



İLÂHİYAT ALANINDA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

MAYIS, 2021



EDİTÖRLER

DOÇ. DR. FEVZİ RENÇBER

DR. YILMAZ ARI

DR. MEHMET EMİN KALGI

DR. RIFAT IŞIK

YAZARLAR

EMİNE ÖZTÜRK

MEHMET EMİN KALGI

ŞÜKRÜ AYRAN

HASAN ÇELİK

MİHRİBAN ARTAN

İSMAİL BAYER

HALİT BOZ

HACI ÇİÇEK

YILMAZ ARI

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel
Kapak & İç T asarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı
Editörler / Editors • Doç. Dr. Fevzi Rençber
Dr. Yılmaz Arı
Dr. Mehmet Emin Kalgı
Dr. Rıfat Işık
Birinci Basım / First Edition • © Mayıs 2021
ISBN • 978-625-7793-98-8

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla
çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.
Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing
Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak Ümit Apt.
No: 22/A Çankaya / Ankara / TR
Telefon / Phone: +90 312 384 80 40
web: www.gecekitapligi.com
e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume
Sertifika / Certificate No: 47083

İLÂHİYAT ALANINDA ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRMELER

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. FEVZİ RENÇBER

DR. YILMAZ ARI

DR. MEHMET EMİN KALGI

DR. RIFAT IŞIK

gece
kitaplığı

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

MÜSLÜMAN KADIN HAREKETİ

Emine ÖZTÜRK..... 1

Bölüm 2

DİJİTALLEŞME BAĞLAMINDA DİN VE DİNDARLIK

Mehmet Emin KALGI 17

Bölüm 3

MUKAYESELİ İSLAM FIKHINA GİDEN SÜREÇTE İSLAM, FIKIH, KUR'AN VE SÜNNET (MUHAMMED MUHAMMED EL-MEDENÎ'NİN GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA)

Şükrü AYRAN 37

Bölüm 4

HZ. PİR HÜNKÂR HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN ESERLERİNDE GÖNÜL EĞİTİMİ

Hasan ÇELİK & Mihriban ARTAN..... 73

Bölüm 5

KUR'ÂN-I KERÎM'DE' -T-Y -MADDESİ

İsmail BAYER & Halit BOZ 97

Bölüm 6

YUKARI MEZOPOTAMYA COĞRAFYASINDA GELENEKSEL MEDRESE METODOLOJİSİ İLE ARAPÇA ÖĞRETİMİ YAPAN KURUMLARA DAİR BİR MÜLAHAZA (KÂHTA MERKEZİ ÖRNEĞİ)

Hacı ÇİÇEK..... 113

Bölüm 7

DİN VE OTORİTE KAVRAMLARI BAĞLAMINDA SÜNNİLİKTE DİNİ OTORİTE

Yılmaz ARI 163

Bölüm 1

MÜSLÜMAN KADIN HAREKETİ

Emine ÖZTÜRK¹

¹ Prof. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı ve Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi, E-Posta: ozturkemine25@gmail.com, ORCID ID:0000-0003-2127-7431.

Müslüman kadın hareketi, “Müslüman toplumsal bellek” üzerinden tartışılacaktır. Dolayısıyla önce toplumsal belleğin ne olduğuna değinmekte fayda vardır. “Toplumsal bellek”, geçmişle bugün arasında kurulan bir köprü gibi kültürel, siyasal, ekonomik vb. değişmelerin, sonraki kuşaklara aktarılmasında aracı işlev görür. Bellek, geçmişten gelen birikimlerin diğer kuşaklara aktarılmasıyla anlam kazandığı, geçmişle gelecek arasındaki köprü olan ve şimdinin içinde yaşadığı yerdir.¹

Müslüman kadın hareketi, İslam’da yeni bir bakış açısı gerektiren ve ona kadın perspektifini entegre ederek Kuran’ın yeniden yorumlanmasını gerektiren bir sosyal harekettir. Müslüman kadın hareketi öncülerinin başlıca iddiaları, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki feministlerin argümanlarıyla benzerlikler göstermektedir. Bu feministler temel olarak, dinlerindeki yerleşik inançlar ve ritüellere karşı şüpheli bir yaklaşımlarının olduğuna ve dinin eşitlikçi özünü bulmak için kutsal ayetlerin / metinlerin yorumlanmasında kadın bakış açısına ihtiyaç olduğuna işaret ediyorlar. Müslüman kadınlar, 1990’ların sonunda konferanslar ve atölyeler düzenleyerek İslam ile feminizmi uzlaştırmak için yeni bir alan açtılar ve mücadelelerini kurumsallaştırmak adına dindar Müslüman feministler için ortak bir zemin oluşturmaya çalıştılar. Bu Müslüman kadın hareketinin öncüleri, çeşitli uluslararası ağlar etrafında toplandılar. Müslüman Yasaları Altında Yaşayan Kadınlar (WLUM), Kız Kardeşlik Küresel Enstitüsü (SIGI), Musawah (Müslüman Ailede Eşitlik ve Adalet için Küresel Hareket) ve Maneviyat ve Eşitlikte Kadınların İslami Girişimi (WISE), teşvik eden ve çeşitli Müslüman ülkelerdeki kadın hareketine katkıda bulunmuştur.²

1990’lardan itibaren Müslüman kadın hareketi, Müslüman dünyasında pek çok ülkeye yayıldı ve kadınların statüsünü bir ölçüde değiştirdi. Müslüman kadınların çeşitli ülkelerdeki hareketleri, benzerlikleri ve farklılıkları bu başlık altında, hareketin önde gelen ülkeleri ve figürleri incelenerek detaylandırılacaktır. Bu ülkeler arasında İran, Müslüman kadınların hak ettikleri haklara kavuşma ve Ortadoğu ülkeleri arasında seslerini duyurma mücadelesinde dönüm noktası olması nedeniyle ilk sırada geliyor. Ülkelerinde var olan koşullar ve kadınlara yönelik önyargılar göz önüne alındığında, bu kadınların hakları için savaşıırken yurttaş olarak kariyerlerini, ailelerini ve hatta hayatlarını tehlikeye attıkları söylenebilir.

1 Atik, Abdülkadir & Erdoğan Bilginer, Şeyma; “**Toplumsal Bellek ve Medya**”; *Atatürk İletişim Dergisi*, Sayı: 6; 2014, s.1-3. Konu ile ilgili ayrıca bkz. Bora, Aksu; “**Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri**”, *Bilig*, 2010, Sayı:53, s.51-52.

2 Korumaz, Keskin Esra; *A Comparative Analysis of Gender Discourse in Islamic Feminist Literature and The Publications of The Turkish Presidency of Religious Affairs*, Yıldız Teknik Üniversitesi İnsani Bilimler ve Sosyal Bilimler Bölümü yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2016, s.46.

Öte yandan mücadeleleri kadınlara ve İslam'a ilişkin yeni bir söylem başlatmıştır.³

1.1.İran'da Müslüman Kadın Hareketi

İran'daki Müslüman kadın hareketi İranlı yazar Fereshteh Ahmedi'nin iddiasına göre, değişen koşullar ve modernleşme beraberinde yeni ihtiyaçlar ortaya çıkardığı gibi bu durum kadınların statüsünün de değişmesine yol açmıştır. Böylece İslam ile modern yaşam arasında İslami çözümler ve uzlaşma arayışı da özellikle seçkin veya üst sınıf kadınlar, laik feministler ve hatta siyasi ve dini liderler tarafından yönetilen süregelen tartışmaların merkezinde yer almaya başladı. Bu uzlaşmaya duyulan ihtiyaç İran'a özgü tarihsel koşullara denk gelmiş ve bu atmosferden de İslami feminizm doğmuştur. İran, hiçbir zaman herhangi bir Batılı ülke veya kuvvet tarafından sömürgeleştirilmemiş olmasıyla diğer Ortadoğu ülkelerinden ayrılır. Bu durum kadınların konumunu iyileştirmek için Kuran'a veya dine sorular yönelten Müslüman kadınların, Batı fikirlerini ülkelere getirerek hem kendi ülkelere hem de daha önce sömürgeleştirilen ülkelerin bozulmayan kültürlerine zarar vereceklerine inanıldığı için her zaman günah keçisi haline getirildikleri görülmektedir. Ancak tarihte sömürge yönetimi altında olmayan ülkelere kadınların kurtuluş mücadeleleri Batılı olmakla kınanmamaktadır (Badran, 1994). Sömürgeleştirilmemiş ülkelere biri olan İran'da, feministler ülkeye Batılı fikirleri getirdikleri için saldırıya uğramadı, bilakis diğer Müslüman ülkelerin aksine, İranlı İslami feministler, Batı fikirlerine göre milli veya dini kimliğini seçmek zorunda olmadığını kanıtlayan Batılı fikir ve kavramlardan yararlanmaktan çekinmediler (Ahmadi, 2006). Bu nedenle İranlı feministler, pek çok Müslüman kadına, diğerlerinin iyiliği için, mücadelelerinden ve dinlerinden vazgeçmemeleri için ilham verdiler. Böyle bir ortamda, iddialarını daha geçerli kılmak için seküler metodolojiler kullanmaktan çekinmezler. Buna bir örnek olarak Ahmadi (2006), post-modernist feministler gibi İranlı İslami feministlerin de kadınların temel niteliği fikrine yatırım yapmadıklarını göstermektedir. Bunun yerine bu dünyada birden fazla rol, gerçek ve doğru olduğunu iddia eden postmodernist feminizmin çokluğunu destekliyorlar. İranlı İslami feministler tarafından Batılı fikir ve kavramların benimsenmesi, İslami ve laik feministler arasında uzun yıllardır var olan nefreti veya düşmanlığı tersine çeviren bir diyalog sağlamıştır. Bu şartlar ışığında, İranlı kadın aktivistlerin kadının özgürleşmesi arayışlarının, Kuran ve diğer kutsal metinlerin kadın meseleleri ile ilgili olarak yeniden yorumlanması için yeni bir alan açtığı söylenebilir. Najmabadi, İran'da bu kutsal metinlerin feminist okumalarının ortaya çıkışının o kadar hızlı ve ülke çapında

3 Korumaz, a.g.e., s.46.

olduğunu ve daha önce başka hiçbir ülkede bu kadar önemli bir değişimin görülmediğini belirtir. Ahmadi, kadın hakları ve güçlendirilmesiyle ilgili bu yeniden düşünmenin, artan sayıda kadın örgütü, enstitü ve dergi tarafından artırıldığını ekliyor. Örneğin en tanınmış İranlı kadın dergisi Zanan, feminist kimliğini onaylıyor ve Kuran ve diğer kutsal metinlerin yeniden yorumlanmasına destek veriyor.⁴

1.2. Kuzey Afrika Müslüman Kadın Hareketi

Kuzey Afrika Müslüman kadın hareketinin sosyal tarihini Esra Keskin Korumaz şöyle anlatmaktadır. “İran gibi, Kuzey Afrika ve Arap dünyasındaki ülkeler de İslami feminizmin yayılmasında etkili olmuştur. Kıtadaki feminist hareket, Batı sömürgecilğine karşı milliyetçi mücadeleler sırasında 19. yüzyılın sonlarına kadar uzanıyor. Bu ülkelerdeki İslami feminizmin önde gelen figürleri, ilk feminist söylemin orta ve üst sınıfın kentli kadınları tarafından başlatılıp üretilmesiyle benzerlikler göstermektedir (Badran, 2005). Bu feministlerin bir diğer ortak sorunu da kadınların cinsiyetlerinden dolayı moderniteden erkekler kadar yararlanamadıkları gibi yaptıkları mücadeleleri ve hareketlerini meşrulaştırmak için akıl yürüttükleri çalışmalarının tüm eleştirilere rağmen zamanın değişen koşulları içinde moderniteye uyum sağlama çabasıdır.”⁵

Mısır, Fas, Cezayir, Libya, Sudan ve Tunus gibi Kuzey Afrika ve Arap ülkelerinde cinsiyet eşitliğini teşvik etmeye çalışan laik feministler olsa da, İslami kimliğe ve referanslara sahip feministler zamanla arttı. Bu ülkelerin çoğu Batılı ülkeler tarafından sömürgeleştirildiği için, feminizm Batılı bir yapı olarak görülüyor ve laik feministler, Batı ideallerine bağlılıkları nedeniyle oldukça eleştiriliyorlar. Ancak İslami feministlerin yükselişi kadın sorunu için yeni bir alan yarattı. Buna göre Wing, İslami feministlerin kadın meselelerinde İslami parametreler kullanmalarının hareketlerine meşruiyet sağlayarak halkın bu hareketi Batı inançlarına karşı ortaya çıkan bir hareket olarak görmelerini sağladıklarını ileri sürmektedir. Bu ülkelerde İslami feminizmin yükselişinin nedenleri, kadınların İslamcı hareketlerin yükselişi, eğitimin dünyanın birçok yerine yayılması ve özellikle kadınların hükümetlerine karşı cinsiyet ayrımcılığını pekiştiren hayal kırıklıkları konusundaki endişeleri olarak özetlenebilir. Bu kadınlar için bir başka endişe de başörtüsü veya peçe tartışmasıdır. Batılı entelektüeller ya da feministler, Arap ya da Müslüman kadınların kendilerini özgürleştirmek ve cinsel ayrımcılığa uğramaktan kaçınmak için başörtüsünden kurtulmaları gerektiği fikriyle yanıldılar. Batılı feministlerin veya Mısırlı seküler feministlerin aksine, İslami feministler peçeyi kendilerini özgürleştirmenin yollarından biri olarak

⁴ Korumaz, a.g.e., s.47-48.

⁵ Korumaz, a.g.e., s.48.

görüyorlar. Mısırlı İslami feministler gibi, Faslı feministler de peçeyi Müslüman kimliklerinden vazgeçmeden kadın hareketine desteklerini göstermek için bir güç kaynağı olarak görüyorlar. Buna göre Fas'ta kurulan feminist örgütlerin genel olarak çok eşliliğin kaldırılmasını talep ederek çoğunlukla aile hukukuna odaklandıkları, tam yurttaşlar olarak siyasi haklara sahip oldukları ve kamusal alanda daha fazla alan elde ettikleri kentsel örgütler olduklarını görmekteyiz. Sisters of Purity Derneği talepleri ve mücadeleleri çok sayıda kadın dergisi, akademisyen ve sivil toplum tarafından desteklenen en önde gelen kadın örgütlerinden biridir. Özellikle Fatima Sadiqi (2010) son dönemde feministlerin düşüncelerini desteklemek ve iddialarını daha sağlam hale getirmek için dini çerçeveden yararlanmaya başladıklarını ileri sürer. Örtünme konusuna vurgu yapmaya başlamışlar ve Kuran ve hadislerle çok daha fazla atıfta bulunmuşlardır. İslami feministlerin çabaları sayesinde “Moudawana” reform yani aile kodu Fas'ta 2004 yılında uyarlanmıştır. Yeni düzenlemelerle Fas'taki kadınlar, kendi kendini koruma, boşanma ve çocuk velayeti haklarına kavuştu. Badran, yeni aile yasasının kusursuz olmadığını ve ülkedeki feministlerin beklentilerinin çok gerisinde olduğunu savunur. Bununla birlikte, aile hukuku, Kuran'ın kadın bakış açısıyla yeniden okunmasıyla mümkün kılınan İslami feministlerin talep ettiği ve kampanyasını yürüttüğü adalet ve cinsiyet eşitliğini içermektedir.⁶

1.3.Güney Asya Kadın Hareketi

Pakistan ve Hindistan gibi Güney Asya Ülkelerindeki Müslüman kadın hareketlerine gelince Korumaz bu konuyu şu cümleleriyle özetlemektedir. “Güney Asya'daki kadınlar da toplumlarında cinsiyet ayrımcılığına maruz kalıyor. Bu bölgeyi son derece ataerkil ve sorunlu kılan şey, kadınların günlük yaşamlarını her an etkileyen, yerel düzeyde daha yüksek mevkileri koruyan köy ve aşiret konseylerinin varlığıdır. Khap panchayatların varlığı, çoğunlukla toplumun üst sınıf erkek üyeleri tarafından yönetilen ve bireyler üzerinde katı kuralları olan bu tür konseylere örnek olarak verilebilir. Öyle ki bu kuralları ihlal eden herhangi bir kişi ciddi şekilde cezalandırılır. Bu konseyler, cinsiyete dayalı her türlü ayrımcılığı yasaklayan Hindistan Anayasasına aykırı kararlar almalarına rağmen, karar ve fermanlarını önemini yitirmeden yerine getirmeye devam etmektedirler. Uluslararası Feminist Ekonomi Derneği eski başkanı olan Naila Kabeer, Güney Asya'da kadınların siyasi kurumlarda yetersiz temsil edilmesi sorununa dikkat çekiyor. Sömürge yönetimine karşı ulusal mücadeleler sırasında kadınlarda bağımsızlıklarını elde etmek için siyasete aktif olarak katılmaya başlamış olsalar da, bağımsızlık kazanıldıktan sonra siyasi katılımdan vazgeçtiler. Buna göre Kuzey

⁶ Korumaz, a.g.e., s.48-49.

Afrika ve Güney Asya'daki ulusal mücadelelerde aktif katılımcılar olan Müslüman kadınların ortak noktası, ülkeleri bağımsızlıklarını kazandıktan sonra çıkarları veya hakları göz ardı edilmesidir. Bu hayal kırıklığı, kadın örgütlerinin ortaya çıkmasının ve kadınların durumlarını eski haline getirmeye yönelik birçok resmi girişimin yapı taşlarından biri oldu. Mısır, İran, Arap ve Kuzey Afrika ülkelerinde olduğu gibi, Güney Asya'daki kadın hareketine de öncelikle uygun bir eğitim alabilen üst sınıf kadın ve erkekler önderlik ediyordu. Bu ilk kuruluşlar girişimlerini ve tartışmalarını sati'nin kaldırılması (kocasını öldüğünde bir kadının yakılması) ve çocuk yaşta evliliğin kaldırılması, her iki cinsiyet için eğitim sağlanması, kadınların kamusal alana katılımı üzerine odakladılar ve özellikle Hindistan'da kadınlar, dini kimlikleri temelinde evlilik, miras ve akrabalıkları düzenleyen kişisel yasaların ayrılmasına karşı direnç gösterdiler. Kadınlar, *ulema* tarafından yapılan cinsiyet ayrımcılığını içeren adaletsiz yasalardan hoşnutsuz olarak insanların dinlerine göre tanımlanmaktansa evrensel haklara sahip olması gerektiğine inanıyorlardı. Güney Asya'daki İslami feminizm ise, bu bölgedeki kadınların Batılı bilim insanları tarafından yaratılan genel izlenimlerden bıktıkları ve toplumsal cinsiyet adaleti için mücadelelerini ilerletmek adına İslam ile olumlu bir şekilde ilişki kurmaya başladıkları 1990'lara kadar uzanıyor. Gündemlerindeki ana odak noktaları, Müslümanların kişisel yasalarında reform yapmak, kadınların evlilik haklarını korumak ve tüm topluluklardan ve dinlerden kadınlar arasında bir anlayış oluşturmak olarak tanımlanabilir. Schneider (2009), bu Müslüman kadınların dini otoritelerin yorum ve açıklamalarıyla tatmin olmadıklarını; bunun yerine Kuran'ı kendileri için okumalarını ve yorumlamalarını önerdiklerini ileri sürmektedir. Nilüfer Göle, dinde reform yapma girişimlerinin ve Kuran okumalarının yerel, ulusal ve küresel düzeylerde dini otoriteye bir tepki olarak değerlendirilebileceğini eklemektedir. Çünkü kanunlar ve kutsal metinlerin yorumlanması her zaman erkekler tarafından tekelleştirilmiştir.⁷

1.4. Önemli Müslüman Kadın Akademisyenler ve Aktivistler

Türk Müslüman kadın hareketine değinmeden geçmeden önce, Batı ülkelerinde uzun süredir yaşayan ve bu ülkelerde akademiye üye olan Müslüman kadın hareketine mensup akademisyenlerin önemine değinmek hayati önem taşımaktadır. Batı ülkelerine göç etmiş ve bu ülkelerdeki toplumsal cinsiyet rolleri veya normlarını kendi ülkelerindekilerle karşılaştırma şansı bulan İslami feministler kategorisine Asma Barlas, Amina Wadud, Fatima Mernissi, Valentine Moghadam vb. örnek verilebilir. Örneğin; Pakistan'da doğan ve Pakistan ve ABD'de

⁷ Korumaz, a.g.e., s.49-51.

eğitim görme şansı bulan Asma Barlas, şimdi New York'taki Ithaca Koleji Siyaset Bölümü Kültür, Irk ve Etnisite Çalışmaları Merkezi'nin direktörüdür. İslam ve toplumsal cinsiyet üzerine yazdığı makalelerin yanı sıra “İslam'da Kadınlara İnanmak” adlı kitabı da bu alanda öne sürülen en önemli eserlerden biridir. Bir diğer örnek ise Afro-Amerikalı bir aileye sahip olan ve 1972'de İslam'ı kabul eden Amina Wadud olabilir. Mısır ve ABD'de Pennsylvania Üniversitesi, Michigan Üniversitesi, Kahire Üniversitesi ve El-Ezher Üniversitesi gibi üniversitelerde okudu. Dikkatini İslami ve Kur'an araştırmalarına odaklayan Wadud, Amerika'da çeşitli üniversitelerde çalıştı. Bilimsel çalışmalarına ek olarak, İslam'daki ataerkilliğe birçok yönden meydan okudu. Örneğin; cinsiyet ayrımı yapılmaksızın kadın ve erkeklerin de bulunduğu 100 kişilik bir cemaatin imamlığını yaptı.⁸

