmuştur.²²³ Bu durum diğer ilim havzaları ile ilmi rekabeti azaltmış ve fikri dinamizmi körelterek yerelleşmeye yol açmıştır. Bir bakıma içe kapanmayı netice veren bu şartların da etkisi ile medreseler kendilerini güncelleyememiş, müfredatları gittikçe seyreltilmiştir. Örneğin daha önce okutulmakta olan fıkıh, tefsir ve hadis usulü kitaplarının okutulmasından vazgeçilmiştir. Söz konusu şartlar fikri olarak durağanlığı ve taklitçilik anlayışını derinleştirmiştir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreselerin yasadışı ilan edilmeleri sonrasında Şark Medreseleri tamamen kırsallaşarak, çok zor şartlar altında hayatta kalabilmişlerdir. 1950 sonrasında modern eğitim kurumları ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ile hızlanan modernleşme süreçleri geleneksel eğitim kurumları olan medreseleri daha da zayıflatmıştır. Bu dönemlerde, şeyh ailelerinin siyasete girmesi, şehirleşip modernleşmesi, din görevlisi kadrosunun 1965'te İmam Hatip Liselerine tahsis edilmesi medreselerin gerilemesinin önemli nedenlerinden bazıları olmuştur.²²⁴ 12 Eylül askeri darbesi şark medreselerini adeta tırpanlamıştır. Özellikle 1990'lı yıllarda bölge kırsalında oluşan çatışmalı ortam ve güvenlik gerekçesi ile köylerin boşal(tıl)ması ile bir kısım medreseler de şehirlere taşınarak varlığını sürdürmeye çalışmış, 28 Şubat süreci ise şehir ortamında var olma mücadelesi veren medreseler için yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. 2000'li yıllardan sonra yaşanan normalleşme sürecinde medreseler yeniden canlanmıştır.

²²³ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, s. 34-35.

²²⁴ Yüksel, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, s. 56-57, 92-93, 198.

Konjonktürün müsait olması ve zengin kimselerin veya dini grupların da maddi desteği ile bazı medreseler birer eğitim kompleksi sayılabilecek yapılar olarak tekrar ortaya çıkmışlardır.²²⁵

Diyarbakır'da medreselerin zengin bir tarihsel geçmişi vardır.²²⁶ Mesudiye ve Zinciriye başta olmak üzere Diyarbakır medreselerinde birçok âlim yetişmiştir.²²⁷ 20. yüzyılın başlarında sadece Diyarbakır'da kırk bir medrese bulunduğu²²⁸ ve bu medreselerde yaklaşık altıyüz öğrencinin eğitim görmekte olduğu tespit edilmiştir.²²⁹ Cumhuriyet döneminde çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile diğer şark medreseleri gibi Diyarbakır medreseleri de var olma mücadelesinde büyük sıkıntılar yaşamışlardır.

Şark ulemasının bir adanmışlık ruhu içinde medrese eğitimini sürdürme çabaları, devlet kurumlarının etkili olamadığı kırsal alanda önemli birçok sosyal işlev üstlenmiş olmaları, ekonomik olarak devlete veya bir vakıf müessesesine bağlı olmamaları, özellikle çok partili hayata geçişten sonra sağ partilerin politik beklentilerle medrese çevrelerine yanaşması, şehirleşme sürecinde medreselerin dönüşerek resmi Kur'an Kursu adı ile devletten veya çeşitli cemaat ve vakıflardan ekonomik destek sağlamaları gibi birçok faktör şark medreselerinin varlıklarını sürdürmelerinde etkili olmuştur. Devlet desteğinin dini otoriteleri tembelleştirmesi²³⁰ ve diğer bazı faktörler hesaba katıldığında, medreselerin çeşitli şekillerde devlete eklenmesinin, onların geleneksel yapı ve fonksiyonlarını dönüştüreceği düşünülebilir.

Günümüzde Diyarbakır şehir merkezinde, cami altlarında, apartman dairelerinde veya medrese olarak inşa edilmiş müstakil yapılar şeklinde yaklaşık yirmi medrese bulunmaktadır. Büyük çoğunluğu resmi Kur'an Kursu olan bu

²²⁵ Diyarbakır ve çevresinde faaliyet gösteren medreseler için bk. Platin, Ubeydullah, (2011), *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Faaliyet Gösteren Geleneksel Eğitim Kurumları (Medreseler) Üzerine Bir Araştırma (Batman, Diyarbakır ve Siirt Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, FÜSBE, s. 80-104.

²²⁶ Bk. Şimşek, Mehmet, (2006), *Amid'den Diyarbakır'e Eğitim Tarihi*, İstanbul: Kent Yayınları, s. 40-45.

²²⁷ Bk. Korkusuz, M. Şefik, (2009), *Cumhuriyet Öncesi Diyarbakır'da Maarif*, İstanbul: Kent Yayınları; Acar, Abdurrahman, (2008), "Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yeri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, Ed. Bahaeddin Yediyıldız, Kerstin Tomenendal, Ankara: Pozitif Matbaacılık, C. 1, s. 111-152.

²²⁸ Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 80.

²²⁹ Korkusuz, *Cumhuriyet Öncesi Diyarbakır'da Maarif*, s. 34.

²³⁰ Furseth -Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, s. 169.

medreselerin birkaç tanesi kadınlara yönelik olarak faaliyet göstermektedir. Bu medreselerden 2015 yılında yaklaşık doksan medrese talebesi icazet almış, bazı dini gruplar kendi medreselerinden icazet alan öğrencileri için görkemli icazet programları düzenlemiştir.

Günümüzde Şark Medreseleri, müfredat, öğretim biçimi ve süresi olarak bazı yenileşme çabalarına girmişlerdir.²³¹ Medrese müderrisleri dernek ve vakıflar şeklinde örgütlenmekte ve modernleşme sürecinde medrese eğitiminin yeniden işlevselleştirilmesi yolunda çaba göstermektedirler. Ancak şimdilik, müderrislerin klasik ihtilafçı tutumları ve bazı müderrislerin dini veya siyasi gruplara angaje olması nedeniyle medreseler açısından, bölge genelinde etkili olabilecek köklü bir dönüşüm mümkün görünmemektedir. Ancak pratik şartlar, pragmatik tutumlar ve elde edilen imkanlar medrese eğitiminin müfredatını, öğretim sürecini, aktörlerini ve ortamını dönüştürmektedir.

2.5.1.1.1. Şark Medreselerinde Din Anlayışı

Şark Medreselerinde din anlayışı, Ehl-i Sünnetin ana gövdesi içinde itikatta Eş'ari, amelde ise Şafî mezheplerinin genel çerçevesi ile şekillenmiştir. Bu iki ana dinamiğin yanında Nakşibendi/Halidî tasavvuf yorumu ve son otuz yıllık süreçte bölgede meydana gelen sosyal ve siyasal gelişmeler de Şark Medreselerinde din anlayışının keyfiyetine etki eden diğer faktörler olarak sayılabilir.

Özellikle muamelat konularında olmak üzere, daha çok “köylülük” kültürüne dayalı bir din yorumu içeren Şafîlik, Şark Medreselerinde din anlayışını biçimlendiren temel unsurdur. Okutulan fıkıh kitaplarında, mezhebi esas alınan İmam-ı Şafî, Sünnî paradigmanın oluşumunda dominant etkiye sahip olmuş bir otoritedir. İtikadi meselelerde akli refere eden kelam ilmini ve fikhî konularda ehl-i re'yi mahkûm eden İmam-ı Şafî, nakli ve lafzı önceleyen bir usulü temel alan bir din anlayışını tesis etmiştir. Onun, rivayet otoritesini merkeze koyan bu usulü, medresenin eğitim sistemi içinde tahkim olunmuştur.²³² Sünneti biçimsel boyutuyla

²³¹ Osmanlı devletinin medreselerin ıslahına yönelik yaptığı çalışmalarda Şark Medreseleri kapsam dışında kalmıştır.

²³² İmam-ı Şafî'nin fıkıh usulü ile medresenin öğretim sistemi arasında benzerlikler dikkat çekmektedir. İmam-ı Şafî'nin rivayeti ve rivayetin anlaşılmasında literalizmi tercih etmesi,

alan ve bu arada Arap dili ve örfünü yücelten,²³³ dindarlıkta makasittan ziyade lafzî yoruma dayalı bu din anlayışı medrese ve halk dindarlığına derinden nüfuz etmiştir. Bu din anlayışının tabii sonucu olarak Şafîî halk dindarlığında ibadetlerin biçimsel boyutları aşırı biçimde öne çıkarılmıştır.²³⁴

Şark Medreselerinde din anlayışını belirleyen bileşenlerden bir diğeri ise Eş'arî'dir. Akılcı Mutezileye tepki olarak doğan Eş'arîlik, genel olarak akılı yadsımış, Allah'ın fiillerinin bir hikmetle muallel veya bir sebebe bağlı olduğu inancını reddetmiştir.²³⁵ Mutezilenin Allah hakkındaki *tenzih* temelli itikadi tasavvurlarına karşı *isbat* temelli Allah tasavvuru, insanı Allah karşısında adeta hiçleştirmiştir. Allah'ın mutlak hükümranlığına hiçbir ahlâki kayıt koymayan Eş'arî kelamı, Sünnetullah konusunda nedenselliği reddetmiş ve atomik düşünce yapısını temel alan bir din anlayışını geliştirmiştir. Söz konusu atomik düşünce yapısı medrese ulemasında, bilginin toplumsal bağlam ile olan ilişkisinin göz ardı edilmesini ve bilginin tarih üstü bir bağlamda üretildiği ve eleştirilemez olduğu fikrinin sürdürülmesini temin etmiştir.

Klasik medreselerde din anlayışı tipik bir skolastisizmi yansıtır. Zira medresenin din anlayışında, belli bir mezhebin yorumları, dini düşüncenin bariyerlerini oluşturur ve mezhebin, yerel olarak üretilmiş tarihsel dini bilgisi evrensel bir düzleme yerleştirilir. Deneyim ve gözlemlerden derin incelemelerle çıkarılması gereken bilginin bile kitaplardan alınmaya çalışılması²³⁶ da söz konusu skolastik düşünme biçiminin bir diğer özelliğini yansıtmaktadır.

Şark Medreselerindeki din anlayışlarında, Nakşibendîlik/Halidîlik ile Şafîîlik ve Eş'arîlik, başka yerlerde eşine az rastlanabilecek kadar uyumlu bir terkip oluşturmuştur. Bu anlayışın tarihsel gelişimindeki en önemli neden, kendisi de bir âlim olan ünlü mutasavvıf Mevlana Halid'in, 19. yüzyılda tarikatının bölgede hızla yayılması sürecinde sadece âlimlere hilafet vermesi olmuştur. Şark Medreselerinde

içtihatta kıyası esas alması ile medresedeki kitap otoritesi veya Arapça öğretimindeki lafza ve kıyasa dayalı yöntem arasında ilgi çekici bir benzerlik vardır.

²³³ Güler, İlhamî, (2012), "M. Arkoun'a Göre İmam Şafîî'nin "İslamî Akıl"ı Kuruşunun Teolojisi – Kur'an ve Sünnet'in "Yüce Otorite" Olarak Tesisi", *Uluslararası İmam Şafîî Sempozyumu*, İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, s. 387-391.

²³⁴ Necasetle ilgili ayrıntılar konusunda olağanüstü bir hassasiyet gösterilirken, toplumsal ahlâk konusundaki duyarsızlık bunu örneklemektedir.

²³⁵ Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, (1991), *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi, s. 54-58.

²³⁶ Kayıkcı, Halil, (2013), "Skolâstik Eğitim Kısılcığında Medreseler", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler*, C. 1, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, s. 185-198.

şariat ve tarikatın birbiri ile meczedilmesi, alışıldık medrese ve tekkenin din anlayışları arasındaki çatışma yerine, bu anlayışların bir biri ile telif edildiği bir din anlayışı ortaya çıkarmıştır. Tasavvufla bu iç içe oluşu ve mitolojik din yorum ve pratiklerini tolare eden eğitim anlayışından²³⁷ dolayı Şark Medreselerinde; bid'at söylemlerini öne çıkaran ilmi Selefîlik veya tekfirci cihatçı Selefî din anlayışları sınırlı bir etkiye sahip olmuştur.²³⁸

Cumhuriyet sonrasında medreselerin yasaklanması ve şark medreselerinin kırsala 'sığınması', medreselerin içe kapanmaları ve Cumhuriyet devrimleri karşısında daha çok muhafazakârlaşmalarına neden olmuştur. 1950'li yıllardan sonra ise aynı zamanda medrese ehli olan bazı şeyh ailelerinin siyasete girmesi ve modern hayata eklemelenmeleri, medreselilerin homojen din algılarında kırılmalar yaratmıştır. 1970'li yıllardan itibaren, Mısır ve Pakistan gibi İslam ülkelerinden yapılan tercüme ve İran devrimi, medrese çevrelerinde İslamcılık düşüncesine ilgiyi artırmıştır. Bu süreçte bölge âlimleri, daha sonra Hizbullah olarak anılacak olan İlim grubu başta olmak üzere, Menzil ve Vahdet gibi bazı yeni dini grup yapılanmaları içinde yer almış ve bunlara öncülük etmişlerdir. Teorik planda aralarında önemli farklılıklar bulunmamasına rağmen, Hizbullah'ın 1990'lı yıllardaki tedhiş hareketleri, Hizbullah içindeki seydalar ile bu gruplar arasındaki kamplaşmayı derinleştirmiştir.

Şark Medreselerinin yer aldığı coğrafyada, yaklaşık son kırk yılda meydana gelen siyasal ve dinsel gerginlik ve çatışmalar, hızlı şehirleşme ve modernleşme süreçlerinin dini düşünce ve pratiklere önemli yansımaları olmuştur. 1980'li yıllardan itibaren bölgede etkili olan PKK'nın şiddet içerikli eylem ve din karşıtı söylemleri, medreselilerin büyük çoğunluğunu bu modern seküler hareketten uzak tutmuştur. 1990'lı yıllardan sonra hem PKK'nın din söylemlerindeki 'makas değişikliği' hem de zorunlu göçlerle nüfusun kentlere doluşması ile meydana gelen çok yönlü alt üst oluşlar ve kent ortamının milliyetçi duyguları besleyen ortamı, birçok medreselinin söz konusu harekete bakışını değiştirmiştir. Şark Medreselerinde milliyetçiliğin temelleri daha eskilere dayanmakla birlikte, 1990'lı yıllardan sonra seydalar, dini kimlikleri ile birlikte etnik kimliklerini daha çok öne çıkarmaya

²³⁷ Palabıyık, M. Hanefî ve diğ., (2013), "Medrese Eğitiminin Oluşturduğu Rasulullah Algısı", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 471-507.

²³⁸ Yüksel, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, s. 65-67.

başlamış ve bu yeni tutumlarını dini olarak da meşrulaştıran söylemler geliştirmişlerdir. Medreseliler arasında modernleşme eğilimlerine en yatkın grubu bunlar oluşturmaktadır.

Geleneksel dönem Şark Medreselerinde dini sosyalleşme ortamı, adeta bir yarı manastır hayatına benzer.²³⁹ Çevresel şartların etkisinin minimize olduğu ve ferdin standartlarının grup tarafından belirlendiği bu ortamda talebelerin din anlayışlarının homojen olması tabiidir. Öte yandan cemaat tipi toplumsal yapı içinde, alışlagelmiş dini anlayışlara muhalif olarak kişisel yorumların öne çıkarılması toplumsal yaptırımlarla önlenir. Dolayısıyla geleneksel hayatın tekdüzeliği, dini anlayışların da az çok homojen olmasını sağlamaktadır. Ancak modernleşme sürecinde bu homojen din anlayışları çeşitlenmeye başlamıştır. Şark Medreselerinde de dini anlayış ve pratikler, modernleşmenin beraberinde getirdiği yeni etnik, dini ve siyasal düşünce kulvarları arasında geleneksel anlayışlardan modern yaklaşımlara ve hatta yeni radikal söylemlere kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadırlar. Yeni dönemde, klasik üstat ve kitap otoritesi etkisini yitirmeye ve bireysel anlayışlar öne çıkmaya başlamıştır.

Yukarıda söz konusu edilen şey geleneksel Şark Medreselerindeki din anlayışıdır. Günümüzde ise Şark Medreseleri artık tek tip bir olguyu ifade etmemektedir. Zira eğitim anlayışı, öğrenci profili, sosyal çevreleri, ekonomik imkân ve kaynakları, mimari yapıları, yaslandıkları cemaat veya tarikat çevreleri²⁴⁰ ve daha başka yönleri ile klasik Şark Medreselerinden oldukça farklılaşmışlardır. Sosyal hayatın kanunları gereği, bahsedilen bütün bu değişim ve dönüşümler medresenin din anlayışını da dönüştürmektedir.

2.5.2. İlahiyat Fakülteleri

Üniversitelere bağlı olarak yüksek düzeyde dini düşünce ve bilgi üretim merkezleri²⁴¹ olan ilahiyat fakülteleri gerek kurumsal yapıları gerekse öğretim

²³⁹ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, s. 154.

²⁴⁰ Diyarbakır'da, ders veren seydanın adıyla anılan 'bağlantısız' medreseler bulunduğu gibi Tillo ve Menzil gibi tarikat merkezlerinin ve kendilerini cemaat olarak ifade eden Hizbullah gibi diğer dini gruplara bağlı veya Diyanete bağlı Kur'an Kursu adıyla faaliyet gösteren medreseler de bulunmaktadır.

²⁴¹ Akdoğan, Ali, (2008), "Dini Hayat Açısından İlahiyat Fakülteleri ve Diyanetin Fonksiyonu", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 44, S. 3, s. 87-110.

müfredatlarıyla Türkiye'ye özgü bir deneyimi yansıtmaktadırlar. Bir yönüyle devletin ideolojisine hizmet eden, bir yönüyle de devletin ideolojisine zıt ideolojilere kaynaklık etmesinden çekinilen bu kurumlar, Cumhuriyet tarihi boyunca birçok tartışmanın odağında olmuşlardır.²⁴²

Kuruluşu, 1900 tarihinde İstanbul'da açılan Dârülfünûn-ı Şâhâne'deki Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi ile başlatılabilecek olan²⁴³ ilahiyat fakültesinin, Cumhuriyete kadar birkaç kez isim ve müfredatı değişmiştir.²⁴⁴ Cumhuriyet sonrasında temel görevi din mütehasısları ve dini hizmetleri yürütecek görevlileri yetiştirmek olarak belirlenen ilahiyat fakültesi,²⁴⁵ modernleşme sürecinde laiklikle dinin uzlaştırılması ve dinde reformasyonla görevli sayılmıştır.²⁴⁶ Bu vazifeyi hakkıyla icra etmediği gerekçesi ile 1933 yılında kapatılmış,²⁴⁷ 1949'da konjonktürün dayatması ve din eğitiminin kontrolünün tahkimi için²⁴⁸ yeniden açılmıştır. Günümüze kadar, din öğretiminin planlama, örgütlenme ve denetlenmesi adına yapılan müdahalelerle çeşitli dönüşümler yaşayan ilahiyat fakülteleri ve bu kurumlarda görev yapan ilahiyatçılar, modernleşme tarihi boyunca geri kalmışlığın faturalarının muhatabı olmuş ve bu nedenle sürekli gelişme veya tarihsel şartlara uyumlu bir ilahiyat anlayışı geliştirme baskısı altında kalmışlardır.²⁴⁹ İlahiyat fakültelerinin kurucu iradesinin yaşadığı zihinsel tereddüt, bu kurumların yapı, işleyiş ve çıktılarına da yansımıştır. Bu tereddüt, en başta din öğretiminin amaçlarında bir belirsizliği beraberinde getirmiştir. Buna bağlı olarak programlarda eklektik bir yapı, ders müfredatlarında yap-boz anlayışı ve öğrenim süresinde sürekli değişim söz konusu olmuştur. Böyle olunca da

²⁴² Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam*, s. 116.

²⁴³ Öcal, Mustafa, (1986), "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *UÜİFD*, C. 1, S. 1, s. 111-123; Aktay, Yasin, Paçacı, Mehmet, (1999), "75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey", *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4, p. 389-413; Ayhan, Halis, (1999), "İlahiyat Fakültesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 6, s. 255-268; Zengin, *Medreseden Darülfununa Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, s. 54; Ayhan, Halis, (2002), "Türkiye'de Din Eğitimi ve İlahiyat Fakülteleri", 2. bs., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 13-53.

²⁴⁴ Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", s. 70-72.

²⁴⁵ 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesi.

²⁴⁶ Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, s. 149, 151; Okumuş, Ejder, (2013), "Din-Devlet İlişkileri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri", *Eğitime Bakış*, S.26, s. 48-56.

²⁴⁷ Gündüz, Mustafa, (2013), "Pozitivizmden Radikal Sekülerizme Uzanan Felsefi Süreçte Cumhuriyetin Yeni Nesli ve Eğitim", *Eğitime Bakış*, S.26, s. 57-65; Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, s. 187, 189.

²⁴⁸ Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, s. 78; Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, s. 42, 191.

²⁴⁹ Aktay, Yasin, (2012), "İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu", *Milel ve Nihal*, C. 9, S. 3, s. 101-135.

bu kurumlar, ihtiyaçlara göre rasyonel düzenlemelerle nitelikli uzman yetiştiren yerler haline getirilememiş,²⁵⁰ ilahiyat yapma imkânları hayli zayıflamış ve adeta birer istihdam müessesesine dönüştürülmüşlerdir.²⁵¹

Son dönemlerde ilahiyat fakültelerinin sayısının yüze yaklaşmış olması, bu kurumlardaki öğretimin kalitesinin daha da düşmesi başta olmak üzere beraberinde birçok sorunu da getirmiştir. Özellikle taşrada açılan ve çoğunlukla üniversite eğitimi için gerekli altyapıya sahip olmayan öğrencilerin ve ‘niteliksiz’ öğretim elemanlarının bulunduğu ilahiyat fakültelerinin de mezun vermesi ile önümüzdeki yıllarda Türkiye’nin bir ilahiyat(çı) problemi ile yüzleşeceğini kestirmek zor değildir.

Hâlen, adeta bir maymuncuk vazifesi gören ilahiyat diplomasına sahip tek tip ilahiyatçı ile en az on alanda din hizmeti veriliyor olması, aslında topluma hangi kalitede bir din hizmeti sunulduğu hakkında ipucu vermektedir. DİB’in bazı alanlarda istihdam edeceği ilahiyat mezunlarını ayrıca ihtisas kurslarına tabi tutması, ilahiyat eğitiminin yetersizliğin bir başka göstergesidir. Öte yandan ilahiyat fakültelerinin uzun süre halkın güvenini kazanamamalarının nedeni sadece verilen eğitimin yetersiz oluşundan kaynaklanmamıştır. Bu kurumlara yüklenen misyon gereği, ilahiyatçıların din alimi olmaktan çok din eleştirmeni veya din bilimcisi olması beklenmiştir. Ancak ilahiyat fakültelerine yönelik bu güvensizlik durumu siyasal konjonktür ve bir kısım ilahiyatçıların halkla yakınlaşmasının etkisi ile büyük oranda aşılmış görünmektedir.²⁵² Son zamanlarda ilahiyat camiası İslami bilginin üretilmesinde daha fazla katkı sunmaya başlasa da, ilahiyatçıların henüz halkın teolojik söylemlerini belirlemede başat role sahip oldukları söylenemez.²⁵³

Kuruluş amacı itibarıyla devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak işe koşulan ilahiyat fakültelerinde, resmi din yorumuna alternatif din anlayışlarının

²⁵⁰ Özafşar, M. Emin, (2007), “21. Yüzyılda İlahiyat”, <https://vahadergisi.wordpress.com/category/ilahiyat/> (Erişim: 25.06.2015)

²⁵¹ Güler, İlhami, “Türkiye’nin Kimlik/Ahlâk Sorunları ve İlahiyat Fakülteleri”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, C. 2, S. 1, s. 40-44.

²⁵² 2012 yılında yapılmış bir çalışmaya göre Türkiye’de ilahiyat eğitimine güven duyanların oranı % 73,2’dir. Bk. Çetin, *Akademik Dini Bilgi ve Toplum*, s. 151; Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 5.

²⁵³ Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”, s. 101-135.

zamanla ‘mevzi kazandıkları’ gözlenmektedir.²⁵⁴ Bu bağlamda din anlayışları bakımından genel olarak Ankara üniversitesi ilahiyat fakültesi ile diğer ilahiyat fakülteleri arasında bir ayırımı²⁵⁵ işaret etmek gerekir.

2.5.2.1. İlahiyat Fakültelerinde Din Anlayışı

Türkiye’de ilahiyat fakülteleri, Tevhid-i Tedrisat Kanunu kapsamında faaliyet gösteren laik öğretim kurumlarıdır. İlahiyat fakültelerinde din anlayışlarının şekillenmesinde etkili olan pek çok faktörden bahsedilebilir. Bu kurumların siyasal sistem içindeki statüleri ve onlara yüklenen misyon, uygulanan müfredat ve öğretim yöntemi, öğrencilerinin sosyo-kültürel kimlikleri, öğretimde temel alınan din yorumları bunlardan bir kaçıdır.

Türkiye’de ilahiyat fakülteleri, dinsel alanın modernleştirilmesi sürecinde, dinin rasyonalizasyonu ve inanç alanının sosyo-politik koşullar içinde makulleştirilmesi ile örtülü bir biçimde görevli sayılmışlardır. Bu görevi icra ederken söylemlerinin siyasal alana taşmaması için, 28 Şubat dönemi gibi olağanüstü hallerde daha hassas olmak üzere, gerekli refleksler gösterilmiştir. Bu anlamda ilahiyat camiası da düşünsel ve pratik olarak manevra alanının sınırlarını korumaya özen göstermek durumunda kalmıştır.

Türkiye’de akademik dini bilginin üretim merkezleri olarak ilahiyat fakültelerinde, İslam düşüncesinin çok çeşitli din anlayışlarını içeren zengin tarihsel mirasının veri olarak alınması beklenir. Ancak vakıa böyle değildir. Birçok İslam ülkesinin aksine, Türkiye’de ilahiyat fakültelerinde Maturidilik ve Hanefilik dışındaki mezhep ve ekoller göz ardı edilmiştir. Doğu ve Güneydoğu’da Sünnî geleneğin bir parçası ve halkın çoğunluğunun ameli mezhebi olan Şafîlik, bölgedeki ilahiyatların öğretim müfredatında bile yeterince yer almamıştır. Caferilik, Alevilik ve Nusayrilik gibi sosyolojik bir vakıa olan diğer dini-mezhebi-kültürel realiteler

²⁵⁴ Devletin ideolojik aygıtlarında, alternatif ideolojilerin mevzi kazanması konusunda bk. Althusser, Louis, (2015), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 2. bs., çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, s. 54.

²⁵⁵ Ankara İlahiyatın/Okulunun din anlayışı hakkında bk. Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*, s. 260, 269, 311-312.

görmezlikten gelinmiş veya sapkınlık söylemi ile bunlara karşı bir tavır alınmıştır.²⁵⁶ Bu keyfiyeti yerinde tespit için herhangi bir ilahiyat fakültesinin kütüphanesine bakmak yeterlidir. Farklı din yorumlarına karşı takınılan bu tavrın dini düşünce kulvarını daralttığı bir gerçektir.

İlahiyat fakültelerinde dinsel pratik olguların irdelenmesinden çok tarihsel İslami birikimin aktarılması çabası ön plandadır.²⁵⁷ Başka bir ifade ile ilahiyat fakültelerinde dini bilgi üretmekten ziyade, din hakkında bilgi verilmektedir. Öğrencilere geleneksel İslami ilimler ve bunların tarihine ilişkin statik bilgi verilmekte ancak, bu ilimleri modern hayatta problem çözmeye yönelik pratiğe dökebilecek bilinç verilmemekte, bu kazanımı elde etmeyi kolaylaştıracak ve insanlığa bütüncül bakış imkânı sağlayacak olan sosyal bilimsel yaklaşım ihmal edilmektedir.²⁵⁸ Haliyle ilahiyat öğretiminden geçenler dini bilgi ile toplumsal gerçeklikler arasında ilişki kurmakta zorlanmakta, yaşanan bireysel ve toplumsal problemlere getirilen çözümlerin kendileri birer problem alanı haline gelebilmektedirler.

Geleneksel ve modern din anlayışları arasında denge sağlamaya çalışmaları, ilahiyat fakültelerinin fonksiyonlarını sınırlamaktadır.²⁵⁹ Bu fakülteler, bir taraftan siyasi iradenin, kendisini meşrulaştırmayı veya yaratmak istediği teb'anın verimliliğini sağlayacak ve toplumsal bütünleşmeyi temin edecek bir tutkal oluşturabilmek için kendilerinden beklediği hizmeti servis etmek ile, sivil halkın dini liderlik beklentilerine cevap vermek arasında sıkışmışlardır. Ancak Türkiye'nin demokratikleşme sürecine paralel olarak ilahiyat fakülteleri de nispeten daha sivil din anlayışlarına yaklaşmışlardır.²⁶⁰

İlahiyat fakültelerinin akademik kadroları çoğunlukla 1970'li yılların taşralı çocuklarından oluşmaktadır. Muhafazakâr bir dini sosyalleşme ortamında yetişmiş

²⁵⁶ Kırbasoğlu, M. Hayri, (2014), "İslam Ülkelerinde Yüksek İslami İlimler Öğretimi: İdealler ve Gerçekler", *Eğitime Bakış*, S. 28, s. 44-53.

²⁵⁷ Aşıkoğlu, Nevzat, (2009), "Değişen Dünyada Değişmeyen Kurumlar: İlahiyat Fakülteleri", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, C. 2, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 887-898.

²⁵⁸ Köktaş, M. Emin, (1997), "Türkiye'de Sosyal Bilimler ve Din Olgusu", *İslam ve Modernleşme*, İstanbul: TDV Yayınları, s. 253-258.

²⁵⁹ Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, s. 154-155.

²⁶⁰ Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, s. 194-195.

olmalarının etkisi, onların zihniyet dünyasına da yansıyabilmektedir. Bu kimseler kentin hızlı sosyolojik değişim ikliminde, kentsel dindarlık dinamiklerini besleyecek din anlayışına uzak kalabilmektedirler.²⁶¹ İlahiyat fakültesi öğrencileri de benzer toplumsal tabakalardan gelmektedirler. Bunlar çoğunlukla kırsal kesimden geldikleri için toplumun dini yaşayışındaki dönüşümleri doğru anlayabilme zihniyetine yeterince sahip olamayabilmektedirler. Üstelik üniversite hayatında da iş ve ibateleri bazı dini gruplar tarafından sağlanan bu öğrencilerin, din anlayışı da söz konusu grupların dini anlayış kalıpları ile şekillenebilmektedir. Bu tür yapılarda, ferdin düşünsel bariyerlerini grup belirlediğinden, içinde buldukları dini grubun anlayışındaki kalıp yargılar bu öğrencilerin çoğulcu bir din anlayışına sahip olmalarını güçleştirebilmektedir. Bu durum onların dine dar bir perspektifle ve inhisarcı bir anlayışla yaklaşmalarına neden olabilmektedir.²⁶² Belli bir dini grubun düşünsel kalıplarına sıkışmayan ilahiyat öğrencileri için aynı şeyler geçerli olmadığı gibi, ilahiyat öğretimi alan öğrencilerin farklı anlayışlarla karşılaşma imkânı bulmaları, onlarda dini hoşgörü ve demokratik tutumların gelişmesine katkı da sağlayabilmektedir.²⁶³

Yeni nesil ilahiyat öğrencilerinin ilahiyat eğitimine bakışı farklılaşmıştır. Birçok öğrenci ilahiyat fakültesini, mezunları memuriyete kolay atandığı için tercih ettiğini açıkça ifade edebilmektedir. Artık ilahiyat fakülteleri dini eğitim kurumu veya dini kimliğin tek mil yeri olarak değil, birer meslek edindirme ve istihdam merkezi olarak görülmektedir.²⁶⁴ Dersler kazasız belasız atlatılması gereken sorumluluklar, hocalar ise faydalanılacak cevherler değil, pragmatik beklentilerle gözüne girilecek ders teknisyenleri olarak ilgiye konu olmaktadır. Dolayısıyla ilahiyat öğretiminin çoğul yapısı, öğrenciyi geleneksel halk inançlarından uzaklaştırıp, sahip olduğu kesin kabuller konusunda tereddütlere düşürse de onda yeni bir bilinç ve şahsiyet kazandırma kabiliyetini gösterememektedir. Bu ortamda

²⁶¹ Altan, *Kent Dindarlığı*, s. 110-111; Gencer, “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık: Bir İslamcılık Tipolojisine Doğru”, s. 69-98

²⁶² Aşık, Nevzat, (2008), “İlahiyat Fakültelerinin Pratik Din Hizmetlerine Katkısı”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, C. II, Ankara: DİB Yayınları, s. 457-462.

²⁶³ Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*, s. 247.

²⁶⁴ Günümüz Türkiye’inde toplumun da üniversitelere, ‘bilgi ve çözüm merkezleri’ değil de meslek kapıları olarak bakmaları hakkında bk. Davudoğlu, Ahmet, (2001), “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri”, *Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 361-392.

ilahiyat öğrencisi dini bilgiyi içselleştirme yerine pragmatik bir anlayışla, onunla arasına mesafe koyabilmektedir. Bu yaklaşım öğrencinin inanç, tutum ve davranışlarını geliştirirken dini bilgidен ziyade başka dinamiklere başvurmasını netice verebilmektedir.

Modern ilahiyat eğitimi çoğunlukla dini bilgi değil de din hakkında bilgi üretmeye aracı olmaktadır. Bu durum ilahiyatçının dini, aynı zamanda bir bilgi objesi olarak görmesinin doğal bir sonucu olarak dinle, kendi arasına bir mesafe koymasını gerektirmiştir. Dini bilgi üretmenin ön şartı durumundaki bir hâl olarak dindarlığın, din hakkında bilgi üretmedeki gerekliliğinin ortadan kalkması, dindar olmayan din âlimi tipinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kendisi dindar olmayan bu yeni din âlimi tipinin dindarlığın kaynağı/koruyucusu ve devam ettiricisi olması oldukça zordur.²⁶⁵

Türkiye’deki ilahiyat fakülteleri homojen bir din anlayışına sahip değildirler. Bu noktada özellikle Ankara İlahiyat ile diğerleri arasında bir ayırım yapmak gerekir. İslam’ı, bir mezhebe bağlı kalmadan anlamaya çalışması ve Sünnî paradigmaya eleştirel yaklaşması, hadis eleştirisine özel bir önem atfetmesi, fıkıh ve hadis kaynaklarını eleştirirken Kur’an’ı ön plana çıkarması,²⁶⁶ din anlayışı açısından Ankara ilahiyatı diğer ilahiyatlardan ayıran temel parametrelerdir. Benzer bir ayırım metropol ve taşra ilahiyatları arasında da yapılabilir. Türkiye’de her bir ilahiyat fakültesinde Türkiye’deki cemaat ve tarikat gruplarına angaje olmuş din anlayışlarının yanında entelektüalist, modernist, Yeni Selefî akımlara yakın vs. din anlayışları da bulunmaktadır.²⁶⁷ Ancak genel olarak günümüz ilahiyat fakültelerinde dini düşünce ve duygunun hala muhafazakâr bir zemin üzerinde bulunmakta olduğu²⁶⁸ söylenebilir.

²⁶⁵ Aslan, Adnan, (2006), “Müzakere”, *Dindarlık Olgusu*, Bursa: KURAV Yayınları, s. 137-140.

²⁶⁶ Taslamam, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*, s. 311-312.

²⁶⁷ Kara, “Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Dini Kurumlar mı, Laik Kurumlar mı?”, s. 1-19.

²⁶⁸ Güler, *‘din’e Yeni Yaklaşımlar*, s. 209.

2.5.3. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)

DİB'in rolü, görevi ve yapısı anlaşılmadan, Türkiye'deki din, devlet ve toplum ilişkilerinin doğru şekilde analizi mümkün değildir.²⁶⁹ DİB'in analitik bir incelemesi ise ancak onun Osmanlı devletindeki din devlet ilişkisi geleneği üzerinden değişim ve süreklilik ilişkisi içindeki gelişiminin anlaşılması²⁷⁰ ile mümkün olur.

Türkiye'de İslâm diniyle ilgili işleri yürütmek, toplumu din konusunda aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle görevli kamu kuruluşu²⁷¹ olan DİB, Cumhuriyet tarihi boyunca, laiklikle, din politikalarıyla, İslami hareketlerle irtibatlı olarak, meşruiyeti, statüsü, yetkileri, sorumlulukları ve faaliyetleri en çok tartışılan kurumlardan biri olmuştur.²⁷² Türkiye'nin sosyal, kültürel, siyasal ve bölgesel gerçeklikleri paralelinde şekillenmiş, seküler ve modern bir kurum olan DİB,²⁷³ özellikle Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde, demokratikleşme ve özgürlükler bağlamında sıcak gündem maddelerinden biri olmaya devam edecektir.

Türkiye'de merkezi bir din hizmetleri teşkilatının kurulmasına ilişkin öneriler ve DİB gibi bir kurumun tesis süreci Cumhuriyet öncesine dayanır.²⁷⁴ Cumhuriyetin kuruluşundan sonra 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanun ile kurulan ve daha önce şeyhülislamlık ve Şer'iyye ve Evkaf Vekâletinin elinde bulunan birçok yetkinin kendisinden alınarak başka kurumlara devredildiği DİB'den,²⁷⁵ siyasi merkezin temelinde, "hurafelerden arındırılmış" dini bilgi ve kültür verme ve dinin devlet,

²⁶⁹ Bardakoğlu, Ali, (2010), *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet*, C. 1, Ankara: DİB Yayınları, s. 61.

²⁷⁰ Bk. Bardakoğlu, Ali, (2006), *Religion and Society, New Perspectives From Turkey*, Ankara: Publications of Presidency of Religious Affairs, s. 9-10.

²⁷¹ Yücel, İrfan, (1994), "Diyanet İşleri Başkanlığı", *DİA*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 9, s. 455-460.

²⁷² Kara, İsmail, (2005), "Diyanet İşleri Başkanlığı, Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce / İslamcılık*, C. 6, 2. bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 178-200; Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 592. 2015 genel seçim sürecinde olduğu gibi, demokratikleşme ve özgürlükler bağlamında Türkiye'nin siyasal arenasında da önemli gündem konuları arasında yer alması DİB'in stratejik konumunun önemini göstermiştir.

²⁷³ Akyüz, Niyazi - Gürsoy, Şahin - Çapçoğlu, İhsan, (2006), "Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler", *Dini Araştırmalar*, C. 9, S. 25, s. 31-42; Bardakoğlu, *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet*, s. 53, 61.

²⁷⁴ Heyd, Uriel, (2001), *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, İstanbul: Pınar Yayınları, s. 100-101.

²⁷⁵ Bk. Berkes, Niyazi, (2004), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 6. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 535.

Cumhuriyet ideolojisi ve inkılâplarla bir şekilde uzlaştırılması,²⁷⁶ dini kullanarak Cumhuriyet değerlerine karşı oluşabilecek faaliyet ve yapılanmaların önüne geçilmesi²⁷⁷ gibi temel bazı beklentileri olmuştur. Öte yandan Cumhuriyetin ilk kadroları, DİB'e dini bir kurum statüsü vermemiş,²⁷⁸ ibadete ilişkin hizmet bağlamında din işlerini, teknik idare içinde bir örgütün yönetimine vermek sureti ile, bir yandan dinin toplum hayatındaki yerini gözeterek kontrolü altına almış; diğer taraftan da ona seküler yapı içinde yer vermekle işlevinin dünyevi bir nitelikte olmasına²⁷⁹ ve dinin siyasallaşmasına neden olmuştur.²⁸⁰

DİB'in statüsü ve işlevleri ile ilgili tartışmalar potansiyel olarak 1924 yılından, fiili olarak da çok partili hayata geçiş tecrübelerinin ilk yıllarından itibaren açık veya örtük olarak dile getirilmekle birlikte özellikle 1980'li yılların ortalarından itibaren²⁸¹ laiklik ilkesi ve dini özgürlükler bağlamında sıkça gündeme gelmiştir. DİB'in devlet içinde yer almasının laiklik ilkesine aykırı olduğu, devletin DİB aracılığı ile dini kontrol ettiği,²⁸² devlet eliyle toplumun dindarlaştırıldığı²⁸³ veya dindarlara karşı bir baskı aracı olarak kullandığı, DİB'in farklı inanç gruplarını temsil etmediği,²⁸⁴ dolayısıyla tek bir mezhebi esas almasının dini çoğulculuk anlayışı ile bağdaşmadığı, inaçsız veya dini hizmetlerden yararlanmayan kesimlerin varlığından dolayı kamu bütçesinden DİB'e pay ayıramayacağı gibi konular söz konusu tartışma başlıklarından bazıları olmuştur.²⁸⁵

²⁷⁶ Kara, "Diyanet İşleri Başkanlığı, Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum", s. 178-200.

²⁷⁷ Akyüz – Gürsoy - Çapçioğlu - "Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler", s. 31-42.

²⁷⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 593.

²⁷⁹ Tarhanlı, İftar, (1993), "Laik Türkiye Devletinde Diyanet İşleri Başkanlığı", *Bilgi ve Hikmet*, S. 1, s. 96-113; Gözaydın, İftar, (2009), *Diyanet, Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 305.

²⁸⁰ Altan, *Kent Dindarlığı*, s. 62, 145.

²⁸¹ Kara, "Diyanet İşleri Başkanlığı, Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum", s. 178-200; Kara, İsmail, (2000), "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *MÜİFD*, S. 18, s. 29-55.

²⁸² Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 319.

²⁸³ Bardakoğlu, *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet*, s. 75.

²⁸⁴ Mutluer, Nil, (2014), "Yapısal, Sosyal ve Ekonomi Politik Yönleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı", *Sosyo-Ekonomik Politikalar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı, Kamuoyunun Diyanet'e Bakışı Tartışmalar ve Öneriler*, İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları, s. 3, 34; Çakır, Ruşen - Bozan, İrfan, (2005), *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, İstanbul: TESEV Yayınları, s. 114-117.

²⁸⁵ Tarhanlı, "Laik Türkiye Devletinde Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 96-113.

DİB'in lağvedilmesi çağruları 1940'ların sonlarından itibaren özellikle siyasi dönüşüm dönemlerinde zaman zaman dile getirilmiş ancak bu çağrılar kamuoyundan iltifat görmemiştir.²⁸⁶ Türkiye'de toplumun DİB'i büyük oranda (%77) "İslam dininin inanç, ibadet ve ahlâk esaslarına dair işlerini yürüten bir kurum" olarak gördüğü²⁸⁷ ve devlet teşkilatı içindeki yerinin korunması gerektiği düşüncesinin de oransal olarak oldukça yüksek olduğu²⁸⁸ ve Türkiye'deki İslami camia tarafından önemli bir referans kaynağı olarak kabul edildiği²⁸⁹ görülmektedir. Ancak Alevilerin, dini inançlarının yok sayıldığı ve kurum bünyesinde kendilerine yer verilmediği, Kürtlerin ise etnik ve mezhepsel kimliklerinin göz ardı edildiği gerekçesi ile bu kuruma daha mesafeli durdukları söylenebilir. Radikal İslamcı grupların, devletin resmi bir kurumu ve "lâ dînî" olarak gördükleri DİB'i tasvip etmeleri ise zaten beklenmeyen bir durumdur.

DİB'in statüsü konusunda yapılan tartışmalarda, DİB'in devlet içinde yer alması, özerk bir kurum haline getirilmesi veya sivil topluma/cemaatlara bırakılması öne çıkan öneriler olarak ortaya çıkmıştır. DİB'in devlet yapısı içinde yer alması gerektiğini düşünenlere göre, toplumda bir ihtiyaç olarak ortaya çıkan din hizmetleri, devletin bu konuda sorumluluk yüklenmesini ve toplumun bu ihtiyacını karşılamasını gerektirmektedir. Bu durum laiklik ilkesine aykırı da değildir.²⁹⁰ DİB'in özerk bir kurum olmasını savunanlar,²⁹¹ böyle bir örgütlenme ile hem devletin dine

²⁸⁶ Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, s. 221.

²⁸⁷ Konda, (2014), "Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırması, Algılar, Memnuniyet, Beklentiler" Raporu, s. 5

²⁸⁸ Çarkoğlu, Ali - Toprak, Binnaz, (2000), *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev Yayınları, s. 121.

²⁸⁹ Çandar, Cengiz, (1993-94), "Değişim Sürecinde İslam", *İslami Araştırmalar*, C. 7, S. 1, s. 97-107; Akşit ve diğ., *Türkiye'de Dindarlık*, s. 48-49; Aydınalp, Halil, (2006), "Türkiye'de Dini Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir", *Dindarlık Olgusu*, İstanbul: Kurav Yayınları, s. 301-318.

²⁹⁰ Nitekim 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun değişik 36. maddesindeki din hizmetleri sınıfıyla ilgili hükümlerin ve 633 sayılı kanunun, anayasanın laiklik ilkesine aykırı olduğu iddiası ile iptali için Anayasa Mahkemesi'nde dava açılmış, bu iddia yüksek mahkeme tarafından, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dinî bir teşkilât değil genel idare içinde yer almış idarî bir teşkilât olduğu, başkanlığın anayasada yer almasının ve mensuplarının memur sayılarak maaşlarının bütçeden karşılanmasının devletin din işlerini yürüttüğü anlamına gelmediği, dinin devletçe denetiminin yürütülmesinin, din işlerinde çalışacak kişilerin yetenekli şekilde yetiştirilerek dinî taassubun önlenmesi ve dinin toplum için mânevî bir disiplin olmasının sağlanması gibi ülke koşullarının zorunlu kıldığı ihtiyaçlara uygun bir çözüm yolu bulmak amacını taşıdığı" gerekçeleriyle reddedilmiştir. Bk. Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 455-460.

²⁹¹ Dursun, *Din Bürokrasisi*, s. 214-215; Tarhanlı, "Laik Türkiye Devletinde Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 96-113; TASAV, (2014), *Türkiye'de Dinin Kamusal Rolü ve Din İstismarı: Tarihsel Bir Analiz Raporu*, s. 15; Özyılmaz, Ömer, (1993), "Yaygın Bir Din Eğitimi Kurumu

müdahalesinin önüne geçileceği hem de toplumun dini ihtiyaçlarının hukuken de laiklik ilkesi ile çelişmeden karşılanabileceğini iddia etmektedirler. Toplumun dinle ilgili işlerinin sivil topluma/cemaatlara bırakılmasını savunanlara göre devlet laiklik ilkesinin gereği olarak din işlerine müdahil olmamalı, bu alanı sivil topluma/cemaatlara terk etmelidir.²⁹²

2002 yılında iktidara gelen AK Parti hükümeti özerk fakat hâlâ merkezi, bürokratikleşmiş, tekelci, devlet destekli bir DİB vizyonu tasarlamış fakat siyasi koşullardan dolayı bu düşünce pratiğe dökülememiştir.²⁹³ Ancak DİB, AK Parti hükümetleri boyunca, önceki dönemlerden farklı biçimde kurumsal olarak önem kazanmış ve başkanlarının kişisel deneyim ve duruşları etkinlik göstermiştir. Bu süreçte DİB'in protokolde 51. sırada olan yeri 10. sıraya yükseltilmiştir. 2010 yılında ise gerçekleştirilen hukuki değişikliklerle genel müdürlük seviyesinden müsteşarlık seviyesine yükseltilmiş daha sonra ise doğrudan başbakanlığa bağlanmıştır.²⁹⁴ Bu tarihten itibaren yapılan düzenlemelerle DİB'in hizmet ve faaliyet alanlarının cami dışına çıkmasının önü açılmış ve personelinin özlük hakları önemli ölçüde iyileştirilmiştir. DİB, statüsünün yükseltilmesi ve ona sunulan imkânlarla paralel olarak yurt içinde ve yurt dışındaki etkinliklerinin alan ve yoğunluğunu artırmıştır. Ancak 1980'lerden itibaren etkisini gösteren küreselleşme süreçlerinin etkisiyle Türkiye'de de merkezin toplum üzerindeki belirleyiciliğinin azalması ve dini hayatta İslami kesimden bireylerin, cemaatlerin/tarikatların toplumda daha etkin olmaya başlaması ile birlikte²⁹⁵ DİB'in toplum üzerindeki etkisi sınırlanmıştır.

Yaşanan bütün problemlere rağmen, Türkiye'nin sosyal gerçeklikleri dikkate alındığında DİB'in önemli bir misyonu ifa ettiği görülmektedir. İslam dünyasında dini anlayış farklılıklarına dayalı bölünme, çekişme ve çatışmalar, bütün dini yorumların üzerinde bir otoritenin varlığına ihtiyaç olduğunu göstermiştir.²⁹⁶ Türkiye, Güneydoğu Anadolu'da, söz konusu çatışmaları, 1990'lı yıllarda

Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı", *UÜİFD*, C. 5, S. 5, s. 151-187; Çakır - Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, s. 110-114.

²⁹² Tarhanlı, "Laik Türkiye Devletinde Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 96-113.

²⁹³ Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, s. 224.

²⁹⁴ Mutluer, "Yapısal, Sosyal ve Ekonomi Politik Yönleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 10.

²⁹⁵ Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam*, s. 37.

²⁹⁶ Akyüz - Gürsoy - Çapçoğlu, "Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler", s. 31-42.

Hizbullah'ın karıştığı şiddet olayları ile bizzat tecrübe etmiştir. Bu durumda, Türkiye'de cemaat, tarikat ve din temelli sivil toplum örgütleri, birlikte yaşama kültürünü içselleştirene kadar DİB gibi bir üst otoritenin varlığı bir zorunluluk olarak görünmektedir.

2.5.3.1. Diyanet İşleri Başkanlığının Din Anlayışı

DİB, genel idare içinde yer alan resmi bir devlet kurumudur. Faaliyet alanları ve misyonu kanunla belirlenmiştir. Buna göre DİB'in temel işlevi, toplumun dini ve ahlâki açıdan aydınlatılması olmakla birlikte, esasen aydınlatılma vasıtasıyla üretilen, devletin resmi din ideolojisidir. DİB, yüklendiği misyon gereği, -her ne kadar siyasi konulardan uzak durmayı hedeflese de- topluma telkin ettiği anlayış çoğunlukla “milli birlik, dini bütünlük, sosyal dayanışma, yardımlaşma, yıkıcı, bölücü propagandalara, zararlı akımlara karşı gerekli tedbirleri alma” gibi siyasi içerik taşıyabilecek konuları da kapsamaktadır.²⁹⁷ Bu bağlamda DİB, resmi politikalar paralelinde bir din anlayışı geliştirmekte ve halka sunmaktadır.²⁹⁸ Topluma sunduğu din anlayışı konusunda siyasi etki ve yönlendirmelere açık olması, DİB'e yönelik eleştirilerin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır.²⁹⁹ Ancak bu eleştirilerin abartılı olduğu, özellikle 28 Şubat sürecinde, dinde reform çağrılarını içeren her türlü baskıya rağmen DİB'in, başörtüsünün farz olduğunu savunması örneğinden anlaşılabilir. DİB'in buna benzer yaklaşımları, Batı'da kurumsal dinin temsilcisi olan kilisenin, modern dünyanın din ile kesinlikle uyuşmayacak talepleri karşısında genelde tavizkar bir politika izlemesi ve bu nedenle geleneksel halk kitleleri nazarındaki itibarını kaybetmesinin³⁰⁰ aksine, toplum nazarında itibarının korunmasına katkı sağlamıştır.

DİB'in din anlayışının biçimlenmesinde siyasal sınırlamalarla birlikte Türkiye'nin sosyolojik gerçekleri de belirleyici olmaktadır. Bu durum, kurumun

²⁹⁷ Mutluer, “Yapısal, Sosyal ve Ekonomi Politik Yönleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı”, s. 11.

²⁹⁸ Tarhanlı, *Diyanet, Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*, s. 119.

²⁹⁹ Çakır - Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, s. 117-119; Kara, “Diyanet İşleri Başkanlığı, Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, s. 178-200; Tarhanlı, *Diyanet, Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*, s. 61, 165-166, 253, 305.

³⁰⁰ Köse, Ali, (2015), “XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *MÜİFD*, S. 49, s. 5-27.

kamusal boyutundan ziyade toplumun talep, ihtiyaç, gelenek ve deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. DİB, yürüttüğü hizmetlerin planlanması ve yürütülmesinde, toplumsal olguları dikkate almakta, dolayısıyla toplumda yaşanan haliyle dinin geleneği ve tarihsel tecrübesi bir bakıma, DİB'in ilmi ve pratik uygulamalar alanındaki özgürlüğünün sınırlarını belirlemektedir.³⁰¹ DİB'in yaşanan toplumsal pratikleri dikkate alması, toplumda yaygın olan yanlış inanç ve uygulamaları meşrulaştırdığı anlamına gelmemekte, aksine gerek yayınları gerekse fetvaları ile söz konusu hurafelerle mücadele ettiği görülmektedir.

DİB, kuruluşundan günümüze kadar statü ve faaliyetleri bakımından çeşitli dönüşümler geçirmiştir. Her dönemde siyasetle olan ilişkisi, yetki ve sorumluluk alanları, onun topluma sunduğu dini anlayış ve yürüttüğü hizmetlerin keyfiyetini etkilemiştir. Örneğin 1924'ten 1965'e kadar etkinlik alanı din hizmetlerini yönetme ve yürütmeden ibaret kalmış, dolayısıyla bu dönemde sınırlı birkaç yayın dışında önemli bir etkinlikte bulunamamıştır. Söz konusu süre içinde DİB, dinde reformasyon girişimleri karşısında, tarihi İslam mirasının korunması adına konservatif bir anlayışla hareket etmiştir.³⁰² DİB, 1960-1985 yıllarını kapsayan periyotta toplumun dini konularda bilgilendirilmesini temel etkinlik alanı olarak alırken, 1982- 2004 arasında ise dinin, toplumsal bütünleşmeyi temin eden yorumlarını incelemiştir.³⁰³ Son dönemlerde ise dindarların dünyevileşme eğilimleri karşısında DİB'in, ahlâk temelli ve bilgi eksenli dindarlık anlayışına ve İslam dininin toplumsal uzanımlarına özel bir vurgu yaptığı görülmektedir.

DİB, yapılan yasal düzenlemelerle, 2010 yılından itibaren hizmet alanlarını caminin dışına da taşımış ve oldukça geniş bir yelpazede faaliyet göstermeye başlamıştır.³⁰⁴ Sosyal alandaki çalışmaları ile toplumun birçok konudaki dini algı ve tutumunun dönüşümü için çaba sarf etmektedir. Çeşitli kurumlarla işbirliği içinde sosyal sorumluluk projeleri geliştirmekte ve yürütmektedir. Özellikle toplumsal cinsiyet alanındaki açılımları, DİB'de kadının dini ve toplumsal statüsü konusunda ciddi zihniyet değişimi olduğuna işaret etmektedir. Organ nakli ve benzeri fetvaları

³⁰¹ Bardakoğlu, *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet*, s. 65-66.

³⁰² Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, s. 111.

³⁰³ Mutluer, "Yapısal, Sosyal ve Ekonomi Politik Yönleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 9.

³⁰⁴ Mutluer, "Yapısal, Sosyal ve Ekonomi Politik Yönleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı", s. 10.

da DİB'in fıkıh anlayışında, toplumsal realiteyi gözetme ve dini hükümlerde insanı merkeze almaya doğru bir yöneliş olduğunu göstermektedir.

2.6. Dini Otorite Bağlamında Ulema

Otoritenin, itaate zorlama gücü ve harekette, fikir ve inançta etkili olma gücü olarak iki anlam kategorisinden bahsedilebilir.³⁰⁵ M. Weber, otoriteyi, gücün meşru bir biçimde kullanılması şeklinde tanımlamıştır.³⁰⁶ Dini otorite ise, meşruiyet yetkisini ya doğrudan dinden ya da dince kutsal sayılan unsurlarla ilişkiden veya gelenek tarafından dinileştirilen hususlardan alan otoriteyi ifade eder.³⁰⁷ Başka bir ifade ile dini otorite; “dinin temel unsurlarının tanımlanmasında ve anlaşılmasında mutlak bir itaatle karşılanan, kavramsal, kişisel ve kurumsal güç ve yetkililik” olarak tanımlanabilir. Dinler, kurumsal yapılarını belirlemek ve sürdürmek için geçerli ve etkin bir otoriteye ihtiyaç duyarlar.³⁰⁸ Sosyolojik bir vakıa olarak dini grubun veya dini cemaatin yönetilme eğilimi ve rehberliğe duyduğu ihtiyaç da dini otoritenin varlığını gerektirmiştir.³⁰⁹ Dünyanın en eski ve en yaygın bilgi türlerinden birinin dini bilgi olması,³¹⁰ bu bilgiyi taşıyan dini otoritenin ne kadar kadim bir geçmişinin olduğunu gösterir. Dini otoritenin, geleneksel toplumlarda daha yoğun olmak üzere, toplumun yapılanma ve değişmesinde ne kadar etkin bir rol oynadığına, Hindistan'daki kast sistemi çarpıcı bir örnek oluşturmuştur.

İslam'da, güç ve yetkiyi temsil eden, Allah, peygamber, devlet yöneticileri ve din âlimleri olmak üzere dört otorite mevcuttur.³¹¹ Bunlar arasında ‘dinin otoritesi’ yalnızca Allah’a ve Hz. Peygamber’e mahsus iken, ‘dini otorite’ ise ulema, meşâyih

³⁰⁵ Makdisi, George, (1997), “İslam Toplumunda Otorite”, Çev. İsmet Kayaoğlu, *SÜİFD*, S. 7, s. 109-121.

³⁰⁶ Turner. Bryan S., (1991), *Max Weber ve İslam- Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, s. 40.

³⁰⁷ Altıntaş, Ramazan, (2006), “Alevi Geleneğinde Dini Otorite: Dede Profili”, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 437-475.

³⁰⁸ Türcan, Galip, (2005), “İslam'da Dini Otorite”, *SDÜİFD*, s. 95-123.

³⁰⁹ Mensching, *Dinî Sosyoloji*, s. 236; Karslı, İbrahim H. (2013), *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, Ankara: TDV Yayınları, s. 16.

³¹⁰ Çetin, *Akademik Dini Bilgi ve Toplum*, s. 70.

³¹¹ Yavuz, Yusuf Şevki, (2006), “Kur'an'ı Kerim'de Dini Otorite”, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 25-34.

ve onların eserlerine ait kabul edilmiştir.³¹² İslam inancında Allah, mutlak otorite sahibi,³¹³ diğerleri ise göreceli dini otoriteye sahiptirler.³¹⁴

Ulemanın dini otorite olarak meşruiyet kazanmasının temeli, taşıyıcısı oldukları dini bilgiye dayanır. Bu bağlamda, halifenin, dini-siyasi otoritesi ile karıştırılmaması için ulemanın otoritesi, *dini bilgi alanındaki otorite* olarak anlaşılmalıdır.³¹⁵ Bilginin, otorite kaynağı olduğu kadar, tanımlama, etkileme, yönlendirme ve biçimlendirme kabiliyeti göstermesi,³¹⁶ ulemanın otoritesinin derinleşmesinde de etkili bir faktör olarak işlev görmüştür.³¹⁷

Dini otoritenin, bizzat din açısından büyük önemi vardır. Din alanındaki bilgi/otorite boşluğu dinin birey ve toplum açısından birçok işlevini yerine getirememesine yol açar. Dinin dinamik kalabilmesi, dini metinlerin, ulema tarafından yorumlanıp bireysel ve toplumsal düzlemde güncellenmeleri ile mümkündür. Aksi takdirde dinin tarih üstüne çıkması ve arkaik hale gelmesi kaçınılmaz olur. İslam toplumlarında ulemanın, söz konusu işlevini yerine getirmeyip içtihat kapısını kapatması ve toplumsal değişme sürecinde topluma önderlik edememesi, hem tarihsel din yorumlarının toplumsal değişmeye cevap verememesine neden olmuş hem de ulemanın, sahip olduğu karizmanın rutinleşmesini hızlandırmıştır.

İslam tarihinin ilk dönemlerinde ulema bürokratik olarak örgütlenmemiştir.³¹⁸ Emeviler döneminden itibaren, devletin resmi din bürokrasisini tesis etmesi ile birlikte ulema sınıfı resmi ve sivil olarak ayrılmıştır. Bu dönemden itibaren sivil

³¹² Kara, İsmail, (2006), “Modernleşme Döneminde Dini Otorite Meselesinin Ele Alınışı ve Problemleri veya ‘İslam’da Ruhbanlık Vardır”, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 547-567; Kara, İsmail, (2001), “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur” Söylemi Etrafında Dînî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *MÜİFD*, S. 21, s. 5-21.

³¹³ Tunç, Cihat, (2006), “Nasslar Işığında Dini Otorite”, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 133-141.

³¹⁴ Baktır, Mehmet, (2004), “Hz. Peygamber’in Otoritesinin Dayanakları”, *CÜİFD*, C. 8, S. 1, s. 23-39.

³¹⁵ Macit, Nadim, (2003), “Bilginin İmkânı Bağlamında Dini Otorite”, *GÜÇİFD*, C. 2, S. 4, s. 1-16.

³¹⁶ Yıldırım, Ergün, (1999), *İktidar Mücadelesi ve Din*, İstanbul: Bilge Yayınları, s. 71.

³¹⁷ Ulemaya otorite sağlayan dini bilginin toplum aleyhine manipüle edilmesi de tarihsel bir olgudur. Bu anlayış, İslam dininin ana kaynaklarında yerilmiştir. Müslüman toplum bu anlayışı temsil edenleri ulema-i su’ olarak adlandırmıştır. Bk. Eliaçık, İhsan, (2013), *Sosyal İslam*, 6. bs., İstanbul: Destek Yayınevi, s. 58 vd.

³¹⁸ Dursun, *Din Bürokrasisi*, s. 125-126, 218-219.

içtihat geleneği ile oluşan din anlayışları, devletin resmi politikalarına meşruiyet çerçevesi çizecek şekilde manipüle edilmeye başlamıştır.³¹⁹ Söz konusu manipülasyonlara prim vermeyen ulema ise siyasi iktidarın gadrine uğrayabilmiştir.³²⁰ Öte yandan ulemanın politik-ekonomik alanı/gücü siyasi iktidara terk etmesi, halkın siyasete olan ilgisini söndürmüş, böylece iktidarlar kontrolsüz kalmıştır. Bu durum İslam dünyasının gerilemesinin nedenlerinden biri olarak sayılmıştır.³²¹

İslam toplumlarında modernleşme sürecinin başlamasına kadar “bilgi”yi fiilen ulema temsil etmiştir.³²² Bu döneme kadar İslam medeniyetinin ulaştığı ilim ve teknikteki yüksek düzey ulemanın eseri olmuştur. Ancak ulema aynı performansı sürdürememiştir. Modernleşme hareketleri ile birlikte bilginin ekseni de değişmeye başlamıştır. Ulema çeşitli nedenlerden dolayı, hızla değişen bilginin doğasına ayak uyduramamış ve temsil ettiği bilginin arkaik hale geldiğini bile fark edememiştir.³²³ İlimi geri kalmışlık nedeni ile toplumun gerisinde kalması, ulemanın itibar kaybının nedenlerinden biri olmuştur.³²⁴

İslam’da dini otorite olarak ulemanın itibar kaybına uğramasının modernleşme hareketleri ile ivme kazandığı söylenebilir.³²⁵ Batı’nın etkisini bir tehdit olarak algılayan ulema buna cevabını, toplumu gelenekselleştirmekle vermiştir. Bu anlayış içindeki ulemanın, ıslahat hareketlerine engel çıkarmaması için padişah ve İslamcılar tarafından itibarsızlaştırılması, ulema açısından ilk ciddi kırılma olmuştur. Bu itibar kaybında, ulemanın değişime ayak uyduramamasının yanında, ilmiyeden kalemiyeye geçen ulemanın da katkısı olmuştur.³²⁶ Günümüzde

³¹⁹ Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat*, s. 89; Arsel, İlhan, (1995), *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları*, 2. bs., İstanbul: Y.y., s. 4.

³²⁰ Bk. İslamoğlu, Mustafa, (2006), *İmamlar ve Sultanlar*, İstanbul: Denge Yayınları; Öztürk, Yaşar Nuri, (2009), *İmamı Azam Ebu Hanife*, 12. bs., İstanbul: Yeni Boyut Yayınları; Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, s. 193; Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 281-282.

³²¹ Siddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 126.

³²² Çelik, Ömer, (1993), “Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet*, S. 1, s. 128-147.

³²³ Çetin, *Akademik Dini Bilgi ve Toplum*, s. 70; Merad, Ali, (ty), *Çağdaş İslam*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 25-26.

³²⁴ Bagader, Ebubekir, (1991), *Modern Çağda Ulema*, çev. Osman Bayraktar, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 11.

³²⁵ Aktay, Yasin, (2004), “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, *Bilimname*, C.VI, S. 3, s. 131-151.

³²⁶ Kara, “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur” Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, s. 5-21.

ulemanın olumsuz imajının oluşumunda, Cumhuriyet devrimlerinin yerleşmesi adına eskiye ait ne varsa kötülenmesi ve ulemanın tarihsel hizmetlerinin göz ardı edilmesinin de etkisi olmuştur.³²⁷

2.6.1. Dini Otorite Bağlamında İki İdeal Tip Olarak Molla ve Hoca

İdeal tip kavramı, M. Weber'in, toplumsal eylemin analitik çözümlemesi için işlevsel bulup kullandığı bir kavram haritası olarak anlaşılabilir. Bir değer yargısı içermeyen ideal tip, bir amaç olmaktan çok belirgin bir olgunun tespiti ve anlaşılması için araç niteliği taşıyan, zihinsel bir kurgudur.³²⁸ Bu çalışmada, medrese kökenli imamların din anlayışlarını temsil ettiği düşünülen imam prototipi *molla*, ilahiyat fakültesi mezunu imamlar ise *hoca* şeklinde iki ideal tip olarak alınmıştır.

2.6.1.1. Molla

Molla,³²⁹ Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde, köyde her türlü dini töreni yöneten ve çocuklara Kur'an dersi veren, medrese kökenli dini otoritedir.³³⁰ Bu açıdan molla, dinsel eğitimin sürekliliğinin bir ifadesi ve statü göstergesi olarak fonksiyonel rollere sahiptir.³³¹ Mollaların, bağlayıcılığı herkes tarafından kabul edilen dini/fikhî normlara göre hareket etmeleri ve mollalık statüsünü ancak ilmi bir yetkinlik göstergesi olan icazetname ile elde etmeleri, sahip oldukları otoritenin *hukuki/şer'i* ve *geleneksel otorite* biçimi olarak kodlanabileceğini göstermektedir.³³²

Mollalar çoğunlukla orta ve alt toplumsal tabakalara mensupturlar. Medrese, önemli bir toplumsal mobilite aracı olarak ekseriyetle söz konusu kesimler için cazip

³²⁷ Sarıkoyuncu, Ali, (2012), *Milli Mücadelede Din Adamları I*, Ankara: DİB Yayınları, s.12.

³²⁸ Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 111-112.

³²⁹ Molla kelimesinin aslı, efendi anlamına gelen "Mevla"dır. Farsça ve Türkçedeki hoca kelimesinin karşılığıdır. İran ve Hint lehçelerinde halk, "Mevla"yı "Movla" şeklinde telaffuz etmiş, zamanla "Movla" lafzı "Molla"ya dönüşmüştür. Bk. Hamidi, Muhammed Sadık, (2013), "Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti ve Ders Müfredatının Islah Önerisi", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 313-328. Kürtçede mollaya, *mele*, medresede ders ve icazet veren mollalara ise *Seyda* denir ve Seydalar için her iki unvan birlikte kullanılır. Bk. Yalar, "Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri", s. 459-470.

³³⁰ Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, s. 310.

³³¹ Subaşı, *Din Sosyolojisi*, s. 395.

³³² Pekasil, Tahir, (2012), "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, s. 141-154.

olmuştur. Mollalık, ortalama 8-10 yıl süren ve yoğunlukla Arapça öğretimi merkezli bir medrese eğitiminden sonra icazetname alınarak kazanılan bir statüdür. Günümüzde mollaların büyük bir kısmı DİB bünyesinde imam-hatip, müftü, vaiz, Kur'an Kursu öğretmeni olarak çalışmaktadır.

Mollalar, geleneksel eğitim kurumları olan ve halk tarafından dini ve sosyal birçok misyon yüklenen ve dolayısıyla toplumsal kurumlar arasında ayrıcalıklı bir yer verilen medreselerin en temel aktörü olmuşlardır. Mollaların geleneksel toplum yapısı içinde din gibi dominant bir kurumun önderleri olmaları ve toplumsal rollerinin işlevselliği, onlara yüksek statü ve karizma kazandırmıştır. Bununla birlikte yasaklı dönemlerde büyük özveri ile medrese eğitimini sürdürmeye çalışmış olmaları, hızlı toplumsal değişim zamanlarında ve modernleş(tir)me süreçlerine karşı geleneğin muhafızları olarak görülmeleri, ibadetlerin ifasında rehberlik etmeleri, halkın hukuki problemlerini, resmi kurumlara gerek kalmadan çözmeleri,³³³ dini rehberlik ve irşat faaliyetleri, cenaze ve düğün gibi geçiş törenlerinde halkın yanında bulunup acı ve sevinçlerini paylaşmaları da mollaların statülerini yükselten faktörler olmuştur.

Mollaların, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun dini ve sosyal hayatında önemli etkileri olmuştur. Bu etki Osmanlı devletinin merkezileşme sürecinde yerel mirlerin etkisinin azaldığı 19. yüzyıl ile henüz modernleşme süreçlerinin etkisini pek göstermediği 20. yüzyılın başlarında daha belirgin olmuştur. Devletin nüfuzunun sınırlı olduğu bu zamanlarda, kırsalın neredeyse bütün dini ve sosyal hizmetlerini şeyh, seyyid ve mollalar yürütmüşlerdir. Dini ve sosyal hayatın mollalar tarafından tedvir edilmesinin, bölgenin dindarlaşması gibi bir gizli işlevi de olmuştur.³³⁴

Medresenin müfredatı, öğretim sistemi, dini sosyalleşme ortamı, tasavvufun etkisi, toplumun beklentileri ve ideolojik yönelimler molların din anlayışının şekillenmesinde etkili olan faktörlerdir. Medresenin kitap ve müderris otoritesine

³³³ Candan, Abdulcelil, (2011), *Ulemanın Gücü*, 3. bs., Van: Bilge Adamlar Yayınları, s. 182; Timurtaş, Abdulhadi, (2008), *Botan Müderrislerinin Piri Molla Muhammed Zıvıngi*, İstanbul: Kent Yayınları, s. 21. Mollaların çözdüğü hukuki sorunlar arasında talak/boşanma, miras paylaşımı, alış-verişler, ticari ortaklıklar, kan davaları, arazi anlaşmazlıkları, kız kaçırma olayları, sayılabilir.

³³⁴ Bu parametreyi, medreselerin ve mollaların az olduğu Diyarbakır'ın Karacadağ bölgesindeki dini hayatın niteliği üzerinden test etmek mümkündür.

dayalı, dil merkezli ve ezbere dayalı öğretim sistemi, değişime mesafeli, farklılıkları tolare etmeyen, eleştiriye kapalı, literal anlayışı temel alan ve toplumsal olguları göz ardı eden anakronik bir din anlayışını geliştirmiştir. Medreselerde uzun dönemlerden beri dini ilimlerin usul kısmına gerekli ehemmiyetin verilmemesi³³⁵ ve çoğu zaman bu alandaki bazı kitapların az bir bölümünün ‘teberrüken’ okutulması, kitabi bilginin yeni şart ve olaylar karşısında yorumlanarak transfer edilememesi ve kitaplardan edinilen bilginin tarih üstü bir düzleme yerleştirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Medresenin talebelere sunduğu dini sosyalleşme ortamındaki katı disiplin ve tek tip bir dini hayat öğrencide demokratik ve çoğulcu anlayışın gelişmesini engellemiştir. Toplumsal denetimin yoğun olduğu kırsal alanda medrese talebeleri dışsal dindarlık göstergelerinin baskısı altında kalmışlardır. Öte yandan eşitsizliklere dayalı toplumsal örgütlenme biçimi ve etnik kimlik duyarlılığı bazı medreselilerin, sol ideoloji ve hareketlere sempati duymalarını sağlamıştır. Cigerhuin, Vartinisli Molla Bakır, Molla Ramazan, Kulp eski müftüsü M. Emin Bozarıslan, Molla Hasan-i Hişyar gibi medrese kökenli mollalar ateist düşüncede karar kılmış ve seküler Kürt milliyetçiliğinin gelişmesinde etkili olmuşlardır.³³⁶

Belli bir kültürün insanları olarak ulemanın, kendilerini yaşadıkları dönemin şartlarından soyutlamaları düşünülemez. Dolayısıyla ulemanın din anlayışı kendi dönemlerinin hâkim paradigması çerçevesinde şekillenir. Bu çerçevenin dışına ancak müceddid veya reformist olarak adlandırılabilirler.³³⁷ Modernleşme süreci mollaların sosyal statülerini ve din anlayışlarını çeşitli yönlerden dönüştürmüştür. Bu olguya bağlı olarak modernleşmenin eşlik ettiği, şehirleşme, bireyleşme, laik eğitim, okuryazarlık oranının artması, tüketim alışkanlıklarının değişmesi, bilgiye ulaşmanın kolaylaşması, demokratikleşme, milliyetçilik, kapitalist ekonomi, ulaşım ve iletişimin kolaylaşması, maddi refahın artışı, ahlâki değerlerde gevşeme gibi gelişmeler mollaların din, birey ve topluma dair zihniyetlerini değişik bağlamlarıyla ve farklı düzeylerde etkilemiştir.

³³⁵ Bilen, Mehmet, (2007), “Din Görevlilerinin Hadis Bilgileri Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi*, S. 2, s. 81-104.

³³⁶ Yüksel, *Kürdistan’da Değişim Süreci*, s. 65, 116, 169.

³³⁷ Bilgin, Vejdî, (2003), *Fakih ve Toplum*, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 41.

Son dönemlerde devlet, Kur'an Kursu adı altında birçok medreseyi resmileştirerek legal zemine çekmiştir. Bu uygulama ile bir taraftan geleneksel dini eğitim kurumları olan medreselerin önü açılmış diğer taraftan mollaların ve dolayısıyla medresenin din anlayışı kontrol altına alınmaya çalışılmıştır.³³⁸ Öte yandan 'mele açılımı' gibi uygulamalarla medrese mollalarına resmi kadro verilerek onların *ulema-i rusum* konumuna çekilme süreçleri bu kapsama giren medrese ve mollaların merkezle ilişkilerini yumuşatmıştır.

Mollaların, aşağı yukarı son otuz yılda statü kaybı yaşamalarının nedenlerinden biri de Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde, -özellikle 1990'lı yıllarda- yaşanan zorunlu göçlerin yol açtığı travmatik durumdur. Zorunlu göç ile dini kişilikler ve bunların etrafında oluşan rutinleşmiş gelenekler yerinden edilmiş, toplumun geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sürekliliğini sağlayan ontolojik bağı kesintiye uğramıştır. Zaman ve mekân bağlantısının kopmasıyla ortaya çıkan ontolojik güven problemi, ontolojik endişeye dönüşmüştür. Bu durumu yoğun olarak tecrübe etmek zorunda kalan göçmenler, kentsel ortamda evren idame araçlarının işlevlerini yerine getirememesiyle "koruyucu şemsiye" arayışına girmişlerdir.³³⁹ Mollaların geleneksel toplumsal rolleri, göç ve sonrasında yaşanan travmaların rehabilitasyonu konusunda işlevsel olamamıştır. Göçmenlerin alternatif telafi mekanizmalarına yönelmeleri ise mollaların statü kaybına uğramalarında etkili olmuştur.

Kitle iletişim araçlarındaki gelişmeler, cemaatsel bilgi üretim sistemini parçalayarak bireysel etkinliği öne çıkarmıştır. Yeni dönemde dini bilginin otoriter bir kimlik tarafından belirli bir yaşam tarzı içinde verilmesi durumu ortadan kalkmıştır. Artık bilgi ile alıcı arasına, internet ve diğer kitle iletişim araçları da girmiş ve "otoritelerin" rolleri sınırlanmıştır.³⁴⁰ Bu gelişmeler dini bilgi otoriteleri olan mollaların, bu bilgidan kazanılmış otoritelerini ve sosyal statülerini zayıflatmıştır. Öte yandan mollaların klasik dini ve din dışı alana dair bilgileri

³³⁸ Devletin sivil medrese ulemasını, kadro tahsis etmek suretiyle kontrol altına alması, Selçuklu veziri Nizmi'l-Mülk'ün başlattığı bir uygulama olmuştur. Bk. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 26-27.

³³⁹ Pekasil, Tahir, (2013), "Dini Statü Tiplerinde Farklılaşma: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 4, s. 24-54.

³⁴⁰ Yıldırım, Ergün, (1999), *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, İstanbul: Bilge Yayınları, s. 103.

modern hayatın birçok alanında güncelliğini yitirmiş, mollaların toplumsal değişme süreçlerinin önderi olma rolleri aşınmıştır.

Resmi kadrolu olmayan mollalar ekonomik olarak çoğunlukla köylüye bağımlıdırlar. Bu bağımlılık molların köylü ile kurduğu ilişki biçimi ve onun din anlayışı üzerinde etkili olmaktadır. Köylü, ağa veya şeyhle ekonomik ilişkileri, molların düşünce ve davranışlarında bazı dengeleri gözetmesini gerektirir. Bu bağlamda resmi kadrolu olan ve ekonomik olarak köylüye bağımlı olmayan imamlar, mollalara göre düşünce ve davranışlarında daha özgür davranabilmektedirler.

2000'li yıllara kadar, laik eğitim görmemiş mollalar kırsalda daha çok itibar görürlerdi. Köylüler, fahri olarak hizmet veren molların her türlü ihtiyacını içtenlikle karşılardı. Modernleşme ve bireyleşme süreci ile birlikte köylülerin, ekonomik yükten kurtulmak için kadrolu imamları tercih etmeye başlaması, mollaların statü kaybının bir başka nedeni olmuştur.

Toplumda mollalara yönelik toplumsal ilgi ve algılar homojen değildir. Örneğin geleneksel anlayışlara sahip ve modernleşmeyi kendi değerleri açısından hayati bir tehlike olarak gören yaşlı kuşak, mollaları geleneksel dingin düzenin muhafızları olarak görmekte ve onlara minnet duymaktadır. Kürt ulusalcı hareketi, 1990'lardan önce mollaları feodal, gerici ve toprak ağaları ile birlikte, ileride gerçekleştirilmesi planlanan devrimin baş düşmanları olarak görürken, 1990'lı yıllarda bu hareketin din konusunda revizyona gitmesi ile birlikte, mollalara yönelik söylemi yumuşamıştır. Modern hayatın getirilerini tüketmeye hevesli gençliğin bakış açısından ise mollalar, hayatı daraltan, bağınaz kişilikler olarak değerlendirilmektedir.

Molla çoğunlukla geleneksellik ve kırsallıkla birlikte anılmıştır. Ancak Güneydoğu'da, Türkiye ortalamasının üzerinde yaşanan şehirleşme oranlarıyla birlikte mollalar da büyük oranda şehir ortamına taşınmışlardır. Dini kimliğin önemli oranda zaman ve mekân faktörleri tarafından belirlenmesi³⁴¹ gerçekliği paralelinde mollaların din ve kimlik tasavvurları da dönüşmeye ve çeşitlenmeye başlamıştır.

³⁴¹ Zuckerman, Phil, (2006), *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınlap, Ankara: Birleşik Kitabevi, s. 73.

2.6.1.2. Hoca

Bu çalışmada bir ideal tip olarak hoca, ilahiyat fakültesi eğitimi almış ve DİB bünyesinde cami merkezli din hizmetlerini yürüten kimseler olarak alınmıştır. Bir ilahiyatçı olarak hoca, ilahiyat fakülteleri ve DİB'in yüklendikleri misyonun kesiştiği kimseleri ifade eder. Bu haliyle o, modern Türkiye'nin Sünnî refleksleri ile seküler taleplerinin buluşma noktası olarak değerlendirilebilir. Devletin zımnen Sünnîliği geleneksel bir yaşama pratiği olarak konumlandırılan siyaseti, ilahiyatçının da modernleşme politikaları ile uyumlu bir bilgi aracı olarak görülmesini gerektirmiştir.³⁴²

İlahiyat fakültesi mezunu din görevlisi olarak hocanın din anlayışının şekillenmesinde entelektüel, sosyal, ekonomik ve psikolojik birçok faktörün etkisi vardır. İlahiyat eğitimi ve mesleki formasyonu, toplumun din anlayışı, hocanın sosyo-ekonomik durumu ve imamlık mesleğine bakış açısı, imamlık mesleğinin toplumsal itibarı ve imamın iş doyumu düzeyi bu faktörlerden bazıları olarak sayılabilir.

Hocanın mesleki gelişimi ve din anlayışının biçimlenmesinde ilahiyat eğitiminin önemli bir etkisi vardır. İlahiyat fakültelerinin din hizmetlerine yönelik eğitiminin yetersiz oluşu hocanın mesleki formasyonunun zayıf kalmasına neden olmaktadır. Zira ilahiyat lisans programıyla hangi mesleğin uzmanının yetiştirileceği bile açık değildir.³⁴³ Bu programlarda, din hizmetlerine yönelik bir branşlaşma da söz konusu değildir. Şu halde ilahiyat fakültelerinin öğretim müfredatının hocaya, din hizmetlerinin yürütülmesi ile ilgili olarak, ilahiyat alanında öğrendiği teorik bilgileri toplumsal gerçekliklerle buluşturma konusunda yeterli formasyonu sağlayamadığı söylenebilir.³⁴⁴

³⁴² Subaşı, *Öteki Türkiye 'de Din ve Modernleşme*, s. 171.

³⁴³ Aydın, M. Şevki, (2004), "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu", *Türkiye 'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: Y.y., s. 19-25; Subaşı, Necdet, (2003), "İlahiyat Nedir?", *Tezkire*, S. 31-32, s. 65-74.

³⁴⁴ Özdemir, Saadettin, (2004), "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması", *Türkiye 'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: Y.y., s. 537-558; Parlador, Selahattin, (1998), "Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitimi Başarı Durumu", *DEÜİFD*, S. XI, s. 1-32.

İlahiyat öğretiminin din anlayışı ve formasyon eksikliği ve dini rehberlik ve iletişim becerilerinin yetersizliği hocanın din hizmetlerinde karşılaştığı problemlerle başa çıkmasında zorluklar yaşamasına neden olmaktadır. Hoca toplumun örf ve adetlerine sinmiş dini pratikleri ile ilahiyat fakültesinde edindiği bilgi arasında sıkışmaktadır. Din hizmetlerini yürütürken düğün, cenaze veya Sünnet gibi yerleşik törensel uygulamalarla ilgili olarak verdiği hükümler veya rehberlik ettiği uygulamalarla dinsel veya toplumsal formasyonla bağdaşmayan davranışlar hocayı toplum içinde zor durumda bırakabilmektedir.³⁴⁵

Hocanın yetiştiği ilahiyat fakültelerindeki öğretim sisteminde, din rasyonelleştirici bilgi kodları ile verilmektedir. Bu anlayış ile yetişen hoca din hizmetlerinin yürütülmesinde cemaatin din anlayışı karşısında ikilem yaşamaktadır. Bu da hocanın kendi içinde bir tutarsızlık duygusuna itilmesine, iki benlikli hale gelmesine hatta onu kişilik çatışmasına kadar götürebilmektedir.³⁴⁶ Farklı din anlayışları cami cemaati ile hoca arasında gerilimlere neden olabilmektedir. Örneğin cami cemaati içinde bulunan tarikat mensuplarının irrasyonel din anlayışlarına eleştirel yaklaştığında hoca ile müritler arasında gerginlikler yaşanabilmektedir.³⁴⁷

İlahiyat fakültelerinde İslam düşüncesi bütünlüklü bir yapı şeklinde verilmemektedir. Tarihe bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşma imkânı sağlayamayan bu öğretim sisteminde yetişen hocanın günümüz din anlayışlarını kavrayabilmesi de bir problem haline gelmektedir. Dolayısıyla halktan gelen ve kökleri düşünce tarihinde eskilere dayanan sorulara doyurucu cevaplar vermesi zorlaşmaktadır.³⁴⁸ Bu durumda hoca kendisini yetersiz hissedebilmekte ve iş doyumunu düzeyi düşürebilmektedir.

³⁴⁵ Onay, Ahmet, (2004), “İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Cami Eksenli Din Hizmetlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Bu Alandaki Formasyon İhtiyaçları”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: Y.y., s. 409-423.

³⁴⁶ Işık, “İlahiyat Fakültelerinin Pratik Din Hizmetlerine Katkısı”, s. 457-462; Yıldırım, Yusuf, (2006), *İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Din Görevlisi Olarak Atanmasının Dini Hayat Üzerindeki Etkisinin Sosyolojik Analizi (Birecik ve Köyleri Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SİÜSBE, s. 44.

³⁴⁷ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, s. 99-100.

³⁴⁸ Erginli, Zafer, (2004), “İlahiyat Fakültesi Müfredatında İslam Düşüncesinin Bütünlüğü Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: SDÜİF Yayınları, s. 73-82.

İlahiyat fakültesi öğrencileri, “dinin ya da geleneksel kültürün bir takım âdet ve fikirlerini kabul etme, bağlanma ve saygı gösterme” şeklinde tanımlanan geleneğe oldukça az önem atfetmektedirler.³⁴⁹ Bu anlayış içinde yetişen ve özellikle geleneksel değerlerin toplumsal ilişkilerde fazlaca önemsendiği Doğu ve Güneydoğu’da, daha çok kırsalda görev alanlar olmak üzere, toplumsal değer ve normlara uyum konusunda ciddi sorunlar yaşayabilmektedirler.³⁵⁰ Hocanın, molladan farklı olarak, laik eğitim kurumlarında yetişmiş olması, Şafîlik hakkında yeterli bilgiye sahip olmayışı, modern giyim tarzı, bazı geleneksel değerlere karşı lakayt duruşu, görevini cami ve hatta namaz kıldırma ile sınırlı tutma eğilimi gibi durumlar hocanın bu bölgelerde halk tarafından kabullenilişinde problemlere neden olabilmektedir.

İlahiyat fakültelerinde Ehl-i Sünnet düşüncesine eleştirel yaklaşım anlayışı ile yetişen hocanın,³⁵¹ din hizmetini yürütürken aynı tavrı sürdürerek, inanç, ibadet veya dinselendirilmiş bazı uygulamalar konusunda sık sık bid’at niteliğinde bulunması cemaatin ve toplumun zihninde dini kesinlikler konusunda tereddütler oluşmasına, bu kimselerin dini dünyasında süregelen anlam bütünlüğün bozulmasına yol açabilmektedir. Özellikle kırsalda halkın, hocadan muska yazma, kabristanda yasin okuma gibi talepleri olabilmekte,³⁵² hoca, bu taleplere olumsuz karşılık verdiğinde ise halkın hoşnutsuzluğu ile karşılaşabilmektedir.

Yüksek düzeyde eğitim görmüş olması, modern kentin tüketim ve sosyal hayatını yakından görmesi çoğunlukla orta ve alt sosyo-ekonomik tabandan gelen hocaların ekonomik ve kentsel sosyal hayat konusundaki beklentilerini artırmaktadır. İmamlığın ekonomik getirisinin ve toplumsal itibarının düşük olması³⁵³ hocanın iş doyumunu olumsuz etkilemektedir. Benzer nedenlerden dolayı ilahiyat Fakültesi

³⁴⁹ Mehmedoğlu, Ali Ulvi, (2006), “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *MÜİFD*, S. 1, s. 133-167.

³⁵⁰ Mesela, ilahiyat mezunu bir hocanın, yetişkin erkeklerle oturup kalkma adabını içeren “oda kültürü”nü bilmemesi daha ilk etapta eleştiri konusu olabilmekte ve hocanın itibar kaybına yol açabilmektedir.

³⁵¹ Tekin, Mustafa, (2007), “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Ehli Sünnet Anlayışı”, *SÜİFD*, s. 24, s. 31-56

³⁵² Tunç, Cihat, (2004), “Din Hizmetlerinde Görev Alacak İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Yetiştirilmesi ve Sorunları”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: Y.y., s. 343-352.

³⁵³ Buyrukçu, Ramazan, (2005), *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Ankara: TDV Yayınları, s. 283.

lisans mezunu olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeyleri, imam-hatip lisesi ve ilahiyat önlisans mezunlarına göre daha düşüktür.³⁵⁴ Genel olarak din görevlilerinde iş doyumunun düşük olması,³⁵⁵ hocaların, imkân bulduklarında kurum değiştirme gibi alternatiflere yönelmelerine neden olabilmektedir.

Taşra üniversitelerindeki ilahiyat fakültelerinde gerek öğretim kadrosu gerekse öğrenciler çoğunlukla kırsal kökenlidir. Bu ilahiyatlarda öğretim müfredatı modern olsa da öğrencinin universal değerleri içselleştirmesi pek mümkün olmamaktadır. İlahiyat eğitimi öğrencinin önceden edindiği dini bilgiler hakkında tereddüt yaşamasına neden olmakta fakat öğrenciye o bilgilerin yerine modern hayatta da işlevsel olabilecek yeni bir din anlayışı geliştirme kabiliyetini kazandıramamaktadır. Bu şekilde mezun olup din hizmeti veren hoca zihinsel ve psikolojik bir karmaşa durumu yaşayabilmektedir. Bu durum onun meslek hayatını olumsuz etkilemektedir.

³⁵⁴ Kaya, Mevlüt - Nazıroğlu, Bayramali, (2008), “Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler”, *OMÜİFD*, S. 26/27, s. 25-53.

³⁵⁵ Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, s. 281, 289.

İKİNCİ BÖLÜM

3. MOLLALAR VE HOCALARIN DİN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Araştırmanın bu bölümünde alan araştırmasından elde edilen veriler esas alınarak, mollalar ve hocaların din anlayışları; Kuran, Sünnet, toplumsal değişme ve din ilişkisi, toplumsal cinsiyet, dinde ve dini Çoğulculuk başlıkları ve bunların alt boyutları çerçevesinde karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Çoğunluğu yapılandırılmış görüşmelerle elde edilen veriler, kategorize edilmiş ve bu verilerin oluşturduğu temalar çerçevesinde mollalar ve hocaların, araştırma kapsamındaki görüşleri, benzerlik ve farklılıkları bağlamında incelenip yorumlanmıştır.

3.1. Kur'an Anlayışı

Allah'ın insanlara yönelik buyruklarını içeren Kur'an, Müslümanların, -en azından teorik olarak- inanç sistemini ve dini pratiklerini, bireysel ve toplumsal düzeyde belirleyen en önemli otoritedir. Kutsal bir metin olarak Kur'an, ancak toplumsal havsaladan ve insanların zihinlerinden geçerek anlaşılıp pratize olabilir. Bu durum, ilahi bir kelam olarak Kur'an ile onun insanların zihinlerine yansıyan anlamları arasındaki farkın varlığına işaret eder. Müslümanların Kur'an anlayışı ve bu anlayışın yönlendirdiği dünya görüşünün, İslam medeniyetinin hem yükselişinde hem de durağanlaşmasındaki en temel saiklerden biri olduğu söylenebilir.

Kutsal metinlerin anlaşılması konusu bütün dinlerde önemli bir problem alanıdır. Metafizik âleme dair gerçekliklerin, fizik âleme aktarılmasında kullanılan din dilinin doğası, tabii olarak, kutsal metinlerin anlaşılması konusunda bir çeşitliliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır.³⁵⁶ Kur'an özelinde bakıldığında, daha ilk dönemlerde, vahyin tabiatına ilişkin felsefi ve mistik anlayışlar başta olmak üzere ortaya çıkan birçok yaklaşım, Kur'an'a bakış yöntemlerinin temelden farklı biçimlerde inşa edildiğini gösterir.

³⁵⁶ Aydın, Mehmet, (1994), *Din Felsefesi*, 4. bs., Ankara: Selçuk Yayınları, s. 112-131.

Kur'an'a farklı yaklaşım biçimlerinin gelişmesinde, Kur'an metninin farklı anlamlara imkân tanıyan dili³⁵⁷ veya ona yönelen Müslümanların kültürel bagajlarının olduğu kadar, İslam dışındaki inanç ve düşünce sistemlerinin de etkisi olmuştur. Bu bağlamda Yahudilik ve Hıristiyanlık kaynaklı isrâiliyat,³⁵⁸ Mecusilik, Maniheizm, Sâbiîlik mezhepleri, felsefe ekolleri³⁵⁹ ve özellikle Grek felsefesi, İran düşünce ve mitolojisinin Kur'an'ın anlamlandırılmasında çeşitli düzeylerdeki etkilerinden söz edilebilir.

Kur'an ve tefsir tarihine bakıldığında, Müslümanların medeniyet inşa etme süreciyle birlikte, Kur'an'ın basit yorumlanma keyfiyetinin yerini spesifik yorumlara bıraktığı görülür.³⁶⁰ Ayrıca, Müslümanlar ilk dönemlerde Kur'an'a amaç, ilke ve değer bağlamında yaklaşırken, gerileme dönemlerinde ise Kur'an'ı anlamada şekli ve lafzı esas almaya başlamışlardır.³⁶¹ Öte yandan kültürün maddi ve maddi olmayan alanlarındaki değişimler de, Kur'an'a bakışı ve onun anlaşılma biçimlerini dönüştürmüştür.

Müslümanların Batı karşısında gerilemesi ile birlikte kendileri üzerinde yeniden düşünmeye başlamaları ve modernleşme süreçleri, Kur'an'a ontolojik olarak bakış ve onun anlaşılma yöntem ve biçimleri üzerinde önemli farklılaşmaları meydana getirmiştir. Kur'an'ın modern bilimlerin referansı veya ictimai meseleleri eksen alan bir usul ile tefsiri, Kitab-ı Mukaddes'in demitolojizasyonuna benzer şekilde, Kur'an kıssalarının ve mucizelerinin rasyonalize edilmeye çalışılması söz konusu dönüşümün birkaç alanını oluşturur.

Kur'an'ın çoğunlukla tarihsel şartlarla diyalektik bir ilişki içinde, ahlâki bir toplum inşa etmeye yönelik ilahi bir hitap olduğu göz ardı edilmiştir.³⁶² Ayrıca,

³⁵⁷ Kur'an'da farklı fikhî hükümlere yol açan yirmi yedi kıraat farklılığı vardır. Bk. Zuhaylî, Vehbe, (1997), "Değişik Mezheplerde İctihad Usulleri", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, s. 198-225.

³⁵⁸ Aydemir, Abdullah, (2012), *Tefsirde İsrâiliyat*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 73-83.

³⁵⁹ El-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 168-169.

³⁶⁰ Açıkgeç, Alparslan, (1996), "Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti", *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 273-285.

³⁶¹ Kırbaoğlu, M. Hayri, (2010), *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 186.

³⁶² Kur'an'ın anlatım biçiminde bulunan; yazılı metinlerdeki gibi kendi içinde bir bütünlüğünün olmaması, tekrarlar, muhatapların sürekli yer değiştirmesi, anlatı özelliği sergilemesi, nida edati, işaret zamirlerinin kullanılması gibi birçok özelliği, onun yazılı bir metin değil, sözlü hitap

Kur'an'ın sözlü bir hitap/kelâm değil de yazılı bir kitap olarak görülmesi onun anlaşılma usulünü de etkilemiştir. Sözlü hitabın anlaşılmasında, söz dışı bağlamın anlaşılmasının büyük önemi vardır.³⁶³ Bu zorunluluk kitap olarak kurgulanmış bir metin için aynı oranda geçerli değildir. Klasik İslam düşüncesinde Kur'an, bir kitap olarak düşünüldüğünden, onun anlamları da çoğunlukla dilin gramatik imkânları çerçevesinde aranmıştır.

Klasik İslam düşüncesinin temel alterlerini oluşturan felsefi, tasavvufî veya kelami din anlayışlarındaki ayrışmalar, temelde kaynağını vahiy, nübüvvet ve Kur'an'ın muhtevasına yaklaşım biçimlerinden almıştır. Aynı şey çağdaş İslam düşünce akımları için de geçerlidir. Bu durum, Kur'an'ın niteliğine ilişkin tasavvurların, bireyin din anlayışı üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Araştırmada mollalar ve hocaların din anlayışlarının anlaşılmasında, onların Kur'an tasavvurunun önemli bir katalizör işlevi göreceği düşünülmüştür. Bu bağlamda mollalar ve hocaların Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması amaçlanarak kendilerine; “Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu”, “Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği”, “Kur'an'da zâhir ve bâtın konusu” ve “Kur'an'ın epistemolojik muhtevası” hakkında sorular yöneltilmiştir. Aşağıdaki bölümde mollalar ve hocaların bu sorulara verdikleri cevaplar çerçevesinde, Kur'an'ın mahiyetine ilişkin oluşan tasavvurları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

3.1.1. Kur'an'ın Mahiyeti

İslam dininde Kur'an, -diğer ilahi kitaplarla birlikte- iman edilmesi gereken, Allah'ın vahiy aracılığı ile³⁶⁴ Hz. Peygamber'e gönderdiği son ilahi kitaptır. Bunun yanında Müslümanlara göre Kur'an; a) Arapça bir kitaptır, b) Tedricen indirilmiştir, c) Tevatür yoluyla nakledilmiştir ve Allah'ın koruması altındadır, d) Vahyedildiği

olduğunu göstermektedir. Bk. Gezer, Süleyman, (2008), *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 14.

³⁶³ Paçacı, Mehmet, (2006), *Kur'an'a Giriş*, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 111.

³⁶⁴ İslam düşüncesinde vahyin keyfiyeti konusunda tam bir düşünce bütünlüğü bulunmamaktadır. Ehli Sünnette ağırlıklı görüş, Kur'an'ın hem lafız hem de mana olarak Hz. Muhammed'e gönderildiği şeklindedir.

günden kıyamete kadar bütün zaman ve mekânlarda yaşayan insanlara hitap edecek kadar kapsamlıdır, e) Kendisiyle muhatap olan her insanın görebileceği cinsten bir mucizedir, f) Anlaşılması ve buyruklarının yaşanması kolaylaştırılmıştır, g) İnsanlar için bir hidayet kaynağıdır, h) Tutarlıdır,³⁶⁵ ı) Aklî muhakemeye, insani ve ahlâki değerlere önem verir...³⁶⁶ Bu genel kabullerin yanında Kur'an'ın bilimsel veya sayısal açıdan bir mucize olduğuna inanan ve Kur'an'ı bu yaklaşımlarla öne çıkaranlar da olmuştur.³⁶⁷

Kur'an'ın mahiyetine ilişkin inancın kişinin din anlayışını önemli oranda etkilediği açıktır. Bu nedenle araştırma sürecinde yapılan mülakatlarda, Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması ve genel olarak Kur'an algılarının ve ona yönelik nitelermelerinin tespiti amacıyla katılımcılara öncelikle, “*Kur'an nasıl bir kitaptır?*” şeklinde genel bir soru yöneltilmiştir. Mollaların, Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğuna dair görüşlerinde genel olarak; Kur'an'ın “her asra hitap eden, içinde her şeyin bulunduğu, her sorununu cevabını içeren”, “Allah'ın ezeli kelamı” olduğu şeklindeki görüşleri ifade eden temaların öne çıktığı görülmektedir.

Mollalara göre Kur'an, sarahaten olmasa bile işareten bireysel ve toplumsal hayatın düzenlenmesine dair her türlü bilgiyi özlü bir şekilde içermektedir.³⁶⁸ Kur'an, asırlara göre açığa çıkarılabilecek ve her asırda insanlara yol gösterecek anlamlara sahiptir. Lafız, mana ve ahkâm olarak mucizevî ve evrensel bir kitap olduğu için belli anlamlarla sınırlandırılmamalıdır. Kısacası Kur'an, kıyamete kadar hem din hem de dünya açısından beşeriyeti idare edebilecek bir kitap olarak görülmektedir. Mollaların ifadeleri ile Kur'an;

“... Kainatın tanıdığı son ilahi kitap, mesaj, kanundur,... Her asra cevap verebilir. Her zamanın ve mekânın şartlarına uygulanabilir. Bazı insanlar

³⁶⁵ Şimşek, M. Said, (1995), *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya: Esra Yayınları, s. 9-13.

³⁶⁶ Çiçek, M. Halil, (2012), *Kur'an Nasıl Bir Kitaptır?*, 2. bs., İstanbul: Beyan Yayınları, s. 80 vd.

³⁶⁷ Örneğin Ahmed Deedat, Kur'an ayetlerinin mucizevî olarak 19 harften oluştuğunu iddia etmiş, bu ölçüye uymayan ayetlerin subûtinun gerçekliğini sorgulamıştır. Bk. Deedat, Ahmed, (1987), *Kur'an En Büyük Mucize*, 12. bs., çev. Edip Yüksel, İstanbul: İnkılab Yayınları; Türkiye'de Ömer Çelakıl ve daha başkaları, Kur'an'da birçok bilimsel ve tarihsel bilginin şifrelendiğini iddia etmişlerdir. Bk. Çelakıl, Ömer, (2003), *Kur'an-ı Kerim'in Sırları*, İstanbul: Merkez Yayıncılık.

³⁶⁸ Görüşülen mollalardan biri, bir meselde geçen olayı örnek göstererek, Kur'an'ın, helvanın nasıl yapılacağı konusunda bile rehberlik ettiğini ifade etmiş, Allah'ın Kur'an'daki; “*fes'elu ehle'z-zikri*” yani “bilmiyorsanız, bilen kimselere sorunuz” emrini delil olarak göstermiştir.

belli kalıplar içine hapsetmişler... Zâhirî manası ile yetinmişler... Bu hatalıdır. Allah onu hâtime olarak kabul etmiştir. Esnek bir kitaptır, dar kalıplara sıkıştırılmamalıdır.” (M. Okçuoğlu: 64)

“...[Kur’an], Arşı a’zamdan yeryüzündeki a’zam insana nazil olduğuna göre... bütün kainatı idare edecek muazzam bir kitaptır. Evrenseldir... Kur’an’da sarâhaten her şey ifade edilmemiştir... Kur’an tabakât-ı seb’adan bahseder. Önem sırasına göre meseleleri makamların herhangi birinin içinde bahsetmiştir. Önemli meseleleri makam-ı sarîhîde... biraz daha önemli meseleleri makam-ı işarîde... makam-ı remzîde... la min ratbin velâ yâbisin ila fi kitabın mubîn... Kur’an’ın bu tabakaları içinde her şey mutlaka vardır... Yedinci makama kadar inebilmiş âlimlerimiz vardır... İsm-i a’zama mazhariyete göre bu makamlara gidilebilir... Kur’an her şeyi enine boyuna ölçmüş her şeyden bahsetmiş diyebiliriz.” (Ş. Arslanlı: 55)

“İnnehu nebeun azim... olmuş ve olacakları haber veren, her derdimizi ve davamızı, araştırdığımızda çare ve çözüm veren, dünya ve ahiret saadeti temin eden bir klavuzdur.” (S. Artaş: 35)

Müslümanların Kur’an tasavvurunda konjonktürel şartların ve zamanın ruhunun önemli etkisi olmuştur.³⁶⁹ Bu durum farklı tarihsel şartlarda Kur’an’a yaklaşımların da farklılaştığı anlamına gelir. Örneğin Hıristiyanların, kendilerini sapıklıkla itham eden Müslümanlar karşısında, Hz. İsa’nın da Kur’an (kelam/logos) gibi ezeli olduğunu iddia etmelerinin, Mutezilenin, Kur’an’ın ezeli değil, mahlûk olduğu düşüncesini savunmalarında önemli etkisi olmuştur.³⁷⁰ Benzer şekilde, Ehl-i Sünnet, siyasal iktidarların, Selef rehberliğinde tahkim olunmuş ümmetin sosyal yapısına müdahalesini engellemek ve karizmatik cemaatin (ümmet) yapısını

³⁶⁹ Genel anlamda İslam’ın sembolü olarak kabul edilen Mushaf tarihsel süreçte farklı sembolik anlamlar da kazanmıştır. Bk. Bilgin, Vejdi, (2011), *İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, Bursa: Emin Yayınları, s. 153.

³⁷⁰ Kaya, Mahmut, (2002), “Müzakereler”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 184-186.

korumak, akıl ve re'y yerine haberin otoritesini yerleştirmek gibi saiklerle Kur'an'ın neredeyse bütün yönleri ile ezeli olduğunu iddia etmiştir.³⁷¹

Tarihte, daha çok siyasi mülâhazaların gündemleştirdiği, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki fikri kamplaşmalarda, Ehl-i Sünnet, tercihini Kur'an'ın mahlûk olmadığı yönünde yapmıştır. Mollaların bu inancı içşelleştirdikleri ve bunu vurgulanmaya değer bir konu olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Farklı dini eğilimlere sahip olmalarına karşın mollaların bu konudaki görüşlerinin bir konsensüs oluşturduğu görülmektedir. Bazı mollaların konu bağlamındaki ifadeleri şöyledir;

“... Kur'an'ın lafzı hâdistir, fakat manası kelam-ı nefşîdir. Allah-u Teâla'nın, sıfat-ı maneviye[sin]den bir sıfatıdır. Kelam-ı ezeli, Allah'ın kelâmıdır. Cenab-ı Allah'ın ezeli hitabıdır...” (A. Özekinciler: 69)

“[Kur'an], Allah'ın kelam sıfatının tecellisidir. Kadîm bir sıfattır. Cenab-ı Allah Kur'an'ı bize şu şekilde tanıtıyor; ‘ve nezzelna aleykel Kur'âne tibyanen li kulli şey'in ve huden ve rahmeten li'l-mü'minin.’” (B. Akat: 49)

“[Kur'an], Allah'ın ezeli bir kelâmıdır. Mana bakımından ezelidir... hurûf ve lügat bakımından hâdistir.” (H. Esen: 67)

Mollaların, Kur'an'ın keyfiyetine dair düşüncelerinde, özellikle Kur'an'ın evrenselliğini ve ezeli kelam oluşunu öncelemeleri dikkat çekicidir. Zira Kur'an'ın, Allah'ın ezeli kelamı mı yoksa sonradan yaratılmış (mahlûk) mı olduğu meselesi, hararetli tartışmalara konu olmuş ve hatta bu tartışmaların yol açtığı ve Mihne Dönemi olarak adlandırılan, gerilimli süreçlerin yaşanması ile tarihe geçmiştir. Kur'an'ın evrenselliği veya tarihselliği konusu ise, modern dönem Müslümanlarının Kur'an'a dair tartışmalarında en önemli alanı oluşturmuştur. Mollaların bu iki konuda da klasik Ehl-i Sünnetin görüşlerini benimsedikleri ve bunu ayırıcı bir vasıf olarak öne çıkardıkları görülmektedir.

Hocaların Kur'an'ın mahiyetine ilişkin olarak, onun nasıl bir kitap olduğuna ilişkin görüşleri mollalarda olduğu kadar homojen temalar oluşturacak bir

³⁷¹ İşcan, Mehmet Zeki, (2006), “Sünnî Düşüncede Dini Bir Otorite Olarak ‘Selef’ Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 147-172.

görünümde değildir. Hocalara göre Kur'an; "hem dünya hem âhîret mutluluğu sağlayan", "insanın bütün ihtiyaçlarını karşılayan", "insanın aklını ve kalbini tatmin eden", "herkesin okuyup anlayabileceği", "muciz" bir kitaptır.

Hocaların Kur'an anlayışlarında dikkat çeken bir husus da, onların Kur'an hakkındaki tarihsel tartışmalardan habersiz veya bu tartışmalara ilgisiz olmalarıdır. Hocaların bu durum veya tutumlarında, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı ya da Kur'an'ın zâhir ve bâtınına ilişkin tartışmaların günümüzde genel olarak güncelliğini kaybetmiş olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Mollaların Kur'an anlayışı ise çoğunlukla medresede okutulan klasik kaynakların etkisinde şekillenmiştir. Bu kaynaklarda, diğer din anlayışları karşısında Ehl-i Sünnetin Kur'an tasavvurunun savunulması için halku'l-Kur'an gibi tartışma konularının yoğun olarak işlenmiş olmasının,³⁷² mollaların da bu konularda hassasiyet göstermelerine neden olduğu söylenebilir.

3.1.1.1. Kıssaların Tarihsel Gerçekliği

Mollalar ve hocaların, Kur'an'ın mahiyetine dair düşüncelerinin karşılaştırılmasında kıssalar³⁷³ konusu da önemli bir parametredir. Çünkü Kur'an'ın yaklaşık üçte birini oluşturan Kur'an kıssaları klasik ve modern İslam düşüncesinde önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Bu anlayışlar arasında Kur'an'ın haber verdiği her tarihsel olayın aynen gerçekleştiği düşüncesinden, kıssaların tabii

³⁷² Örnek olarak bk. Et-Taftazânî, (H. 1304), *Şerhu'l-Akâid*, by., s. 90-110.

³⁷³ Kıssa kavramı, Kur'an'da, önceki toplulukların, şahısların veya peygamberlerin başından geçen hadiseleri anlatan birimleri ifade eder. (Bk. Albayrak, Halis, (2011), *Tefsir Usulü*, İstanbul: Şule Yayınları, s. 47; Sayı, Ali, (1995), "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", *DEÜİFD*, S. IX, s. 145-196; Kur'an'da yaklaşık bin altıyüz ayetle (bk. Çiçek, *Kur'an Nasıl Bir Kitaptır?*, s. 14.) ve seksen dört konuda anlatılan (Bk. Kaya, Remzi, (2002), "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *UÜİFD*, C. 11, S. 2, s. 31-58.) yirmi dört kıssa yer almıştır. (Bk. Eliaçık, R. İhsan, (2011), *Kur'an'a Giriş*, İstanbul: İnşa Yayınları, s. 16.) Bu kıssalar Kur'an'ın yaklaşık üçte birini oluşturmuşlardır. (Bk. Karşı, İ. Halil, (2012), *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, Ankara: DİB Yayınları, s. 61.) Sözlü kültürün vazgeçilmez unsurları olarak kıssaların, insanlara ilk aktarılabileceği biçimi itibarıyla sözlü bir hitap olan Kur'an'da, en önemli anlatım tekniklerinden biri olarak kullanılması ve oldukça önemli bir yekün tutması tabiidir. (Bk. Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, s. 49.) Çünkü Kur'an, eğitmek istediği insanın eğitilmesine uygun bir yöntemi esas almıştır. Dolayısıyla bu konuda vahiy, metot bakımından insana tabi olmuştur. (Bk. Özcan, Hanifi, (1995), "Maturidi'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *DEİFD*, S. IX, s. 103-117.

olaylardan bahsettiği³⁷⁴ veya Allah'ın insanları eğitmek amacıyla kullandığı temsiller veya mitolojik anlatılar³⁷⁵ olduğu fikrine kadar çok çeşitli yaklaşımlar söz konusu olmuştur.

Kur'an'daki kıssaların gerçekliği konusunda mollalar ve hocaların düşüncelerini tespit amacıyla, yapılan mülakatlarda kendilerine; “*Kur'an'da anlatılan kıssalar yaşanmış olaylar mıdır? Kıssaları nasıl değerlendiriyorsunuz?*” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu sorulara verdikleri cevaplarda, mollaların tamamı Kur'an'da yer alan kıssaların, aynen gerçekleştiğine inandıklarını belirtmişlerdir. Mollalar, mahiyeti itibari ile farklı olan tarihi kıssalar veya Kur'an'ın nuzulü sırasında meydana gelen olaylar ya da gaybı konu alan kıssalar konusunda bir ayırım yapmamaktadırlar. Ancak Kur'an'daki temsili kıssalar konusunda bazı ayırımlara gitmektedirler. Mollalar, kıssaların bilfiil gerçekleştiğini şöyle ifade etmektedirler;

“ *Cenab-ı Allah bir şeyden bahsetmişse biz ona inanırız... Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar bizatihi olmuş, insanların ders alması, sonraki gelen ümmetlerin ders alması için... temsili olsun diye, iş olsun diye Cenab-ı Allah bunları zikretmez ...*” (R. Polatlı: 54)

“ *... Okuduğumuz tefsirlerde buna muhalif görüşler görmedik. Günümüz müfessirleri arasında varsa da kıl kâldan çıkmıştır. Kelamda bir kural vardır; Hakikat varken mecaza gitme diye bir şey yoktur. Allah bir insana haşerat dilini öğretme gücüne sahiptir... Önceki ümmetler hakkında anlatılanlar bihakkın yaşanmış olaylardır.*” (S. Artaş: 35)

“ *... Kur'an-ı Kerim zaten yaşanmış olarak veriyor, yer veriyor, zaman veriyor, içindeki rolü olan elemanları veriyor. Ki bunlar tarihte sabit olan hadiselerdir... Bugün siz Firavun hadisesine temsili diyemezsiniz mesela... Bu bir hakikattir. Yaşanmış bir olaydır... Hz Süleyman'ın Hüdühüd ile konuşması*

³⁷⁴ Seyyid Ahmed Han'a göre Kur'an kıssalarında tabii kanunlara ve akla aykırı hiçbir şey yer almamaktadır. Bk. Albayrak, İsmail, (2004), *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 76; Öztürk, Mustafa, (2014), *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'anlılık*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 187.

³⁷⁵ Örneğin Muhammed Abduh'a göre Hz. Âdem kıssası, insanın kendi yeteneklerini anlaması sürecini temsilen anlatılmıştır. Bk. Demir, Şehmus, (2003), *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihsel Gerçeklik*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 99-100.

bir mucizedir. Bunların inkârı küfürdür, dinden çıkmaktır...” (M. Okçuoğlu: 64)

Mollalar, kıssaların mutlak yaşanmışlığını farklı argümanlarla temellendirmektedirler. Kıssaların tarihsel gerçekliğini bir iman meselesi olarak değerlendirenler olduğu gibi, “sevad-ı a’zamin yolu”, “kıssaların yaşanmamış şeyler olduğunu gösteren bir karinenin bulunmadığı”, “Allah’ın kudretinin sonsuz olduğu”, “bazı kıssalarda yer ve zamanın belirtilmiş olması”, “kıssaları konu alan ayetlerde hakikat varken mecaza gidilemeyeceği” ve benzeri hususları düşüncelerine esas olarak alanlar da vardır.

Bazı mollalara göre Kur’an’da, “*daraba’l-lâhu meselen*” veya “*lev enzelna hâzel Kur’ane ‘ala cebelin...*” gibi ifadelerle başlayan ve çeşitli temsiller içeren kıssalar da mevcuttur. Bu tür kıssaların mutlaka yaşanmış olması gerekmez. Çünkü temsillerin yer aldığı anlatımlarda, muhatap açısından bu temsillerin gerçekten yaşanıp yaşanmaması pek de önemli değildir. Önemli olan o temsillerin muhatap için önerdiği anlam veya derstir. Temsillerin birincil amacı hakikatin, dinleyenler tarafından daha iyi anlaşılmasıdır. Bu konuda bazı mollalar şunları ifade etmişlerdir;

“ ... Bazen insanlar anlasınlar diye temsiller de anlatılmış. Hatta bu konuda âlimler kitaplar da yazmış. Emsalu’l-Kur’an diye... Mesela; “meselen ma beudeh...” rasulullah da çoğu zaman temsili şeyler yapmıştır.” (S. Ergen: 59)

“... Temsili olarak verilenler de var. Mesela; “daraballahu meselen” ifadesi ile takdim ediyor. Onlar temsili hikâyelerdir. İnsanların bazı durumları daha iyi anlamaları için temsil vermiştir.” (M. Okçuoğlu: 64)

“... [Kur’an’da] temsil vardır. Mesela diyor; ‘lev enzelna hazel Kur’ane ala cebelil lereaytehu’... Eğer ben diyor Allah, ben irademi o taşlara göndersem, ‘dağılın’ desem hemen yerine getirirler. Bu söylenebilir, buna geçmişte bir vakta gerek yoktur... Ama eğer irfani taraftan bakarsak mesela Yunus Emre’de var, diyor o taşın ruhu var. O zaman temsili değil gerçek olur. Şöyle de denilebilir, öyle de denilebilir... Bütün dillerde temsil var ama Kur’an’ı oraya çekmek, öyle bir tehlike var... Temsil azdır. Mucizeler açıktır. Bir şeyi

diğerine kurban etmeyelim. Temsil vardır ama her şeye temsil demek hakarettir. Kökten harikulade yoktur demek, o da yanlıştır. Çizgi incedir yani.” (D. Kardeş: 61)

Hocalar ise, büyük çoğunluğu itibariyle Kur’an’da geçen kıssaların ve bu kıssalardaki mucizelerin aynen yaşanmış olduklarına inanmaktadırlar. Bu inançlarını “gerçek olmayan bir şeyi anlatmanın Allah’a yakışmayacağı”, Allah’ın, “yeryüzünde dolaşın, sizden öncekilerin başına neler gelmiş görün” diye somut delillere işaret etmesi ve “Allah’ın kıssalarda anlatılan şeyleri gerçekleştirme gücünün olduğu” şeklindeki gerekçelerle temellendirmektedirler. Hocalardan bazıları bu çerçevedeki düşüncelerini şöyle ifade etmektedirler;

“... Bence Kur’an-ı Kerim’de geçen kıssalar birebir yaşanmıştır. Allahu Teâlâ’nın yaşanmamış şeyleri bu şekilde anlatması düşünülemez. Çünkü diyor şöyle şöyle şöyle oldu. Olmayan bir şeyi böyle böyle oldu demek Allah-u Teâlâ’ya bence yakışmaz. Bunlar belli zamanlarda yaşanmış şeylerdir. Önceki kitapların bazılarında da teyit edilmiş. Allah-u Teâlâ istese her şeye gücü yeter, kadir-i mutlaktır. Hz Süleyman’a cinleri de çalıştırır, karıncayı da konuşTURUR. (A. Akar: 23)

“... Bütün peygamberlerin kıssalarının yaşanmış olduğuna inanıyorum. Allah niye temsil etsin ki? Ben bunu pek mantıklı görmüyorum. Allah-u Teâlâ yaşanmış bir olayı bize anlatır, temsil etmesine gerek yok.” (F. Budak: 25)

Kur’an’daki kıssaların anlatıldıkları biçimleri ile aynen gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda mollalar ile hocaların düşünceleri arasında kısmi bir farklılıktan bahsedilebilir. Mollaların bu konudaki inancı daha kesindir ve nisbeten de bunu iman meseleleri ile ilişkilendirmektedirler. Ayrıca mollalar Kur’an’daki temsilleri içeren kıssaları, tarihi kıssalardan farklı bir kategori olarak değerlendirmektedirler ve bunların anlatılış amaçlarının mantığı gereği somut gerçeklikler olmayabileceklerini belirtmektedirler. Hocalar ise bu temsiller konusunda bir ayırım yapmamaktadırlar. Özellikle, tarihi kıssaların bile gerçekten gerçekleşip gerçekleşmedikleri konusunda az da olsa tereddütlerini beyan eden hocaların, Kur’an’daki temsilleri ayrı bir kategori olarak değerlendirmemeleri dikkat

çekicidir. Bu durum onların, kıssaları analitik olarak kategorize edebilecek düzeyde Kur'an'ın içerik ve kavramlarına vakıf olmadıklarını düşündürmektedir.³⁷⁶

Klasik İslam düşüncesinde, Kur'an kıssalarının gerçekten yaşanmış oldukları konusunda görüş birliği vardır. Bu anlayış içerisinde, Kur'an'da mitolojik kıssaların varlığını tartışmaya açmak şöyle dursun, bunun bir soru şeklinde telaffuz edilmesi dahi bir sapkınlık olarak görülmüştür. Buna mukabil özellikle heretik inanç grupları olarak görülen Bâtınî/İsmâilî gelenek içinde bu tür sorular sorulmuştur. Aynı şekilde Sünnî İslam'ın mesafe koyduğu vahdet-i vücudçu tasavvuf geleneğinde de Kur'an kıssalarını demitolojize etme teşebbüsleri olmuştur.³⁷⁷ Netice olarak mollalar ve hocaların, kıssaların tarihsel gerçekliği konusunda geleneksel İslam anlayışını benimsedikleri anlaşılmaktadır.

3.1.1.2. Kur'an'da Zâhir ve Bâtın

Kur'an'ın mahiyeti konusundaki bir başka tartışma alanı da zâhir ve bâtın meselesidir. Bu konuda bir dikotomi oluşturan anlayışlardan biri, özellikle itikadî konulardaki nasları aklî bir yoruma tabi tutmadan, olduğu gibi kabul eden Selefiyye ile dini hükümlerde ayetlerin zâhirini esas alıp te'vile hiç yer vermeyen Zâhiriye mezhebi iken, diğeri Kur'an'ın zâhirî anlamlarını tamamen göz ardı eden Bâtınîlik olmuştur.³⁷⁸ Bu iki uç anlayış arasında yer alan daha birçok yaklaşım da var olagelmıştır.

Müslümanların düşünce tarihinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda iki uç anlayışı temsil edenler olarak, zâhiri/lafzî esas alanlar ile, Kur'an'dan asıl anlaşılması gerekenin bâtınî anlam olduğunu savunanlar arasındaki tartışmalar günümüze kadar ulaşmıştır. Karşılıklı suçlamalarda, bâtınî yorum taraftarları

³⁷⁶ Hocalardan biri, Kur'an'daki kıssaların tamamının temsili anlatımlar olduğunu düşünmektedir. Tanrı düşüncesi konusunda gnostizm benzeri düşüncelere sahip olduğu düşünülen bir diğer hoca ise Kur'an'daki kıssaların, Kur'an'ın indiği dönemdeki Araplar tarafından zaten bilinen şeyler olduğunu, kıssaların bir kısmının ise çeşitli metaforlar içerdiğini ifade etmektedir. Diğer hocaların anlayışları ile karşılaştırıldığında, bu iki yaklaşım hocalar arasında aykırı denilebilecek anlayışlar olduğu anlaşılmaktadır.

³⁷⁷ Öztürk, "Demitolojizasyon ve Kur'an", s. 85-118.

³⁷⁸ Cabirî'ye göre, İslam'dan çok önce Yunan felsefesinde ve Yahudi-Hıristiyan teolojisinde bir yorum yöntemi olan alegorizm, yani bir kelime veya cümlenin gramer kuralları ve içinde yer aldığı dildeki anlamı dikkate alınmadan yorumlanması olayı, önceleri Şîî-İsmailî ve daha sonra da tasavvuf kanalıyla İslam düşüncesine girmiştir. Bk. Güler, *'din'e Yeni Yaklaşımlar*, s. 219.

muhafiflerini Kur'an'ın ruhunu anlamamakla, zâhirci/lafızcılar ise karşı tarafı, sapkınlıklarını Kur'an'a söyletmekle itham etmişlerdir.

Kur'an'ın çok boyutlu anlamlara imkân veren dili ve bizzat mesellere yer vermiş olması zâhir-bâtın konusundaki tartışmaların nedenlerinden birini oluşturmuştur. Kültürel yatkınlıklarla birlikte yabancı kültür ve düşünce sistemlerinin de bu tartışmaları beslediği söylenebilir. İslam düşünce tarihinde Kur'an'ı zâhir ve bâtın anlam alanlarına ayırarak çeşitli yöntemler çerçevesinde yorumlayan temel anlayışlar felsefe ve tasavvuf olmuştur.

Kur'an'a yönelik bu anlayış farklılıklarının mollalar ve hocaların düşüncelerine nasıl yansıdığını anlamak amacıyla kendilerine “*Size göre Kur'an'ın zâhir ve bâtın anlamları var mıdır?*” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Mollaların anlayışları değerlendirildiğinde, “Kur'an'ın zâhir ve bâtın anlamları vardır”, “Kur'an'ın bâtınî anlamları yoktur” ve “Kur'an'ın bâtınî anlamları vardır ama lafızdan tamamen bağımsız değildir” şeklindeki anlayışların şekillendirdiği üç alt temanın ortaya çıktığı görülmektedir.

Mollaların büyük çoğunluğuna göre Kur'an'ın zâhirî ve bâtınî anlamları vardır. Mollaların Allah, Kur'an veya insanı merkez alarak veya onlara bakan yönlerine dikkat çekerek bu düşüncelerini temellendirdikleri anlaşılmaktadır. Bir kısım mollalar Kur'an'da bâtınî anlamların varlığını onu, Allah'ın sonsuz kelamı olarak nitelemek suretiyle, yani Allah'a bakan yönüne vurgu yaparak açıklamaktadır. Mollalardan C. Aydın (73) bu durumu şöyle ifadelendirmektedir;

“Allah çok büyüktür. Kur'an da O'nun kelâmıdır. [Ayetle] ne diyor, ‘ kul lev kânel bahru midâden li kelimâti rabbî lenefidel bahru kable en tenfede kelimâti rabbî velev ci'na bi mislihi mededa’ ... Olur mu ki manevi manası olmasın? Ben bâtın manalarının olduğuna inanıyorum yani. Ama sıradan insanlar lafzı ne ise onunla ilgilenmeli.”

Kur'an'daki bâtınî anlamların varlığını Kur'an'ın sahip olduğu icazla açıklayan bir mollaya göre Kur'an çok katmanlı bir anlam hazinesine sahiptir.

Dolayısıyla Kur'an'ın zâhiri manaları, onun tüm boyutlarını içermemektedir. Bu mollanın ifadeleri ile;

“Kur'an-ı Kerim'in mertebeleri var, makamları var. Mesela Kur'an-ı Kerim'in sarîhî makamı var. Açık ve net bir şekilde meseleye temas ederek yani. Bir de Ku'ran-ı Kerim'in îmâî makamı var, lemhî makamı var, lem'î makamı var... Bir ayet-i kerime bu makamların hepsini kapsayabilir... Kur'an-ı Kerim'in bu makamlarına mazhar olabilme Cenab-ı Allah'ın İsm-i A'zam'ına vukûfiyetine bağlıdır... Eğer Ku'ran-ı Kerim'in manalarını bu derinlik mertebelerine göre değerlendirirsek Kur'an-ı Kerim'in zâhir ve bâtın manaları var...” (Ş. Arslanlı: 55)

Tasavvufî düşünceyi ve pratiklerini değerli sayan bir molla ise Kur'an'daki bâtınî anlamların varlığını, söz konusu anlamların, insan-ı kâmil olarak adlandırılan kimselere, vehbî olarak verilmiş olmasına işaret ederek ifadelendirmektedir. Ona göre Kur'an'ın bâtınî anlamları vardır ancak şeriatla bağlayıcı olan zâhirî anlamıdır. Bu molla söz konusu düşüncelerini şu ifadelerle dile getirmektedir;

“ [Kur'an'ın Bâtınî anlamları] vardır. Tefsirin kaç çeşidi var. Rivayât, dirayât ve işarî... Kur'an'ın işarî manalarına dair tefsirler de yazılmış, Ehl-i Sünnet'in muteber, müctehid derecesinde olan insanlardır bunlar. Kur'an'ın zâhirî manası şeriat tarafından bağlayıcıdır. Bunun yanında bâtını da bir gerçektir. Asıl ağırlığı zâhirdir. Veliler nebilerin en edna makamına dahi ulaşamaz ama Yüce Allah Hz. Musa'ya göstermediği manaları Hz. Hızır'a göstermiştir. (S. Artaş: 35)

Kur'an'ı yorumlamada lâfzî anlamın ötesine geçerek bâtınî anlamlar çıkarmaya çalışmak, yorumlanan lafızlara sembolik anlamlar yüklemekle mümkün olmuştur. İşarî tefsir olarak bilinen bu tarz yorumlama biçimi sadece sufilere özgü bir anlayış olmamıştır. Mesela İhvân-ı Safâ, Bâtınîler, Felsefeciler ve bu gruplardan herhangi birine doğrudan girmeyen başka müfessirler de pek çok âyeti zâhirî manasının dışında temsîlî bir şekilde okuma ve yorumlama cihetine gitmişlerdir.³⁷⁹

³⁷⁹ Ay, Mahmut, (2011) “İşarî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İÜİFD*, S. 24, s. 103-148.

Mutasavvıflar Kur'an'ın bir zâhir bir de bâtın anlamının olduğunu kabul etmişlerdir.³⁸⁰ Nazari sûfî tefsir temsilcileri bir yana bırakılırsa, diğer sûfîler (işârî sûfî tefsir temsilcileri) Kur'an'da aslolanın ayetlerin zâhirî anlamı olduğunu, amelin ve ahkâmın bu anlamlara göre yerine getirileceğini kabul etmişlerdir.³⁸¹ Bununla birlikte sûfîler, ayet ve hadislerde zâhir manaların altında, herkesçe bilinmeyen, ancak kalbini ibadet, riyazet, mücahede vs. ile nurlandırmış olan bâtın ehli kimselerce bilinebilen bir takım derûnî manalarının olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre, bu derûnî manalar, Kur'an ve Sünnet'in hükümlerine aykırı olmamak şartıyla, daha sağlam ve saf bilgi ifade ederler ve bunlar ancak ilham ve keşf ile elde edilebilirler.³⁸² Bunun için de Kur'an'ın zihnî boyutundan çok fiilî (aşk) boyutuyla anlaşılması gerektiğini düşünmüşlerdir.³⁸³ Kur'anî söylemde zâhir-bâtın ayırımına gidenler, zâhiri "avam anlayışı", bâtını da "âlim anlayışı" ile özdeşleştirmişlerdir.³⁸⁴ Kur'an'ın lafzının dışında bâtınî anlamlar da içerdiğini düşünen mollalar da bu yaklaşımı benimsemektedirler.

Kelamî ve tasavvufî tefsirlerin biraz daha gelişmiş halleri olarak ifade edilen felsefi tefsirde³⁸⁵ de Kur'an'ın zâhir anlamlarını aşan yorumlar esas alınmıştır. İslam akidesine en yakın filozof olarak kabul edilen İbn-i Sina'ya göre peygamberler ilahî gerçekleri ve aklî hizmetleri remzî ve temsîlî olarak anlatmışlardır.³⁸⁶ Ona göre İslam da, gerçekliği bedevilere anlatabilmek için onların yüce gördüğü bir takım şeyleri

³⁸⁰ İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 312 vd.

Kur'an'ın zâhir ve bâtın anlamlarının olduğu konusunda referans alınan rivayetlerden biri İbn-i Cerir et-Taberi'nin, senedini Abdullah b. Mes'ud'a dayandırdığı; "Her bir ayetin bir zâhiri bir bâtını vardır. Her ayet için bir had (sınır) ve her had için bir matla' (hakikatini müşahede yeri) vardır." hadisidir. Bk. Selvi, Dilaver, (2011), "Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır", *Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler*, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 2, s. 7-41.

³⁸¹ Çelik, Ahmet, (2008), *Tarihi Süreçte Bâtınî ve İşârî Yorum*, İstanbul: Aktif Yayınevi, s. 63; Birişik, Abdulhamit, (2011), "Tefsir", *DİA*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 40, s. 281-290.

³⁸² İdiz, Ferzende, (2006), "Tasavvufta İlmi Zâhir-İlmi Bâtın Anlayışı", *ATAÜİFD*, S. 25, s. 237-260.

³⁸³ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 42.

³⁸⁴ El-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 216; Şelebî, Abdulcelil, (2004), "Bâtınî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", çev. Gıyasettin Arslan, *FÜİFD*, C. 9, S. 1, s. 99-108.

³⁸⁵ Güler, *'din'e Yeni Yaklaşımlar*, s. 32; Felsefecilerin Kur'an'ı bir bütün olarak tefsir etmemiş olmalarının etkisiyle de olmalı ki, Kur'an müfessirleri, 'felsefi tefsir'in neliği konusunda 'efrâdını câmi ağyârını mâni' bir tanım yapmamışlardır. Felsefi tefsirin anlam alanı konusunda klasik kaynaklarda konuyu bütün yönleriyle ortaya koyan kuşatıcı ve tatminkâr bir tanımın yapı(a)mamasında, bütün ilimlerin kendisinden doğduğu kabul edilen "felsefe"nin ve "felsefi ilimler sisteminin" tarihsel süreçte geçirdiği değişimin de etkisi olmuştur. Bk. Okumuş, Mesut, (2014), "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn-i Sina'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", *Diyanet İlmi Dergi*, C. 50, S. 1, s. 157-194.

³⁸⁶ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 198.

sembol ve metafor olarak kullanmıştır.³⁸⁷ Dolayısıyla lafızlarla ifade edilen ilk anlamlarının ötesinde, bâtinî anlamlar içermesi nedeniyle Kur'an, felsefeye dayanılarak tefsir ve te'vil edilmelidir.³⁸⁸ İsraki felsefe temsilcileri ise nasların keşf ve ilhamla anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır.

Görüşülen mollaların bir kesimine göre ise, Kur'an'ın bâtinî anlamları yoktur. Kur'an'ın bâtinî anlamlarının varlığını kesinlikle red eden bu mollalar, Kur'an'da işarî anlamlarının varlığına daha ılımlı yaklaşmakta, müteşâbih ayetlerin bâtinî anlamları konusunda ise tereddütlü bir yaklaşım göstermektedirler. Kur'an'a verilecek anlamların lafızlardan (kıyamete kadar herhangi bir dönemde de olsa) bir şekilde anlaşılması gerektiğini düşünen bu mollalar, Kur'an'ın anlamları konusunda lafızları zorlayan yaklaşımları tasvip etmemektedirler. Örneğin bu düşüncedeki bir molla, konuşmalarında sıklıkla atıflarda bulunduğu Said Nursi'nin bu konudaki düşüncelerine eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre dini hükümler Kur'an'ın zâhirine göre verilir. Bu molla düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

"... Biz zâhire göre hükmediyoruz, sırları da Allah'a havale ederiz. Nahnu nahkumu bi'z-zevâhiri... Namaz konusu mesela. İkame-i salât bellidir. Bunu, ... Allah'ın rahmetidir diye te'vil edemezsin... Ancak bâtinî mana verenler de var. Mesela Bediuzzaman'ın, 'wellezine meahum'a verdiği anlam... Hilafet sıralamasına göre... Ama Kur'an'ın zâhiri öyle demiyor. Hudeybiye Anlaşması bağlamında açıklıyor... Bu ayetten hüküm alınırken o mana-i işârî irade edilmez yani... [Kur'an'ın bâtinî anlamları] vardır diyenler vardır. Ama özellikle hüküm ayetleri, hüküm kat'î ise kesinlikle medlûlü ne ise odur. Müteşâbihler konusunda [bâtinî anlamlar] vardır diyenler vardır." (A. Özekinciler: 69)

Kur'an'ın bâtinî anlamlarının varlığını red eden ancak Kur'an'daki lafızların bazı anlamlara 'işaret' edebileceğini düşünen mollalara göre, Kur'an'ın işaret ettiği düşünülen anlamların, lafızlardan tamamen kopuk olmaması gerekir. Mollalardan B. Akat (49)'ın ifadeleri şöyledir;

³⁸⁷ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 85.

³⁸⁸ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 198.

“... Bir sözcüğün manaya delalet etmesi bir mantukî yönden olur, bir mefhumî yönden olur. Delâlet-i mantûkiyeden biri de delâlet-i işâriyedir. Fakat sofiler ölçüyü muhafaza etmediğinden dolayı aşırılığa kaçıyorlar. Fakat delâlet-i işariye nasıldır, usulü'l-fıkıhta o da açıklanıyor... Sofilerin çıkardığı mana kabul edilecek mana değildir. Bâtın manası varsa da bunun lafızdan anlaşılması gerekir. Bunun dışında bir mana yoktur.”