1.5. Türkiye'de Müslüman Kadın Hareketi

Müslüman kadınların İslam dünyasının çeşitli ülkelerindeki hareketlerini anlattıktan sonra, bu çalışmanın bir parçası olması doğrultusunda Türkiye'deki İslami feminizmin gelişimine değinmek kaçınılmazdır. Müslüman kadınların Müslüman kimliğini terk etmeden kendilerini temsil etmeleri ve kadın meselelerindeki taleplerini dile getirmeleri için Türkiye'de bir araya gelmesi, 1990'lı yıllarda Müslüman kadın hareketinin canlanmasına yardımcı olan siyasal İslam'ın yükselişiyle başladı. Türkiye'deki Müslüman kadın hareketini anlayabilmek için 1960'lardan beri var olan İslamcı harekete bir göz atmalıyız. İslami kimliğe sahip siyasi partiler, devletin laikliğine tehdit olarak kabul edilip kapatılsa da İslamcı hareket, 1990'lı yıllardan itibaren kimlik siyasetinin benimsenmesiyle ivme kazanmıştır. Türkiye siyasi tarihi içinde, sırasıyla Refah Partisi ve Adalet ve Kalkınma Partisi olmak üzere iki siyasi parti, siyasetin gidişatını değiştirme ve Müslüman kadınların siyasallaşması için alan açma konusunda büyük başarılar elde etmiştir. 20 yıldır iktidarda olan AKP, liberal ekonomiyi ve Batı ile iş birliğini destekleyen yeni bir parti programı oluşturarak siyasette yeni bir duruş benimsemiş, Ortadoğu ve İslam dünyasında daha güçlü bir Türkiye yaratmayı amaçlamaktadır. İslamcı hareketin siyasi liderleri ve aydınları, Kemalist ideolojiyi ve devletin yüksek sekülerleşmesini eleştiriyor. Ömer Çaha, Müslüman kadınların bir araya gelerek kendi adlarına konuşmaları için bir başka neden veriyor, ki bu da medyanın ve eğitim ağının Türkiye geneline yayılmasıdır. Bu yeni fırsatlarla dindar kadınlar daha görünür hale gelmiştir. Dindar kadınların kamusal alanda, özellikle üniversitelerde artan görünürlükleriyle, Türk toplumu ve siyaseti yeni bir sorunla karşı karşıya kaldı: başörtüsü. Müslüman kadınların üniversitelerde başörtüsü takma mücadelesi de bu

⁸ Korumaz, a.g.e., s.51-52.

kadınların siyasi katılımını hızlandırdı. Yukarıda belirtildiği gibi, eğitim ağlarının yaygınlaştırılması, modern okullarda eğitim görmüş dindar kız öğrencilerin üniversitelerde görünmesine fırsat verdi. Çaha Müslüman kadınların ilk olarak başörtüsünü laik rejim için bir tehdit olarak gören bazı elitler tarafından baskı altına alındıklarını savunuyor. İlk olay, 1984 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi'nde kız öğrencilerin okullarına girmelerine izin verilmemesiyle ortaya çıktı. Beyazıt Meydanı, başörtüsü yasağına karşı protestoların mihenk taşı oldu. Bu başörtülü kadınlar bir araya gelerek aynı anda birçok şehirde en popüler olanı ise Özgürlük Zinciri olan birçok sokak gösterisini gerçekleştirdiler. İnsanlar el ele tutuşarak bir araya gelerek ülke çapında bir zincir oluşturdular. Bir diğer dikkat çekici olay ise, milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın başının kapalı olması nedeniyle protesto edilerek Büyük Millet Meclisi'nde yemin edememesi oldu. Seçkin olduğunu iddia eden bazı sosyal kesimler başörtüsünü rejime karşı bir isyanın sembolü olarak görseler de, çoğu bilim insanı kadınların siyasi değil dini amaçlarla başörtüsü taktığını savunuyor. Çoğu bilim insanı, kadınların başörtüsü taktığını çünkü bunun Kuran'da belirtilen dini bir hüküm olduğuna inandıklarını iddia ediyor. Göle, başörtüsünün Müslüman kadınların kamusal alana katılmaları için bir araç haline geldiğini belirtirken Çaha, başörtüsünün bir baskı sembolü olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Ancak, başörtüsünün dindar kadınların kişisel tercihi olarak da kabul edilebilir. Bu açıdan bakıldığında başörtüsü kadınları özgürleştiren bir şey olarak değerlendirilebilir. Arat, ülkedeki seküler grupların çoğunun aksine, bazı laik feministlerin Müslüman kadınların başörtüsü takmasını desteklediğine işaret etmektedir. Bu yüksek siyasi katılımı 1980'lerden itibaren birçok yeni kuruluş kurulmuş ve kadın dergileri çıkmıştır. Bu dergiler arasında Kadın ve Aile (Woman and Family), Bizim Aile (Our Family), Prenses (Princess), Kadın Kimliği (Woman's Identity) ve Mektup (Letter) bulunmaktadır. Bunlara ek olarak Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği, Başkent Kadın Platformu ve Gökkuşluğu Kadın Derneği kendini Müslüman kadın olarak gören ve kadın erkek eşitliğine inanan kadınların kimlikleri ve sorunları tartışmak üzere kurulmuştur. Moghadam (2002) bu kadınları, Müslüman kadınların İslami topluluklarında karşılaştıkları sorunlar ve zorlukları önemseyen İslami feministler olarak adlandırır. Başkent Kadın Platformu'nun kurucularından Hidayet Şefkatli Tuksal, seçkin İslami feministlerden biri olarak, erkeklerin kadınlar üzerinde hakimiyet kurmasına neden olan geleneksel Kuran anlayışını ve yanlış kullanımını eleştiriyor. Tuksal yazılarında ve kitaplarında, yanlış anlamının ve kadınların ezilmesinin odağı olarak İslam'dan ziyade ataerkil kültürden gelen gelenekleri aktarır. İslam'da cinsiyete dayalı bir iş bölümü olmadığını iddia ederek anne / eş gibi geleneksel kadın rollerinin atanmasını reddeder. Ayrıca İslam'da toplumsal cinsiyet ve kadın konularıyla ilgili akademik çalışmaları

bulunan Feyza Akınerdem, Türkiye’deki Müslüman kadın alimlere örnek olarak verilebilir. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünden mezun oldu ve doktorasını London King’s College’da tamamladı. Türkiye’deki çeşitli toplumsal cinsiyet konularını tartıştığı ‘Reçel’ adında bir blogu var. Pek çok akademisyenden farklı olarak, bir kadının kendi kendini örtmesinin ve aynı zamanda feminist olmasının mümkün olduğunu iddia etmektedir. Özetle, İslami feministlerin kariyer ve eğitim fırsatları arayarak kamusal alanda yer almayı talep ettikleri gibi ataerkil kültür tarafından atanan geleneksel rolleri ve farklı etnik köken, din veya renkten kadınları görmezden gelerek temel bir kadın tipi yaratmayı varsayan modernleşme sürecini de reddediyorlar.⁹

1.6. Müslüman Kadın Hareketi İçin İslami yahut İslamcı Feminist Terimini Kullanmanın Yahut Kullanamamanın Sorunsallığı Üzerine

Müslüman kadınların mücadelesi üzerinde, özellikle feminist hareketlerin ele alınmasının büyük etkisi var. Feminizm değer yüklü bir terim olduğundan ve çeşitli çıkarımlarla birlikte geldiğinden, Müslüman kadınların faaliyetlerini feminizme bağlamak her zaman çekinceleri de beraberinde getirmiştir. Bir kesim, İslami feminizmin Batı feminizminin bir kolu olup olmadığını veya feminizmin esasen Batılı olup olmadığını veya İslam ile feminizmin uyumlu olup olmadığını uzun süre sorguladılar. İslami anlayışta cinsiyet eşitliğini tesis etmeye çalışan bazı Müslüman alimler ise, bu mücadeleyi benimseyenleri İslami feministler olarak gördüler. Ancak, diğer bir grup ise bu hareketi İslami feminizm olarak adlandırmak konusunda isteksiz davranmış, bunu kadın merkezli bir Kuran okuması olarak tanımlamayı tercih ettiler.. Yukarıda bahsettiğim gibi, Batı feminizmi Müslüman kültürünün gerçekliğine bir saldırı olarak görülmesinden ötürü toplumsal cinsiyet adaleti için çalışan bazı Müslüman alimler kendilerini feminist olarak tanımlamaktan kaçınıyorlar.¹⁰

“Feminizm” terimini tercih eden Müslüman akademisyenler, “feminizmin” Batı’nın bir inşası olmadığına ve Müslüman toplumlarda uzun süredir hüküm sürdüğüne son derece inanıyorlar. Bu bilim insanlarından biri de feminizmin Batılı bir kavram olmadığını açıkça ifade eden ve geçmişte Asya ve Ortadoğu ülkelerindeki feminist hareketlerin yerel, ulusal kurtuluş ve dini reform hareketlerinin altında gizlendiğini vurgulayan Margot Badran’dır. Müslüman kadınların tarih boyunca feminist hareketle meşgul olduklarını kanıtlamak için Mısır örneğini veriyor. Ana akım inanın aksine, Mısır’ın geniş kadın kitlelerini harekete geçirmede ve kolektif feminist kampanyalar düzenlemede öncü bir rolü olduğunu ve

9 Korumaz, a.g.e., s.53-55.

10 Korumaz, a.g.e., s.55-56.

feminizmin Arapça karşılığı olan “nisa’iyya” kelimesinin 1920’lerden beri ülkede kullanılıp yayıldığını düşünüyor. Onun ifadelerinden, Müslüman ülkelerdeki feminist mücadelelerin, bizim düşündüğümüzden daha eski zamanlara dayandığı çıkarılabilir ki bu, feminizmin esasen Batılı olduğu fikrini çürütebilir.¹¹

Badran, feminizmi özcü ve monolitik bir Batı inşası olarak görmenin, feminizmi olumsuz bir şekilde çerçevelemeyi amaçlayan siyasi projelerle ilişkili olabileceğini ileri sürerken feminizmin uzun yıllardır Müslüman dünyasında var olduğunu belirterek, 1990’larda çeşitli ülkelerde ortaya çıkan “İslami feminizm” teriminin kökenlerini bulmaya çalışıyor. Bunun için Müslüman kadın hareketine atıfta bulunurken ‘İslami feminizm’ terimini kullanan Afsane Najmabadi, Ziba Mir-Hosseini, Mai Yamani, Yeşim Arat, Feride Acar, Nilüfer Göle gibi önemli bilim insanlarının eserlerinden alıntı yapıyor. Sonuç olarak, Badran, seküler ve İslami feminizmi birbirinden ayırsa da, İslami bir çerçevede ifade edilen bir cinsiyet söylemini tasvir etmek için analitik bir kategori olarak “İslami feminizm” terimini yararlı buluyor. Badran gibi, bir başka önemli isim Ziba Mir-Hosseini de feminizmi tam bir Batılı kavram olarak görmediği için “İslami feminizm” teriminin kullanılmasını onaylıyor. Feminizmi daha genel bir şekilde anlamayı tercih ederken onu kadın sorunları için genel bir endişe olarak görüyor. Ayrıca bu anlayışın kadını özel ve kamusal alanlarda karşılaştıkları cinsiyet ayrımcılığı konusunda bilinçlendirdiğini de kabul ediyor. ‘Feminizm’ teriminin kullanılmasını destekleyen akademisyenlere ek olarak, alana katkıda bulunan ancak terimin kullanımına ilişkin net bir fikir vermeyen bazı kadın aktivistler de var ki onlardan biri de “İslami feminizm” terimini sınırlayıcı bulan Omaima Abu-Bakr’dır. Ona göre, Batılı akademisyenler Müslüman kadınların aktivizmini “İslami feminizm” olarak ele alırlarsa, terim Batı dünyasının üstünlüğünü ifade eden temel anlamlarla örülmüş olabilir. Ancak Abu-Bakr bu terimi tamamen de reddetmiyor. Öte yandan, çağrışımları ve gizli imaları nedeniyle “İslami feminizm” teriminin kullanılmasına kesinlikle karşı olan Müslüman kadın akademisyenlerden Heba Rauf Ezzat, feminizmi İslam’ın karşısına koyan ve onu Batı’nın egemenliği ve hegemonyası ile bağlantılı olarak gören akademisyenlerden biridir. Ve bu kadın hareketini “İslami feminizm” olarak adlandırmak yerine, “İslami Kadın Hareketi” terimini kullanmayı öneriyor. Dahası, Amal Grami, Müslüman kadınların kendilerini diğer kaynaklardan yardım almadan özgürleştirmeye muktedir oldukları için Batı feminizminin idealleriyle özdeşleştirmeye ihtiyaç duymadıklarını iddia etmektedir. İslami feminizmin önde gelen akademisyenlerinden ve onların ‘feminizm’ kelimesine karşı duruşlarından bahsetmişken, oldukça etkili bir isim olan

11 Korumaz, a.g.e., s.57.

ve eserleri çok sayıda Müslüman kadına ilham veren Asma Barlas'tan bahsetmek yerinde olacaktır. Yazıları ve fikirleri hareketin yapı taşı olarak görülse de, İslami feminist olarak etiketlenmeyi ısrarla reddediyor. Bu etiketi reddetmenin nedenlerinden biri, feminizmin kendisi gibi renkli kadınları temsil etmekte başarısız olduğuna inandığı için feminizmin etnosantrik uygulamalarını kınamasıdır. Feministlerden farklı olduğunu göstermek adına, kendisini “eşitlik ve ataerkillik anlayışını” herhangi bir feminist metinden değil, Kuran'dan alan, inanan bir kadın olarak tanımlıyor. Burada değinmeye değer bir diğer nokta da, Barlas'ın görüşüne göre, bir söylem olarak feminizmin, diğer alternatif paradigmalardan cinsiyet eşitliği hakkında teori üretme olanağına izin vermemesidir. Cinsel eşitlikten veya kadının özgürlüğünden söz eden herkesi feminist olarak çağırma eğilimi, feminizmin önleme pratiklerinin bir göstergesidir. Asma Barlas davası, hayatındaki feminizm etiketinden her ne kadar ona karşı olduğunu açıkça ifade etmesine rağmen kurtulamadığı için bu sorunu örneklemeye oldukça uygundur. Barlas, feminizmin indirgemeci politikasına teslim olmaktan ziyade özerkliğin kendini tanımlamasını talep ediyor. Bu ifadelerden cinsiyete duyarlılığını teyit etmesine rağmen Batı toplumunun hegemonik söylemlerine göre tanımlanmayı kabul etmediği anlaşılabilir. Barlas gibi bilim insanlarının çoğu İslami feministler olarak etiketlenmiş olsalar da, bu terimle tanımlanmaya karşı çıkıyor. Bunun nedeni, Müslüman kadınların herhangi bir bağını inkar etmesine neden olan feminizm ile Batı düşüncesi arasındaki varsayımsal ilişkidir. Öte yandan, bazı Müslüman kadın akademisyenlerin, onu daha geniş bir tanım olarak gördükleri ve Batı dünyasıyla çağrışımlarını sınırlamadıkları için “feminizm” teriminden memnun oldukları açıktır. Sonuç olarak feminist hareket içindeki farklı seslerin İslami feminizm hareketinde de ortaya çıktığı iddia edilebilir. Cinsiyet duyarlı Müslüman kadınlar, çalışmalarını sürdürürken dinlerinde cinsiyet eşitliği sağlamaya çalışırken, radikal, liberal, Marksist vb. etiketleri reddeden bazı Batılı feministler gibi farklı şekillerde adlandırılmayı tercih ediyorlar. İslami feministlerin çabalarının ve mücadelelerinin, kadınları ve hareketlerini nasıl adlandırdığımıza bakılmaksızın, kadınlara ilişkin yasaları ve kamuoyunu belirli bir şekilde iyileştirdiğini unutmamak gerekir.¹²

İslamcı feminist söylem, İslami kültür bağlamında gelişen entelektüel Müslüman kadın hareketinde yer alan ve kadının birey olma çabalarını da yansıtan yaklaşımların bütünü olarak görülebilir. Kur'an'ın eşitlikçi yaklaşımı ve özellikle kullandığı tedrici metot bu söylemin merkezinde yer almaktadır. Bu yaklaşımları dile getiren düşünürler, ataerkillik ve toplumsal cinsiyet konularına özel bir önem vermektedirler. Onlara göre, Kur'an'da nazil olduğu toplumdan yansıyan kimi ataerkil yaklaşımlar

12 Korumaz, a.g.e., s.57-62.

olmakla birlikte kadının toplumdan geri kalışının asıl sorumlusu *gelene*ktir. Geleneğin ataerkil karakteri noktasında ortak bir yaklaşıma sahip olan entelektüel Müslüman kadınlar, Asr-ı Saadet döneminin eşitlikçi yapısına özellikle atıf yapmışlardır. Aynı zamanda bu söylemde, vahyin geldiği toplumda yaptığı değişikliklerin Tanrı-insan, insan-insan, kadın-erkek ilişkisinde başlattığı değişimin neden kadınlar lehine gelişmeye devam etmediği de araştırılmaktadır. Bu kadın bilinçliliğinin ortaya çıkışında kimi dış faktörler etkili olmuş olsa da bu söylem kendi dinamiklerini inşa edebilecek potansiyele sahiptir. Belki de aşılması gereken ilk engel, genel olarak “öteki”nin ve özelde ise batılı feminist söylemin üstenci tavrıdır. Sosyal bilimciler, batı-dışı toplumlarda görülen kadın bilinçliliği örneklerini feminizm başlığı altına dahil etmekte oldukça aceleci davranmaktadırlar. Bu tanımlama, yapılmak istenen çalışmalar için kolaylaştırıcı bir faktör olmakla birlikte farklı toplumsal yapılarda görülen olguları oldukları gibi değil olmaları beklenildiği gibi görmeye neden olabilmektedir. Feminist düşünce, sıkı sıkıya bağlı olduğu Batı düşünce geleneği, felsefesi ve yaşam biçiminden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla yeni bir feminizm olarak adlandırılan olgu, bu tanımlama ile belki de analiz edilme ihtimalini yitirmektedir. Zira daha önceden içi doldurulmuş olan bir düşünce sistemi ile adlandırılmış olmak Müslüman kadın aydınların hem kendilerine bakışlarında hem de kendilerini ifade edişlerinde bir farklılık yaratabilir. Diğer yandan İslamcı feminizm üzerindeki tartışmaların çoğunda bu kullanımın doğru olup olmadığı, kimin tarafından ortaya atıldığı ele alınmıştır. Bu tarz yaklaşımlar ise İslam ülkelerinde ve kültüründe gelişmekte olan yeni söylemin varlığını ortaya koymayı güçleştirmektedir. Her ne şekilde tanımlanıyor olursa olsun pek çok açıdan farklı dinamikleri içinde barındıran yeni bir kadın hareketi gelişmektedir. Kadın bakış açısı ile yapılan çalışmalarda ana kaynağın kullanılıyor oluşu önemlidir. Bu söylemde, gelenek içinde birkaç ayete dayanan tartışmalara farklı bir pencereden bakılmaktadır. Kur’an’daki ahlaki ilkelere vurgu yapan kadınlar sorunlara farklı bir perspektiften çözüm aramaktadır. Esasında tartışmaların itikadi sahadan çok dinin muamelat kısmında yoğunlaştığı ve Müslüman erkeklerin kutsal metin yorumlarına sinen tek yanlı bakış açısının çözümlendiği görülmektedir. Toplumu ilgilendiren konularda Kur’an açık kapı bırakmış iken ve kölelik gibi kimi uygulamaların zaman içinde doğal bir süreçte ortadan kalkması mümkün olmuşken, çekeşlilik, kadınların şahitliği ve erkeklerin kadınlara karşı üstünlüğü ve koruyuculuğu süregelmıştır. Aynı zamanda tasavvufi söylemde olumlanan kadına ait özelliklerin ya da kadına verilen değer in hâkim söyleme neden sirayet etmediği, hâkim söylemde kadın konusunun neden kördüğüm olduğu üzerinde de durulmaktadır. Bu nedenlerden birisi de elbette ki ataerkil yaklaşımların ve bakış açısının varlığıdır. Kadınla ilgili sorunlar söz konusu olduğunda erkek yorumcuların ve

âlimlerin tavrının genellikle negatif olduğu ve kimi zaman dile getirilen farklı yaklaşımların da baskın söylemlerin etkisi ile görünmez kılındığı görülmektedir. Ataerkil yaklaşım toplumsal ve kültürel bir sorun olarak varlığını devam ettirirken modern dönemde Müslüman kadın ve yaşamı hakkındaki sorunları kökleştiren kimi gelişmeler de olmuştur. Oryantalist yaklaşımlar ve sömürgeci söylemler Müslüman kadın konusunu adeta İslam ülkeleri için bir kimlik sorununa dönüştürmüştür. İster batılılar ile Müslümanlar ister ülke içindeki aydınlar arasında yapılan tartışmalarda olsun, Müslüman kadın tartışmaların odağına yerleştirilmiştir. Elbette ki bu noktada Müslüman kadın yaşamının toplumsal hayat içinde somut bir veri oluşunun etkisi vardır. Ancak bu tartışmalarda temel sorun, Müslüman kadının ötekileştirilmesi ve özne olarak var olmasına imkân tanınmamasıdır. Bu nedenle İslamcı feminizm başlığı altında toplanmaya çalışılan eleştirel kadın yaklaşımları, Müslüman kadının özne olma savaşı olarak da görülebilir. İçinde barındırdığı sorunlara rağmen İslamcı feminizm başlığı altında değerlendirilen yaklaşımlar, kimliğini İslam kültürü içinde şekillendirmiş entelektüel kadınların ürettiği özgün bir kadın hareketine işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu kadın hareketinin en seçkin örneklerinden biri Asma Barlas'ın *Believing Women in Islam* (2003) adlı çalışmasıdır. Bu çalışmaya geliştirmekte olan Müslüman kadın (İslamcı feminist) teolojisinin bir örneği olarak da görmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında İslamcı feminizmi, bir kadın söylemi olarak ya da 1970'lerden sonra gelişmiş olan feminist teolojiye paralel geliştirmekte olan Müslüman kadınların ürettiği teolojiye atıf yapan analitik bir kavram olarak kullanmak ve düşünmek de daha uygun olabilir. Bununla birlikte bu sahada çalışan entelektüel Müslüman kadınların İslamcı feminizme alternatif kavramlar üretmeleri yahut İslamcı feminist söylemin sınırlarını bizzat kendilerinin çizmeleri, düşüncelerini daha rahat ifade edebilmeleri için zorunlu görünmektedir.¹³

Özetle, İslam dünyasındaki kadınlar kadın sorunları açısından uzun yıllar zorluklarla mücadele etseler de çabaları sonucunda da büyük dönüşümler de yaşadılar. Bu dönüşümle birlikte Müslüman kadınlar, hukuki içtihatla bağlantılı olarak kültürlerinin ataerkil doğası tarafından büyük ölçüde yönetildikleri toplumda bu yasalar ve kadına yönelik kültürel tavırlar üzerinde reformlar yapmak için bir araya geldiler. İslam ülkelerinde giderek artan sayıda feminist örgüt ve kampanya çalışmaları, gelecekte daha fazla başarının işareti oldu. Bu ülkelerdeki en dikkat çekici nokta ise, İslami feminizmin, din ile kadın hareketi arasındaki boşluğu doldurarak halkla kadın hakları savunuculuğu arasında uzlaşmayı sağlayabilecek olmasıdır.¹⁴

13 Güç, Ayşe, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XVII, Sayı: 2, 2008, s. 668-671.

14 Korumaz, a.g.e., s.55.

KAYNAKÇA

- Atık, Abdülkadir & Erdoğan Bilginer, Şeyma; **“Toplumsal Bellek ve Medya”**; *Atatürk İletişim Dergisi*, Sayı: 6; 2014.
- Bora, Aksu; **“Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri”**, *Bilig*, 2010, Sayı:53.
- Güç, Ayşe, **“İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”**, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XVII, Sayı: 2, 2008.
- Korumaz, Keskin Esra; *A Comparative Analysis of Gender Discourse in Islamic Feminist Literature and The Publications of The Turkish Presidency of Religious Affairs*, Yıldız Teknik Üniversitesi İnsani Bilimler ve Sosyal Bilimler Bölümü yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2016.

Bölüm 2

DİJİTALLEŞME BAĞLAMINDA DİN VE DİNDARLIK

Mehmet Emin KALGI¹

¹ Dr., Çukurova Üniversitesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, mehmet.emin.63.21@gmail.com, Orcid ID: 0000-0001-6999-5059.

Giriş

Günümüzde mevcut teknolojik gelişmeler sosyal hayatımızı önemli ölçüde etkilemektedir. Başta sosyal yaşantımız olmak üzere davranışlarımız ve düşüncelerimiz birçok değişim/dönüşüm geçirmiş ve günlük hayatımıza yansımaları belirgin olmuştur. Özellikle son dönemde meydana gelen salgın krizi ve bu krizle mücadele etmek için ortaya konulan mevcut bilimsel çalışmalar ve bu çalışmaların neticesinde meydana gelen değişimlerin sosyo-kültürel ve psiko-sosyal hayatımıza etkileri dijitalleşme bağlamında değerlendirilebilir. Mevcut değişimler ve etkiler her ne kadar bir gelişme olarak değerlendirilse de bu faktörler mevcut geleneklerimizi, inanç yapımızı ve alışkanlıklarımızı erozyona uğratması sebebiyle -özellikle gelenekçi fikirler ve ideolojiler açısından- dezavantajlı olarak değerlendirilmektedir. Çünkü dijitalleşme, gelenekler ve alışkanlıklar için hem bir risk oluşturmakta hem de bir tehdit olarak algılanmaktadır. Kısacası geleneksel ve kurumsal dindarlıkların alanı dijitalleşme ile birlikte daralmış ve daralmaya devam etmektedir. Artık geleneksel halk dindarlığı ve kurumsal dindarlık yerini sekülerleşen zihinlere bağlı olarak bireysel dindarlıklar ve sanal/online dindarlıklar dediğimiz dindarlık formlarına bırakmaktadır (H. Campbell, 2012; H. A. Campbell & Lövheim, 2011). Daha önce modernleşme ve sekülerleşme ile birlikte bir evrilme yaşayan dindarlıklarımız (Hervieu-LÉGER, 2004) dijitalleşme ile birlikte yeni değişim ve dönüşümleri yaşayacağı ve bu da yeni dindarlıkların türeyeceği (H. A. Campbell, 2017; Helland, 2000) öngörülmektedir. Bu durum teolojik ve epistemolojik olarak dinî faaliyet ve ritüellerde (namaz kılmak, oruç tutmak, dua etmek vb.) yeni bir tartışmanın başlamasına sebep olacaktır. Artık dinî kurumlar tarafından cemaatle yapılan ibadetlerin sanal ortamda yapılıp yapılamayacağı ya da simülasyonla kutsal kabul edilen mekânların tavaf edilip edilemeyeceğinin tartışılması bu bağlamda değerlendirilebilir (Haberli, 2020, s. 890). Başka bir ifadeyle dindarlıklarımız risk altındadır ve mevcut tezlere karşı antitezlerin geliştirilmesi zorlaşmaktadır.

Teknoloji ve sanal dünyayla yoğrulan zihinler bir yandan bu duruma uyum sağlamaya çalışmakta öbür yandan daha önce mevcut alışkanlıklarını ve davranışlarını sürdürmeye çalışmaktadır. Bir nevi hem vicdanlarımız yaralanmakta hem de zihinlerimiz kendi içinde bölünmüşlük yaşamaktadır. Shayegan, (Shayegan, 2020) bu durumu “yaralı bilinç” kavramıyla açıklamaktadır. Dijitalleşme ile gelenek arasında ikilem yaşayan algılarımız, davranışlarımız, tutumlarımız, zihinlerimiz olduğu gibi dindarlıklarımız da bundan nasibini almaktadır. Kısacası bir etkileşim durumu da yaşandığı ifade edilebilir. Fakat bu etkileşimde birinin etkisinin daha fazla olacağı ifade edilmekle birlikte, dijitalleşmeye daha fazla bir eğilim olacağı öngörülmektedir (Narbona,

2016; Zijderveld, 2017). Her ne kadar bazı araştırmacılar bu anlamda din etkisini halen yoğun bir şekilde gösterdiğini ifade etse (bkz. Köse, 2014) de yapılan araştırmalardan elde edilen verilere göre dinden ya bir kopuş yaşanarak ateizme, deizme ve agnostizme kaydığı (Girit, t.y.; Kulat, 2017, s. 30) ya da mevcut dindarlıklar yerini daha çok modern ve seküler fikir ve yaşantılara (bkz. Ertit, 2020) yakın olan bireysel, laik, sanal/online vb. dindarlıklara bıraktığı görülmektedir. “2020 Türkiye Eğilimleri” araştırma raporuna göre, 2018 yılında Müslüman olduğunu belirtenlerin oranı %85.9, 2019 yılında Müslüman olduğunu belirtenlerin oranı %79.5 ve 2020 yılında Müslüman olduğunu belirtenlerin oranı %75.8 olduğu görülmüştür (Aydın vd., 2021, s. 23). Elde edilen bu verilere göre, Türkiye’de Müslüman olduğunu ifade edenlerin oranında bir azalmanın görülmesi dijitalleşme ve sekülerleşme bağlamında yorumlanabilir.

Çalışmanın ana problemi, dijitalleşmenin dinî algı ve dindarlıklarımız üzerinde etkisinin neler olacağı ve sanal/online dindarlığın hayatımızda ne kadar yer teşkil edeceğidir. Bu bağlamda konu ile ilgili geniş bir literatür taraması yapılmış ve dijitalleşmenin dinî yaşantımızdaki yeri, avantajları ve dezavantajları tartışılmıştır.

Çalışmanın Amacı

Dijitalleşme, dijital dünya, dijital âlem gibi kavramlar artık hayatımızda yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Artık tüm bankacılık, fatura işlemlerimiz, kurban bağıışı, zekât verme, sadaka verme vb. birçok dinî faaliyet zamandan ve mekândan bağımsız bir şekilde internet ortamında yapılabilmesi dijitalleşmenin hayatımızda ne kadar yer aldığının somut bir örneğidir (Haberli, 2019, s. 308). Bununla birlikte sanal ortamda Kur’an cüzleri paylaşılabilmekte ve bazı programlar aracılığıyla cemaatler oluşturularak dinî sohbetler, zikir seansları, dinî ritüeller yapılabilir. Bu bağlamda çalışmamızın amacı dijitalleşme kavramına bağılı olarak dijital ya da sanal dindarlık dediğimiz dindarlıkların hayatımızda ne kadar yer teşkil edeceği ile ilgili öngörülerde bulunmaktır. Bununla birlikte dijitalleşme sürecinde veya bu sürecin sonucunda fikirlerimize, yaşantımıza, dindarlıklarımıza, değerlerimize vb. unsurlara etkisinin olumlu ve olumsuz yönlerini tartışmak araştırmamızın başka bir amacıdır.

İdeoloji Aracı Olarak Dijitalleşme ve Din

Eski çağlardan günümüze kadar fikirlerin ve ideolojilerin yayılmasında ve bunun diğer kişilere ve toplumlara aktarılmasında imkânlar ölçüsünde teknoloji ve bilimden faydalanılmıştır. Her ne kadar o dönemlerde dinî inançların kişilere veya toplumlara ulaştırılması için mevcut metinler kullanılmışsa da bu süreç çok yavaş ilerlemiştir. Günümüzde ise gerek

bilimin ilerlemesi gerekse de dijitalleşmeye bağlı olarak birçok fikir akımı, din inanç ve ideoloji kısa sürede geniş kesimlere yayılma fırsatı bulmuştur. Bu durum sanal cemaatler dediğimiz yeni dinî grupların oluşmasına zemin hazırlamıştır (Haberli, 2020, s. 892).

Sanal cemaatlerin oluşması ve geniş bir alanda etkinlik göstermesi diğer geleneksel cemaatlere ve tarikatlara bir risk oluşturmıştır (P. H. Cheong, Poon, Huang, & Casas, 2009; Knowles, 2013; Mandaville, 2007; Turner, 2007). Her ne kadar dijitalleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan bu sanal cemaatler geleneksel dindarlığa ve cemaatlere bir tehdit olarak algılsa da dinî bilginin geniş kesimlere ulaştırılmasında ciddi katkıları olduğunu ifade etmekte yarar vardır (P. Cheong, 2014). Dinin ürünü olan birçok fikir ve düşünce sosyal medyada paylaşılabilmektedir (Ferré, 2010), yani Tanrı'nın mesajı zamana ve mekâna bağlı olmadan geniş kesimlere ulaştırılabilmektedir. Artık Tanrı'ya adanmak bedenlen değil düşünceye, duyguya ve zamana ihtiyaç duyulduğu bir çağda yaşıyoruz. Bir başka ifade ile tebliğ faaliyeti dijitalleşmeye evrilmiştir denilebilir.

Dijital dinî tebliğ çalışmaları ile aynı dinî cemaat mensuplarının birbirleriyle ve diğer dinî cemaat mensupları arasındaki iletişimi sağlaması beraberinde iki soruna yol açması öngörülmektedir. Birincisi, aynı cemaat mensubu kişileri arasında bir fikir birliği sağlamak ve diğer fikirleri toptancı bir zihinle reddetmek homojen gruplar meydana getireceğinden bu durum beraberinde radikalleşmeyi doğuracaktır. Radikalleşmenin sonucu hoşgörülü olmayan bir ortam meydana gelecek ve bu durum şiddetin artmasına sebep olacaktır. İkincisi, farklı dinî cemaatler arasında iletişimin sağlanması beraberinde din mensupları tarafından-özellikle “Ben Nesli”(Twenge, 2013) katı bir gelenek ve kurumsal dinî sorgulamasına yol açacağından bu durum dinî kimlik bunalımına sebep olacaktır. Dinî kimlik bunalımı yaşayan kişilerin farklı dinlere geçişi denemesi ve din geçişlerin tatminsizlikle sonuçlanması neticesinde gençlerin ateizme, deizme ve apateizme (tanrıumsamazlık) kayacağı ifade edilebilir.

Dinî tartışmalar, faaliyetler ve birçok dinî pratikler sanal ağlar üzerinde yapılması, dijital cemaatlerin yaygınlaşmasını tetiklemekle birlikte bu dijital cemaatler mevcut geleneksel cemaatlere ve tarikatlara rakip olması öngörülmektedir. Artık geleneksel cemaat ve tarikatlar zamanın ruhuna (zeitgeist) (Yapıcı & Kalgı, 2018, s. 134) uygun davranmaları bir tercih değil zorunlu bir durum olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü giderek popülerleşen sanal/online (H.A. Campbell, 2017, s. 17) dindarlıklar bireyler için çekici ve cezbedici olmaya devam etmektedir. Özellikle kapitalizmin bir ürünü olan tüketim toplumu (Baudrillard, 2020) sadece dünyadaki kaynakları tüketmemekte artık tüketim toplumu olarak adlandırılan dijital çağ nesli kültürel unsurlardan alışkanlıklarımıza kavramlardan

düşüncelerimize ve dinin ürünü olan tüm unsurlara kadar düşünülmeden tüketmektedir. Kısacası farklılıklarımızdan ve zenginliklerimizden büyük kopuşların yaşandığı artık tekdüze düşünmeye ve alışkanlıklar edinmeye başladığı bir sürece girdiğimiz söylenebilir (Furat, 2015, ss. 327-328).

Günümüzde birçok dinî sohbetin internet üzerinde yapıldığı bilinen bir realitedir. Dinî tartışmaların birçoğu yüz yüze değil sanal ortamda, dijital platformlarda yapılmakta, din ile ilgili merak edilen birçok soru dijital âlemde oluşturulan sanal ağlar üzerinden sorulmakta ve cevaplar alınmaktadır (Yığıtoğlu, 2015). “Alo Fetva” hattı, sorularla İslamiyet, fetvameclisi.com, dinisorusorcevapal.com, islamqa.info vb. birçok site ve haber kanalı bu duruma örnek olarak verilebilir. Amerika’da yapılan bir araştırmaya göre, düzenli olarak ibadet edenlerin %40’ı, sanal ağ üzerinde/online kiliseye katıldıkları tespit edilmiştir (Pew Research Center, 2020). Başka bir araştırmada, kişilerin geleneksel kilise ibadetlerine katılma yerine online ibadetleri tercih ettikleri artık kiliselerin tek işi çevrimiçi olan bir papazın binlerce kişiye din hizmeti verebileceği ifade edilmektedir (Broadus, t.y., ss. 1-2). Church of Fools olarak bilinen bir internet sitesinin bir günde 41.000 kullanıcıyı kaydettiği görülmüştür (Hutchings, 2007). Bu durum, sanal dindarlığın günümüzde ne kadar yaygınlaştığını ve önümüzdeki dönemlerde bu yaygınlığın giderek artacağını işaretleri olarak yorumlanabilir.

İnternet arama motorlarında herhangi bir din ile ilgili bir kelime veya cümle yazıldığında binlerce dinî web sayfası ile karşılaşmak mümkündür. Bu sayede dinî web siteleri, dinlerle ilgili önemli propaganda alanı sağlamaktadır. Örneğin, sadece Hristiyanlığın farklı dinî mezheplere ait 34 bin web sitesi mevcuttur (“Religions of the World”, t.y.). Günümüzde diğer din ve mezhepler için kurulan web siteleri de dikkate alındığında, dinî web site sayısının milyonları bulabildiği ifade edilmektedir (Haberli, 2014, s. 52). Kısacası gündüzleri aktifleşen geceleri durağanlaşan bir hayattan sürekli aktif olan sanal bir âlem, ideolojilerin yayılması için fırsatlar sunmaktadır (Engin Deniz Videoları, 2021). Dinî ritüel ve ibadetlerin sanal/online yapılması (Haberli, 2014, s. 7), teknoloji ile kutsal hac ve ziyaretlerin yerine getirilmesi (“Mescid-i Nebvî - 3D Sanal Tur”, t.y.; Türkyılmaz, t.y.) ya da beyne takılan ciple (Eroğlu, t.y.) kutsal metinlerin zihne aktarılması gibi birçok soru zihinleri meşgul ettiğini söylemek gerekir (bkz. Haberli, 2014, ss. 107-120). Her ne kadar bu sorulara cevaplar bulunmuş değilse de ya da din adamları veya dinî cemaatler tarafından bu sorular bir sorun olarak görülüp kökten reddedilse de ilerleyen dönemlerde zamanın ruhuna uygun cevaplar verileceği öngörülmektedir. Bu durum, dindarlık algılarımızda bir değişim ve dönüşüme yol açacağı söylenebilir.

Sanal ortamlarda yapılan tebliğ çalışmalarının kabul görmesi ve yaygınlaşması başka bir dinî sorunsal meydana getirmektedir. Çünkü dinî tebliğ gibi ciddi bir faaliyetin dijital ortamda yapılması, dinî çalışmaların elektronik ortamda paylaşılması her ne kadar sanal bir cemaat meydana getirirse de pratikte etkilerini görmek ayrı bir araştırma konusunu oluşturmaktadır. Pratiği olmayan fikirlerin, ideolojilerin, dinî tebliğ çalışmalarının kişiler tarafından kabul görmesi kolay değildir.

İnternet ortamında dinî tebliğ ve fetva verme görevini yerine getiren birçok dinî siteye, kuruma ve kuruluşlara klasik anlamda alışkın olduğumuz dinî soruların yerine artık gündemde sürekli güncelliğini koruyan kripto para (bitcoin, ethereum, tether vb.), Covid-19, dijitalleşme ile ilgili sorular sorulmaktadır. “Bitcoin’i Alo Fetva’ya sordular: Caiz mi değil mi?” başlıklı çıkan haberde artık namaz, oruç, dövme, estetik gibi klasik soruların yanı sıra bitcoin alım ve satımı, borsa gibi ekonomiye dair sorularda bir artış yaşandığı belirtilmektedir (“Bitcoin’i Alo Fetva’ya sordular”, t.y.).

Sonuç olarak dijitalleşmenin beraberinde getirdiği değişim ve dönüşüm iki açıdan değerlendirilmektedir. Birincisi, dijitalleşmenin dindarlığa olumlu bir etkisinin olduğu ileri süren iyimser bir bakışa sahip ya da olumlamacılar olarak ifade edilen gruptur. Bunlar, teknolojiyi bir rüya sürecine benzetmekte ve onlara göre teknoloji gençleri dinî bilgilendirme yönünde bir nimet olarak görülmelidir. İkincisi ise dijitalleşmenin dindarlığa olumsuz etkisini olduğu ifade eden gruptur. Bunlar teknolojinin zararlı yönlerine vurgu yapmakta ve söylemlerinde daha çok ideolojiktirler. Kötümserci bakışına sahip bu kişiler birçok süreci analiz edemez, geleceğe yönelik öngörülerde bulunamaz ve teknolojiyi dinî faaliyet alanında etkili kullanamaz (Çuhadar, 2015, ss. 184-185).

Dijitalleşme Bağlamında Kişilik ve Din

“Perona” sözcüğünden türetilen kişilik kelimesi (Brown, 1946, s. 9), tutarlı davranış kalıpları olarak tanımlanmaktadır (Burger, 2006, s. 23). Allport’a göre ise kişilik, bir topluluğa ya da gruba mensup olan bir kişinin duygusal, düşünsel ve davranışsal olarak o gruptan farklı olmasıdır (Allport, 1937, ss. 27-48).

Bilimin gelişmesi ile birlikte nesiller de kategorilere ayrılarak yeniden isimlendirmiştir. Bu nesiller; bebek patlaması nesli, X nesli, Y nesli, Z nesli, ben nesli şeklinde ifade edilmektedir (Twenge, 2013, ss. 17-19). Dijitalleşmeye bağlı olarak nesiller arasındaki zaman farkı da daralmaktadır. Günümüzde eskiye oranla toplumun değişimi-dönüşümü kısa sürede mümkün olabilmektedir. Çünkü doğumla birlikte birçok bebek dijitalin her türlüyle tanışabilmekte, bebek annesinden önce teknolojiye

bir bağlanma gerçekleştirebilmektedir. Belki önümüzdeki süreçlerde teknolojiye bağlanma şekilleri üzerinde araştırmalara yoğunlaşacaktır. Eğer çocuk teknolojiye güvenli bir bağlanma gerçekleştirmişse bu onun daha sağlıklı bir kişiliğe sahip olduğu yönünde yorumlanacaktır. Eğer kaygılı ya da dağınık bir bağlılık göstermişse ondan stres, kaygı, endişe gibi birçok psikolojik sorunun ortaya çıkmasına sebep olacaktır şeklinde söylemlerle karşılaşacağımız öngörülmektedir.

Dijital nesli sadece traitler yönüyle değil her yönüyle bir önceki nesillerden farklı olacağını söylemek mümkündür. Bu farklılıklardan biri dinî algılardır. Dijital dindarlık denilen din algısı beraberinde birçok sorunu da meydana getirmiştir. Özellikle de bu durum gelenekten gelen birçok alışkanlığımızı erozyona uğratmasına sebep olmaktadır. Hayatımızın her alanını meşgul eden teknolojinin dijital zihinlere eski yöntemlerle yeni çözümler bulmak sanıldığı kadar kolay değildir. Camilerde ve cemaatlerde din dersleriyle insanları bir arada tutmak için fiziksel birliği sağlamak şarttır. Fakat fiziksel birlikteliğin olmadığı yerde fikir birliğini sağlamak mümkün görünmemektedir (İmıl, 2020, s. 70).

Dinî kurum ve kuruluşlar ve cemaati bir arada tutabilmek için sportif ve sanatsal faaliyetlere ağırlık verdiği, yarışmalar düzenlediği haberlerde takip edilmektedir. Bu durum saf dinî maneviyatçılıktan materyalist bir maneviyatçılığa dönüşümü zorunlu kılmaktadır. Artık insanları her yönüyle kuşatan modernizm, hazzcılık ve dijitalleşme cemaatler için bir tercih değil bir ihtiyaca dönüşmüş durumundadır. Bunun etkilerini günümüzde görmek mümkündür. Cemaat ve tarikatlar tarafından düzenlenen spor müsabakaları, güzel Kur'an okuma yarışmaları, siyer sınavları ve diğer birçok etkinlik ve faaliyet bu duruma örnek olarak verilebilir.