Mollaların bâtinî anlamları kabul etmemelerinde itikadî gerekçelerin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Onlara göre Kur'an'ın bâtinî anlamlar içermesi vahyin tabiatına ve teklif şartlarına aykırıdır. Ayrıca Kur'an'dan açıkça anlaşılmayan anlamlardan insanların mükellef sayılması mümkün değildir. Bu şekilde düşünen mollalara göre Kur'an'daki anlamlar yalnızca lafızlarla sınırlandırılmaz ancak, lafzın ötesine geçmenin de mutlaka belli ölçüleri olmalıdır. Yani ölçülü olmak kaydıyla Kur'an'ın işarî yorumları da kabul edilebilir. Kur'an ve Sünnete uygun olarak kabul edilmiş işarî tefsirlerin varlığı, söz konusu makul yorumların mollaların düşüncesinde makbul muamelesi gördüğünü göstermektedir.

Hocaların Kur'an'ın zâhir ve bâtin anlamları konusundaki düşüncelerinin genel olarak “Kur'an'ın hem zâhir hem de bâtin anlamları vardır” şeklinde özetlenebilecek homojen bir anlayışı yansıttığı görülmektedir.³⁸⁹ Bir hoca, şu ifadelerle söz konusu anlayışı özetlemektedir;

“ ... Kur'an'ın sadece zâhiri var bâtını yok etmek, sadece bâtını var zâhiri yok etmek bence yanlış bir anlayıştır. Tabi avam kesiminin, düzen sağlanması amacıyla zâhiri ile amel etmesi daha uygun olur. Ama ilimde derinleşenler, kendini o zümrede gören kişiler bâtından da bir şeyler anladığını söyleseler, o başkasını bağlamaz. Ama zâhiri tüm Müslümanları bağlar... Herkes bâtını anlayacak diye bir şey de yok. Anladığımız kadarıyla Efendimiz (sav) dememiş ki işte bu ayeti bâtınından anlayın... Tasavvufçuların bâtin görüşleri sadece kendilerini bağlar. Bu bir mezhebe benzetilebilir... Kur'an-ı Kerim bir

³⁸⁹ İlahiyat fakültesini İLİTAM programı ile okuyan bir hoca ise bu genel eğilimden farklı olarak, Kur'an'ın bâtinî anlamlarının olmadığını ifade etmektedir. Bu yaklaşımını, mutasavvıfların kendi düşüncelerini onaylatmak amacıyla Kur'an'ı istismar ettikleri ve bâtinî yorum kapısı açıldığı takdirde Müslümanlar arasında tefrika çıkacağı gibi pratik, sahabenin Kur'an'a bâtinî anlamlar yüklediği şeklindeki teorik gerekçelerle açıklamaktadır.

deryadır herkesin kabı farklı farklıdır. Herkes alabildiğini alıyor...” (A. Akar: 23)

Hocaları, Kur'an'ın zâhirî anlamlarının yanında bâtinî anlamlarının da olduğunu kabul etmeye sevkeden durumların, Kur'an'da yer alan huruf-u mukataa, Allah'a nispet edilen haberi sıfatlar, mecazlar ve temsiller olduğu anlaşılmaktadır. Hocaların tamamına yakını, Kur'an'da bâtinî anlamların varlığını kabul etmekle birlikte, özellikle ibadet ve muamelat konusunda bâtinî yorumların ölçü olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.

Mollalar ve hocaların Kur'an'ın zâhir ve bâtin anlamlarının varlığı konusunda benzer düşüncelere sahip oldukları görülmektedir.³⁹⁰ Her iki kesim de Kur'an'ın zâhir anlamlarının yanında işarî veya bâtinî anlamlarının varlığını kabul etmektedir. Ancak genel bağlamı ile değerlendirildiğinde, Kur'an'ın bâtinî anlamlarının varlığını kabul eden mollalar ve hocaların düşüncelerindeki bâtinî anlam anlayışının, Müslümanların düşünce tarihinde batıl fırkalar olarak görülen Bâtînîlik veya felsefî Kur'an yorumları ile bir ilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış, mollalar ve hocaların Kur'an'a dair, “Allah'ın kelam sıfatının bir tezahürü ve dolayısıyla anlamlarına sınır tayin edilemeyecek bir kitap” şeklindeki genel tasavvurları ile uyumluluk göstermektedir. Söz konusu yaklaşımın mantığı Kur'an lafzının kapsadığı sınırlı anlamların ötesinde anlamlar içermesini gerektirmektedir.

Bizzat Kur'an'da, muhkem olanların yanında müteşabih ayetlerin varlığından bahsedilmesi³⁹¹ veya bazı kimselere olayların yahut rüyaların te'vilinin öğretildiği³⁹² şeklindeki bilgilerin yer almış olması, mollalar ve hocaların zâhir ve bâtin konusundaki anlayışlarını beslemiş gibi görünmektedir. Çünkü gerek müteşabihler gerekse te'vil, Kur'an'ın lafzî anlamlarının ötesindeki anlamlara işaret etmektedir. İslam kültüründeki bilgi sistemlerinin en yaygın biçimi olan beyanî anlayıştaki “tefsir” ile “te'vil” arasındaki karşıtlık buradan doğmaktadır.³⁹³ Gerek mollalar

³⁹⁰ İki anlayış arasındaki nisbi farklılıkta dikkat çeken şeylerden biri de, mollaların konuyu, kendi terminolojisi ile ve daha analitik olarak değerlendirmeleridir.

³⁹¹ 3/Al-i İmran: 7.

³⁹² 12/Yusuf: 21.

³⁹³ El-Câbirî, Muhammed Âbid, (2001), *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 3. baskı, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 356.

gerekse hocaların, tefsir ile te'vil, zâhir ile bâtın arasındaki mesafeyi daraltmaya ve böylece bu karşıtlığı “kontrol etmeye” çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bunu da te'vili veya bâtınî anlamları, ibarenin genel anlamına bağlayarak sağlamaya çalışmaktadırlar.

3.1.1.3. Kur'an'ın Epistemolojik Kapsamı

Kur'an'ın mahiyeti konusundaki tartışmalardan biri de, Kur'an'ın epistemolojik kapsamı ile ilgilidir. Kur'an'daki bilginin sınırları konusundaki tartışmaların tarihi çok eskilere dayanır. Bu konuda -farklı anlayışlar bulunmakla birlikte- iki uç düşünceden söz edilebilir. Birincisi Şafî,³⁹⁴ Gazzali³⁹⁵ Suyuti³⁹⁶ ve Ebu'l Fadl el-Mursî³⁹⁷ gibi âlimlerin öncülük ettiği, “Kur'an'da her türlü bilgi vardır” düşüncesi, diğeri ise, Şatıbi ve Zehebi gibi âlimlerle temsil edilen, “Kur'an sadece dini konuları ihtiva eder” anlayışıdır.³⁹⁸

İnsanın akli ve tutumlarının büyük oranda tarihsel ve toplumsal şartlar tarafından oluşturulduğu sosyolojik bir vakiydir. Kişi büyük oranda yaşadığı dönemin hâkim anlayışının etkisinde kalarak muhakemelerde bulunur. Başka bir ifade ile birey kendi döneminin yarattığı bilimsel aklın etkisinde kalır ve muhakeme tarzı daha çok o dönemin belirlediği ölçüler dâhilinde tezahür eder. Dolayısıyla bireyin tarihsel bir varlık olarak mevcut olduğu hususu gözden uzak

³⁹⁴ İmam Şafî, (t.y.), *Er-Risale*, Tahkik: A. Muhammed Şakir, çev: Ubeydullah Dalar, Ankara: Gaye Matbaacılık, s. 20.

³⁹⁵ Gazâlî, Ebu Hamid, (t.y.), *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, C.1, s. 822; Ateş, Abdurrahman, (2002), “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 4, s. 117-141.

³⁹⁶ Suyûtî el-İtkan adlı eserinde, Kur'an'da her türlü bilginin mevcudiyetini; “Devemin ipi kaybolursa Kur'an'da bulurum”, “Âlemde her ne varsa o Kur'an'da vardır”, “Kur'an'da, kelimelerinin adedince ilim vardır”, “Her şey Kur'an'dan çıkarılabilir.” ifadeleri ile dile getirmiştir. Bk. Çalışkan, İsmail, (2003), “Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi, Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *CÜİFD*, C. 7, S. 1, s. 235-248; Elmalılı Hamdi Yazır da Kur'an'da her türlü bilginin mevcut olduğunu düşünmüştür. Yazır, Bakara suresi 28-29 ayetlerini tefsir ederken, “bu iki ayette bütün dünya ve ahiret ilimleri mündemiçtir” demiştir. Bk. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, (t.y.) *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, C. 1, s. 247.

³⁹⁷ Endülüslü âlim Ebu'l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257), bütün dini ilimlerden el sanatlarının her çeşidine varıncaya kadar ilme konu olan her şeyin Kur'an'da var olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bk. Çalışkan, “Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi, Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 235-248.

³⁹⁸ Çalışkan, “Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi, Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 235-248.

tutulmamalıdır.³⁹⁹ Bu bağlamda Kur'an'a yaklaşım biçimlerinde de tarihsel şartların önemli etkisinin olduğu yadsınamaz. Örneğin, Sanayi Devrimi, keşif ve icatlar, Batı'nın teknolojik üstünlüğü ve İslâm âleminin değişik sahalarda uğradığı mağlubiyetler, oryantlizmin İslâm'ı ve onun temel kaynağı olan Kur'an'ı bilim karşıtlığı ve gericilikle damgalamaya yönelik ithamları, 19. yüzyıldan itibaren müfessirleri, Kur'an'a bilimsel yönden yaklaşıma sevk etmiştir.⁴⁰⁰ Bu yönelimle birlikte bilimsel tefsir ekolü doğmuş, sistematik anlamda her ilmi Kur'an'da arama gayretine dönüşen bu ekol, Kur'an'ın tıp, biyoloji, coğrafya, astronomi ile ilgili ayetlerine odaklı ve modern bilimi referans alan Kur'an yorumlarını ortaya çıkarmıştır.⁴⁰¹

Kur'an'ın epistemolojik kapsamı hakkında mollalar ve hocalara; *“Kur'an'da her türlü bilgi var mıdır? Kur'an'da yer almayan bilgilere nasıl yaklaşmalıyız?”* şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Mollaların bu konu hakkındaki düşüncelerinin, *“Kur'an'da her türlü bilgi vardır”, “Kur'an'da her türlü bilgi yoktur, çünkü Kur'an bir hidayet ve ahlâk kitabıdır”, “Kur'an'da, bazı alanlarda her türlü bilgi vardır”* şeklinde üç tema oluşturduğu görülmektedir.

Mollaların büyük bir çoğunluğu Kur'an'da her şeye dair bilginin var olduğunu düşünmektedir. Onlara göre; Kur'an sınırlı lafızlardan oluştuğu için bu bilgiler mufassal olarak değil de remzen veya işareten verilmiştir. Kur'an son ilahi kitap ve mana itibariyle de mucize olduğuna göre, kıyamete kadar meydana gelecek

³⁹⁹ Arpa, Enver, (2013), “Kur'an'a İlişkin Bilimsel Açıklama Girişimlerinin Doğurduğu Sorunlar”, *Eskiye*, S. 27, s. 23-37; Gezer, Süleyman, (2009), *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009, s. 49.

⁴⁰⁰ Özdeş, Talip, (2010), “Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *CÜİFD*, C. 14, S. 1, s. 7-27; Öztürk, Mustafa, (2012), “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”, *TYB AKADEMİ*, S. 4, s. 11-53.

⁴⁰¹ Kur'an'ı, zamanın bilimsel anlayışlarına onaylatmanın açmazlarının tarihsel örnekleri fazlaca bulunabilir. Örneğin kelim ilmi sahasında haklı bir şöhretin sahibi Abdulkahir el-Bağdadi, “el-Fark Beyne'l-Firak” adlı eserinde, Ehl-i Sünnet'in üzerinde icma ettiği on beş husustan birinin de onların, dünyanın dönmediği hususunda ulaştıkları icma olduğunu ifade etmiştir. Bk. Demir, Şehmus, (2010), “Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ed. Bilal Gökçır ve diğ., İstanbul: Y.y., s. 401-424; Öztürk, Mustafa, (2007), *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 144. Fahrudin er-Razî ise Mefatihü'l-Ğayb adlı tefsirinde, kendi zamanının kozmolojik bilgisini esas alarak, Bakara Suresi 22. ayetinin tefsirinde, dünyanın hareket etmediğini savunmuştur. Bk. Er-Razi, Fahrudin, (1993), *Mefatihü'l-Ğayb*, Beyrut: Daru'l-Fikr, C. 1, Cüz. 2, s. 113. Bu bilgilerin günümüzde geçerliliğinin bulunmadığı açıktır.

her türlü değişim ve buluşa işareten de olsa yer vermiş olmalıdır. Mollalar, “...yaş kuru hiçbir Şey yoktur ki bir kitapta bulunmasın”⁴⁰² ayetini, Kur’an’da her türlü bilginin bir Şekilde yer aldığına sık sık referans olarak göstermektedirler. Onlara göre bu ayette geçen “Kitap” Kur’an’dır. Dolayısıyla Allah, Kur’an’da geçmiş ve gelecekle ilgili her türlü bilgiye yer vermiştir. İnsanların tamamı bu ‘Őifre’ denilebilecek bilgileri anlamaktan acizdirler. Ancak ehl-i irfan veya İsm-i A’zam’a muttali olanlar bu derinlerdeki anlamları ve bilgileri anlayabilirler. Bir mollanın ifadeleri ile;

“La min ratbin wela yabisin illa fi kitabın mubin. Kitab-ı Mubin’i, Üstad [Bediuzzaman]’ın dediği gibi Kur’an-ı Kerim’i kabul edersek, -büyük âlimler bu Şekilde kabul etmişlerdir- yeryüzündeki Şeyler ve semalardaki Şeylerin tümü ya yaştır veya kurudur. Allah (c.c.) hiçbir Şey, yaş ve kuru hiçbir Şey yoktur ki Kur’an-ı Kerim’de bulunmasın. Dolayısıyla var. Ama biz bunları görmüyoruz, göremiyoruz. Eğer İsm-i A’zam’ın derecelerine muvaffakiyet ile Kur’an-ı Kerim’in makamlarına -imâi, sarîhi, lemhi... inmeye çalışırsanız, elbette ki her Şeyi Kur’an-ı Kerim’de bulabilirsiniz... Eğer Kur’an’ın derinliklerine inebilseydik, rahat bir Şekilde Kur’an’ın her Şeyden bahsettiğini görebilirdik. Cenab-ı Hak Kur’an’ı Kerim’de, her Şeyi beyan edecek Şekilde “Biz Kur’an’ı indirdik” buyurmaktadır. (Ő. Arslanlı: 55)

Bu anlayışta Kur’an, Allah’ın sınırsız olan kelam ve ilim sıfatlarının bir tecellisi olarak görüldüğünden, onun anlamları da sınırsız olarak kabul edilmektedir. Kur’an’ın dünya ve ahirete dair bir Şeyleri eksik bırakmış olmasının Allah’ın ilim sıfatına noksanlık getireceği düşünölmektedir. Bir molla bu ilişkiyi Şöyle ifade etmektedir;

“İtikadımız tabii olacak. Niye? Hakîm ve alîm olan Allah’ın kelamı ise, her Şeyi bilen, hikmeti her Şeyi kuşatan onun keremi ise, Allah Şunu unuttu da beşer sonradan onu tespit etti. Böyle bir Şey olamaz... Mevlâ’mızın alîm sıfatında bir eksiklik olurur. Ha biz anlamayız. Bugün uçakların yapılması... Kur’an’da işaret yoluyla da olsa vardır yani... Özetle Kur’an’ı Kerim’de her

⁴⁰² 6/En’am: 59.

türlü bilgi mücmel de olsa vardır. Öyle olmasa sanki Kur'an'ımıza bir eksiklik isnat etmiş gibi oluruz.” (S. Artaş: 35)

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasında Kur'an'da her şeyin bilgisinin mevcut olduğuna, âleme dair her türlü bilginin Kur'an'da bulunduğu, Kur'an'ın kelimelerin sayısınca ilim ihtiva ettiğine ve her şeyin bilgisinin Kur'an'dan çıkarılabileceğine ilişkin, bir kısmı sahabeye de nispet edilen rivayetler, söylem ve kanaatler mevcut olmuştur. “*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*”,⁴⁰³ “*Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir Kitap'ta olmasın*”,⁴⁰⁴ “*Sana her şeyi açıklayıcı Kitabı indirdik*”⁴⁰⁵ mealindeki ayetler, söz konusu algılama tarzının, söylem ve kanaatlerin ortaya çıkmasında referans noktasını oluşturmuştur.⁴⁰⁶ Mollaların büyük çoğunluğunun Kur'an'da her türlü bilginin mevcut olduğuna dair inançlarının da böyle bir düşünsel arkaplana dayandığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış, Kur'an'ın anlaşılma biçimini doğrudan etkilemiştir. Kur'an'da her türlü bilginin var olduğu düşüncesi, Kur'an ayetlerinden bilimsel gelişmelere dair işaretler çıkarmak ya da hurûfliğe varan anlayışlarla bir nevi gaybî haberler keşfederek Kur'an'ın i'cazını göstermek⁴⁰⁷ şeklinde yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Bazı mollalar, Kur'an'da her türlü bilginin var olduğunu kabul etmemekle birlikte, Kur'an'ın belirli alanlardaki bilginin tamamını içerdiğini düşünmektedirler. Bu mollalar, Kur'an'ın fizikî âleme dair bütün bilgileri bir şekilde ihtiva ettiğini red etmektedirler. Onlara göre Kur'an'ın fizikî âleme ilişkin bilgi verme gibi bir amacı yoktur. Gerektiği yerlerde kevnî âleme yönelik bilgiler vermesi bilgi amaçlı olmayıp, öğüt ve teşvik amaçlıdır. Kur'an'da insana, dünya ve ahiret hayatı için gerekli olan

⁴⁰³ 6/En'am: 38.

⁴⁰⁴ 6/En'am: 59.

⁴⁰⁵ 16/Nahl: 89.

⁴⁰⁶ Özdeş, “Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, s. 7-27. Said Nursi de, Kur'an'ın, bütün zaman ve mekânlarda yaşayan insanlara hitap etmesi sebebiyle, gelecekte meydana gelecek hadiselerle de işaret ettiğini ifade etmiştir. Ona göre Kur'an, ileride keşfedilecek ilmi hakikat ve teknik gelişmelerden, sarahaten, remiz, ima veya işaretle bahsetmiştir. Bk. Said Nursî, (1994), *Sözler*, İstanbul: Envar Neşriyat, s. 252-253; a.g.ml. (1992), *Mektubat*, İstanbul: Envar Neşriyat, s. 390.

⁴⁰⁷ Güllüce, Veysel, (2010), “Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ed. Bilal Gökçür vd., İstanbul: Y.y., s. 377-399.

bilgiler, mufassal olmasa bile bir şekilde yer almıştır. Mollalardan B. Akat (49)'ın ifadeleri ile;

“... Kur'an'ı Kerim'de var olan şey, insanların muhtaç olduğu ahkâm-ı şeriyyedir. Diğer şeylerin Kur'an-ı Kerim'de bulunması gerekmiyor. O yönde Kur'an-ı Kerim'in bir ifadesi de yoktur... Kur'an-ı Kerim bir ahkâm ayetidir. “Kur'an'da her şey vardır, dünyada ne varsa onun içinden çıkarılabilir!” Böyle bir düşünce Ehl-i Sünnet yanında kabul edilmiş bir düşünce değildir ve yanlıştır.”

Az sayıdaki molla Kur'an'ın her türlü bilgiyi bir şekilde içerdiği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bu düşüncelerini Kur'an'ın bir hidayet ve ahlâk kitabı olması ile temellendirmektedirler. Onlara göre Kur'an bir bilim kitabı değildir. Dolayısıyla hidayet ve ahlâk inşa etmek amacıyla yer verdiği bilgiler dışında bir bilgi içermemektedir.⁴⁰⁸ Bu durum onun açısından bir noksanlık da değildir. Çünkü Kur'an, gönderiliş amacına yönelik meselelere mu'ciz bir biçimde yer vermiştir. Bu anlayıştaki bir molla düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

“... Bana göre Kur'an ahlâki bir kitaptır. Ahlâktan, dinden, imandan, toplumsal yaşantıdan bahseden bir kitaptır. Bilim kitabı değildir.” (A. Kaymak: 60)

Hocaların tamamına yakını ise, Kur'an'da modern ilim tarafından kanıtlanmış bazı ilmi konulara değinildiğini, ancak Kur'an'da her türlü bilginin mevcut olmadığını düşünmektedir. Onlara göre, Kur'an'ın bazı kevnî bilgilere değinmesinin amacı insanları ilme teşvik etmektir. Kur'an'daki bilgiler modern bilimin verileri ile çatışmaz. Kur'an sınırlı lafızlardan oluştuğu için, onda her şey hakkında bilgi

⁴⁰⁸ Kur'an'da her türlü bilginin bulunduğu anlayışı, klasik ve çağdaş İslam düşüncesindeki bazı İslam düşünürleri tarafından da reddedilmiştir. Örneğin Şâtibî, (ö. 790/1388) *El-Muvâfakât* isimli meşhur eserinde, Kur'an'da her şeyin bilgisinin olduğu düşüncesine karşı çıkararak, Kur'an'ın insanlara hitabında, indiği çağdaki toplumun ilmi seviyesini esas aldığını, dolayısıyla daha sonra ortaya çıkan yeni bilgileri Kur'an'da aramanın veya Kur'an'a yüklemenin “teklif-i mâ lâ yutak” (güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesi) olduğunu, bunun da caiz olmayacağını iddia etmiştir. Bk. Eren, Cüneyt, (2005), “Bilimsel Tefsir Metodolojisi”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 560-571; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 88-90. Hüseyin ez-Zehbî, Kamil Hüseyin, Muhammed Arkoun, Emin el-Hûlî, Mahmut Şeltut gibi ilim adamları bu konuda Şâtibî'yi takip etmişlerdir. Bk. Özdeş, “Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, s. 7-27.

verilmesi mümkün değildir. Ancak Kur'an'ın her şey hakkında bilgi vermemesi, onun için bir eksiklik sayılmaz. Hocalardan F. Budak (25) bunu şöyle ifade etmektedir;

“Kur'an'da bazı bilimsel bilgilerin geçtiği âlimlerce tespit edilmiştir. Mesela astronomi ilminden tutalım, güneşin yörüngesi falan o tür şeyler. Keşfi beş yüz yıl önce olmuşsa, yüce Allah bin dört yüz sene önce peygamber efendimiz (sav)'e göndermiştir. Ama [bir insanın] kalkıp ta her türlü bilimsel bilgi Kur'an-ı Kerim'de geçiyor diye bir teklifte bulunması bence hoş bir şey değil. Ama falanca bilimsel keşfin Kur'an'da aslı yoktur deyip bunu Kur'an'a bir eksiklik yapmak da hatadır diye düşünüyorum.”

Mollalar ile hocaların konu ile ilgili düşünceleri karşılaştırıldığında beliren ilk fark, mollaların Kur'an'a metafiziksel, hocaların ise daha rasyonel bakmaları şeklinde ortaya çıkmaktadır. Mollalar Kur'an'a, Kur'an dilinin tâbi olduğu kural ve kullanımları aşan anlamlar yüklemektedirler. Kur'an'ın, Allah'ın ilim ve kelim gibi ezeli sıfatlarının bir tecellisi olarak kabul edilmesi, onun epistemolojik içeriğine sınır koymamayı gerektirmiştir. Bu anlayış içinde Kur'an, Allah'ın, içinde hiçbir şeyi eksik bırakmadığı bir kitaptır. Aksi bir anlayış, Allah'ın ilim sıfatına ve Kur'an'ın son ilahi kitap olma vasfına hâle getirir. Mollaların, Kur'an'ın işârî anlam boyutuna verdikleri önemi yansıtan anlayışlarında, Şark Medreselerinin eğitim süreçleri ve din anlayışlarını şekillendiren Halidî Nakşibendîliğin etkisinin olduğu düşünülebilir. Hocaların Kur'an'a bakışları ise daha rasyoneldir. Başka bir ifade ile hocalar Kur'an'ın içeriğini daha çok vakıa üzerinden değerlendirmektedirler.

Sonuç itibarıyla hocaların anlayışı ile karşılaştırıldığında, mollaların Kur'an tasavvurunun daha fazla yüceltici olduğu söylenebilir. Kur'an'ın, Allah'ın kelim sıfatı ile ilişkilendirilmesi, olmuş ve olacak her şeyi bilgi olarak kapsadığı, tarih üstü olarak konumlandırılışı, farklı anlam katmanlarına sahip olduğu şeklindeki tasavvurlar bunu göstermektedir. Hocaların Kur'an tasavvuru ise daha çok tecrübî ve bu dünyaya dair uzanımlar içermektedir. Mollalar Kur'an'ı bir anlamda mitsel bir

kaynak olarak yüceltirken, hocalar ise Kur'an'ı insan dolayımı ile açıklama eğilimindedirler.⁴⁰⁹

3.1.2. Kur'an'ın Günümüzde Yeniden Tefsir Edilmesi

Mollaların ve hocaların Kur'an anlayışının karşılaştırmasında kullanılan bir diğer temel parametre, Kur'an'ın günümüzde yeniden tefsir edilmesinin gerekli olup olmadığı veya tefsir edilmesi gerekli ise bunun hangi usul ile yapılması gerektiği konusudur. Bu parametre, Kur'an anlayışının tespiti için önemli bir araç olarak işlev görür. Çünkü Kur'an'ın anlam içeriğine ve onun tefsir edilmiş keyfiyetine ilişkin kabuller, bizzat Kur'an'a yüklenen anlamdan bağımsız değildir.

Kur'an'ın günümüzde yeniden tefsir edilmesi gerektiği konusunda, İslam düşüncesinin iki uç kanadını temsil eden gelenekçiler ile modernistler ortak bir düşünceye sahiptirler. Ancak yapılacak bir Kur'an tefsirinin usulü konusunda, bu ekoller arasında derin görüş ayrılıkları söz konusudur. Gelenekçiler muteber kabul edilen ve özellikle rivayet tefsiri ekolünden gelen tefsirleri temel referans kaynağı olarak önerirken, modernistler ise bu tür tefsirleri Kur'an'ın doğru anlaşılması önünde bir engel olarak görmektedirler. Onlara göre, “Kur'an yeniden yorumlanmasın” demek, eskilerin görüşlerini “din” olarak kabul etmektir.⁴¹⁰

Görüşülen mollalar arasında Kur'an'ın, şimdiye kadar yapılmış tefsirlerle bütün anlamlarının tüketildiği, dolayısıyla artık yeni bir tefsire ihtiyaç olmadığını düşünen kimse bulunmamaktadır. Bu anlayış, Kur'an'ın ezeli kelam olarak kabul edilmesinin tabii bir sonucudur. Zira Kur'an Allah'ın ezeli bir kelamı ise, onun

⁴⁰⁹ Dini inanç açısından, kendisini “kaybolmuş” olarak ifade eden bir hoca, Kur'an'ı şu ifadelerle tanımlamaktadır; “Hz. Muhammed'in öznel bir tecrübesidir fakat hem kendisi hem de ardılları onu mutlaklaştırmışlardır... Tedvini konusu çok problemlidir... Hz. Ömer diyor, ‘bir ayet daha olsaydı Tevbe suresini ayrı bir sure yapardım’ diyor... Mezhepler Basmelenin Fatiha Suresinden olup olmadığını tartışıyorlar... Ben şimdiki haliyle, o zamanlar Kur'an'ın ezberlenmiş olduğuna inanmıyorum...” (M. Derelioğlu: 28) Bu hoca, Tanrı ve vahiy konularında oldukça farklı düşüncelere sahiptir. Örneğin tanrı inancını şöyle ifade etmektedir, “Bana göre, bir yüce varlık var ama onun bu dünyayı imtihan için yarattığına, insanlara karşı çok merhametli veya çok gaddar olduğuna inanmıyorum. Tanrıyı sadece kalbimizdeki öznel bir sezgi ile biliriz. Onu bilgi olarak kuşatamayız.”

⁴¹⁰ Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 303.

anlamlarının sınırsız olması gerekir⁴¹¹ ki beşeriyetin bu anlamları tamamıyla anlamış olması mümkün değildir.

Mollaların, Kur'an'ın neden yeniden tefsir edilmesi gerektiği konusundaki düşünceleri çeşitlilik göstermektedir. Onlara göre Kur'an, "eski tefsirlerin daha iyi kavranması", "kevni ayetlerin gelişen bilim ile daha iyi anlaşılması", "Kur'an'ın bütün zamanlara hitap ettiği için her çağda yeniden yorumlanması ihtiyacı" gibi gerekçelerle her dönemde tefsir edilebilir/edilmelidir, ancak Kur'an'daki hüküm bildiren ayetler, başka bir ifade ile ahkâm ayetleri ise yeniden tefsir edilmemelidir.

Mollalar arasında güçlü tasavvufî eğilimlere sahip olanlara⁴¹² göre Kur'an'ın anlamları sonsuzdur. Dolayısıyla Kur'an ne kadar tefsir edilirse edilsin anlamları nihayet bulmayacaktır. Bu durumda Kur'an artık tefsir edilemez şeklindeki bir düşünce yersiz olacaktır. Ancak, günümüzde yapılacak tefsirlerin birinci önceliği eskilerin yolundan ayrılmamak, onların düşüncelerini açıklamak olmalıdır. Mollalardan S. Artaş (35) bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

"... O tefsirleri anlayabilirsek yeniden tefsir yapmaya ihtiyaç kalmayacak, tefsirlerin çoğunluğu Kur'an'ın zenginliğidir. Rivayet, dirayet, bunlar Kur'an'ın zenginliğine işaretler. Ama bunların tamamı Kur'an'ın a dan z ye başka bir manasını bırakmamış demek değildir. Zaten Kur'an'ın ifadesiyle bütün ağaçlar kalem olsa Allah'ın kelimeleri bitmeyecek... Demek daha bu kadar tefsir daha yapılırsa, Kur'an zengindir, yapılabilir. Ama bugüne hitap eden bir tefsir yapmaya ben pek taraftar değilim. Yapılmış tefsirleri biz mollalar bile ne kadar anlıyoruz? Bence onlar iyi anlaşılırsa yeni bir tefsire gerek yok. Fakat o tefsirler Türkçeye tercüme edilebilir."

Ehl-i Sünnet düşüncesindeki hâkim görüşe göre, Kur'an, Allah'ın kelam sıfatı ile yakından ilgili olup, ses ve harflerden bağımsız, zatı ile kaim ezeli manalardan oluşmuştur. Allah'ın hiçbir sıfatına sonluluk atfedilemeyeceğine göre böyle bir kabul, Kur'an'daki manaların namütenahi olduğu ve beşer tarafından asla

⁴¹¹ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, s. 51.

⁴¹² Bu mollalardan biri yerel bir tarikat grubunun lideri, bir diğeri ise İsmailî tarikatı mensubudur.

tüketilemeyeceği anlamına gelir.⁴¹³ Bazı mollaların, Kur'an'ın anlamlarının sınırsızlığı düşüncesinin zorunlu neticesi olarak, Kur'an'ın anlaşılması konusunda her dönemde yeni anlamların keşfedileceği düşüncesi ile, yeni tefsirlerin geleneği tehdit edebileceği ihtimali arasında sıkıştıkları görülmektedir. Bu mollalar, bir taraftan, -en azından teorik olarak- yeni tefsir çalışmalarının yapılabileceğini ifade ederlerken, diğer taraftan usul olarak bu tefsirleri geleneğin “meşru” çerçevesinde kalma şartına bağlayarak, söz konusu sıkışmışlığı aşmaya çalışmaktadırlar.

Bazı mollalara göre kevnî ayetlerin daha iyi anlaşılması için Kur'an her dönemde tefsir edilebilir. Kur'anın, kâinatla ilgili konulardan sarahatle veya işareten bahseden ayetleri, bilimin gelişmesi ile daha iyi anlaşılabilir. Bu nedenle Kur'an'ın, geçmişte anlaşılammış veya yanlış anlaşılmış kevnî ayetleri modern bilimin verileri kullanılarak yeniden tefsir edilmelidir. Mollalar, bilimsel gelişmelerin Kur'an'daki gerçeklerin daha açık olarak anlaşılmasını sağladığını, bunun da Kur'an'ın mucizevî boyutunun bir göstergesi olduğunu düşünmektedirler. Bir molla bunu, “dünyanın yaşlanması ile Kur'an'ın daha da gençleşmesi” olarak şöyle ifade etmektedir.

“... O günün insanlarına göre tabi, o günün şartlarına göre ve sorulan sorulara göre yüce Peygamber sahabilere Kur'an-ı Kerim'i açıklamış, sonradan dünyanın değişimi ile tabi teknolojinin ilerlemesi ile bazı anlaşılmayan ayetleri sonradan müfessirler ictihadlarına şeylerine göre tevîl etmişlerdir. Bugün de 1400 sene olmayan bazı olaylar hadiseler, bazı durumlar tezahür etmiştir, meydana gelmiştir. Dolayısıyla dünya yaşlandıkça Kur'an-ı Kerim gençleşiyor. Bazı şeyler[i] insanlar o zaman anlamamış, ortada bir şey yoktu. Denenmemiş, teknoloji bu kadar ilerlememiş. Bugün teknoloji geliştiği için, bazı olaylar meydana geldiği için insanlar bazı ayetlerin anlamını yeni yeni şimdi ancak anlayabilmişlerdir... Bazen müşabih ayetler vardır ki o günün şartlarına göre manası tam anlaşılmamış fakat bugün manası bazı olayların meydana gelmesi ile tamamıyla veya kısmen manası daha iyi anlaşılmıştır. Bence yine bugünün şartlarına göre müfessirler

⁴¹³ Öztürk, Mustafa, (2011), “Meal Kavramının Tarihçesi ve Anlam İçeriği”, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 10.

dünyanın şartlarına göre teknolojiye göre dünyada meydana gelen olaylara göre bi daha tefsiri ele alsalar daha iyi olur... ” (M. N. Kayan: 64)

Klasik Selef düşüncesine sadık kalan ve her fırsatta sevad-ı a’zama (klasik Ehl-i Sünnet düşüncesi) ittiba etme gerekliliğinden bahseden bir molla da, (ahkâm ayetlerine dokunulmamasını özellikle belirttikten ve geçmiş âlimlerden de istifade edilmesi gerektiğini hatırlattıktan sonra) günümüze kadar yanlış anlaşılmış olma ihtimali bulunan kevnî ayetler konusunda modern ilmin verilerinden yararlanmayı uygun bulduğunu ifade etmekte ve konu hakkındaki düşüncelerini şu ifadelerle dile getirmektedir;

“... Kur’an-ı Kerim’deki kevnî, kâinata dair, kâinatın yaratılışına dair bazı ayetler vardır. O ayetler farklıdır. Ama kevnî ayetlerin hak olan manasının bilinmemesi ümmete zarar vermez. Geçmiş âlimler kevnî ayetler hakkında yanlış şeyler söylemiş olabilir... İşte bu kevnî ayetler hakkında günümüzdeki bilgileri dikkate alarak, geçmiş âlimlerden de istifade edilerek yeni yorumlara gidilebilir... Cem’ul Cevâmi’ sahibi Sübkî diyor ki, kevnî ayetler hakkında geçmiş âlimlerin hepsi bir manayı yanlış olarak ifade etmiş olabilir.” (B. Akat: 49)

Modern bilimin ortaya koyduğu verilerle, geçmişte birçok müfessirin Kur’an’ın kâinatla ilgili bilgi içeren ayetlerini yanlış yorumladıklarının (dünyanın düz olduğu ve hareket etmediği, ⁴¹⁴ anne karnındaki çocuğun cinsiyetinin bilinemeyeceği ⁴¹⁵ vb.) ortaya çıkması mollaları, kevnî ayetlerin anlaşılması konusunda, klasik tefsir âlimlerinin görüşleri yerine modern bilimi otorite kabul etmeye yöneltmiştir. Bir molla konu ile ilgili düşüncelerini şöyle dile getirmektedir;

⁴¹⁴ Suudi Arabistan’lı ünlü bir âlimin dünyanın düz olduğu ve hareket etmediği konusundaki iddiaları için bk. Bin Bâz, Abdu’l-aziz, (1982), *El-Edilletü’n-Nakliyyetu ve’l-Hissiyetu ‘Ala İmkani’s-Suûdi İle’l-Kevâkibi ve ‘Ala Cereyani’ş-Şemsi ve’l-Kameri ve Sukûni’l-Ardi*, 3. bs., Riyad: Mektebetü’r-Riyadi’l-Hadîseti, s. 21-30. İslam dünyasında dünyanın şekli ve hareket edip etmediği konusunda tartışmalar devam ediyor olmalı ki çağdaş âlimlerden Sabûnî, dünyanın yuvarlak ve hareket etmekte olduğu konusunda bir kitap yazmıştır. Bk. es-Sabûnî, Muhammed Ali, (1991), *Hareketü’l-Ardi ve Deverânuha*, Dimişk: Daru’l-Kalem.

⁴¹⁵ Bk. Kutub, Seyyid, (1994), *Fî Zilâli’l-Kur’an*, çev. Yakup Çiçek ve diğ., İstanbul: Hikmet Yayınları, C. 9, s. 226.

“... Demek ki zamana göre yorumlar da değişebilir. Bir zamanlar yeryüzü düzdür denildi. Şimdi bütün âlimlerin, müçtehit olsun olmasın ittifakıyla yuvarlaktır. O zaman birçok âlimin görüşü, hiçbir insan aya gidemez. Ama şimdi buna ters düşen bir görüşe rastlayamazsın. Yani hepsi müttefiktirler ki gidilebilir...”(S. Ergen: 59)

Mollalara göre, Kur’an’ın son ilahi kitap oluşu ve her asra hitap etmesi, onun her dönemde yeniden tefsir edilmesini gerektirir. Bir mollanın ifadeleri ile;

“... Kur’an-ı Kerim, [sadece] günümüzde değil, her asra göre tefsir edilmelidir. Günümüzden beş yüz altı yüz sene önce yapılmış tefsirlere bakıyoruz, bir de bugünün tefsirler[in]e bakıyoruz, Kur’an-ı Kerim’in ayetlerinin orijinalliği hiç bozulmadan, o günün yorumu, kendi zamanındaki şartlarına uygun, güzel ve o günün şartlarına cevap vermiştir. Ama beş yüz, bin sene önceki tefsir bugünkü insanların şartlarına cevap vermeyebilir. Yeniden yorumu lazımdır Kur’an-ı Kerim’in. Kur’an-ı Kerim belli bir asra has olmadığı için onun yorumu da belli bir asra has olmaz yani. Her asırda Kur’an-ı Kerim yorumlanmalı, her asrın sorunlarına cevap verecek şekilde tefsir edilmelidir...”(M. Okçuoğlu: 64)

Mollalara göre, son ilahi kitap olması hasebiyle, Kur’an’ın ihtiva ettiği hükümler kıyamete kadar geçerlidir. Bu durum sübûtu ve delaleti kat’i olan hükümler için özellikle geçerlidir. Hz. Peygamber’in Sünneti ile açıkça tefsir edilmiş ayetler de buna dâhildir. Ulema bu konuları tashih etmiş ve gerekli açıklamaları yapmış ve bu konularda ümmetin bir konsensüsü oluşmuştur. Dolayısıyla Kur’an’ın açık hükümlerini değiştirecek yeni bir tefsir kabul edilemez. Bununla birlikte Kur’an’da hakkında açık nass bulunmayan ve klasik tefsirlerin de hakkında fikir beyan etmediği konularda tefsire ihtiyaç duyulabilir. Bu noktada mollaların, “Kur’an, dünya ve ahirette insana dair her şeyi içermektedir” inancı ile onun modern hayatın temel konularında açık hükümler beyan etmemesi gerçekliği arasında zihinsel bir gerilim hali yaşadıkları gözlenmektedir. Mollalardan A. Özekinciler (69)’in aşığıdaki ifadeleri bu durumu göstermektedir;

“... Kur’an’ın hüküm bakımından manasını anlamak için yeterince tefsirler vardır bence. Ama yani, hükmün dışında, ekonomik alanda, sanat alanında veyahut ta tıp alanında, belki o konularda tefsir ihtiyacı olabilir. Belki insanların sosyal hayatıyla ilgili yeni şeyler ortaya çıkmışsa ... Ben tabii illa ihtiyaç var demiyorum... ancak olabilir yani...”

Daha çok klasik Selef düşüncesine bağlı olan mollalara göre Kur’an’da yer alan ve insanların yapmakla mükellef oldukları hükümleri içeren ahkâm ayetlerinin, geçmiş âlimler tarafından anlaşılmadığını düşünmek yanlıştır. Bu durum ümmetin hata üzere toplanması demektir ki bu, dinen doğru değildir. Bu anlayıştaki mollalardan biri görüşlerini şöyle ifade etmektedir;

“... İnsanların mükellef olduğu şeylerin eskiye muhalif olarak yorumlanması caiz değildir... Ümmetin mükellef olduğu ayetlerin manasının geçmişte anlaşılmamış olması caiz değildir. Bu ne demektir? O zaman ümmet hata üzere ictima’ etmiştir. Rasulullah diyor ‘ümmet hata üzere ictima’ etmez.’ Yani biri bugün çıkarsa insanların mükellef olduğu bir ayeti geçmiş tüm âlimlerin görüşlerine muhalefet ederek bir manayı çıkarması caiz değildir.”
(B. Akat: 49)

Mollaların, her çağa hitap eden bir kaynak olarak Kur’an’ın her dönemde yeniden tefsir edilmesi gerektiğini düşünmekle beraber, bu konuda bir tedirginlik yaşadıkları da görülmektedir. Modern dini düşüncede Kur’an’a dair, geleneksel anlayışları temelden yoklayan farklı yaklaşımların ortaya çıkmış olması söz konusu tedirginliğin temel nedenidir. Müslümanların tarihindeki hizipleşme ve taassubun günümüzdeki yansımaları ve bunların Kur’an’ı istismar tehlikesinin de bu güvensizliği beslediği söylenebilir. Bu nedenle mollalar başta Kur’an’ın, gelenek içinde şekillenmiş anlaşılma biçimlerine yönelik radikal müdahalelerin önüne geçmek için, olası tefsir çabalarını da sıkı usul şartlarına bağlamayı ihmal etmemektedirler. Bu bağlamda tefsir yapabilme ehliyeti için, usulde belirlenmiş klasik şartların yanında, tefsirin mutlaka bir heyet tarafından yapılmasına özel bir önem atfetmektedirler. Mollalar ayrıca, yapılacak yeni tefsirlerde Kur’an’ın anlamına

olası radikal müdahaleleri savuşturmak amacıyla “eskilerin görüşlerine bağlı kalmak”, “Arap lüğatinin dışına çıkmamak” gibi usul kaideleri önermektedirler.

Hocaların konuya ilişkin görüşlerine bakıldığında, onların da Kur’an’ın her dönemde yeniden tefsir edilmesi gerektiğini düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu anlayışlarını, “Kur’an’ın evrenselliği” ve “değişim olgusunu” merkez alarak temellendirmektedirler. Hocalara göre Kur’an, kıyamete kadar, tüm zamanların ihtiyaçlarına çözüm sunan tarih üstü bir kitaptır. Kur’an’ın potansiyel olarak taşıdığı ve her çağa taşınabilecek hakikatlerinin ve rehberliğinin ortaya çıkarılması için her dönemde tefsir edilmeye ihtiyacı vardır. İslam dünyasının günümüzdeki pejmürde halinin nedenlerinden biri, Kur’an’ın Müslümanlar tarafından yeni asırlara taşınmamasıdır. Kur’an, evrensel olması hasebiyle standart anlamlarla sınırlandırılmaz. İki hocanın bu konudaki ifadeleri şöyledir;

“... İslam dini evrensel bir dindir diyorsak eğer, Kur’an-ı Kerim’in de evrensel olması gerekiyor. Bu açıdan da günümüzde yeni çıkan olaylara, aletlere, her hangi bir meseleye Kur’an-ı Kerim’in tabi ki cevap vermesi gerekiyor. Bu nedenle Kur’an-ı Kerim’in günümüze tefsir edilmesi gerekiyor. Eskiye de bırakmadan günümüze fetva vermesi tabi ki de gerekiyor...” (A. Tanrıku: 33)

“... Bana göre Kur’an-ı Kerim her çağa hitap eden bir kitaptır. Yani her çağa uygun hükümleri vardır. Yani çağa göre biz hüküm çıkarabiliriz. Yani âlimler çıkarabilir... Kur’an sürekli yeni şeyler veriyor... Yeter ki ona çağlar üstü bir şeyle bakalım.” (M. Yılmaz: 44)

Hocaların toplumsal değişme olgusunu sıklıkla vurgulamaları dikkat çekicidir. Aslında hocaların toplumsal değişme karşısında Kur’an’ın da sürekli olarak tefsir edilmesi gereğine işaret etmeleri, onların toplumsal değişme ve Kur’an ilişkisi konusunda katı muhafazakâr bir tutum içinde olmadıklarını göstermektedir. Hocaların ifadeleri ile;

“Zamanın değişmesi ile bazı şeyler değişiyor yani. Kur’an’ın her zamana göre yeniden yorumlanması gerekir. Çünkü insan değişiyor, zaman değişiyor,

ihtiyaçlar değişiyor. Yeniden bunlara uyarlanması lazımdır.” (A. Elaltunlerin: 39)

“... Mesela bugün yeni bir şey çıktı, bakmak lazım acaba Kur’an-ı Kerim bu konuda bir şey söylüyor mu? Buna delalet eden, işaret eden ayetler var mıdır yok mudur? Biz diyoruz ki Kur’an-ı Kerim sürekli gençleşen bir kitaptır. Sürekli yeni şeyler çıkıyor... Kur’an konuşuyor biz onu susturmaya çalışıyoruz. Biz diyoruz eskiler zaten söyleyeceğini söylemiş, bu bence bizim acizliğimizdir yani... İslam’ın içinde bulunduğu sıkıntuların bir sebebi de o olabilir.” (A. Akar: 23)

Hocalar, Kur’an’ın bilimsel gelişmeler karşısında ezilmediğine ve modern toplumun ihtiyaçlarına yapısal çözümler sunabilme kabiliyetini göstermeye devam ettiğine, bilginin hızla dolaşıma sokulduğu günümüzde, bilimsel gelişmeler konusunda Kur’an’daki cevherlerin ortaya çıkarılabilmesi için, tefsirin gerekli olduğuna, bu yapıldığı takdirde, zaman ilerledikçe Kur’an’ın daha da gençleştiğinin görüleceğine inanmaktadırlar.

Hocalar, değişim olgusu karşısında Kur’an’ın her dönemde yeniden yorumlanması gerektiğini düşünmekle beraber, bu yorumlama sürecinin Kur’an’ın ruhuna ve amaçlarına uygun olması gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Bu nedenle Kur’an’ın yeniden tefsir edilmesi zorunluluğunu dile getirirken, çağın popüler söylemlerini Kur’an’a onaylatmak veya ona yönelik aşırı yorum tehlikelerine dikkat çekmek amacıyla, tefsirin hangi ilkeler çerçevesinde yapılması gerektiğini de özenle ifade etmektedirler. Hocaların Kur’an’ın yorumlanmasında usul konusunda “mutlaka bir heyet tarafından yapılması”, “eskiyi bırakmadan”, “kaynaktan kopmadan”, “özüne dikkat ederek”, “rivayeti göz ardı etmeden”, “kendi bağlamından koparılmadan” gibi şartları öne sürmeleri bu kaygının bir ifadesidir.⁴¹⁶

⁴¹⁶ Görüşülen hocalardan biri Kur’an’ın yorumlanmasında rivayetlerin göz ardı edilmesi gerektiğini, rivayet tefsirlerinin, Kur’an’ın yorumlanmasını zorlaştırdığını düşünmektedir. Bu hoca görüşlerini şöyle ifade etmektedir; “... Rivayet tefsirlerinin varlığı bile belki de günümüz Müslümanları için bir handikaptır... içine girilip bir daha çıkılamayan bir yanlışlar silsilesinin günümüze kadar gelmesine sebep olmuştur...” (A. Derveş)

Kur'an'ın günümüzde yeniden tefsir edilmesi konusunda mollalarla hocaların yaklaşımları karşılaştırıldığında dikkat çeken ilk fark, hocaların düşüncelerinin daha homojen, mollalarınkinin ise daha parçalı olmasıdır. Mollalar Kur'an'ın günümüzde yeniden tefsir edilmesine ilke bazında kesin bir karşı duruş sergilememekle birlikte, tefsirin yapılış gerekçesi ve içeriği konusunda oldukça farklı tutumlar sergilemektedirler. Hocaların ise "Kur'an'ın evrenselliği" ve "değişim olgusu" ekseninde, Kur'an'ın yeniden tefsir edilmesi gerektiği konusundaki görüşlerinin birbirine yakın gerekçe ve imalar içerdiği görülmektedir.

Şartların değişmesi karşısında Kur'an'ın çağdaş tefsirinin yapılmasının gerekliliği noktasında mollalar ile hocalar arasında anlayış benzerliği vardır. Ancak mollalar bu gerekliliği, bilimin gelişmesi ile Kur'an'ın kevnî ayetlerinin daha iyi anlaşılması açısından değerlendirirken, hocalar ise daha genel bir anlayışla, değişimin hem bilimsel hem de toplumsal boyutlarına dikkat çekmektedirler. Bu anlayışların devamında mollalar, Kur'an'daki, muamelata ilişkin hükümlerin yeniden yorumlanmasına daha mesafeli durmaktadırlar. Hocaların ise Kur'an'daki ahkâmın değişmesi konusunda mollalar kadar hassas olmamakla birlikte, yine de dinin temel düsturlarına zarar verecek yorumları tasvip etmedikleri anlaşılmaktadır. Bu durumu, tefsir yapma usulü olarak önerdikleri kriterlerden anlamak mümkündür. Özetle hocaların, "dinin hak, toplumsal değişimin hakikat olduğu" düşüncesini daha fazla benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple hocalarda Kur'an'ın günümüzde yeniden tefsir edilmesi gerektiği yönündeki taleplerinin daha güçlü olduğu görülmektedir.⁴¹⁷

3.1.3. Kur'an'daki Haberî Sıfatların Anlaşılması

İslam düşüncesindeki temel kabule göre insanlığın varoluşu ile birlikte Allah ile insan arasında sürekli bir iletişim olagelmıştır. Din dilinde vahiy olarak ifade edilen bu iletişim biçiminde ontolojik olarak tamamen ayrı iki varlık olan Allah ile

⁴¹⁷ Aşkın ve yüce bir yaratıcının varlığı dışında her türlü kurumsallaşmış inanca mesafeli durduğunu söyleyen bir hoca, Kur'an'ın yeniden tefsir edilmesi konusunda oldukça aykırı olduğu görülen düşüncelerini şöyle ifade etmektedir; "Kur'an artık insanlığa bir şey veremiyor... Yeni bir çıkış yolu bulmak lazım... Batı gibi bir aydınlanma tecrübesi yaşamamız lazım... Artık Tanrı'yı ve Hz. Muhammed'i konuşurma dönemleri sona ermiştir. İnsanın sağlıklı bir din algısına sahip olabilmesi için, O Aşkın Varlıkla sürekli bir ilişkiye geçmesi lazım... Artık Kur'an metinleri yeni bir insan-Tanrı, insan-insan ve insan-evren ilişkisini üretebilmemize imkân sağlayamaz... Ancak ortak akıl veya bireysel tecrübe ile yeni bir din tasavvuru oluşturulabilir." (M. Derelioğlu: 28)

insan arasındaki irtibatta, Allah'ın hitabının nasıl anlaşılması gerektiği konusu her zaman tartışmalı bir husus olmuştur.⁴¹⁸

Semavi dinlerde Allah inancı, dinin temel ilkesini ve odak kavramını oluşturur. Fiilen var olan fakat duyularla idrak edilemeyen bu mutlak varlığın kendisini insanlara bildirmesi bir zorunluluktur. Allah, elçileri aracılığıyla kendisini tanıtırken kendine dair bazı nitelemelerde bulunur. Bu nitelemeler (sıfatlar), Allah'ı insanlara tanıtan ve ikisi arasında ilişki kuran kılavuz kavramlar ve rehber kelimelerdir.⁴¹⁹ Allah'ı konu alan bu bildirimlerin anlaşılma biçimi, dini kültürün ve toplumsal hayatın şekillenmesi üzerinde önemli tesirler icra etmiştir.

Aşkın olanın sınırlı bir dil ile ifade edilmesi, dilde kapalılığı ve mecazi ifadelerin kullanılmasını zorunlu kılar. Yani teşbihî bir dil kullanmaksızın Allah hakkında konuşmak mümkün değildir.⁴²⁰ Nitekim Allah, Kur'an'da kendinden bahsederken, insanlarda bulunan el, yüz, göz gibi bazı uzuvları ve gelmek, yönelmek istiva etmek gibi bazı vasıfları, kendisine izafe etmiştir. Bu, mutlak bir varlığın, kendisini sınırlı bir varlığa tanıtmaya zaruretinin gereğidir. Haberî sıfatlar⁴²¹ olarak tanımlanan bu anlatımlar, tefsirciler ve kelamcılar tarafından "müteşabih" kavramı içinde değerlendirilmiştir.⁴²² Allah'ı, andırıcı, çağrıştırmacı bir dille ifade eden⁴²³ haberî sıfatların en önemli özelliği bilinemezlik, kapalılık ve benzer anlamların tercihindeki zorluktur.⁴²⁴ Çünkü burada müşahede âlemine ait bir dilin malzemesi gayb alanını anlatmak için kullanılmaktadır.⁴²⁵

İslam düşünce tarihinde, Kur'an'da hakiki (mutlak) müteşabih kabul edilen sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusu oldukça tartışılmış ve bu alanda

⁴¹⁸ Erkol, Ahmet, (2006), "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşabih Sorunu", *DÜİFD*, C. VIII, S. II, s. 199-226.

⁴¹⁹ Çelebi, İlyas, (2009), "Sıfat", *DİA*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 37, s. 100-106.

⁴²⁰ Koç, Turan, (2012), *Din Dili*, 3. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, s. 55.

⁴²¹ Bu tür sıfatlara, bize haber yolu ile geldikleri için haberî sıfatlar tabiri kullanılmıştır. Bk. Erdem, Sabri, (2003), "Haberî Sıfatlar ve Anlambilim", *Dini Araştırmalar*, C. 5, s. 15, s.109-119.

⁴²² Aydın, Ömer, (1999), "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İÜİFD*, S. 1, s. 133-158.

⁴²³ Hiçbir sözcüğün Allah'ı muhkem biçimde anlatma gücü yoktur. Allah hakkında ancak müteşabih biçimde (andırıcı/ çağrıştırmacı bir dil ile) konuşulabilir. Bk. Pak, Ziya, (2010), "Müteşabih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme", *KSÜİFD*, S. 15, s. 1-28.

⁴²⁴ Kasar, Veysel, (1997), "Kur'an'da Müteşabihattan 'İstiva' Kavramı", *HÜİFD*, s. 201-227.

⁴²⁵ Paçacı, Mehmet, (1996), "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", 2. *Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, s. 121-132.

birbirinden farklı dört yaklaşım ortaya çıkmıştır.⁴²⁶ Bu görüşleri temelde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Birincisi; *tefviz yolu* denilen ve sıfatların ifade edilen biçimleri ile (zâhiri anlamda) anlaşılması gerektiği görüşünde olan Selef, Müşebbihe ve Mücessime'dir. İkincisi ise *te'vil yolu* denilen ve sıfatların uygun anlamlar verilerek anlaşılması (te'vil edilmesi) gerektiğini düşünen Mu'tezile ve Ehli Sünnet'in Halef'idir.⁴²⁷ Şîa ve mutasavvıfların ise bu konularda kendilerine has bazı telakkileri olmuştur. İslam filozofları, İlahi sıfatlar konusunda tenzihçi bir tutum benimsemişlerdir. Farklı ekollere mensup bütün kelimeler âlimleri yed, vech, ayn, istiva, nüzul, ityan, kadem gibi haberî sıfatların dil bilimleri ve akli bilgiler ışığında te'vil edilmesi gerektiği noktasında ittifak etmişlerdir. Buna göre yed "kudret", vech "zat", ayn "ilim", istiva "hükümlerlik", nüzul "rahmet", ityan "ilahi emir" gibi manalarla te'vil edilmiştir.⁴²⁸

Kur'an'da, Allah'ın kendisine isnat ettiği sıfat ve durumların anlaşılması konusunda mollaların düşünceleri çeşitlilik göstermektedir. Görüşülen mollalara; *"Kur'an'da Allah'ın kendisine isnat ettiği haberî sıfatlar hakkında neler söylersiniz? Mesela Kur'an'daki; "Allah'ın eli" veya "Allah'ın tahtının sekiz melek tarafından taşınması" gibi ifadeler nasıl anlaşılmalıdır?"* şeklinde yöneltilen soruya; "Mutlaka tevil edilmelidir", "Olduğu gibi anlaşılmalıdır" ve "Te'vil de teviz de caizdir" şeklinde kategorize edilebilecek cevaplar alınmıştır.

Mollaların çoğunluğu Kur'an'daki haberî sıfatların tevil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu düşüncede olan mollalara göre Kur'an'da Allah'ın kendini tavsif için kullandığı el, yüz, göz gibi somut özellikler veya gelmek, yönelmek, kızmak, inmek gibi fiilleri lâfzî anlamları ile anlamak kişiyi Allah hakkında tecsim

⁴²⁶ Bu anlayışlar şunlardır; 1. Selef Âlimlerinin Anlayışı: Müteşabihlerin te'vilinin insan idrakinin dışında olduğunu ve Allah'a havale edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre insana düşen, Allah'ın sıfatlarını ispat eden ayetlerin lafızlarına imandır. 2. Halef/Müteahhir kelamcılarının Anlayışı: Bunlar Kur'an'da anlamı bilinmeyen hiçbir şeyin olamayacağını ve müteşabihlerin de te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Özellikle Allah'ın sıfatlarını, akıl, dil ve lafızların elverdiği ölçüde yoruma tabi tutmuşlardır. 3. Tecsim/Teşbih Anlayışı: Ayetlerin lafızlarına bakarak Allah'ın sıfatlarını, kulların sıfatlarına benzeten anlayıştır. Özellikle Müşebbihe/Mücessime fırkasını oluşturan anlayış sahipleri, Allah'ı yarattıklarına benzetip ona cismaniyet izafe etmişlerdir. Bk. Tok, Fatih (2014), "Ebu Hanifenin Müteşabih Ayetlere Yaklaşımı", *EOÜİFD*, Yıl: 1, S. 1, s. 92-107; Güven, Mustafa, (2010), "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak "İstivâ", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 3, C. 3, S. 6, s. 175-192.

⁴²⁷ Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", s. 133-158; Çelebi, "Sıfat", s. 100-106.

⁴²⁸ Bk. Çelebi, "Sıfat", s. 100-106.

düşüncesine götürür. Hâlbuki Allah cisimden münezzehtir. Allah, insanlar anlasınlar diye kendisini mecaz ve teşbihlerle anlatmıştır. Aksi halde mefhumları anlaşılmayan bir tebliğ anlamsız olurdu. Mollalara göre her dilde olduğu gibi Arapçada da çok fazla teşbih ve mecaz vardır. Eğer Kur'an'daki mecazlar ve teşbihler lâfzî anlamlarına hamledilirse Kur'anın büyük bir bölümü anlamsızlaşır. Dolayısıyla Kur'an'ın bazı ayetlerinin anlaşılması için te'vil bir zorunluluktur. Bu anlamda bazı mollalar, Vahhabîliğin veya Yeni Selefliğin haberî sıfatlar anlayışına ciddi eleştiriler yöneltmektedirler. Bu bağlamda, irfanî düşünceye yakın olduğu anlaşılan bir molla, İbn Teymiyye'nin konu ile ilgili düşüncelerini şu ifadelerle eleştirmektedir;

“... İbn Teymiyye'den rivayet vardır ki nüzul [Allah'ın inmesi] konusunda. Bizce rahmet iniyor. O diyor [Allah'ın] kendisi iniyor. Fecirden önce birinci semaya gelecek Cenab-ı Allah pat pat tak tak tak ... Hayallerle yaşıyorlar. Ha şimdi İbn Teymiyye minberden Şam'da iniyor, efendim bu. Aynı onun metni bende vardır. Diyor Allah'a savt var ama savtı yüksek[mi]? Nasıl bilmiyorum. Aynı konuşmuş Hz. Musa'ya, savt ile konuşmuş. Onun vasiyetnamesi var. Diyor ben öbür taraftan baktığımda kafam almıyor. E senin kafan sana olsun!” (D. Kardaş: 61)

Mollalara göre modern insan bireysel düşünceye ve eleştirel tutumlara sahiptir. Bu nedenle Allah'ın Kur'an'da yer verdiği sıfatlarının, ilk anlamları ile günümüz insanlarına anlatılması, hem Müslümanlar açısından itikadî problemlere, hem de dini tebliğ konusunda mantıksal tıkanmalara yol açar.

Bazı mollaların, haberî sıfatların anlaşılması konusundaki düşünceleri, bu sıfatların, Allah tarafından Kur'an'da ifade edildikleri biçimiyle anlaşılması gerektiği şeklindedir. Bu mollalara göre kişi, -özellikle müteşabih ayetler konusunda- Allah'ın bildirdiklerine iman etmekle mükelleftir. Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda derinlere inmeye gerek yoktur. Ayrıca te'vil yoluna gidilmemesinin bir sakıncası da yoktur. Ama Allah hakkında yapılacak yanlış te'viller imanî tehlikeleri beraberinde getirir. Öte yandan önu bir kere açıldı mı, te'vilin sonunun nereye varacağını kestirmek zordur. Dolayısıyla bu konuda kişiye düşen şey iman etmektir. Allah'ın

muradının ne olduğunu Allah'a havale etmek gerekir. Bu anlayıştaki mollardan S. Ergen (59) bu konudaki yaklaşımını şöyle ifade etmektedir;

“... Ahmed b. Hanbel'e soruyorlar; 'İnne'l-lahe ale'l arşisteva'nın manası nedir? İmam Ahmed diyor; 'el istivâu ma'lumun, ve'l keyfu mechûlün, ve's-suâlu anhu bid'atun ve imanü bihi vâcibun.' Arapça kitaplarda bir ifade vardır; 'numirruha kema câet'. O nasslar, geldiği gibi öyle inanırız. Ben şahsen Selef şeyinden yanayım yani. Çünkü sıfat konusunda te'vilin önü açılırsa başını çeker gider, önü alınmaz.”

Daha az nisbetteki bir kısım mollalara göre ise haberî sıfatların, şartların muktezasınca, te'vil edilmesi de lâfzî mana üzere bırakılması da caizdir. Onlara göre Selef ile Halef uleması toplumsal realiteyi gözeterek, kendi zamanlarında bu konuda en doğru tutumu göstermişlerdir. İlk dönem Selef âlimleri ile sonraki Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu konudaki düşüncelerinin temelde birbirine yakın olduğunu düşünen mollalar da vardır. Onlardan birine göre;

“... Halef ile Selef arasındaki fark te'vilin tayinindedir. Te'vilin kendisinde değildir. Yani hem Selef'te te'vil vardır hem de Halef'te. Fakat Selef belirlemiyor. Diyor bu ayet[in] zâhiri kast edilmiyor, belli bir manası vardır. Fakat biz o manayı açıklamıyoruz. Fakat Halef, o Eş'ari ve Maturidi, o manayı açıklıyor. Arasında o fark vardır. Benim düşüncem, burada hem Selef hem Eş'ari ve Maturidi, o te'vil görüşleri haklıdır. Selef zamanında o kadar ihtiyaç duyulmuş öyle hareket edilmiş, Eş'ari ve Maturidi zamanında bazı durumlardan dolayı te'vili gerektirmiş, orda da te'vile başvurmuşlar.” (B. Akat: 49)

Bu düşünceye sahip mollalara göre Selef ulemasının tutumu, Allah'a teslimiyet açısından değerli iken (eslem), Halef ulemasının te'vil eğilimleri ise daha sağlam (akvem) dir. Onlara göre Selef haklı, Halef ise mantıklıdır. Günümüzde de, kişinin kendisinin veya muhatabının durumuna göre Selef veya Haleften herhangi birinin tutumu esas alınabilir. Örneğin muhatap ehl-i niza' ise Halef ulemasının yaklaşımı esas alınıp te'vil yoluna gidilebilir.

İslam düşüncesinde haberî sıfatların, Müslüman toplumların yaşadığı iç ve dış dinamikler veya bireylerin durum ve tutumlarına göre anlaşılıp yorumlanması gerektiği şeklindeki bu anlayış oldukça eskidir. Örneğin Gazâlî söz konusu dinamikleri gözeterek, Allah'ın Kur'an'da kendisini nitelediği sıfatların yabancı tesirlere maruz kalmayan halk kitlelerine te'vil edilmeden, olduğu gibi, bu etkiler altında kalan veya kalabilecek olanlara ise kelam/te'vil yöntemi ile anlatılması gerektiğini ifade etmiştir.⁴²⁹

Hocalar ise çoğunlukla, Kur'an'da yer alan haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiği düşüncesini paylaşmaktadırlar. Bu anlayışta olan hocalar düşüncelerini, *“ilgili ayetler te'vil edilmezse Allah'a cisim isnat edilmiş olur”*, *“aksi halde insanlar çıkmaza sürüklenir”* veya *“Kur'an'da yer alan bu türden ifadeler mecâzi anlamda kullanılmıştır”* gibi gerekçelerle ama oldukça yüzeysel bir biçimde temellendirmektedirler.

Görüşülen hocaların az bir bölümü ise haberî sıfatların te'vil edilmesini doğru bulmamaktadır. Bu hocalar, haberî sıfatlar konusunda te'vil yoluna gitmenin Müslümanlara pratik bir fayda sağlamayacağını ve Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıklarını körükleyeceğini düşünmektedirler. Bu anlayıştaki bir hocanın konu hakkındaki ifadeleri şu şekildedir;

“Ben bu konuda ağırlıklı olarak Selef'in görüşünü tercih ediyorum. Çünkü burada bunun tartışılmasının Müslümanların durumunu güzelleştirecek bir şeyi yok. Yedu'l-lahi, Allah'ın kudreti dedin, Allah'ın gücü dedin veyahut hâşâ insanlarınkine benzetmeden eli dedin falan, Allah-u Teâlâ kendini o şekilde Kur'an'da beyan etmiş, o şekilde kendine sıfatlar vasfetmiş, demek ki Allah-u Teâlâ'nın bir bildiği var... Tartışmalı konular açıldığı zaman Müslümanlar kendi aralarında tartışıyorlar. Bu sefer cem' olma imkânı azalıyor.” (A. Akar: 23)

Mollalar ile hocaların Kur'an'da yer alan haberî sıfatların anlaşılması ile ilgili düşünceleri arasında büyük oranda paralellik olduğu anlaşılmaktadır. Hem hocalar hem de mollaların büyük çoğunluğu Kur'an'da yer alan; Allah'ın eli, arşa istivası

⁴²⁹ Çelebi, “Sıfat”, s. 100-106.

veya tahtının melekler tarafından taşınması gibi beşerî özellikleri çağrıştıran anlatımların, yukarıda bahsedilen gerekçelerden dolayı, te'vil edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Aynı şekilde her iki gruptan da, az bir nisbet oluşturacak sayıdaki kimseler, Kur'an'ın bahsedilen anlatımlarını, te'vil yoluna gitmeden iman edilmesi gereken konular olarak görmektedirler. Mollaların oldukça az bir bölümünün haberî sıfatların te'vilini de tefvîzini de caiz görmeleri, hocalarla aralarındaki kısmi bir düşünce ayrılığına işaret etmektedir. Mollaların bu tutumunun, Selef düşüncesi ile Halef uleması arasındaki yaklaşım farklılığından dolayı, Selefi hatalı görmeme eğiliminden kaynaklandığı düşünülebilir. Karşılaştırmada dikkat çeken bir diğer konu ise mollalara oranla hocaların, düşüncelerini temellendirmedeki yüzeysel anlayışları ve Kur'an hakkındaki bilgi eksiklikleridir.⁴³⁰

3.2. Sünnet Anlayışı

Sünnet, Kur'an'dan sonra, Müslümanların din anlayışını şekillendiren ikinci kaynak olarak kabul edilir.⁴³¹ Sünnetin tanımı, kapsamı, dini normlar ortaya koymadaki (teşri') değeri meselesi en eski tartışma konularından biri olmuştur.⁴³² Sünnet konusu geleneksel ve modern İslam anlayışları arasında da bir gerilim alanı oluşturmuştur. Bu anlayışlar arasında Sünneti toptan red veya Sünnet adına tarihsel/yerel uygulamaları dinselleştirme eğilimleri aralığında çeşitlenen yaklaşımların, günümüze kadar gelen din anlayışlarındaki farklılaşmanın en temel nedenlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

İslam düşüncesinde, İmam-ı Şafî tarafından sosyo-politik tarihi şartlar gözetilerek⁴³³ paradigmatik hale getirilen⁴³⁴ Sünnet anlayışı 18. yüzyıla kadar büyük

⁴³⁰ Görüşülen hocalardan biri, Allah hakkındaki düşüncesinin vahdet-i vücûd, pan-enteizm ve sudur anlayışlarına yakın olduğunu ifade etmekte fakat bu anlayışlar hakkında bilgi sahibi olmadığı anlaşılmaktadır. Bir diğer hoca da Kur'an'da yer alan haberî sıfatların, "Tanrı gibi çok soyut bir alanı somutlaştırma çabasındaki yakıştırmalar" olduğunu düşünmektedir.