Covid-19, Dijitalleşme ve Din

Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan Covid-19 salgını, pandemiye dönüşmesiyle birlikte kısa sürede gündemimize oturmuştur. Çünkü salgın, sadece hayatımızın bir alanını değil ekonomiden sağlığa, eğitimden kültüre, düşünce yapımızdan dindarlığımıza kadar her alanda etkisini göstermiştir (Wiederhold, 2020, s. 504). Bir yandan tıp dünyası salgını yenmek için ilaç bulma arayışına girerken öbür taraftan birçok bilim kuruluşu ve üniversite, salgının kişi psikolojisi üzerinden oluşturduğu stres, kaygı, endişe vb. psikolojik sorunlara çözüm bulmak için (Koca, t.y.) birçok sempozyum ve kongre düzenlemiş ve düzenlemeye devam etmektedir. Farklı alanlardan birçok akademisyenin biraraya geldiği bu sempozyum ve kongrelerin tartışma konularından biri de salgının dindarlıklarımız üzerindeki etkisinin olup olmadığı, etkisi varsa bu etkilerin neler olduğudur. Bir diğer soru da Covid-19 salgını ile birlikte dijitalleşmeye dönüşümün dindarlığa etkisinin olup olmadığı etkisi varsa

bu etki ne düzeydedir. Çalışmamızın bu bölümünde bu sorulara cevaplar aranacaktır.

Bilindiği gibi Covid-19 salgınının dijital dindarlık üzerinde nasıl ve ne düzeyde bir etki oluşturduğu ile ilgili kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bu konu ile ilgili elimizdeki bilgilerin birçoğu araştırmacıların varsayımlarına veya öngörülerine dayanmaktadır. Sosyolog Brien, Covid-19 salgın sürecinde dijital dinde bir artış yaşanıp yaşanmayacağı, bu gibi belirsizlik dönemlerde dinin uyum kapasitesinde ve doğasında nasıl bir değişim yaşanacağı ile ilgili sorulara cevap aramıştır. Ona göre, salgın gibi geçici kriz dönemlerinde insanlar kurumsal dinde uzaklaşarak yeni maneviyat arayışlarına gireceklerdir (Brien, 2020, ss. 242-243). Bu durum, beraberinde yeni dindarlıkların ortaya çıkmasına sebep olacağı gibi azda olsa farklı dinlere geçişi de mümkün kılmaktadır. Çünkü modern, çağdaş ve kriz dönemlerinde hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağı (Tokat, 2020, s. 53) ve bu dönemlerde dinî geleneğin bir sonraki nesillere aktarımının daha zor olacağı (Hervieu-Léger, 2000) anlamına gelmektedir.

Covid-19 salgınının dijitalleşmeyi hızlandırdığı ve bunun sonucu olarak da dijital dindarlıkta bir artış yaşandığı bilinen bir realitedir (Brien, 2020). Bununla birlikte dijitalleşmeye olan eğilim arttıkça kurumsal dinlerin otoritesi de zayıflamıştır (Shoji & Matsue, 2020, ss. 3-5). Çünkü bilgiye ulaşma kolaylaşmış, sosyal medya yaygınlaşmış ve bu durum farklı dinlere mensup kişiler arasında etkileşimi artırmıştır. Facebook, instigram, twitter, telegram vb. sosyal medya araçlarının yaygınlaşması ile birlikte sanal dinî gruplar ortaya çıkmış ve bu gruplara mensup kişiler arasında yoğun dinî bilgi paylaşımları yapılmıştır. Haberli'nin ifadesiyle dinî bilginin hiyerarşisi dikey düzlemde yatay düzleme taşınmıştır (Haberli, 2020, s. 892). Bu durum, dinî liderlere olan ihtiyacı ortadan kaldırarak yeni paradigmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İyice otoritesini kaybeden kurumsal ve geleneksel dinler ya da dindarlıklar, kazananlar hanesine isimlerini yazdırmak için dijital dünyaya adaptasyon sağlaması zorunludur (İmıl, 2020, s. 84).

Covid-19 salgını ile mücadelede bilime ve teknolojiye başvurulması insanların bir yandan biyo-teknolojiye olan güvenini tazelerken diğer yandan Tanrıya ve dine olan güvenlerini zedelediği ifade edilmektedir. Özellikle din ile güçlü bağları olmayan “Ben Nesli”nin (Twenge, 2013) Covid-19 salgını sonrasında sanal gerçekliğe daha fazla yöneleceği, fakat buna karşılık toplumun inanç ve değerlerine karşı da kayıtsız kalınacağı şeklinde yorumlar yapılmaktadır (Demir, t.y.).

Müslümanlar için kutsal kabul edilen ve önemli bir dinî ritüel olan hac ve umre ziyaretlerinin Covid 19 salgını sebebiyle askıya alındığı bilinmektedir. Çıkan bir haberde hac ve umre ziyaretlerinin askıya

alınması sanal gerçeklik uygulamasına büyük bir talebin olduğu ifade edilmektedir. Haberin devamında sanal hac ve umre turlarının yapıldığı ve birçok şirket tarafından Müslümanların dinî ihtiyaçlarına hitap eden uygulamalar geliştirildiği belirtilmektedir. Bununla birlikte Bigitec Studio Genel Müdürü olan Bilal Chbib, “Müslümanlar için Mekke’deki Kabe’ye sanal ziyaret imkanı sunan “Muslim 3D” ürününün şimdiden farklı platformlarda bir milyondan fazla kez indirildiğini belirtti.” (“Müslümanlar İçin Geliştirilen Uygulamalarda Kovid-19 Patlaması”, t.y.)

Diyarbakır kilisesi, karantina önlemleri kapsamında ibadethanelerin kapanmasının ardından online kilise yayınlarına başladığını; youtube, instagram, zoom ve facebook programları aracılığıyla kutsal kitap çalışmalarını ve pazar ayinlerinin yaptıklarını ifade etmiştir. Bu sayede kilise takipçilerinin hem ibadet ihtiyaçları karşılanmış hem de kiliseye yeni üyeler kazandırılmıştır (Genç, t.y.).

“Vatikan’da pazar ayinine koronavirüs etkisi: İbadetler sanal aleme taşındı” başlıklı çıkan bir haberde, Katoliklerin ruhani lideri Papa Francis’in salgın kapsamında alınan önlemlere bağlı olarak Pazar ayinini internet aracılığıyla yaptığı belirtilmiştir. Haberin devamında 2013’ten günümüze kadar Papa’nın Pazar ayininde ilk defa halkın arasına karışmadığı ve ayini online ortamda gerçekleştirdiği ifade edilmiştir (Altunkaya, t.y.).

İngiltere’de yapılan bir çalışmada, Covid-19 nedeniyle dinî mekanların karantina kapsamında geçici olarak ibadete kapatılması sonucunda online ibadet yapmanın trend yaptığı belirtilmektedir. Bununla birlikte çalışmada, daha önce sanal dünyaya aşina olan kiliseler koronavirüs ile birlikte zoom programı aracılığıyla kutsal metinlerden pasaj okuma, dersler yapma, ritüelleri yerine getirme, kutsal günlere özel kutlamalar yapma vb. birçok dinî faaliyetin yürütüldüğü ifade edilmektedir (Dowson, 2020, s. 37).

Covid-19 salgının dijitalleşmeye ve dinî düşünceye, duyguya ve davranışa etkisi ile ilgili araştırmaların listesini uzatmak mümkündür. Tüm bu verilerden elde edilen sonuca göre, Covid 19 salgını daha önce güçlü bir internet ağına dönüşen dünyanın dijitalleşmesine ivme kazandırmıştır. Bununla birlikte dijitalleşme ile birlikte sanal dinî cemaatlerin oranında bir artış yaşanmış ve yaşanmaya devam etmektedir. Önümüzdeki süreçte online/sanal dindarlıkların daha da artacağı ve bu süreçte kurumsal ve geleneksel dindarlıklardan bireysel dindarlıklara bir evrilmenin yaşanacağı ifade edilebilir.

Dijitalleşme Bağlamında Sekülerleşme ve Din

Sekülerleşme kavramının kesin bir tanımı olmamakla birlikte genel anlamda dinin kişi üzerinde etkisinin azalması, yani kurumsal dindarlığın

kişiler üzerindeki otoritesini kaybetmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Karaaslan, 2015, s. 16). Karşılığı dünyevileşme olmayan (*Sekülerleşme Dinsizleşme Midir?*, t.y.) sekülerleşme kavramının *nedir ve ne değildir* (Ertit, 2020, ss. 1-14) şeklindeki tartışmalar başta din sosyologları olmak üzere din psikologları, sosyologlar, felsefeciler vb. diğer alandaki bilim adamları arasında bir tartışma konusu olarak devam etmektedir.

Bilindiği üzere endüstrileşme ve sanayileşme ile birlikte varlık ve zaman (Heidegger, 2019) arasında bir değişim-dönüşüm yaşandı. İnsanların refah seviyesi yükseldi, ekonomik durumları iyileşti, kişiler arasında etkileşim arttı, bilgi alış verişi hem çoğaldı hem de hızlandı. İnternetin yaygınlaşması ile birlikte birçok site kuruldu, program yapıldı ve sosyal platformlar oluşturuldu. Farklı fikir, ideoloji ve dinlere mensup kişiler bu platformlarda tartışma imkânına kavuştu. Bu durum başta gelenek ve görenekler olmak üzere tüm kurumsal otoritelerin ya da dinlerin bireylere dayattığı kural ve ilkelerin sorgulanmasına sebep oldu. Nitekim daha önce sekülerleşme tartışmaları ile gündeme oturan dinî değişim ve dönüşümler sanal/online dindarlık söylemleriyle farklı bir boyut kazandı (Akgül, 2017, s. 191). Helland'ın online religion/religion online (Helland, 2000) tasnifleri üzerinde yapılan boyutlamalar/kategorileştirmeler ve dinî ritüellere yüklenen anlamlar sekülerleşen zihinlere bağlı olarak da ortaya çıktığı ifade edilebilir.

İletişim teknolojilerinde meydana gelen gelişmelerin enformatik devrime yol açtığı bilinen bir realitedir. Modern anlayış ve dijital dünya, geleneksel dünyanın iddia ettiği “*Doğal olanın bilgisine sahip olunabileceği ve fakat onun değiştirilemezliği*” ilkesinin aksine bilginin mutlak olmadığını, sürekli değiştiğini ve bu değişim içinde bilginin yeniden inşa edilebileceğini göstermiştir (Akgül, 2017, s. 195). Hermenötik yaklaşım dediğimiz bu durum daha önce dinin ve metafiziğin egemen olduğu bir süreçten modernleşme ve aydınlanma ile birlikte tersine dönmüştür. Bazı tezlere göre dünyaya din ve metafiziğin yasaları değil aklın ve bilimin öncüllük ettiği durumun hâkim olduğu bir süreç yaşanmıştır (Engels & Marx, 2008; Freud, 2014). Dawkins'e göre bu süreç, dijitalleşmeye ve teknolojiye bağlı olarak daha da hızlanacaktır (Dawkins, 2019). Her ne kadar dinin bilim karşısında gerilediği tezleri öne sürülmüşse de dinin halen büyüünü koruduğu hatta tarih sahnesine daha güçlü bir şekilde ortaya çıktığı tezlerini ileri süren bilim adamları da olmuştur (bkz Köse, 2014; Stark & Iannaccone, 1994). Bir kısım araştırmacı da bilgi teknolojilerde meydana gelen gelişmelere ve aydınlanmaya bağlı olarak bilimin ilerlemesi neticesinde sekülerleşen zihinler ile din karşılıklı bir etkileşim yaşamıştır (bkz. Eken, 2015, ss. 423-424).

Zihnin sekülerleşmesi neticesinde giderek yalnızlaşan, narsist/bencil eğilimler gösteren, hedonist, kaygılı ve nefret dolu bir kişiliğe evirildiği

ifade edilmektedir (Twenge, 2013, s. 8). Gerçek hayattan kopmuş, gelecekte bir beklentisi kalmamış ve hayatta anlam bulamayan bu kişiler dijitalleşmenin yarattığı hayali değerlerle yetinecektir. Din bu kişilere sosyal koruma sağlayabilir ve hayatın anlamını kavrayabilecek veya onların sorularına çözüm bulabilir. Fakat, gerek geleneksel cemaat ve tarikatlar olsun gerekse de diğer dinî kurum ve kuruluşlar olsun geleneksel söylemlerin ötesinde din ve bilimin buluşmasını sağlayacak ve evrensel ahlak ilkelerini de içine alacak bir dil geliştirmeleri ve bunu pratikte göstermeleri gerekir. Çünkü sekülerleşme ile yoğrulan zihinler aradıkları cevapları bulamadıkları ve sahada pratiği görmediği dindarlıklardan kaçma eğilimi göstermeleri muhtemeldir. Bu bağlamda dinî temsil eden kurum ve kuruluşların ya da cemaat ve tarikat mensuplarının beş temel fonksiyonu yerine getirmelerini gerektiği bildirilmektedir. Bunlar: Dinî inanç esaslarını, misyonu ve amaçlarını kesin olarak belirlemek (1); dinî konuların tartışılabileceği ve paylaşılabileceği ortamlar oluşturmak ve sıkça sorulan sorulara karşılık grup dinamiğini güçlendirecek cevaplar üretmek (2); kişisel sorunlara karşı nasihatler üretmek yerine anlamlı ve mantığa uygun izahlarla çözümler üretmek (3); grup aidiyetini sağlayacak dil geliştirmek (4) ve dinî ritüelleri cazibeli hale getirecek ortamlar oluşturmak (5).

Sonuç

Sosyal literatürde dijital kavramı uzun süreden beri kullanılmaktadır. Bu kavramın başka kavramlarla birlikte kullanılması araştırmacılar için yeni çalışma alanları yaratmaktadır. Dijital dindarlık kavramı bunlardan biridir. Sosyal medyada ve bilimsel platformlarda kullanılan dijital dindarlık ve dinin dijitalleşmesi kavramları farklı anlamlara gelmektedir. Dijital dindarlık internet aracılığıyla bir dinin sunumunu ifade ederken, dinin dijitalleşmesi ise dinî ritüellerin sanal ortamda yapılmasını ifade etmektedir. Örneğin; Islamcity.com, Islamonline.net, Sistani.org, Al-islam.org vb. dinî içerikli web sitelerinin (Haberli, 2015, ss. 56-61) kelim, hadis, fıkıh vb. alanlarda takipçilerini bilgilendirmesi dijital dindarlığa; sanal hac ya da türbe ziyaretleri, dua seansları, zikir meclislerinin oluşturulması, 3D teknolojisi ile cuma namazının kılınması vb. dinî ritüellerin yapılması ise dinin dijitalleşmesine örnek olarak verilebilir. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Önümüzdeki süreçte dijitalleşme ile dindarlık arasındaki etkileşimin daha da artacağı ve etkileşimin çıktıları olacağı söylenebilir. Bu durum yeni dindarlıkların türemesine ve ortaya çıkacak dindarlıkların ise daha çok bireysellik üzerine kurulacağı ifade edilebilir. Çünkü sanal ortamlar ve iletişim teknolojisi kullanıcılarına fiziksel temasın ötesinde bir imkân sağlamaktadır.

Sosyal medyanın ve iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması neticesinde geleneksel anlamında kullanılan cemaat kavramına yeni bir tanımlama getirdiği, başka bir ifade ile cemaat kavramı sanal cemaatler ya da hayali cemaatler (Anderson, 2015) kavramları ile ifade edilmeye başlandı. Her ne kadar sanal cemaatlerin geleneksel cemaatleri için bir alternatif olduğu ifade edilse de (Narmanlıoğlu, 2015, ss. 85-86) bu cemaatlerin birçok yönden diğer cemaatlerden farklı olduğu söylenebilir (Haberli, 2014, ss. 90-91). Bu cemaatlerin müntesipleri geleneksel cemaatlerin aksine herhangi bir dinî otoriteye bağlı olmadığı gibi daha bireyselse ve sorgulayıcı özelliklere sahiptir. Bununla birlikte bu kişiler için internetin sunduğu imkânlarla bilgiye ulaşmasının kolay ve rahat olması, onların cemaatin kuruluş amacının dışına çıkarak farklı talep ve etkinliklere kaymasını olası kılmaktadır. Bu kişilerin sosyal medyada yaptığı beğenilerden takip ettiği dinî liderlere, dinlediği müziklerden izlediği filmlere kadar tercihleri algoritmalarla hesaplanmakta ve bunun sonucunda onların sosyal hayatlarından özel hayatlarına kadar ne yapmaları veya nasıl davranmaları gerektiğine dair sürekli görsellerle desteklenmiş reklamlar sunarak onların hayatlarına yön vermektedir. Bireyselliği vurgulayan -aslında tekdüze düşünüp hareket eden kitle(ler)- bu durum, öz kontrolü zayıf bireylerden oluşmuş bir kitlenin meydana çıkması sonucunu doğurmaktadır. Bu durum cemaat kültürünün oluşması önünde bir engel olarak görülebilir. Fakat cemaat mensuplarının entegrasyonu için özel bir çaba harcanırsa ya da cemaat mensuplarının bir araya gelecek ortamlar sağlanırsa bu cemaatlerin devamlılığı sağlanabilir. Çünkü cemaat arasında bir fikir birliğinin olması veya cemaat belleğinin bulunması zorunlu bir unsur olarak görülmelidir (Narmanlıoğlu, 2015, s. 89).

Görünen o ki bugün dijitalleşmenin nimetlerinden yaralanan insanoğlu değerlerinden uzaklaştıkça veya gelenekleri ve görenekleri erozyona uğratmasına fırsat verdikçe bunun sonuçları ile karşı karşıya gelecektir. Değerlere bağlılığı zayıf olan bir neslin sosyal adaptasyon sağlaması zor olduğu gibi bu neslin kendinden önceki kuşaklarla çatışma yaşaması da olası görünmektedir. Twenge'in ifadesiyle toplum kurallarının çöküşünü hep birlikte izlediğimiz döneme çoktan girmiş bulunuyoruz (Twenge, 2013, s. 31).

Daniel Bell'in (2013) "İdeolojinin Sonu" tezine göre yeni nesiller ideolojilere göre değil, teknolojik gelişmelere ve pratik yararlar göre yaşamlarını sürdürmektedir (Bell, 2013). Bu durum dinsel unsurların sosyal işlev görmesinin ötesinde ticari bir mekanizmaya dönüşmesine veya bir meta olarak pazarlaması sonucunu doğurmaktadır (Karaaslan, 2015, s. 37). Elindeki ürünü en iyi şekilde pazarlayan dinî kurum veya cemaatler üyelerini birarada tutabilir veya yeni üyeler kazanabilir.

Bugün Tesetturisland, Tesetturyol, Tesetturoutlet, Tessetturluhanım, Tessetturedairherşey vb. profiller üzerinde dinî sembol ve ürünlerin pazarlanması (Okutan, 2015, ss. 268-270) ya da medyatik aktöre dönüşen ilahiyat ve bazı dinî cemaat ve tarikat hocaların ekonomik kaygılarla televizyon, radyo, sosyal medya vb. iletişim araçlarıyla dinî sohbet, program ve sunumları yapması yani dinî bilginin ticarileşmesi (Aydeniz, 2015, s. 324) bu duruma örnek olarak verilebilir. Fakat bu durum radikal dinî cemaatlerin (Örneğin; İŞİD, Selefi Gruplar, Hizb-ut Tahrir vb. dinî cemaatler) (Yapıcı & Kalgı, 2018) ve geleneksel dindarlıkların tamamen son bulacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü etki-tepki durumunun bir göstergesi olarak sekülerizm karşısında her zaman geleneksel zihinler ve düşünceler var olacaktır. Şu bir gerçektir ki modernizmin ürünü olan birçok durum şekil değiştirterek ya da modernizme adapte olarak dinî hassasiyeti olan kişi veya cemaatlerde tezahür etmiştir. Örneğin, ilk dönem halk plajlarına mesafeli duran dindar kesim, haşemanın ortaya çıkması ile birlikte halk plajlarına gitmeye başlamıştır.