⁴³¹ Teorik olarak böyle kabul edilmesine karşın, Ehl-i Sünnet'in din anlayışı pratiğinde Sünnet Kur'an'dan daha ağırlıklı bir etkiye sahip olmuştur.

⁴³² Sünnet hakkındaki tartışmalar ve yaklaşım farklılıkları daha sahabe döneminde başlamıştır. Sahabe Hz. Peygamber'in Sünnet'ini zâhirî, fikhî veya icthadî olarak farklı şekillerde değerlendirebilmişlerdir. Bu değerlendirmeler onları farklı görüş ve içtihatlarla götürmüştür. Bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 75, 153-465.

⁴³³ Keleş, Ahmet, (2015), *Sünnet, Yeni Bir Usul Denemesi*, 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, s. 75.

⁴³⁴ Güler, İlhami, (2002), *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 161; Keleş, *Sünnet, Yeni Bir Usul Denemesi*, s. 64 vd.

ölçüde korunmuştur. Daha sonraki dönemlerde İslam dünyasının sömürgeleştirilmesi ile birlikte geleneksel dini düşünceler sorgulanmaya ve İslam toplumunda ıslah çağrıları dile getirilmeye başlanmıştır. Bu ıslah projelerinin temel iddiasına göre İslam dünyası, Müslümanların Kur'an ve Sünnet anlayışında sapma meydana geldiği için gerilemiştir. Bu bağlamda Sünnet çoğunlukla, geçmişte İslam âlimlerinin çeşitli ekoller aracılığıyla geliştirdikleri Sünnet yorumlarını kapsarken, Ehl-i Hadis veya Selefi olarak nitelenen gruplar ise Sünneti sadece hadis mecmualarına hasreden bir yaklaşımı benimsemişlerdir. İkinci tür anlayış, İslam düşüncesini daraltıcı bir yaklaşım olarak eleştirilmiştir. Öte yandan modernizmin etkisiyle geleneği yanlışlardan arındırma söylemiyle ortaya çıkan başka yaklaşımlar da vardır. Bunların en radikali, İslam'ın Kur'an dışında vahiy temelli bir bilgi kaynağının bulunmadığını iddia eden Kur'ancılık (Kur'aniyyun) düşüncesi olmuştur. Diğer bir kesim ise Sünnetin otoritesini inkâr etmemekle birlikte hadislerin, özellikle modernist yaklaşımlarla çeliştiği kabul edilen unsurlarının uydurma olduğunu ileri sürmüştür. Hz. Peygamber'in otoritesini sadece dini alana hasretmek modernizmin Sünnet anlayışındaki bir diğer tezi olmuştur.⁴³⁵

Bu araştırmada mollalar ile hocaların Sünnet konusundaki anlayışları, Sünnetin kapsamı, Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu, sadece Kur'an ile yetinme eğilimleri, hadis kaynaklarının güvenilirliği, iyi niyetle hadis uydurma, hadislerin sıhhatinin günümüzde yeniden değerlendirilmesi ve hadislerdeki Hz. Peygamber tasavvuru konuları bağlamında karşılaştırılmıştır.

3.2.1. Sünnetin Kapsamı

Sünnet kelimesinin terim anlamı fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelam ilimlerinde farklılıklar göstermekle birlikte,⁴³⁶ genel olarak bu tanımlar, Hz. Peygamber ile ilişkili olma veya onun yolunu izleme noktasında birleşirler.⁴³⁷ Kur'an'da Sünnetin kaynağının ne olduğu konusunda açık bir bilgi bulunmadığından⁴³⁸ Hz. Peygamber'in Sünnetinin mahiyeti (kaynağı) hakkındaki tartışmalarda başlıca üç

⁴³⁵ Bedir, Murteza, (2010), "Sünnet", *DİA*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 38, s. 150-153.

⁴³⁶ Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 57.

⁴³⁷ Bedir, "Sünnet", s. 150-153.

⁴³⁸ Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 215.

eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, Sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğu şeklindeki görüştür.⁴³⁹ İkinci eğilim taraftarları Sünnetin bir kısmının vahiy mahsulü, bir kısmının ise Hz. Peygamber'in içtihadının ürünü olduğunu düşünmüşlerdir. Üçüncü görüşe göre Sünnette vahiy ürünü hiçbir şey bulunmayıp, Sünnetin tamamı Hz. Peygamber'in kendi çevresinden elde ettiği bilgi birikimi ve kendi akli ve tecrübesi ile Kur'an'ı yorumlamasının bir ürünüdür.⁴⁴⁰

Sünnetin tanım ve kapsamına ilişkin algılar Müslümanların din ve dünya tasavvurları üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Din anlayışlarının anlaşılması açısından önemli bir araç olabilecek bu konu ile ilgili olarak mollalar ve hocalara; *“Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri bağlamında Sünnet kavramının kapsamı hakkında neler düşünüyorsunuz? Hz. Peygamber'in her söz ve davranışı Sünnet kapsamına girer mi?”* şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Mollalardan alınan cevaplardan onların, çoğunluk sırasına göre, *“Hz. Peygamber'in sadece nübüvvetle ilgili söz ve fiilleri Sünnet kapsamına girer”, “Hz. Peygamber'in bütün söz, fiil ve takrirleri Sünnet kapsamına girer”, “Hz. Peygamber'in nübüvvetle ilgili bütün eylemleri ve dünyevi bazı uygulamaları Sünnet kapsamına girer”* şeklindeki temaları oluşturan düşüncelere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Mollaların bir kesimi Sünnetin kapsamını, Hz. Peygamber'in nübüvvet görevi bağlamındaki söz, fiil ve takrirleri ile sınırlamaktadır. Bu düşüncedeki mollalara göre Hz. Peygamber'in, insanları eğitmek, yönlendirmek veya ümmeti ıslah etmek için söylediği ve taabbudî bir amaç içeren her sözü ve davranışı Sünnettir. Kültürel uygulamalar veya kişisel tutumları ise Sünnet kapsamına girmez. Bir molla Hz. Peygamber'in nebevi ve beşeri yönleri bağlamında Sünnetin kapsamını şöyle ifade etmektedir;

“Rasulullah (sav)'in tüm hareketlerini Sünnet kabul etmek lüzumsuzdur. Çünkü onun toplumla alakalı olmayan, ümmetle alakalı olmayan hareketleri

⁴³⁹ Bu anlayışa göre, Hz. Peygamber'e gelen vahiy, Kur'an ile sınırlı değildir. Vahyin boyutları Kur'an'ı da aşarak, Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle yükümlü tutulduğu her hususu kuşatır. Dolayısıyla İslam denilince sadece Kur'an'ı değil, fakat onunla beraber Hz. Peygamber'in tüm hayatı da anlaşılmaktadır. Bk. Çakın, Kamil, (1995), “Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi”, *AÜİFD*, C. 34, S. 1, s. 237-262.

⁴⁴⁰ Bağcı, H. Musa, (2012), *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 396.

vardır. Bazı özel halleri vardır. Şu elbiseyi şöyle giymiştir, otururken şöyle oturmuştur, sofrada şöyle yemek yemiştir. Bunlar kişisel meselelerdir. Rasulullah (sav) de ümmetinin örnek alması için bu hareketleri yapmamıştır. Asıl Sünnet Rasulullah'ın, insanların... Sosyal ilişkilerine yön veren tavır ve hareketleridir. Yani insanlığın düzen ve intizamına, içtimai ve sosyal hayatına yön verebilecek yasaklamaları vardır, meşru ettiği şeyler vardır. İşte bu konular bizim için Sünnettir... Onun bazı davranışları içinde yaşadığı tabiatın, coğrafyanın gerektirdiği hareketlerdir. Rasulullah fistan giymiştir, biz illa fistan giymek zorunda mıyız? ... [Rasulullah] ... Coğrafi durum, toplumun örf âdeti, havanın durumuna göre fistan giymiştir değil mi? E biz burada daha kalın, daha sıcak daha vücudu sarıcı şeyler giymeliyiz. Bunlar Sünnet kategorisine girmez, bunlar inanç kategorisine girmez... Bunlar uyulması gereken şeyler değildir...” (M. Okçuoğlu: 64)

Mollaların bir bölümüne göre Hz. Peygamber'in her türlü söz, fiil ve takrirleri vahiy mahsulüdür⁴⁴¹ ve Sünnet kapsamına girer. Bu mollalar Hz. Peygamber'in bütün uygulamalarını nübüvvetle ilişkilendirmektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber'in her söz ve davranışı Allah'ın murakabesi altında gerçekleşmiştir. O kendi heva ve hevesinden konuşmamıştır. Bu düşünceye sahip mollalar, Necm suresinde geçen ve müfessirler tarafından çoğunlukla Kur'an vahyi ile sınırlandırılan⁴⁴² “*ve ma yantiku anil heva, in hüve illa vahyun yûhâ*”⁴⁴³ ayetini, Hz. Peygamber'in hayatının bütün ünitelerine teşmil etmektedirler.⁴⁴⁴ Bu anlayışla Hz. Peygamber'den sadır olan her türlü davranışı Sünnet olarak kabul eden mollalardan biri bu konudaki düşüncelerini şu ifadelerle temellendirmektedir;

⁴⁴¹ Mollaların bu görüşü İmam-ı Şafî'nin Sünnet anlayışına paraleldir. İmam-ı Şafî'nin Sünnet anlayışı için bk. Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 220; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 397.

⁴⁴² Es-Sabûnî, Muhammed Ali, (t.y.), *Safvetü't-Tefâsîr*, C. 2, b.y., Dersââdet, s. 272; Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 190.

⁴⁴³ “O, nefis arzusuyla konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.” 53/Necm: 3-4.

⁴⁴⁴ Sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğu şeklindeki düşünce, Hz. Peygamber'in yaptığı bazı hatalarının Allah tarafından düzeltilindiğini gösteren Kur'an'ın, 8/Enfal: 67, 9/Tevbe: 43, 10/Yunus: 99. ve diğer bazı ayetleri ile çelişmektedir. Dolayısıyla Sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğunu söylemek mümkün değildir. Bk. Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 399.

“... Peygamber efendimizin fiili, kavli veya takriri kapsamına giren her şey Sünnet’tir. Bunu adet olan, fitrî olan Sünnet’ten tut, nübüvvetle alakalı olanların hepsini Sünnet kapsamına alıyoruz... Tamam, Sünnetin müekked, gayr-ı müekkedî var. Ama peygamber efendimiz nasıl oturmuş nasıl kalkmış, eve, camiye nasıl girmiş, çıkmış bunların tamamı Sünnet’tir. Ha bunların dereceleri vardır. Şu Sünnet terk edildiğinde kınama gerektirir, levm gerektirir, şu terk edildiğinde azarlama gerektirir gibi o ayrı bir usulde değerlendirilir. Hz peygamber (sav)’in bütün söz fiil ve takrirleri, kişisel halleri Sünnet kapsamına girer.” (S. Artaş: 35)

Sünnet’i bu kapsama oturtan mollalara göre Hz. Peygamber’in, zaruretten kaynaklanan insani halleri dışındaki bütün eylemleri Sünnet olmakla birlikte, her söz fiil ve davranışı aynı değerde değildir. Bu düşüncede olan mollaların oranı, Hz. Peygamber’in Sünnetini nübüvmete ilişkin konularla sınırlandıran mollaların oranına yakındır.

Bazı mollalara göre her ne kadar Hz. Peygamber’in bütün dünyevi söz fiil ve uygulamaları Sünnet kapsamına girmiyorsa da, sakal bırakmak, öğle vakti uyumak (kaylule), sağ elle yemek yemek gibi davranışları Sünnettir. Hz. Peygamber’in tamamen dünyevi olsalar bile bazı davranışları ısrarla tavsiye etmiş olması, mollaların söz konusu davranışları taabbudî emirler olarak telakki etmelerini sağlamış olabilir. Bir mollanın ifadeleri ile;

“ ... Bazı âlimlere göre Rasûlullah (sav)’in bütün söyledikleri, bütün yaptıkları Sünnet dairesine girer. Çoğu âlimlere göre hayır. Bazı dünyalık şeylere müteallık olan şeyler, mesela yeme içme vs. dünya işleri ile alakalı olan şeyler o Sünnet dairesine girmezler. Hatta bazıları daha da aşırı gitmişler. Mesela bir Abdolvahhap Hallaf, -usulü’l fıkıhta nefis bir kitap da yazmış-, diyor sakal da Sünnet değildir. Bu son derece yanlıştır. Sakal da Sünnettir. Ama bazı o yatma, yeme, içme, yürüme, durma gibi şeyler Sünnete girmez. Ama çoğu sözleri, çoğu amelleri ve neredeyse bütün takrirleri, Sünnet çerçevesine girer. Fiili davranışlarının büyük çoğunluğu Sünnet çerçevesine girer... Mesela bir gün Rasulullah (sav) bakmış sahabeler hurmalarını

aşılıyorlar. Rasulullah; ‘yahu aşı yapmasanız da... olmaz mı?’ Onlar da; ‘madem oluyorsa biz de yapmayacağız’ diyorlar... [mahsül kötü olunca] Rasulullah diyor ki; ‘entum a’lemu bi umûri dünyakum’, yani siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz anlamında. Yani bazı şeyler Sünnet olmayabilir...” (S. Ergen: 59)

Bu anlayıştaki mollaların, geleneksel toplumun dindarlık anlayışında ayrıcalıklı bir yeri olan ve önemli sembolik değer taşıyan sakal bırakmak, sarık sarmak, misvak kullanmak veya sağ elle yemek gibi davranışları, yerel ve kültürel uygulamalar değil, dini emirler olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.

Hocaların Sünnetin mahiyeti konusundaki düşünceleri ise mollalara oranla daha homojendir. Hocaların büyük çoğunluğu Hz. Peygamber’in sadece nübüvvetle ilgili olan söz, fiil ve davranışları Sünnet kapsamına girdiğini düşünmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber’in, kişisel beğenileri, iklimsel veya kültürel şartların gerektirdiği davranışları Sünnet kapsamına girmez. Bir hocanın konu hakkındaki ifadeleri şöyledir;

“Peygamber efendimizin her sözü, yapmış olduğu her fiili Sünnet olarak algılamak benim açımdan doğru değildir. Peygamber efendimizin yürümesinden tut, sevdiği yemeği gibi şeyleri Sünnet olarak anlamak doğru değildir... Din ile ilgili, peygamber efendimizin tavsiyeleri, buyruklarını Sünnet olarak algılayabiliriz. Tabi peygamber efendimizin sevdiği şeyleri sevmek, yapmış olduğu şeyleri yapmak güzel olur yani. O açıdan sıkıntı olmaz yani... Suudi Arabistan sıcak olduğu için peygamber efendimiz entari giyiyordu. Şimdi Sibiryada yaşayan bir Müslüman kardeşimiz, ben Sünnete uyuyorum diye kalkıp da entari giymesi akıl olarak da şey olmaz yani. (N. Sağlar: 23)

Bazı hocalar sahabenin, Hz. Peygamber’in bazı kararlarına itiraz etmelerini veya bazı durumlarda onu yönlendirmelerini, Hz. Peygamber’den sadır olan her söz ve fiilin vahiy kaynaklı olmadığını ve dolayısıyla bağlayıcı hükümler taşımadığına kanıt olarak göstermektedirler.

Sünnetin mahiyeti konusunda ilahiyat İLİTAM programı mezunu hocaların örgün program mezunu hocalardan nisbeten farklı düşündükleri anlaşılmaktadır. İLİTAM programı mezunu hocalar, Hz. Peygamber'in sakal bırakmak ve sarık sarmak gibi uygulamalarını da Sünnet olarak değerlendirmektedirler. Bu hocalara göre, Hz. Peygamber'in dini davranış olarak tavsiye ettiği şeyler Sünnet kapsamına girmektedir. Görüşülen hocalardan biri (İLİTAM mezunu) dışında, Hz. Peygamber'in bütün söz ve davranışlarının Sünnet olduğunu düşünen kimse bulunmamaktadır.⁴⁴⁵

Mollalar ve hocalardan, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında kesinlikle vahiy almadığını ifade eden kimse bulunmamaktadır. Bu konuda ihtilaf, açıkça dine taalluk etmeyen meselelerde Hz. Peygamber'in vahiy alıp almadığı hakkındadır. Hem molla hem de hocaların çoğunluğu, tamamen dünyevi olan konularda Hz. Peygamberin davranışlarının kaynağının kendi içtihadı olduğunu düşünmektedir.⁴⁴⁶ Ancak mollaların önemli bir kısmı, itikat ve ibadet alanlarına doğrudan sokulamayacak olan fakat Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği sakal bırakmak, sarık bağlamak, sağ elle yemek gibi uygulamaları da dini normlar alanına dâhil edip Sünnet kapsamında değerlendirmektedirler. Karşılaştırmada tezahür eden farklardan biri de mollaların önemli bir diğer kısmının, Hz. Peygamber'den sadır olan her türlü söz ve davranışın vahiy kaynaklı olduğuna inanmalarındır. Hocalardan ise yalnızca, İLİTAM programı mezunu bir kişi bu düşüncüyü paylaşmaktadır. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in Sünnetinin kapsam ve mahiyeti konusunda mollaların bir zihin karışıklığı yaşadıkları,⁴⁴⁷ hocaların ise bu konuda daha homojen düşüncelere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

⁴⁴⁵ Yukarıda dini inancı hakkında kısaca bilgi verilen M. Derelioğlu (28) ise din ile kültürün iç içe geçmiş olmasından dolayı Sünnetin sınırlarının çok belirsiz olduğunu, Sünnet konusunun hermeneutik bir bakış ile ele alınması gerektiğini düşünmektedir.

⁴⁴⁶ Bu düşüncede olan mollaların, kendileri de Şafî mezhebine mensup olmaları ve bu öğretiyi esas alan medreselerde okumuş olmalarına rağmen, Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerinin vahiy mahsulü olduğunu kabul eden İmam-ı Şafî'nin düşüncesine katılmadıkları anlaşılmaktadır.

⁴⁴⁷ Bu olgu daha önce Bağcı tarafından yapılmış bir çalışmada da tespit edilmiştir. Bk. Bağcı, Musa, (2009), "Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi -Diyarbakır Örneği-", Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com- S. 1, s. 45-59, (Erişim: 18.09.2015); Benzer bir tespit için bk. Dinçoğlu, Mehmet, (2013), "Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları ve Dersleri (Muş Yöresi)", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 579-593.

3.2.2. Sünnetin Kur'an Karşısındaki Konumu

İslam düşüncesinde Hz. Peygamber'in dini otoritesinin mahiyeti konusundaki anlayış farklılıkları, onun ifade ve uygulamalarının dinsel değeri hakkındaki düşünceleri çeşitlendirmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Kur'an ile ilişkisinin, Kur'an dışında ve onu nesh edebilecek bir otorite olduğu veya sadece Kur'an'ı açıklama, sınırlama veya genelleme ekseninde beyandan ibaret olduğu şeklindeki düşünceler Sünnetin/hadisın Kur'an karşısındaki konumunu belirleyen temel dayanaklar olmuşlardır. Birinci ilişki esas alındığında karşılaşılan temel problem Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın lafzına ve ruhuna aykırı ifade ve uygulamalarla hüküm ortaya koyup koyamayacağıdır.

Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu, Hz. Peygamber'in Allah karşısındaki konumuna ilişkin algılar ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi mi yoksa “vekili” mi olduğu meselesi Sünnetin teşri' değerini belirleme konusunda ortaya konulan düşüncelerde temel ölçü olmuştur.⁴⁴⁸ Çünkü elçi veya vekil olmak, yüklenilen misyon ve dini normlar koyma kabiliyeti açısından farklı bağlamlara işaret eder. Tarihi seyri açısından imam-ı Şafîî, Ahmed b. Hanbel, Zâhirîler ve Selefiyye gibi Ehl-i Hadis, hadis ve Sünnete daha geniş bir teşri' yetkisi tanırken, Ehl-i Re'y ve özellikle Ebu Hanife gibi âlimler ise Sünnete Kur'an'ı tefsir, tebyin ve tahsis gibi açıklayıcı mahiyette ikinci derecede bir önem atfetmişlerdir.⁴⁴⁹

Hz. Peygamber'in sözleri ve örnek yaşantısının Kur'an'a aykırı şeyler ihtiva edip etmediği konusu ilk dönemlerden beri tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in Sünnetinin de vahiy kaynaklı olduğunu düşünenlere göre,⁴⁵⁰ ikisi de aynı kaynaktan geldiği için, Kur'an ve Sünnet arasında zâhiren tenakuz bulunsa dahi

⁴⁴⁸ Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 163-164.

⁴⁴⁹ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 159.

⁴⁵⁰ Bu düşüncede olanlar, Ahmed İbn-i Hanbel'in Müsned'inde yer verdiği; “Bana Kur'an ve onunla beraber, onun bir benzeri verildi” hadisini delil olarak gösterirler. Bk. İbn-i Hanbel, Ahmed, (1999), *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*, IV/131, Tahkik: Şuayb Arnavud - Adil Mürşid, Lübnan: Müessesü'r-Risale, C. 28, s. 410.

gerçekte bir tenakuz söz konusu değildir.⁴⁵¹ Bu anlayışı benimseyenlere göre Sünnet Kur'an'ı nesh edebilir.⁴⁵²

Sünnetin/hadisın Kur'an'a arz edilerek değerinin tespit edilmesi yöntemi Hz. Peygamber zamanında başlayan bir uygulama olmuştur.⁴⁵³ Sonraki dönemlerde hadis tenkitçileri birçok hadisi bu yöntemle, Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesi ile red etmişlerdir. İmam-ı Şafî ise muttasıl bir senetle gelen bir hadis rivayetinin, zâhiren Kur'an'a aykırı anlamlar içerse bile, Kur'an'a arz edilerek kritize edilmesine karşı çıkmıştır.⁴⁵⁴

Sünnetin dindeki yeri ve önemine ilişkin tartışmalar, yeni dini hareket ve yönelimlerin ortaya çıktığı çağdaş İslam dünyasında yeni gerilim noktaları oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'de, medreselerin geleneksel Sünnet müdafileri, ilahiyatların ise, Kur'an'ın merkez alınarak, Sünnetin eleştirildiği kurumlar olarak algılandığı günümüzde, mollalar ile hocaların, Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu hakkındaki görüşlerinin anlaşılması daha bir önem kazanmaktadır. Bu araştırma kapsamında mollalar ve hocalara yöneltilen, "*Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu nedir? Zâhiren Kur'an'a aykırı görünen rivayetler nasıl anlaşılmalıdır?*" sorusuyla onların konu hakkındaki anlayışları tespit edilmeye çalışılmıştır. Mollaların cevabî ifadeleri, Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu ile ilgili olarak, iki temel anlayışı ortaya koymaktadır. Bunlar; "Sünnet Kur'an'ı neshedemez" ve "Sünnet Kur'an'ı neshedebilir" şeklindeki klasik anlayışlardır.

Mollaların kahir ekseriyeti, İslam'da Kur'an'ın asıl, Sünnetin ise fer'î kaynak olduğunu düşünmektedir. Bu anlayıştaki mollalara göre, Kur'an bize mütevâtir

⁴⁵¹ Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", s. 237-262.

⁴⁵² Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 397-398; İmam-ı Şafî, Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi konusunda, Hz. Peygamber'in zina cezası olarak had yerine recm uygulamasını örnek vermiştir. Bk. İmam Şafî, *Er-Risale*, s. 161; Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini düşünenlerden biri de İmam Maturidi'dir. Bk. Yiğit, Metin, (2009), *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 444; Çağdaş İslam Düşünürlerinden Fazlurrahman da Ümmetin konsensüsünü yansıtan ve Hz. Peygamber'in davranışlarına yön veren vahyî ruhun tezahürü olan Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğini ifade etmiştir. Bk. Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 34-35.

⁴⁵³ Keleş, Ahmet, (2011), *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, s. 19-27.

⁴⁵⁴ Beroje, Sahip, (2012), "Şafî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfî Çerçevesinde Yaklaşım", *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, Ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Yayınları, s. 860-877.

olarak ulaşmış ve dininin asıl kaynağıdır. Sünnet/hadis⁴⁵⁵ ise subûtu, Kur'an gibi kat'i olmayıp zannîdir ve çoğunlukla mana ile yapılmış rivayetlere dayanır. Dolayısıyla Sünnet/hadis Kur'an'a arz edilmesi gerekir. Kur'an'a aykırı Sünnetin/hadis varsa ya Sünnet değildir veya Kur'an esas alınarak te'vil edilmelidir. Bir mollanın ifadeleri bu anlayışı özetler biçimdedir;

“Kur'an'ın açık hükmüne uymayan Sünnet, Sünnet olmaktan çıkar. Sünnetin sahih olabilmesi için Kur'an'ın zâhir manalarına ters düşmemesi lazım... Sahih hadisin özelliklerinden bir tanesi de Kur'an'ın zâhir manalarına ters düşmemesidir. Kur'an'da açık hüküm yoksa, Sünnet delildir. Kur'an'ın Sünnet tarafından nesh edilebileceğini söyleyen âlimler vardır. Fakat biz bu görüşte değiliz. Sünnet Kur'an'ı nesh etmez. Çünkü Kur'an asıldır, Sünnet fer'dir. Fer' hiçbir zaman aslın üstüne çıkamaz... Sünnet, Kur'an'ın tefsiridir.” (M. Şenlik: 62)

Mollaların bazıları bu yaklaşımları ile mensubu buldukları Şafî mezhebinin imamına muhalefet ettiklerinin farkında olduklarını ama İmam-ı Şafî'nin, Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceği şeklindeki düşüncesine katılmadıklarını ifade etmektedirler. Onlara göre her ne kadar Sünnet bir hüküm kaynağı ise de, bu konuda Kur'an ile eşdeğer kabul edilemez.

Mollaların azınlıkta kalan bir bölümü ise, Sünneti Kur'an gibi müstakil bir teşri' kaynağı olarak görmektedirler. Onlara göre Sünnet de bizzat vahiy kaynaklıdır. Hatta günümüzde Sünnet Kur'an'dan daha öncelikli bir kaynak hükmündedir. Çünkü hem Kur'an'ın bize ulaştırılması, hem de açıklanması Sünnet sayesinde mümkün olmuştur.⁴⁵⁶ Dolayısıyla Kur'an'ın Sünnete ihtiyacı, Sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır. Bu anlayışı paylaşan mollalara göre Sünnetin Kur'an'a arz edilmesi gereksizdir.

⁴⁵⁵ Mollaların ifadelerinden, İmam-ı Şafî gibi Sünneti hadis ile özdeşleştirdikleri anlaşılmaktadır.

⁴⁵⁶ Günümüzde Kur'an'a dönerken, model olarak Sünnetin esas alınması gerektiğini düşünenlere örnek olarak bk. Bulaç, Ali, (1997), “İslam ve Fundamentalizm”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, s. 315-328. Ya da tek tek hadislerle ifade edilenlerden ziyade “yaşayan Sünnet”in Kur'an'a öncelenmesi gerektiği konusunda bk. Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, s. 217.

Mollaların, Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi hakkındaki düşüncelerinin gerekçeleri homojen değildir. Bir molla anlayışını sadece, Sünnetin de hüküm koyma konusunda Kur'an gibi bir otorite olması ile temellendirirken, bir diğeri genel bir usul kaidesi olarak, mütevatir Sünnetin Kur'an ile eşdeğer hüküm ifade ettiğini delil olarak sunmaktadır. Başka bir molla ise düşüncesini, Kur'an'ın lafzının mütevatir, yani lafzî olarak subutunun kat'i, delaletinin ise zanni olduğu, dolayısıyla delaleti zanni bir delil olan Sünnetin yine delaleti zanni olan bir diğeri delili, yani ayeti nesh ettiği şeklindeki bir usul anlayışı ile açıklamaktadır. Onun ifadeleri ile;

“... Mesela bazen ayet, ayet ile zâhiren çelişkili görünüyor. Bazen ayetle hadis de olabilir. İşte böyle çelişkilerde ercah olan görüş cem'dir. Birisini atmak değildir... Neshe girmeden te'vil etmektir.

A. K. - Peki hangisi tevil edilmeli?

“ Şu şekilde; eğer ayet 'âm ise, hadis has ise o zaman ayet[in] te'vil edilmesi gerekir. E ayet 'âm ise hadis hâs ise, o zaman hadisi atmamız mı gerekir?

A. K. - Hadis ayeti nesheder mi?

“ Tabi, hadis ayeti nesh eder. Şu şekilde nesheder. Yani biri diyebilir ki zanni bir delil kat'i bir delili nesh edebilir? Diyeceğiz ki zanni bir delil olan hadis kat'i olan bir şeyi nesh etmiyor. Zanni delil, zanni olan bir şeyi neshediyor. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in bize ulaşması tevatür yoluylaadır. Lafzı kat'idir fakat delaleti kat'i değildir, zannidir. E hadisin delaleti de zannidir. Zanni zanniye neshediyor. O şekilde âlimlerimiz cevap vermişler.” (B. Akat: 49)

Mollalardan biri de, sadece mütevatir Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğini, pratikte ise böyle bir durumun vaki' olmadığını ifade etmiştir. Bir başka molla ise Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi konusunda fikir beyan etmekten imtina etmiştir.

Hocaların büyük çoğunluğu ise Kur'an'ın İslam dininin temel kaynağı olduğunu, Sünnetin Kur'an'a ters düşmesi halinde Kur'an'ın esas alınacağını düşünmektedir. Bunun yanında Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğini düşünenler de

vardır. Bir kısım hocalar ise Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu konusunda bir zihin karışıklığı yaşamaktadırlar.

Hocaların çoğunluğuna göre Sünnet Kur'an'ı nesh edemez. Çünkü Kur'an dinin tartışmasız birinci kaynağıdır. Bize tevatür yoluyla ulaşmıştır. Sünnet ise Kur'an'ın yorumudur. Sünnet Kur'an'ı açıklayabilir, bazı hükümlerini özel durumlar ile kısıtlayabilir ama Kur'an'ın açık hükümlerine aykırı olamaz. Dolayısıyla, Kur'an ile çelişen Sünnette problem vardır demektir. Bu durumda o Sünnetin Kur'an ışığında yeniden değerlendirilmesi gerekir. Nihai otorite olarak Sünnet ile Kur'an'ı kıyaslamak bile doğru değildir. Bu anlayıştaki hocalardan N. Sağlar (23), konu ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

“... Öyle bir şey olması imkânsızdır bana göre. Çünkü aslolan Kur'an'dır yani. Hükmü kıyamete kadar geçerli olan Kur'an'dır. Kalkıp ta Sünneti Kur'an ile kıyaslamak bile doğru değildir benim açımdan. Lakin bize mütevatir olarak gelen hadisler Kur'an'ın yorumu olarak kullanılabilir. Zâhiren bir çelişki durumunda Sünneti terk etmek daha doğrudur.”

Bazı hocaların Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu konusunda bir tereddüt yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bu hocalara göre Hz. Peygamber, vahyin koruması altında olduğuna göre, onun Kur'an'a aykırı ifade veya davranışlarda bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla sahih hadisin en az Kur'an kadar değeri vardır. Çünkü Hz. Peygamber hatadan hâlîdir. Kur'an'a aykırı gibi görünen mütevatir ya da sahih rivayetleri red etmek doğru değildir. Hz. Peygamber'in bu şekildeki uygulamalarının nedenlerinin araştırılarak, ilgili Kur'an ayetleri ile birlikte yorumlanıp aralarının telif edilmesi gerekir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'an'a aykırı gibi görünen uygulamaları bizzat Kur'an'ın başka bir ayetinin farklı yorumlamasının sonucu da olabilir. Bu gibi durumlarda Hz. Peygamber'in söz konusu Sünnetinin sebepleri veya hikmetleri anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bir hocanın, Sünnetin Kur'an'a muhalif şeyler içermesi konusundaki ifadeleri şöyledir;

“ ... Muhalif dememek daha uygun bence. Peygamber efendimiz orada farklı bir yorum getirmiş olabilir. Peygamber efendimiz hatadan hâlîdir. Hata yapamaz. Bize göre zıtmış gibi görünse bile mutlaka bir hikmeti var. Çünkü

Peygamber Efendimizi Allah muhafaza ediyor yani. Ama Sünnetin Kur'an'ı neshedip etmediği şeyine giremiyorum pek. Bu konuda bir fikrim yok.” (K. Karaman: 27)

Hocalardan oldukça az bir kesim Sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini düşünmektedir. Bu hocalara göre Allah, Kur'an'da Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emretmiş, Peygamber'e itaat etmenin Allah'a itaat etmek olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Allah, Hz. Peygamber'e dinî hüküm koyma yetkisi vermiştir. Bu anlamda Sünnet de Kur'an ile aynı değerdedir. Bu hocalara göre istisnai de olsa Sünnetin Kur'an'ı nesh ettiği durumlar olmuştur.⁴⁵⁷

Mollalar ile hocaların Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu hakkındaki görüşlerinin genel itibari ile paralel olduğu anlaşılmaktadır. Mollalarda olduğu gibi hocalarda da genel eğilim, Kur'an'ın dinin temel kaynağı olduğu, Sünnetin ise, teşri' değeri olmakla birlikte, Kur'an'a aykırı hükümler tesis edemeyeceği şeklindedir. Hem mollalar hem de hocalar düşüncelerini benzer gerekçelerle temellendirmeye çalışmaktadırlar. Ancak mollaların hocalara kıyasla düşüncelerini daha spesifik argümanlarla temellendirdikleri, hocaların ise bu konuda daha genel yargılarla sahip oldukları anlaşılmaktadır. Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceği şeklinde görüş bildirenler arasında, mollaların fikirleri hocalara göre biraz daha keskindir. Mollalar Sünnetin Kur'an'ı nesh edip etmeyeceği konusunda olumlu ve olumsuz yaklaşımlarla iki belirgin kategoriye ayrılırken, hocaların bir kısmı bu konuda tereddütlü bir yaklaşım sergilemektedirler. Bunlar Kur'an ve Sünnet arasındaki bir tenakuz durumunda, hangisinin esas alınacağı konusunda kesin bir yargıya sahip değildirler.

3.2.3. Sadece Kur'an İle Yetinme Eğilimleri

Hz. Peygamber'in Sünnetinin teşri' değeri ve Sünnetin göz ardı edilerek sadece Kur'an'la yetinme konusundaki tartışmalar Sünnet-Kur'an ilişkisi bağlamındaki tarihi tartışmalardan birine işaret etmektedir. Bu konuda Hicri 2. asırdan itibaren bazı marjinal grupların, Hz. Peygamber'in vahiy kaynaklı olmayan

⁴⁵⁷ Hocalardan M. Derelioğlu (28) ise, aykırı bir görüş olarak, Sünnet ve Kur'an'dan hangisi, kendisinin değer dünyasına daha iyi hitap ediyorsa onu tercih edeceğini ifade etmiştir.

söz, fiil ve uygulamalarının değerini gündeme getirdikleri anlaşılmaktadır.⁴⁵⁸ Ancak klasik İslam düşüncesinde Ehl-i Sünnet ile birlikte Şia, Mutezile, Murcie, ve Haricîler gibi diğer mezhep ve fırkalar da Kur'an ile birlikte Sünnete tabi olma konusunda hemfikir olmuşlardır.⁴⁵⁹ Bununla birlikte Kur'an'ı tek otorite olarak görme eğilimlerinin, Sıffin Savaşında; "Hüküm ancak Allah'ındır!" diyerek ortaya çıkan Haricîler ile başladığını söyleyenler de vardır.⁴⁶⁰

Sünnetin red edilip sadece Kur'an ile yetinme düşüncesinin sistematik olarak ortaya çıkışı modern bir olgudur. Bu düşünce, 19. yüzyılda Hindistan'da Seyyid Ahmed Han'ın öğrencileri tarafından ve onun fikirlerinden esinlenerek "Ehlü'z-Zıkr ve'l-Kur'an (Kur'aniyyun/Kur'an'cılar)" ekolü temsilcileri tarafından ortaya atılmıştır.⁴⁶¹ Bu eğilim daha ılımlı denilebilecek bir tarzda, Osmanlı'nın son dönemlerindeki İslamcılar arasında da ilgi görmüştür. Türkiye'de, Kur'an merkezli İslam anlayışı 1980'li yıllarda, başta Mealciler diye anılan grup olmak üzere Malatya Ekolü gibi diğer bazı gruplar ile Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk gibi ilahiyatçı akademisyenler tarafından da farklı düzeylerde savunulmuştur.⁴⁶² Son zamanlarda "Kur'an İslam'ı" olarak popülerleşen bu anlayış genel itibariyle İslam'ın tek kaynağının Kur'an olduğu, Peygamber'in helal-haram koyma yetkisinin bulunmadığı ve hadislerin de güvenilir olmadığını savunmaktadır.⁴⁶³

Günümüzde dini tartışmalara ilişkin gündemin sıcak maddelerinden olan, 'Sünnetin teşriî değeri' hakkında mollalar ve hocaların düşüncelerin anlaşılabilmesi için yapılan görüşmelerde kendilerine, "*Sadece Kur'anla yetinme, Sünneti/hadisleri göz ardı etme yaklaşımları konusunda ne düşünüyorsunuz?*" şeklinde bir soru sorulmuştur. Alınan cevaplardan, hem mollalar hem de hocaların, Sünnetin İslam'da vazgeçilmez bir dinî kaynak olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır.

⁴⁵⁸ İmam-ı Şafîî, kendi döneminde bazı grupların hadisi reddettiklerini belirtir. Bk. Eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, (1971), *El-Umm*, Tahric: Mahmud Matruci, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlm, C. 7, s. 460-461.

⁴⁵⁹ Kırbasoğlu, Mehmet Hayri, (2008), "Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet -Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası -", *İslamiyat*, C. 8, S. 3, s. 69-80.

⁴⁶⁰ Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, s. 27.

⁴⁶¹ İslamoğlu, Mustafa, (2004), *Üç Muhammed*, 13. bs., İstanbul: Denge Yayınları, s. 164, 178-185; Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 120.

⁴⁶² Öztürk, "Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı", s. 11-53.

⁴⁶³ Güler, *'din'e Yeni Yaklaşımlar*, s. 38.

Mollalar, Sünnetin göz ardı edilerek sadece Kur'an ile yetinme şeklindeki eğilimlere şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Hatta bazıları bu yaklaşımları İslam'a saldırı olarak değerlendirmektedirler. Mollalara göre Sünneti red edip sadece Kur'an'ı esas alanlar ya cahil ya da İslam'ı yıkmak veya onun birçok ahkâmını ortadan kaldırmak isteyen kimselerdir.

Mollara göre, İslam'ı Kur'an'dan ibaret saymanın yanlışlığı ve Sünnetin vazgeçilmezliğinin itikadi ve pratik gerekçeleri vardır. Öncelikle Sünnetin dinin temel kaynağı olduğunu, Allah Kur'an'da bizzat kendisi bildirmiştir. Onlara göre, *"Peygamber size neyi getirirse onu alın, sizi nehyettiği şeylerden sakının"*,⁴⁶⁴ *"Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur"*,⁴⁶⁵ *"De ki Allah'ı seviyorsanız bana uyun..."*,⁴⁶⁶ *"O (Peygamber), kendi heva ve hevesinden konuşmaz, o, ancak kendisine vahyedilene söyler"*⁴⁶⁷ gibi ayetler ve Hz. Peygamber'in, *"Size iki şey bırakıyorum, onlara bağlandığınız sürece asla doğru yoldan ayrılmazsınız. Bunlar, Allah'ın Kitab'ı ve elçisinin Sünnetidir"*⁴⁶⁸ hadisi, Sünnete uymanın Allah'ın emri olduğunu göstermektedir. Mollalar ayrıca *Erike Hadisi* olarak bilinen ve insanların gelecek bir zamanda Sünneti red edecekleri konusunda uyarıda bulunmayı içeren hadisi de Sünnetin gerekliliği ve Sünneti red edenlerin sapıklığının bir delili olarak dile getirmektedirler.

Mollalar, İslam'daki ibadetlerin ve sosyal hayatı tanzim için konulmuş birçok normun, Kur'an'da tafsilatlı olarak yer almayışının, dini ve sosyal hayatın düzenlenmesinde Sünnete başvurmayı zorunlu kıldığını düşünmektedirler. Onlara göre Kur'an'da özellikle ibadet ve muamelat konuları oldukça mücmel bir şekilde yer almaktadırlar. Yüce Allah, Hz. Peygamber'e vahyettiklerini, insanlara tebliğ yanında, onlara beyan sorumluluğu da vermiştir. İşte Sünnet, bu beyanın sonucunda oluşmuştur. Eğer Hz. Peygamber'in bu beyan ve örneklik vasfı göz ardı edilirse, dinin temel rükünleri bile anlaşılabilir. Örneğin namaz, zekât, hac gibi ibadetler ve muamelata dair birçok buyruğun yerine getirilmesi ciddi bir problem haline gelir.

⁴⁶⁴ 59/Haşr: 7.

⁴⁶⁵ 4/Nisa: 80.

⁴⁶⁶ 3/Al-i İmran: 31.

⁴⁶⁷ 53/Necm: 3-4.

⁴⁶⁸ Malik b. Enes, (2008), *Muvatta*, Çev. Ahmet M. Büyükcınar ve diğ., İstanbul: Beyan Yayınları, C. 4, s. 246.

Dolayısıyla dini emirlerin Allah'ın buyruklarına uygun bir şekilde pratik hayata aktarılması için Sünnet Kur'an'dan daha öncelikli bir konuma sahip olmaktadır. Aksi takdirde, herkes Kur'an'da mücmel olarak yer alan konularda, Kur'an'a kendi fikrini söyletebilir. Bu da herkesin kendi kafasına göre anladığı bir İslam anlayışının ortaya çıkması demektir. Bu durum İslam dininin temellerini sarsacak kadar büyük bir tehlikedir.

İslam dininde Kur'an ile yetinme anlayışının yanlışlığı ve Hz. Peygamber'in Sünnetinin vazgeçilmezliği konusunda hocalar da kategorik olarak mollalar gibi düşünmektedirler. Ancak mollaların bu konudaki hassasiyetleri çok daha belirgindir ve klasik dini kaynaklara dayanarak gösterdikleri referanslar daha ayrıntılıdır. Hocalar ise Sünnetin gerekliliğini daha çok onun göz ardı edilmesi durumunda namaz, zekât ve hac gibi ibadetlerin eda edilmesinde ortaya çıkacak problemler üzerinden ifadelendirmektedirler.

3.2.4. Hadis Kaynaklarının Güvenilirliği

Hadislerin Hz. Peygamber'den güvenilir yollarla veya onun mesajına uygun bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı meselesi İslam düşünce tarihinde üzerinde en çok tartışılan konulardan biridir.⁴⁶⁹ 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren müsteşriklerin, hadislerin vurûdu anında veya hemen sonrasında yazıya geçirilmedikleri ve dolayısıyla Sünnet ve hadisin sonradan üretilmiş olduğu⁴⁷⁰ şeklindeki eleştirileri söz konusu tartışmaları yeni bir boyuta taşımıştır.

Hz. Peygamber'den mütevatir olarak nakledilen; “*Her kim bilerek bana yalan isnat ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın*” şeklindeki rivayetten, hadislerin sıhhati konusunun daha Hz. Peygamber döneminde gündeme geldiği anlaşılmaktadır. İlk dört halife ve önde gelen sahabeler, uydurma ve istismar girişimlerine karşı, Hz. Peygamber'den hadis rivayet edilmesi konusunda oldukça hassas davranmışlardır.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Hallaq, Wael b., (2006), “Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem”, çev. Hüseyin Hansu, *HIÜİFD*, C. V, S. 9, s. 137-151.

⁴⁷⁰ Ağırman, Cemal, (2001), “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi”, *CÜİFD*, C. V, S. 1, s. 155-168.

⁴⁷¹ Kandemir, M. Yaşar, (1997), “Hadis”, *DİA*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, s. 27-64.

Ancak hadislerin lâfzen değil de mana ile rivayet edilmeleri⁴⁷² ve yaklaşık bir asır şifahî olarak nakledilmiş olmaları⁴⁷³ nedeniyle kötü niyetle olmasa bile sadece insani zaafardan kaynaklanan bazı problemlerin yaşanmış olması tabiidir. Bu gerçekten hareketle hadis ve fıkıh usulü otoriteleri az sayıdaki mütevatir hadis dışında kalan hadis literatürünün subûtunun zanni olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷⁴

Hadislerin sıhhati konusunda mollalar ve hocaların düşüncelerinin anlaşılması amacıyla kendilerine; “*Hadisler sıhhatli bir şekilde günümüze aktarılmış mıdır? Örneğin Sahihayn veya Kutub-i Sitte’de uydurma hadis bulunduğu inaniyor musunuz?*” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Mollalardan alınan cevaplar; “Kutub-i Sitte’de uydurma hadis yoktur”, “Kutub-i Sitte’de uydurma hadis olabilir” ve “Kutub-i Sitte’de uydurma hadis vardır” şeklinde üç tema etrafında kümelenmektedir.

Mollalardan Kutub-i Sitte’de uydurma hadislerin bulunduğunu veya bulunmasının mümkün olduğunu düşünenlerle, bulunmadığı veya bulunmasının mümkün olmadığını düşünenlerin oranı birbirine oldukça yakındır. Kutub-i Sitte’de uydurma hadis bulunmadığını düşünen mollalar bu konuda tek tip bir yaklaşım sergilemektedirler. Bu mollalar arasında, sadece Kutub-i Sitte değil, Kutub-i Tis’a’ya giren hadislerin tamamının bile sahih olduğunu düşünenler vardır. Hatta bir molla herhangi bir hadis kitabına giren bütün hadislerin sahih olduğuna inandığını ifade etmektedir. Diğer bazı mollalar ise hadis kitaplarının bir kısmında uydurma hadislerin bulunabileceğini, bunlarla ilgili eserlerin de yazılmış olduğunu söylemekle birlikte, Kutub-i Sitte’de uydurma hadislerin yer almadığına ama bazı zayıf hadislerin bulunabileceğine inanmaktadırlar. Bu mollalar özellikle Buhari ve Müslim’de kesinlikle uydurma hadis bulunmadığını düşünmektedirler. Onlara göre Buhari ve Müslim’deki hadislerin sıhhati konusunda ümmetin icma’ı vardır. Dolayısıyla bu iki hadis kitabı, Kur’an gibi mazbut birer kaynak olarak kabul edilmelidirler. Bir molla bu konudaki düşüncesini şöyle ifade etmektedir;

⁴⁷² Yıldırım, Enbiya, (1996), “Hadislerin Mana İle Rivayeti”, *CÜİFD*, S. 1, s. 279-314; Başaran, Selman, (1991), “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları”, *UÜİFD*, S. 3, C. 3, 65-76.

⁴⁷³ Ağırman, “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi”, s. 155-168.

En sahih hadis kitabı olarak kabul edilen Buhari’de en kısa ravi zinciri üç kişiden oluşmuştur. Bu şekildeki hadisler sadece yirmi iki tanedir. Bk. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 94.

⁴⁷⁴ Hallaq, “Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem”, s. 137-151.

“... Buhari ve Müslim’in orjinalinde kesinlikle mevzu hadis yoktur... Çünkü büyük âlimler o hadislerin sıhhat derecesini kabul etmişler. Yani bir nevi icma-i ümmet olmuş. İcma-i ümmeti bugünkülerin kabul etmemesi artık bir şeyi değiştirmez. Ama biri mesela Buhari’ye bir şey ekleyerek bastırması olabilir mi? Olabilir... Kütübi Sitte’de [mevzu değil] zayıf hadis olabilir... Amel ve itikatta kabul edilemeyecek, terğib, terhib babından hadisler vardır. Ama Buhari ve Müslim de kesinlikle yoktur... İmam Şafî’nin meşhur bir sözü var; Fıkıh kitabında bizzat okumuştuk; bir insan böyle bir şart koşsa, dese ki; ‘eğer Buhari ve Müslimdeki hadisler sahih değilse hanımım benden boş olsun.’ Bunun fetvası diyorum hanımı boş değildir...” (S. Artaş: 35)

Mollaların bir kısmına göre hadis âlimlerinin bütün çabalarına rağmen, hadis kitaplarında uydurma haberler yer almış olabilir. Bu mollalar neden böyle düşündüklerini kesin ifadelerle dayandırmamaktadırlar. İbn Teymiyye ve İbn-i Kayyim el Cevziyye gibi eski âlimler ve bazı çağdaş hadis otoritelerinin hadis kaynaklarındaki bazı hadisleri uydurma olarak değerlendirmeleri bir kısım mollaları Sahihayn veya Kutub-i Sitte’de uydurma hadislerin varlığı konusunda tereddüde sevk etmiş gibi görünmektedir. Ancak bu mollalardan bazıları Kur’an’a aykırı içerikler taşımadığı müddetçe, mevzu hadislerle amel edilebileceğini düşünmektedirler. Bir molla bunu şöyle ifade etmektedir;

“... Üstad Bediuzzaman külliyyatında da diyor; bir hadis mevzu da olsa, eğer mana olarak orada sakat bir şey ifade edilmiyorsa, o mevzu hadisle de amel ettiğimizde bize herhangi bir günah getireceğini düşünmememiz lazımdır. Mesela “levlake levlake lema halaktul eflak” hadisi mevzu olarak ifade edilmekle beraber, biz onun içeriğine baktığımız zaman Kur’an’a ters düşmüyor.” (R. Polatlı: 54)

Görüşülen mollaların üçte birine yakını Kutub-i Sitte’de uydurma hadislerin yer aldığını düşünmektedir. Bu mollalara göre hadis uydurma işi Hz. Peygamber henüz hayatta iken başlamıştır. İnsanlar mezhep taassubu, kişisel çıkar beklentisi gibi çok çeşitli sebeplerle hadis uydurmuşlardır. Kutub-i Sitte’de uydurma hadis bulunduğunu düşünen mollaların bir bölümü, Buhari ve Müslim’i istisna ederek,

bunlarda uydurma değil de zayıf hadis bulunduğuna inanmaktadır. Diğer bir kısmı ise istisnasız bütün hadis kaynaklarında uydurma hadislerin bulunduğunu düşünmektedir. Bunlardan biri şöyle demektedir;

“Hiç kuşku yoktur ki hepsinde[uydurma hadis vardır.] Sahiheyn, Kutub-i Sitte, Kutub-i Tis’a. Bunu ben söylüyorum, yoksa âlimler Buhari, Müslim’de kesinlikle yoktur [diyorlar]. Ama diğerlerinde de mevzu değil ama zayıf hadis vardır diyorlar. Benim, Allah’a imanım ne kadar kesinse o kadar kesindir ki Buhari’de de Müslim’de de mevzu hadis vardır. Ama bu görüş piyasada çok menfur bir görüştür.” (D. Kardaş: 61)

Hocaların konuya ilişkin görüşlerine baktığımızda ise onların tamamına yakınının Kutub-i Sitte’de uydurma hadislerin bulunduğuna inandıkları anlaşılmaktadır. Ancak Buhari ve Müslim’de uydurma hadis olup olmadığı konusunda hocaların düşünceleri ikiye ayrılmaktadır. Hocaların yarıya yakını bu iki kaynakta uydurma hadis bulunup bulunmadığı konusunda mütereddit bir anlayışa sahiptirler. Bunlara göre hadisler Kur’an gibi korunmadığından, tedvin döneminde muhaddislerin bütün gayretlerine rağmen, bazı uydurma rivayetlerin hadis kaynaklarına sızmış olması mümkündür. Bu anlayıştaki hocalar, hadis külliyyatının itibarsızlaştırılmasının din adına tehlikeli bir girişim olduğuna inanmaktadırlar. Hocaların diğer kesimi ise Buhari ve Müslim’de de uydurma hadislerin mevcut olduğunu düşünmektedir.⁴⁷⁵

Mollalar ile hocaların, hadis kaynaklarının güvenilirliği hakkındaki düşünceleri karşılaştırıldığında; mollaların genel olarak hadis kaynaklarının günümüze sağlıklı bir şekilde ulaştığına dair inançlarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda mollaların üçte birine yakın bir kısmı, Kutub-i Sitte’de uydurma hadislerin bulunmadığına inanmaktadır. Hocalardan ise bu düşüncelyi paylaşan kimse yok gibidir. Buhari ve Müslim gibi hadis kaynaklarına olan güven konusunda da mollalar daha yüksek bir orana sahiptirler.

⁴⁷⁵ Hocalardan M. Derelioğlu (28) ise hadis literatürünün tamamının insanlar tarafından uydurulup üretildiğini düşünmektedir.

3.2.5. İyi Niyetle Uydurma Hadis Rivayeti

Araştırmada terğib ve terhib amaçlı hadis uydurma veya uydurma olduğu bilinen rivayetlerin dini irşad faaliyetlerinde kullanılması konusunda mollalar ve hocaların tutumları da, Sünnet/hadis konusundaki anlayışlarının karşılaştırılmasında bir basamak olarak kullanılmıştır. Uydurma hadis rivayetlerinin, halkın popüler din anlayışının oluşumunda önemli bir kaynak olduğu ve bu anlayışın sürdürülmesinde dini otoritelerin de kaktı sağladığı düşünüldüğünde, mollalar ve hocaların terğib ve terhib konusundaki uydurma hadislere yaklaşımı konusunun önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

İyi niyetle hadis uydurmayı nasıl değerlendirdiklerinin anlaşılması amacıyla mollalar ve hocalara, “İyi niyetle uydurma hadis rivayet edilebilir mi? (ör. terğib/terhib konularında)” şeklinde sorulan soruya alınan cevaplardan, mollalar ve hocaların tamamına yakınının, iyi niyetle dahi olsa uydurma hadis rivayet edilmesini tasvip etmedikleri anlaşılmaktadır.

Mollalar, iyi niyetle de olsa mevzu hadis rivayet edilmesini dinen caiz görmediklerini ifade etmektedirler. Mollalara göre, tarihte sûfiler ve bazı müfessirler iyi niyetle uydurma hadis nakletmeyi dine hizmet etmek olarak kabul etmişlerdir. Ancak hangi niyetle olursa olsun, uydurma hadis rivayet etmek büyük günahlardandır. Hz. Peygamber bu kimseleri şiddetle uyarmış ve “*Kim bana yalan yere bir söz isnat ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın*” demiştir. Bu tür rivayetler Hz. Peygamber’e iftiradır. Mollalara göre iyi niyet bir haramı helal kılmaz. Üstelik böyle girişimler dinin kendisine de çok büyük zararlar vermiştir. Çünkü özellikle züht ve takvaları ile halkın güvenini kazanmış sûfilerin rivayet ettikleri uydurma hadisler, insanlar tarafından kolaylıkla benimsenmiş ve böylece dine birçok ilaveler yapılmıştır. Bir molla bu durumu şöyle ifadelendirmektedir;

“[iyi niyetle hadis uydurmak] caiz değildir, haramdır. Büyük günahlardandır. Ehl-i Sünnet âlimleri bunu tekfir etme sebebi olarak kabul ediyor. Yani ister terğibde olsun ister terhipte olsun hadis uydurmak veya uydurulmuş bir hadisi cemaate anlatmak, bu caiz değildir... Zaten âlimlerimiz diyorlar bu fırkalar arasında hadis uydurmada en tehlikeli

olanlar sūfilerdir. Halk sūfilere güvenip o uydurma hadisleri de alıyorlar. Yani ehl-i hadis âlimlerimiz böyle diyorlar. Hatta bazı âlimler diyorlar, hadiste onlardan daha çok yalancı görmedim.” (B. Akat: 49)

Görüşülen mollalardan bazıları, terğib ve terhip konularında, Ehl-i Sünnet itikadına uygun ve fıkıh kurallarına aykırı olmamak kaydıyla ve Hz. Peygamber’in hayatıyla uyumlu ifadelerle, mübalağa da içerebilen hadislerin rivayet edilebileceğini düşünmektedirler.

Hocaların da tamamına yakını, mollalarınkine benzer gerekçelerle, terğib ve terhib konularında da olsa uydurma hadis rivayetini uygun bulmamaktadır. Hocalara göre, ideolojik kamplaşmalardan dolayı günümüzde hadis uydurmak, her zamankinden daha büyük zararlara yol açabilir. Hocalardan biri ise, günümüzde artık yeni hadis uydurulamayacağını ancak, muhatap açısından yararlı olabilecek ve önceki hadis kaynaklarında yer almış uydurma hadislerin kullanılmasının bir sakıncası olmadığını düşünmektedir.⁴⁷⁶

Molla ve hocaların, iyi niyetle hadis uydurma veya uydurulmuş hadisleri nakletme konusundaki düşüncelerinin büyük oranda benzeştiği görülmektedir. Her iki grubun büyük çoğunluğu terğib ve terhip amaçlı da olsa uydurma hadis rivayetini uygun bulmamaktadır.

3.2.6. Hadislerin Sıhhatinin Günümüzde Yeniden Değerlendirilmesi

Hadis/Sünnetin günümüzde yeni bir değerlendirmeye tabi tutulması konusu da İslam düşüncesindeki önemli tartışma alanlarından biridir. Modern dönemde hadise/Sünnete yaklaşımları genel olarak gelenekçi, modernist ve yenilikçi olarak üç kategoriye ayırmak mümkündür. Gelenekçi anlayış hadisin/Sünnetin, klasik hadis usulüne göre tedvin edilmiş ve Ehl-i Sünnet’in muteber saydığı geçmiş kaynaklarda

⁴⁷⁶ Hocalardan M. Derelioğlu (28), hadislerin zaten ‘üretmiş şeyler’ olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hadisçilik ya da Ehl-i Hadis’in din anlayışı hem tarihte hem de günümüzde çok büyük acılara neden olmuştur. Kur’an’dan çıkarılamayan dinsel paradigmalara hadislerle oluşturulmuştur. Dolayısıyla hadis çekildiğinde Selefi paradigma da çökecektir. Bu anlamda hadis, meşruiyet arayanlara, meşruiyet sağlayan bir kaynak olmuştur. Ona göre toplum ancak kutsal sözlerle yönlendirilebilir. Dolayısıyla pragmatik amaçlarla Hz. Peygamber’in konuşulmasının bir sakıncası yoktur.

yer aldığı şekli ile aynen korunması taraftarıdır. Modernist yaklaşımda ise hadis/Sünnet, batılı epistemolojik paradigmlar merkez alınarak değerlendirilmektedir. Yenilikçi anlayışın yaklaşımı ise, hadis/Sünnetin günümüze kadar yansımış tarihsel problemlerinin yeni bir metodoloji ile çözümlenmesini içermektedir.

Hadis tarihinde en büyük problem, hadislerin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmadıklarının tespiti meselesi olmuştur. Bu nedenle, hadis otoriteleri tarafından on dört asır boyunca sürekli olarak sahih hadislerin belirlenmesi ve uydurma olanların tespit edilmesi yolunda çaba harcanmıştır. Ancak sahih hadisi belirlemede esas alınacak şartlar ve bu şartların uygulanması ekolden ekole ve hadisçiden hadisçiye değiştiği, başka bir ifade ile hadislerin sahih olanlarının diğerlerinden ayırt edilmesi konusu içtihadı dayalı olduğu için, bu alanda bir izâfîlik durumu ortaya çıkmıştır.⁴⁷⁷

Hadislerin sıhhatinin tespiti konusundaki izafî anlayışlar Müslümanlar açısından birçok problemin temel nedeni olmuştur. Müslümanlar arasında geçmişten günümüze tevarüs eden kader, Hz. Peygamber'e izafe edilen yüzlerce mucize, Hz. Peygamber hakkındaki beşer üstü anlatımlar, kabir ve türbelerle ilgili aşırılıklar, Arap ırkı ve Arapçanın kutsallaştırılması, tasavvufun birçok öğretisi ve özellikle ricalu'l-gayba dair inançlar, evliya kültü ve bunun etrafında oluşan mitolojik anlayışlar, yaratılış konusundaki inanç ve düşünceler, kıyamet alametleri, ahir zaman fitneleri, deccal-mehdi inancı gibi konular söz konusu problemlerden bazılarıdır.⁴⁷⁸ Birçoğunun temelinde, uydurma olduğu söylenen rivayetlerin yer aldığı bu problemlerin çözümlenmesi için, sahih hadisin yeniden tanımlanması, ayrıca iç ve dış hadis kritik usullerini geliştiren yeni bir hadis metodolojisi ile bütün hadis literatürünün yeniden kritiğe tabi tutulması önerilmektedir.⁴⁷⁹ Hz. Peygamber'den çok kısa bir süre sonra başta Hz. Ömer olmak üzere birçok sahabenin Sünneti, maslahatı gözeterek günün problemlerini çözmek adına oldukça farklı yorumlara tabi

⁴⁷⁷ Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 18, 88.

⁴⁷⁸ Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, s. 391-392.

⁴⁷⁹ Kırbasoğlu, M. Hayri, (2006), *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 3. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 145-146.

tutması, günümüzde Sünnetin/hadisın yeni yaklaşımlarla değerlendirilmesine örnek olarak sunulmaktadır.⁴⁸⁰

Hadis literatürünün yeni bir metodoloji ile yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç olup olmadığı konusundaki düşüncelerinin anlaşılması için görüşülen mollalar ve hocalara; “*Hadis rivayetlerinin günümüzde yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç var mıdır?*” şeklinde sorulan soruya verilen cevaplarla oluşan verilerden, mollaların düşüncelerinin; “Günümüzde hadis rivayetlerini yeniden değerlendirmeye ihtiyaç yoktur” ve “Günümüzde hadis rivayetlerini yeniden değerlendirmeye ihtiyaç vardır” şeklinde iki düşünsel tema oluşturduğu görülmektedir.

Görüşülen mollaların yarısından biraz fazlası, günümüzde hadis literatürünün yeniden bir kritiğe tabi tutulmasını doğru bulmamaktadır. Bu anlayışta olan mollalara göre muhaddisler, hadislerin tedvini sırasında gerekli olan değerlendirmeleri zaten yapmışlardır. Dolayısıyla günümüzde yeni bir hadis usulü ihdas etmek veya hadis literatürüne yönelik yeni bir değerlendirme girişiminde bulunmak gereksizdir. Bazı mollalar böyle bir girişimin siyasi otoriteler tarafından manipüle edilebileceğini düşünmektedirler. Onlara göre bu türden bir çalışma, daha iyisini yapalım derken daha kötü sonuçlara yol açabilir ki bu durumda bütün hadis müdevvenatı itibarsızlaştırılmış olacağından bu girişim İslam dinine zarar verir. Bir molla konu ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

“[Bu tür çalışmalara] baştan karşı oluruz. Engellemeye çalışırız. Çünkü duymuşuz ki öyle bir şey var. Diyanet şeyisinde mi? İlahiyatta mı? [bilmiyorum] ... Biz hocalarımızdan da duyduk. Maksatları hadisleri oraya buraya parçalayıp, artık bugünkü mealcilerin önünü biraz daha açıp Kur’an’la yetinmek. Bu sıkıntılıdır. Çünkü niye? Bir İmam Buhari, İmam Müslim, Ebu Davud, Ahmed b. Hanbel, Tirmizi gibi yani kendini bu dine feda etmiş, vaktiyle, takvasıyla, ilmiyle, zekâsıyla gelmesi, -hani Allah kâdir değildir manasıyla değil ama- yani muhal gibidir. Zaten Efendimiz (a.s) üç karnın [nesil] hayırlı olduğuna şahitlik ediyor. İşte o üç karnı Kur’an, hadis ve akidevi meseleler tedvin edildi, sonra eklemelerle çıkarmalarla bize,

⁴⁸⁰ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 473.

bugüne kadar geldi. Dolayısıyla bugün ben böyle bir tatbika hiç hacet görmüyorum. Dinin aleyhine olacağına inanıyorum.” (S. Artaş: 35)

Bu düşüncedeki mollalara göre, günümüzde hadislerin sıhhat açısından değerlendirilmesi konusunda geçmiş kaynaklarda âlimlerin söz konusu hadislerin sıhhatiyle ilgili verdiği hükümler esas alınmalıdır. Başka bir deyişle, eldeki hadislerin sıhhati ile ilgili ne söylenmişse veya o hadislerle ilgili ne yorum yapılmışsa ona tâbi olunmalıdır.

Görüşülen mollaların yarıya yakını ise hadis rivayetlerinin günümüzde yeni bir kritiğe tabi tutulmasının olumlu ve gerekli olduğunu düşünmektedir. Bu anlayışı paylaşan mollalara göre, gerek mezhep taassubu gerekse diğer bazı sebeplerle hadis kaynaklarına birçok uydurma veya zayıf rivayet karışmıştır. Dolayısıyla hadis kaynaklarının günümüzde ehil kimseler veya komisyonlar tarafından yeniden düzenlenmesi ve bu kaynaklar arasındaki uyumsuzlukların da asgariye indirilmesi gerekir. Bir kısım mollalara göre tarihteki mezhepsel taassup hadis kaynaklarına ciddi biçimde yansımıştır. Buna benzer sebeplerden dolayı günümüzde dini ve ideolojik taassuptan uzak kalarak hadis literatürünün yeniden tetkik edilmesi faydalı sonuçlar doğuracaktır. Bir mollanın ifadeleri ile;

“...Muhaddislerde şüphesiz taassup vardı. Adam diyor evet ‘sikatün, ila ennehu mübtedi’un’ diyor. Bak, sikati kabul ediyor, bid’at olduğu için diyor bunun senedini [kabul etmem diyor] ... Peki o başka mezhebe bağlı olan, Mürciî, Kaderî, Mutezilî veya Şîî. Adam öyle olduğu için, sen orada onu dediğin zaman bu hak ona da doğmuyor mu? ... İslam âlemi böylece büyük bir tuzağa düşmüş. Bugün de düşüyor... Bunun derdi çok büyüktür... Bugün artık taassup kültüründen uzak yapılması lazım...” (D. Kardaş: 61)

Hocaların büyük çoğunluğu ise hadis literatürünün günümüzde yeniden bir tetkite tabi tutulmasını gerekli görmektedir. Hocalara göre, hadislerin sıhhati konusunda kaynaklardaki farklı anlayışların yarattığı ve özellikle ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yakından tecrübe ettiği zihin karışıklığının giderilmesi için hadis kaynaklarının yeniden kritize edilmesi gerekir. Ancak hocaların, hadislerin senet ve metin yönünden yeniden değerlendirilmesi konusunda bazı kaygılarının da olduğu

anlaşılmaktadır. Bu nedenle söz konusu tetkikin takva sahibi âlimlerden oluşan bir komisyon tarafından yapılmasını önermektedirler. Az sayıda hoca ise hadis kaynaklarının yeniden değerlendirmeye tabi tutulmasını tasvip etmemektedir. Bu hocalara göre hadisler hakkında yapılması gereken her şey yapılmış ve bu konuda ümmet arasında bir uzlaşma meydana gelmiştir. Günümüzde hadis kaynaklarını yeniden tenkit ve tetkik etmek yeni ihtilaf ve tefrikalara yol açabilir. Bir kısım hocalar da günümüzde hadisleri yeniden değerlendirebilecek derecede takva sahibi insanlar olmadığından, böyle bir teşebbüsün İslam dininin yozlaştırılmasına neden olabileceğini düşünmektedirler.

Mollalar ve hocaların düşünceleri karşılaştırıldığında, hocaların mollalara göre hadislerin yeniden değerlendirilmesi konusuna daha olumlu yaklaştığı görülmektedir. Hadis kaynaklarının yeniden kritize edilmesi gerektiğini düşünen mollalar ve hocaların, bu konuda bir yozlaşma veya İslam dininin zarar görmesi endişesi taşıdıkları da anlaşılmaktadır. Mollaların yarıya yakını ise hadis literatürünün aynen kabul edilmesi gerektiğini savunurken, hocalar arasında bu anlayışı savunanlar oldukça azdır. Hadis konusunda muhafazakâr tutuma sahip mollalar aslında klasik İslam ulemasının yaklaşımını temsil etmektedirler. Zira bu ulema, hadisin ilmi bir incelemeye tabi tutulması durumunda, Kur'an'ın yanında İslam'ın ikinci ana sütununu oluşturan Sünnet kavramının yıkılacağı ve dolayısıyla artık Kur'an'a sarılmanın bile mümkün olamayacağı endişesini taşımışlardır.⁴⁸¹

3.2.7. Hadislerdeki Olağanüstü Peygamber Tasavvuru

Hiz. Peygamber'in varlığının tabiatı Hicri 2. asırdan itibaren tartışmalara konu olmuştur. O dönemlerden itibaren Hiz. Peygamber sıradan fakat vahiy alan bir insan ile insanüstü bir varlık arasında farklı biçimlerde tasavvur edilmiştir.⁴⁸² Kur'an'da Hiz. Peygamberin diğerleri gibi bir insan olduğu çokça ifade edilmiş olmasına rağmen,⁴⁸³ bazı rivayetlerde Hiz. Peygamber beşer üstü bir konuma yükseltilmiştir. Daha çok Kadı İyaz ve Suyutî gibi âlimlerin eserlerinde yer alan bu rivayetlerde Hiz.

⁴⁸¹ Fazlurrahman, *İslam*, s. 339.

⁴⁸² Bağcı, Musa, (2004), "Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü", *DEÜİFD*, S. XIX, s. 103-136.

⁴⁸³ Bk. 3/Âl-i İmran: 144, 6/En'am: 50, 18/Kehf: 110, 41/Fussilet: 6.

Peygamber'in; önünü ve arkasını aynı anda gördüğü, nurdan yaratıldığı için gölgesinin olmadığı, ruhu ve cesediyle canlı olduğu, tükürüğünün her türlü yarayı iyileştirdiği, gaitasının yer tarafından yutulduğu, idrarının şifalı ve temiz olduğu,⁴⁸⁴ fizik âlem üzerinde harikülade olaylara vesile olduğu,⁴⁸⁵ geçmiş ve gelecek her şeyin külli ve cüz'i ilminin ona lutfedildiği⁴⁸⁶ ifade edilmiştir.

Hicri 5. yüzyıldan itibaren müstakil olarak yazılan hasâis, delâil ve şemâil türü kitaplarda Hz. Peygamber'i beşerüstü bir konuma çıkarma işi zirve noktasına ulaştırılmıştır. Bu anlayışlarda Hz. Peygamber yarı insan, yarı melek olarak telakki edilmiştir.⁴⁸⁷ Tasavvufî gelenekte ise "Hakikat-ı Muhammediyye" anlayışı etrafında mitolojik bir peygamber tasavvuru oluşturulmuştur. Kaynağını İslam dışı düşüncelerden aldığı söylenen bu tasavvura göre Hz. Peygamber'in altmış üç yıl ile sınırlı cismânî hayatının dışında bir varlığı daha mevcuttur.⁴⁸⁸ Buna göre Allah'tan başka hiçbir şey yok iken ilk defa "hakikat-i Muhammediyye" var olmuş, bütün mahlûkât bu hakikatten ve onun hatırı için yaratılmıştır.⁴⁸⁹ Bu anlayışta evren, Hz. Peygamber'in görünümünden ibaret sayılmıştır.⁴⁹⁰

Hz. Peygamber'e yönelik aşırı yüceltmeci geleneği oluşturan birçok psikolojik ve sosyal faktörden bahsedilebilir. Örneğin ilk nesil Müslümanlar arasındaki anlayış ve kavrayış farklılıkları, akli anlama çabası yerine hissi anlama, Müslüman olan ve olmayan Ehl-i Kitabın İslam'a taşıdığı eski kültür ve tedvin arasındaki siyasi rivayetlerin Peygamber tasavvuru alanında da kullanması⁴⁹¹ bunlardan bazılarıdır. Yine İmam-ı Şafî'nin hadis ile Sünneti aynileştirmesi ve

⁴⁸⁴ Bağcı, Musa, (2012), *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 493-494; Çağdaş âlimlerden merhum Vehbe Zuhayli de Hz. Peygamberin kan, irin, kusmuk, dışkı, sidik gibi atıklarının temiz olduğu düşüncesindedir. Bk. Zuhayli, Vehbe, (1994), *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe ve diğ., İstanbul: Risale Yayınevi, C. 1, s. 109.

⁴⁸⁵ Özafşar, Mehmet Emin, (2003), "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı", *Diyanet İlmi Dergi -Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayısı-*, Ankara: DİB Yayınları, s. 307-330.

⁴⁸⁶ Erul, Bünyamin, (2003), "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Ankara: TDV Yayınları, s. 419-435.

⁴⁸⁷ Güler, 'din'e Yeni Yaklaşımlar, s. 42.

⁴⁸⁸ Sarmış, İbrahim, (2005), *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, 2. bs., Konya: Adım Matbaacılık, C. 2, s. 114-115.

⁴⁸⁹ Ay, Mahmut, (2010), "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *İÜİFD*, S. 23, s. 77-120; Bağcı, Musa, (2004), "Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü", s. 103-136; Erul, "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", s. 419-435.

⁴⁹⁰ Arslan, Mustafa, (2009), "Popüler Dini Kültürde Hz. Muhammed Tasavvuru", *Milel ve Nihal*, C. 6, S. 1, s. 195-219.

⁴⁹¹ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s. 67-84.

hadisin otoritesini tahkim etmesinin de yüceltmeci peygamber tasavvurlarını besleyen bir başka etken olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹²

Kur'an'da Hz. Peygamber üstün bir insan olarak tanıtılmakla birlikte onun insanüstü bir varlık olduğu şeklindeki bir anlayışa yer verilmemiştir.⁴⁹³ Buna rağmen Ehl-i Hadis, Mutasavvıflar ve Zâhirîler Hz. Peygamber'in beşeri yönünü tamamen göz ardı eden bir peygamber anlayışına sahip olmuşlardır. Özellikle Ehl-i Hadisin şekillendirdiği böyle bir anlayış büyük oranda Ehl-i Sünnetin de peygamber tasavvurunu oluşturmuştur.⁴⁹⁴ Ulemanın, Hz. Peygamber'e yönelik aşırı yüceltmeci haberleri, Allah'ın tabii ve fitri yasaları açısından tartışma konusu etmeyip, sadece sened zinciri açısından değerlendirerek⁴⁹⁵ meşrulaştırmaları söz konusu peygamber anlayışının İslam geleneğinde kökleşmesini sağlamıştır.

İslam dininde, Hz. Peygamber'e ilişkin tasavvurun, kişinin din ve dindarlık anlayışını büyük ölçüde belirlediği açıktır. Bu bağlamda mollalar ve hocaların dini otoriteler ve manevi rehberler olarak sahip oldukları peygamber anlayışı, bireysel ve toplumsal dindarlığa yönelik sonuçları itibariyle de büyük önem taşımaktadır. Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde, bazı hadislerde Hz. Peygamber'in kişisel hallerine ilişkin olarak anlatılan olağanüstü durum ve fiiller hakkındaki kanaatlerinin tesbiti için mollalar ve hocalara; “*Bazı rivayetlerde Hz. Peygambere bazı olağanüstü şeyler veya haller isnat edilmiştir. Bu rivayetler hakkında neler düşünüyorsunuz?*” şeklinde bir soru sorulmuştur.⁴⁹⁶ Mollalardan alınan cevaplar analiz edildiğinde, söz konusu rivayetlerde anlatılan şeylerin doğru olduğunu kabul eden ve etmeyenlerin oranının birbirine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Hocaların ise tamamına yakını Hz. Peygamber'in şahsi hallerine yönelik olağanüstü şeyler içeren rivayetlerin sahih ve güvenilir olmadığını düşünmektedir.

Mollaların çoğunluğu Hz. Peygamber'e olağanüstü bazı hallerin isnat edildiği rivayetlerin sahih olmadığını ve bu rivayetlerde anlatılan şeylerin doğru olduğuna

⁴⁹² Keleş, *Sünnet, Yeni Bir Usul Denemesi*, s. 87-88.

⁴⁹³ Ay, “İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediye Anlayışı”, s. 77-120.

⁴⁹⁴ Bağcı, “Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü” s.103-136.

⁴⁹⁵ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s. 94.

⁴⁹⁶ Sorunun açılımında Hz. Peygamber'e isnat edilen bu olağanüstü hallere, gölgesinin olmadığı, sırtında bir gözünün olduğu, ifrazatının temiz olduğu gibi rivayetlerde yer alan örnekler verilmiştir.

inanmadıklarını belirtmektedirler. Bu anlayıştaki mollaların tamamı, Hz. Peygamber'in nübüvvetle ilgili mucizelerinin olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre mucizeler sürekli olarak görülen şeyler değildir. Sadece nübüvvetle ilgili konularda ve gerektiğinde, bizzat Allah tarafından gerçekleştirilirler. Oysa Hz. Peygamber'in şahsi hallerine ilişkin olarak rivayetlerde yer alan durumlar mucizenin mantığına aykırıdır. Mollalara göre hem Kur'an'da hem de sahih hadislerde, Hz. Peygamber'in diğerleri gibi bir beşer olduğu ifade edilmiştir. Aksi halde onun insanlara örnek olması mümkün olmazdı. Ayrıca Hz. Peygamber'in kendisinden zuhur eden necasetten temizlenmiş olması, acıkması, unutması gibi örnekler, bu konuda ona isnat edilen rivayetlerin sahih olmadığını göstermektedir. Bazı mollalara göre bu rivayetler sahih kabul edilip, bunların üzerine hüküm bina edildiği takdirde, helali haram saymak gibi birçok fikhî problem ortaya çıkar.

Hz. Peygamber'in şahsi halleri ile ilgili olağanüsü durumları haber veren rivayetlerin sahih olmadığını düşünen mollaların bu konudaki düşünceleri homojen değildir. Örneğin bazı mollalar Hz. Peygamber'in vahiy almadığı zamanlarda diğer insanlardan hiçbir farkının olmadığını düşünürken, diğer bazıları ise, tükürüğünün şifa vermesi, kalbinin uyumaması gibi birçok özelliğinin normal insanlardan farklı olduğunu düşünmektedir.

Mollaların diğer bir kısmı ise Hz. Peygamber'in şahsi halleri ile ilgili olağanüstü şeyler içeren rivayetlerin sahih olduğuna ve bu rivayetlerde anlatılanların gerçek olduğuna inanmaktadır. Bu görüşteki mollalara göre söz konusu rivayetlerin klasik hadis kaynaklarında yer alması ve geçmiş âlimlerin onlara itibar etmiş olması bu rivayetlerin sahih olduğunun yeterli kanıtlarıdır. Bazı mollalar ise Hz. Peygamber'in sıradan insanlar gibi olmadığını, dolayısıyla onun hakkında yüceltici her ne rivayet olursa olsun kabul edilebileceğini düşünmektedirler.⁴⁹⁷ Bu mollalara göre Hz. Peygamber hakkında anlatılan olağanüstü şeyler mucize türünden

⁴⁹⁷ Bir mollaya göre Allah'a mahsus sıfatlar dışında Hz. Peygamber hakkında yüceltici ifadeler olarak ne söylense doğru olarak kabul edilebilir.

olduğundan aklen kabul edilebilir olmaları gerekmez.⁴⁹⁸ Bir mollanın bu konudaki ifadeleri şöyledir;

“... Zaten mucizenin ismi nedir? Yahut diğer velilerin kerameti? Bunun lugat tarafına baktığımızda harikulade demek. Yani akıl mantık kabul etmeyecek, akıl dışında yani. Vukûat dışında olan bir şey. E bugün biz aklımızla bakarsak diyeceğiz valla muhaldir, uydurmadır... Onun ahval-ı şahsiyyesi de aynı yani. Sıhhat derecesine göre kabul ediyoruz. Ya da akide kitaplarımıza bakacağız. Mesela Seydaye Mela Halil diyor, Nehcu'l-Enam'da, orada altta geçiyor. Peygamber'den sâdir olan her şey necis değil, pis değil gibi.⁴⁹⁹ Hatta başkasının Peygamber Efendimizden kan emdiğini, şifa bulduğunu, hâlbuki kan necistir gibi... Bunları peygamber efendimize özel olarak kabul ediyoruz.” (S. Artaş: 35)

Şark Medreselerinde 18. yüzyıldan itibaren tasavvuf ile şer'î ilimlerin tahsili bir arada bulunmuştur. Dolayısıyla tasavvuftaki rical anlayışının medrese kültürüne uzak olmaması ve bu anlayış içinde medrese eğitiminde okutulan, *Nuru'l-Ebsar*, *Nuru'l-Yakîn*, *Nehcu'l-Enam* ve çeşitli mevlitlerin, mollaların Hz. Peygamber'e ilişkin yüceltmeci tasavvuru benimsemelerinde etkili olduğu söylenebilir. Mollalar arasında tasavvufî oluşumlarla yakın ilişkisi olanlarda, yüceltmeci peygamber tasavvuru daha belirgindir.

Hocaların tamamına yakını ise, Hz. Peygamber'de birçok olağanüstü durum veya özelliğin bulunduğunu haber veren rivayetlerin sahih olmadığını düşünmektedir. Onlara göre bu tür uydurmalar, Hz. Peygamber'e olan aşırı sevgiden kaynaklanmış olabilir. Hocalara göre Hz. Peygamber bizzat kendisi, normal bir insan olduğunu ve kendisinin yüceltilmesini istemediğini çeşitli vesilelerle ifade etmiştir. Ayrıca Kur'an'da da O'nun bir beşer olduğu hakkında ayetler vardır. Hz.

⁴⁹⁸ Mollaların Hz. Peygamber'e yönelik yüceltmeci yaklaşımlarında, medreselerde okutulan siyer ve diğer kaynakların önemli bir etkisi olmuştur. Şark medreselerinin tasavvufî geleneğe olan yakınlığı söz konusu yaklaşımların zihinlere yerleşmesini kolaylaştırmıştır. Bk. Palabıyık, “Medrese Eğitiminin Oluşturduğu Rasulullah Algısı”, s. 471-507.

⁴⁹⁹ Şark Medreselerinde okutulan ve hatırı sayılır âlimlerden olan Molla Halil es-Siirdî'ye ait Nehcu'l-Enam adlı eserde, Hz. peygamberden çıkan her şeyin temiz olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ed-Diyarbekrî, Ahmed Hilmi el-Kûğî, (t.y.) *Rehber-i Avam*, b.y.: y.y., s. 20. (Bu eser, Nehcu'l-Enam'ın şerhidir)

Peygamber'in, Allah'ın izni ile gösterdiği birçok mucizesi vardır. Ancak insanüstü tabiata sahip olması, onun insanlara örnek olarak gönderilmiş olması ile bağdaşmaz. Hocalardan A. Akar (23) bu düşünceleri şöyle ifade etmektedir;

“... Arkasında bir gözünün olması? Peygamber efendimiz diyor; ‘ben de sizin gibi bir insanım, tek farkım bana vahiy gelmesi’. Hani deniliyor ya taşlar arasında bir yakut gibi yani. İnsanlara oranla o şekil. Ama onu örnek olmaktan çıkaracak şekilde, onu insanlıktan çıkartmak da doğru değildir. Arkasında gözü vardı o şekilde görüyordu. O zaman insan diyebilir ki; ben onu nasıl örnek alabilirim? Sırtımda gözüm yok bişeyim yok... Bence Efendimiz (sav)’in örnek alınabilmesi için; hani diyor ya ‘yeryüzünde dolaşanlar melek olsaydı, size bir melekten peygamber gönderirdik.’ yani istisnai durumlar olabilir. Mesela suyun olmadığı zaman parmaklarından suyun akması, bir kereliğine veya iki kereliğine olabilir. Ama sürekli olarak efendimiz (sav)’in açlık çektiğini görmüşüz, duymuşuz yani. Bunlar da göz önünde bulundurulduğu zaman, insanüstü bir şey olduğu da biraz ne bileyim hayali bir şey gibi gözüküyor.”

Hocalardan bazıları da Hz. Peygamber'in kişisel hallerine ilişkin olarak, olağanüstü bazı halleri tasvir eden rivayetlerin güvenilirliği konusunda tereddüt içindedirler. Bu hocalara göre Hz. Peygamber her haliyle diğer insanlar gibi olmadığından, rivayetlerdeki anlatımların tamamı olmasa bile bir kısmı doğrudur. Örneğin Hz. Peygamber'in tükürüğü bazı kimselere şifa vermiş olabilir. Görüşülen hocalardan sadece biri söz konusu rivayetlerdeki ifadelerin sahih olduğuna inanmaktadır.

Mollalar ile hocaların, Hz. Peygamber'in kişisel halleri ile ilgili rivayetlerde yer alan olağanüstü durumlar hakkındaki görüşleri karşılaştırıldığında, hocaların Hz. Peygamber'i daha çok beşeri özellikleriyle tasavvur ettikleri anlaşılmaktadır. Mollalara göre genç ve rasyonel düşünmeye daha meyilli olan hocaların irrasyonel özelliklerle yüceltilmiş bir peygamber tasavvuruna mesafeli durmaları tabiidir. Öte yandan laik, modern ve en azından müfredat olarak eleştirel bir öğretim sistemi bulunan ilahiyat fakültelerinde yetişen hocaların mitsel unsurlar içeren peygamber

anlayışını benimsemeleri de pek olası değildir. Mollaların ise geleneksel rivayet kültürü ile şekillenen peygamber tasavvuru ile modern, eleştirel ve rasyonel kültürde kabul gören peygamber tasavvurları arasında çeşitlenen anlayışlara sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum klasik medrese eğitimi ve din anlayışıyla şekillenen geleneksel peygamber algısının, bazı mollaların zihniyetinde dönüşüm geçirmekte olduğunu göstermektedir. Özellikle hadis kaynaklarında sahih olarak kabul edilmiş rivayetlere rağmen mollaların çoğunluğunun insanüstü peygamber anlayışına eleştirel yaklaşımları söz konusu dönüşümü işaret etmektedir.

3.3. Toplumsal Değişme ve Din İlişkisi Anlayışı

Toplumsal ilişkiler ve bunları belirleyen kurumların değişmesi olarak tanımlanabilen toplumsal değişme⁵⁰⁰ ile din arasında çok boyutlu bir ilişki sözkonusudur.⁵⁰¹ Din, bir taraftan toplumsal yapıyı etkileyip biçimlendirirken, diğer taraftan dini düşünce de bizzat tarihi ve toplumsal şartlardan etkilenir.⁵⁰² Bu gerçekliğin izini, toplumsal değişmeyi gözeterek, değişim ve süreklilik ilişkisi içinde şekillenen İslam vahiy geleneğinin tarihçesinden sürmek mümkündür.

Din, toplumda hem değişim hem de durağanlık için elverişli şartlara sahiptir. Her din, bir yandan toplumdaki yerleşik düzenin sürdürülmesi konusunda çeşitli roller üstlenirken, bir yandan da bu düzeni dönüştürmeyi talep eder.⁵⁰³ Dolayısı ile dinin insanlığın sosyal hayatı üzerine olan etkisi onun, grupların ahengi, tutumların ve sosyal kadroların farklılaşması, sosyal kurumların evrimi ve çöküşü üzerindeki etkisini ortaya koyar.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ Tezcan, Mahmut, (1995), *Sosyolojiye Giriş Temel Kavramlar*, 4. bs., Ankara: Şafak Matbaacılık, s. 170.

⁵⁰¹ Bk. Okumuş, Ejder, (2003), *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 87-177.

⁵⁰² Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*, s. 34-43.

⁵⁰³ Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, s. 41.

⁵⁰⁴ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 36.

3.3.1. Toplumsal Değişme ve Din İlişkisi Bağlamında İctihat ve Dinî Değişim

İslam'ın Müslümanlarca ortaya konulan tarihsel tecrübesi, dinin hem muhafazakâr hem de değişimin temel faktörü olduğunu gösteren farklı gerçeklikleri yansıtmıştır. Bu bağlamda İslam, tarihin öznesi veya nesnesi olduğu bir tarihsel arka plana sahiptir. Bizzat Kur'an'ın değişim olgusunu olumlamasının⁵⁰⁵ sağladığı dinamizm ve motivasyonun da katkısıyla Müslümanlar yüksek bir medeniyet inşa etmişlerdir. Daha sonra düşünsel ya da maddi, çeşitli iç ve dış faktörlerin etkisi ile bir durgunluk dönemi yaşayan İslam dünyası, İbn-i Haldun'un çevrimsel medeniyet anlayışını hatırlatan bir diyalektik içinde, özellikle son yüzyılda geri dönüşü olmayan bir yenilenme sürecine girmiştir.⁵⁰⁶

Toplumsal değişme olgusundan dinin kavram,⁵⁰⁷ inanç,⁵⁰⁸ ibadet⁵⁰⁹ ve muamelata ilişkin boyutları bir şekilde etkilenir. İslam'da dinin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin dini değer ve normları, toplumsal gerçeklikleri gözeterek inşa etmesi bu olguyu örneklemektedir.⁵¹⁰ İslam düşüncesinin ilk üç asırlık dinamik periyodundan sonra,⁵¹¹ din ve toplumsal gerçeklik arasındaki bu diyalektik ilişki çoğunlukla göz ardı edilmiştir.

Kaynak itibariyle İslam hukukunun toplumsal değişme karşısında esnek bir yapıda olmasına karşın,⁵¹² zamanla metafizik düşüncenin hâkimiyeti ve değişimin

⁵⁰⁵ İkbâl, Muhammed, (2013), *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 2. bs., çev. Rahim Acar, İstanbul: Timaş Yayınları, s. 46; Aydın, Mustafa, (2013), "Toplumsal Değişme ve İslam", *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, İstanbul: Umran, s. 13-21.

⁵⁰⁶ Arslan, Mustafa, (2006), "Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık", *Dindarlığın Sosyolojisi*, Adana: Karahan Kitabevi, s. 289-319; Hassan, *Müslüman Zihinler*, s. 99, 122, 266.

⁵⁰⁷ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 201.

⁵⁰⁸ Güler, İlhami (2010), *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 14.

⁵⁰⁹ Bilgin, *İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, s. 38-100.

⁵¹⁰ Aktan, Hamza, (1997), "Çağdaşlaşma Sürecinde İslam Hukuku", *İslam ve Modernleşme*, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 167-180; Güler, *'din'e Yeni Yaklaşımlar*, s. 69.

⁵¹¹ Bu dönemde fakih sahabe, tabiin ve onları izleyenler Kur'an veya Sünnette yer alan hükümleri, toplumsal bağlamlarını dikkate alarak farklı yorumlamış veya uygulamışlardır. Bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 386 vd; Hamidullah, Muhammed, (2003), *Aziz Kur'an*, İstanbul: Beyan Yayınları, 9/Baraat: 28'in dipnotu. s. 338; Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 151 vd; Garaudy, Roger, (2010), *Entegrizm, Kültürel İntihar*, 6. bs., çev. Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul: Pınar Yayınları, s. 97.

⁵¹² Erdoğan, Mehmet, (2005), "Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 41-60; Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, s. 122; Şener, Mehmet, (2007), "İslam Hukuku Bağlamında Çağdaş Problemlere Çözüm

inkârının⁵¹³ motive ettiği içe kapanma süreci ile birlikte fikhî hükümlerin ahlâkileştirilerek dondurulması,⁵¹⁴ dinin birçok alanda toplumsal hayatın gerisinde kalmasına neden olmuştur.⁵¹⁵ Ulemanın, sanayi devrimiyle birlikte ortaya çıkan yeni yapısal dinamikleri anlayamamasından dolayı hukukta yeni düzenlemeler yapılamamıştır.⁵¹⁶ Dönüşen toplumun ihtiyaçlarına cevap veremediği için İslam hukukunun bir kenara bırakılması, bu alandaki sekülerleşme sürecine ivme kazandırmıştır.

Toplumsal hayatta ortaya çıkan dini problemlerin nasıl çözülmesi gerektiği konusu, toplumsal değişme ve din ilişkisi ile ilgili anlayış farklılıklarının tezahür ettiği alanlardan biridir. Bu konuda üç temel yaklaşımdan söz edilebilir; a) Din tamamlanmıştır, dolayısıyla dini alanda yeni yorumlara ihtiyaç yoktur. b) Önemli olan dinin özüdür, onun dışındaki her şey yeniden yorumlanabilir. c) Ortaya çıkan yeni problemler yeni icihadlarla çözümlenmelidir.⁵¹⁷ Bu yaklaşımlardan birincisi daha çok Selefîler,⁵¹⁸ ikinci görüş modernist İslam düşüncesi, üçüncüsü ise ihya ve tecdit taraftarlarınca savunulmaktadır.

İslam düşüncesinde, ortada bir fetva ya da icma bulunmamakla beraber hicri 4. asırdan itibaren mutlak icihat faaliyeti duraklamıştır.⁵¹⁹ İslam hukukunu dejenerasyondan korumak amacıyla icihat kapısının kapatılmasının⁵²⁰ ve mezhep

Arayışları”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 91-104; Erdoğan, Mehmet, (2000), *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: MÜİF Yayınları, s. 38-39.

⁵¹³ Çelik, Ömer, (1995), “Toplumsal Projelerde İki Siyaset Sorunu”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 39-48.

⁵¹⁴ Aydın, “Toplumsal Değişme ve İslam”, s. 13-21.

⁵¹⁵ Örneğin ibadet ve ahlâk konularında kaynak olarak alınan ilmihal kitapları hâlâ kırsal kültürü yansıtmaktadır. Bk. Yitik, Ali İhsan, (2007), “Dini Söylemin Aktüel Durumu Üzerine Bazı Düşünceler”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 203-211.

⁵¹⁶ Aydın, “Türkiye’nin Hukuki Modernleşmesi”, s. 337-349.

⁵¹⁷ Şener, “İslam Hukuku Bağlamında Çağdaş Problemlere Çözüm Arayışları”, s. 91-104.

⁵¹⁸ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 34.

⁵¹⁹ Karaman, Hayreddin, (1996), “Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme”, *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 29-44; Apaydın, H. Yunus, (2000), “İctihad”, *DİA*, Ankara: T.D.V. Yayınları, C. 21, s. 432-445.

⁵²⁰ Aktan, “Çağdaşlaşma Sürecinde İslam Hukuku”, s. 167-180.

imamlarının din yorumlarının şeriatın kendisi olarak kabul edilmesinin⁵²¹ İslam düşünce ve sosyal hayatına önemli maliyetleri olmuştur.⁵²²

Toplumsal ilişkilerdeki değişmeler, din yorumlarının da değişmesini zorunlu kılar. İslam düşüncesinin ilk üç asırlık teşekkül döneminde gözetilen bu ilişki, sonraki teşkil döneminde göz ardı edilmiştir. İkinci dönemde, geleneksel toplum yapısına uygun olarak geliştirilmiş önceki içtihatlar tarih üstü kabul edildiğinden bütün toplum tipleri için geçerli olacağı varsayılmıştır. Ancak geleneksel tarım toplumu ile modern sanayi toplumlarının yapı ve ihtiyaçları farklı olduğundan klasik birçok fikhî içtihat yeni toplumun ihtiyaçları açısından arkaik hale gelmiştir.

Modern dönemde toplumun hızla değişmesi ile ortaya çıkan kompleks sorunlar İslam düşüncesini yeni açılımlar yapmaya zorlamaktadır. Ancak yeni problemlere yönelik içtihat yapma gereği teorik olarak kabul edilmesine rağmen, bu konularda dinin maksatlarını gözeterek içtihat yapan kimseler ya tekfir edilmekte veya en azından kınanarak cemaatin ana gövdesinden uzaklaştırılmaktadır.⁵²³ Bu daraltıcı yaklaşımlara rağmen İslam dünyasında içtihat, geçmişte şahıslar tarafından yapılmış,⁵²⁴ günümüzde ise daha çok kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilmeye devam etmektedir.⁵²⁵

Günümüzde içtihat meselesi hakkında, görüşülen mollalar ve hocalara; “*icthahat kapısı açık mıdır, kapalı mıdır? Örneğin organ nakli gibi yeni ortaya çıkan sorunlar nasıl çözümlenmelidir?*” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Mollalardan alınan cevaplar analiz edildiğinde, onların düşüncelerinin, “*icthahat kapısı açıktır*” ve “*icthahat kapısı açıktır ama günümüzde müçtehit yoktur*” şeklinde iki ana tema etrafında toplandığı görülmektedir.

⁵²¹ Atay, Hüseyin, (1998), “Soruşturma”, *İslamiyat*, C.1, S. 4, s. 149-262.

⁵²² Çelen, Mehmet, (1995), “İslam Düşüncesinde İctihadın Şahsiyeti”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 177-185.

⁵²³ Siddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 262.

⁵²⁴ Karaman, “Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme”, s. 29-44.

⁵²⁵ Zencânî, Amid, (1997), “Şia ve Ehl-i Sünnet’te İctihad”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, s. 226-242.

Günümüzde Türkiye’de DİB Din İşleri Yüksek Kurulu, dünyada ise Mecme’ul-Fikhî’l-İslamî, Kuzey Amerika Müslüman Âlimler Birliği, içtihat faaliyetini yürüten kurumlardan birkaçı olarak sayılabilir.

Mollaların büyük çoğunluğu içtihat kapısının açık olduğunu düşünmektedir. Bu anlayıştaki mollalara göre içtihat kurumunun aktif olarak işletilmemesi, Müslümanların gerilemesinin nedenlerinden biri olmuştur. Kur'an'ın kıyamete kadar geçerli son ilahi kaynak olması, onun her dönemde yeniden yorumlanmasını gerektirir. Aksi takdirde Kur'an'ın evrenselliğinden söz edilemez. Yani Kur'an ancak içtihatla hayat kitabı olabilir. İctihat kapısı kapatıldığı takdirde din, toplumun sorunlarına çözüm sunamaz ve hayatın gerisinde kalır. Bu da İslam'a acziyet isnat etmek, onun kıyamete kadar geçerli bir din olmadığını -zımnen de olsa- ifade etmek demektir. Molla M. Şenlikoğlu (62), günümüzde içtihadın gerekliliği hakkında şunları ifade etmektedir;

“... Kur'an son ilahi kitap ise içtihat kapısı kıyamete kadar açık olacaktır... İctihat edecek âlim yoksa içtihat kapısı kapanır... Günümüzde içtihat yapabilecek âlimler vardır ve içtihat yapılıyor da... Dini yaşanmayacak hale sokmamak gerekir... Kur'an ve Sünnette açık hüküm yoksa tabi.”

İctihat kapısının açık olduğunu söyleyen mollalar, içtihat konusunda ahkâmın keyfileşmesi, beşerileşmesi veya modernist yorumlarla Ehl-i Sünnet düşüncesinin sınırlarının zorlanması endişesi içinde, söz konusu anlayışlara karşı klasik fıkıh usulünü ve müctehit kimsede bulunması gereken ağır şartları bir emniyet sübabı olarak öne sürmektedirler.⁵²⁶

İctihat kapısının açık ama günümüzde içtihat edebilecek kapasitede âlim olmadığı, dolayısıyla içtihat kapısının fiilen kapalı olduğu düşüncesi mollalar arasındaki bir diğer ağırlıklı görüştür. Bu mollalarda değişim sürecinde dinin yozlaşması endişesinin daha yoğun yaşandığı anlaşılmaktadır. Onlara göre organ nakli gibi güncel dini problemler, klasik fıkıh kaynaklarına başvurulacak ve kıyas yoluyla çözümlenmelidir.

Görüştülen hocalardan ise içtihat kapısının kapalı olduğunu düşünen kimse bulunmamaktadır. Hocaların içtihat kapısının açık olması ile ilgili gerekçeleri mollalarinki ile benzerlik göstermektedir. Hocalara göre her dönemde yeni

⁵²⁶ Mollalardan sadece bir tanesi, yeni bir fıkıh usulünün ihdasının mümkün olduğunu düşünmektedir.

problemler ortaya çıktığı için, dini meselelerde içtihat yapmak bir zorunluluktur. Hocalardan N. Sağlar (23) bu gerekliliği şöyle dile getirmektedir;

“İctihad kapısı bir zamanlar, o zamanın şartlarına göre kapatılmış olabilir. Belki felsefi fikirlerin veya belli yerlerde cereyan eden fikirlerin önüne geçebilmek için bir müddet kapatılmış olabilir. Ama ictihad kapısı tamamen kapatıldı demek doğru değildir. Her zaman farklı sorunlar ortaya çıkar. İnsan olmamız hasebiyle, farklı coğrafyalarda farklı kültürlerle karşılaşırız, farklı fikirler, farklı ideolojiler ortaya çıkıyor. Ondan dolayı ictihad kapısı kapandı artık biz sadece Selef’in dediğini yapacağız, o yoldan çıkmayacağız demek doğru olmaz yani. Çünkü günümüzde ortaya çıkan problemlere karşı bir çözüm arayışında bulunmayız o zaman. O şekilde bir kaos ortamı, önü alınmaz problemler ortaya çıkar. Ondan dolayı eğer bir kişi ictihad edebilecek kabiliyete sahip ise, o konuma gelmiş ise ictihad etme konusunda bir sıkıntı yoktur yani.”

İçtihat konusunda mollalar ve hocalara; *“kimler içtihat etmeli, bir kişinin mi yoksa bir kurum veya komisyonun mu içtihat etmesi daha uygundur? Diğer alanlardaki uzmanlardan görüş alınmalı mı?”* şeklinde bir sonda soru sorulmuştur. Hocaların tamamı, hayatın karmaşıklaşması, bilginin artması ve kişilerin ideolojik tarafgirlikleri gibi nedenlerle, günümüzde içtihadın bir kurum, komisyon veya şura marifetiyle yapılması gerektiğini düşünmektedirler. Mollaların büyük çoğunluğu da bu düşünceyi benimsemektedir. Hem hoca hem de mollalar içtihat yapılan alandaki dindar uzmanların görüşlerine başvurmanın gerekliliğine işaret etmektedirler.

Dinin değişime direnmesi onun temel özelliklerindedir. Din, karizmatik liderin bıraktığı öğretiyi sistemleştirildikten sonra din adamları tarafından konservatif bir anlayışla değişen şartların etkisinden korunmaya çalışılır. Buna karşılık varlığını sürdürebilmesi veya anakronik duruma düşmemesi için dinin toplumsal değişmeye, süreklilik ve değişim bağlamında cevap vermesi gerekir. Bu gerçekliğin dini otoritelerce kabulü veya göz ardı edilmesi dinin tarihsel süreçteki kaderini de belirler.

Araştırma örneğine giren mollalar ve hocaların toplumsal değişme olgusu ve bunun din üzerindeki yansımalarının farkında oldukları anlaşılmaktadır. Ancak değişime asırlarca gözlerini kapatmış dini bir gelenek içinde yetişen mollaların hızlı modernleş(tir)me süreçleri karşısında dinin sabitelerinin dejenere olması konusunda kaygı duydukları görülmektedir. Bu kaygı daha düşük bir düzeyde hocalarda da söz konusudur. Bu bağlamda mollalar ve hocalar beka içinde değişme, değişme içinde bekayı temin etmek adına, -sembolik anlamlarla birlikte anlaşılan- dinin hukuksal normlarını (şeriat), dini dejenerasyonun psikolojik bariyerleri olarak almaktadırlar. Bu anlamdaki bir değişimin önünü, kutsal kaynaklara (Kur'an ve Sünnet) sürekli referans ve tarihsel dini bilgeliği yücelterek almaya çalışmaktadırlar. Ehl-i Sünnet'e bağlılık, fıkıh usulü ve müçtehitte bulunması gereken şartlara yapılan özel vurgu bu minvalde anlaşılmalıdır.

Günümüz İslam düşüncesinin en temel tartışma alanlarından bir diğeri de yenilenme (tecdid) meselesi⁵²⁷ bağlamında İslam'ın değişmeye açık ve değişmeyen boyutları konusudur.⁵²⁸ Müslümanlar için, "tamamlanmış" bir din olan İslam için köklü bir değişimi ifade eden reform söz konusu olamaz. Ancak bilimsel, iktisadi, sosyal ve siyasal şartların değişmesiyle ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünün İslam hukukunu değişime zorlaması⁵²⁹ nedeniyle veya İslam dünyasının yeniden ayağa kalkması için gerekli dönüşümün ihya, ıslah veya tecdid yoluyla gerçekleştirilmesi gereği 19. yüzyıldan itibaren sıklıkla vurgulanmış olmakla birlikte bu değişim talepleri homojen içeriklere sahip olmamıştır.⁵³⁰ Başka bir ifade ile değişim talebi yaygın bir kabul olmakla birlikte, dinin değişime açık veya değişime konu olmayan alanları konusunda bir uzlaşma söz konusu olmamıştır. Bu konudaki düşünsel yelpaze içinde, en temel kelami konularda bile yeni yorumlar önerenler olduğu gibi, sadece fıkıhın örfe taalluk eden meselelerinde yenilik yapılmasını düşünenler de olmuştur.

⁵²⁷ Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, s. 12.

⁵²⁸ Yıldırım, Mustafa, (2007), "İslam Hukukunun Çağdaşlaşması Sorunu", *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 111-118.

⁵²⁹ Karaman, Hayreddin, (1992), *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: Nesil Yayınları, C. 3, s. 395-398.

⁵³⁰ Erdem, Sami, (2013), "İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır?: II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, s. 162-174.

Toplumsal değişmenin dinî değişmeye yansımaları bağlamında düşüncelerinin anlaşılıp karşılaştırılması amacıyla, mollalar ve hocalara; “*Dinin değişen ve değişmeyen yönleri nelerdir? Din, Toplumsal şartların değişmesinden etkilenir mi? Örneğin toplumsal şartların değişmesi ile dini hükümler de değişir mi?*” şeklinde sorular sorulmuştur. Alınan cevaplar değerlendirildiğinde mollaların büyük çoğunluğunda, “hakkında açık nass bulunan hükümlerin toplumsal şartların değişmesinden etkilenmeyeceği ancak ulemanın içtihadı ile ulaşılmış hükümlerin zamanla değişebileceği” düşüncesinin hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Mollalara göre sarıh ayet veya sahih Sünnet ile hükme bağlanan itikat, ibadet ve muamelat konularındaki dini hükümler değişime tabi değildir. Taabbudi emirler içerdiğinden dolayı bunlarda hikmet ve maslahat da aranmaz. Ancak ulemanın içtihadıyla konulmuş dini hükümler, bu hükümlerin dayanağını oluşturan toplumsal şartların değişmesi ile güncellenebilirler. Mollalardan M. N. Kayan (64) dini hükümlerdeki değişim ve süreklilik konusundaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

“... Eğer hakkında sarıh ayet varsa, hakkında sahih hadis varsa, o [dini hüküm] hiç değişmez, kimse hiç değiştiremez. Fakat hakkında sarıh ayet yok, sahih hadis de yoktur, içtihadı bir konuyla, bir müctehidin içtihadıyla fetva verilmişse, o müctehid o günün şartlarına göre içtihad etmiştir. Sonra şartlar değişmişse içtihad da değişebilir. Yani içtihadı meselelerde günün şartlarına göre değişim olabilir. Fakat hakkında sarıh ayet olan veya sahih hadis olan her hangi bir konuda günün şartlarının değişmesi ile değişmesi mümkün değildir.”

Tasavvuf ehli iki molla⁵³¹ ise nass veya içtihat ile hükme bağlanmış dini hükümlerin, toplumsal şartların değişmesinden etkilenmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu mollalara göre, sadece yeni ortaya çıkmış ve klasik kaynaklarda hakkında hüküm bulunmayan, organ nakli gibi meselelerde, Ehl-i Sünnet mezheplerinin usul ve görüşleri içinde kalınarak fetva verilebilir. Bu mollalardan birinin ifadesi ile;

⁵³¹ Bu mollalardan biri yerel bir tarikatın şeyhi, diğeri ise İsmailağa cemaati olarak bilinen tarikatın mürididir.

“İtikat ve ibadet bölümü değişmez fakat ahkâmât, insanlar arasındaki hükümler insanlara göre değişebilir yani... Ama eğer muamelat, ayet hadis veya icthadla yapılmışsa onlar değişmez... Bugünkü ulemaların, muteber âlimlerin, Ehl-i Sünnet velcemaatin görüşünü kabullenen âlimlerin, işte bunu şuna kıyaslıyoruz, illetini şu illete bağlıyoruz, caizdir, caiz değildir, mekruhtur, haramdır diye. Bu yapılabilir yani... [Şahitlik ve miras gibi konularda bir değişiklik] kesinlikle tehlikelidir yani. Değişiyor derse, ayete zıt olduğu için dinden çıkar yani. Yani hâşâ Allah o zaman bu ayeti indirdi de bin dört yüz sene sonra böyle olacağını bilmiyordu da şimdi biz o ayeti kabullenmeyelim veyahut da diyelim ki eşittir. Bu ters bir şeydir yani...” (S. Artaş: 35)

Görüşülen mollalardan ikisi ⁵³² ümmetin maslahatı gerektirdiği takdirde itikad ve ibadet alanında olmamak kaydıyla dini hükümlerin, toplumsal şartların değişmesi ile yeniden yorumlanabileceğini düşünmektedir. Bu mollaların her ikisi de Hz. Ömer’in uygulamalarını örnek olarak göstermektedir.

Dinin toplumsal şartların değişmesine bağlı olarak değişen ve değişmeyen yönlerine ilişkin hocaların düşünceleri mollalarınki ile benzeşmektedir. Hocaların da büyük çoğunluğu mollalar gibi, ayet veya sahih hadis ile temellendirilmiş inanç, ibadet ve muamelata dair dini hükümlerin değişimden âzâde olduğunu düşünmektedir. Ayrıca hocalar da mollalara benzer gerekçelerle, mezhep imamlarının içtihatları ile tesbit edilmiş dini hükümlerin, toplumsal şartların değişmesi durumunda yeni içtihatlar aracılığıyla değişebileceğini ifade etmektedir.

Hocalardan biri, kıtlık zamanında hırsızın elinin kesilmemesini örnek göstererek, şartların değişmesi halinde maslahat gereği ahkâmın değişebileceğini ifade ederken, modernist yaklaşımlara sahip biri ise Allah’ın birliği dışındaki her dini hükmün toplumsal şartlara göre her zaman değişebileceğini düşünmektedir. Bu anlayışa yakın başka bir hoca ise, Tanrı anlayışı dâhil, dine dair her şeyin insan aklı tarafından güncellenmesi gerektiğine inanmaktadır.

⁵³² Bu mollalardan biri, Hizbullah’ın medreselerinden birinin müderrisi, diğeri ise Zehra Vakfi çevresine mensuptur.

Mollalar ve hocaların, dinin değişim ve süreklilik bağlamındaki içerikleri hakkındaki düşüncelerinin genel olarak, “dinin, açık nasslarla temellendirilmiş inanç, ibadet ve hukuki boyutlarının değişmeyeceği, ancak mezheplerin içtihatları ile şekillenmiş hükümlerin zamanla değişebileceği” şeklindeki anlayış etrafında birleştieği anlaşılmaktadır. Burada anlaşıldığı kadarıyla hoca ve mollalar, dinin form ve muhtevası arasında bir ayırım gözetmekte ve formun değişmesini mümkün görürken, muhteva veya özünün değişimine olumsuz yaklaşmaktadırlar. Bu tutum Ehl-i Sünnetin, din ve değişim olgusuna bakışı ile örtüşmektedir.⁵³³ Şu halde mollaların din ve değişim konusundaki yaklaşımları, medreselilerin çağdaş sorunlar karşısında içtihat yapılmasına karşı oldukları şeklindeki kalıp yargının yanlış bir stereotip olduğunu göstermektedir.

Günümüz İslam dünyasında, İslam-toplumsal değişme ilişkisi açısından genel itibariyle üç eğilim mevcuttur. Bunlardan birincisi İslam açısından değişmenin söz konusu olmadığını ve her türlü değişmenin dinde dejenerasyon anlamına geldiğini savunan yaklaşımdır. İkincisi, İslam’ın değişen dünyaya ayak uyduramadığını ve dolayısıyla artık sosyal hayata karışmaması gerektiği düşüncesidir. Üçüncü anlayışta ise değişim olgusu kabul edilmekte ve İslam’ın bu değişime ayak uydurabileceği savunulmaktadır.⁵³⁴ Mollalar ve hocaların, yeterince temellendirememek ve dinamiklerini gösterememekle birlikte çoğunlukla üçüncü yaklaşımı benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Mollalar ve hocalar arasında az da olsa maslahat gereği, muamelata ilişkin dini hükümlerin değişebileceğini düşünenler de bulunmaktadır. Mollalar arasında, toplumsal değişme ve din ilişkisi konusunda, modernist bir din anlayışına sahip kimse bulunmazken, hocalardan ikisinin bu alanda uç modernist anlayışlara sahip oldukları anlaşılmaktadır.

3.3.2. Dinin Geleceği

Modern toplumlarda dinin konumu hakkındaki teorik düşünceler yıllarca rasyonelleşme süreci, bireysel özerklik iddiası ve kurumların farklılaşması anlamına

⁵³³ Aydın, Yaşar, (2005), “Ehl-i Sünnetin Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *İslamiyat*, C. 8, S. 3, s. 51-67.

⁵³⁴ Aydın, “Toplumsal Değişme ve İslam”, s. 13-21.

gelen modernite ile din olgusu arasında yapısal bir uyumsuzluk olduğu varsayımına dayanan tek bir anlayışın egemenliği altında kalmıştır. Bu anlayış, bilim ve teknolojinin gelişmesi ile mekanik bir şekilde dinin ortadan kalkacağı şeklindeki rasyonalist paradigmaya dayanmıştır.⁵³⁵

İslam dünyasında toplumsal değişme ve din ilişkisi konusundaki tartışma alanlarından biri de dinin gelecekteki konumudur. Müslümanların temel dini kaynağı olan Kur'an'ın gelecek hakkındaki iyimserliğine⁵³⁶ rağmen, tarihsel dönemlerin dini açıdan değeri hakkında, “*En hayırlı dönem benim dönemimdir, sonra arkasından gelen, sonra onun arkasından gelen dönemdir...*”⁵³⁷ şeklindeki yaygın olarak bilinen hadise ve buna benzer rivayetlere dayanarak tarihin mahkûm edilmesi, klasik İslam ortaçağı boyunca toplumu gelecek hakkında bir kötümserliğe, ahlaki ve beşeri teşebbüsü yok etmeye,⁵³⁸ ayrıca geleceğe değil geçmişe bakmayı öneren ve dolayısıyla gelişmeyi engelleyen bir tarih tasavvuruna sevk etmiştir.⁵³⁹

İslam düşüncesinde dinin geleceği hakkında genel olarak iki temel görüş vardır. Geleneksel Sünnî anlayışta geçmiş mükemmeldir ve oradan uzaklaştıkça noksan olana doğru yol alınmaktadır.⁵⁴⁰ Başka bir ifade ile Sünnîlere göre tarihin raşit halifeler zamanından beri süren akışı ideal devletten uzaklaşmayı içermektedir. Şiîler ise bu akışın ideal devlete doğru yol aldığına inanmışlardır. Ancak çağdaş siyaset anlayışları itibariyle Şiîler ile Sünnîler arasındaki bu ayrım kısmen de olsa ortadan kalkmıştır. Her iki kesimden İslami hareketler, bugün İslam toplumunu oluşturmaya çalışmanın bütün Müslümanlara farz olduğu noktasında birleşmişlerdir.⁵⁴¹

Araştırma kapsamında, dinin geleceği hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması için görüşülen mollalar ve hocalara, “*yakın veya uzak gelecekte İslam dininin*

⁵³⁵ Herveu-Leger, Daniele, (2006), “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri”, çev. Halil Aydınalp, *Din Sosyolojisi; Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Solmaz- İhsan Çapçioğlu, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, s. 137-138.

⁵³⁶ Fazlurrahman, (2007), *Ana Konularıyla Kur'an*, 9. bs., çev. Alparslan Açıkgöç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 100.

⁵³⁷ Müslim, İbnu'l-Haccac en Nisâbü'rî, (2010), *Sahih-i Muslim*, 3. bs., Fedailu's-sahabe, 52/ 210, Beyrut: Daru'l- Marife, s. 1160.

⁵³⁸ Fazlurrahman, *İslam*, s. 333-334.

⁵³⁹ Hanefî, Hasan, (2001), “Kelâm İlmi ve Bugünkü Durumu”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s.327-345.

⁵⁴⁰ Aydın, “Ehl-i Sünnetin Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, s. 51-67.

⁵⁴¹ Erkiyet Başer, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, s. 357.

durumunu nasıl görüyorsunuz?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Elde edilen verilerin analizinden, mollaların çoğunluğunun dinin geleceğinin şimdikinden daha iyi olacağına inandıkları, hocaların ise dinin geleceğinin günümüzdeki halinden daha iyi olacağını düşünenlerle daha kötü olacağını düşünenlerin oranlarının birbirine yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Mollaların tamamı, Müslümanların Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşması, Müslümanlar arasındaki tefrika ve şiddet, İslam ülkelerinin sömürgeci Batı ülkeleri ile işbirliği yapan otoriter rejimler ile yönetilmesi, refaha kavuşan Müslümanların dini yaşantılarında gevşemeleri gibi nedenlerden dolayı dinin ihmal edildiğini veya istismara uğradığını düşünmektedir. Buna karşın mollaların çoğunluğu, Kur'an ve hadislerden referanslar ya da kendilerince, hayat pratiklerinin bazı somut göstergelerinden hareketle, dinin yakın ve uzak gelecekteki durumunun daha parlak olacağına inanmaktadır.⁵⁴² Bu mollalar, söz konusu anlayışları ile, asr-ı saadetten uzaklaştıkça İslam dininin, Müslümanların hayatında seyrelerek yaşanacağı şeklindeki geleneksel Sünnî düşünceden uzaklaşıp, İslam'ı bir kurtuluş vesilesi ve imkânı olarak gören çağdaş İslam düşüncesine yaklaşmış oldukları anlaşılmaktadır. Mollaların bir kısmı ise diğerleri ile benzer referansları kullanmakta ama onlar, geleneksel İslam anlayışını sürdürülen bir yaklaşımla, zamanın, İslam dininin aleyhine işlemekte olduğunu düşünmektedirler.

Hocalarda, gelecekte İslam ve Müslümanların durumunun, günümüzden daha iyi olacağını düşünenler ile daha kötü olacağını düşünenlerin oranı birbirine yakındır. İslam dininin gelecekte daha parlak günler yaşayacağını düşünen hocalardan bazıları bu düşüncelerini, İslam dininin modern insanların ihtiyaçlarını karşılama kapasitesi, dini eğitim kurumlarındaki artış veya Müslümanların Kur'an ve Sünnet'e dönme eğilimlerindeki yükseliş gibi argümanlarla temellendirirken, bazıları da bu düşüncelerini bir temenni şeklinde ifade etmektedir. İslam dininin geleceği konusunda karamsar düşüncelere sahip hocalar ise bu öngörülerine kendilerince; Müslüman toplumların hâlihazırdaki olumsuz dini, siyasal ve sosyal durumlarını, Müslümanların kapitalist değerleri içselleştirmelerini, İslam dünyasında dini bilginin artmış ve bu bilgiye ulaşmanın kolaylaşmış olmasına rağmen, Müslümanların hızla

⁵⁴² Mollaların, İslam dininin geleceği hakkındaki bu tutumu, aynı konuda İslam dünyasının farklı coğrafyalarında çalışılmış olan, geleneksel halk dindarlığındaki tutumlarla örtüşmektedir. Bk. Hassan, *Müslüman Zihinler*, s. 253, 259.

sekülerleşmekte oldukları türünden durum ve gelişmeleri kanıt olarak göstermektedirler.⁵⁴³ Anlaşılan bu hocalar bazı geleneksel dindarlık formlarının değişmesini, Luckmann'ın ifade ettiği haliyle dinin yeni sosyal formlarda hayata eşlik etmekte olduğu⁵⁴⁴ şeklinde değil de, gerilemekte olduğu biçiminde yorumlamaktadırlar.

3.4. Toplumsal Cinsiyet Anlayışı

Toplumsal cinsiyet ve din bağlamında kadın, geleneksel ve özellikle modern İslam düşüncesinin temel tartışma konularından biri olmuştur. Modern dönemde İslam dinine yöneltilen eleştirilerde toplumsal cinsiyet meselesi ağırlıklı bir konumda olmuş, bu eleştiriler karşısında Müslümanlar gelenekçi ve modernist anlayışları da kapsayan farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.⁵⁴⁵ Bu bağlamda çağdaş İslam düşüncesindeki her bir fikri eğilimin kendisini kadın konusundaki söylemi üzerinden konumlandığını söylemek mümkündür.

Bu araştırmada söz konusu ayırıcı niteliğinden dolayı toplumsal cinsiyet konusu, mollalar ve hocaların din anlayışının karşılaştırılmasında önemli bir parametre olarak tasarlanmıştır. Bu bağlamda mollalar ve hocaların kadın konusundaki düşünceleri; ontolojik açıdan kadının değeri, kadının eğitimi ve çalışma hayatı ile kadına yönelik şiddet boyutlarıyla karşılaştırılmıştır.

3.4.1. Ontolojik Değeri Açısından Kadın

İslam toplumlarında kadının dini ve sosyal statüsü Kur'an'da yer alan buyruklar veya Hz. Peygamberin pratiklerinden⁵⁴⁶ ziyade, hadis rivayetlerinin

⁵⁴³ Bu yaklaşım, bugünden şikayet eden ve geçmişe nostalji ile bakan yaralı bilinç sahibi Müslümanların tutumunu yansıtmaktadır. Bk. Turgut, İhsan, (1992), *Tarihte Tatil, (Azgelişmişliğin Felsefesi)*, İzmir: Bilgehan Matbaası, s. 16.

⁵⁴⁴ Luckmann, *Görünmeyen Din*, s. 84-85.

⁵⁴⁵ Bu yaklaşımlar genel olarak dört bakış açısını yansıtmıştır; a) Toplumsal cinsiyet bağlamında kadının olumsuz konumunun bizzat İslam dininin kendisinden kaynaklandığını savunan Batıcı aydınlar, b) Kadının toplumsal konumunu makul gören gelenekçiler, c) Dini nasslara dayanarak ve onları te'vil ederek, kadının Batılı standartlarda özgürleştirilmesini savunan İslam modernistleri, d) İslam'ın temel kaynaklarına dönerek, kadının konumunun yeniden düzenlenmesini öneren ıslahatçılar. Bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 203-204

⁵⁴⁶ Hz. Peygamber döneminde kadının dini ve sosyal statüsü hakkında bk. Savaş, Rıza, (t.y.), *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, 3. bs., İstanbul: Ravza Yayınları. Hadis rivayetlerinin, kadının

oluşturduğu söylem ile şekillenmiştir.⁵⁴⁷ Bu söylemin gelişmesinde Yahudi ve Hıristiyan geleneğinden tevarüs edilen ‘ayartıcı’ Havva imgesinin ve Mezopotamya ataerkil kültürünün de etkisi olmuştur.⁵⁴⁸

Geleneksel toplum yapısı içinde kadının sosyal konumu, önemli bir kısmı İslam öncesi dönemlere dayanan dinselendirilmiş gelenekler⁵⁴⁹ sayesinde meşrulaştırılmış ve yüzyıllarca değişime direnç göstermiştir. Özellikle kadının akıl ve din açısından eksik/yarım olduğu anlayışının bu şekilde tahkim edilmesi, kadına yönelik ayrımcılık, şiddet ve aşağılamanın önemli bir gerekçesini oluşturmuştur.

Geleneksel ve modern din anlayışlarının dini ve sosyal konulardaki tavır alışlarında kadın merkezi bir konumda yer almaktadır. Dolayısıyla kadına yönelik algılar din anlayışının şekillenmesinde önemli bir ağırlığa sahiptir. Din anlayışlarının anlaşılması ve karşılaştırılmasında bir katalizör işlevi göreceğine inanılan bu konuda mollalar ve hocalara; “*Kadın erkek eşitliği hakkında neler düşünüyorsunuz? Kadının eksik yaratıldığı rivayetleri hakkında neler söylersiniz?*” ve “*er-ricâlu kavvâmûne ala'n-nisâi*” ayetini nasıl anlıyorsunuz?” şeklinde sorular sorulmuştur.

Mollalar ve hocaların, kadınların ontolojik değeri veya dinen ve aklen eksik oldukları düşüncesi hakkındaki yaklaşımları monolitik bir söylem biçiminde değildir. Bu konuda mollaların düşüncelerinin, “kadın fizik, akıl ve din yönünden eksiktir” ve “kadınların fitratları erkeklerden farklı ama dinen ve aklen erkeklere göre eksik değildirler” şeklindeki temalar etrafında yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

toplumsal konumunun şekillenmesindeki etkileri konusunda ise bk. Şefkatli Tuksal, Hidayet, (2000), *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat s. 51 vd.; Ateş, Ali Osman, (2000), *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 25 vd.; Sarmış, İbrahim, (2011), *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*, 2. bs., İstanbul: Düşün Yayınları.

⁵⁴⁷ Bk. Wedüd-Muhsin, Amine, (2005), *Kur'an ve Kadın*, 3. bs., çev. Nazife Şişman, İstanbul: İz Yayıncılık.

⁵⁴⁸ Bk. Berktaş, Fatmagül, (2009), *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın*, 3. bs., İstanbul: Metis Yayınları, s. 80 vd.; Hatemi, Hüseyin, (1990), *Kadının Çıkış Yolu- İlahi Hikmet'de Kadın*, İstanbul: İşaret Yayınları, s. 9; Okuyan, Mehmet, (2007), “Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı”, *OMÜİFD*, S. 23, s. 93-134.

⁵⁴⁹ Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 151; Hassan, *Müslüman Zihinler*, s. 192.

Mollalara göre Allah, kendisine kul olmaları noktasında kadın ve erkek arasında bir ayırım yapmamıştır.⁵⁵⁰ Ancak kadın ve erkeği dünya hayatında icra edecekleri rollerine uygun imkân ve kabiliyetlerle yaratmıştır. Kadının asli rolleri annelik ve ev içi hizmetler olduğundan, ona bu rollerini yerine getirmesinde işlevsel olan fiziksel ve duygusal özellikler, erkeğe ise, ailenin korunması ve iâşesinin teminindeki sorumluluğu gereği güç, dayanıklılık ve soğukkanlılık gibi özellikler verilmiştir. Bu haliyle iki cins arasında eşitlikten değil de adaletten söz edilebilir. Dolayısıyla kadın ve erkeğin eşit olduğunu iddia etmek veya onları kendilerine verilen rolleri dışında tanımlamak, Allah'ın iradesine veya Sünnetullah'a karşı çıkmak gibidir.

Kadın ve erkek eşitsizliğine vurgu yapan mollalar, kadının akıl ve dindarlık bakımından eksik olduğunu bildiren rivayetleri⁵⁵¹ sahih kabul etmekte ve bu durumu makul bulmaktadırlar. Onlara göre kadınların muayyen hallerde namaz kılamayıp oruç tutamaması, cuma ve bayram namazlarına katılamamaları, cihada iştirak edememeleri gibi durumlar onları dindarlıkta erkeklere göre dezavantajlı kılmaktadır. Aklen eksik olmaları ise, kadınların duygusal, dolayısıyla tutarsız veya fevri davranışlara yatkın yapılarından ve genel olarak dışarıdaki hayat hakkındaki bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır. Mollalara göre şeriatta şahitlik konusunda iki kadının bir erkeğe denk tutulması kadınların aklen zayıf olduklarını göstermektedir.

Bazı mollalar ise kadın ve erkeğin fitratlarının farklı olduğunu ve dolayısıyla sosyal hayatta geleneksel olarak yapılmış rol dağılımının veya şeriatın her iki cins hakkındaki hükümlerinin makul olduğunu kabul etmekle birlikte, kadınların aklen ve dinen eksik oldukları düşüncesine katılmamaktadırlar. Bu anlayıştaki mollalar kadın karşıtı hadis rivayetlerini ya red veya tevil etmektedirler.⁵⁵² Onlara göre, toplumsal

⁵⁵⁰ İslam'da kadın konusunda süregelen polemiklerden biri de kadın erkek eşitliği meselesidir. Numen (vahyedilmiş) İslam'da kadın ve erkek, insan olarak yahut etik, ahlaki ve insani mükellefiyetlerin yüklenicisi olarak eşittirler ama Avrupa'da genel olarak anlaşılan, aile ve toplum içinde görevlerin aynileştirilmesi bağlamındaki bir eşitlik söz konusu değildir. Bk. İzzetbegoviç, Aliya, (2010), *İslamî Yeniden Doğuşun Sorunları*, 3. bs., çev: Rahman Ademi, İstanbul: Fide Yayınları, s. 44.

⁵⁵¹ Muslim, İbnu'l-Haccâc en-Nisâburî, (2010), *Sahih-i Müslim*, 3. bs., (1) Kitabu'l-İman: 34, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, s. 91-92.

⁵⁵² Bu anlayıştaki bazı mollalara göre, kadının aklen ve dinen eksik olduğunu ifade eden hadis, kadının duygusallığını ve ibadetler konusunda onları teşvik etmeyi içermektedir.

cinsiyet konusunda feminist söylemler de ataerkil anlayışlar da kadın ve erkek cinsinin fitri yapısını göz ardı etmektedirler.

Mollalar, otorite ilişkileri bağlamında kadının erkeğe tabi olması gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre, Kur'an'da Nisa suresinin 34. ayetinde yer alan “*er-ricâlu kavvâmûne ‘ala’n-nisâi...*”⁵⁵³ ifadesi, erkeklerin kadınlar üzerinde hâkim ve idareci olduklarını bildirmektedir. Bu otorite ilişkisi Allah tarafından belirlenmiştir.⁵⁵⁴ Öte yandan kadınların zayıf fiziksel ve duygusal yapıları karşısında erkeklerin yöneticilik için gerekli olan şartları haiz olmaları söz konusu rol tahsisinin tutarlılığını göstermektedir.

Kadının ontolojik değeri ve erkek karşısındaki konumu konusunda hocaların çoğunluğunun düşünceleri mollalarla benzer temalar ortaya çıkarmaktadır. Hocalarda da kadın cinsine karşı kökten karşıt bir tutum söz konusu değildir. Hocalara göre kadın ve erkek Allah'a kul olarak eşit konumdadırlar. Kadın ve erkek insan olarak birbirini tamamlayan iki unsurdur. Ancak Allah, her iki cinse, dünya hayatındaki rollerine bağlı olarak işlevsel olabilecek ayrıcalıklar vermiş, bu yönüyle kadın ve erkek arasında adalet gözetmiştir. Erkekler tanınan bazı haklar, onlara yüklenen bazı sorumlulukların karşılığında verilmiştir. Şeriattaki miras, evlilik ve şahitlik gibi kadın açısından bir eşitsizlik gibi görülen meseleler, kadının fitratı ve ekonomik ve sosyal ilişkilerde ona sağlanan avantajlarla ilgili konulardır.

Kadının akıl ve dini açıdan erkeklere kıyasla daha eksik oldukları düşüncesi, mollalardaki kadar kesin yargılar şeklinde olmasa da hocaların çoğunluğu tarafından da paylaşılmakta ve mollalarla benzer gerekçelerle temellendirilmektedir. Ancak bu anlayıştaki hocaların bazıları şeriatta, kadın ve erkeğin farklı tabiatlarına bağlı olarak belirlenen hak ve sorumluluk dengesini uygun bulmakla birlikte, kadınların akıl ve

⁵⁵³ Türkçe meallerde bu ayet çoğunlukla; “erkekler kadınlar üzerinde idarecidirler” şeklinde verilmiştir.

⁵⁵⁴ Ulemanın evlilik ve aile hayatı konusundaki nasları erkek egemenliğine yorumlamaları, kadın açısından birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Bu yorumlarla kadının evlilik ilişkisindeki rolü cinsellikten ibaret sayılmış ve nikâh da bir kölelik akdi gibi anlaşılmıştır. Bk. Erdoğan, Mehmet, (2000), “Kadın Hakları Bağlamında Boşanma Sorunu”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 138-149. Bu anlayışlar paralelinde evliliğin kadının ezildiği bir kuruma dönüştüğü konusunda bk. Wedûd Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, s. 153. Boşama yetkisinin erkeğe verilmiş olması nedeniyle, kocasından boşanmak isteyen kadınların irtidat etmek zorunda kaldığı konusunda bk. İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 206.

dini olarak eksik oldukları düşüncesine çeşitli rezervler koymaktadırlar. Onlara göre kadının duygusal bir yapıda olması onun aklen geri olduğuna yorumlanamaz. Özel hallerinde bazı ibadetleri yerine getirmemeleri de bir eksiklik değil muafiyet olarak kabul edilmelidir.

Erkeklerin kavvâm (kadınlar üzerinde idareci) olması konusunda da hocalar ile mollaların düşünceleri birbirine yakındır. Hocalar da fiziki güç, akli muhakeme ve kararlılıktaki ayrıcalığından dolayı erkeklerin yönetici olmalarının daha makul olduğunu düşünmektedirler. Ancak bu yöneticilik, klasik âlimlerin anladığı manada, kadın üzerinde tahakküm kurmak⁵⁵⁵ olarak anlaşılmamaktadır. Özellikle hocaların yaklaşımlarında ve daha çok ev içi meselelerde kadın lehine biraz daha demokratik bir tutum söz konusudur.

Biri gnostizm benzeri, diğeri modernist bir din anlayışına sahip olan iki hocanın, toplumsal cinsiyet konusunda diğeri hocalardan oldukça farklı düşüncelere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu hocalara göre kadın ve erkeğin farklı biyolojik yapılarının dini ve sosyal hayatta kadının aleyhine kullanılması kadının ötekileştirilmesi ve sömürülmesine neden olmuştur. Hz. Peygamber'in kadın konusunda, devrim niteliğindeki uygulamaları, kendisinden sonra adeta karşı bir devrimle ortadan kaldırılmıştır. Kadın kültürel olarak çeşitli zindanlarla hapsedilmiş, bu süreçte ataerkil toplumun kadın karşıtı anlayışı din aracılığıyla meşrulaştırılmıştır. Kadının din ve akıl yönünden eksik olduğu düşüncesi kadını aşağılayan ataerkil bir düşünce kalıntısıdır. Kadın ve erkek, hayatta, yönetim dâhil her türlü hak ve sorumluluk konusunda, egemenlik değil paylaşım ilişkisi içinde olmalıdır.

Mollalar ve hocaların büyük çoğunluğunun, kadın erkek eşitliği konusunda geleneksel cinsiyet anlayışını paylaştıkları anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre kadın, erkeğe oranla birçok yönden zayıf yaratılmıştır. Bu eksikliğine bağlı olarak kadın hayatın bütün ünitelerinde ikincil bir pozisyonda yer almalıdır. Kadının ailede, siyasal ve kültürel alanlarda dominant roller üstlenmesi birçok olumsuzluğun temel nedenini oluşturur. Geleneksel anlayış erkeği güç, idare etme ve kültür üretme gibi özellik ve rollerle tanımlarken, kadını ise zayıflık, itaat ve edilgenlikle özdeşleştirir.