Post-seküler dönem olarak adlandırılan bu dönemde din ve sekülerizm karşılıklı etkileşim yaşamış ve bu etkileşim yaşanmaya devam etmektedir. Fakat bu etkileşim ve dönüşüm her toplumda aynı belirtileri göstermeyebilir. Bunun için dijital dindarlık, sekülerleşme, sanal ibadet vb. birçok kavram toplumun mensup olduğu kültürel yapısı ve dinî özellikleri göz önünde bulundurularak yeniden tanımlanmalıdır. Ayrıca her ne kadar dijitalleşmenin bize sunduğu dünya bireyselleşmeyi vurgulamaya yönelikse de bizim veya toplumun faydasına olduğunu düşündüğümüz geleneklerimizi ve değerlerimizi koruyacak önlemlerin alınması büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akgül, M. (2017). Dijitalleşme ve Din. *Marife Türk Dini Araştırmalar Dergisi*, 17(2), 191-208.
- Allport, G. W. (1937). *Personality: A Psychological Interpretation* (ss. xiv, 588). Oxford, England: Holt.
- Altunkaya, T. (t.y.). Covid-19 İbadetleri de Etkiledi: Papa Francis'ten Sanal Pazar Ayini. Geliş tarihi 11 Şubat 2021, gönderen Euronews website: <https://tr.euronews.com/2020/03/08/vatikan-da-pazar-ayinine-koronavirus-etkisi-ibadetler-sanal-aleme-tasindi>
- Anderson, B. (2015). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydeniz, H. (2015). Din Hizmetlerinin Yürütülmesinde Bir İmkan ve Meydan Okuma Olara Medya. İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 289-324). İstanbul: Köprü Kitapları.
- Aydın, M., Çelikkpala, M., Yeldan, E., Güvenç, M., Zaim, O. Z., Hawks, B. B., ... Tıgılı, S. D. (2021). *Kantitatif Araştırma Raporu: Türkiye Siyasal Sosyal Eğilimler Araştırması 2020*. İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Türkiye Çalışma Grubu, Akademetre ve Global Akademi.
- Baudrillard, J. (2020). *Tüketim toplumu* (H. Deliceçaylı & F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bell, D. (2013). *İdeolojinin Sonu & Ellilerdeki Siyasi Fikirlerin Tükenişine Dair* (V. Hacıoğlu, Çev.). Ankara: Sentez Yayınları. Geliş tarihi gönderen <https://www.kitapyurdu.com/kitap/ideolojinin-sonu-amp-ellilerdeki-siyasi-fikirlerin-tukenisine-dair/301330.html>
- Bitcoin'i Alo Fetva'ya sordular: Caiz mi değil mi? [NTV]. (t.y.). Geliş tarihi 07 Şubat 2021, gönderen <https://www.ntv.com.tr/turkiye/bitcoini-alo-fetvaya-sordular-caiz-mi-degil-mi,BCJFnX1CQEKrYuiwtUwsWQ>
- Brien, H. O. (2020). What Does the Rise of Digital Religion During Covid-19 Tell Us About Religion's Capacity to Adapt? *Irish Journal of Sociology*, 28(2), 242-246. <https://doi.org/10.1177/0791603520939819>
- Broadbuss, M. B. (t.y.). *Exploring the Lived Experiences of Online Worshipers*. 19.
- Brown, W. (1946). *Personality and Religion*. London: University of London Press. Geliş tarihi gönderen <https://www.cambridge.org/core/journals/philosophy/article/abs/personality-and-religion-by-brownwilliam-university-of-london-press-1946-pp-195-price-9s-6d/8ADDF1D760EAE3325FC4034A546AAC24>
- Burger, J. M. (2006). *Kişilik* (İ. D. E. Sarioğlu, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- Campbell, H. (2012). Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media. İçinde H. Campbell (Ed.), *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds* (ss. 1-22). Abingdon, Oxon ; New York: Routledge.
- Campbell, H. A. (2017). Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *Jorunal of New Media & Society*, 19(1), 15-24.
- Campbell, H. A., & Lövheim, M. (2011). Introduction. *Information, Communication & Society*, 14(8), 1083-1096. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.597416>
- Cheong, P. (2014). Tweet the Message? Religious Authority and Social Media Innovation About the Author. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 3, 1-19. <https://doi.org/10.1163/21659214-90000059>
- Cheong, P. H., Poon, J. P. H., Huang, S., & Casas, I. (2009). The Internet Highway and Religious Communities: Mapping and Contesting Spaces in Religion-Online. *The Information Society*, 25(5), 291-302. <https://doi.org/10.1080/01972240903212466>
- Çuhadar, M. (2015). Dijital Din ve Diyanet. İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 175-222). İstanbul: Köprü Kitapları.
- Dawkins, R. (2019). *Tanrı Yanılgısı* (Kalisto, Çev.). Geliş tarihi gönderen <https://www.kitapyurdu.com/kitap/tanri-yanilgisi/96709.html>
- Demir, H. (t.y.). Koronavirüs İnanç Dünyamıza Nasıl Etki Edecek? Geliş tarihi 10 Şubat 2021, gönderen Fikir Turu website: <https://fikirturu.com/toplum/koronavirus-inanc-dunyamiza-nasil-etki-edecek/>
- Dowson, R. (2020). A Discussion of the Practical and Theological Impacts of Covid-19 on Religious Worship, Events and Pilgrimage, from a Christian Perspective. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*., 8(7). <https://doi.org/10.21427/YTDQ-3S12>
- Eken, M. (2015). Modern Görsel Kültür Bağlamında Medyatik Din Olgusu. İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 411-433). İstanbul: Köprü Kitapları.
- Engels, F., & Marx, K. (2008). *Din Üzerine* (G. Kaya, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Engin Deniz Videoları. (2021). *Dijital Dindarlık—Medya ve Din 46.Bölüm*. Geliş tarihi gönderen <https://www.youtube.com/watch?v=QHSjDB0SFBI>
- Eroğlu, U. F. (t.y.). Bilimkurgu Dünyasının Anahtarı mı? Geliş tarihi 07 Şubat 2021, gönderen <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/umut-firat-eroglu/bilimkurgu-dunyasinin-anahtari-mi-41604062>
- Ertit, V. (2020). *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*. Ankara: Orient Yayınları.

- Ferré, J. P. (2010). When Religion Meets New Media—ProQuest. *Journalism and Mass Communication Quarterly*, 87(3/4), 689-690.
- Freud, S. (2014). *Bir Yanılsamanın Geleceği*. Ankara: Tutku Yayınevi. Geliş tarihi gönderen <https://www.kitapyurdu.com/kitap/bir-yanılsamanin-gelecegi/338743.html>
- Furat, A. Z. (2015). Medya ve Din: Din Eğitimi Açısından Yeni Bir İmkan Alanı mı Tehdit mi? İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 325-363). İstanbul: Köprü Kitapları.
- Genç, S. (t.y.). Kiliselerin Kandilleri Yeniden Yandı. Geliş tarihi 09 Şubat 2021, gönderen Hristiyan Haber website: <https://www.hristiyanhaber.net/2020/08/22/kiliselerin-kandilleri-yeniden-yandi/>
- Girit, S. (t.y.). Türkiye’de Muhafazakar Gençlik Dinden Uzaklaşıyor mu? *BBC News Türkçe*. Geliş tarihi gönderen <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43832877>
- Haberli, M. (2014). *Sanal Din: Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*. İstanbul: Kayıhan Kitapevi.
- Haberli, M. (2015). İslam ve İnternet. İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 45-68). İstanbul: Köprü Kitapları.
- Haberli, M. (2019). Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 2(2), 307-315.
- Haberli, M. (2020). Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 879-902.
- Heidegger, M. (2019). *Varlık ve Zaman* (3. Baskı; K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Helland, C. (2000). Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communities. İçinde J. K. Hadden & H. D. Cowan (Ed.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises* (ss. 205-223). New York: JAI Press.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a chain of memory* (Reprinted). Cambridge: Polity Press.
- Hervieu-LÉGER, D. (2004). Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler (H. Aydınalp, Çev.). *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 45-58.
- Hutchings, T. (2007). Creating Church Online: A Case-Study Approach to Religious Experience. *Studies in World Christianity*, 13(3), 243-260.
- İmil, M. (2020). Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din. *Dini Araştırmalar*, 23(57), 65-94. <https://doi.org/10.15745/da.721846>

- Karaaslan, F. (2015). Post Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi. İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 13-45). İstanbul: Köprü Kitapları.
- Knowles, S. (2013). Rapture Ready and the World Wide Web: Religious Authority on the Internet. *Journal of Media and Religion*, 12(3), 128-143. <https://doi.org/10.1080/15348423.2013.820527>
- Koca, T. (t.y.). Covid-19 Sürecinde Psikolojimizi Korumak İçin Nelere Dikkat Etmeliyiz. Geliş tarihi 11 Şubat 2021, gönderen Güven Sağlık Grubu website: <https://www.guven.com.tr/saglik-rehberi/covid-19-surecinde-psikolojimizi-korumak-icin-nelere-dikkat-etmeliyiz>
- Köse, A. (2014). *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kulat, M. A. (2017). Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı. *MAK Danışmanlık*, 30.
- Mandaville, P. (2007). Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World. *Theory, Culture & Society*, 24(2), 101-115. <https://doi.org/10.1177/0263276407074998>
- Mescid-i Nebevî—3D Sanal Tur. (t.y.). Geliş tarihi 07 Şubat 2021, gönderen <http://www.3dmekanlar.com/tr/mescid-i-nebevi.html>
- Müslümanlar İçin Geliştirilen Uygulamalarda Kovid-19 Patlaması: Sanal Kabe Ziyaretine Yoğun İlgi. (t.y.). Geliş tarihi 09 Şubat 2021, gönderen <https://tr.sputniknews.com/yasam/202007281042546362-muslumanlar-icin-gelistirilen-uygulamalarda-kovid-19-patlama--sanal-kabe-ziyaretine-yogun-ilgi/>
- Narbona, J. (2016). Digital leadership, Twitter and Pope Francis. *Church, Communication and Culture*, 1(1), 90-109. <https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1181307>
- Narmanlıoğlu, H. (2015). Sanal Cemaatte Çevrimiçi İbadet. İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 69-108). İstanbul: Köprü Kitapları.
- Okutan, B. B. (2015). Tıklama Kültürü ve Din: Cinsiyet Bağlamında Bir Değerlendirme (Instagram Örneği). İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 247-288). İstanbul: Köprü Kitapları.
- Pew Research Center. (2020). Most Americans Say Coronavirus Outbreak Has Impacted Their Lives. Geliş tarihi 08 Şubat 2021, gönderen Pew Research Center’s Social & Demographic Trends Project website: <https://www.pewsocialtrends.org/2020/03/30/most-americans-say-coronavirus-outbreak-has-impacted-their-lives/>
- Religions of the World: Numbers of Adherents; Growth Rates. (t.y.). Geliş tarihi 10 Şubat 2021, gönderen <http://www.religioustolerance.org/worldrel.htm>

- Sekülerleşme Dinsizleşme Midir?* (t.y.). Geliş tarihi gönderen <https://www.youtube.com/watch?v=vezm4J646n0>
- Shayegan, D. (2020). *Yaralı Bilinç—Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni* (H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. Geliş tarihi gönderen <http://www.idefix.com/Kitap/Yarali-Bilinc-Geleneksel-Toplumlarda-Kulturel-Sizofreni/Arastirma-Tarih/Sosyoloji/urunno=0000000068263>
- Shoji, R., & Matsue, R. (2020). *Digital Spirituality as Paradigm Shift? Religious Change during the COVID-19 Epidemics in Brazil*. 1-16. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3650566>
- Stark, R., & Iannaccone, L. R. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 230-252. <https://doi.org/10.2307/1386688>
- Tokat, L. (2020). Küresel Felaketin “Hatırlattıkları”: Tanrı ve Ölümlülüğümüz. İçinde E. Okumuş (Ed.), *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler* (ss. 51-70). Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Turner, B. S. (2007). Religious Authority and the New Media. *Theory, Culture & Society*, 24(2), 117-134. <https://doi.org/10.1177/0263276407075001>
- Türkyılmaz, F. (t.y.). Kutsal Topraklar Sanal Gerçeklikle Buluştu. Geliş tarihi 07 Şubat 2021, gönderen <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/kutsal-topraklar-sanal-gerceklikle-bulustu/1440489>
- Twenge, J. M. (2013). “Ben” Nesli: Bugünün Gençleri Niçin Bu Kadar Özgüvenli ve İddialı Fakat Bir O Kadar da Depresif ve Kaygılı? (E. Öztürk, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Wiederhold, B. K. (2020). Turning to Faith and Technology During the Coronavirus Disease 2019 Crisis. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 23(8), 503-504. <https://doi.org/10.1089/cyber.2020.29191.bkw>
- Yapıcı, A., & Kalgı, M. E. (2018). Cihatçılık ve Modernlik Kıskaçında Aidiyet ve Zihniyet: Şanlıurfa Selefilere Örneği. İçinde A. Özbolat & A. Yapıcı (Ed.), *Zihniyet ve Din: Disiplinlerarası Zihniyet Çözümlemesi* (ss. 133-165). Adana: Karahan Kitapevi.
- Yiğitoğlu, M. (2015). *Dinlerde Dua, Sunu ve Sunaklar: Fizikî Âlemden Sanal Âleme*. İstanbul: Kitabı Yayınevi.
- Zijderveld, T. (2017). Pope Francis in Cairo—Authority and branding on Instagram. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 12. <https://doi.org/10.17885/hejup.rel.2017.0.23771>

Bölüm 3

**MUKAYESELİ İSLAM FIKHINA GİDEN
SÜREÇTE İSLAM, FIKIH, KUR'AN VE
SÜNNET (MUHAMMED MUHAMMED
EL-MEDENÎ'NİN GÖRÜŞLERİ
BAĞLAMINDA)**

Şükrü AYRAN^{1}*

¹ * Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, Bitlis, Türkiye; ORCID No: <https://orcid.org/0000-0002-0129-0973>; cemilmeric1313@gmail.com.

Giriş

Finansın, üretilen maddi veya manevi her tür ürünün ulusal devlet sınırları tanımadığı her gün daha da çok küreselleşen bir dünyada yaşıyoruz. Hali hazırda içinde yaşadığımız dünya birçok eski din, kültür ve medeniyetin katkılarıyla meydana gelmiş olsa da Reform, Rönesans, aydınlanma ve sanayi devrimi sonrası modern zihniyetin elinde hâkim formunu kazanmıştır.¹ Bu süreçte modern dünyanın inşa ettiği ilişkiler ağı, kendi normlarını kendi toplumsal itidalinden veya ortalamasından elde etmiştir. Bir diğer anlamda insanlığın hayat serüveninde modern dönem, kendine göre kişiler arası ve devletlerarası ilişki, davranış ve uygulamalar ağı (mormaller/adet) inşa etmiştir. İnşa edilen ağ, tamamıyla çevre ve tarihin kabul ettiği itidalden kopuk işlememiş; aksine daha fazla çevresiyle ve tarihle ilgilenir bir hal almıştır. Yeni dönemdeki ortaya çıkan ilişkiler ağını düzene koyması arzulanan hukuk, ötekine olan ilgiyi hem anda (hal) çevresiyle hem de tarihte kendisiyle ve diğerleriyle mukayeseler yaparak canlı tutabilmiştir.² Merkeze konumlandırılan medeniyete göre tarih ve çevre kültürler, “ötekini” temsil etmiştir. Aydınlanmanın (hatta dünyanın/her şeyin) merkezine kendini koyan batı, hem kendi içinde hem diğer milletlerin hukuklarıyla hem de tarih olmuş her tür hukukla kendi hukukunu mukayese etme ihtiyacı duymuştur. Nitekim batıda özellikle doğu (şark) milletlerine ait hukuk birikimi -batıda oryantalist bakış açısıyla da olsa- akademik çalışmalarda ve hukuk fakültelerinin ders programlarında mukayeselere tabi tutulmuştur.

Fransız Devrimi’yle ortaya çıkmaya başlayan ulusal devletlerin yapısı, modern dönemde mukayeseli fıkıh çalışmalarına ilk etapta pek fazla imkân tanımamıştır. Çünkü ulusal kimlik, diğer uluslarla benzerliklerin ve ortaklıkların görülmesini engellemiştir. Ayrıca rasyonalizmin kendi üzerine katlanan yapısı, milli düzeyde tıkız ve ötekine kapalı ulusal hukuk çalışmalarını desteklemiştir. Tarihi hukuk ekolündeki evrimci zihniyetin hukuk alanına hâkimiyetiyle birlikte mukayeseli hukuk çalışmalarına yönelik yaklaşım belirli oranda değişmeye başlamıştır. Tarihi gerçeklikler altında zikredebileceğimiz toplumsal, kültürel, ekonomik şart ve durumlar, hukuk çalışmalarının gidişatını eskisinden daha fazla tayin etmeye başlamıştır. Hukuk sistemlerinin gelişiminde çevre örf, adet ve hukuk disiplinlerinin etkisinin büyüklüğüne yönelik teorinin hukuk çevrelerinde zamanla hâkim görüş olmasıyla birlikteyse mukayeseli hukuk çalışmaları yeni bir ivme kazanmıştır. Çünkü insanların toplumsal şart, durum ve

1 Aydınlanma, aydınlanma türleri ve modernliğin tanımlanmasına dair bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Erdoğan, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm* (Ankara: Orion Yayınevi, 2006), 17-36.

2 Mukayeseli hukuk ile hukuk tarihi çalışmaları arasındaki benzerliği ve yakınlığa dair değerlendirmeler için bkz. Arzu Oğuz, “Hukukun Bağımsız bir Alanı Olarak Karşılaştırmalı Hukukun Konusu ve Metodu”, *Milletlerarası Hukuk Araştırma Bülteni, Prof. Dr. Ergün Nomer’e Armağan* (2003), 12.

maslahatlara göre şuurulu sevk ve idaresi tarihi hukuk ekolünde belirli oranda etkindir. Fakat çevre kültürlerin hukukun gelişimine etkisini merkeze alan anlayış, hukuki gelişmelerin tam bir şuurla gerçekleştiğini tarihi hukuk ekolüne göre daha ön plana almıştır. Bu atılım sayesinde mukayeseli hukuk, ilkelerin yürürlükteki hukuk disiplinlerinde nasıl düzenleyip işlendiğiyle ilgilenmeye başlamış; bu hukuk sistemlerine kaynaklık eden görüş ve anlayışların tespit edilmesi görevini daha nitelikli bir biçimde yerine getirir hale gelmiştir. Artık hukukçuya yeni bir müşahade sahası açılmış, çeşitli müesseselere dayanaklık eden fikri alt yapılar daha düzenli bir biçimde mukayese edilebilmiş, kanaatler daha kuvvetlenmiş, diğer hukuk sistemlerinin tercihe şayan uygulamaları benimsenmiş, birçok yeni kaide ve hüküm ulusal hukuklara girmiş, hukuki inşa ve reformda yabancı görüş ve anlayışlardan esinlenilmiştir. Hem tarihi hukuk ekolleri hem de hukuk sistemlerinin gelişiminde çevre örf, adet ve hukuk disiplinlerini itibara alan anlayış özünde gelişimci (evrimci/tekâmül) bir zihniyete dayandırılmıştır. Mukayeseli hukuk, globalleşen ve evrenselleşen dünyada evrimleşerek olgunlaşan insan ve toplumların ihtiyacını karşılayacak bir hukuk yöntemi veya hukukun alt dalı olarak düşünülmektedir. Söz konusu bu evrilme, mukayeseli hukukun dışa dönük, milletler, dinler ve mezhepler üstü bir “*dünya hukuku*” inşa edecek biçimde evrenselleşen yapısını yansıtmaktadır.³

Batıda ilk mukayeseli hukuk çalışmaları 1832 yılına kadar tarihlenmekle birlikte sistematik anlamda mukayeseli hukuk ve hukuk tarihi çalışmaları daha sonraki dönemlere sarmıştır. Çünkü bir ilmi disiplinin resmi anlamda kurulması için sadece alana ilişkin öncül çalışmaların yapılması yeterli değildir. Bir ilmin disiplin olarak kurulması için konusunun, amacının, yönteminin ve işlevinin ortaya konması gerekmektedir. 1900 yılında Paris’te mukayeseli hukuk ilminin konusu, amacı, usulü ve işlevini ortaya koymak amacıyla toplanan bir uluslararası kongrede düzenlenmiştir. Söz konusu kongre, mukayeseli hukuk ilminin resmen kurulma tarihi olarak anlaşılmıştır.⁴ Batıda mukayeseli hukuk dair sadece çeşitli konferanslar ve anlaşımlarla yetinilmemiş, ayrıca İngiliz medeniyeti temelli *Basic English* ismi altında büyük bir dünya ortak dili meydana getirmek bile düşünülmüştür.⁵ Yapılan bu tür çabalar, mukayeseli hukuk ve mukayeseli hukuk tarihi ders ve çalışmalarından umulan beklentiye çeşitlendirmiştir. Bu beklenti, her ulus ve dönemde değişiklik gösterecek tarzda çeşitli yönleri kanallandırmıştır. Mukayeseli

3 Ferit Ayiter, “Mukayeseli Hukukta Yeni Görüşler”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi ¼ (1943), 223-235; Ergun Özsunay, “Karşılaştırmalı Hukukun Görevleri”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 41/3-4 (1975), 259-284; Oğuz, “Hukukun Bağımsız bir Alanı Olarak Karşılaştırmalı Hukukun Konusu ve Metodu”, 25-26.