⁵⁵⁵ Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, (1991), "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslami Araştırmalar*, C. 5, S. 4, s. 271-283.

Her iki cinsiyete ilişkin bu algılar kadını ev içi hizmetler ve anneliğe ilişkin rollere fiziksel ve psikolojik yatkınlığı ile erkeği ise ev dışında ve daha çok kültür üretme/aktarma kabiliyeti ve iktidar kaynağı olması ile öne çıkarır.

Mollalar ve hocalar çoğunluk itibariyle kadını ontolojik bakımdan ‘kötü’ olarak görmemektedir. Ancak kadınların yaratılışlarından dolayı dindarlık ve akli melekeleri yönünden erkeklerden daha eksik olduğunu düşünmektedirler. Hem mollalara hem de hocalara göre kadın ve erkeklere, biyolojik ve ruhsal kabiliyetlerine göre dini ve sosyal olarak farklı hak ve sorumlulukların verilmiş olması ilahi adalet gereğidir.

Mollalar arasında çoğulcu ortamlarda bulunmuş ve farklı kültürel kimliklerle bir arada yaşamış olanlar, genel anlayıştan farklı olarak, kadının dinen ve aklen eksik olduğu düşüncesini paylaşmamaktadırlar. Avrupa’da bir süre görev yapmış bu mollalar, kadın konusunda apolojetik bir tutum sergilemekte ve günümüz Müslüman toplumlarının, toplumsal cinsiyet anlayışına eleştirel yaklaşmaktadırlar. Hocalarda ise çoğunluğun paylaştığı geleneksel düşüncelere sert eleştiriler yöneltenlerin, Kürt siyasal hareketine sempati duyan kimseler olmaları ve kadın konusundaki düşüncelerinin bu hareketin toplumsal cinsiyete ilişkin söylemleri ile benzerlik göstermesi dikkat çekicidir.

3.4.2. Kadının Eğitimi, Ücretli Çalışması ve Kamu Görevi

Kadının eğitimi ve çalışma hayatına katılması konusundaki toplumsal algının değişmesi, hızlı bir toplumsal değişme sürecini de beraberinde getirmiştir. Öyle ki kadının meslek/kamu hayatına girişi ve makineleşme, toplumsal değişimin iki eşiği sayılmıştır.⁵⁵⁶ Müslüman toplumlarda kadının eğitimi, ev dışında ücretli olarak çalışması veya yönetici olması gibi konular, klasik ve modern dönemde ulemanın çokça tartıştığı alanlar olmuştur. Bu bakımdan toplumun kültüründe ve Ehl-i Sünnete mensup dini otoritelerin edinilmiş düşünce ve davranışlarında oluşan değişimleri gözlemek için kadınların kamusal alana çıkışı hakkındaki yaklaşımları önemli bir kriter olarak görülebilir.

⁵⁵⁶ Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, s. 91.

Araştırma kapsamında, kadının eğitim hakkı, ücretli çalışması ve kamuda yöneticiliği hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması için mollalar ve hocalara; “Kadının eğitimi hakkındaki fikriniz nedir?”, “Kadının ev dışında ücretli olarak çalışması hakkında neler düşünüyorsunuz?” ve “Kadınlar kamu kurumlarında yönetici olabilirler mi?” şeklinde sorular sorulmuştur.

Görüşülen mollaların tamamına yakını İslam dininde ilim öğrenmenin kadın ve erkek için farz olduğunu ve bu konuda cinsiyete dayalı bir ayırımın yapılamayacağını ifade etmektedir. Ancak kadınların eğitiminin şartları, alanı, ortamı ve önemi konularında mollaların düşünceleri çeşitlilik göstermektedir. Bazı mollalar kadınların, dinin farz-ı ayn olan kısımları ve kadınlara hizmet vermek amacıyla tıp ve öğretmenlik gibi, farz-ı kifaye olan alanlarda eğitim görmeleri gerektiğini, diğer alanlarda ise buna ihtiyaç olmadığını düşünmektedirler. Diğerlerine göre ise kadın hem dini hem de pozitif bilimler konusunda eğitim alma hakkına sahiptir.

Mollalara göre kadın farz ibadetlerle ilgili konularda eğitim almak için kocasından izin almak zorunda değildir. Ancak, çocukların yetiştirilmesi, ev hizmetlerinin yürütülmesi gibi kadının asli görevlerinin aksamaması veya ailenin huzurunun bozulmasının önüne geçmek gerekçesiyle, diğer alanlardaki eğitimi kocasının iznine bağlıdır.

Mollalar, eğitim ortamının mahremiyet ölçülerine göre düzenlenmiş olması gerektiğini özellikle vurgulamakta ve karma eğitimi kabul edilemez olarak değerlendirmektedirler. Mollalara göre Batılı tarzda karma bir eğitim sistemi İslam toplumunun ahlaki çöküşüne yol açmaktadır. Bu yaklaşım, genel eğilimleri farklı da olsa bütün mollalar tarafından paylaşılmaktadır. Kürt siyasal hareketini destekleyen ve bu hareketin söyleminin etkisiyle, kadın konusunda en azından daha liberal düşünceleri benimsemiş olması beklenen bir mollanın aşağıdaki ifadeleri, karma eğitim hakkındaki düşüncelerinin ne kadar muhafazakâr olduğunu göstermektedir.

“ ... Kadının cahil kalması asla dürüst değildir İslam’da. Ama kadın fırsat bulacak, imkân bulacak, ortam bulacak... Bugün af buyurun hayvan nâhırı gibi davar nâhırı gibi erkekli kadınlı, kızlı aynı sınıfta. Bir gün sizin üniversitenizde bir arkadaşı görmeye gittim, inan benim tüylerim diken diken

oldu. Salona girdim öğrenciler dersten çıkıyor. Vallahi'l azim gözümle gördüm. Erkek öğrenci kız öğrencinin omzuna atlıyor. Kız öğrenci erkeğin omzuna atlıyor. Yahu bu ne manzara ya rabbi! Böyle şaş kaldım. Yav ben niye geldim benim ne işim var burada... Vicdan bunu kabul eder mi? Namus bunu kabul eder mi? Din bunu kabul eder mi? İnsanlık bunu kabul eder mi? Bugün edep yok terbiye yok hayâ yok. Ondan sonra bu gençler her şeyi yapıyor... Birbirleri ile zina yapıyorlar. Hergün duyuyoruz işte... Hepsi bu berdan berdanlığın mahsülüdür işte. Ama kadına uygun ortam olsun kesinlikle ve kesinlikle kimse kadına engel olamaz. Engel olması caiz değildir, haramdır. Ortamı uygunsa kadın her şeyi okusun. Erkek neyi okuyorsa kadın da onu okusun... Mühendislik okusun, tıbbi okusun eğer hukuk lazımza, hukuk okusun... Ama bugün bir Müslüman baba kızını gönderemiyorsa, ortam berbattır yani. Yoksa kadın ilimden asla egellenemez yani.” (M. Okçuoğlu: 64)

Kadının eğitimi konusunda hocaların düşünceleri ile mollalarınki arasında radikal bir fark bulunmamaktadır. Hocalar da İslam dininin, ilim öğrenme konusunda cinsiyetler arasında bir ayırım yapmadığını, ancak kadın ve erkeklerin toplumsal olarak paylaştıkları rol dağılımlarına göre her iki cins açısından eğitimin alan ve öneminin farklılaştığını düşünmektedirler. Kadının öncelikli görevinin, annelik, ev işleri ve kocasına itaat/‘yardım’ olduğu konusunda veya karma eğitim karşılığında da hocalar, mollalarla benzer düşüncelere sahiptirler.

Eğitim konusunda Kur’an’da kadın erkek ayırımı yapılmamıştır. Bazı hadis rivayetlerinde ise kadının eğitim öğretimini kısıtlayan ifadeler yer almıştır.⁵⁵⁷ İslam ortaçağında, daha çok kadınları erkeğe göre eksik olarak konumlandıran anlayışın tesiriyle kadının eğitimi ihmal edilmiştir. Modern İslam düşüncesinde kadının eğitimi, kadınlık rollerini daha bilinçli olarak gerçekleştirmesini temin etmesi amacıyla önemsenmiştir.⁵⁵⁸ İlimli İslamcı düşüncede, yaratılışlarına uygun işlerde çalışmaları şartıyla kadınların yüksek eğitim almaları ve çeşitli alanlarda

⁵⁵⁷ Bk. Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 141-150.

⁵⁵⁸ Bk. Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 219, 247; Atalay, Orhan, (2004), *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimai Tefsir-*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 232.

uzmanlaşmalarına olumlu yaklaşmış ancak yine de kadının öncelikli görevinin annelik olduğu savunulmuştur.⁵⁵⁹

Osmanlı devletinde kız öğrencilerin ortaöğretim kurumlarına alınması 1862’de başlamıştır.⁵⁶⁰ Türkiye Cumhuriyeti döneminde ise modernleşme projesinin bir parçası olarak kadınların eğitimi zorunlu hale getirilmiş ancak dindar toplum, kız çocuklarını okula göndermemiştir. Dindar/muhafazakâr toplum kesimlerinde, 1950-60’lı yıllarında ilkökul, 70’li yıllarda orta-lise ve ardından üniversiteye karşı olan bu direnç kırılmıştır.⁵⁶¹ Son dönemlerde yapılan araştırmalar, Türkiye’de, kız çocuklarının okutulmasına yönelik olumsuz tutumun oldukça azalmış olduğunu göstermiştir.⁵⁶² Benzer bir durum Diyarbakır için de söz konusudur.⁵⁶³

Kadının eğitimi konusunda mollalar ve hocaların düşüncelerinin, Diyarbakır halkının yaklaşımları ile paralellik arzettiği görülmektedir. Görüşülen mollalar ve hocaların, kadınların eğitimi bağlamında toplumdaki algı değişimini olumlu buldukları ancak eğitimin alan ve ortamı ile ilgili bazı çekincelerinin olduğu anlaşılmaktadır. Mollalar ve hocaların tamamına yakını karma eğitim konusunda olumsuz bir tutum sergilemektedirler.

Kadının ev dışında ücretli olarak çalışmasına karşı dini referanslarla geliştirilen tutum, din ve toplumsal cinsiyet bağlamında kadının konumuna yönelik yaklaşımları anlama imkânı sağlar. Araştırmada bu beklenti ile mollalar ve hocaların, kadınların özel veya kamu sektöründe ücretli çalışması hakkındaki düşünce ve tutumları karşılaştırılmıştır.

Mollaların kadının ev dışında çalışması konusunu, zaruret hali, çalışma ortamındaki mahremiyet koşulları, kadının annelik görevleri ve kocasının izni gibi konular bağlamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bahsedilen etkenleri

⁵⁵⁹ Çapçioğlu, *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*, s. 187.

⁵⁶⁰ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 231.

⁵⁶¹ Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 214.

⁵⁶² Bk. Aydınalp, “Türkiye’de Dini Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir”, s. 301-318.

⁵⁶³ Diyarbakır’da toplumun tamamına yakını kadınların farklı düzeylerde de olsa eğitim görmesi gerektiğini düşünmektedir. Bk. Kahraman, Bayram, (2014), *Diyarbakır’ın Toplumsal Yapısı ve Diyarbakır Halkının Toplumsal Kurumlara Bakışı*, SAÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, s. 81; Erkan, Rüstem, (2005), *Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Sosyal Yapısı ve Değişme Eğilimleri*, Ankara: Kalan Yayınları, s. 309.

gözeterek yaptıkları değerlendirmeler tashih edildiğinde mollaların, kadınların ücretli çalışması hakkındaki düşüncelerinin, “kadın, ancak zaruret hali veya kocasının izni varsa çalışabilir” ve “ kadın dinen uygun şartlarda çalışabilir” şeklinde iki anlayış halinde öbeklendiği görülmektedir.

Çoğunluk itibariyle mollalar, ekonomik olarak zaruret halinin söz konusu olmadığı hallerde kadının ev dışında ücretli olarak kamu veya özel sektörde çalışmasını uygun bulmamaktadırlar. Bu anlayıştaki mollalara göre, ailenin geçim sorumluluğu kocaya aittir. Kadının asli görevleri ise annelik ve ev içi hizmetler olduğundan, her koşulda kadının çalışması kocasının iznine tabidir. Bu yaklaşımları ile mollaların çoğunluğunun, kadının ücretli çalışması konusunda toplumda yaygın olan olumlu tutumu⁵⁶⁴ paylaşmadıkları anlaşılmaktadır.

Bazı mollalar da İslam dininde kadının çalışmasına engel oluşturan bir hüküm bulunmadığını, dolayısıyla mahremiyet ilkelerine riayet edildiği takdirde kadının çalışmasının dini açıdan bir sakıncasının olmadığını düşünmektedirler. Bu mollalar konuyu zaruret şartından ziyade, kadının çalışma ortamının dinen uygunluğu bakımından değerlendirmektedirler. Bir molların ifadeleri ile;

“ ... Şartlar müsait olursa kadın çalışabilir, kadın ticaret edebilir... kadın da iş sahibi olabilir, mühendis olabilir, müteahhit olabilir. Her şeyi çalışma ortamına bağlıyorum. Günümüz şartları müsait değil. Kadınların gidip evlerde çalışması müsait değildir. Kurumlarda kadın erkek beraber çalışması İslam’a uygun bir şey değildir. Beraber çalışabilirler fakat onun odası ayrı olabilir, onun odası ayrı olabilir. İmkân sağlanırsa İslam’a göre yani çalışılır. Fakat o imkânlar yoktur diyorum.” (A. Kaymak: 60)

Kadınların ev dışında ücretli çalışması konusunda hocaların düşünce ve tutumları, hem oran hem de görüşlerin temellendirilmesi bakımından mollaların düşüncelerine büyük oranda benzerlik göstermektedir. Hocalar da çoğunlukla mollalar gibi kadının çalışması konusunu zaruret ve çalışma ortamının dini açıdan uygunluğunu merkez alarak değerlendirmektedirler. Hocaların çoğunluğuna göre

⁵⁶⁴ Kahraman’ın çalışmasında, Diyarbakır halkının % 62’sinin kadının gelir getiren bir işte çalışmasına olumlu yaklaştıkları gösterilmiştir. Bk. Kahraman, *Diyarbakır’ın Toplumsal Yapısı ve Diyarbakır Halkının Toplumsal Kurumlara Bakışı*, s. 103.

kadın doğum uzmanlığı ve öğretmenlik gibi alanlarda kadınların çalışması dini bir zorunluluk gereğidir. Onun dışında kadının kendi asli görevleri ile ilgilenmesi daha doğrudur. Bu anlayıştaki hocaların bazıları, kadınların çalışmasının erkekler açısından işsizliğin artmasına neden olduğunu düşünmektedir.

Hocaların bir bölümü ise kadının çalışması konusunda belirleyici olan şeyin, zaruretten daha çok çocukların yetiştirilmesi, ev işlerinin aksatılmaması ve çalışma ortamının dini kriterlere uygunluğu olduğunu düşünmektedir. Hocalardan ikisi de kadının erkek karşısında ‘ezilmemesi’ ve özerkliğini koruyabilmesi için mutlaka çalışması gerektiğine inanmaktadır.

Esasen İslam dini, gerek ailede gerekse toplumsal hayatta kadın ve erkek arasında bir iş bölümü veya kadınların hangi işlerde çalışıp çalışamayacağını bağlayıcı metinlerle belirlememiş, bu konudaki kararı örf ve âdete, fayda ve maslahata bırakmıştır.⁵⁶⁵ Nitekim Hz. Peygamber döneminde kadınların üretim ve ticaret hayatına aktif bir şekilde katıldıklarına dair veriler mevcuttur.⁵⁶⁶ Dinin temel kaynaklarındaki bu ilkelere karşın molla ve hocaların, kadının çalışması konusunda çoğunlukla örfün daraltıcı anlayışını benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Din bağlamında toplumsal cinsiyet anlayışlarında ayrışmalara yol açan bir konu da kadının kamuda idareci olup olamayacağı meselesidir. İslam’da, devlet başkanlığı veya hâkimlik gibi görevler dâhil olmak üzere kadının kamu görevini yapmasını yasaklayan açık, kesin, bağlayıcı bir nass mevcut değildir.⁵⁶⁷ Ancak İslam uleması Kur’an’dan, “*erkekler kadınlar üzerinde idarecidirler*”⁵⁶⁸ ve “*(ey Peygamber hanımları) evlerinizde vakarla oturun*”⁵⁶⁹ ayetlerini veya “*kadının aklının ve dininin eksik olduğu*”,⁵⁷⁰ ve “*devlet başkanlığı işlerini bir kadının eline*

⁵⁶⁵ Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri*, s. 303, 311-314.

⁵⁶⁶ Savaş, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, s. 223-235; Baktır, Mustafa, (2005), “İslam’da Kadının Çalışma Şartları”, *Sosyal Hayatta Kadın*, 3. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 120-148.

⁵⁶⁷ Karaman, Hayreddin, (1991), “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslami Araştırmalar*, C. 5, S. 4, s. 284-291; Akkaya, Nejla, (1991), “İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları”, *İslami Araştırmalar*, C. 5, S. 4, s.236-250

⁵⁶⁸ 4/Nisa: 34.

⁵⁶⁹ 33/Ahzab: 33.

⁵⁷⁰ Muslim, *Sahih-i Müslim*, 3. bs., (1) Kitabu’l-İman: 34, Beyrut: Daru’l-Ma’rife, s. 91-92.

veren millet iflah olmaz”⁵⁷¹ türünden hadis rivayetlerinin yanında kadının biyolojik ve ruhsal yapısını delil sayarak,⁵⁷² onun kamuda idareci olamayacağını düşünmüşlerdir.⁵⁷³ Oysa tarihsel ve güncel pratiklere bakıldığında, İslam toplumlarında kadınların devlet başkanlığı⁵⁷⁴ ve ordu komutanlığı⁵⁷⁵ gibi yönetici pozisyonlarda yer almış oldukları bir vakıdır.

Araştırma kapsamında, kadının kamusal alanın her kademesinde yönetici olup olamayacağı konusunda düşüncelerinin anlaşılması ve bu konudaki yaklaşımlarının karşılaştırılması amacıyla mollalar ve hocalara; “*Kadınlar kamu kurumlarında yönetici olabilir mi?*” şeklinde bir soru yöneltilmiş ve bazı sonda sorularla bu konu hakkındaki yaklaşımlarının ayrıntıları anlaşılmaya çalışılmıştır.

Kadınların kamusal alanda yönetici olması konusunda mollaların düşüncelerinin, “Kadınlar idareci olabilir ama devlet başkanı olamaz” ve “Kadınlar erkeklere yöneticilik yapamaz” şeklinde temalaştığı anlaşılmaktadır.

Araştırmanın örneklemini oluşturan mollaların yarısından fazlası kadının, bürokratik organizasyon içinde, cumhurbaşkanlığı (devlet başkanlığı) makamı haricindeki diğer kademelerde yönetici olmasını yadsımamaktadır.⁵⁷⁶ Bazı mollalar kadınların ayrıca kadı veya hâkimlik de yapamayacaklarını düşünmektedirler. Bu anlayıştaki mollaların, kadının devlet başkanlığını, “*Devlet idaresini kadınlara bırakan bir topluluk iflah olmaz*” anlamındaki hadis rivayeti dolayısıyla, hâkimlik/kadılık görevini ise mezheplerin icthatlarını gerekçe göstererek uygun bulmadıkları, Kur’an’da Nisa suresinin 34. ayetinde geçen, “*Erkekler, kadınlar üzerinde idarecidirler*” ifadesindeki idareciliği ise her alandaki mutlak bir yöneticilik olarak değerlendirmedikleri anlaşılmaktadır.

⁵⁷¹ İbn-i Hanbel, Ahmed, (t.y.), *Müsned*, Beyrut: Daru’s-Sâdir, C. 5, s. 43; Bu rivayetin tarihsel pratik açısından eleştirisi hakkında bk. Azimli, Mehmet, (2002), “Kadınların Yöneticiliği Konusundaki Rivayete Tarihsel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *İslami Araştırmalar*, C. 15, S. 3, s. 417-422.

⁵⁷² Akkaya, “İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları”, s. 236-250; Öztürk, Mustafa, (2012), *Cahiliyeden İslamiyet’e Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s.108.

⁵⁷³ Bk. Karaman, Hayreddin, (1993), *İslam’da Kadın ve Aile*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 98.

⁵⁷⁴ Akkaya, “İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları”, s.236-250; Merad, *Çağdaş İslam*, s. 83-84.

⁵⁷⁵ Azimli, Mehmet, (2009), *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, C. 2, s. 320-323.

⁵⁷⁶ Mollalardan yalnızca, siyasal Kürt ulusal hareketine yakın duran ve bu eğilimi ile bilinen bir derneğin kurduğu medresede seydalık yapan biri dışında, kadının devlet başkanı olabileceğini düşünen kimse bulunmamaktadır. Bu mollaya göre kadının idareciliğindeki tek ölçüt dini olarak belirlenmiş mahremiyet ilişkileridir. Ona göre kadın, ‘kadınlığını bildiği’ sürece her türlü kamusal görevi yapabilir.

Mollaların önemli bir kısmı ise kadının kamusal alanın herhangi bir kademesinde, erkeklere yönetici olmasını dini açıdan doğru bulmamaktadırlar. Bu anlayışı paylaşan mollalar söz konusu yaklaşımlarını yukarıda verilen ayet ve hadislerlere dayandırmaktadırlar. Kadının toplumda söz sahibi olmasının, toplumun ifsadına ve çöküşüne neden olacağını düşünen bu mollalardan birine göre kadının yönetici olması kıyamet alametlerinden biridir. Onun ifadeleri ile;

“... [kadının yönetici olması] dinimizin uyardığı, âhir zamanda olacağını haber verdiği alametlerin birisidir yani. ... Yani bir kadın[ın] yönetim işini üstlenmiş [olduğu] kavim iflah olmaz. Hadis-i şerifte geçiyor. Yani muhtarından tut şeyine kadar. Kadının yeri değildir bir kere. Olması caiz değildir ama maalesef vakiada vardır... Bunu bir kıyamet alameti olarak görüyorum.” (S. Artaş: 35)

Hocaların, kadınların yönetici olmaları hakkındaki düşüncelerinin ise, “kadınlar erkeklere yönetici olamaz” ve “liyakati varsa, kadın her alanda yönetici olabilir” şeklindeki iki anlayış etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır.

Devlet başkanlığı ve kısmen de hâkimlik/kadılık dışında, kadının kamusal alandaki yöneticiliğine çoğunlukla olumlu yaklaşan mollalardan farklı olarak hocaların büyük çoğunluğu kadının erkekler üzerinde yönetici olmalarını kabul edilemez bulmaktadırlar. Bu yaklaşımı paylaşan hocalar konuyu daha çok dini yönden değil, kadının yapısı ve bu konuda toplumun duyarlılıkları açısından değerlendirmektedirler. Onlara göre kadınlığın özel halleri, çocuk bakımı ve aile içi sorumlulukları, kadının kamusal alanda yönetici olmasını mümkün kılmamaktadır. Ayrıca kadın, yapısı gereği yöneticilik kabiliyetine sahip değildir. Söz konusu düşünceleri, hocalardan N. Sağlar (23) şöyle ifade etmektedir;

“Kadınların yönetici olmasına açıkçası ben olumlu bakmıyorum yani. Onun fitratını düşündüğümüz zaman, aynı şekilde bir müdür olması veya başbakan olması, cumhurbaşkanı olması veya emniyet müdürü olması yani açıkçası ben olumlu bakmıyorum. Çünkü kadınlar fitri olarak duygusaldırlar. Mesela bir kadının savcı olduğunu düşündüğümüz zaman gelen bir şeye karşı tam olarak sağlıklı bir cevap verebileceğini açıkçası ben düşünemiyorum.”

Görüşülen hocalardan bir kaçı kamusal alanda yöneticilik meselesinin cinsiyetten ziyade liyakat esasına bağlı olması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu hocalara göre kadının yönetici olup olmaması meselesinde temel ölçüt, kadının yükleneceği sorumluluğu taşıma konusundaki yetkinliği olmalıdır. Ayrıca toplumun ataerkil yapısının dönüşmesi, kadının statüsünün geliştirilmesi ve siyasetin daha ‘insancıl’ bir hale gelmesi gibi gerekçelerle, kadının kamusal alanda desteklenmesi ve bu alanda yeterliliğinin temini için eğitilmesi gerekmektedir.

Mollalar ve hocaların, kadının yöneticiliği konusundaki düşünceleri, makro düzeyde benzerlik gösterse de, meselenin yakın planında çeşitli farklılıklar içermektedir. Örneğin devlet başkanlığı veya hâkimlik gibi yönetim kademelerinde kadının görev üstlenemeyeceği anlayışı mollalar ve hocaların çoğunluğu tarafından paylaşılmaktadır. Buna karşın kamusal alanın daha alt basamaklarındaki idari kadrolarda kadının yönetici olarak görev yapması konusunda mollalar daha olumlu bir anlayış sergilerken, hocalar toplumsal hayatın herhangi ünitesinde kadının erkeklere göre daha etkin rol almasını tasvip etmemektedirler. İlk bakışta şaşırtıcı gelebilecek bu iki anlayışın temelinde, modern dönemin İslam toplumlarında, kadınların yönetici kademelerinde bulunmalarının⁵⁷⁷ oluşturduğu fiili durum ve modern dönemdeki pratik şartların dayatmaları sonucunda, mollaların oluşan söz konusu fiili durumu klasik İslam mezheplerinin bazı içtihatları ile meşrulaştırması karşısında hocaların, konu bağlamında dinin temel kaynakları veya mezheplerin yaklaşımlarına hâkim olmamaları dolayısıyla, toplumda mevcut, cinsiyete dair kalıp yargıları en azından söylem düzeyinde tekrarlamaları yatmaktadır.

İnsanlar aile gibi bazı kurumlar hakkında daha muhafazakâr iken, ekonomi gibi bazı kurumlar konusunda genellikle oportünisttirler. Bu bağlamda birer İslam hukuk otoritesi/fakihi olarak mollalar toplumsal cinsiyet ilişkileri alanında bazı konularda, konjonktürel şartların baskısı ve toplumun beklentilerine bağlı olarak müsamahakâr bir tutum sergilerken diğer bazı durumlarda ise daha katı bir yaklaşıma sahip olabilmektedirler. Bu tutumları ile dini hayatın bazı alanlarında temel prensiplerin dışına çıkarken bazı alanlarda daha katı uygulamalara giderek ‘dinin

⁵⁷⁷ Çağdaş İslam toplumlarında kadınların devlet bürokrasisinde yönetici pozisyonda aldıkları görevlere örnekler konusunda bk. Merad, *Çağdaş İslam*, s. 83-84.

korunduğu' düşüncesinin var olmasını sağlarlar.⁵⁷⁸ Kadınların yönetici olmaları konusunda mollaların nispeten ılımlı tutumları da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Toplumsal değişme kuramları, değişim süreçlerinde cemaat ve cemiyet tipi toplumsal yapıları dikotomik bir şekilde kurgular ve bu kurguda geleneğin modernlikle birlikte varolamayacağı düşünülür.⁵⁷⁹ Bu yaklaşımlarda geleneksellik ve modernlik arasındaki ara formlar gözardı edilir.⁵⁸⁰ Oysa günümüz toplumlarında, tarihsel olarak söylemlerin birbirini izlediği düzenin yerini, tarihsel bilincin tüm düzeylerinin eşzamanlılığının aldığı bir dönem yaşanmaktadır.⁵⁸¹ Başka bir ifade ile geleneksel ile modern olan arasında süreklilikler vardır ve bunlar birbirinden tamamen ayrı parçalar değildirler.⁵⁸² Bu bağlamda Türkiye'de özellikle 1980'lerden itibaren yaşanan süreçlerde ortaya çıkan kapitalist İslamcı, milliyetçi sosyalist, sosyalist dindar⁵⁸³ vb. karışım kimlikler veya Müslüman aktörlerin, bir yandan İslam'a dair geleneksel yorumlara ve hükümlere mesafeli dururken, bir yandan da asimilasyoncu modernliği reddetmeleri,⁵⁸⁴ günümüzde artık dini kimlikleri homojen bir görünüm içinde tanımlamanın mümkün olmadığını⁵⁸⁵ göstermektedir. Mollaların bahsedilen tutumlarındaki, geleneksel ve modern anlayışların iç içe geçmişliği ile oluşan melez desenlerin oluşturduğu tablo, geleneksel ve modern anlayışların her zaman bir çatışma içinde olduğu düşüncesinin yersiz olduğu⁵⁸⁶ şeklindeki sosyolojik tespiti desteklemektedir.

⁵⁷⁸ Bilgin, Vejdi, (2003), *Fakih ve Toplum*, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 81-82.

⁵⁷⁹ Aysoy, Mehmet, (2003), *Gelenek Sonrası Toplum Üzerine*, İstanbul: Açık Kitaplar, s. 24-25.

⁵⁸⁰ Gençoğlu Onbaşı, Funda, (2003), "Geleneksel ve Modern: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine", *Modernliğin Gölgesinde: Gelenek*, 2. bs., Ankara: Doğu Batı yayınları, s. 83-98.

⁵⁸¹ Shayegan, Daryush, (2014), *Melez Bilinç*, 2. bs., çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, s. 25-26.

⁵⁸² Giddens, Anthony, (2014), *Modernliğin Sonuçları*, 6. bs., çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 13; Dikeçligil, Beylü, (2013), "Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme", *Kültür Sosyolojisi*, 3. bs., Ed. Köksal Alver-Necmettin Doğan, Ankara: Hece Yayınları, s. 133-150.

⁵⁸³ Oğuz, Hayrettin, (2013), "Postmodern Bir Süreçte, Postmodern Bir Darbe ve Postmodern İslamcılık", *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, İstanbul: Umran, s. 261-268.

⁵⁸⁴ Bk. Göle, Nilüfer, (2012), *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkan Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, s. 67.

⁵⁸⁵ Yapıcı, Asım - Yıldırım, Münir, (2003), "Küreselleşme Sürecinin Dini Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 17, s. 117-138.

⁵⁸⁶ Gusfield, Joseph R., (2005), "Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Modernite", çev. Bilal Canatan, *Muhafazakâr Düşünce*, C. I, S. 3, s. 55-72.

Mollalar ve hocalar arasında, kendilerini Kürt kimliği ile öne çıkaran ve Kürt siyasal hareketine sempati duyanların, bu hareketin toplumsal cinsiyet konusundaki söylemleri bağlamında kadınların siyasal parti, yerel yönetimler ve sivil örgütlenmeler düzeyinde aktif rol almalarını dini olarak meşrulaştırmaları sonucunda, diğer mollalar ve hocalardan farklı bir anlayışla, kadının yöneticiliği konusunda mutlak olarak olumlu görüş beyan etmeleri, seküler toplumsal hareketlere angaje olmakla oluşan kimliğin, dini söylem üzerindeki etkisinin bir örneği olarak verilebilir.

3.4.3. Kadına Yönelik Şiddet

Kadına yönelik aile içi şiddet, yaygınlığı, yoğunluğu ve türleri değişmekle beraber, bütün toplumlarda var olmuş ve var olmaya devam eden bir olgudur.⁵⁸⁷ Bireysel ve toplumsal hayatta, tutum ve değer oluşturma konusundaki otoritelerden olan din adamları, dinin temel kaynakları ve devralınan kültürel değerleri yorumlama biçimleri ile toplumsal cinsiyet anlayışı ve bu bağlamda kadına yönelik tutum ve uygulamalar üzerinde önemli roller icra ederler.⁵⁸⁸

Araştırmada kadına yönelik fiziksel şiddete ilişkin düşüncelerinin anlaşılması için mollalar ve hocalara; “*Kadınların dövülmesi hakkında ne düşünüyorsunuz?*” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu konuda mollalardan alınan cevaplardan, onların tamamına yakınının kadının, kocası tarafından ‘terbiye’ amacıyla ve belirli ölçüler dâhilinde dövülebileceği düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır. Mollalara göre kadının dövülmesi dini açıdan hoş karşılanmamış, Hz. Peygamber’in kendisi kadını dövmemiş, bu fiili yapanları da tasvip etmemiştir. Bununla birlikte bazı hallerde son çare olarak kadının dövülmesine ruhsat/izin verilmiştir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ 2009 yılında Türkiye genelinde yapılan bir araştırmaya göre, bölgelere göre farklılaşmakla birlikte, kadınlarda şiddete maruz kalma oranı % 39 olarak tespit edilmiştir. Bk. Jansen, Henrica ve diğ. (2009), *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*, Ankara: y.y., s. 46.

⁵⁸⁸ Aslan, Esra, (2015), “Din ve Şiddet Ekseninde Kadın Cinayetleri”, *Günümüz İslam Toplumlari ve Problemleri Sempozyumu*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları, s. 35-60.

⁵⁸⁹ İslam geleneğinde bu konudaki yaygın kanaat, nasihat ve yatağın ayrılmasının sonuç vermediği durumlarda ailenin bütünlüğünün korunması amacıyla kadının dövülmesine ruhsat olarak verilmiş olduğu şeklindedir. Bk. Ateş, Abdurrahman, (2002), *Kur’an’a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 304-305; Özdeş, Talip, (2009), “İslam Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi”, *Eskiye*, S. 12, s. 68-76.

Mollalar kadının, sadece naşize olduğu durumlarda dövülebileceğini düşünmektedirler. Kadının nüşûzunu⁵⁹⁰ ise, erkeğin haklarını ihmal etmek, erkeğin evine onun istemediği kimseleri almak, erkekten izinsiz evden çıkmak veya onun istemediği yerlere gitmek, gayr-ı meşru şeyler yapmak, kocayı rahatsız etmek, kocaya saygısızlık veya itaatsizlik etmek, kocanın yatağına girmemek veya yatağa çağırıldığı zaman icabet etmemek, küsmek, evi terk etmek, evdeki huzuru bozmak, kocanın malını korumamak, ırz ve namusuna dikkat etmemek, dinini korumamak, ahlaksızlık yapmak gibi tutum ve davranışlar olarak anlamaktadırlar.

Mollalara göre kadının nüşûzu/serkeşliği durumunda koca, Kur'an'da yer aldığı şekli ile kadına nasihatın ve onunla yatağını ayırmanın sonuç vermediği durumlarda son çare olarak kadını dövebilir. Fakat bu dövmenin bazı sınırları vardır. Örneğin kadının yüzüne vurulmamalı ya da darb işi kadını yaralayacak şekilde olmamalıdır. Bir molla kadının kocası tarafından dövülme gerekçelerini ve şeklini şu ifadelerle dile getirmektedir;

“... Nüşûz; yani kadın erkeği huzursuz ediyor, erkeği terk ediyor, erkeğin yapılması gereken ihtiyaçlarını vermiyor, isteğini yerine getirmiyor. Yani kadın ona darılmış. Zaten adam kadınla, kadınlık vazifesini yerine getirmesi için evleniyor... Allah-u Teâlâ diyor ona önce nasihat edin. Nasihatla yola gelmezse onu vurun [dövün]. Vurmak, kırmak, yaralamak manasında da değildir. Terbiye alabilmek için veya meseleyi anlayabilmek için. Onun için bir iki tokadın zararı yoktur. Bütün müfessirler öyle tefsir ediyorlar... O vurma da, aralarında bir irtibat oluyor.” (İ. Ezerkan: 70)

Mollalardan ikisi kadının dövülmesini doğru bulmadıklarını ifade etmektedir. Bu mollalara göre Müslümanlar Kur'an'ın bu konudaki ruhsatını istismar etmektedirler. Dolayısıyla Kur'an'ın ilgili ayeti te'vil edilerek kadına yönelik şiddet kapısı kapatılmalı ve bu konuda Hz. Peygamber'in, eşlerine davranış biçimi örnek alınmalıdır. Bu anlayışı benimseyen bir molla düşüncelerini şöyle ifade etmektedir.

⁵⁹⁰ Kadının dövülmesine illet olarak gösterilen nüşûz kavramı Kur'an'da 4/Nisa: 34'te geçmektedir. İlk dönem müfessirleri bu kavramı, kadının kocasına isyan etmesi, kocasıyla cinsel ilişkiden imtina etmesi gibi anlamlarla tefsir etmişlerdir. Bk. Yazır, Elmalı'lı M. Hamdi, (t.y.) *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayınları, C. 2, s. 558.

“ ... Kadının dövülmesi doğru değildir. Evet, ayette vardır. Hafifçe, yaralamadan dövün. Bizimkilerde, Kürt ve Türk ataerkil bir millettir. Onlar da onu düşünmeden eline ne geçerse tap rap döverler biliyor musun? Onun için bunun kapısını açmak doğru değildir. Peygamberimiz (sav), bu ayette dövün olduğu halde, peygamberimiz hiçbir zaman kadınları dövmemiştir. Uygulama önemlidir. Ve hadiste buyuruyor; “hıyaruhum hıyaruhum li'n-nisai”. Onların en iyileri kadınlara en iyi davranandır. Kadını dövmek yanlıştır. Ama feministler o hale getirdiler ki bu sefer kadın erkeği dövüyor. Bir denge kurmak lazım. Kadına hak verilirken, artık karma karışık olmuş. İslam'da dövme yoktur. Kim yapıyorsa yanlış yapıyor. Yani İslam'da, bu konuda adalet, ahlâk, iyi geçinme vardır... ” (K. İslamoğlu: 48)

Hocaların, aile içinde kocanın karısına yönelik fiziksel şiddet kullanması konusundaki düşünceleri çoğunlukla mollalarınki ile benzeşmekle birlikte, hocalarda kadının dövülmesini doğru bulmayanların oranı mollalara göre daha yüksektir. Öyle ki, hocaların üçte birine yakını, kadına karşı fiziksel şiddet kullanılmasını dini ve insani olarak tasvip etmemektedir.

Kadının dövülebileceğini düşünen hocaların bu konudaki gerekçeleri de mollalarla hemen hemen aynıdır. Hocalar da çoğunlukla, kadının terbiye amaçlı ve belirli ölçüler içinde dövülebileceğini düşünmektedirler. Söz konusu anlayışa sahip hocalardan biri düşüncelerini şu ifadelerle paylaşmaktadır;

“... Dövmeye geçmeden önce yapılması gereken şeyler var. Yatağın ayrılması mesela. Erkek aşamalı aşamalı o önlemleri aldıktan sonra eğer kadın hala eski alışkanlığından vazgeçmiyorsa sıkıntı yapıyorsa, fazla incitmeden dövebilir yani. Bizim Kürtler gibi değil yani ha! Normal bir şekilde fazla incitmeden dövülebilir.” (N. Sağlar: 23)

Kadına, her ne sebeple olursa olsun fiziksel şiddet uygulanmasını tasvip etmeyen hocalar, Kur'an'da kadını dövme hükmünün içeren ilgili ayeti günümüzde de uygulanabilecek bir ruhsat olarak değerlendirmemektedirler. Bu hocaların bir kısmı söz konusu hükmü tarihsel olarak görürken, bir kısmı da ayette yer alan 'vadribûhunne' ifadesinin anlamını, çağdaş bazı Kur'an yorumcularında olduğu gibi,

kadını dövmeyle değil, kadından ayrılmak, kadını evden uzaklaştırmak vb. başka lugavî boyutlara hamletmektedirler. Bu anlayıştaki hocalardan A. Tanrıkulu (33) konu bağlamındaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

“ ... Kadın dövülmemelidir bence. Vadribûhunne ayetini, yatağınızı ayırın ve bunu uzatın diyenler vardır. Onlardan ayrılın, babasının evine gönderin diyenler vardır. Ama bence kadın dövülmemelidir. Dövme bir fayda vermez. Hatta [kadını] ne kadar döversen o kadar arsızlaşır. Yani çözüm değildir. Eğer terbiye etmek istiyorsan çözüm değildir... En doğrusu öğüt vermedir...”

Mollalar ile hocaların düşünceleri karşılaştırıldığında, mollaların tamamına yakınının, hocaların ise büyük çoğunluğunun kocanın, ‘aile huzurunu bozduğu’ veya ‘kendisine itaat etmediği’ durumlarda karısına, ‘terbiye amaçlı’ fiziksel şiddet uygulamasının dini açıdan bir sakıncasının olmadığını düşünmektedir. Kadının itaatini mollalar, çoğunlukla cinsel bağlarla değerlendirmekte,⁵⁹¹ hocalar ise kocaya karşı diklenme gibi davranışlarla ilişkilendirmektedirler. Bu anlayıştaki mollalar ve hocalar, kadınların akıl yönünden eksik olduğunu, bu yönleri ile çocuklara benzediklerini ve çocuklarda olduğu gibi, terbiye amaçlı ve ölçülü olmak kaydıyla, kadına fiziksel şiddet uygulanmasının normal ve ‘gerekli’ olduğunu düşünmektedirler.

Mollalar ve hocaların, kocanın karısına fiziksel şiddet uygulayabileceği düşüncesi temelde kaynağını Kur’an’ın Nisa suresinin 34. ayetinin literal okunuşu ile yapılan tefsirlerinden ve fukahanın yorumlarından almaktadır. Mollalar ve hocalar söz konusu ayette geçen “*vadribûhunne*” (ve onları dövün) ifadesinin, bazı çağdaş yorumcular tarafından yapılan; “onları geçici olarak evden uzaklaştırın”, “buldukları yerden başka bir yere gönderin”,⁵⁹² “nasihate ve yatakta ayrı olma

⁵⁹¹ Mollaların, kadının cinsel konularda erkeğe itaati bu şekilde öncellemeleri fikhî temellere dayanmaktadır. Zira klasik fıkıh kitaplarında cinsellik, evlilik akdinin en önemli unsuru kabul edilmiştir. Bu kaynaklarda, kadın ile erkek arasında yapılan nikâh akdinin kadına yüklediği en önemli sorumluluk, erkeğin cinsel taleplerine cevap vermesi olarak hükme bağlanmıştır. Bk. Erdoğan, “Kadın Hakları Bağlamında Boşanma Sorunu”, s. 138-149; Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, s. 93-134.

⁵⁹² Benzer yorumlar için, Bayraktar Bayraklı, Edip Yüksel, Mustafa İslamoğlu, Yaşar Nuri Öztürk’ün Kur’an meallerine bakılabilir.

uygulamasına devam edin”⁵⁹³ şeklindeki açıklamalarını, Kur’an’ın geleneksel yorumuna aykırı olduğunu düşünmektedirler.

Mollalar ve hocaların yetiştikleri sosyo-kültürel çevrede erkek egemenliğine dayalı bir toplumsal cinsiyet anlayışı egemendir.⁵⁹⁴ Bu ataerkil toplum yapısı içinde bir kocanın karısına fiziksel şiddet uygulamasının geniş çapta din adına haklı görülmesi⁵⁹⁵ ve kadına bu konuda itiraz hakkı tanınmaması,⁵⁹⁶ kadınların da çeşitli gerekçelerle kendilerine yönelen bu şiddeti meşru görmeleri,⁵⁹⁷ mollalar ve hocaların, kadınlara yönelik şiddet konusunda geleneksel ataerkil dini yorumları benimsemelerine sosyal bir alt yapı sağlamaktadır. Aslında Kur’an’da kadının erkeğe itaat etmesini isteyen herhangi bir buyruk yer almamaktadır.⁵⁹⁸ Ayrıca, kadının dövülmesine mesnet kabul edilen nüşûz kavramının, her iki cins için kullanılmış olmasına⁵⁹⁹ ve itaatsizlik değil, aldatmayı⁶⁰⁰ ifade etmesine rağmen, bu kavramın anlamının sadece kadına ve onun erkeğe itaatsizliğine hasredilmiş olması da, erkek egemen kültürün Kur’an yorumları konusundaki cinsiyetçi anlayışını örneklemektedir.

3.4.4. Namus Algısı ve Namus Cinayetleri

Kadına yönelik şiddetin en ağır biçimini namus cinayetleri oluşturmaktadır. Kadının cinsel safiyetinin korunmasını bir değer olarak kabul eden ve bunu için çeşitli normlar belirleyen ve bu normların ihlali durumunda belirli yaptırımlar uygulayan din, temelini çoğunlukla törelerden alan namus cinayetlerinin

⁵⁹³ Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, s. 93-134.

⁵⁹⁴ Mollaların yetiştiği kültürel çevrede kadının konumu hakkında bk. Yalar, “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, s. 459-470; Türkiye’de kadına yönelik şiddetin en yoğun olduğu bölgeler, Doğu ve Orta Anadolu ile birlikte Güneydoğu Anadolu bölgesidir. Bk. Jansen, Henrika A. F. M. ve diğ., (2009), *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet Raporu*, Ankara, s. 47.

⁵⁹⁵ Erkan, Rüstem, Bozğöz, Faruk, (2004), “Kadına Yönelik Şiddetin Sosyo-ekonomik, Dinsel ve Kültürel Boyutları: Diyarbakır Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, S. 18, s. 219-242.

⁵⁹⁶ Hassan, *Müslüman Zihinler*, s. 192.

⁵⁹⁷ Alpago, Ceyda, (2006), *Kadına Yönelik Şiddet ve Kadın Sığınma Evleri Olgusu*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, s. 34-35.

⁵⁹⁸ Wedûd-Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, s. 120.

⁵⁹⁹ Wedûd-Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, s. 117.

⁶⁰⁰ Hamidullah, *Aziz Kur’an*, 4/Nisa: 128’in dipnotu, s. 246.

meşrulaştırılmasında, bir yardımcı unsur olarak kullanılabilir. ⁶⁰¹ Kadınlara yönelik şiddet eylemlerinin en belirgin nedeni ise, toplumda kabul gören genel ahlak ve namus anlayışıdır. ⁶⁰² Günümüzde de varlığını sürdüren bu anlayışta ırz, namus, iffet gibi ahlaki değerler kadının hanesine kodlanmıştır. Bu kodlama gereği söz konusu değerlerin korunması kadına, kadının bekliliği de erkeğe ait görülmüştür. ⁶⁰³ Dolayısıyla kadınlar bu sorumluluklarını hassasiyetle yerine getirmediğinde erkekler tarafından şiddetle cezalandırılmaktadırlar.

Bu araştırmanın evrenini oluşturan Diyarbakır, Türkiye’de namus cinayetlerinin en fazla işlendiği iller arasında yer almaktadır. ⁶⁰⁴ Medyanın da sıklıkla gündemleştirmesi ve özellikle Güneydoğu Anadolu’daki belediyeler ve kadın hareketlerinin namus cinayetleri konusunda, geleneksel/dini toplumsal cinsiyet anlayışını hedef alan eylemleri, namus konusunu ve namus cinayetlerini mollalar ve hocaların da taraf olduğu sıcak bir gündem konusu haline getirmektedir. Bu bağlamda mollalar ve hocaların namus algısı, namus cinayetleri ve bunların din ile olan ilişkisi hakkındaki tutumlarının, onların toplumsal cinsiyet ve din ilişkisi konusundaki anlayışlarının karşılaştırılmasında önemli bir parametre işlevi göreceği açıktır.

Araştırma kapsamında, namus algısı ve namus cinayetleri hakkındaki anlayışlarının anlaşılması ve karşılaştırılması amacıyla mollalar ve hocalara, “*Size göre namus nedir? Namus cinayetlerini nasıl değerlendiriyorsunuz? İslam ile namus cinayetleri arasında bir ilişki kurulabilir mi?*” şeklinde sorular sorulmuştur. Bu sorulara mollaların verdiği cevaplardan, onların namus kavramına geniş bir anlam yelpazesi içinde yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Mollalar, namus kavramının, genel olarak hem kadın hem de erkek cinselliği ve buna bağlı davranışları içermekle

⁶⁰¹ Aslan, Esra, (2007), *Töre Cinayetleri: Diyarbakır’da Göç Sonrası Töre*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, DÜSBE, s. 63-72.

⁶⁰² Bk. Birleşmiş Milletler CEDAW Komitesine Sunulmak Üzere Hazırlanan İkinci ve Üçüncü Birleştirilmiş Peryodik Türkiye Raporu, Ankara: 2003. https://www.tbmm.gov.tr/komisyona/kefe/belge/uluslararası_belgeler/ayrimcilik/CEDAW/ülke_raporlari/CEDAW%20Komitesi'ne%20verilen%20T%C3%9CRK%C4%B0YE%20RAPORU%202%20ve%203.%20d%C3%B6nem.pdf (Erişim: 26. 11. 2015)

⁶⁰³ Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet’e Kadın*, s. 95.

⁶⁰⁴ İnsan Hakları Başkanlığı, 2007 Töre ve Namus Cinayetleri Raporu s. 5. http://www.tihk.gov.tr/www/files/tore_namus_cinayetleri_raporu_06_08_2008.pdf (Erişim: 25. 11. 2015); Diyarbakır’da namus cinayetleri hakkında geniş bilgi için bk. Aslan, *Töre Cinayetleri: Diyarbakır’da Göç Sonrası Töre*.

birlikte bunları aşan anlamlara sahip olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre namus, bir taraftan iffetini korumak, haram ilişkilerden uzak durmak, eşlerin birbirine sadakat göstermesi gibi cinsel bağlamlı, diğer taraftan toprağına ve malına sahip çıkmak, dinini, şeref ve haysiyetini korumak, akrabalarına sahip çıkmak, mazluma yardım etmek, yüz kızartıcı şeylerden uzak durmak, kanun ve nizamı tanımak, görevini ve mesleğini hakkıyla icra etmek gibi genel ahlak ilkelerini kapsayan geniş içerikli bir kavramdır. Aşağıdaki ifadeler mollaların, namus kavramını, medya aracılığıyla popülerleşen ve onu kadın cinselliğinden ibaret sayan anlayışlardan daha geniş bir perspektif ile değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.

“Namus karı kocanın birbirine bağlılığıdır. Nikâh var, birbirine bağlıdırlar... Birbirlerine karşı hak ve hukuklarına riayet etmektir. Namus müşterek bir şeydir. Aralarındaki o irtibattır. Allah adına birbirlerine verdikleri sözdür. Bekârlar için ise iffetini muhafaza etmektir, dindarlıktır yani bence. Bana göre namus kişinin dinine bağlılığı, helal ve haramlara riayet etmektir. Sadece hanımının veya bacısının şeyi [cinselliği]değil yani.” (A. Kaymak: 60)

Mollaların tamamına yakını, namus adına işlenen cinayetleri katil olarak görmekte ve kan davalarına yol açabilen bir fitne sebebi olarak görmektedir. Mollaların tamamına göre İslam’da gayri meşru cinsel ilişkinin cezası, bekârlarda yüz değnek, evlilerde ise recmdir. Ancak had olarak bildirilen bu cezaların bireyler tarafından infaz edilmesi çok büyük toplumsal sorunlara yol açacağından, söz konusu cezalar mutlaka mahkeme marifetiyle infaz edilmelidir. Mollalardan biri bu yaklaşımı şöyle ifade etmektedir;

“Şimdi İslam’da recm var mı var. Celde var mı var. Pislikte, dört şahidin şahitliği ile yani. Elbette cezai bir müeyyide uygulanacak yani. Yalnız bu cezanın uygulanmasının zaman ve zemini önemlidir. Evvela hududlar bir İslam devleti tarafından yapılmalıdır. O pisliği işleyenlerin ailesi tarafından öldürülmesi, bunun kesinlikle İslam’da yeri yoktur. Fertler yaparlarsa daha büyük felaketlere sebep oluyor.” (Ş. Aslanlı: 55)

Mollalar namus cinayetlerinin İslam dini ile ilişkilendirilmesini doğru bulmamaktadırlar. Onlara göre bu cinayetlerin kaynağı din değil, toplumda yerleşik

bulunan törelerdir. Mollalar, namus cinayetlerinde, şeyh veya mollalardan fetva alındığı iddialarını da şiddetle red etmekte ve bu iddiaların şeyh ve mollaların toplumda itibarsızlaştırılması amacıyla kurgulandığını düşünmektedirler.

Görüşülen mollalardan üçü bazı durumlarda, zina suçu işleyen kimselerin, bireyler tarafından öldürülebileceğini ifade etmektedir. Onlara göre, örneğin kocanın, karısını başkaları ile zina ederken suçüstü yakalaması halinde veya devletin zina suçuna recm cezası vermemesi durumunda bireylere bu cezaları infaz yetkisi verilebilir. Ancak bu mollalardan sadece biri, kendisine başvurulması halinde bu yönde bir fetva verebileceğini ifade etmektedir.

Hocalar, mollalardan farklı olarak, namus kavramını çoğunlukla cinsellik bağlamında tanımlamaktadırlar. Onlara göre namus denilince akla, cinsellik, aile efradının iffeti, kadının mahrem yerlerini erkeklere göstermemesi, erkeğin harama bakmaması, ırzın korunması, kadının hayâ perdesi, gayri meşru cinsel ilişki gibi şeyler gelmektedir. Hocaların daha az bir kısmı ise namusu, dini ve toplumsal hayatta samimiyet ve dürüstlük, meslek ahlakı ve şeref gibi bağlamlarıyla anlamaktadır.

Namus cinayetleri konusunda hocaların düşünceleri genel olarak mollalarınki ile benzerlik göstermektedir. Çoğunluk itibarıyla hocalar da mollalar gibi, İslam'da zinanın cezasının recm olduğunu ancak bu cezanın resmi mahkemeler aracılığıyla infaz edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bu anlayıştaki bir hocanın ifadeleri şöyledir;

“İslam'da zina cezası bellidir. Nur suresinde ne yapılacağı bellidir. Namus cinayetlerinin İslam ile bir ilgisi yok. Bu bir töre, bir költürdür. Her töre, kendini meşru göstermek için bir şeye dayamak zorundadır yani. Kimi dine dayandırır, kimi başka şeylere dayandırır. Zina dört şahitle ispatlandığı zaman bunu hâkim kararı ile cezalandırılması lazım.” (A. Elaltunlerin: 39)

Bazı hocalar ise İslam'da zina cezasının recm değil yüz celde olduğunu ifade etmekte, dolayısıyla namus cinayetlerini herhangi bir şekilde İslam dini ile ilişkilendirmenin doğru olmadığını ifade etmektedirler. Bu hocalara göre, zaten

namus cinayetleri dini gerekçeler ile değil, töre baskısı nedeniyle işlenmektedir. Hocalar arasında, namus cinayetlerinin meşru olduğunu düşünen sadece (İç Anadolu bölgesinden ve kırsal kökenli) bir kişi vardır.

Mollalar ve hocaların namus kavramı konusundaki düşünceleri karşılaştırıldığında dikkat çeken ilk farklılık, mollaların namus kavramını geniş bir perspektif ile tanımlamasına karşın, hocaların bu kavramı halk kültüründeki kabuller çerçevesinde değerlendirmeleridir.⁶⁰⁵ Modern ve laik yüksek eğitim kurumları olan ilahiyat fakültelerinde eğitim almış hocaların namus kavramına, halk kültürüne yakın duran medreselerde eğitim görmüş olan mollalara kıyasla daha dar bir bakışla yaklaşımları, ilahiyat fakültelerinin geleneksel kültürde yetişmiş öğrencilerde bir zihniyet dönüşümü gerçekleştirilememesi⁶⁰⁶ ve medyanın namus kavramını neredeyse tamamen kadın cinselliği bağlamında konu edinmesi ile açıklanabilir.

Namus adına işlenen cinayetlere yaklaşımları karşılaştırıldığında, mollaların büyük çoğunluğunun, hocaların ise tamamına yakınının, bu tür cinayetleri onaylamadığı anlaşılmaktadır. Birkaç hoca dışında her iki kesim de zina suçu işleyen evli erkek ve kadının cezasının recm olduğunu fakat bu cezanın mutlaka resmi mahkemeler tarafından infaz edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Şer'i hükümlerin uygulanmasındaki hassasiyetleri, bazı mollaları, evli kimselere yönelik namus cinayetlerine toleranslı davranmaya sevk etmektedir. Mollalar, toplumda fitneye ve kan davalarına yol açacağı gerekçesi ile namus cinayetlerini meşru bulmazken, hocalar böyle bir gerekçelendirme yapmamaktadırlar. Hocaların, namusu geleneksel kodlarla tanımlamalarına karşın, namus cinayetlerini -geleneksel anlayışlardan farklı olarak- onaylamamalarında, medyanın bu cinayetler aracılığıyla oluşturduğu algı ve bu algının hocaların cevaplarındaki *sosyal istenirliği* beslemesi ile açıklanabilir.

⁶⁰⁵ Türkiye’de halkın namus kavramına ilişkin algıları için bk. Kardam, Filiz ve diğ., (2005), *Türkiye’deki Namus Cinayetlerinin Dinamikleri: Eylem Programı İçin Öneriler Sonuç Raporu*, Ankara: Koza Yayın, s. 10, 16; Milli Eğitim Bakanlığı, (2008), *Medyada Töre ve Namus Cinayetlerinin Yansımaları, Veliler ve Öğrenciler Üzerindeki Etkileri*, Ankara, s. 10. http://www.meb.gov.tr/earged/earged/tore_namus_etkileri.pdf (Erişim: 26.11.2015); Akşit ve diğ., *Türkiye’de Dindarlık*, s. 370.

⁶⁰⁶ Türkiye’de genel olarak üniversite öğretiminin öğrencilerin (özellikle imam hatip kökenli öğrencilerin) namusa ilişkin algısını dönüştüremediği hakkında bk. Gürsoy, Elif - Arslan Özkan, Hediye, (2014), “Türkiye’de Üniversite Öğrencilerinin Kadına İlişkin ‘Namus’ Algısı”, *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, C. 5, S. 3, s. 149-159.

Mollalar ve hocalar İslam'da, evli kimseler için zina cezasının recm olduğunu düşünmekte, ancak fertlerin namus adına işledikleri cinayetlerin İslam dini ile ilişkilendirilemeyeceğini ifade etmektedirler. Hem molla hem de hocalar, medyada yer alan ve namus cinayetleri öncesinde, şeyh veya mollalardan fetva alındığı şeklindeki iddiaları red etmekte ve böyle bir vakıa ile hiç karşılaşmadıklarını belirtmektedirler. Onlara göre namus adına işlenen cinayetler tamamen töre saikiyle gerçekleşmektedir.⁶⁰⁷

Sonuç olarak, hem hoca hem de mollaların toplumsal cinsiyet algılarının başta hadis rivayetleri⁶⁰⁸ çerçevesinde fukahanın yorumları,⁶⁰⁹ ataerkil kültür ve Kur'an'ın toplumsal cinsiyetle ilgili değersel ve durumsal beyanlarının klasik tefsirlere yansıyan kadın imgesi⁶¹⁰ ile oluştuğu söylenebilir. Bununla birlikte, modern dini söylemler ve kentsel hayatın etkisi ile mollalar ve hocaların, kadının eğitimi ve ev dışında ücretli çalışması gibi konularda geleneksel anlayışlardan uzaklaştıkları anlaşılmaktadır.

Mollalar ve hocalar modernist dini düşüncelere itirazlarını daha çok kadına ilişkin söylemler üzerinden yükseltmektedirler. Onlara göre kadının Batılı tarzda erkekle eşitliği anlamında 'özgürleşmesi' İslam dünyasında aile ve toplumun yozlaşmasının en temel nedenini oluşturmaktadır. Bu bağlamda mollalar ve hocaların bir 'modern kadın' endişesi yaşamakta oldukları söylenebilir.

Mollalar ve hocalar bir taraftan modernizmin kadın anlayışını eleştiren diğer yandan namus cinayetleri ve kız çocuklarının küçük yaşta veya zorla evlendirilmesi gibi Müslüman toplumların kadına dair uygulamalarına da eleştirel yaklaşmaktadırlar. Bu durum onları, kadın konusunda eklektik ve apolojetik tutum takınmaya, söylem ve pratikler konusunda çelişkilere sevk etmektedir. Örneğin toplumsal cinsiyet konusunda mollalar söylemde modern ama pratikte muhafazakâr

⁶⁰⁷ Namus cinayetlerinin İslam dini ile özdeşleştirilemeyeceği, bu tür cinayetlerin Hıristiyan Araplarda da var olduğu hakkında bk. Hassan, *Müslüman Zihinler*, s. 191-192, 195.

⁶⁰⁸ Hadis Rivayetlerinin İslam toplumlarında kadın algısının oluşumuna etkisi hakkında bk. Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*, s. 52 vd; Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 25 vd; Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, s. 51 vd.

⁶⁰⁹ Kadının statüsünün biçimlenmesinde fukahanın yorumlarının etkisi hakkında bk. İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 219.

⁶¹⁰ Klasik tefsirlerdeki kadın imgesi hakkında bk. Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, s. 77-132.

eğilimli iken, hocalar ise söylemde geleneksel, eylemde ise daha modern olabilmektedirler. İslam dünyasının modernleşme sürecinde, kadına bakışının değişmeye başlamasının⁶¹¹ beraberinde getirdiği düşünsel ve pratik düzlemdeki geçiş, çelişki ve gerilimlerin, dini otoriteler olarak mollalar ve hocalarda eleştirel, savunmacı veya redci yaklaşımlara neden olması ya da onların düşünce ve pratikleri arasında çelişki veya melez tutumlar ortaya çıkarması normal karşılanmalıdır. Mollalar ve hocaların toplumsal cinsiyet konusunda yaşadıkları çelişkilerde ilahi metin ile maddi dünyanın gerekleri arasındaki gerilimlerin⁶¹² de önemli bir payı vardır.

Bireysel ve toplumsal değişim olgusu gerilimli süreçleri ifade eder. Geleneksel değerlerin aşınması ve modernleşme eğilimleri bireylere yeniden kimliklenmeyi dayatır. Yeniden kimliklenme süreci, çoğunlukla eski ve yeni değerlerin birbirinin yerine geçmesi şeklinde değil, bu değerlerin birbirine eklenmesi ve karışması biçiminde işlemektedir ki bu durumda bir “karışım kimlik”⁶¹³ veya “melez desenler”⁶¹⁴ ortaya çıkmaktadır. Bu olguya, mollalar ve hocaların toplumsal cinsiyet konusundaki, kadına yönelik şiddeti olumlayan tutumlarında olduğu gibi geleneksel ve kadının eğitimi konusundaki tutumlarındaki modern anlayışları bir arada barındıran yaklaşımları tipik bir örnek oluşturmaktadır.

Aile dinsel duyarlılığın doruğa ulaştığı bir kurumdur. Bu itibarla İslam dünyasında modernleşmeye yönelik ilk tepkilerin kadına ve aileye yönelik düzenlemelerle ilgili olması doğaldır.⁶¹⁵ Özellikle mollaların, toplumsal cinsiyet konusundaki ilgi ve hassasiyetleri de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Mollaların toplumsal cinsiyet konusundaki özel duyarlılığı, başka araştırmacıların da dikkatini çekmiştir.⁶¹⁶ Bu konudaki duyarlılık, -daha çok söylem düzeyinde olsa da- hocalarda

⁶¹¹ İslam dünyasında kadına bakışı değişmeye zorlayan iç ve dış faktörler hakkında bk. Merad, *Çağdaş İslam*, s. 49-52.

⁶¹² Bk. Akşit ve diğ., *Türkiye’de Dindarlık*, s. 319.

⁶¹³ ‘Karışım Kimlik’ kavramı için bk. Marshall, Gordon, (2014), *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 406-407.

⁶¹⁴ Türkiye’de özellikle 1980’lerden sonra yaşanan modernleşme sürecindeki dini anlayışlardaki “melez desenler” için bk. Göle, Nilüfer, (2011), *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine*, 4. bs., İstanbul: Metis Yayınları.

⁶¹⁵ Erkilet Başer, *Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler*, s. 150.

⁶¹⁶ Bk. Bilen, “Din Görevlilerinin Hadis Bilgileri Üzerine”, s. 81-104.

da vardır. Ancak toplumsal cinsiyet konusunda hocalar arasında feminizme kaçan modernist anlayışlara rastlansa da, aynı durum mollalar için söz konusu değildir.

Özetle, Müslüman gelenekte ulemanın çoğunlukla nassa rağmen⁶¹⁷ ve kadın karşıtı kültürel tutumların etkisiyle geliştirdikleri toplumsal cinsiyet algısının⁶¹⁸ mollalar ve hocalarda derin bir kırılmaya uğramış olduğu söylenemez. Bu bağlamda modern İslam düşüncesinin, geleneksel cinsiyet statü ve rollerinin dönüşümüne yönelik teklifleri⁶¹⁹ veya DİB'in fetvalarında kadınlara yönelik açılımlarının⁶²⁰ mollalar ve hocalar üzerindeki yansımalarının da oldukça sınırlı olduğu anlaşılmaktadır.

Mollalar ve hocalar modern Batılı değerleri, İslam toplumlarının varlığını tehdit eden bir tehlike olarak görmekte ve bu değerler karşısında konumlandıkları Müslüman kimliğinin tanımlanmasında kadını fark koyan bir unsur olarak kullanmaktadırlar.⁶²¹ Bu anlayış paralelinde, İslam dininin yozlaştırılmasına yol açacak bir değişim süreci karşısında, öteden beri olduğu şekli ile kadın ve şer'i hukuk birer emniyet bariyeri olarak görülmektedir.⁶²²

3.5. Dinî ve Dinde Çoğulculuk Anlayışı

Modern toplumların en önemli özelliklerinden biri, ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda olduğu kadar dini alanda da çoğulcu bir karakter taşımalarıdır.⁶²³ Zira küreselleşen dünya, dinsel ve kültürel izolasyonu artık mümkün kılmamaktadır. Ayrıca postmodern anlayış ve pratiklerle birlikte bir dinin diğer dinler üzerindeki

⁶¹⁷ Yadsıman, Hakkı Şah, (2004), "Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslam Kültüründeki İzdüşümleri", *Din, Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 257-282; Hassan, *Müslüman Zihinler*, s. 176, 199; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 91-97; Wedûd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, s. 15.

⁶¹⁸Bk. Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, s. 179-206.

⁶¹⁹ Bk. Merad, *Çağdaş İslam*, s. 48-52.

⁶²⁰ DİB'in kadının şahitliği konusundaki açılımı için bk. Tarhanlı, *Diyanet, Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*, s. 160.

⁶²¹ Türkiye'de dinsel/kültürel sınırların kadın üzerinden belirlendiği konusunda bk. Akşit ve diğ., *Türkiye'de Dindarlık*, s. 427, 454.

⁶²² İslam dünyasında kadının, modernleşmeye karşı bir direniş unsuru olarak işlevselleştirilmesi hakkında bk. Çaha, "Türkiye'nin Siyasi Modernleşmesi", s. 265-294; Bardakoğlu, Ali, (2002), "Müzakere", *Küreselleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 303-309.

⁶²³ Köylü, Mustafa, (2014), "Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi", *Din Eğitimi Çoğulculuk ve Din Eğitimi*, Ed. Mustafa Köylü, 2. bs., İstanbul: Dem Yayınları, s. 46-80.

hegemonyası da geçerliliğini yitirmiştir.⁶²⁴ Bu durum dinler ve din mensupları arasındaki ilişkilerin yeni bir tarihsel evreye geçişini ifade etmektedir.

Genel olarak dini çeşitlilik atmosferinde, dinlerin birbirine bakışı konusunda üç çeşit tavırdan bahsedilebilir. Bunlar; hakikatin tek bir din tarafından temsil edildiği ve kurtuluşun ancak bu din aracılığıyla mümkün olduğu düşüncesine dayanan dışlayıcılık, hakikati en üst düzeyde temsil eden bir din bulunmakla birlikte, diğer dinlerin de eksik de olsa hakikati içerdiği inancını temsil eden kapsayıcılık ve dinler arasında her hangi bir ayırım yapmadan bütün dinlerin kaynak, doğruluk, ahlaki ilke ve hidayet kapasiteleri açısından eşit olduğu kabulüne dayanan dini çoğulculuktur.⁶²⁵

Araştırmanın bu bölümünde, mollalar ve hocaların, farklı din anlayışlarına yaklaşımları; dinler arasında hakikat değeri açısından fark gözetmeyen dini veya metafizik çoğulculuk ile, İslam dininde mutlak hakikat kabul edilen vahyin, insanlar tarafından farklı biçimlerde anlaşılması ile ortaya çıkan dinde çoğulculuk ve dinler veya din mensupları arasında diyalog ve misyonerlik faaliyetlerine bakışları bağlamında karşılaştırılmıştır.