4 Ayiter, “Mukayeseli Hukukta Yeni Görüşler”, 223.

5 Andreas B. Schwarz, “Hususi Hukukun Beynelmilel Tevhidi Meselesi”, çev. Bülent Davran, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Mecmuası* 10/3-4 (1945), 549-556.

hukuk tarihi çalışmaları, tabiatı gereği tarihin kuvveden fiile geçişini sağlamış ve mukayeseli hukuk ile hukuk tarihi arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden genel anlamda hukukta mukayese, çeşitli devletlerin yürürlükteki hukuklarının ıslah ve ilerlemesinin bir öncülü kabul edilmiştir. Mukayeseli hukuk ve hukuk tarihi çalışmalarının, hukuk sistemleri arasında farkların ne kadar esaslara iliştiğini tespit, bu farklılıkların sebeplerini söz konusu hukukla tayin ve yeni hukuk prensiplerine nispetle artı ve eksilerini ortaya koymak gibi meşru amaçları vardır.⁶ Bunun yanında Fransız devrimiyle birlikte ortaya çıkan medeniyet için fikir birliği ve düzeni sağlamak, hukuki parçalanmışlığı ortadan kaldırmak, milli hukuk sistemlerini reform (ıslâh), hukuk sistemlerini birbirine yakınlaştırmak ve birleştirmek, evrensel değerlerde bir hukuk anlayışına itibar ve kutsiyet kazandırmak, küreselleşen dünyada uluslararası yayılmacı ekonomik, sosyal ve kültürel faaliyetlerin önündeki engelleri kaldırmak, kapitalist beklentilerle uyumlu birleştirici ve uyumlu bir dünya evrensel hukuku inşa etmek gibi hedefler, mukayeseli hukuktan beklenen muhtemel hizmetlerden bazılarıdır. İkinci Dünya Savaşı sonrası başlayan soğuk savaş döneminde çeşitli paktlar kurulmuş ve ileride birleşik bir evrensel dünya devletini idare edecek tek bir hukuk arayışına girilmiştir. Ortaya çıkan konjonktürde dünyada mukayeseli hukukun birleştiriciliğine vurgu ve bu alanda yapılan çalışmalarına duyulan ihtiyaç gittikçe artmıştır. Gerek sıcak savaş döneminde gerek soğuk savaş döneminde tarih ve çeşitli milletler bağlamında makro (umûmî) ve mikro (husûsî) düzeyde mukayeseli hukuk çalışmaları ortaya konmuştur. Yapılan mukayeseli hukuk çalışmaları; batı merkezli küresel (global), evrensel, uluslar ve ulus devletler üstü değerler bütününe yansıtan yeni bir hukukun inşasına hizmet etmiştir. Son tahlilde mukayeseli hukukla medeni insanın müsterek hukuk ihtiyacı karşılanmak istenmiştir.⁷

Osmanlı'dan günümüze Türkiye'de mukayeseli hukuk çalışma ve derslerinin gelişimi ve gidişatı, Türk modernleşmesiyle uyumlu bir biçimde yürümüştür. Bu yüzden Türkiye'de mukayeseli hukuk ve hukuk tarihi çalışmaları batı merkezli gelişmelere endekslidir. Osmanlı'da modern anlamda mukayeseli hukukun serüveni, 1874 yılında Mekteb-i Hukuk-i Sultânî Yüksekokulu'nda mukayeseli hukuk ve hukuk tarihi kapsamında okutulmaya başlanmıştır. İlerleyen süreçlerde hem Osmanlı modern (seküler) mekteplerinde hem de Cumhuriyet dönemi hukuk fakültelerinde çeşitli isimler altında mukayeseli hukuk dersleri verilmiştir. Bu dersler,

6 Ayiter,” Mukayeseli Hukukta Yeni Görüşler”, 260.

7 Andreas B. Schwarz, “İngiliz Hukuku ve Kantinental Hukuk”, çev. Hıfzı Veldet, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Mecmuası* 3 (1937), 216-219; Ayiter,” Mukayeseli Hukukta Yeni Görüşler”, 224-226; Schwarz, “Hususi Hukukun Beynelmilel Tevhidi Meselesi”, 549-556; Oğuz, “Hukukun Bağımsız bir Alanı Olarak Karşılaştırmalı Hukukun Konusu ve Metodu”, 18-21; Tuncay Başoğlu, “Türkiye’de Mukayeseli Hukuk Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 198-201.

bazen birleşik bir içerik ifade etmekle birlikte genelde mukayeseli hukuk ve hukuk tarihi ismi altında verilmemiştir. İkinci Dünya Savaşı sürecine kadarki zaman diliminde çeşitli isimler altında yazılan ders kitapları ve akademik çalışmalar sayesinde günün şartları itibarıyla hatırı sayılır bir literatür ortaya konmuştur. Bütün dünyada olduğu gibi ikinci dünya savaşı sonrasında ülkemizde de mukayeseli hukuk çalışmaları farklı bir kulvara girmiştir. Bu makas değişiminde Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne adaylığı ve bu adaylık sürecinde yapması istenen ödevlerin de ayrıca farklı bir etkisi olmuştur. Bu ve benzeri durumlar, yapılan çalışmaların ve verilen derslerin içeriğine ister istemez yansımıştır. Yapılan çalışmalarda ve ders kitaplarında yer yer kesintiler veya farklı ilgi alanlarına yoğunlaşmalar olmakla birlikte günümüze kadar mukayeseli hukuk dersleri okutulmuştur. Günümüzde mukayeseli hukuk ve fıkıh tarihi dersleri, Hukuk fakültelerinde ve ilahiyat fakültelerinde zorunlu veya seçmeli olarak okutulmaktadır.⁸

Biz bu çalışmamızda, mukayeseli hukuk dersinin Mısır el-Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi ders programına alınmasına büyük katkıları olan Muhammed Muhammed el-Medenî'nin mukayeseli fıkıh anlayış ve savunusunu ele almaya çalışacağız. Medenî'nin el-Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi programına mukayeseli fıkıh dersini koymakta ısrar etmesinin altında yatan nedenlere ve amaçlara değineceğiz. Bunun için öncelikle onun mukayeseli fıkıh inşa ettiği İslam, fıkıh, Kur'an ve sünnet tasavvurunu ortaya koyacağız. Medenî'nin sıfırdan inşa ettiği söz konusu kavramlar ile onun mukayeseli fıkıh anlayışı arasındaki irtibatı tespit edeceğiz. el-Ezher Üniversitesi'ne mukayeseli fıkıh ders ve çalışmalarını yerleştirme gayreti Medenî'nin hayatında çok önemli bir yer edinmiştir. Bu sebeple Medenî'nin hayatı hakkında kısaca bahsetmek onun mukayeseli fıkıh görüş ve savunusunu daha iyi anlamamıza yardım edecektir.

Muhammed Muhammed el-Medenî, 28 Eylül 1907 yılında Mısır'ın Buhayra ili Mahmudiyye kasabasında dünyaya geldi. Daha on yaşına gelmeden hafız oldu. 1927 yılı içinde hem lise hem de yüksekokul eğitimini daha önce görülmedik bir başarıyla bitirdi. 1930 yılında Ezher Üniversitesi Arap Dili ve Belagati ve Edebiyatı alanında üstün başarıyla doktorasını tamamladı. Çeşitli resmi görevlerin ardından 1959 yılında Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi dekanı olarak atandı. Ezher Şeyhi Abdülmecid Selim (1953) sözcülüğünü yaptı. Ezher Üniversitesi'nin ders programlarını modernize etme önem veren ekibin içinde gençliğinden itibaren uzun süre yer aldı. Çeşitli radyo programları yaptı, kurul üyelikleri

8 M. Şakir Berki, "Mukayeseli Hukukda İstiklâl", *İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Mecmuası* 3/2 (1958), 72-73; Arzu Oğuz, "Medenî Hukukun Gelişim Çizgisi ve Karşılaştırmalı Hukukun Rolü", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 55/1 (2006), 196-205; Ali Âdem Yörük, "Hukuk Tarihi Derslerinin İhdâsı ve Mahmud Esad Seydişehrî", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 70/1 (2012), 480-484; Başoğlu, "Türkiye'de Mukayeseli Hukuk Çalışmaları", 205-209.

yürüttü, birçok dergi ve gazetelerde yazılar yazdı. Özellikle Sünnî-Şii ortak katkısıyla kurulup yürütülen Dârü't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye kurumunda aktif görevler üstlendi. Bu kurum tarafından çıkarılan ve atmış sayı olarak çıkarılan *Risâletü'l-İslâm* dergisi'nin editörlüğünü yürüttü.⁹ Bu süreçte içinde bulunduğu Ezher Üniversitesi'ndeki arkadaş çevreleriyle birlikte Mukayeseli İslam Fıkhi derslerinin Şeriat Fakültesi ders programına alınıp işlenmesi konusunda ciddi gayretleri oldu. Dört Sünnî mezhep yanında Şii İmamiyye ve Zeydiyye fikhî görüşlerinin de mukayeseli İslam fıkhi kapsamında okutulmasını her platformda ısrarla savundu. 1963 yılında Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi dekanlığından azledildi. Ardından Kuveyt Üniversitesi'nde dersler vermeye başladı. 1968 yılında geçirdiği bir trafik kazası sonucu Kuveyt'te öldü.¹⁰

1. İslam

Medenî'nin din, insan ve Müslüman toplum anlayışı orta ve mutedili arayıp temsil etme odaklıdır. İnsan fitratı ile İslam'ın özünde uç eğilimlerin ortası bir itidalin varlığına inanan Muhammed Medenî, melek ve hayvan arası bir yapıya sahip olan insan ile din arasında madde ve ruh cihetinden mutedil (dengeli) bir ortak bağ bulunduğu kanaatindedir. Medenî'ye göre dinin kimyasıyla insanın kimyası veya fitratı birbirine uygun düşmektedir. İnsan fitratı; yeme, içme, giyme, evlenme, sosyalleşme, seyahat etme, vazgeçme, bir mekâna yerleşme, arkadaşlık kurma, düşmanca davranma ve savaşma iştahlarıyla donatılmıştır. Aynı şekilde insan öğrenme, kültür geliştirme, sırları açığa çıkarma, sebepleri bilme, bilinmeyenden bilinene ulaşma, yanlışa düşüp doğruyu bulma ve risk alma gibi akli ihtiyaç ve yetiler taşımaktadır. İnsanın bu tür iştahlarla veya yetilerle donatılmasının nedeni, onun maddenin karanlığı ile ruhun arılığı arası melek-hayvan karşımı bir formda yaratılmış olmasındandır. Bu tür arzu ve istekler, insanın tabiatında yer edindiği için bunlara ket vurmak imkânsızdır. İnsan fitratı, iştahı yönüyle hayvanı temsil ederken akli ve ulvî idealleri yönüyle meleği temsil etmektedir. O halde insan; fitratının, eğilimlerinin ve duygularının hakkını itiraf edip kabul etmek zorundadır. Nitekim İslam şeriatı; yöntem, pratik, ahlak ve ibadete dair bütün hükümlerinde insanın söz konusu bu fitrî özelliklerini gözetererek gelmiştir. İslam'ın hükümlerinin hepsine, uçlar arasında itidal ve orta yol anlamında vasatlık hâkimdir. İslam'ın orta bir din olmasından maksat onun hüküm, esas ve

9 Ramazan Tarık, “İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)”. Doktora Tezi İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 260-261; Ramazan Tarık, “Türkiye’de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”. BEÜ SBE Dergisi. 2019, 8(2), 606-607.

10 Medenî'nin hayatı hakkında daha önce yazmış olduğumuz ortak bir çalışmada etraflı ve gerekli bilgiyi verdiğimiz için ayrıntıya bu çalışmamızda girmemeyi tercih ettik. Medenî'nin hayatı, ilmi kişiliği, görüşleri ve eserleri ile ilgili bkz. Ramazan Tarık; Şükrü Ayran, “Muhammed Muhammed el-Medenî'ye göre İslam mezheplerinin ittifak ve ihtilâfında kat'ıyyât ve zanniyyâtın rolü”. *Turkish Studies - Religion*, 16(1), 177-180.

prensipier açısından adaleti temsil etmesi; iyilik-kötülük, hak-batıl, salâh-fesat, istikamet-sapıtma ve orta yolu tutma-yoldan çıkma gibi iki uçta konumlanan gerçekleri insanlığa en doğru biçimde öğreten mutedil mizan olmasıdır. Bu haliyle İslam, madde ve ruhtan meydana gelen insanın ikili tabiatına ve bu tabiata uygun insan eğilimlerine uygundur. Zaten İslam'ın fıtrat dini olmasından maksat, din-insan arasındaki bu uyumdur. İslam sayesinde insandaki cisim ve nefsin hakkı gözetilmiş ve denge sağlanmış olur. Maddenin karanlığıyla dolup taşan bu dünya hayatında insana doğru ve güzeli bulduracak rehber onun mana cihetini temsil eden akıl ve ruhtur. Maddî âlemde Allah'ı bilip tanıyan insan, ibadetle ancak O'na yönelir.¹¹

Denge halini sadece İslam ve insan arasına sıkıştırmayan Medenî, İslam'ı hayatına tatbik eden Müslüman toplumun her açıdan orta olanı yaşayıp temsil ettiği kanaatindedir. Medenî, Müslüman ve Müslüman topluma dair itidal anlayışını “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا” *“İşte böylece, siz insanlara şahit olarsınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptı.”*¹² ayeti üzerinden işlemektedir. Mutedil bir dininin ancak orta bir ümmet içinde insanı dengeye getireceğini dile getiren Medenî'nin düşünmesinde orta ümmet olmaksın maksat; Müslüman toplumun dengeli kıstas, yol ve yordamları kendinde barındırmasıdır. İslam'ın emir ve nehiyleri çerçevesinde yeme, içme ve giymede israfa kaçmadan ve kısıntı yapmadan hareket etmekle orta ümmet payesi elde edilebilir. Üzücü olan nokta; günümüz insanı güç, mal, izzet ve dokunulmazlıktan etkilendiği için sanki bütün insanlığın numunesiymişçesine (şâhit) batı milletlerini kendine iyinin-kötünün, güzelin-çirkinin ve adaletin-zulmün ölçütü yapmasıdır. Böylesi bir yanlış algının sebebi; Allah'ın Müslümanlara biçtiği Müslümanların dünyanın merkezine konumlanması gerçeğinin unutulması, Müslümanların kenara itilmesi ve onların da piyasadan çekilmesidir. Oysa gerçekte tarih boyu Müslüman toplum, orta ümmeti temsil etme gücünü yitirmemiştir. İslam'ın ortaya çıktığı ilk günden günümüze kadar Müslüman toplum, “orta ümmet” olma sıfatıyla nitelenmektedir ve gelecekte bu şekilde nitelenmeye devam edecektir. İslam ve Müslümanlar, dünya ve insanlık arenasında mutedil konumu işgal etmelerine rağmen gayr-i Müslimler (batı); İslam'ı saldırgan, kötü niyetli, diğer din mensuplarını yerle bir eden ve tutucu bir din olarak tasavvur etmektedir. Oysa İslam, mutaassıp bir çağrı olmadığı gibi insanı dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktan aciz bırakacak bir davet de değildir. İslam muhaliflerine müsamahakâr davranan, iyilik prensibi çerçevesinde yaklaşan ve pratikte bütün insanlığın ıslahına hizmet eden bir dindir.¹³

11 Muhammed M. Medenî, *Vasatiyyetü'l-İslâm* (Matbaatü'l-Ehrâm, 2013), 7-21.

12 Bakara, 2/143.

13 Medenî, *Vasatiyyetü'l-İslâm*, 7-21.

Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker (iyi ve güzel olanı emir etmek, kötü ve çirkin olandan alıkoymak) prensibini hem kişi hem toplum düzeyinde dengeli din anlayışının temeline yerleştiren Medenî, bu prensip temelinde İslam'a adeta yeni bir inanç sistemi tanımlamaktadır. Bu tanımlamada Medenî, modern çağda Müslüman ve Müslüman toplumun inanç yükümlülüklerine Mutezilî bir değerler dizisi üzerinden yaklaşmaktadır. Ayrıca Medenî'nin yeni inanç esasını tanımlama meselesinin, şikâyet edilen kuru batı taklitçiliğiyle de doğrudan bağlantısı söz konusudur. Buna göre Müslümanlar olarak Avrupa'yı taklit etmemizin ana nedeni; düzen, geleceğe yönelik sistem, fikir, kanun, yaşantı ve kutlama biçimi, toplumsal adet ve toplumun çeşitli tercihlerinde batıyı kendi aramızda aşırı yücelmemiz, örnek ve kaynak edinmemizdir. Oysa uyulması gereken ümmet gerçekte Müslümanlardır. *"Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoymazsınız ve Allah'a inanırsınız."*¹⁴ ayetinde de ifade edildiği üzere insanlığa örnek olacak şekilde piyasaya çıkmış olan en hayırlı ümmetin vasfı, iyiliği emretmek ve kötülükten insanlığı alıkoymaktır. Müslüman, dünyada herkesin yöneldiği insan tipi, önder, uyulması gereken davetçi, sahih kıyaslamalar yapabilen, yöntem sahibi ve bu yöntemi uygulayabilecek insandır. Fakat söz konusu ayet, kendi başına Müslüman'ı hak ettiği bu konuma yerleştirmemektedir. Müslüman'ın da fert ve toplum olarak bu dünyada insanlığa karşı yapması gerekli ödevleri vardır. Öncelikle Müslüman, kendi kıymetini bilmeli ve hayatta kendini doğru yere konumlandırmalıdır. Kendini bilip hayatta doğru yere konumlanmanın birinci aşaması; kendi esasları, hükümleri, fikirleri ve felsefesi olan bağımsız bir ümmet olmanın bilincine varmaktır. İkinci aşama, Müslüman'ın yüce ve şerefli mesajı iletmek için bu dünyaya geldiğinin şuuruna ermesidir.¹⁵ Müslüman; şer'î hükümlerin hayatın gerçeklerine uyduğuna, İslam akâidinin, esaslarının ve ideallerinin denge (itidâl) mizanını temsil ettiğine, bu temel prensiplerin hüküm verme yöntemi olduğuna ve maslahata uygun düşecek biçimde bütün insanlığa Müslümanların şahit tutulmasının temel unsurları olduğuna inanmalıdır. Bu inanç İslam'daki emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i anü'l-münker prensibi üzere inşa edilmiş Müslüman birey ve toplum üzerinden elde edilebilir. Bu nedenle emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker prensibi; tıpkı namaz, zekât, hac ve ramazan orucu gibi farz-ı aynıdır. Söz konusu prensibin farz-ı kifâye kabul edilmesi, Kur'an'a uygun düşmediği gibi onun genel kabullerine de yardım etmemektedir. Çünkü İslam; Müslümanlara hak ve hakikatini galip kılmak, hayrı çekmek ve şerri defetmek konusunda fertlerin hepsinin birbiriyle yardımlaştığı, birbirini desteklediği, ıslah ve iyilik yolunda tek saf durduğu ümmet gözüyle bakmaktadır. O halde

14 Âl-i İmrân, 3/110.

15 Medenî, *Vasatiyyetü'l-İslâm*, 8-9.

insanlığın fikir, amel ve yaşantı biçimlerinin ıslahına çağrıda bulunacak safta konumlanmak, Kur'an'ın hükmüyle her bir mümin ferdi şahsî yükümlülüğüdür.¹⁶

Medenî, inanç ile emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker arasında kurduğu bağıntıyı kanun ile amelî yükümlülük arasında da kurmaktadır. Bu yüzden Medenî'nin kanun ve teklif anlayışı; emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker prensibi kapsamına giren bütün insanlığı iyiye, güzele ve doğruya davet ile kötü, çirkin ve yanlıştan alı koyma çağrısına uygun düşmektedir. Çünkü Medenî'ye göre kanun ve teklif, temelde insanları ikna etme yöntemini benimsemelidir. Bazı dinler zorbalığa, kuvvet kullanmaya, korkutmaya, cezalandırmaya, sapkınlığa düşürmeye; hükmedilenlerin cehaletinden, gafletinden ve tecrübesizliğinden yararlanmaya dayanmaktadır. Fakat İslam'ın hükümleri, muhatapları ikna temellidir. Mükellefleri ikna, üç noktada odaklanmaktadır. Öncelikle mükellefler; sonuçları açısından aralarında ülfet peyda edecek bazı sınırlandırmalara muhtaç olduklarına, ardından şer'i hükümlere kaynaklık eden yetkili makamın (sulta) şer'iliğine, son olarak teklifin ihtiyaç-güç oranında takdir edildiğine ve teklifte asıl gayenin doğru yola (sıratı-ı müstakîm) yönlendirmek olduğuna ikna edilmelidir. Medenî'nin vahiy/Kur'an anlayışını da ortaya koyan bu üç temel esas; kanunların dayanağı olmanın yanında artık topluma yerleşmiş, saygı ve hürmet kazanmış, ters yüz edilmesi düşünülemeyen payandalardır.¹⁷ Şer'i hükümler, bu üç temel esasa dayanarak geldiği için zaman ve mekâna uygun ebedî bir yapıdır. Zorlamaksızın kanun koymak ve insanları yükümlülük altına alıp uygulamada sürekliliği sağlayabilmek için söz konusu üç temel esas konusunda insanlar ikna edilmelidir. Kanunlar, mezkûr üç temel esasın varlığıyla yerleşmekte, gayesine ermekte, toplum nazarında uygulama ve yaşantı kaidesi halini almaktadır. Meseleye tersinden yaklaşıldığında bu temel esasların yokluğu insan ve toplumda zelzele, ıstırap ve kaos sebebidir.¹⁸

Müslümanların orta ümmet olduğuna ve insanlığa şahit kılındıklarına dair ayet¹⁹ ile emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkere dair ayeti²⁰, klasik fıkıh usulü literatüründe genelde icmanın meşruiyetinin delili olarak sunulmuştur. İslam tasavvuru bağlamında Medenî, bu iki ayeti klasik yorumun bağlamından ve işlevinden uzaklaştırmaktadır. Söz konusu iki

16 Medenî, *Vasatiyyetü'l-İslâm*, 10.

17 Medenî'nin toplum-vahiy veya toplum-kanun bakışı sosyolojik hukuk akımını yansıtmaktadır. Sosyolojik hukuk akımının ortaya çıkmasıyla ilgili bkz. Mehmet Salih Kumaş, *Çok-Hukuklu Sistem ve İslâm Hukukundaki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 75-78.

18 Muhammed M. Medenî, *De'âimu'l-İstikrâr fî'l-Teşrî'i'l-Kur'ânî* (Matbaatü Muhaymer, 1956), 13-32.

19 Bakara, 2/143.

20 Âl-i İmrân, 3/110.

ayetin belirli kısımları bayraklaştıran Medenî, bu iki ayetin üzerinden yeni bir İslam, inanç, Müslüman ve ümmet anlayışı inşa etmeye çalışmaktadır. Özellikle emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkere dair ayeti bir Mutezile âlimi gibi yorumlayan Medenî, her bir Müslüman'ı ayetin içeriğiyle ayrı ayrı yükümlü tutmaktadır. Kanaatimizce ayetin bu şekilde yorumlanmasının nedeni, ilmî olmaktan çok hissidir. Çünkü Medenî'ye göre batılı sistem, düşünce ve hayat biçiminin benimsenip yaşayan İslam dünyası, Müslüman'ın ve Müslüman toplumların sahip olduğu güzellikleri kendi içinde kapalı bir biçimde yaşamaktadır. İslam, kendi üzerine katlanıp kapanarak yaşanacak bir din değildir. İslam'ın gerçekte bir "*davet ve ikna dini*" olduğunu ön plana çıkarmak, Müslümanları bu çıkmazdan kurtulmanın reçetesidir. Bu reçete uyulduğunda batı dünyası yerine Müslümanlar örnek alınması gereken "*davet ve ikna Müslüman'ı ve toplumu*" rolünü üstlenecektir. Zaten bu role hakkını veren ve vermesi gereken kişi ve toplum Müslümanlardır. Böylece Medenî, Müslüman toplumun örnekliliği (şâhit) ve Müslüman ferdin davet yükümlülüğü üzerinden fert fer her bir Müslüman'a insanlık adına aktif bir misyon yüklemektedir. Orta olmakla nitelenen ümmetin, örnekliliğiyle insanlığın merkezine yerleştiği davet ve ikna dininde, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker prensibini -farz-ı kifâye değil- farz-ı ayn olması tabii bir durumdur. Fakat böylesi bir din tasavvurunun pratik hayatta benimsediği söylem, ilmî olmaktan daha çok sloganik bir retoriğe bürünebilir. Dinde vaaz ve nasihat elbette önemlidir, hatta bütün dinler için vazgeçilmezdir. Fakat her bir fert profesyonel anlamda dini ilimlerle uğraşamayacağı için ilmî ve makul bir alt yapıdan yoksun insanların temsil edip anlatacağı din, zamanla piyasada sırf vaaz-u nasihat dini haline dönüşebilir. Bu muhtemel tehlike, ilim adamlarının delilleriyle savunulan hakikat esaslı bir dinin varlığından daha çok sıradan insanların diliyle savunulan retorik esaslı bir piyasa dini üretecektir. Özellikle günümüz insanı göz önünde bulundurulduğunda böylesi bir din, ikna edicilik ciddiyetinden uzaktır.