3.5.1. Dini Çoğulculuk

Küreselleşme süreci ile oluşan konjonktürün kazandırdığı ivme ile dini çoğulculuk, dini çeşitlilik konusunda popüler bir yaklaşım haline gelmiştir.⁶²⁶ Dinî çoğulculuk,⁶²⁷ bütün dinleri, bilhassa yaşayan büyük dinleri, Tanrı'ya/Mutlak

⁶²⁴ Aydın, Mahmut, (2005), "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 15-49.

⁶²⁵ Arıcan, Kazım, (2011), "Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik", *CÜİFD*, C. XV, S. 1, s. 71-98; Kılıç, Recep, (2007), "Küreselleşme ve Din Üzerine", *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 53-62; Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 232-233.

⁶²⁶ Bouma, Gary D., - Ling, Rod, (2012), "Dini Çeşitlilik", çev. Esra Ay, *Din Sosyolojisi - Yaşadığımız Dünya-*, Der. Peter B. Clarke, çeviri ed: İhsan Çapçioğlu, Ankara: İmge Kitabevi, s. 317-339; Berger, Peter L., (2002), "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", *Din ve Modernlik, Toplum Bilim Yazıları I*, Der: Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 121-174; Güler, *'din'e Yeni Yaklaşımlar*, s. 135-136.

⁶²⁷ Dini çoğulculuk ile, doğruluk derecelerini tartışmaya açmaksızın, daha çok demokratik anlayış ve uygulamalarla, çeşitli dinlerin kendilerini serbestçe ifade etmelerine imkân tanımak anlamındaki 'kültürel çoğulculuk' arasındaki farkı gözetmek gerekmektedir. Bk. Kılıç, "Küreselleşme ve Din Üzerine", s. 53-62.

Hakikat'e veya kurtuluşa eşit seviyede ulaştıran yollar olarak kabul eden ve dinler arasında değer bakımından bir ayırımı rededen felsefi bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, teist veya teist olmayan dinlerdeki çeşitli hakikat anlayışlarını bir üst hakikat düzleminde birleştirmeyi amaçlamakta,⁶²⁸ dolayısıyla her bir dinin mutlak doğruluk iddialarını izafileştirmektedir.⁶²⁹

Dinlerin esas itibariyle bir hakikat tekerciliği iddiasında oldukları söylenebilir.⁶³⁰ Bu bağlamda İslam dininin de muhtelif dinler karşısındaki genel tutumu, 'dışlayıcılık' veya sınırları belirlenmiş bir 'kapsayıcılık'tır. İslam inancına göre diğer ilahi kaynaklı dinler asli hüviyetlerini koruyamadıkları için Allah Hz. Muhammed'i son peygamber olarak göndermiş, böylece diğer dinlerin kurtarıcılık hükmü kalmamıştır. Kapsayıcılık boyutuyla değerlendirildiğinde ise, İslam'ın kapsamı biraz daha genişletilmekle birlikte, yine de nihai olarak Hz. Muhammed'in nübüvvetine iman, kurtuluş için şart koşulmaktadır.⁶³¹

İslam düşüncesinde, Mevlana gibi mutasavvıflar, dini çeşitlilik konusunda dışlayıcı anlayışı aşan düşüncelere sahip olmuşlardır. Rene Guenon ve günümüzde Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekselci ekol temsilcileri de bütün dinleri, mutlak ilahi hakikatin farklı dil, düşünce ve kültür tarzlarındaki tezahür biçimleri olarak değerlendirmekle,⁶³² "öteki"ne bakışı daraltan klasik İslam yorumları⁶³³ dışında, dini çoğulculuğa dayalı bir anlayışı benimsemişlerdir. Sosyolojik bir gerçeklik olarak bakıldığında ise bir medeniyet dini olarak İslam'ın, tarihte karşılaştığı farklı birçok

⁶²⁸ Öztürk, Veli, (2007), "Kur'an ve Dini Çoğulculuk Üzerine Bazı Düşünceler", *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 212-226.

⁶²⁹ Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", s. 15-49; Arıcan, "Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik", s.71-98

⁶³⁰ Bilgin, *İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, s. 101.

⁶³¹ Kılıç, Recep, (2003), "Küreselleşmenin Değer Boyutu Üzerine", *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 17, s. 11-22.

⁶³² Nasr, Seyyid Hüseyin, (1995), *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 83; Leaman, Oliver, "Ezeli Felsefe ve Problemleri", çev. Şamil Öcal, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Ed. Şamil Öcal-Cevat Özyurt, Ankara: Hece Yayınları, s. 51-63; Aslan, Adnan, (2013), "Medeniyetler İttifakına Uzanan Yol: Geleneksel Ekol ve Dini Çoğulculuk", *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Ed. Şamil Öcal-Cevat Özyurt, Ankara: Hece Yayınları, s. 153-172.

⁶³³ İslam düşüncesinde "öteki"ne bakış konusunda Kur'an'ın yaklaşımını literal okuyuşla daraltan yorumlar için bk. Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, s. 128-178; Şimşek, M. Sait, (1999), *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 272-276.

dinin bağılılarına yönelik tutumlarını, genel olarak siyasi ve iktisadi şartların belirlediği söylenebilir.⁶³⁴

Kur'an'da ötekine bakış konusundaki normlar konjonktürel olarak belirlenmiştir.⁶³⁵ Kur'an'ın bazı ayetlerindeki çoğulcu anlayışa yorumlanabilecek ifadeler⁶³⁶ bazı İslam düşünürlerini, “Allah’a ve ahirete inanan ve salih amel işleyen herkesin ahirette kurtuluşa ereceği” düşüncesine sevk etmiştir.⁶³⁷ Buna karşın İslam tarihinde Müslümanların gayri Müslimlere bakışı, “*Allah katında din ancak İslam’dır*” temel kabulü çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla İslami öğretilerde diğer din ve kültür gruplarına yaklaşımda, dinlerin eşdeğerliliğini kabul etmeyen, bir grubun kesin hegemonyasını öngören ve çoğulcu (eşit değil ama yan yana olmayı garanti eden) bir anlayışın egemen olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifade ile İslam’da sadece “tahammül etme” anlamında tolerans fikrine yer veren bir anlayış vardır.⁶³⁸ Tanzimat Fermanı ile zımmilere eşitlik statüsü verilmesi ise İslam hukuk tarihinde devrim niteliğinde bir gelişme sayılmıştır.⁶³⁹

Modernleşme, sömürgecilik dönemleri ve küreselleşme süreci ve neo kolonyalist küresel siyasi ve ekonomik şartlar, İslam dünyasında dini çoğulculuk veya dinde mutlak hakikatçı yaklaşımların gelişmesinde etkili olmuşlardır. İslam dünyasında bir taraftan küreselleşme, bireyselleşme ve demokratik yönetim süreçlerine katılım eğilimleriyle dini çoğulculuk düşüncesi gittikçe popülerleşirken,⁶⁴⁰ diğer taraftan Batı’nın, Müslümanlara yönelik, siyasi ve ekonomik sömürsünün sürdürülmesi amacıyla gerçekleştirilen askeri müdahaleler, İslam’ın radikal yorumlar eşliğinde bir kurtuluş ideolojisi olarak işlevselleştirilmesine ve farklı inanç ve kimliklere karşı ötekileştirici anlayışların gelişmesine zemin hazırlamıştır.

⁶³⁴ Waardenburg, Jacques, (2006), “Ortaçağ Dönemi”, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 57-162; Karaçam, Taner, (1995), “İslam ve Tolerans”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 239-291.

⁶³⁵ Bu bağlamda dini çoğulculuk veya tekelcilik için referans alınan Kur’an ayetlerinden bazıları için bk. 11/Hud:118, 12/Yusuf: 103, 10/Yunus: 99, 2/Bakara: 193.

⁶³⁶ Bk. 2/Bakara: 62 ve 5/Maide: 69.

⁶³⁷ Bk. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 241-242.

⁶³⁸ Karaçam, “İslam ve Tolerans”, s. 239-291.

⁶³⁹ Çaha, “Türkiye’nin Siyasi Modernleşmesi”, s. 265-294.

⁶⁴⁰ Yıldırım, Ercan, (2013), “Paradigmayı Yenilemek, Değiştirmek ve Terk Etmek Sürecinde İslamcılığın Modernliği”, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, İstanbul: Umran, s. 143-171; Siddikî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 129.

Türkiye’de toplum, dini çoğulculuk konusunda teorik ve pratik düzeylerde farklı anlayış ve pratikleri benimsemektedir. Yapılan araştırmalarda, toplumda teorik olarak dindarlığın hoşgörü kaynağı olduğuna dair genel bir kanaat bulunmakla birlikte, pratik yaşantılarda dindarlık ile hoşgörünün ters bir ilişki içinde olduğu tespit edilmiştir.⁶⁴¹ Toplumda iyi, doğru ve güzel konusundaki dini anlayışlarda “tek doğru” hassasiyeti, dini hoşgörüsüzlüğü beslemekte ve bu durum katı laik düşüncelere sahip kimselerde de görülmektedir.⁶⁴²

Bu araştırmada, dini çoğulculuk konusundaki yaklaşımlarının anlaşılması ve karşılaştırılması amacıyla mollalar ve hocalara; *“Bütün dinlerin temelde aynı hakikati içerdiği söyleniyor? Bu bağlamda, örneğin Yahudilik veya Hıristiyanlık mensuplarının ahiret hayatı konusunda neler söyleyebilirsiniz?”* şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Alınan cevaplardan, mollaların tamamının, hocaların ise tamamına yakınının dini çoğulculuk konusunda “dışlayıcı” bir anlayışı benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Mollalar, bütün dinlerin nihai hakikati bir şekilde içerdikleri ve dolayısıyla insanları kurtuluşa ulaştıracakları düşüncesini şiddetle red etmektedirler. Onlara göre İslam’ın son din olarak gönderilmesi ile birlikte sadece beşeri dinler değil, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilahi kaynaklı dinlerin dahi kurtarıcı vasfı kalmamıştır. Hakikati mutlak olarak temsil eden din İslam’dır. Diğer dinlerin de hakikati içerdiklerini söylemek; *“Allah katında din ancak İslam’dır”*,⁶⁴³ *“Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır”*⁶⁴⁴ veya *“Hak’tan sonra sadece sapıklık vardır. O hâlde, nasıl oluyor da (Hak’tan) döndürülüyorsunuz?”*⁶⁴⁵ gibi Kur’an ayetlerini inkâr etmek ve dolayısıyla dinden çıkmak demektir. Mollalardan B. Akat (49)’ın şu ifadeleri mollaların konu ile düşüncelerini özetlemektedir;

⁶⁴¹ Çarkoğlu - Kalaycıoğlu, *Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, s. 42; Çarkoğlu - Toprak, *Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, s. 120.

⁶⁴² Akşit ve diğ., *Türkiye’de Dindarlık*, s. 348, 351.

⁶⁴³ 3/Al-i İmran: 19.

⁶⁴⁴ 3/Al-i İmran: 85.

⁶⁴⁵ 10/Yunus: 32.

“... Mesela semavi dinler, kendi zamanında adı ne olursa olsun hak bir dindir. Fakat onu nesheden bir peygamber gelince onun hükmü kalkar... Şu anda, bütün dinler haktır, aralarında bir farklılık yoktur düşüncesini biz küfür biliyoruz. Yani Müslüman birinin böyle bir şey söylemesi[ni], biz bunu küfür biliyoruz. İsterse Yahudi olsun veya Hıristiyan olsun, Ehl-i Kitap olsun veya diğer kâfirler olsun, bunlar ebediyen cehennemdeler. Bunda ümmetin icma'ı vardır. Sadece bazı fırkalar, -şu anda hangileridir hatırlamıyorum-, ehl-i bidat fırkaları, demişler bunlar ebediyen cehennemde kalmazlar... Fakat genel kanaat, Ehl-i Sünnetin görüşü; isterse Yahudi olsun, Hıristiyan olsun, ehl-i cehennemdir. Kim de onları kâfir kabul etmezse, bizim kaynaklarımızda diyor onlar da kâfirdir.”

Dini çoğulculuk konusunda hocaların tamamına yakını, mollalar kadar sert ifadeler ile dile getirmeseler de onlara yakın düşüncelere sahiptirler. Hocalar da dinler arenasında mutlak hakikat payesinin sadece İslam'a ait olduğunu, kendilerine İslam davetinin ulaşmadığı kimselerin dışında kalan insanlardan, Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmayanların ahirette kurtuluşa eremeyeceklerini düşünmektedirler.

Modernist bir din anlayışına sahip olduğu anlaşılan bir hocaya göre ise her insanın Tanrıya ulaşma yolu ayrıdır. İslam dışındaki diğer dinlerin mensupları da, şayet kendi dinlerinde ahlaklı olarak yaşar, insanlığa faydalı olurlarsa Allah'ın katında saygın birer kul olabilirler. Diğer bir hoca da insanın, ahlaklı olduğu takdirde herhangi bir dine mensup olmasa da kurtuluşa ereceğine inanmaktadır. Ona göre Tanrı, ahlaklı yaşamış ateistlerin bile çabalarını boşa harcamayacaktır.

Dini çoğulculuk konusunda mollalar ve hocaların “dışlayıcı” bir din anlayışına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Hakikat tekerciliği anlamına gelen bu yaklaşımı, mollalar daha radikal ifadelerle savunurken, hocalar ise nisbeten ılımlı bir üslup ile dile getirmektedirler. Her iki kesime göre, beşeri dinler uydurulmuş, ilahi dinler ise tahrife uğramış ve nihayet nesh edilmişlerdir. Dolayısıyla hakikati bütünüyle içeren ve insanları kurtuluşa götüren tek din İslam'dır. Şu halde gelenekselci ekolün *ezeli hikmet* veya çoğulcu din anlayışının, *dinlerin aşkın birliği*

düşüncelerinin mollalar ve hocaların din anlayışlarında bir karşılığı bulunmamaktadır.⁶⁴⁶ Mollalar ve hocaların dini çoğulculuğa kesin bir karşıtlık şeklinde ortaya çıkan tutumlarını, İslam hukukundaki, dini çoğulculuğu engelleyen hükümler ve özellikle Şafî mezhebinin, küfrü (barışçıl dahi olsa) savaş (cihad) sebebi sayan anlayışı⁶⁴⁷ paralelinde değerlendirmek gerekir.

3.5.2. Dinde Çoğulculuk

Dinde çoğulculuk; Tanrı tarafından lâfzî vahiy ile bildirilen mutlak hakikatin, insanlar tarafından farklı anlaşılma biçimlerini ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.⁶⁴⁸ Dinde çoğulculuğu, dinin sınırları içindeki farklı yorum kulvarlarına işaret etmek üzere, mezhepsel çoğulculuk şeklinde kavramsallaştırmak da mümkündür.⁶⁴⁹

Sosyolojik bir olgu olarak, dinin tarihte ve bir toplulukta yahut kültürde yer ediş biçimi, mezhepler, ekoller şeklinde olmuştur.⁶⁵⁰ Bu temel gerçeklik İslam için de söz konusudur. İslam'ın çoğul tabiatı,⁶⁵¹ İslam düşünce tarihinde, dört ana bilgi paradigması çerçevesinde yüz civarında kelâm, yirmi civarında hukuk ve dört büyük felsefe okulunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁵²

İslam'ın ana kaynaklarının, farklı okunma ve uygulanmayı peşinen serbest bırakmış ve “farklılıkları” tüm evrenin ve hayatın kanunlarından saymış olmalarının⁶⁵³ da etkisiyle İslam düşüncesinin teşekkül devrinde, iman dairesinde

⁶⁴⁶ Buna karşın modernist yaklaşımları ile öne çıkan hocalardan ikisinin ise çoğulcu bir din anlayışını benimsedikleri anlaşılmaktadır.

⁶⁴⁷ Koca, Ferhat, (2003), “Türkiye'nin Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslam Hukukunda Zihniyet Değişimi ve Yeni Perspektifler”, *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Sempozyumu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 179-197; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, s. 158-159, 162.

⁶⁴⁸ Kılıç, Recep, (2004), “Dini Çoğulculuk mu? Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dini Araştırmalar*, C. 7, S. 19, s. 13-17.

⁶⁴⁹ Tatlıoğlu, Ahmet, (2010), “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, *FÜİFD*, C. 15, S. 1, s. 71-97.

⁶⁵⁰ Evkuran, Mehmet, (2005), “Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü”, *İslamiyat*, C. 8, S. 3, s. 27-50.

⁶⁵¹ Bk. Atay, *Din Hayattan Çıkar*, s. 30.

⁶⁵² Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, s. 11; Aydın, Mehmet S., (1997), “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, s. 108-115.

⁶⁵³ Ak, Mehmet Akif, (2013), “Bir Modernleşme Projesi Olarak ‘İslamcılık’, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, İstanbul: Umran, s. 173-187.

kaldığı ve fikri hürriyetin ilkelerine riayet edildiği sürece⁶⁵⁴ her türlü düşünsel farklılık bir zenginlik ve dinin bir gereği olarak kabul edilmiştir. Ancak dini düşüncenin donması ve taassubun gelişmesi ile birlikte Ehl-i Sünnet dışındaki din anlayışları, heretik inançlar sayılarak mahkûm edilmiştir. Bu dönemde, özellikle *Fırka-i Nâciye* hadisinin düşünce hayatında bir kontrol aracı olarak işlevselleştirilmesi, fikri muhalefeti ve eleştiri kültürünü adeta felç etmiştir.⁶⁵⁵ Bu atmosferde oluşan mezhep taassubunun kurumsallaştırılması amacıyla kurulan medreseler de,⁶⁵⁶ Ehl-i Sünnet dışındaki İslam yorumlarına, eğitim gelenekleri içinde yer vermemişlerdir.

Modern Türkiye’de de resmi devlet yapısı içinde veya toplumsal hayatta dinde çoğulcu anlayışların yaygın bir varlığından söz etmek zordur. DİB aracılığıyla sunulan din hizmetlerinde veya ilahiyat fakülteleri ve İmam Hatip Liseleri dâhil tüm eğitim kademelerinde, İslam’ın mezhepsel yorumlarından Hanefîliğin esas alınması, Şafîlik, Caferilik ve Alevilik gibi farklı din yorumlarının göz ardı edildiğini göstermektedir. Öte yandan bazı araştırmalar, özellikle Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde Sünnîlik ile Caferilik⁶⁵⁷ ya da Şafîlik ile Hanefîlik arasında mezhep taassubuna dayalı ilişki biçimlerinin⁶⁵⁸ varlığını göstermektedir.

Dinde çoğulculuk konusunda mollalar ve hocalara; “*İslam düşüncesinde inanç ve ibadet konularındaki farklı anlayışlar birer zenginlik midir? Bu bağlamda Türkiye’deki Alevilik-Bektaşilik gibi dini yorumları nasıl değerlendiriyorsunuz?*” şeklinde temel bir soru yöneltmiştir. Mollalar ve hocalardan alınan cevaplardan

⁶⁵⁴ İslam’da fikir hürriyetinin ilkeleri; a-Hüsn-ü niyet, b-Erdemlilik c-İnançlara riayet d-Ahlak ölçülerine riayet olarak kabul edilmiştir. Bk. Zeydan, Abdülkerim, (t.y.), *İslam Hukukunda Ferd ve Cemiyet - İslam Anayasa Hukuku-*, Çev: Aksoy Öncel, İstanbul: Nizam Yayınevi, s. 66.

⁶⁵⁵ Kaya, Mahmut, (2002), “Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelam Münasebetleri”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 160-172.

⁶⁵⁶ Karadaş, Cağfer, (2013), “Nizamiye Medreseleri ve Gazzâlî”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, C. 1, s. 545-555; Gözütok, Şakir, (2013), “Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 199-216; Sırım, Veli, (2013), “Selçuklular ve Osmanlı Döneminde Medreselerin Mali Kaynakları”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, C. 1, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 557-572; Dalkılıç, Mehmet, (2013), “Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, C. 1, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 233-246.

⁶⁵⁷ Koçoğlu, Kıyasettin, (2013), “Mezhepsel Çoğulculuğu Yaşadığı Ortamlarda Dini Hayatta Karşılaşılan Problemler ve Vaizlik -İğdir Örneği-”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, Ankara: DİB Yayınları, C. 1, s. 631-643.

⁶⁵⁸ Yüksel, *Kürdistan’da Değişim Süreci*, s. 50-52.

onların dinde çoğulculuk hakkındaki düşüncelerinin; “Ehl-i Sünnet düşüncesi çerçevesindeki farklı din yorumları İslam düşüncesi için bir zenginliktir”, “Ehl-i Sünnet dışındaki bazı din yorumları da İslam düşüncesine zenginlik katmıştır” ve “itikadi meselelerde değil ama ameli konulardaki farklı anlayışlar bir zenginliktir” şeklindeki üç anlayış etrafında kümелendiği anlaşılmaktadır.

Mollalar, dinin temel kaynaklarınının büyük kısmının yoruma açık olması nedeniyle, dinde anlayış farklılıklarını tabii olarak görmektedirler. Onlara göre, özellikle ameli konularda farklı icthatlarla ortaya çıkmış din yorumları İslam düşüncesini zenginleştirmiştir. Ancak mollaların büyük çoğunluğu bu zenginliği Ehl-i Sünnet düşüncesinin çerçevesi ile sınırlamaktadır. Bu anlayıştaki mollalara göre Ehl-i Sünnet düşüncesinin kapsamı dışında kalan din yorumları bid’at ve dini tahrif anlamına gelmektedir. Mollalardan biri bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

“... Zenginliği nerede sayıyoruz? Sevâd-ı a’zama uyan konular, sevâd-ı a’zama uyan ibadetler kabul edilir, sevâd-ı a’zama uymayan ibadetler, biz bunu kabul etmiyoruz. Yani kısaca şunu söyleyeyim. Akidede, Eş’ari ve Maturidi akidesi dışındaki akideler, -Selef-i Salihin de bunun içindedir- amelde de bu dört mezhep dışındaki diğer bütün mezhepleri biz ehl-i bid’at olarak kabul ediyoruz. Tabi ehl-i bid’atin aşamaları bir değildir. Bazı bid’atlar vardır insanı küfre götürüyor, bazı bid’atlar vardır insanı fıska götürüyor. Mesela Hz. Ayşe’ye iftira etmek. Bunu kim yaparsa Allah muhafaza onu küfre götürür... Mesela Hz. Ayşe’ye iftira etmekle Kur’an-ı Kerim mahlûktur demek arasında fark vardır, eşit değildir. Her ikisi de bid’attir fakat arasında fark vardır. Onun için biz zenginlik görmüyoruz hocam.”

(B. Akat: 49)

Dinde çoğulculuğu Ehl-i Sünnet düşüncesi kapsamındaki farklı din anlayışları ile sınırlandıran bu mollalar, Türkiye’deki Alevi/Bektaşî din yorumlarını da bid’at olarak değerlendirmektedirler. Bu düşüncedeki mollalara göre Şîilik, Alevilik gibi din anlayışları Kur’an ve Sünnet çizgisinden uzaklaşmışlardır. Bazı mollalar Alevi/Bektaşî din anlayışlarını şiddetle eleştirmekte ve bu anlayışların İslam dinine

zarar verdiğini düşünmektedir. Mollalardan S. Ergen (59)'in, -bir kısmını istisna etmekle birlikte- Alevi din anlayışlarına yönelik ifadeleri oldukça serttir. Ona göre;

“... Hz Ali'ye tabiyiz, onun yolunda gidiyoruz diyenler, Hz. Ali'nin yolundan asla gitmiyorlar. Yani özellikle Türkiye'dekiler için söylüyorum. Hz. Ali camiye gitti, gitti, gitti ta camide şehit olana kadar. E siz niye camilerden nefret ediyorsunuz? Rasulullah (sav), Hulefa-i Raşidin zamanında, nerede burada cami, burada cem evi? Şiddetle ben o cem evine karşıyım doğrusu. Eğer Müslümanlar, Müslümanların yeri camidir. Onlar da camiye gitsinler Hz. Ali gibi, şehid olana kadar ibadetlerini yapsınlar. Rasulullah'ın siretinde, Hulefa-i Raşidin, Hz Ali ve on iki imam dâhil, hangisi böyle karma, kadın erkek karışık, sazlı cazlı şekilde ibadet etti. Buna ibadet demek, tıpkı Rasulullah zamanında Kâbe etrafında bazıları, -diyorlar biz bu elbiselerle günah işlemişiz- çıplak olarak kadın erkek Kâbeyi tavaf ediyorlar. Bazıları ıslık çalarak tavaf ediyorlardı. Bazıları da alkış tutarak şey ediyorlardı. Yani onların o hareketi ile o zamanki müşriklerin o alkışları, o ıslıkları arasında zerre kadar fark yok. Bu ibadet değildir. Türkiye'deki çoğu Alevilerin -tamamı demiyorum- zaten İslam ile alakaları kalmamış. İşin doğrusu budur. Belki bazıları ifade edemiyor, etmiyor ama İslam'la alakalarının olmadığını biliyorum yani. Ben öyle görüyorum. Ama bazılarının da hakikaten belki yanlış şeyleri olabilir ama İslam'a bağlı olduklarını görüyoruz yani. Yani hepsi aynı değiller demek istiyorum.”

Mollaların yaklaşık üçte biri, İslam dininde Kur'an ve Sünnete açıkça aykırı olmadıkları sürece içtihadı dayalı her türlü din yorumunun kabul edilebilir olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen mollalara göre Ğulat olarak adlandırılan aşırı grupların haricindeki; İmamiye, Caferiye veya Zeydiye gibi Şî İslam yorumları din dışı kabul edilmemelidir. Bu mollalar Türkiye'deki, Allah ve peygamber inancına sahip mutedil Alevi/Bektaşî din yorumlarını ise İslam'ın periferisinde duran ve çoğunlukla kültürel olarak üretilmiş farklı din anlayışları olarak değerlendirmektedirler.

Mollaların önemli bir kesimi İslam düşüncesindeki itikadi ve fikhî düşünce farklılıklarını ayrı kategorilerde değerlendirmektedir. Onlara göre İslam düşüncesinde gelişen fikhî yorumlar, zaman zaman çatışma nedeni olmuşlarsa da çoğunlukla Müslümanların pratiksel dini hayatını kolaylaştırmışlardır. Ancak itikadi konulardaki din yorumları tarihte ve günümüzde İslam toplumlarında derin ayrılıklara ve çatışmalara neden olmuş, bunun da Müslümanlara ağır maliyetleri olmuştur. Bir mollanın ifadeleri ile;

“... Zenginlik diye, sonradan çaresizlikten dolayı zenginlik demişler. Bana öyle geliyor. Aslında tek olmuş olsaydı ideal olurdu... Ayrı ayrı görüşler beşerde saygı meydana getirmemiş, nefret ve rahatsızlığı getirmiş. Özellikle akidevi mezheplerde. İbadet mezheplerinde de birbirlerine hor bakmışlar, bakmamışlar değil... Ah keşke itikadi meselelerde de birbirlerine saygı gösterseydiler. Orada göstermiyorlar. Hak tektir, o yetmiş üç fırkadan da benimdir. Hiçbiri bu şansı diğerine vermiyor... Yav mübarek sen de delil getiriyorsun Kâdı da, Keşşaf da delil getiriyor. Nazzâm da delil getiriyor. Câhız da getiriyor, Ebu Haşim de getiriyor, Ebu Ali el-Cubbaî de getiriyor... Tamam, de ki benimki daha doğrudur ama diğerine sen cehennemliksin deme! ... Şu anda gidin ilahiyatlarda Eş'ari, Maturidi dışındakileri kabul etmiyorlar... Vicdan nerede, insaf nerede!... Birbirine saygı gösterirlerse [farklı anlayışlar] zenginliktir... Birbirlerine saygı göstermedikleri zaman bu dezavantajdır. Keşke olmasaydı da birbirine de düşmemiş olsalardı. Demek ki saygı ile bu mevcut olan şeklin faydası var. Furuatlarda birbirilerine saygı göstermişlerse de usullerde itikadi meselelerde aman aman aman, tekfir, tekfir!... (D. Kardaş: 61)

Hocaların, İslam'daki farklı dini anlayışlara yaklaşımları, mollalarınki ile büyük oranda yakınlık göstermektedir. Bu yakınlık düşüncelerin hem oransal dağılımında hem de söylemlerin içeriğinde görülmektedir. Örneğin Ehl-i Sünnetin din anlayışına vurgu ve bu anlayışın dışında kalan din yorumlarına yönelik yapılan kodlamalar ve takınılan tutumlarda bir örtüşme söz konusudur. Ayrıca hocalar da mollalarla benzer şekilde fikhî yorum farklılıklarının, İslam dininin farklı kültür ve coğrafyalarda rahatlıkla yaşanmasına katkı sağladığını, ancak itikadi düşüncedeki

bölünmüşlüğün Müslümanlar arasında ayrılık ve çatışmalara neden olduğunu düşünmektedirler. Bu bağlamda hocaların da büyük çoğunluğu Türkiye’de mevcut Alevi/Bektaşî din yorumlarını, İslam düşüncesini zenginleştiren unsurlar olarak görmemektedirler.

Mollalar ve hocaların mutlak manada dinde çoğulculuk anlayışını benimsedikleri söylenemez. Hem molla hem de hocalar çoğulcu din yorumlarını çoğunlukla Ehl-i Sünnetteki fikhî yorum çeşitliliği ile sınırlandırmaktadırlar. İtikadi konularda ise Eş’ari ve Maturidi din anlayışlarını teorik düzeyde meşru görmekle birlikte, bu anlayış farklılıklarının bile pratikte İslam ümmetine zarar verdiğini düşünmektedirler. Geniş anlamda dinde çoğulcu yorumları bir zenginlik olarak gören molla ve hoca oranı ise oldukça düşüktür.

Özellikle mollaların dini olarak sosyalleştikleri çevrede Şafîlik merkezli mezhep taassubu yaygındır.⁶⁵⁹ Bu taassubun gelişiminde, ezbere dayalı eğitimin, bilgiye mutlak gözü ile bakmayı netice veren öğretim metodu⁶⁶⁰ ve çok sınırlı ve dar bir çevre ile etkileşim kurmaya imkân tanıyan medrese ortamının önemli etkisi vardır. Çoğulculuğun egemen olduğu kültürel ortamları deneyimleyen mollaların dinde çoğulculuk anlayışı diğerlerine göre farklılaşmaktadır. Örneğin, Avrupa ülkelerinde bir süre kalmış olanlar başta olmak üzere bazı mollaların, mezhepleri Ehl-i Sünnet ile sınırlamaması, tedvin edilmiş bütün mezhepleri hak olarak kabul etmesi bu bağlamda dikkat çekicidir.

Dinde çoğulcu anlayışlara yaklaşımlarına bakılırsa, mollaların mezhep taassubundan sıyrılarak çoğulcu, özgürlükçü ve kendisine benzemeyen ile yaşamayı içeren kentlilik kültürünü içselleştirdikleri söylenemez. Benzer bir yaklaşım biraz daha seyrelmiş olarak kent varoşlarında büyümüş hocalar için de söz konusudur. Yapılan araştırmalar, dinde çoğulculuk konusundaki daraltıcı yaklaşımların, bu

⁶⁵⁹ Yüksel, *Kürdistan’da Değişim Süreci*, s. 50-52.

⁶⁶⁰ Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, s. IX, 167.

araştırmanın evreni ile sınırlı olmadığı⁶⁶¹ ve Türkiye’de toplumun geniş kesimleri tarafından da paylaşıldığını göstermektedir.⁶⁶²

3.5.3. Dinlerarası Diyalog

Dini çoğulculuk tartışmalarının yoğunlaştığı alanlardan biri de dinlerarası diyalog⁶⁶³ konusudur. Küreselleşen dünyada toplumlar arasındaki ticari, siyasi, askeri, sportif ve kültürel münasebetlerin artması veya açlık, savaşlar, terör ve mültecilik gibi küresel çaplı sorunlara karşı işbirliği yapma zorunluluğu, farklı dinlerin mensuplarının birbirleri ile daha sıkı ilişki kurmalarını gerektirmiştir. Başka bir ifade ile insanlık artık birçok alanda birbirine bağımlı bir evrensellik içinde yaşamaktadır.⁶⁶⁴ Bu durum özellikle çok kültürlü ve çok dinli ülkelerde ve coğrafyalarda barış içinde yaşayabilmek için, kültürler ve dinler arasında bilgi, duygu ve davranış düzeyinde diyalog kurulmasını bir ihtiyaç haline getirmiştir.⁶⁶⁵ Bu bağlamda, dinlerarası diyalog ve barış, dünya barışının da bir ön şartı olmaktadır. Dinlerarası diyalogun karşıtı olan entegrizm ise çağımızın en büyük tehlikesi olarak değerlendirilmektedir.⁶⁶⁶

İslam dini, diğer inanç bağlılarına diyalog kapısını sürekli açık tutmuş⁶⁶⁷ ve bu konuda bazı ahlaki ilkeler koymuştur.⁶⁶⁸ İslam tarihinde Müslümanlar, özellikle

⁶⁶¹ Bk. Yıldız, M. Cengiz, (1999), *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, FÜSBE, s. 360.

⁶⁶² Çarkoğlu - Toprak, *Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, s. 120; Akşit ve diğ., *Türkiye’de Dindarlık*, s. 348-353.

⁶⁶³ Beşeri bir ilişkiyi mümkün kılan bir teknik olarak diyalog; “farklı inançlara mensup insanların herhangi bir meselede birbirlerinin duygu ve düşüncelerini dinlemeleri, öğrenmeye çalışmaları, kendi fikirlerini zorla kabul ettirme gayretine girişmeden birbirini anlamak maksadıyla karşılıklı konuşmaları, böylece uzlaşıp beraberce yaşayabilmeleri ve hatta insanlığın ortak problemlerinde işbirliğine gidebilmeleri gibi gayelere mâtuf faaliyetlerin bütünüdür.” Bk. Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat*, s. 238.

⁶⁶⁴ Garaudy, Roger, (2010), *Entegrizm, Kültürel İntihar*, 6. bs., çev. Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul: Pınar Yayınları, s. 151.

⁶⁶⁵ Bardakoğlu, *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet*, s. 347-351; Küçük, Abdurrahman ve diğ., (2014), *Dinler Tarihi*, 4. bs., Ankara: Berikan Yayınevi, s. 606-608; Küçük, Abdurrahman, (1998), “Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?”, *Dini Araştırmalar*, C. 1, S. 1, s. 31-43.

⁶⁶⁶ Garaudy, *Entegrizm, Kültürel İntihar*, s. 8.

⁶⁶⁷ Gündüz, Şinasi, (2002), “Misyonerlik, İslam ve Dinsel İfade Özgürlüğü”, *Tezkire*, Yıl: 11, S. 24, s. 48-58.

⁶⁶⁸ Bk. Kur’an, 16/Nahl: 125-126; 3/Âl-i İmran: 64; 49/Hucûrat: 13; 29/Ankebut: 46.

Yahudi ve Hıristiyan din mensupları ile nitelikli diyalog örnekleri sunmuşlardır.⁶⁶⁹ Ancak günümüzde Müslümanlar arasında, dinlerarasında diyaloga karşı; dinler arasındaki farkı ortadan kaldırıp dinleri tevhid edecek ve hatta yeni bir din teşekkülüne zemin hazırlayan bir teşebbüs,⁶⁷⁰ medeniyetler çatışmasına bağlı olarak oluşturulmaya çalışılan sekülerizasyonun bir uzantısı,⁶⁷¹ kılık değiştirmiş bir misyonerlik biçimi⁶⁷² veya Müslümanların zihinlerinde teşevvüş ve kaosa yol açmak suretiyle⁶⁷³ uzun vadede İslam'a ciddi zararlar vereceği gibi endişelerle dinlerarası diyaloga karşı bir muhalefet söz konusudur.⁶⁷⁴

Araştırma kapsamında, dinlerarası diyalog konusundaki düşüncelerinin anlaşılması için mollalar ve hocalara; “*Dinlerarası diyalog hakkında neler düşünüyorsunuz? Farklı dinlerin mensuplarının birbirleri ile münasebetleri nasıl olmalıdır?*” şeklinde sorular sorulmuştur. Bu noktada dinlerarası diyalog ile din mensupları arasındaki diyalog veya işbirliği arasında ayırım yapılmıştır. Görüşmelerde alınan cevaplardan, mollaların büyük çoğunluğunun, -kendi anlamlandırdıkları biçimiyle- dinlerarası diyaloga karşı olumsuz bir tutum içinde oldukları, hocaların ise genel olarak dinlerarası diyaloga daha olumlu yaklaştıkları anlaşılmaktadır.

Mollaların tamamına yakını İslam'ın diğer dinler ile bir araya gelmesi anlamında bir dinlerarası diyalogun mümkün olamayacağını düşünmektedirler. Bu anlayıştaki mollalara göre dinlerarası diyalog İslam dinine zarar verir. Hıristiyan ve Yahudiler dinlerarası diyalog adı altında Müslümanları dönüştürmek ve sömürmek istemektedirler. Öte yandan dinlerarası diyalogu kabul etmek, İslam'ı dinlerden bir din haline getirmek demektir. Oysa İslam mutlak hakikati temsil eder. Diyalog karşıtı mollalar, “*Sen onların milletlerine tabi olmadıkça ne Yahudiler, ne de Hıristiyanlar*

⁶⁶⁹ Farukî, İsmail R., (1993), “Önsöz”, *İbrahimî Dinlerin Diyalogu*, çev. Mesut Kardeşhan, İstanbul: Pınar Yayınları, s. 9.

⁶⁷⁰ Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat*, s. 226.

⁶⁷¹ Abat, Ruhi, (1998), “Dinler Arası Diyalog Söyleminin Tartışma Noktaları”, *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, C. 1, S. 2, s. 17-21.

⁶⁷² Aro, Jussi, (1993), “Geçmişte ve Günümüzde Dinlerarası Diyalog”, çev. Ahmet Güç, *UÜİFD*, C. 5, S. 5, s. 275-286; Harman, Ömer Faruk, (2005), “Dinlerarası Diyalog Çalışmaları ve Misyonerlik Faaliyetleri”, *Üçüncü 1000'e Girerken İslam*, Ankara: TDV Yayınları, s. 285-290.

⁶⁷³ Özşahin, Lütfi, (2005), *Kaosun Jeopolitiği ve Dinler Arası Diyalog, Anti Emperyalist Bir Manifesto Denemesi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 199-200.

⁶⁷⁴ Waardenburg, Jacques, (2006), *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, s. 222.

senden asla hoşnut olmayacaklar,”⁶⁷⁵ “Allah katında din İslam’dır”⁶⁷⁶ “Ey iman edenler! Yahudileri ve hıristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden kim onları dost edinirse, şüphesiz o onlardan olur. Şüphesiz Allah, zâlim kavmi doğru yola iletmez”⁶⁷⁷ gibi Kur’an ayetlerinin, Müslümanların diğer dinler ile diyalog kurmasını yasakladığını iddia etmektedirler.

Dinlerarası diyalog karşıtı mollalar, Müslümanların gayr-ı Müslimler ile ilişkilerinin zımmilik hukuku çerçevesinde olması gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre dinlerarası diyalog çabaları Hıristiyanların Müslümanlara karşı geliştirdikleri yeni bir yozlaştırma ve yok etme taktiğidir. Bir molla bu bağlamdaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

“Hocam, “inne’d-dine indallahi’l-İslam.” Yani İslam’ın dışında Allah insandan hiçbir şey kabul etmez. Erê kurban? Esas bunu yapanlar, bu fikrin mimarları, Müslüman olmayanlardır ki İslam’ı yozlaştırmak için, İslam’ı asıl mecrasından çıkarmak için... Esasen diyalog zaten yerinde değildir. Elimde diyalogla ilgili yaz[ıl]an kitaplar var. İnceledim bir kısmını... Hâkimiyet İslam’da olduğu sürece, diğer din mensupları ile elbette anlaşmalar da yapabilir, [Müslümanlar] onları İslam diyarında da barındırabilir. İslam’ın aleyhine faaliyet yapmamaları suretiyle... Hocam diyalog asla olamaz. Bir grup kalkıp da İslam adına onlarla şey etmesi asla caiz değildir. Günah işlemektir... Onlara yaşama hakkı verilir ama İslam’a zarar vermedikleri sürece... Karadavi bahsediyor, diyor Katar’a geldiler, burada bir toplantı yapacağız [dediler]. O zaman bize şey [söz] hakkı var[mı]? Yok dediler biz sadece sunacağız dediler. Bu defa Karadavi zaten kabul etmiyor, katılmıyor ve karşı beyanatlarda bulunuyor. Bunlar kendi pisliklerini bize kabul ettirmeye çalışıyorlar. Âlimleri aracılığıyla bize kabul ettirmeye çalışıyorlar. Yanlış, haram olduğunu ifade ediyor Karadavi.” (S. Ergen: 59)

Mollalardan bazıları ise İslam dininin daha iyi tanınması ve özellikle Ehl-i Kitap ile huzur içinde bir arada yaşayabilmek için, ancak İslam’dan taviz vermemek

⁶⁷⁵ 2/Bakara: 120.

⁶⁷⁶ 3/Âl-i İmran: 19.

⁶⁷⁷ 5/Maide: 51.

kaydıyla diğer dinlerle diyalog kurulabileceğine inanmaktadır. Ancak bu mollaların da, dinlerarası diyalog sürecinde Müslümanların baskı ve dayatmaya maruz kalabilecekleri veya diğer dinlerin de İslam gibi hakikatmiş gibi anlaşılacağı türünden bazı kaygılar taşıdıkları anlaşılmaktadır. Görüşülen mollalardan Ş. Aslanlı (55) dinlerarası diyalogun gerekliliği ve diyalog süreci hakkındaki kaygılarını şu sözleri ile ifade etmektedir;

“İslam dini semavi dinlerin hiç birine ve o dinlerin mensuplarına kapıyı kapatmamıştır. Kapıyı ardına kadar açık bırakmıştır. Dolayısıyla İslam dini ve Yahudi dini, İslam dini ve Hıristiyanlık dini, İslam dini ve Zeburi dini daima diyalog içerisinde olmalı ve sürekli görüşmelidirler. Çünkü temelleri birdir yani. Bu diyalog şarttır. Bu diyalog olmadığından dolayıdır ki biz İslam’ı Yahudilere kabul ettiremiyoruz. Bu diyalog olmayışından dolayı Hıristiyanlığa kabul ettiremiyoruz... Eğer dinler arasında bir diyalog olsaydı ve din mensupları arasında bir diyalog olsaydı, elbetteki Avrupanın hali belki başka bir şekilde olurdu. Ama bir şart ile. Eğer diyalog adı altında Yahudiler bizi kullanmıyorlarsa. Diyalog adı altında Hıristiyanlar eğer Müslümanları kendilerine köleleştirmiyorlarsa. Onları aldatmıyorlarsa. O zaman biz dinler arası diyalogu, şahıslar arası diyalogu çok takdir ederiz yani... Ama bir şart ile; eğer dünya onların elinde olduğu için, teknoloji onların elinde olduğu için, para onların elinde olduğu için, hakimiyet onların elinde olduğu için bu imkanları ile Müslümanları kullanmıyorlarsa, Müslümanları kendilerine mahkum etmiyorlarsa, Müslümanlara tuzak kurup da Müslümanların ayaklarını kaydırmıyorlarsa, bence diyalog şarttır. İşte ben ondan korkuyorum, bu şart acaba yerinde midir, yerinde değil midir? Eğer yerinde değilse diyalog olmaması lazım yani. Bari biz kendimizi kaybetmeyelim yani. Bari onların tuzağına girip ayağımızı kaydırtmayalım yani. Bu şart çerçevesinde ben dinler arası diyalogu takdir ederim.”

Mollalardaki dinlerarası diyaloga bu genel olumsuz tutuma karşın, hocalarda çoğunlukla dinlerarası diyaloga yönelik -bazı sınırlamalarla birlikte- olumlu bir tutum söz konusudur. Hocalar, hakikat boyutunda, İslam dininin diğer dinlerle eşit görülmediği ve diyalog sürecinin Müslümanlar aleyhine manipüle edilmediği

şartlarda dinlerarası diyalogun mümkün ve gerekli olduğunu düşünmektedirler. Hocalara göre, farklı dinlerin bir arada barış içinde yaşayabilmeleri, İslam dinine önyargılardan uzak ve asli hüviyeti ile temsil ve tebliğ imkânının sağlanması, küresel boyutta yaşanan çevresel ve insani sorunlarla mücadele etmede işbirliğinin zorunlu olması gibi nedenlerle günümüzde dinlerarası diyalog bir ihtiyaç haline gelmiştir.

Hocalar arasında dinlerarası diyaloga olumsuz yaklaşımların ileri sürdükleri gerekçeler homojen değildir. Örneğin bu anlayıştaki hocalardan bir kısmı diyalog sürecinin İslam dinine ve Müslümanlara zarar vereceğini düşünmektedirler. Öte yandan kimliklerini daha çok etnisite üzerinden tanımlayan iki hocadan biri, dinlerarası diyalogun, din adamlarının kendi statükolarını küresel boyutta derinleştirme çabasının bir ürünü olduğunu iddia ederken, diğeri ise her bir dinin kendi dogmalarının, dinlerarası diyaloga imkân vermediği düşüncesindedir.

Dinlerarasında değil ama din mensupları arasında diyalog konusunda molla ve hocalar arasında görüş birliği vardır. Hem molla hem de hocalar savaşlar, kıtlık, mültecilik sorunları, ahlaki yozlaşma, bulaşıcı hastalıklar ve yoksullukla mücadele gibi konularda bütün dinlerin müntesipleri arasında diyalog ve işbirliği yapılabileceğini düşünmektedirler.

Dinlerarası diyalog konusunda mollalar ile hocalar arasında ilk bakışta bir görüş ayrılığı olduğu görülmektedir. Ancak konuya biraz daha yakından bakıldığında bu görüş ayrılığının diyaloga yüklenen anlamdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Örneğin mollalar dinlerarası diyalogu, dinlerin hakikat boyutunda birbirine yakınlaştırma çabası olarak görürken, hocalar ise dinlerarası diyalogu daha çok din mensuplarının birbirini tanıma ve birlikte yaşamanın yollarını arama şeklinde anlamaktadırlar. Bu bakımdan mollaların, farklı dinlerin mensupları arasında işbirliği ve dayanışmaya olumlu yaklaşımları, onların da klasik anlamda dinlerarası diyalog konusunda katı bir olumsuz tutum içinde olmadıklarını göstermektedir.

3.5.4. Misyonerlik Faaliyetleri

Evrensel mesajlar içeren her inanç sistemi, öğretileri arasında, temsil ettiği mesajın öteki insanlara iletilmesine yer verir ve çoğunlukla bunu din mensuplarının

yapmaları gereken bir görev olarak kabul eder.⁶⁷⁸ Misyonerlik, herhangi bir din mensubunun, kendi inancını başkalarına tebliğ gayretini ifade diyor ve bu anlamda evrensel dinlerin bir vasfı olarak görülüyorsa da bu kavram daha çok Hıristiyanlığın yayılmacı faaliyetini ifade etmektedir.⁶⁷⁹

Bütün dünyada olduğu gibi Diyarbakır ve çevresinde de misyonerlik faaliyetlerinin kökleri çok eskilere dayanmaktadır. Bununla birlikte, Diyarbakır ve çevresinde misyonerlik faaliyetlerinde 1980’li yıllardan itibaren artış görülmüştür. Diyarbakır’da toplumun dini gelenekler ve aidiyetler açısından güçlü bir tarihi alt yapıya ve aktarım geleneğine sahip olması, ayrıca yakın zamana kadar medreselerin toplumun dini ve sosyal hayatı üzerindeki düzen sağlayıcı etkisi, bölgede misyonerlik faaliyetlerinin etkisini sınırlamıştır.⁶⁸⁰ Ancak son yıllarda yoğun göç ve aşırı politize olma sonucu toplumun dini ve sosyal aidiyet şemalarında dönüşümler meydana gelmiştir. 1990’lı yıllarda yaşanan dinsel içerikli şiddet olayları ve 28 Şubat darbe süreci özellikle genç nüfusun dini eğitim ve sosyalleşme ortamlarından uzak kalmasına ve dolayısıyla olası misyonerlik propagandalarına daha açık hale gelmesine neden olmuştur.

Diyarbakır’da, Protestanların misyonerlik faaliyetlerine başlaması ile Katolik Kilisesi’nin bu alandaki etkinliği giderek zayıflamıştır.⁶⁸¹ Diyarbakır’da Türkmen Alevilerin hem en önemli aktörleri hem de temel hedef kitlesini oluşturduğu misyonerlik faaliyetleri çoğunlukla, Evanjelik Protestanların kurduğu Diyarbakır Kilisesi ve Diyarbakır Protestan Kilisesi Derneği merkezli olarak yürütülmektedir. Türkmen Aleviler, öteden beri Diyarbakır’daki misyoner faaliyetlerinin en fazla karşılık bulduğu dini ve etnik grup olmuşlardır. Bir taraftan Sünnî kaynaklı dini dışlanmışlık olgusu, güçlü bir dünya tarafından sahiplenme⁶⁸² ve aidiyet sorununa köklü bir çözüm bulma ihtiyacı, diğer taraftan kutsal ihtiyacının giderilmesine

⁶⁷⁸Gündüz, Şinasi, (2002), “Misyonerlik, İslam ve Dinsel İfade Özgürlüğü”, *Tezkire*, Yıl: 11, S. 24, s. 48-58

⁶⁷⁹Harman, “Dinlerarası Diyalog Çalışmaları ve Misyonerlik Faaliyetleri”, s. 285-290; Gündüz, Şinasi, (2007), *Misyonerlik*, Ankara: TDV Yayınları, s. 16.

⁶⁸⁰Atalay, Talip, (2005), “Diyarbakır ve Mardin’de Misyonerlik Faaliyetleri”, *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik*, (b.y.), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, s. 141-150.

⁶⁸¹Çatalbaş, Resul, (2013), “Diyarbakır’da Misyonerlik Faaliyetlerinin Tarihi”, *İÜİFD*, S. 29, s. 109-132.

⁶⁸²Dışlanmışlık ve güvensizlik durumlarında din değiştirmeler çoğunlukla güçlü dinin lehine işler. Bk. Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam’ın Macerası*, s. 155.

yönelik arayış ve Hıristiyanlık ile Alevilik inançları arasında kurulan benzerlik, Alevilerin Protestan misyonerliğine olumlu cevap vermelerinin temel nedenleri olarak gösterilmektedir.⁶⁸³

Bu araştırmada misyonerlik faaliyetleri hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması için hocalar ve mollalara; “*Misyonerlik faaliyetleri hakkındaki fikriniz nedir? Her din mensubu, kendi dinini rahatlıkla başkalarına anlatabilmeli midir?*” şeklinde sorular yöneltilmiştir. Alınan cevaplardan mollaların çoğunluğunun misyonerlik faaliyetlerinin yasaklanmasından, hocaların ise çoğunlukla her din mensubunun kendi dinini yayma hakkına sahip olması gerektiğinden yana oldukları anlaşılmaktadır.

Misyonerlik faaliyetlerine karşı olan mollalar bu düşüncelerine temel dayanak olarak İslam dininin hak, diğer dinlerin ise batıl oluşunu göstermektedirler. Onlara göre İslam dışındaki dinler hakikati temsil etmedikleri için insanlara anlatılmaları doğru değildir. Bu bağlamda misyonerlik faaliyetleri Müslümanlar açısından bir ifsat ve fitne nedeni olduğundan bu tür faaliyetlerle mücadele etmek fert olarak her bir müslümanın vazifesi olmalı, devlet de bu tür faaliyetleri yasaklamalıdır. Mollalardan S. Artaş (35) bu minvaldeki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir;

“[Devlet misyonerlik faaliyetlerini] tabi ki yasaklamalı. Hiç sokmaması lazım yani. Bizim şahsi fikrimiz değil, dinimizin icabı olarak... İnandığımız din, “İslamu ya’lu ve la yu’la aleyh.” İslam her zaman üstündür. Hatta bir zimmî[nin] de, binası Müslümanın binasından yüksek olmayacak, Müslüman mersedese biniyorsa o mersedese binemez... İslamiyet öyle gerektiriyor... Dolayısıyla İslamiyet her yere gidip tebliğini yapabilir, sonuçta hak dindir. Onları kurtarmak babından. Ama onların gelip meşru olmayan veyahut muharref olan bir dini yani dinsizliği Müslümanlar arasında yayması zaten caiz değil. Bunun din tarafından da insanlar tarafından da engellenmesi lazımdır.”

Bazı mollalar ise misyonerlik faaliyetlerini gayri müslim toplumlarla mütekabiliyet esasına göre değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Bu

⁶⁸³ Atalay, “Diyarbakır ve Mardin’de Misyonerlik Faaliyetleri”, s. 141-150.

mollalara göre İslam, diğer din mensuplarının, kendi inançlarını insanlara anlatmasını/aktarmasını yasaklamamıştır. Dolayısıyla, istismar edilmediği müddetçe, misyonerlik faaliyetleri yasaklanmamalıdır.

Hocaların büyük çoğunluğu ise misyonerlik faaliyetlerinin yasaklanmasının sağlıklı sonuçlar doğurmayacağını düşünmektedir. Onlara göre misyonerlik faaliyetlerinin yasaklanmasındansa, toplumun İslam dini hakkında bilinçlendirilmesi daha uygundur. Ayrıca akla ve bilimsel gerçeklere daha uygun olduğundan, dinlerin kendilerini sunacakları pazarda İslam dini daha çok rağbet göreceğinden, açıkça bir istismar söz konusu olmadığı sürece misyonerlik faaliyetlerinin yasaklanmasına da gerek yoktur. Müslümanların bu konuda kendilerine hak olarak gördükleri şeyi başkalarına da hak olarak tanımaları gerekir. Bir hocanın ifadeleri ile;

“Kesinlikle [dinlerini] rahat bir şekilde yaymalılar. Çünkü biz de yapıyoruz. Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı [görevlisi] olarak yurt dışına binlerce imam gidiyor. Biz de bir nevi misyoneriz yani. Bizim yaptığımız şeyi başkalarına yapmayın dememiz İslam dinine sığmaz yani... İyi olan kazansın.” (E. Köprülü: 28)

Mollalar ile hocaların misyonerlik faaliyetlerine yaklaşımlarında belirgin farklar ortaya çıkmaktadır. Mollalar, İslam dininin tek başına hakikati mutlak olarak içerdiği dolayısıyla diğer dinlerin hakikatten pay almadıkları gerekçesi ile misyonerlik faaliyetlerini kesin yargularla redederken, hocalar ise bu konuda dinlerde hakikat problemini söz konusu etmeden daha demokratik bir tutumla İslam dışındaki dinlerin de kendilerini insanlara sunma hakkına sahip olduklarını düşünmektedirler. Başka bir ifade ile misyonerlik faaliyetleri konusunda mollalar hakikat tekerciliği anlamında modern, hocalar ise dinler pazarında her inancı arza açmakla postmodern bir anlayışa yaklaşmaktadırlar. Diğer dinlere ilişkin tutum bağlamında mollalarda genel olarak dışlayıcı bir eğilim görülürken, hocalarda ise nispeten çoğulcu bir yaklaşım söz konusu olmaktadır. Bu anlayışların gelişmesinde mollalar ve hocaların dini sosyalleşmelerinin gerçekleştiği çevrelerin etkisi olmuştur. Bu bağlamda, mollaların farklılıklara mesafeli duruşunda, monolitik bir din anlayışının egemen olduğu medrese eğitiminin ve geleneksel toplum yapısının etkili olduğu söylenebilir.

Hocaların nispeten açık ve kültürel çeşitliliklere yer veren kalabalık şehir hayatı ve üniversite ortamlarında yetişmiş olmalarının, onlarda dini çeşitlilik konusunda mollalara göre daha demokratik tutumlar geliştirmiş olduğu düşünülebilir.



SONUÇ

Medrese kökenli molla ile ilahiyat mezunu hocanın din anlayışlarını karşılaştırmayı amaçlayan bu araştırmada ulaşılan en temel sonuç; mollanın gelenekçi, hocanın ise modernist bir din anlayışına sahip olduğu şeklindeki steryotipin -en azından araştırma evreni bağlamında- geçersiz olduğunun anlaşılmasıdır. Bu durum molla ve hocanın din anlayışlarının, gelenekçi ve modernist olarak kodlanmış dikotomik bir karşıtlık içinde değerlendirilmesinin bilimsel işlerliğinin sınırlı olduğunu ifade etmektedir.

Geleneksel Müslüman toplumun temel eğitim kurumları olan medreseler asırlarca neredeyse hiç değişmeden varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak modernleşme süreçleri ve modern hayatın pratik/pragmatik bileşenleri, medreseleri müfredat, eğitim süresi ve mekânı, beşeri ve maddi kaynakları açısından dönüştürmüştür. Bu süreçte klasik paradigmatik anlayışı sürdürdükleri müddetçe, dini eğitim bağlamında laik eğitim kurumları karşısında kaybettikleri mevziyi ve geleneksel toplumdaki ayrıcalıklı statülerini yeniden kazanmanın zorlaştığını fark eden bazı medrese otoriteleri, dernek ve vakıf gibi cemiyet yapıları aracılığıyla değişim çabası içine girmişlerdir. Muhafazakâr kesimlerin, hızlı toplumsal değişimin beraberinde getirdiği belirsizlikler karşısında, medreselerin modern toplumsal tahayyüllerle doğrudan bir çatışma içine girmeden, dini toplumsal alanda yeniden inisiyatif almalarına yönelik beklenti ve talepleri, medreselerin dönüşümü için gerekli sosyal psikolojik motivasyonu temin etmektedir. Medreselerdeki bu dönüşüm çabaları aslında, medreselerin temel aktörleri olan mollaların zihniyetindeki değişim eğilimlerine işaret etmektedir.

Geleneğin, düşünce ve davranışları belirleme konusundaki yoğun etkisi ile şekillenen kırsal hayatın durağan toplumsal yapısı, uzun yıllar boyunca mollalarda değişme potansiyelini sınırlamıştır. Bununla birlikte yaklaşık olarak son otuz yılda Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşanan sosyal, ekonomik ve siyasi modernleşme süreçleri, mollaların düşünce dünyasına çeşitli boyut ve derinliklerde etkiye bulunmuştur. Hızlı şehirleşme sonrasında toplumun dini ve kültürel değerler çatısında meydana gelen kırılmalar, mollaları yeni anlam ve değer şemaları inşa

etmeye sevk etmiştir. Her türlü modern göstergenin yadsındığı kırsal toplumda mollalar, muhafazakârlığın dini ve bilişsel temellerini temin etmekten, modernliğin lehine dönüşen toplumsal vasat, mollaların zihniyeti üzerinde, yeni durumlar karşısında çeşitli açılımlara gitme veya yeni değerlendirme ölçekleri geliştirme yönünde baskıda bulunmuştur. Bu dönüşümü, erkek çocukları bile laik devlet okullarına göndermenin fikhî olarak günah sayıldığı anlayıştan, kız çocuklarını karma eğitimin yapıldığı eğitim kurumlarına göndermeye, katı bir televizyon karşıtlığından, televizyon ekranlarında bizzat yer almaya veya seçimlerde oy kullanmanın şirk kabul edildiği tutumlardan siyasi parti kurma veya parti üyesi olmaya evrilen pratik bazı parametreler üzerinden test etmek zor değildir. Bütün bunlar, -kimileri bazı fundamentalist din anlayışlarına iltifat etse de- mollaların, toplumun modernleşme seyri paralelinde bir zihniyet dönüşümü yaşadıklarını göstermektedir. Bu durum, modernleşme serüveninin başladığı yaklaşık iki asırdan beri, ulemanın toplumsal değişme konusunda, değişmeye yön veren aktörler olmaktan ziyade, vuku bulan değişimi meşulaştırma şeklinde icra ettikleri rolleri ile bağdaşmaktadır.

Türkiye’de ilahiyatçıların modernist bir din anlayışına sahip oldukları şeklindeki genel yargı, ilahiyatın kuruluş amacı bağlamında geçerli olsa da, güncel pratikler esas alındığında söz konusu yaklaşım bütün ilahiyat camiasını açıklamaktan uzaktır. Zira Cumhuriyet sonrasında açılan ilk ilahiyat fakültesinin, modern ulus devletinin inşası ve toplumun bu bağlamda dönüşümünü kolaylaştırmak amacıyla gerekli görülen modern bir din yorumunu temin etmesi için ideolojik bir aygıt olarak kurgulanmış olduğu, hatta bir ara bu misyonunu yeterince icra etmediği için kapatıldığı doğrudur. Ancak ilahiyat fakülteleri zamanla söz konusu formattan uzaklaşmışlardır. Modernist din anlayışı, Ankara ilahiyat dışındaki ilahiyat fakültelerinde pek etkili olamamış, bu fakültelerdeki din anlayışı giderek halk dindarlığına daha fazla yaklaşmıştır. İlahiyat fakültelerinin bu dönüşümü, dindarların, devletin bu eğitsel ideolojik aygıtı içinde yer alarak orada ‘mevzi kazanması’ ile mümkün olmuştur. İçinde yer aldıkları toplumsal doku ve sahip oldukları beşeri sermayeden dolayı, taşra üniversitelerindeki ilahiyat fakültelerinde muhafazakârlaşma olgusunun daha belirgin olduğu söylenebilir.

Türkiye’de dindar muhafazakâr iktidarlar ile birlikte toplumda, devletin katı sekülerleştirici tutumunun yumuşadığı şeklinde oluşan toplumsal algı, medreseler ve ilahiyat fakültelerinin farklı istikametlerde dönüşmeleri ve din anlayışları bakımından aralarındaki mesafenin daralmasında etkili olmuştur. Cumhuriyetten sonra yasa dışı sayılan ve takibata uğrayan medreseler, 2000’li yıllardan sonra devletle yakınlaşmış, birçoğu Kur’an Kursu adı altında hem yasal meşruiyet sorununu aşmış hem de devletten maddi destek almaya başlamıştır. Devletin çeşitli açılımlarla medrese mezunlarını Diyanet kadrolarına alması, medreselilerin devletle daha da yakınlaşmalarını sağlamıştır. Son dönemlerde medrese talebelerinin ileride fahri imamlık yapmak yerine resmi görev almaya koşullanması ve birçok medresenin öğretim programını ve süresini bu amaçla çelişmeyecek şekilde düzenlemesi, (örneğin hafta sonlarının, talebelerin yüzyüze eğitim için imam hatip liselerine gidebilecekleri şekilde planlanması veya imam hatip ya da ilahiyat ön lisans mezuniyet sürelerinin gözetilerek eğitimin 4-5 yıla düşürülmesi) bu medrese mensuplarını resmi din anlayışı ile uzlaşma sürecine sokmuştur. Öz bir ifade ile dindar muhafazakâr siyasi iktidarların oluşturduğu siyasi ve sosyal vasat ile, medrese camiası modernleşme eğilimine girerken, ilahiyat fakülteleri de geleneği olumlayan bir anlayışa doğru evrilmişlerdir.

Kurumsal olarak medrese ile ilahiyat arasındaki mesafedeki azalma eğiliminini birçok parametre üzerinden gözlemek mümkündür. Bir örnek olarak, Güneydoğu Anadolu’daki İlahiyat fakültelerinde gittikçe daha fazla medrese kökenli akademisyen görev almakta ve bunlardan bazıları medreselerde ders vermeye devam etmektedir. Ayrıca ilahiyat fakültelerinde ‘Ehl-i Sünnet itikadının korunması’ adına resmi ve informel teşebbüsler söz konusu olmakta, YÖK’ün son zamanlardaki müfredat değişikliği girişimlerinin yarattığı motivasyon ile bazı medrese kökenli dekan ve akademisyenlerin kurumlarını ‘medreseleştirme’ eğilimine girdikleri gözlenmektedir. Bu psikolojik vasatın oluşturduğu ortamda medreseler ile ilahiyat fakülteleri arasında karşılıklı ziyaretleşmeler olmakta, ilahiyat fakültelerinin öncülük ettiği sempozyum gibi etkinliklere, mollalar da zaman zaman bildiri sunmak, düşüncelerini paylaşmak için veya dinleyici olarak katılmaktadırlar. İlahiyat öğrencileri arasında, medreselerde eğitim gören veya ders veren kimseler

bulunmaktadır. Medrese ve ilahiyat arasındaki bu yakınlaşma bir taraftan her iki kurumun birbirini daha yakından tanınması ve bazı kalıpyargıların aşılmasına öte yandan düşünsel olarak karşılıklı etkileşim süreçlerine ortam sağlamaktadır. Bu etkileşim sayesinde medreseler ve ilahiyat fakülteleri, din anlayışları itibariyle mütecanis yapılar olmaktan çıkmakta ve bu yapıları birbirinden ayıran özellikler gittikçe törpülenmektedir.

Modernleşme ile birlikte geleneksel otoriteler statü kaybına uğramış, yeni otorite biçimleri ortaya çıkmıştır. Örneğin modernleşme sürecinde geleneğin, törenin ve kutsal kişilerin otoritesi zayıflarken kanun otoritesi, maddi zenginliğe dayalı otoriteler, sivil toplum örgütleri, siyasi veya ideolojik otorite biçimleri ise güç kazanmıştır. Artık toplumu din veya ulemeden ziyade ideolojiler mobilize etmektedir. Bu gelişmeler mollanın statü ve rollerini etkilemiş, din ve dünyaya dair anlayışlarını dönüştürmüştür. Bu dönüşümü, kılık kıyafet, tüketim alışkanlıkları, demokrasiye yaklaşım, kız çocuklarını okutma gibi göstergeler üzerinden gözlemlemek mümkündür.

Modernleşme ve şehirleşme süreçlerinde geleneksel dini otoriteler olarak mollalar etnik, dini ya da eğitsel bazı araçlarla toplumsal statülerini yeniden yükseltme çabasındadırlar. Hocaların ise resmi okullarda eğitim görmüş olmaları ve geleneksel toplumun, dini önder profiline yüklediği rollerin bir kısmını icra etmemeleri/edememeleri, kırsalda zaman zaman kültürel normlara aykırı tutum ve davranışları (örneğin Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da divan veya köy odalarında, kişinin yaş ve statüsüne bağlı olarak hal ve hareketlerini belirleyen oda kültürüne yabancı olmaları), bazen de medreseliler veya şeyhlerin hocalara yönelik ilmi yetersizlik ya da başkaca eleştirilerinin yıpratıcı etkisi ile toplumsal statülerinin mollalara göre (Türkiye'nin batı bölgelerinden farklı olarak) daha düşük olmasına yol açmaktadır.

Araştırma evreninde görev yapan hocaların geleneksel din anlayışına yakın durmalarının sosyal ve eğitsel birçok nedeninden söz edilebilir. Öncelikle bu hocaların tamamına yakını orta ve alt toplumsal tabakalara mensupturlar ve dini sosyalleşme süreçlerini büyük oranda kırsalda veya şehirlerin, geleneksel din

anlayışlarının baskın olduğu periferilerinde yaşamışlardır. İmam hatip lisesi ve ilahiyat fakültesi gibi seküler din eğitimi kurumları hocaların dini sosyalleşmelerinde sınırlı bir etkiye sahip olmuşlardır. Esasen günümüzde, öğrencilerin ilahiyat eğitimi ile ilişkisi büyük oranda maddi beklentiler üzerinden şekillenmektedir. Dolayısıyla bu tür bir ilişkinin biçimlendirdiği öğretim süreçleri, ilahiyat öğrencisinde bilişsel ve davranışsal dönüşüm geliştirememektedir. Hocaların, geleneksel bir sosyal tabandan gelmeleri ve büyük ihtimalle benzer sosyal tabandan oluşan bir cemaate imam olacağı düşüncesinin sağladığı psikolojik durum, onların geleneksel din anlayışlarına açık şekilde tavır geliştirmelerini baskılamaktadır.