Her ne kadar batıya ana hatlarıyla karşı gibi dursa da Medenî'nin gerek dine gerekse hayata yaklaşımı -şarklı bir yorum çerçevesinde de olsa- genelde liberal (özgürlükçü), eşitlikçi, ekümenik, kolaylaştırıcı ve çoğulcu haliyle demoktrattır. Fakat Abdunnâsır (1970) dönemi Mısır'ına hâkim olan sosyalist (iştirâkî) toplum, ekonomi ve siyaset düşüncesinden etkilendiği anlaşılan Medenî, İslam dininin sosyalist düşünceyle örtüşen yanlarını günün şartlarına göre yorumlama ihtiyacı hissetmiştir. Bu ihtiyacın neticesinde Medenî, konuya ilişkin *el-İştirâkiyye fî zillî'l-akâid ve'l-ibâdât ve'l-müsülü'l-İslâmiyye* (İnanç Esasları, İbadetler ve İslam İdeali Gölgesinde Sosyalizm) kitabını yazmıştır. Medenî, bu kitabında İslam ile sosyalizmin arasını bulmaya çalışmıştır. Medenî'nin sosyalist İslam yorumu, Abdunnâsır döneminin bir diğer yaygın düşüncesi olan

Arap milliyetçiliğiyle de uyumludur. Ayrıca her iki yorum, esasında evrim temellidir. Buna göre Allah peygamberliğin zamanını, kimin olacağını, hangi coğrafyada ve hangi milletten olacağını tercih etmiştir. Araplarda puta tapma, bazı rezillikler ve toplumsal tabakalaşmanın bulunduğu doğrudur. Fakat Arapların zeki, yardım sever ve cömert kişiliği de bir gerçektir. Bütün bunlar, dava uğruna canını ve malını ortaya koyup feda etmek anlamına gelmektedir. İslam'ın yayılıp kabul görmesinde Arapların bu tür meziyetlerinin büyük katkısı söz konusudur. Araplar, peygamberliği kabul edecek düzeyde arı/saf ve sağlam fitratlı olduğu için Hz. Muhammed onlardan gelmiştir. İslam'ın gelmesiyle birlikte Araplardaki bütün olumsuz özellikler sökülüp alınmış; birlik, beraberlik ve eşitlik bizzat Kur'an ayetleriyle Arap toplumuna yerleştirilmiştir.²¹

Peygamberliğin iniş ve kabulünü Arap milletiyle uyuşturan Medenî, sosyalizmdeki eşitlik ve dayanışma ilkesi ile çeşitli ayet, hadis, inanç esasları ve ritüeller yanında İslam'daki emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi arasında bağlantı kurabilmiştir. Buna göre İslam daveti, birbirini doğrulayan iki temel esas üzerine yükselmektedir. Bu esaslardan birincisi tevhitken, ikincisi eşitliktir (müsâvât). Rahmet ve adalet (kıst), bu iki prensibin topluma yansıyan sonucudur. Vahdâniyyet, toplumda boyun eğilen ve secdeye kapanılan tek bir ilahın varlığını itirafır. Allah dışında her şey Allah'a nispetle bir tarağın dişleri gibi eşittir. Diğer bir ifadeyle insan olmak açısından hepimiz, Allah'ın rubûbiyyeti önünde eşitiz. İnsanın kendi dışındaki inanlarla eşitliğini bilmesi, insanların üzerinde bir ilahın olduğunu peşinen kabuldür. Bu yüzden İslam'da tevhit ile eşitlik, her zaman yan yana yürümüştür.²² İslam'da aforozun olmaması; İslam'ın ilk dönem zayıf ama ideal Müslümanların eliyle yücelmesi; inanç esasları, ibadetler ve İslâmî ideallerin necip millet olan Araplara en uygun zamanda Allah'ın bahşetmesi İslam'ın eşitlik esasına verdiği önemi yansıtmaktadır. Özellikle ilk dönem Müslümanlarının dünya süsüne aldanmayan, dünya hayatına, onun çilesine, işkencesine ve yükünü sabır gösteren münzevi hayatları; elemde, sıkıntıda ve belalara tahammülde bir sosyalist duruş sergilemektedir. Adalet ve Müslümanlar arası dayanışma, eşitliğin bir gereğidir. Müslümanların birbirilerinin velisi (sahip çıkana) olmaları, aralarında zulme engel olmaları, zekât vermeleri ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker prensibinin gereğince hareket etmeleri toplumsal bir dayanışmadır. Tıpkı cihatta olduğu gibi namaz; saf, hedef, önderlik ve yönelim birliğidir. İslam, bütün bu temel prensipleriyle rahmeti ve başarıyı sadece ahrete hapsedmemiş; dünyada da rahmetin ve başarının gerçekleşebileceğini göstermiştir. Nitekim İslam Cumhuriyeti'nin ilk başkanı olan Hz. Ömer, tasarruflarındaki gerçekçi eşitlik, anlayış,

21 Muhammed M. Medenî, *el-İştirâkiyye fî Zillî'l-Akâid ve'l-İbâdât ve'l-Müsülü'l-İslâmiyye* (yy., ty.), 7-9

22 Medenî, *el-İştirâkiyye fî Zillî'l-Akâid ve'l-İbâdât ve'l-Müsülü'l-İslâmiyye*, 4-5.

çökseslilik, müsamaha ve alçak gönüllülükle gerçek demokrasiyi Müslümanlar özelinde temsil etmiştir. Onun mal biriktirmemesi, malını dağıtması, kamu işlerinde fedakâr ve mütevazı olması, dünyada kurulan bu cumhuriyetin sosyalist niteliğini ortaya koymaktadır. Bu tür İslâmî örneklerin ima ettiği, İslam’a denk düşen ve İslam’ın yayından atılıp onun hedefine doğru yol alan bir sosyalizm çağrısına Medenî’nin bağı açıktır. Böylesi bir sosyalizmi desteklemek, Medenî’nin boynunun borcudur. Sosyalizmi gölge yapan ağaç İslam ve onu kale yapan taş Kur’an olduktan sonra Medenî, sosyalizmin gölgesinin altına girmekten ve onun kalesine sığınmaktan hoşnuttur.²³

Medenî’nin din anlayışı dinde zorlukları olumsuzlayan, ihyâ ve yönlendirmeyi (tevcîh) esas alan bir yapıdadır. Din insanların güç yetirebilmelerini itibara aldığı için zorlukları olumsuzlarken kolay olanla insanları yükümlü tutmaktadır. Meselenin ayrıntısına inildiğinde oruç konusunda hasta ve yolcuya tanınan ruhsat, su bulunmadığında teyemmüm imkanı, eşin zaruri ihtiyaçlarını karşılamada örfün kriter alınması, dara düşüldüğünde kan, leş, domuz eti ve Allah’ın ismi alınmadan kesilen hayvanların yenebilmesi gibi hükümler dinin kolaylıkları mükellefe yüklediğini göstermektedir. Helal şeylerin ve süs eşyalarının insana helal kılınması, ruhbanlığın ve hayız halinde kadına yaklaşmanın haram kılınması, erkeklerin kadınlara hâkim (kavvâm) olması ve erkeğin mirata hissesinin kadına nispetle iki olması gibi konular, dinin insan tabiatına yatkın olan şeyleri insana verdiğini ve nefret edilen şeylerde yükümlülüğün gerçekleşmediğini ortaya çıkarmaktadır. Dinin kolaylaştırıcı bir metot benimsemesi, dinde her meşakkatin kaldırıldığı anlamına gelmemektedir. Nitekim âdet kapsamına giren meşakkatler olduğu üzere devam etmiştir. Konuya ilişkin ayet, hadis ve genel kâideler dindeki kolaylaştırma prensibinin göstergesidir. “*Bir iş daraldığında genişletilir*”, “*meşakkat, kolaylaştırmayı icap ettirir*” ve “*zaruretler mahzûrâtı mubah hale getirir*” gibi prensipler, bu genel kaidelerden sadece bazılarıdır. Haliyle bir kısım insanların iddia ettiğinin aksine dinde yer alan meşakkat içerikli kısas ve had cezaları, geri kalmış vahşi milletlere yönelik uygulamalar değildir. Bu tür cezalar, toplum göz önünde bulundurulduğunda hastayı iyileştiren acı ilaç gibidir. Doktor hastaya acı reçete yazmakla nasıl kötülük etmemişse Allah da bu tür cezaların uygulanmasını insanlardan talep etmekle onlara kötülük yapmış olmaz. Sağlıklı ve afiyet içinde yaşaması için toplumun bu acı ilaçları içmesi gerekir. Çünkü toplum, bu tür ilaçlar sayesinde kendini kötülük ve bozulmadan korur.²⁴

Dinin ihya ve yönlendirme esasına önem veren Medenî; ayetlerin temelde hayra teşvik, şerre karşı uyarı, yüce bir mana

23 Medenî, *el-İştirâkiyye fî Zillî'l-Akâid ve'l-İbâdât ve'l-Müsülü'l-İslâmiyye*, 6-16.

24 Medenî, *De'âimu'l-İstikrâr fî'l-Teshrî'i'l-Kur'ânî*, 67-72.

veya doğru bir yaşantı biçimiyle ihyayı ifade ettiği düşüncesindedir. Medenî; dinin ihya ve yönlendirme işlevini zekât, takva, güzeli onaylamak (tasdîku'l-hüsnâ), güzeli yalanlamak (tekzîbü'l-hüsnâ) ve dua gibi terimler üzerinden ele almıştır. Medenî'nin dinin ihyâ ve yönlendirme esasına ilişkin bakış açısı, uhrevi olmaktan çok, doğrudan dünyevîdir veya dünyevî işlere veya işleve matuftur. Buna göre zekât, insandaki bütün yetenek ve zenginliklerin insan ve toplumla paylaşılmasıdır. İslam'ın zekâtta nisap miktarı koymasının nedeni, kişiden zekât verecek zenginliği talep etmesidir. Takva, her açıdan uygun ve doğru bir hayat yaşamaktır. Bu yüzden rabbini gözeterek vazifesinin hakkını vererek iş yapan çiftçi, derslerine devam eden ve vatanına faydalı olmak için elden gelen bütün maddî ve manevî imkânların kendine tanındığı bilinciyle çalışan öğrenci Allah'tan korkuyor demektir. İnsanın toplum ve insanlık adına fazilete ve ideal olana inanması güzeli onaylamakken, toplumda ve insanlıkta çözülme ve bozulma meydana getirmek, her şeyin caiz ve mümkün olduğunu, faziletin rezaletten farksız olduğunu iddia etmek güzeli yalanlamadır. Duaysa bir yönlendirme, şerefli maksatlara hizmet eden ve yüce gayelere muttali olan bir vahiydir. Dua yapılmak istenen ameli dillendirmek, insanın kalbinde yerleşmiş bir hedef ve nefsin derinliklerine bir dalıştır. Nasslarda geçen ve imamlardan bize ulaşan dualar; sahih akideye, faziletli ahlaka, salih amele, sebeplere sarılmaya, sonuç veren gayreti harcamaya ve genel faydanın yoluna bir yönlendirmedir. Kişinin hayatında bir uğraşı ve hedefi varsa amellerini ve tasarruflarını bu hedefi gerçekleştirmek için yönlendirir.²⁵ Görüldüğü üzere Medenî, bir şekilde klasik anlamları ahrete ilişkin hikmetlerle dolu birçok ibadet ve itaati bir şekilde ya büyük ölçüde veya tamamen dünyayla sınırlandırmaktadır. O bu tür eylemlerin uhrevî boyutuna neredeyse hiç değinmemektedir veya dünyada sağladığı imkânların ahrette de artarak sürmesi şeklinde değinmektedir.

2. Fıkıh

Pozitif hukuku itibara almayan ve mukayeseli fıkıh bir yöntem olarak benimsemeyen çalışmaları eksik ve “*tarafgir*” olarak niteleyen Medenî, İslam fıkının amaçlarıyla ve pozitif hukukun amaçlarının temelde aynı olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden Medenî, pozitif hukukla ve mukayeseli fıkıhla ortak olan bu amaca yönelik bir “*gerçek*” fıkıh tanımı ortaya koymaktadır. Ona göre “*gerçek fıkıh, kişinin şahsî hayatını*

25 Medenî, *De'aimu'l-İstikrâr fi'l-Teşrî'i'l-Kur'ânî*, 73-85

başkalarıyla veya toplumla düzene sokan kanundur”. Tanımda görüldüğü üzere fıkıh, pozitif hukukun ortaya koyduğu kanunla özdeştir. Çünkü insanların durumları ve hayat kanunları, sadece fıkha tıklıp kalmamıştır. Fıkıhın dışında bir mecrada akan, fıkıhtan başka kamusal hayat şart ve kanunları vardır. Baştan itibaren bu gerçeği fark eden İslâmî mezhepler (fıkıh ekolleri); ulaşılan şer’î hükümlerde insanların durumlarını, örflerini ve toplumsal şartlarını konu edinmiştir. Mezhep taassubundan uzak ilk dönem fakihleri, hayatın inkâr edilemez olguları ile Allah’ın şeriatının esasları olan umûmî maslahatları at başı yürüten ilmî mana ve hükümler çıkarsamıştır (istinbât). Fakih, hayatın bu gerçekliklerinden bihaber; onun esaslarını, usulünü ve kaidelerini görmezden gelerek yaşamaz. Fakihin yapması gereken; ilmi bir duruş sergilemek, çalışmak, araştırmak ve etrafında olup bitenleri kavrayarak kendi birikimine kıyaslamaktır. Ancak bu tür bir ilmî donanıma sahip fakih, insanlara yaklaşıp onların sevgisini kazanabilir ve her bir insanı üslubuna uygun bir formasyonla İslam’ın güzelliklerine ikna edebilir. Aksi takdirde insanların ondan uzaklaştığı gibi o da insanlardan uzaklaşacak ve insanların onunla alay ettiği gibi o da onlarla alay etmek zorunda kalacaktır. Artık insanların gözünde bu duruma düşmüş bir fakih, ne sevecek ne sevilecek ne de insanlara bir şeyi sevdirebilecektir.²⁶

Klasik fıkıh usulü terminolojisinde şer’î delil oldukları konusunda ittifak edilen kitap, sünnet, icma ve kıyas dörtlüsü ve ihtilaf edilen diğer deliller edille (şer’î deliller) şeklinde isimlendirilmiştir. Medenî, inşa ettiği fıkıh teorisinde bu tür delilleri edille değil de *kaynak* (masâdir) şeklinde isimlendirmektedir. Böylece karşılaşılan yeni meselelerin hükmünü tespitinde klasik dönem fakihlerince itibar edilen (ders çıkarılan) esaslar, Medenî’nin anlayışında gerek var olan hükümleri ifade ederken gerekse yeni karşılaşılan meselelerin hükmünü ortaya koyarken yeni mana ve hükümlerin çoğunlukla sıfırdan çıkarıldığı bir formata bürünmektedir. Buna göre Kur’an ve sünnet, şer’î hükümlerin iki esas kaynağıdır. Diğer kaynaklar, bu iki temel kaynağa dayanmak zorundadır. Şer’î hükümler, Kur’an veya sünnetten birine ya doğrudan dayanır veya bu ikisinde birine dayanan bir şeye dolaylı bir biçimde dayanarak meşruiyet kazanır. Bir diğer ifadeyle kitap ve sünnet dışında hükümlere kaynaklık eden icma, kıyas, maslahat ve akıl son tahlilde kitap ve sünnete dayanır. Buna göre ilâhî şeriat, ya Allah’ın Resul’üne ulaştırdığı kelimayla veya Peygamber’in Allah kaynaklı vahiyle yerleştirip açıkladığı hükümlerdir.²⁷

Meseleye kaynak hiyerarşisi açısından yaklaşıldığında Medenî’nin kaynak hiyerarşisinde Kur’an diğer kaynakların ilki ve aslıdır. Çünkü

26 Muhammed M. Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti's-Sheri'a* (yy., ty.), 2-3.

27 Muhammed Muhammed el-Medenî, *Menâhicü'l-tefkîr fi's-Sheri'ati'l-İslâmiyye* (yy. 1957), 17-18.

bütün kaynaklar, sonuç itibariyle Allah'a dönmektedir veya ondan çıkmaktadır. Ayrıca diğer kaynaklar tartışmalı olsa da Kur'an tartışmasız kaynaktır. Kur'an'a nispetle diğer kaynaklar, şer'î hüküm ortaya koymada (teşri') ve yükümlülük ifade etmede (teklif) ikinci dayanak konumundadır. Bu bağlamda Allah'a itaatten maksat, Kur'an'la amel etmektir. Birbiriyle irtibatlı olmakla birlikte Kur'an'dan sonra ikinci sırada gelen kaynak sünnettir. Peygamber'e (sav) itaatten maksat, sünnetle amel etmektir. Kur'an ve sünnet ikilisi, diğer bütün kaynaklara oranla şer'î hükümlerin esasıdır. Kur'an ve sünnetin ardından üçüncü kaynak, yöneticilerin (ulu'l-emr) ve ilim adamlarının (ehlü'l-hal ve'l-akd) icmasıdır. İcma deliline itaat etmek ve bu delil ile amel etmek, sünnetle amel etmede olduğu gibi, yine Kur'an'la ortaya konmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, yöneticilere ve ilim adamlarına ancak bir hüküm etrafında ittifak ettiklerinde tenezzül edilir ve onların nasslardan çıkarsadıkları (istinbât) ettikleri hükümlere boyun eğilir. *İttifak edilmeyen aksine ihtilaf edilip çekişme yaşanan itaattense yüz çevirmek, kitap ve sünnete yönelerek, kitap ve sünnetin irşat ve delaletiyle amel etmek gerekmektedir.* İcma meselesi ümmet üzerinden düşünüldüğünde aslında *ümmeğin icması, kendi başına bir kaynak değildir.* Çünkü ümmet ancak kitap ve sünnete dayanarak bir hüküm ortaya koyabilir; kitap ve sünnet dairesinde fikir yürütür ve hükme ulaşır. Bir diğer ifadeyle kitap ve sünnet çerçevesinde yürüten ümmet, durumunu bir sisteme kavuşturup siyaset üretir ve şer'î hükümler ortaya kor. Müslüman toplum, ancak bu anlamda şer'î hükümleri ortaya koymaya yetkindir (sulta kaynağıdır). Her nizam ve hüküm semâvî anayasaya (düstûr) boyun eğmek zorunda olduğu için bütün hilaf ve çekişmeler kenara itilip semâvî olana dönülür. Ancak bu esas ve anlayış üzerine inşa edilen kanun ve hükümler, heybet ve kutsiyet kazanır. Kur'an'ın şer'î hükümlerin kaynağına yönelik muhatapları ikna edici bir üslup benimsemiş ve hükümlerinin indiği süreçte mükelleflerin gönüllerine hitap etmiştir. Kur'an'ın ifadesiyle –helal veya haram- hüküm verme yetkisi yalnızca Allah'a aittir. Allah dışında herkes onun hükmüne boyun eğmekle sorumludur. Peygamberler'in (sav) Allah'ın izni olmaksızın din getiremeyecekleri ve bir şeyi haram veya helal kılamayacakları Kur'an'ın hükmüyle sabittir. İslam'ın yerleşik ilâhî kaynak ve otorite anlayışının aksine diğer dinler, hahamlarının ve ruhbanlarının elinde zorba, kuvvet kullanan, korku salan, cezalandıran, sapkınlığa düşüren, istediğini haram kılan isteğini helal kılan bir yapıdadır.²⁸

İnanç esaslarının ve ibadetlerin taabbudî olduğu için değişmeyeceğine işaret eden Medenî, özellikle iktisâdî ve toplumsal yeniliklerin şer'î hükümlerinin tespitinde maslahatçı, aslî ibâhacı, ruhsatçı, meşakkatî ortadan kaldırııcı, müsamahakâr ve hatta biraz da kolayı tercih edici

28 Medenî, *De'âimu'l-İstikrâr fi'l-Teşri'i'l-Kur'ânî*, 32-35.

(mütesâhil) bir fıkıh anlayışı benimsemektedir. Bütün bunların sonunda Medenî, inanç esasları ve ibadetler dışındaki sahayı muâmelât (uygulama) sahası olarak değişime açık bulmaktadır. Zira Medenî'nin eşyaya bakış açısının temelinde Allah'ın helal kıldıklarını helal, haram kıldıklarını haram ve sustuklarını görmezden gelme (afv) anlayışı hâkimdir. Buna göre Allah'ın sustuğu hiçbir şart, sözleşme (akd) ve uygulamada (muâmele) hakkında haram hükmi verilemez. Çünkü Allah'ın bu tür meselelerde susmasının nedeni, unutmaya veya ihmal değil, rahmettir. O halde insanlar arası yaygın uygulamalarda ve ihtiyaçtan dolayı bazı alışveriş türlerinin istihsânla kapsamdan çıkarılmasında, yapılan işleme bazı kayıtlar ve şartlar koyarak söz konusu ruhsatı sınırlı bazı meselelere indirgemek doğru bir yaklaşım değildir. Ruhsatları daraltıcı bu yaklaşım ve yöntem; insanlar arası muâmelelerde benimsenen teşrî'in ruhuna uydun düşmemekte, ihtiyaç ve zaruretlerin zamansal gelişim gösterdiği gerçeğine aykırılık göstermektedir. Oysa eşyada asıl olan ibâhadır ve Şeriatça yasaklanmayan muâmele mubahtır. *Bir şeyi Allah'ın haram kıldığına dair bir beyan gelmediği sürece herhangi bir uygulama türünün haram kılmaya çalışmak caiz değildir.*²⁹