Pratik hayat koşulları hem mollaların hem de hocaların din ve dünya tasavvurları üzerinde yönlendirici etkiye sahiptir. Kırsal hayatta mollanın ekonomik olarak köylü, şeyh veya ağaya bağımlı olması, onun din yorumlarında bir şekilde bağımlı olduğu bu kimseleri hesaba katmasını gerektirir. Mollaların resmi kadro olarak ekonomik bağımsızlığa kavuşması ya da kırsalda hissedilen sıkı toplumsal kontrol mekanizmalarının, şehirleşme sürecinde gevşemesi, onların düşünsel olarak daha bağımsız davranmalarına imkân vermektedir. Ayrıca daha önce devlet ve resmi din anlayışı ile gerilimli ilişkileri olan mollalar, resmi kadrolara geçtikten sonraki süreçte, medrese formasyonu ile edindikleri din anlayışı ile resmi din anlayışı arasındaki gerilimi azaltmak ve bilişsel ve davranışsal çelişki durumlarını aşmak için resmi din anlayışına yaklaşma ihtiyacı duymaktadırlar. Bu durum medrese kökenli mollalar ile resmi dini eğitim kurumlarında yetişmiş hocaların din anlayışlarının birbirine yakınlaşmasına yol açmaktadır.

Mollalar ve hocaların din anlayışını, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkmış burhani, kelami, irfani veya beyani din anlayışlarından herhangi biri ile tam olarak özdeşleştirmek mümkün görünmemektedir. İslam filozoflarının ayet ve hadise neredeyse hiç yer vermeyen burhani din anlayışı mollalar ve hocalar tarafından benimsenmemektedir. Kelami veya irfani din anlayışlarının bazı izlerine rastlansa da mollalar ve hocaların çoğunlukla, dini metinlerin birincil anlamlarını kaynak olarak alan beyani din anlayışını benimsedikleri anlaşılmaktadır. Dini kimlik bağlamında daha yakın plandan bakıldığında mollaların din anlayışlarında irfani/tasavvufî, beyani/Selefi ve ıslahçı anlayışlar temelinde bir ayrışma görülürken, hocaların

anlayışlarında ise beyani, ıslahçı ve modernist eğilimler bağlamında bir çeşitlenme olduğu anlaşılmaktadır. Mollalar arasında yaşlılar ve tasavvufî eğilimleri yoğun olanlar, zihinsel olarak daha kapalı ve dönüşmeye daha dirençlidirler. Bunların dışındaki mollalar ve genel olarak hocalar, farklı din anlayışlarını bir arada barındıran parçalı, geçişken ve eklektik fomlarda çeşitli ‘karışım kimlik’lere sahiptirler.

Mollaların klasik medreselerden geleneksel bir anlayışla yetişmesine karşın toplumun pür geleneksellikten ayrılmış olması, hocaların ise modern bir eğitim kurumundan yetişmesine rağmen görev yaptıkları toplumun henüz modern değerleri içselleştirmemiş olması hem mollalarda hem de hocalarda bilişsel ve davranışsal bir anakronizm ve çelişki durumlarına yol açmaktadır. Medreselerin toplumsal değişmeyi artık kontrol edememeleri ve değişim sürecinde mollalara rehberlik edecek kurumsal bir yapının bulunmaması, ilahiyat fakültelerinin ise değişim süreçlerine yönelik henüz bir proje üretememiş olmaları, mollaları ve hocaları, pratik hayat şartlarının zorladığı dini değişme sürecinde, yönelimlerini çoğunlukla toplumsal pratikler ve bir bakıma ‘el yordamı’ ile bulmaya sevk etmektedir.

Hızlı modernleşme tecrübesinin, hocaların ama özellikle de mollaların geleneksel bütünleşik anlam dünyalarını parçalaması, onları geleneksel ve modern dünyalar arasında adeta bir çatlağa düşürmüştür. Bu vasatta mollalar ve hocalar, her iki taraftan aldıkları düşünce parçalarıyla, bazı sosyologların savunduğu lego teorisini andıran bir tarzda yeni bir anlam dünyası kurma çabasındadırlar. Dolayısıyla mollalar ve hocaların din anlayışlarında geleneksel ve modern yaklaşımlar arasında bazen bir eklemlenme bazen de gerilim veya kopuş ilişkisi söz konusu olmaktadır. Yeni anlam inşa süreçlerinin bazı kesitlerinde, hayatı bir bütün olarak kuşatan inançlar ve değerler mollalar ve hocalar açısından zaman zaman part time normlar haline gelebilmektedir.

Mollalar ve hocaların din anlayışları kitabi/normatif İslam ile halk İslam’ının bir sentezinden oluşmakla birlikte, mollalar popüler halk dindarlığını hocalara göre daha fazla tolare etmektedirler. Yaşlı mollalar geleneksel Eş’arî kelamının etkisi ile Allah merkezli bir din yorumunu öncelerken, hocalar ise daha rasyonel bir din

anlayışına eğilimlidirler. Hocaların dine nispeten daha rasyonel yaklaşımlarında, mollalara göre daha genç olmaları, ilahiyat eğitimi (özellikle beşeri ilimlerin etkisi) medyanın etkilerine daha açık ve modern hayatın pratikleri ile daha yakın olmalarının etkisi vardır.

Yaşlı mollaların dışındaki mollalar ve hocaların teorik plandaki din anlayışlarında görülen geleneksellik aynı oranda pratik hayata yansımamaktadır. Başka bir ifade ile hem mollalar hem de hocalar, bir çeşit kültürel gecikme pratiğini sergileyecek tarzda, maddi kültürde modern ama dini/manevi birçok alanda tutuk/muhafazakâr tutumlara sahiptirler. Bu durum mollaların ve hocaların dini değişme olgusuna yaklaşımları bağlamında anlamlandırılmalıdır. Zira birer dini otorite olarak mollalar ve hocalar, değişim sürecinde bir dini 'kimlik kopması' riskine karşı, açık şer'i hükümleri, değişmeyen 'çekirdek' olarak görmekte ve değişim sürecinde bu çekirdeğin korunduğunu ihsas etmektedirler. Dini kimliğin 'kuşak' kısmı olarak kodlanan birçok pratik ise dini değişim sürecinde yeni 'inşa' alanları olarak görülmektedir.

Geleneksel dini anlayışların ifadelendirilmesinde mollalar çoğunlukla Kur'an, Sünnet ve klasik dini kaynakları referans gösterirken, hocalar, görüşlerini dinin temel kaynakları ile temellendirme konusunda oldukça yetersizdirler. Bu durum ilahiyat fakültelerinin, çok çeşitli istihdam alanlarına yönelik olarak hazırlanmış, dağınık ve tek tip öğretim müfredatıyla, din âlimi yetiştirmelerinin ne ölçüde mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. İlmî yetersizlik ve bunun tetiklediği mesleki doyumsuzluk, - başka nedenlerle birlikte- hocaların ilk fırsatta öğretmenlik veya diğer resmi kurumlara geçmeye çalışmalarının da temel sebeplerini oluşturmaktadır. Ayrıca hocalar, bazı mollaların, mesleki motivasyon veya ilmî ve toplumsal sorumluluk hissiyle, özellikle fikhî konularda yurt içi ve yurt dışındaki gelişmelere gösterdikleri ilgiye benzer bir tutum içinde değildirlere.

Mollalar arasında modernist din anlayışına sahip kimse bulunmazken, hocalardan ikisinin uç modernist anlayışlara sahip oldukları anlaşılmaktadır. Yine mollaların ve hocaların din anlayışlarında ilmî Selefilik eğilimlerine rastlanmakla birlikte cihadist Selefî din anlayışlarına rastlanmamaktadır. Mollalar arasında din

anlayışındaki ayrışma tasavvufî ve ilmi Selefîlik bağlamında yaşanırken hocalarda bu ayrışma daha çok geleneksel, erken modern ve modernist anlayışlar şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Kürt etnik kimliğine özel vurgu yapan ve bu anlayışla ortaya çıkan mevcut oluşumlara sempati duyan mollalar ve hocalar, söz konusu hareketin sekülerleştirici etkisinde kalmakla birlikte, bu etki her iki grubun din anlayışını aynı oranda dönüştürmemektedir. Bu bağlamda yaşlı mollalar geleneksel din anlayışları konusunda daha muhafazakârdırlar. Özellikle toplumsal cinsiyet konusunda söz konusu ayrışma daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı harekete sempati duyan hocalar ise bahsedilen oluşumların sekülerleştirici etkisine daha açık olmaktadır. Dini ve dindarlığı daha çok kültürel bir bağlam içerisinde ve işlevselci bir anlayışla değerlendiren ve kurumsallaşmış İslam anlayışına mesafeli duran bu hocaların ilahiyat fakültelerindeki öğrencilik süreçlerinde de, öğretim sistemine karşı protest bir tutum içinde oldukları anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abat, Ruhi, (1998), “Dinler Arası Diyalog Söyleminin Tartışma Noktaları”, *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, C. 1, S. 2, s. 17-21.
- Acar, Abdurrahman, (2008), “Diyarbakır Medreseleri ve Osmanlı Eğitim Sistemi İçerisindeki Yeri”, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır*, Ed. Bahaeddin Yedyıldız, Kerstin Tomenendal, Ankara: Pozitif Matbaacılık, C. 1, s. 111-152.
- Açıkgenç, Alparslan, (1996), “Yenileşmenin Felsefi Temelleri Karşısında İslam Medeniyeti”, *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 273-285.
- Ağırman, Cemal, (2001), “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, S. 1, s. 155-168.
- Ak, Mehmet Akif, (2013), “Bir Modernleşme Projesi Olarak ‘İslamcılık’, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, İstanbul: Umran, s. 173-187.
- Akarsu, Bedia, (1994), *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akdağ, Mustafa, (1949), “Medreseli İsyancıları”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1-4, s. 361-387.
- Akdoğan, Ali, (2008), *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Akdoğan, Ali, (2004), *Sosyal Değişme ve Din*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Akdoğan, Ali, (2008), “Dini Hayat Açısından İlahiyat Fakülteleri ve Diyanetin Fonksiyonu”, *Diyanet İlmi Dergi*, C. 44, S. 3, s. 87-110.
- Akgündüz, Murat, (2012), *Osmanlı Medreseleri*, 2. bs., İstanbul: Beyan Yayınları.
- Akkaya, Nejla, (1991), “İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları”, *İslami Araştırmalar*, C. 5, S. 4, s. 236-250.
- Akşit, Bahattin ve diğ., (2012), *Türkiye’de Dindarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktan, Hamza, (1997), “Çağdaşlaşma Sürecinde İslam Hukuku”, *İslam ve Modernleşme*, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 167-180.
- Aktay, Yasin, Paçacı, Mehmet, (1999), “75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey”, *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4, p. 389-413.
- Aktay, Yasin, (2002), “Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı”, *İslamiyat*, S. 4, s. 41-55.

- Aktay, Yasin, (2004), “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, *Bilimname*, C. VI, S. 3, s. 131-151.
- Aktay, Yasin, (2011), *Türk Dininin Sosyolojik İmkani*, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Yasin, (2012), “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”, *Milel ve Nihal*, C. 9, S. 3, s. 101-135.
- Akyürek, Süleyman (Ed.), (2015), *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Akyüz, Niyazi, (2007), *Gecekonduarda Dini Hayat ve Kentleşme*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Akyüz, Niyazi, (2007), *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Akyüz, Niyazi, Çapçioğlu, İhsan, (2010), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, 2. bs., Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Akyüz, Niyazi, Gürsoy, Şahin, Çapçioğlu, İhsan, (2006), “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet’in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler”, *Dini Araştırmalar*, C. 9, S. 25, s. 31-42.
- Akyüz, Yahya, (2007), *Türk Eğitim Tarihi*, 11. bs., Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Albayrak, Halis, (2011), *Tefsir Usulü*, İstanbul: Şule Yayınları.
- Albayrak, İsmail, (2004), *Klasik Modernizmde Kur’an’a Yaklaşımlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Allport, Gordon W., (2004), *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, Ankara: Elis Yayınları.
- Alpago, Ceyda, (2006), *Kadına Yönelik Şiddet ve Kadın Sığınma Evleri Olgusu*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Altan, Mehmet, (2011), *Kent Dindarlığı*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Althusser, Louis, (2015), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygırları*, 2. bs., çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthakiYayınları.
- Altıntaş, Ramazan, (2006), “Alevi Geleneğinde Dini Otorite: Dede Profili”, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 437-475.
- Anameriç, Hakan-Rukancı, Fatih, (2008), “11. ve 16. Yüzyıllar Arasında Medrese ve Üniversitelerde Eğitim”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 23, S. 2, s. 35-56.

- Apaydın, H. Yunus, (2000), “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: T.D.V. Yayınları, C. 21, s. 432-445.
- Arıcan, Kazım, (2011), “Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XV, S.1, s.71-98.
- Armağan, Mustafa, (1995), *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aro, Jussi, (1993), “Geçmişte ve Günümüzde Dinlerarası Diyalog”, çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, s. 275-286.
- Arpa, Enver, (2013), “Kur'an'a İlişkin Bilimsel Açıklama Girişimlerinin Doğurduğu Sorunlar”, *Eskiye*, S. 27, s. 23-37.
- Arsel, İlhan, (1995), *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları*, 2. bs., İstanbul: Y.y.
- Arslan, Mustafa, (2002), “Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, s. 161-186.
- Arslan, Mustafa, (2004), *Türk Popüler Dindarlığı*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Arslan, Mustafa, (2006), “Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Adana: Karahan Kitabevi, s. 289-319.
- Arslan, Mustafa, (2009), “Popüler Dini Kültürde Hz. Muhammed Tasavvuru”, *Milel ve Nihal*, C. 6, S. 1, s. 195-219.
- Aslan, Adnan, (2006), “Müzakere”, *Dindarlık Olgusu*, Bursa: KURAV Yayınları, s. 137-140.
- Aslan, Adnan, (2013), “Medeniyetler İttifakına Uzanan Yol: Geleneksel Ekol ve Dini Çoğulculuk”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Ed. Şamil Öcal-Cevat Özyurt, Ankara: Hece Yayınları, s. 153-172.
- Aslan, Esra, (2007), *Töre Cinayetleri: Diyarbakır'da Göç Sonrası Töre*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Aslan, Esra, (2014), *Şehirleşme ve Din; Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Aslan, Esra, (2015), “Din ve Şiddet Ekseninde Kadın Cinayetleri”, *Günümüz İslam Topluları ve Problemleri Sempozyumu*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları.

- Aşık, Nevzat, (2008), “İlahiyat Fakültelerinin Pratik Din Hizmetlerine Katkısı”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, C.II, Ankara: DİB Yayınları, s. 457-462.
- Aşıkoğlu, Nevzat, (2009), “Değişen Dünyada Değişmeyen Kurumlar: İlahiyat Fakülteleri”, *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, C. 2, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 887-898.
- Atalay, Orhan, (2004), *20. Yüzyıl Tefsir Akımı-İçtimai Tefsir-*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Atalay, Talip, (2005), “Diyarbakır ve Mardin’de Misyonerlik Faaliyetleri”, *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik*, (b.y.), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, s. 141-150.
- Atay, Hüseyin, (1981), “Medreselerin Gerilemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 24, S. 1, s. 15-56.
- Atay, Hüseyin, (1982), “1914’te Medrese Düzeni”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. 5, s. 23-54.
- Atay, Hüseyin, (1982), “Medreselerin Islahatı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 25, S. 1, s. 1-43.
- Atay, Hüseyin, (1998), “Soruşturma”, *İslamiyat*, C.1, S. 4, s. 149-262.
- Atay, Tayfun, (2009), *Din Hayattan Çıkar*, 2. bs, İstanbul: İletişim.
- Ateş, Abdurrahman, (2002), “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 4, s.117-141.
- Ateş, Abdurrahman, (2002), *Kur’an’a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ateş, Ali Osman, (2000), *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ay, Mahmut, (2010), “İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 23, s. 77-120.
- Aydemir, Abdullah, (2012), *Tefsirde İsrâiliyat*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aydın, Ömer, (1999), “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, s. 133-158.
- Aydın, M. Akif, (2001), “Türkiye’nin Hukuki Modernleşmesi”, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 337-349.

- Aydın, M. Şevki, (1987), “Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, s. 321-336.
- Aydın, M. Şevki, (2004), “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: Y.y., s. 19-25.
- Aydın, Mahmut, (2005), “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, *Hiristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 15-49.
- Aydın, Mehmet Şevki, (2011), *Açık Toplumda Din Eğitimi, Yeni Paradigma İhtiyacı*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Aydın, Mehmet, (1994), *Din Felsefesi*, 4. bs., Ankara: Selçuk Yayınları.
- Aydın, Mustafa, (2013), “Toplumsal Değişme ve İslam”, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, İstanbul: Umran, s. 13-21.
- Aydınalp, Halil, (2006), “Türkiye’de Dini Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir”, *Dindarlık Olgusu*, İstanbul: Kurav Yayınları, s. 301-318.
- Aydınlı, Yaşar, (2005), “Ehl-i Sünnetin Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *İslamiyat*, C. 8, S. 3, s. 51-67.
- Ayhan, Halis, (1999), “İlahiyat Fakültesi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 6, s. 255-268.
- Ayhan, Halis, (2000), “İlahiyat Fakültesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul : T.D.V. Yayınevi, C. 22, s. 70-72.
- Ayhan, Halis, (2002), “Türkiye’de Din Eğitimi ve İlahiyat Fakülteleri”, 2. bs., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 13-53.
- Aysoy, Mehmet, (2003), *Gelenek Sonrası Toplum Üzerine*, İstanbul: Açı Kitaplar.
- Azimli, Mehmet, (2002), “Kadınların Yöneticiliği Konusundaki Rivayete Tarihsel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *İslami Araştırmalar*, C. 15, S. 3, s. 417-422.
- Azimli, Mehmet, (2009), *Siyeri Farklı Okumak*, C. 2, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Azimli, Mehmet, (2010), *Diyarbakır ve Çevresinin Müslümanlaşma Süreci*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Bagader, Ebubekir, (1991), *Modern Çağda Ulema*, çev. Osman Bayraktar, İstanbul: İz Yayıncılık.

- Bağcı, H. Musa, (2012), *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bağcı, Musa, (2004), “Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XIX, s. 103-136.
- Bağcı, Musa, (2009), “Medrese Eğitiminde Hadis Birikimi -Diyarbakır Örneği-”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com-* S. 1, s. 45-59, (Erişim: 18.09.2015)
- Bağcı, Musa, (2012), *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bağlı Mazhar- Binici, Abdulkadir, (2005), *Kentleşme Tarihi ve Diyarbakır Kentsel Gelişimi*, Ankara: Bilim Adamı Yayınları.
- Baktır, Mehmet, (2004), “Hz. Peygamber’in Otoritesinin Dayanakları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 1, s. 23-39.
- Baktır, Mustafa, (2005), “İslam’da Kadının Çalışma Şartları”, *Sosyal Hayatta Kadın*, 3. bs., İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 120-148.
- Bala, Sabahattin, (2012), *Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri (Mardin Yöresi Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Bardakoğlu, Ali, (2002), “Müzakere”, *Küreselleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 303-309.
- Bardakoğlu, Ali, (2006), *Religion and Society, New Perspectives From Turkey*, Ankara: Publications of Presidency of Religious Affairs, s. 9-10.
- Bardakoğlu, Ali, (2010), *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet*, C. 1, Ankara: DİB Yayınları.
- Başaran, Selman, (1991), “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, s. 65-76.
- Başkaya, Fikret, (2004), *Paradigmanın İflası*, İstanbul: Özgür Üniversite Yayınları.
- Beckford, James A. (2006) “Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Din Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi; Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Solmaz-Çapcıoğlu, Konya: İhsan Çizgi Kitabevi Yayınları, s. 125-136.

- Bedir, Murteza, (2010), “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 38, s. 150-153.
- Bein, Amit, (2013), *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Faileri ve Geleneğin Muhafızları*, çev. Bülent Üçpunar, İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 77.
- Berger, Peter L., (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berger, Peter L., (1963), *Invitation to Sociology, A Humanistic Perspective*, New York: Pelican Books.
- Berger, Peter L., (2000), *Kutsal Şemsiye*, çev: Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, Peter L., (2002), “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, *Din ve Modernlik, Toplum Bilim Yazıları I*, Der: Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 121-174.
- Berkes, Niyazi, (2004), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 6. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beroje, Sahip, (2012), “Şafî’nin Sünnetin Kur’an’a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşım”, *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, Ed. Mehmet Bilen, İstanbul: Kent Yayınları, s. 860-877.
- Bilen, Mehmet, (2007), “Din Görevlilerinin Hadis Bilgileri Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi*, S. 2, s. 81-104.
- Bilgin, Vejdi, (2003), *Fakih ve Toplum*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bilgin, Vejdi, (2011), *İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, Bursa: Emin Yayınları.
- Bilgin, Vejdi, (2014), “Yüksek Din Eğitimi Tek Çatı Altında Sürdüren İlahiyat Müfredatında Felsefe ve Sosyal Bilimler Problemi”, *Eğitime Bakış*, S. 28, s. 23-27.
- Bin Bâz, Abdulaziz, (1982), *El-Edilletü’n-Nakliyyetu ve’l-Hissiyetu ‘Ala İmkani’s-Suûdi İle’l-Kevâkibi ve ‘Ala Cereyani’ş-Şemsi ve’l-Kameri ve Sukûni’l-Ardi*, 3. bs., Riyad: Mektebetü’r-Riyadi’l-Hadîseti.
- Birand, Kamuran, (1957), “Dinin Mahiyeti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 1, s. 104-118.

- Birişik, Abdulhamit, (2011), “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 40, s. 281-290.
- Birleşmiş Milletler CEDAW Komitesine Sunulmak Üzere Hazırlanan İkinci ve Üçüncü Birleştirilmiş Peryodik Türkiye Raporu, Ankara: 2003.
https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/belge/uluslararası_belgeler/ayrimcilik/CEDAW/ulke_raporlari/CEDAW%20Komitesi'ne%20verilen%20T%C3%9CRK%C4%B0YE%20RAPORU%202%20ve%203.%20d%C3%B6nem.pdf. (Erişim: 26. 11. 2015)
- Bouamrane, Chikh, (1988), “İslam Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları”, çev. Nesimi Yazıcı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 30, C. 30, S. 1, s. 279-285.
- Bouma, Gary D. - Ling, Rod, (2012), “Dini Çeşitlilik”, çev. Esra Ay, *Din Sosyolojisi -Yaşadığımız Dünya-*, Der. Peter B. Clarke, çeviri ed: İhsan Çapçioğlu, Ankara: İmge Kitabevi, s. 317-339.
- Boutroux, Emile, (1997), *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Kâtipoğlu, M.E.B. Yayınları, İstanbul, s. 216.
- Bozkurt, Nebi, (2003), “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 23, s. 323-327.
- Bulaç, Ali, (1997), “İslam ve Fundamentalizm”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, s. 315-328.
- Bulaç, Ali, (2008), *Din, Kent ve Cemaat*, İstanbul: Ufuk Kitap.
- Buyrukçu, Ramazan, (2005), *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Ankara: TDV Yayınları.
- Candan, Abdulcelil, (2011), *Ulemanın Gücü*, 3. bs., Van: Bilge Adamlar Yayınları.
- Cemil Paşa, Ekrem, (1998), *Kürdistan Kısa Tarihi*, İstanbul: Doz Yayınları.
- Charney, Jean-Paul, (1997), *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Osman Bilen, Ankara: TDV Yayınları.
- Cihan, Ahmet – Bağlı, Mahzar, ‘Diyarbakır’da Sosyal Yapı’, <http://www.diyarbakir.gov.tr/sosyalyapi.html> (Erişim: 04. 10. 2006)
- Çağlayan, Mehmet, (1996), *Şark Uleması*, İstanbul: Çağlayan Yayınları.

- Çaha, Ömer, (2001), “Türkiye’nin Siyasi Modernleşmesi”, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 265-294.
- Çakın, Kamil, (1995), “Hadisin Kur’an’a Arzı Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 34, S. 1, s. 237-262.
- Çakır, Ruşen - Bozan, İrfan, (2005), *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Çalışkan, İsmail, (2003), “Kur’an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi, Kur’an’da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S.1, s. 235-248.
- Çandar, Cengiz, (1993-94), “Değişim Sürecinde İslam”, *İslami Araştırmalar*, C. 7, S. 1, s. 97-107.
- Çapçioğlu, İhsan, (2009), “Din-Siyaset-Laiklik Ekseninde Türkiye’de Din Öğretimi”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, C. 2, S. 1, s.20-39.
- Çapçioğlu, İhsan, (2011), *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*, Ankara: Otto Yayınları.
- Çarkoğlu, Ali - Kalaycıoğlu, Ersin, (2009), *Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma, International Social Survey Program Raporu*.
- Çarkoğlu, Ali - Toprak, Binnaz, (2000), *Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Çatalbaş, Resul, (2013), “Diyarbakır’da Misyonerlik Faaliyetlerinin Tarihi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 29, s. 109-132.
- Çelakıl, Ömer, (2003), *Kur’an-ı Kerim’in Sırları*, İstanbul: Merkez Yayıncılık.
- Çelebi, Ahmed, (1983), *İslam’da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi.
- Çelebi, İlyas, (2009), “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 37, s. 100-106.
- Çelen, Mehmet, (1995), “İslam Düşüncesinde İctihadın Şahsiyeti”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 177-185.
- Çelik, Ahmet, (2008), *Tarihi Süreçte Bâtınî ve İşârî Yorum*, İstanbul: Aktif Yayınevi.
- Çelik, Ömer, (1993), “Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet*, S.1, s. 128-147.

- Çelik, Ömer, (1995), “Toplumsal Projelerde İki Siyaset Sorunu”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 39-48.
- Çetin, Ensar, (2012), *Akademik Dini Bilgi ve Toplum*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Çiçek, M. Halil, (2009), *Şark Medreselerinin Serencamı*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Çiçek, M. Halil, (2012), *Kur'an Nasıl Bir Kitaptır?*, 2. bs., İstanbul: Beyan Yayınları.
- Çiftçi, Adil, (2002), ‘Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi’, *Din ve Modernlik, Toplumbilim Yazıları I*, Der: Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s.12-13.
- Dalgın, Nihat, (2010), “Türkiye’de İlahiyat Tecrübesi”, *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay)*, Samsun, s. 33-37.
- Dalkılıç, Mehmet, (2013), “Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, C. 1, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 233-246.
- Davie, Grace, (2001), “Din ve Modernite: Batılı Bir Bakış”, çev. Recep Şentürk, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 91-108.
- Davie, Grace, (2005), *Modern Avrupa’da Din*, Çev. Akif Demirci, İstanbul: Küre Yayınları.
- Davis, Winston, (2006), “Din Sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşımlar”, *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed: Bünyamin Solmaz- İhsan Çapçioğlu, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, s. 73-96.
- Davudoğlu, Ahmet, (2001), “Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri”, *Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 361-392.
- Davutoğlu, Ahmet, (2013) “Büyük Restorasyon: Kadim’den Küreselleşmeye Yeni Siyaset Anlayışımız” Konulu Konferans, 15 Mart 2013, Diyarbakır.
- Deedat, Ahmed, (1987), *Kur'an En Büyük Mucize*, 12. bs., çev. Edip Yüksel, İstanbul: İnkılab Yayınları.
- Demir, Şehmus, (2003), *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihsel Gerçeklik*, İstanbul: Beyan Yayınları.

- Demir, Şehmus, (2010), “Kur’an’ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*, Ed. Bilal Gökçır ve diğ., İstanbul: Y.y., s. 401-424.
- DİB, (2014), *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, Ankara: y. y.
- Dinçoğlu, Mehmet, (2013), “Doğu Medreselerinde Okutulan Hadis Kitapları ve Dersleri (Muş Yöresi)”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 579-593.
- Doğan, Mehmet, (2005), “İnsan, Kültür ve Türkiye’de Kültür Meselesi”, *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 90-110.
- Durkheim, Emil, (2002) *İntihar*, çev: Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durkheim, Emile, (2005) *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev., Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları.
- Dursun, Davut, (1992), *Din Bürokrasisi*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ed-Diyarбекrî, Ahmed Hilmi el-Kûğî, (t.y.) *Rehber-i Avam*, b.y.: y.y.
- El-Belazûrî, (1987), *Futûhu’l-Buldan*, Beyrut: (Y.y.).
- El-Câbirî, Muhammed Âbid, (2001), *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 3. baskı, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- El-Cabirî, Muhammed Abid, (2001), *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev: İbrahim Akbaba, Ankara: Kitabevi Yayınları.
- Eliaçık, İhsan, (2013), *Sosyal İslam*, 6. bs., İstanbul: Destek Yayınevi.
- Eliaçık, R. İhsan, (2011), *Kur’an’a Giriş*, İstanbul: İnşa Yayınları.
- Eliade, Mircea, (2004), *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Ensarioğlu, Galip, (2011), “Diyarbakır’ın Sosyo-ekonomik Durumu”, *Tüm Yönleri İle Diyarbakır 2. Sempozyumu*, Ankara: Efil Yayınevi, s. 266-270.
- Erdem, Sabri, (2003), “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”, *Dini Araştırmalar*, C. 5, S. 15, s. 109-119.
- Erdem, Sami, (2013), “İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır?: II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, s. 162-174.

- Erdoğan, Mehmet, (2000), “Kadın Hakları Bağlamında Boşanma Sorunu”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 138-149.
- Erdoğan, Mehmet, (2000), *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Erdoğan, Mehmet, (2005), “Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku”, *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 41-60.
- Eren, Cüneyt, (2005), “Bilimsel Tefsir Metodolojisi”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 560-571.
- Erginli, Zafer, (2004), “İlahiyat Fakültesi Müfredatında İslam Düşüncesinin Bütünlüğü Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 73-82.
- Erkan, Rüstem, (2005), *Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Sosyal Yapısı ve Değişme Eğilimleri*, Ankara: Kalan Yayınları.
- Erkan, Rüstem, Bozgöz, Faruk, (2004), “Kadına Yönelik Şiddetin Sosyo-ekonomik, Dinsel ve Kültürel Boyutları: Diyarbakır Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, S. 18, s. 219-242.
- Erkilet Başer, Alev, (1999), *Ortadoğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Erkol, Ahmet, (2006), “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşabih Sorunu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VIII, S. II, s. 199-226.
- Er-Razi, Fahrudin, (1993), *Mefatihü’l-Ğayb*, Beyrut: Daru’l-Fikr, C. 1, Cüz. 2.
- Erul, Bünyamin, (2000), *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 2. bs., Ankara: TDV Yayınları.
- Erul, Bünyamin, (2003), “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Ankara: TDV Yayınları, s. 419-435.
- Es-Sabûnî, Muhammed Ali, (t.y.), *Safvetü’l-Tefâsîr*, C. 2, b.y., Dersaâdet.
- Es-Sabûnî, Muhammed Ali, (1991), *Hareketü’l Ardi ve Deverânuha*, Dimaşk: Daru’l-Kalem.
- Eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, (1971), *El-Umm*, Tahric: Mahmud Matruci, Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlm, C. 7.
- Et-Taftazânî, (H. 1304), *Şerhu’l-Akâid*, by.

- Evkuran, Mehmet, (2005), Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü”, *İslamiyat*, C. 8, S. 3, s. 27-50.
- Farukî, İsmail R., (1993), “Önsöz”, *İbrahimî Dinlerin Diyalogu*, çev. Mesut Karaşahan, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Fazlurrahman, (2001), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fazlurrahman, (2004), *İslam*, 7. bs., çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fazlurrahman, (2007), *Ana Konularıyla Ku’an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Freyer, Hans, , (1964), *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Furseth, Inger - Repstad, Pal, (2011), *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapçioğlu, Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Yayınları.
- Garaudy, Roger, (2010), *Entegrizm, Kültürel İntihar*, 6. bs., çev. Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Gazâlî, Ebu Hamid, (t.y.), *İhyâu ‘Ulumi’d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, C. 1.
- Geertz, Clifford, (1971), *İslam Observed*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford, (1973), “Religion as a Cultural System”, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, s. 90.
- Gencer, Bedri, (2013), “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık: Bir İslamcılık Tipolojisine Doğru”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, s. 69-98.
- Gencer, Bedri, “Şeriatsız Hakikat, Namazsız Niyaz Dönemini Yaşıyoruz”, *Yeni Şafak*, 22 Ekim 2012.
- Gençoğlu Onbaşı, Funda, (2003), “Geleneksel ve Modern: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine”, *Modernliğin Gölgesinde: Gelenek*, 2. bs., Ankara: Doğu Batı yayınları, s. 83-98.
- Gezer, Süleyman, (2008), *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Gezer, Süleyman, (2009), *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Giddens, Anthony, (2014), *Modernliğin Sonuçları*, 6. bs., çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Glesne, Corrine, (2012), *Nitel Araştırmaya Giriş*, Çeviri editörü: Ali Ersoy, Pelin Yalçınoğlu, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, (1991), *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi.
- Göle, Nilüfer, (2011), *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine*, 4. bs., İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer, (2012), *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkan Ünal, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gözaydın, İhtar, (2009), *Diyanet, Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gözütok, Şakir, (2013), “Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 199-216.
- Gusfield, Joseph R., (2005), “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Modernite”, çev. Bilal Canatan, *Muhafazakâr Düşünce*, C. I, S. 3, s. 55-72.
- Güler, İlhami (2010), *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Güler, İlhami, (2002), “Ehl-i Sünnet’in Dindarlık Kriterleri ve Türkiye Dindarlığı-Teolojik bir Yaklaşım”, *İslamiyat*, S. 4, s. 99-108.
- Güler, İlhami, (2002), *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Güler, İlhami, (2011), *‘din’e Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Güler, İlhami, (2012), “M. Arkoun’a Göre İmam Şafî’nin “İslamî Akıl”ı Kuruluşunun Teolojisi – Kur’an ve Sünnet’in “Yüce Otorite” Olarak Tesisi”, *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, s. 387-391.
- Güler, İlhami, “Türkiye’nin Kimlik/Ahlâk Sorunları ve İlahiyat Fakülteleri”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, C. 2, S. 1, s. 40-44.
- Güllüce, Veysel, (2010), “Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ed. Bilal Gökkır vd., İstanbul: Y.y., s. 377-399.

- Günay, Ünver, (1988), “M. Weber’in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, s. 1-10.
- Günay, Ünver, (2005), *Din Sosyolojisi*, 6. bs., İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ünver, (2006), “Dindarlığın Sosyolojisi”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, s. 1-59.
- Gündüz, Mustafa, (2013), “Pozitivizmden Radikal Sekülerizme Uzanan Felsefi Süreçte Cumhuriyetin Yeni Nesli ve Eğitim”, *Eğitime Bakış*, S. 26, s. 57-65.
- Gündüz, Şinasi, (2002), “Misyonerlik, İslam ve Dinsel İfade Özgürlüğü”, *Tezkire*, Yıl: 11, S. 24, s. 48-58.
- Gürsoy, Elif - Arslan Özkan, Hediye, (2014), “Türkiye’de Üniversite Öğrencilerinin Kadına İlişkin ‘Namus’ Algısı”, *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, C. 5, S. 3, s. 149-159.
- Güven, Mustafa, (2010), “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak “İstivâ”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 3, C. 3, S. 6, s. 175-192.
- Hallaq, Wael b., (2006), “Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem”, çev. Hüseyin Hansu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, S. 9, s. 137-151.
- Hamidi, Muammer Sadık, (2013), “Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti ve Ders Müfredatının Islah Önerisi”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 313-328.
- Hamidullah, Muhammed, (1993), *İslam Peygamberi*, C. 2., 5. bs., çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayınları, s. 768.
- Hamidullah, Muhammed, (2003), *Aziz Kur’an*, çev. Abdulaziz Hatip, Mahmut Kanık, İstanbul: Beyan Yayınları, 9/Baraat: 28’in dipnotu.
- Hanefî, Hasan, (2001), “Kelâm İlmi ve Bugünkü Durumu”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s.327-345.
- Harman, Ömer Faruk, (2005), “Dinlerarası Diyalog Çalışmaları ve Misyonerlik Faaliyetleri”, *Üçüncü 1000’e Girerken İslam*, Ankara: TDV Yayınları, s. 285-290.
- Has, Polat, (1991), *İslamiyet’te ve Hıristiyanlıkta İlim Anlayışı*, İzmir: T.Ö.V. Yayınevi.
- Hassan, Riaz, (2010), *Müslüman Zihinler*, çev. Ergin Çenebaşı, İstanbul: Doğan Kitap.

- Hatemi, Hüseyin, (1990), *Kadının Çıkış Yolu- İlahi Hikmet’de Kadın*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Helimoğlu Yavuz, Muhsine (1993), *Diyarbakır Efsaneleri*, 2. bs., Ankara: Doruk Yayınları.
- Herveu-Leger - Daniele,(2006), “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri”, çev. Halil Aydınalp, *Din Sosyolojisi; Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Solmaz- İhsan Çapçioğlu, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, s. 137-138.
- Heyd, Uriel, (2001), *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Hızlı, Mefail, (2008), “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 1, s. 25-46.
- <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist> (Erişim: 29.01.2015)
- Işık, Nevzat, (2008), “İlahiyat Fakültelerinin Pratik Din Hizmetlerine Katkısı”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 457-462.
- İbn-i Hanbel, Ahmed, (1999), *Müsnedü’l-Ahmed b. Hanbel*, IV/131, Tahkik: Şuayb Arnavud , Adil Mürşid, Lübnan: Müessestü’r-Risale, C. 28.
- İdiz, Ferzende, (2006), “Tasavvufta İlmi Zâhir-İlmi Bâtın Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 25, S. 237-260.
- İkbal, Muhammed, (2013), *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 2. bs., çev. Rahim Acar, İstanbul: Timaş Yayınları.
- İmam Şafiî, (t.y.), *Er-Risale*, Tahkik: A. Muhammed Şakir, çev: Ubeydullah Dalar, Ankara: Gaye Matbaacılık.
- İnsan Hakları Başkanlığı, 2007 Töre ve Namus Cinayetleri Raporu s. 5. http://www.tihk.gov.tr/www/files/tore_namus_cinayetleri_raporu_06_08_2008.pdf , (Erişim: 25. 11.2015)
- İslamoğlu, Mustafa, (2004), *Üç Muhammed*, 13. bs., İstanbul: Denge Yayınları.
- İslamoğlu, Mustafa, (2006), *İmamlar ve Sultanlar*, İstanbul: Denge Yayınları.
- İşcan, Mehmet Zeki, (2006), “Sünnî Düşüncede Dini Bir Otorite Olarak ‘Selef’ Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 147-172.
- İzmirli, İsmail Hakkı, (2012), *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- İzzetbegoviç, Aliya, (2010), *İslamî Yeniden Doğuşun Sorunları*, 3. bs., çev: Rahman Ademi, İstanbul: Fide Yayınları.
- Jansen, Henrica ve diğ. (2009), *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*, Ankara: y.y.
- Jaschke, Gotthard, (1972), *Yeni Türkiye’de İslamlık*, çev. Hayrullah Örs, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kahraman, Ahmet, (1999), *Mukayeseli Dinler Tarihi*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Kahraman, Bayram, (2014), *Diyarbakır’ın Toplumsal Yapısı ve Diyarbakır Halkının Toplumsal Kurumlara Bakışı*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Kalın, İbrahim, (2008), *İslam ve Batı*, 2. bs., İstanbul: İsam Yayınları.
- Kandemir, M. Yaşar, (1997), “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, s. 27-64.
- Kara, İsmail, (2000), “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 18, s. 29-55.
- Kara, İsmail, (2001), “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur” Söylemi Etrafında Dînî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 21, s. 5-21.
- Kara, İsmail, (2005), “Diyanet İşleri Başkanlığı, Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce / İslamcılık*, C. 6, 2. bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 178-200.
- Kara, İsmail, (2006), “Modernleşme Döneminde Dini Otorite Meselesinin Ele Alınışı ve Problemleri veya ‘İslam’da Ruhbanlık Vardır””, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 547-567.
- Kara, İsmail, (2009), “Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Dini Kurumlar mı, Laik Kurumlar mı?”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, C. 2, S. 1, s. 1-19.
- Kara, İsmail, (2011), *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karaçam, Taner, (1995), “İslam ve Tolerans”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 239-291.

- Karadaş, Cağfer, (2013), “Nizamiye Medreseleri ve Gazzâli”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. ř. Ü. Yayınları, C. 1, s. 545-555.
- Karaman, Hayreddin, (1991), “Kadının şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslami Araştırmalar*, C. 5, S. 4, s. 284-291.
- Karaman, Hayreddin, (1992), *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: Nesil Yayınları, C. 3.
- Karaman, Hayreddin, (1993), *İslam'da Kadın ve Aile*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Karaman, Hayreddin, (1996), “Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme”, *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul: İSAM Yayınları, s. 29-44.
- Kardam, Filiz ve diğ., (2005), *Türkiye'deki Namus Cinayetlerinin Dinamikleri: Eylem Programı İçin Öneriler Sonuç Raporu*, Ankara: Koza Yayın.
- Karlı, İ. Halil, (2012), *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karlı, İbrahim H. (2013), *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, Ankara: TDV Yayınları.
- Kasar, Veysel, (1997), “Kur'an'da Müteşabihattan 'İstiva' Kavramı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. III, s. 201-227.
- Kaya, Ayhan, (2009), *Türkiye'de İç Göçler Bütünleşme mi Geri Dönüş mü?*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, İlhan, (2011), “Diyarbakır ve Etnik Çeşitlilik”, *Tüm Yönleri İle Diyarbakır 2. Sempozyumu*, Diyarbakır: Efil Yayınevi, s. 269-278.
- Kaya, Mahmut, (2002), “Müzakereler”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 184-186.
- Kaya, Mahmut, (2002), “Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelam Münasebetleri”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 160-172.
- Kaya, Mevlüt - Nazıroğlu, Bayramali, (2008), “Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 26/27, s. 25-53.
- Kaya, Remzi, (2002), “Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 2, s. 31-58.

- Kayıkçı, Halil, (2013), “Skolastik Eğitim Kıskaçında Medreseler”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler*, C.1, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, s. 185-198.
- Kayıklık, Hasan (2006), “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, s. 157-174.
- Kazıcı, Ziya, (1995), *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Kehrer, Günter, (1992), *Din Sosyolojisi*, çev: Semahat Yüksel, İstanbul: Kubbealti Neşriyat.
- Kehrer, Günter - Robertson, Roland - Durkheim, Emil, (1996), *Din Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Keleş, Ahmet, (2011), *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları.
- Keleş, Ahmet, (2015), *Sünnet, Yeni Bir Usul Denemesi*, 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kelpetin Arpaguş, Hatice, (2001), *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul: ÇamlıcaYayınları.
- Keser, İnan, (2012), *Diyarbakır, Sosyolojik Bir İnceleme*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Kılıç, Recep, (2003), “Küreselleşmenin Değer Boyutu Üzerine”, *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 17, s. 11-22.
- Kılıç, Recep, (2004), “Dinî Çoğulculuk mu? Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dini Araştırmalar*, C. 7, S. 19, s. 13-17.
- Kılıç, Recep, (2007), “Küreselleşme ve Din Üzerine”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 53-62.
- Kırbaçoğlu, Hayri, (2002), “İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine”, *İslamiyat*, S. 4, s. 109-124.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, (2006), *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 3. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, (2010), *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, (2014), “İslam Ülkelerinde Yüksek İslami İlimler Öğretimi: İdealler ve Gerçekler”, *Eğitime Bakış*, S. 28, s. 44-53.

- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, (1991), “Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar*, C. 5, S. 4, s. 271-283.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, (2008), “Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet - Ehl-i Sünnet’e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası -”, *İslamiyat*, C. 8, S. 3, s. 69-80.
- Kızıl, Hayreddin, (2010), *Diyarbakır ve Çevresindeki Dini Anlayışta Mitolojik Unsurların Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koca, Ferhat, (2003), “Türkiye’nin Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslam Hukukunda Zihniyet Değişimi ve Yeni Perspektifler”, *Türkiye’nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Sempozyumu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 179-197.
- Koç, Turan, (2012), *Din Dili*, 3. bs., İstanbul: İz Yayıncılık.
- Koçoğlu, Kıyasettin, (2013), “Mezhepsel Çoğulculuğun Yaşandığı Ortamlarda Dini Hayatta Karşılaşılan Problemler ve Vaizlik -İğdır Örneği-”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, Ankara: DİB Yayınları, C. 1, s. 631-643.
- Konda, (2014), “Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırması, Algılar, Memnuniyet, Beklentiler” Raporu.
- Korkusuz, M. Şefik, (2004), *Tezkire-i Meşayih-i Amid, Diyarbekir Velileri I-II*, İstanbul: Kent Yayınları.
- Korkusuz, M. Şefik, (2009), *Cumhuriyet Öncesi Diyarbekir’de Maarif*, İstanbul: Kent Yayınları.
- Korlaelçi, Murteza, (2014), “İlahiyat Felsefe İlişkisi”, *Eğitime Bakış*, S. 28, s. 12-16.
- Köktaş, M. Emin, (1993), *Türkiye’de Dini Hayat*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Köktaş, M. Emin, (1997), “Türkiye’de Sosyal Bilimler ve Din Olgusu”, *İslam ve Modernleşme*, İstanbul: TDV Yayınları, s. 253-258.
- Köse, Ali, (2015), “XXI. Yüzyıl Türkiye’inde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 49, s. 5-27.
- Köylü, Mustafa, (2014), “Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi”, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, Ed. Mustafa Köylü, 2. bs., İstanbul: Dem Yayınları, s. 46-80.
- Kurt, Abdurrahman, (2012), *Din Sosyolojisi*, 2. bs., İstanbul: Sentez Yayınları.

- Kurt, Abdurrahman, (2008), “İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 2, s. 35-72.
- Kurt, Abdurrahman, (2009), “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, S.2, s. 1-26.
- Kuş, Elif, (2009), *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*, 3. bs. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kutub, Seyyid, (1994), *Fî Zilâli'l-Kur'an*, C. 9, çev. Yakup Çiçek ve diğ., İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Küçük, Abdurrahman ve diğ., (2014), *Dinler Tarihi*, 4. bs., Ankara: Berikan Yayınevi, s. 606-608.
- Küçük, Abdurrahman, (1998), “Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?”, *Dini Araştırmalar*, C. 1, S. 1, s. 31-43.
- Kümbetoğlu, Belkıs, (2012), *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 3. bs., İstanbul:Bağlam Yayınları.
- Laroui, Abdullah, (1998), *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara: Vadi Yayınları.
- Leaman, Oliver, (2013), “Ezeli Felsefe ve Problemleri”, çev. Şamil Öcal, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Ed. Şamil Öcal-Cevat Özyurt, Ankara: Hece Yayınları, s. 51-63.
- Luckmann, Thomas, (2003), *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yayınları, s. 29.
- Maalouf, Amin, (2000), *Ölümcül Kimlikler*, 1. bs., çev. Aysel Bora, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Macit, Nadim, (2003), “Bilginin İmkânı Bağlamında Dini Otorite”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 4, s. 1-16.
- Makdisi, George, (1997), “İslam Toplumunda Otorite”, Çev. İsmet Kayaoğlu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7, s. 109-121.
- Malik b. Enes, (2008), *Muvatta*, C. 4, Çev. Ahmet M. Büyükçınar ve diğ., İstanbul: Beyan Yayınları.
- Mardin, Şerif, (2014), *Din ve İdeoloji*, 22. bs., İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif, (2012), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Marshall, Gordon, (2014), *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Maykut, Pamela- Morehouse, Richard, (2005), *Beginning Qualitative Research A Philosophic and Practical Guide*, (b.y.), Taylor & Francis e-Library.
- Mayring, Philipp, (2011) *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, Çev: Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi, (2004), *Kişilik ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi, (2006), “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, s. 133-167.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi, (2006), “Klasik Kuramlar ve Modern Araştırmalar Bağlamında Dindarlık ve Kişilik”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, s.259-288.
- Mensching, Gustav, (1994), *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kitabevi.
- Merad, Ali, (ty), *Çağdaş İslam*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Milli Eğitim Bakanlığı, (2008), *Medyada Töre ve Namus Cinayetlerinin Yansımaları, Veliler ve Öğrenciler Üzerindeki Etkileri*, Ankara, http://www.meb.gov.tr/earged/earged/tore_namus_etkileri.pdf (Erişim: 26.11.2015)
- Muslim, İbnu'l-Haccâc en-Nisâburî, (2010), *Sahih-i Müslim*, 3. bs., (1) Kitabu'l-İman: 34, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Mutluer, Nil, (2014), “Yapısal, Sosyal ve Ekonomi Politik Yönleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Sosyo-Ekonomik Politikalar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı, Kamuoyununun Diyanet'e Bakışı Tartışmalar ve Öneriler*, İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, (1995), *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, (2006), *İslam ve Bilim*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar, (2010), *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 2. bs., İstanbul: Timaş Yayınları.

- Oğuz, Hayrettin, (2013), “Postmodern Bir Süreçte, Postmodern Bir Darbe ve Postmodern İslamcılık”, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, İstanbul: Umran, s. 261-268.
- Okumuş, Ejder, (2003), *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, Ejder, (2008), “Olağanüstü Zamanlarda Din Hizmetleri Diyarbakır Örneği”, *1. Din Hizmetleri Sempozyumu C. 1*, Ankara: DİB yayımları, s. 589-605.
- Okumuş, Ejder, (2013), “Din-Devlet İlişkileri Bağlamında İlahiyat Fakülteleri”, *Eğitime Bakış*, S. 26, s. 48-56.
- Okumuş, Ejder, (2013), “Sosyolojinin Din Sorunsalı”, *Din Sosyolojisi*, Ed: Mehmet Bayyığıt, Konya: Palet Yayınları, s. 77-104.
- Okumuş, Mesut, (2014), “Felsefi Tefsir Bağlamında İbn-i Sina’nın Kur’an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 50, S. 1, s. 157-194.
- Okuyan, Mehmet, (2007), “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 23, s. 93-134.
- Onay, Ahmet, (2004), “İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Cami Eksenli Din Hizmetlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Bu Alandaki Formasyon İhtiyaçları”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: Y.y., s. 409-423.
- Öcal, Mustafa, (1986), “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 111-123.
- Özafşar, M. Emin, (2007), “21. Yüzyılda İlahiyat”, [https://vahadergisi.wordpress.com/ category/ilahiyat/](https://vahadergisi.wordpress.com/category/ilahiyat/) (Erişim: 25.06.2015)
- Özafşar, Mehmet Emin, (2003), “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi -Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayısı-*, Ankara: DİB Yayınları, s. 307-330.
- Özcan, Hanifi, (1995), “Maturidi’ye Göre Kur’an’daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. IX, s. 103-117.
- Özdalga, Elizabeth, (1989), “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir?”, *İslami Araştırmalar*, C. 3, S. 2, s. 29-39.

- Özdemir, Saadettin, (2004), “İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: Y.y., s. 537-558.
- Özdeş, Talip, (2009), “İslam Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi”, *Eskiyeni*, S. 12, s. 68-76.
- Özdeş, Talip, (2010), “Kur’an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 1, s. 7-27.
- Özşahin, Lütfi, (2005), *Kaosun Jeopolitiği ve Dinler Arası Diyalog, Anti Emperyalist Bir Manifesto Denemesi*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Öztürk, Mustafa, (2004), “Demitolojizasyon ve Kur’an”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 1, s. 85-118.
- Öztürk, Mustafa, (2007), *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, Mustafa, (2011), “Meal Kavramının Tarihçesi ve Anlam İçeriği”, *Kur’an-ı Kerim Meali*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 10.
- Öztürk, Mustafa, (2012), “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”, *TYB AKADEMİ*, S. 4, s. 11-53.
- Öztürk, Mustafa, (2012), *Cahiliyeden İslamiyet’e Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, Mustafa, (2014), *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, Veli, (2007), ‘Kur’an ve Dini Çoğulculuk Üzerine Bazı Düşünceler’, *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 212-226.
- Öztürk, Yaşar Nuri, (2009), *İmamı Âzam Ebu Hanife*, 12. bs., İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Özyılmaz, Ömer, (1993), “Medreselerin Bozulma Sebepleri ve Bunların Islahı Yönünde Yapılan Çalışmalara Kısa Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, s. 133-150.
- Özyılmaz, Ömer, (1993), “Yaygın Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, s. 151-187.

- Paçacı, Mehmet, (1996), “Kur’an’da Dil ve Varlık Alanları”, 2. *Kur’an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, s. 121-132.
- Paçacı, Mehmet, (2006), *Kur’an’a Giriş*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Pak, Ziya, (2010), “Müteşabih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, s. 1-28.
- Palabıyık, M. Hanefî ve diğ., (2013), “Medrese Eğitiminin Oluşturduğu Rasulullah Algısı”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 471-507.
- Parladır, Selahattin, (1998), “Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitimini Başarı Durumu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XI, s. I-32.
- Parladır, Selahattin, (ty), “Medrese Hakkında Pedagojik Bir Değerlendirme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. IV, s. 151-182.
- Pattai, Raphael, (2002), “Halk İslamı”, çev. Mustafa Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S.3, s. 235-239.
- Pekasil, Tahir, (2012), “Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler”, *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, s. 141-154.
- Pekasil, Tahir, (2013), “Dini Statü Tiplerinde Farklılaşma: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 4, s. 24-54.
- Platin, Ubeydullah, (2011), *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Faaliyet Gösteren Geleneksel Eğitim Kurumları (Medreseler) Üzerine Bir Araştırma (Batman, Diyarbakır ve Siirt Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Nursî, Said, (1994), *Sözler*, İstanbul: Envar Neşriyat, s. 252-253
- Nursî, Said, (1992), *Mektubat*, İstanbul: Envar Neşriyat.
- Sarıkaya, Yaşar, (1997), *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sarıkoyuncu, Ali, (2012), *Milli Mücadelede Din Adamları I*, Ankara: DİB Yayınları.
- Sarmış, İbrahim, (2005), *Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak*, C. 2, 2. bs., Konya: Adım Matbaacılık.

- Sarmış, İbrahim, (2011), *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*, 2. bs., İstanbul: Düşün Yayınları.
- Savaş, Rıza, (t.y.), *Hız Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, 3. bs., İstanbul: Ravza Yayınları.
- Sayı, Ali, (1995), “Kur’an’da Kıssa Kavramı Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. IX, s. 145-196.
- Selvi, Dilaver, (2011), “Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır”, *Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler*, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 2, s. 7-41.
- Sezen, Yümni, (ty), *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Shayegan, Daryush, (1991), *Yaralı Bilinç, Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Shayegan, Daryush, (2014), *Melez Bilinç*, 2. bs., çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Sıddıkî, Mazharuddin, (1990), *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sırım, Veli, (2013), “Selçuklular ve Osmanlı Döneminde Medreselerin Mali Kaynakları”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, C. 1, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 557-572.
- Siverekli, İsmet, (2008), *Kürdistan’da Siyasal İslam*, İstanbul: Pêrî Yayınları.
- Solmaz, Bünyamin, (2006), “Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım ve Yöntem Arayışları”, *Din Sosyolojisi; Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, s. 19-42.
- Subaşı, Necdet, (1999), *Kutsanmış Görüntüler*, İstanbul: Nehir Yayınları.
- Subaşı, Necdet, (2002), “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslamiyat*, C. 5, S. 4, s. 17-40.
- Subaşı, Necdet, (2003), “İlahiyat Nedir?”, *Tezkire*, S. 31-32, s. 65-74.
- Subaşı, Necdet, (2003), *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Subaşı, Necdet, (2004), *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayınları.
- Subaşı, Necdet, (2005), *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre Yayınları.

- Subaşı, Necdet, (2007), “Dinselliğin Modern Bileşenleri”, *Din Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 306-320.
- Subaşı, Necdet, (2014), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: dem yayınları.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet, (2000), *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat.
- Şelebî, Abdulcelil, (2004), “Bâtinî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri”, çev. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 1, s. 99-108.
- Şener, Mehmet, (2007), İslam Hukuku Bağlamında Çağdaş Problemlere Çözüm Arayışları”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 91-104.
- Şentürk, Recep, (2004), *Yeni Din Sosyolojileri*, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Şimşek, M. Said, (1995), *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul: Esra Yayınları.
- Şimşek, M. Sait, (1999), *Kur'an'ın Ana Konuları*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Şimşek, Mehmet, (2006), *Amid'den Diyarbakir'e Eğitim Tarihi*, İstanbul: Kent Yayınları.
- Tan, Altan, (2009), *Kürt Sorunu*, 2. bs., İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tarhanlı, İştâr, (1993), “Laik Türkiye Devletinde Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Bilgi ve Hikmet*, S. 1, s. 96-113.
- Tarhanlı, İştâr, (2009), *Diyanet, Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- TASAV, (2014), Türkiye’de Dinin Kamusal Rolü ve Din İstismarı: Tarihsel Bir Analiz Raporu.
- Taslaman, Caner, (2011), *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*, İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Taş, Kenan Ziya, (2012), *Tarihin Işığında Güneydoğu ve Diyarbakır*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Tatar, Burhanettin, (2009), *İslam Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Tatlılıoğlu, Ahmet, (2010), “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 1, s. 71-97.
- Tekin, Mustafa, (2007), “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Ehl-i Sünnet Anlayışı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 24, s. 31-56.
- Tezcan, Mahmut, (1995), *Sosyolojiye Giriş Temel Kavramlar*, 4. bs., Ankara: Şafak Matbaacılık.

- Timurtaş, Abdulhadi, (2008), *Botan Müderrislerinin Piri Molla Muhammed Zıvıngi*, İstanbul: Kent Yayınları.
- Timurtaş, Abdulhadi, (ty), *Çığır Açan Şark Âlimleri*, İstanbul: Kent Yayınları.
- TMMOB, (1998), *Bölgeiçi Zorunlu Göçten Kaynaklanan Toplumsal Sorunların Diyarbakır Kenti Ölçeğinde Araştırılması*, Diyarbakır Sanayi Araştırması İle Genişletilmiş II. Baskı, Ankara, y.y.
- Tok, Fatih (2014), “Ebu Hanifenin Müteşabih Ayetlere Yaklaşımı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1, S. 1, s. 92-107.
- Tolstoy, (2005), *Din Nedir?*, Haz. Zeynep Güleç, İstanbul: Akvaryum Yayınevi.
- Topçu, Nurettin, (2012), *Türkiye'nin Maarif Davası*, 8. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tunç, Cihat, (2004), “Din Hizmetlerinde Görev Alacak İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Yetiştirilmesi ve Sorunları”, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta: Y.y., s. 343-352.
- Tunç, Cihat, (2006), “Nasslar Işığında Dini Otorite”, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 133-141.
- Turgut, İhsan, (1992), *Tarihte Tatil, (Azgelişmişliğin Felsefesi)*, İzmir: Bilgehan Matbaası.
- Turner. Bryan S., (1991), *Max Weber ve İslam- Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman, (1997) *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları.
- Türcan, Galip, (2005), “İslam'da Dini Otorite”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 95-123.
- Uludağ, Süleyman, (2013), *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 8. bs., İstanbul:Dergâh Yayınları.
- Ülgener, Sabri F., (2006), *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul: Derin Yayınları.
- Van Bruinessen, Martin, (2010), *Ağa, Şeyh, Devlet*, 6. bs., çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Van Bruinessen, Martin, (2003), “17. Yüzyılda Diyarbekir’de Ekonomik Hayat”, çev. Tansel Güney, *Evliya Çelebi Diyarbekir’de*, Der. Martin van Bruinessen, Hendrik Boeschoten, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 75-88.
- Vrijhof, P. Hendrik, (1998), “Din Sosyolojisi Nedir?”, çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, der: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Konya: Vadi Yayınları, s. 275-298.
- Waardenburg, Jacques, (2006), ‘Ortaçağ Dönemi’, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 57-162.
- Waardenburg, Jacques, (2006), *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Wach, Joachim, (1995), *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Weber, Max, (1998), *Sosyoloji Yazıları*, 2. bs., çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, Max, (1998), “Din Sosyolojisi”, çev. Mevlüde Ayyıldışoğlu, *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, s. 152-164.
- Weber, Max, (1998), “Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi”, çev. Yasin Aktay, *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, s. 165-176.
- Weber, Max, (2010), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Gülistan Solmaz, Ankara: Alter Yayıncılık.
- Wedûd-Muhsin, Amine, (2005), *Kur’an ve Kadın*, 3. bs., çev. Nazife Şişman, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yadsıman, Hakkı Şah, (2004), “Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslam Kültüründeki İzdüşümleri”, *Din, Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 257-282.
- Yalar Mehmet, (2013), “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, s. 459-470.
- Yanmış, Mehmet, (2015), *Diyarbakır Halkının Geleneksel ve Dini Değerlerdeki Değişime Yaklaşımı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.

- Yapıcı, Asım - Yıldırım, Münir, (2003), “Küreselleşme Sürecinin Dini Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 17, s. 117-138.
- Yavuz, Hilmi, (2001), *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, İstanbul: Feza Gazetecilik A.Ş.
- Yavuz, Yusuf Şevki, (2006), “Kur’an’ı Kerim’de Dini Otorite”, *Dini Otorite*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 25-34.
- Yazır, Elmalı’lı M. Hamdi, (t.y.) *Hak Dini Kur’an Dili*, C. 2, İstanbul: Zehraevyn Yayınları.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan, (2011), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. bs., Ankara: Seçkin Yayınları.
- Yıldırım, Enbiya, (1996), “Hadislerin Mana İle Rivayeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, s. 279-314.
- Yıldırım, Ercan, (2013), “Paradigmayı Yenilemek, Değiştirmek ve Terk Etmek Sürecinde İslamcılığın Modernliği”, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, İstanbul: Umran, s. 143-171.
- Yıldırım, Ergün, (1999), *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, İstanbul: Bilge Yayınları.
- Yıldırım, Ergün, (1999), *İktidar Mücadelesi ve Din*, İstanbul: Bilge Yayınları.
- Yıldırım, Mustafa, (2007), “İslam Hukukunun Çağdaşlaşması Sorunu”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 111-118.
- Yıldırım, Yusuf, (2006), *İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Din Görevlisi Olarak Atanmasının Dini Hayat Üzerindeki Etkisinin Sosyolojik Analizi (Birecik ve Köyleri Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, M. Cengiz, (1999), *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Hakan, (2012) *Türkiye’de Muhafazakârlık: Aile, Cinsellik, Din*, <http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/muhafazakarlik/01.pdf> (Erişim: 07.05.2015)

- Yılmaz, Hüseyin, (2002), “Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik”, *İslamiyat*, S. 4, s. 57–66.
- Yınanç, Mükrimin Halil, (1976), “Diyarbakır Şehir ve Bölgesindeki Vukuatın Tarihi”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir: Milli Eğitim Yayınevi, C. 3, s. 605-626.
- Yiğit, Metin, (2009), *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yitik, Ali İhsan, (2007), “Dini Söylemin Aktüel Durumu Üzerine Bazı Düşünceler”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 203-211.
- Yücel, İrfan, (1994), “Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: T.D.V. Yayınevi, C. 9, s. 455-460.
- Yükseker, Deniz, (2006), “Yerinden Edilme ve Sosyal Dışlanma: İstanbul ve Diyarbakır'da Zorunlu Göç Mağdurlarının Yaşadıkları Sorunlar”, *Zorunlu Göç ile Yüzleşmek – Türkiye’de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*, Dilek Kurban vd., İstanbul: Tesev Yayınları, s. 216-233.
- Yüksel, Müfid, (1993), *Kürdistan’da Değişim Süreci*, Ankara: Sor Yayıncılık.
- Yüksel, Müfid, (2004), “Ali bin Ahmed el-Amidi ve Erken Dönem Diyarbakır Ulemasından Bazıları”, *I. Uluslararası Oğuzlar’dan Osmanlı’ya Diyarbakır Sempozyumu*, İzmir: O.R.B. Organizasyon, s. 633-639.
- Zencânî, Amid, (1997), “Şia ve Ehl-i Sünnet’te İctihad”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, s. 226-242.
- Zengin, Zeki Salih, (2011), *Medreseden Darülfunûna Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Zeydan, Abdulkerim, (t.y.), *İslam Hukukunda Ferd ve Cemiyet - İslam Anayasa Hukuku-*, Çev: Aksoy Öncel, İstanbul: Nizam Yayınevi.
- Zuckerman, Phil, (2006), *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınlap, Ankara: Birleşik Kitabevi.
- Zuhayli, Vehbe, (1994), *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe ve diğ., C. 1, İstanbul: Risale Yayınevi,

Zuhaylî, Vehbe, (1997), “Değişik Mezheplerde İctihad Usulleri”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, s. 198-225.



Kaya, Abdusamet, Medrese Kökenli İmamlar ile İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi -Diyarbakır Örneği-, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Niyazi Akyüz, X+256 s.

ÖZET

Bu çalışmada geleneksel dini eğitim kurumları olan medreselerden yetişen mollalar ile modern seküler eğitim kurumları olarak ilahiyat fakültelerinden yetişen hocaların din anlayışları Diyarbakır örnekleminde araştırılmıştır. Araştırmada elde edilen en önemli bulgu mollaların gelenekçi, hocaların ise modern bir din anlayışına sahip oldukları şeklindeki kalıp yargının geçersizliği olmuştur. Türkiye’de modernleşme süreçleri ve muhafazakâr siyasal iktidarların tutum ve uygulamaları ve daha başka nedenler, medreselerin ve ilahiyat fakültelerinin din anlayışlarını farklı yönlerden dönüştürerek birbirine yaklaştırmıştır.

Modern yaşamın gündelik pratiklerinin dayattığı sosyal baskı, dini otoriteleri birçok alandaki geleneksel din anlayışlarını modernite lehine yeniden yorumlamaya zorlamıştır. Son dönemlerde dindar muhafazakâr iktidarların medreseleri ve mollaları siyasal sisteme entegre etme gayreti gibi çeşitli uygulamaları ile birlikte toplumda, devletin dindarlara karşı katı sekülerleştirici tutumunu yumuşattığı şeklinde ortaya çıkan toplumsal algının oluşturduğu psikolojik ortam, bir taraftan medreseler ile resmi din anlayışı arasındaki gerilimi azaltırken, diğer taraftan dindarların, ilahiyat fakülteleri içinde yer alarak bu kurumlarda etkin olmaya başlamaları, ilahiyat fakültelerinin din yorumunu da geleneksel din anlayışlarına yaklaştırmıştır.

Molla ve hocanın benzer toplumsal tabakalardan gelmesi ve seküler eğitim kurumları olarak, özellikle taşradaki ilahiyat fakültelerinin, hocaların din anlayışlarını biçimlendirme kabiliyetinde olmaması bu iki dini otoritenin din anlayışlarının ayrışmasını önemli oranda engellemektedir. Hızlı modernleşme süreçleri molla ve hocaların bütünlüklü anlam dünyalarını parçalamıştır. Bu durum molla ve hocaların din anlayışlarında, geleneksel ve modern eğilimler arasında bazen bir eklemlenme bazen de bir gerilim veya kopuş ilişkisinin yaşandığı durumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

A Comparative Analysis of Religious Understandings of Imams Who Trained in Faculty of Theology and Madrasah—Diyarbakır Province Sample, Ph.D. Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Niyazi Akyüz, X+256 p

ABSTRACT

This study compares religious understanding of imams who got their education from traditional vis-à-vis modern educational institutions by comparing mullahs who trained in traditional religious educational institutions to imams who trained in modern educational institutions, in Diyarbakır province sample. The results suggest that the common stereotype, which mullahs are traditionalist while imams are modernists, is invalid. The modernization process and deeds of conservative rulers have altered religious understanding of both madrasas and theology faculties and close them together.

Social pressures imposed by the everyday practices of modern life have forced religious authorities to re-interpret many traditional religious understanding in the field in favor of modernity. In recent years, some political practices such as integrating madrasas and mullahs into the political system, and transition to passive secularism have reduced the tension between madrasas and official understanding of religion. In this political environment, religious people have had more central role in theology faculties. These processes have brought the interpretation of the faculty of theology closer to the traditional religion.

Since mullahs and imams come from a similar social stratum and theology faculties - as been a part of secular educational system - in countryside do not have an ability to shape religious understanding of imams, these facts significantly impede differentiation of the two religious authorities' understanding of religion.