Açık, serbest piyasa ilkelerine bağlı, liberal ve reformcu bir İslam ekonomi anlayışı benimseyen Medenî, Müslümanların geleneksel iktisâdî düşünceden dert yakınmaktadır. Medenî'nin bu dert yakınmasında, Müslüman dünyanın ekonomik sahada “geri kalmışlıktan” duyduğu rahatsızlık kadar yabancıların ve onların gelişmişliğine aldanan kesimin İslam ve Müslümanlara yönelik haksız eleştirilerini savuşturma çabası da etkindir. Medenî'ye göre İslâmî toplum, dilediği türden yeni ekonomik işlem icat etme ve herhangi bir sıkıntı duymaksızın yeni yöntemler gereği dünya ekonomi aktivitelerine katılma hakkına sahiptir. Allah, insanlara muâmelelerde aşamayacakları, geliştirilemeyecekleri ve başkalaştırıp değiştiremeyecekleri özel bazı form ve kalıpları dayatmamıştır. Fıkıh, fıkıh usulü ve hadislerde bahsedilen formlar, örnek mesabesinde muâmelelerin sadece belirli türleridir. Bu türlere yenileri eklenebileceği gibi bunlardan bazıları ortadan kaldırılabilir ve diğer bazıları canın, malın, ahlakın korunması ile zorluğun ve zorlaştırmanın yokluğu gibi fıkıh usulü ilkelerinin gölgesinde maslahatlar gözetilerek yeniden düzenlenebilir. Bir uygulamanın yasak veya haram bir yön içermesi, peşinen haram kılındığının benimsenmesi için yeterli bir gerekçe değildir. Bu durumda yapılması gereken, öncelikle bu uygulamanın yasaklanan veya haram kılınan yönüne dair *insanların halini tespit* etmektir. Durum tespitinin ardından bir bütün olarak bu uygulamanın ne düzeyde insanlara menfaat sağladığının veya zarar getirdiğinin ortaya konması gerekmektedir. Çünkü bazen bu tür uygulamalarda umûmî menfaat husûsî zarara baskın

29 Medenî, *Vasatiyyetü'l-İslâm*, 79-82.

çıkarmakta, insanları kolayla muhatap etme ciheti gözetilerek böylesi bir zarar görmezden gelinebilmekte veya uygulamadaki şeriate ters yamuklukları düzeltilebilmektedir. Müteahhir âlimler, kendilerinden önceki mütekaddim âlimlerin görüşlerini takip etmedikleri veya yeni ortaya çıkan türlerini ve iktisadi sistemleri çalışmadıkları için fikhın donuklaştığı ve kenara itilerek kamusal alanda çekildiği inkâr edilemez bir gerçektir. Takip edilen bu yöntemler sayesinde donuklaşan fıkıh kamusal ve iktisadi hayatın merkezine yeniden çekilebilir. Müslümanlar, ekonomik işlemlere dair bu ince noktaları anlar ve gereğince hareket ederse kendilerine ve dinlerine yönelik yabancılardan ve yabancı taraftarlarından gelen asılsız iddiaları göğüsleyebilir. Fakat Müslümanlar, klasik literatürlerinin kendilerine sunduğu daraltılmış karmaşık şirket usulü şartlarını ve eski model ticaret üsluplarını üzerine abanarak sürdürme konusunda ısrarcı olurlarsa fazla bir şey değişmeyecektir.³⁰

3. Kitap ve Sünnet

3.1. Kitap

Evrimci, devrimci ve reformist bir toplum ve vahiy eğilimleri sergileyen Medenî'ye göre ancak insanlık olgunlaşıp akli bir yüceliğe ulaştıktan sonra Kur'an inmeye başlamıştır. Çünkü Kur'an'ın mesajını anlayabilmesi için insanlığın akide, ahlak, yaşayış prensipleri, ibadet şekilleri, muâmelât sistemleri, bu dünya ve ahrette mutlu bir hayat yaşattıracak önemli hedefleri yüklenebilmesi için reformcu (ıslahçı) ve ebedî esasları kabule yetkin ve yatkın olması gerekmektedir. İnişinden itibaren Kur'an, bütün işlerin derinliklerine sirayet eden, daha önce görülmedik, bilinmedik, hakiki ve özde bir ıslâh (reform) ve devrimdir (inkılab). Kur'an'ın insanlığa getirdiği her şey, din ile dünya arasını bulma esasına dayanmaktadır. Kur'an'la başlayan devrim, sadece Araplarla sınırlı kalmamıştır. Dünyaya tek ve büyük bir aile olarak bakan Kur'an, akli ve ilmî sahaların hepsini kapsayacak şekilde dünya çapında bir evrensel devrim gerçekleşmiştir. Devrimin evrensel boyutlara ulaşmasında, Kur'an'ın kendini benimsemeyen muhataplarına müsamahakâr yaklaşması kadar Müslüman toplumun orta bir ümmeti temsil etmesinin de etkisi büyüktür. Çünkü Kur'an'ın emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i anî'l-münker prensibini benimseyen ümmet; sahih kıyas, rey (görüş), tercih, aktivite (faaliyet) ve etki (tesir) ashabı rolünü hakkıyla yüklenebilmiştir. Ümmetin hayırlı olmakla nitelenmesi, ıslahçı (reformist) esaslara dayanan toplum olmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an, Müslümanlara gayr-i Müslimleri koruyup kollayıcı (velî) edinmeyi yasaklamakla birlikte onlarla arkadaşlık etmeyi (musâhebe), insani ilişkilerde onlara iyilik

30 Medenî, *Vasatiyyetü'l-İslâm*, 82-83.

etmeyi, merhametli yaklaşmayı ve adaleti gözeterek haklarını vermeyi istemektedir. İnsanlar aynı ana-babanın evladı oldukları için hem kişi hem de millet düzeyinde birbirilerine eşittir. İnsanlık ailesinin gelişim aşamasında meydana gelen bu Kur'anî devrimde Hz. Muhammed (sav) öncesi peygamberler, Kur'an'ın bir tür hazırlıkçısı, müjdeleyicisi ve gayesine ulaştırıcısı mahiyetinde ve pozisyonundadır. Kur'an, bütün ilâhî peygamberliklerin sonuncusu olarak inmiş ve Allah, sorumluluğu üzerine alarak onun bozulmayacağını garanti etmiştir.³¹

Kur'an'ın nüzul sürecinde Arap toplumunun gelişimine paralel tedrici bir yükümlülük sürecinin takip edildiğini belirten Medenî'ye göre Mekke ve Medine dönemleri arasında bariz farklılıklar söz konusudur. Hükümlerin tedrici olarak inmesinde gözetilen temel prensip, mükelleflerin donanımıdır. Ayetlerin inişinde mükelleflerin donanımı ve onların herhangi bir hükme ihtiyacı gözetilmiştir. Kumar ve şarabın haram kılınması sürecinde görüldüğü gibi toplumsal şartlar ve etkilenme miktarı gözetilerek nasslar inmiş ve topluma müdahale süreci yönetilmiştir. Mekke dönemi Allah'a şirk koşmanın ve kabile asabiyetinin hâkim olduğu bir süreç olduğu için akîde, peygamberliğin usulü, ahlakın ve faziletin temel prensiplerine dair genel içerikli ayetler inmiştir. Bu dönemde inen ayetler, ulvî hedefe kitlenmiş ve birbiriyle uyumlu tek bir ümmet inşa etmeye yöneliktir. Böylesi bir ümmetin inşasının ardından Medine dönemimde durum ve şartlar değişmiş, iç ve dış işleri idare edip sevk edecek bir devlet aşamasına geçilmiştir. Hadiseler ve vizyon değiştiği için inen ayetler haliyle içerik değişimine uğramıştır. Devletleşme sonrası inen vahyin içeriği; hukuk, toplum, ibadet ve yönetime dair meselelerdir. Ayetlerin ifade ettiği hükümler, toplumun yaşanmış ihtiyaçlarına cevap niteliğinde olduğu için toplumun belirli maslahatlarını gözetmeye matuftur.³²

Şer'î hükümlerin ihtilaf sebeplerine değinen Medenî, kitap ve sünnetin yapısı veya bu iki kaynağa insanın yaklaşımı yüzünden ortaya çıkan ihtilaf sebeplerine ayrıntılı bir biçimde değinmiştir. Buna göre şer'î hükmün kitap ve sünnete dayanması gerektiği için bir meselenin şer'î hükmü merak edildiğinde öncelikle kitap ve sünnete bakılmalıdır. Şer'î hüküm ya doğrudan kitap ve sünnete yer alır veya icma, kıyas ve akıl gibi bir aracı vasıtasıyla kitabın delaletinden dolayı bir biçimde çıkarsanır. Fakat iş öyle görüldüğü kadar kolay değildir. Çünkü kitap ve sünnetin sunduğu imkânların anlaşılması konusunda çoğunlukla anlayış farklılığı söz konusudur. Bu anlayış farklılığının temel nedeni, kitap ve sünnetin Arapça olmasıdır. Arapçanın kendine özgü yapısı, kitap ve sünnetin anlaşılmasında farklılıkların ortaya çıkmasına doğrudan etki etmektedir. Kitap ve sünnet lafızlarının müsterek olması, lügavî ve örfî mana arasında yaşanan tereddüt,

31 Medenî, *De'âimu'l-İstikrâr fi'l-Teşrî'i'l-Kur'ânî*, 5-10.

32 Medenî, *De'âimu'l-İstikrâr fi'l-Teşrî'i'l-Kur'ânî*, 15-30.

lafzın hakikî ve mecaz manaya ihtimali, âmm lafzın tahsisi ve nesih gibi etkenler, kitap ve sünnet lafızlarının farklı yorumlanmasıyla sonuçlanmıştır. Ayrıca kitap ve sünnete dayanan bazı delillerin meşruiyeti konusu, farklı anlayış ve yorumların daha da çeşitlenmesine sebebiyet vermektedir. Mezhepler arası ihtilaflara ana hatlarıyla yaklaşıldığında Kur'an ve sünneti anlamaya ilişkin yaşanan sıkıntıların yanında, sadece sünnete özgü problemler, fıkıh usulü ve fıkıh kaidelerine ilişkin problemler, kitap ve sünnet dışında aslî delillere ilişkin problemler şeklinde çeşitli sıkıntılarla karşılaşmaktadır.³³ Medenî, özellikle Kur'an ayetlerinde geçen lafızlar üzerinden ihtilafa sebeplerini ayrıntılı örneklerle ortaya koymaktadır.³⁴

3.2. Sünnet

Medenî'nin anlayışında sünnet, şer'î hüküm ifade etmesi açısından teşrî'î ve teşrî'î olmayan (cibilliyet/âdet kaynaklı) sünnet şeklinde ana hatlarıyla iki kısma ayrılmaktadır. Teşrî'î sünnetse kendi arasında umûmî teşrî yapan sünnet ve husûsî teşrî yapan sünnet şeklinde iki alt başlıkta taksim edilmektedir.³⁵ Buna göre Peygamber (sav), çeşitli vazife ve rolleri aynı anda yüklenmiştir. Peygamber (sav); Allah'ın hükümlerini İnsanlara bildiren bir nebî, Müslümanların maslahatlarını gözetip dünyevî işlerini gören bir devlet başkanı, onların askeri işlerini sevk ve idare eden bir komutan, yabancı ülkelere elçiler gönderen bir yönetici ve insanların davalarını gören bir hâkimdir. Bütün bunlara ek olarak o, beşer olması yönüyle kendisinden söz ve eylemlerin çıktığı bir insandır. Peygamber'den (sav) ortaya çıkan söz, eylem ve hükümlerin onun hangi yönünün bir yansıttığının bilinmesi fıkıh ilmi açısından önemlidir. Meseleye ayrıntılarıyla yaklaşıldığında sünnetin doğrudan şer'î hüküm ortaya koyan türü; Allah'ın insanlara haram, mübâh ve farz kıldığını açıklayanlarıdır. Sünnetin bu türü, sanki kitabın mücmelini beyan etmekte, âmmını tahsise uğratmakta, Allah'a yaklaşmayı ifade eden kurbet eylemlerini emretmekte, bir ibadetin sahih veya batıl olduğunu ifade etmekte, bir uygulamanın sahihliğini veya fâsitliğini ortaya koymakta, bir sözleşmeye şart ve kayıt getirmektedir. Fakat Peygamber'in (sav) sadece risâlet göreviyle sorumlu olduğunu söylemek, bazen insan olduğu

33 Medenî özellikle Kur'an ayetlerinde geçen lafızlar üzerinden ihtilafa sebeplerini ayrıntılı örneklerle ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. Medenî, *Menâhicü'l-tefkîr fi ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 17-32; Muhammed M. Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, *Risâletü'l-İslâm*, Dârû't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye (1956b), 32/287-302.

34 Muhammed M. Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, *Risâletü'l-İslâm*, Dârû't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye (1956b), 31/187-293; Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 32/287-302.

35 Muhammed Medenî'nin sünnet taksimi ve içeriğine dair görüşleri ile Şeltût'un (1963) konuya ilişkin görüşleri arasındaki benzerlik ve paralelliği görmek için bkz. Murat Şimşek, *"Mahmûd Şeltût (1893-1963): Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri"*, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 382-384.

gerçeğini görmezden gelmeyi beraberinde getirmektedir. Peygamberlik; onun beşer olmasına, sevinmesine, üzülmeye, kızmasına, acımasına, susmasına, dinlenmesine, yorulmasına, ziyaret etmesine, ziyaret edilmesine, alışveriş yapmasına, işitmesine, duymasına, görüp duyduğunu insanlara aktarmasına ve şer'î hüküm koymakla hiç alakası olmayan sıradan meseleleri ashabıyla konuşmasına engel değildir. Peygamber'in (sav) sadece vahiy kaynaklı konuşup hareket ettiğini, emir ve nehiy ettiğini söyleyemeyiz. Sıradan ve cibilliyet (adet) kaynaklı işlerde Peygamber (sav), diğer insanlar gibidir. Peygamber'in (sav) beğendiği veya insana tavsiye ettiği yeme, içme, renk ve giyim kuşam gibi tercihe bağlı söz ve eylemler, cibilliyet (âdet) kapsamında sünnettir. Bu tür konulara ilişkin söz ve eylemler vahiy kaynaklı olmadığı için şer'î hüküm ortaya çıkarmada kaynak değildir. Peygamber'in (sav) hurma aşılamaı ashabına bırakması, ziraat, tıp-ı nebevî, askeri taktik ve stratejiler o dönemin imkân, ahvâl ve şartlarına göre alınmış kararlardır. Peygamber'in (sav) tavafta gayretli yürümesini ifade eden remel, ihram giyerken pazularını göstermesini karşılayan ızdıbâ', Arafat'ta binek üzerinde vakfe yapması, saçları uzatması, bıyık ve sakalı uzatması veya kısaltması şeklindeki eylemleri, şer'î ahkâm kaynaklı değildir. Bu eylemler, insan olma fitratının gereğidir. O halde bütün eylemlerinde Hz. Peygamber'e benzemeye çalışmak şer'î bir yükümlülüğten çok bereketlenmek (teberrük) ve ona duyulan sevgi duygusunu doyurmak içindir.³⁶

Peygamber'in (sav) söz ve eylemlerini umûmî teşrî' ve husûsî teşrî' üzerinden ayrıntılarıyla değerlendiren Medenî'ye göre Peygamber'in (sav) tebliğ edici olarak haber verdiği hükümler, kitabın mücmeli veya âmmın tahsisini gerçekleştirmektedir. O halde Peygamber (sav), sorulan soruya vahye dayalı cevap verdiğinde aslında nassı uygulamaktadır. Bu sebeple Peygamber'in (sav) içtihadı vahiy mesabesinde olduğu için onu içtihadına uyulmalıdır. Çünkü Peygamber'in (sav) şer'î hükme dair içtihadı "hatalı" olduğunda bu hata düzeltilmektedir. Umûmî teşrî' kapsamına giren bu tür içtihatlar, kıyamete kadar yürürlükte kalacaktır. Diğer taraftan asker gönderme, hazinenin malını çeşitli kalemlere harcama, vali ve hâkim atama, ganimetleri taksim etme ve anlaşmalar imzalama gibi ümmetin işlerini yürütmeye dair Peygamber'in devlet başkanı olarak verdiği hükümler, zamanın ve mekânın maslahatı gözetilerek verilen kararlardır. Verilen bu tür hükümler, menfaatleri uygulama ve fesat eylemleri ortadan kaldırma (celbi mesâlih ve def-i mefâsid) ilkesine dayanmaktadır. Bu prensibe göre verilen hükümler, zaman ve mekânın şart ve durumuna farklılık gösterebilir. Ayrıca Peygamber'in (sav) hâkim olarak davalarda verdiği hükme herhangi bir umûm karine veya delil bitişmişse hüküm

36 Medenî, *Menâhicü'l-tefkîr fi's-Sherî'ati'l-İslâmiyye*, 49-55; Muhammed M. Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, *Risâletü'l-İslâm*, Dârü't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye (1957a), 33/67-73.

genel teşrî' kapsamındadır. Verilen hükme bu tür bir karine veya delil bitişmediğinde hüküm husûsî teşrî kapsamındadır. Peygamber'den (sav) sadır olan yargılama hukukuna dair çoğu uygulama, hükme umûm karine veya delilin bitişmediği husûsî hüküm kapsamındadır.³⁷

Ayetlerin yorumlarında temiz/arı (mutahhar) sünnetten yararlanmaya dikkat ettiğini söyleyen Medenî, sünnet kaynaklı ihtilaflara ayrı bir önem vermiştir. Ona göre sünnet kaynaklı yaşanan ihtilaflar iki temel sebebe dayanmaktadır. Birinci sebep, hadisin erişip erişmemesine dair tartışmaların ikincisi, hadis metninin kabul edilip edilmemesine yönelik tartışmalardır. Tarihi arka plan üzerinden sünnet meselesinin ayrıntısına girildiğinde her sahabe, hadis aktarma konusunda birbirine denk değildir. Bazı sahabiler, hadis rivayetine önem verirken diğer bazıları buna önem vermemiştir. Aynı şekilde Peygamber (sav), bir şeyi emrederken veya bir şeyden engellerken yanında olanlar meseleyi kavramıştır; fakat orada olmayanlar olayı kaçırmıştır. Peygamber'in vefat ettikten sonra sahabe, çeşitli memleketlere dağılmış ve kendi yanlarındaki hadis malzemesiyle problemleri çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Haliyle bazılarının yanında bulunan haberler diğer bazılarının yanında bulunmamıştır. Problemler, Hz. Peygamber'in miras olarak geriye bıraktığı hadis malzemesinin hepsiyle değil, bir kısmıyla eldeki -imkânlar ölçüsünce- çözüme kavuşturulmuştur. Bu dönemde bazı sahabiler tarafından verilen hükümlerin diğer bazıları tarafından eleştirilmesi, yalanlanması veya yalan yanlış uygulamaların ortaya çıkması, var olan sünnet malzemesi üzerinden yüzde yüz ideal çözümlerle yapılamadığını göstermektedir. Tâbiîn ve müçtehit imamlar döneminde de sahabe döneminde yaşanan durum çok değişmemiştir. Çünkü tâbiîn, sahabeden öğrendiği rivayetlerle amel etmiştir. Ana şehirlerin fakihleri (fukahâû'l-emsâr) şeklinde isimlendirilen müçtehit imamlar; Kûfe, Mekke, Basra, Medine, Şam ve Mısır gibi şehirlere yerleşerek bu şehirlerde karşılaştıkları yeni problemleri ellerindeki rivayetlerle çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Böylece şehir merkezli ilk kurumsal din anlayışları ortaya çıkmaya başlamıştır.³⁸

Medenî'nin anlayışında hadisin metnine yönelik tartışmalar, hadisi yorumlayan kişinin bakış açısından kaynaklanacağı gibi yapı itibarıyla hadis metninin farklı yaklaşım ve anlayışa uygun olmasından da kaynaklanabilmektedir. Özeldir bir hadisin kabul edilip edilmemesinden kaynaklanan ihtilaf sebeplerini örnekler eşliğinde açıklayan Medenî, bu tür ihtilafları çeşitli gerekçelere bağlamaktadır. Her fırkanın kendince sabit gördüğü hadisi göz önünde bulundurması veya kendi yanlarındaki başka bir gerekçeden dolayı söz konusu hadisle amel etmemesi, bazı mezheplerin

37 Medenî, *Menâhicü'l-tefkîr fi ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 56-57; Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 33/82-84.

38 Medenî, *Menâhicü'l-tefkîr fi ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 34-36; Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 32/406-409.

mürsel haberle amel etmemesi, râvînin tam anlamıyla ezberleyememe ve vehme düşme ihtimali bu gerekçelerden bazılarıdır. Nitekim bazı müçtehitler, kendilerine göre kabul şartlarını taşıyan hadisi kabul ederken diğer bazıları, kendilerine göre kabul şartlarını taşımadığı için aynı hadisi kabul etmemiştir. Ayrıca bir haberin kabul edilip bu hadisla amel edilmesi için sadece senedinin yetkinliği yeterli değildir. Hadislerle amelde metne ilişkin şartlar da müçtehitler için önemli bir kriterdir. Derin araştırmalar ve bilgi birikimi ile hadis metnindeki tarihi olaylar ve gerçekliklerin uyumu, özetle metne ilişkin şartları ifade etmektedir. Diğer taraftan hadis metnine yönelik tenkitler, yeni ortaya çıkmış bir olgu değildir.³⁹

Medenî'nin tespitine göre hadis metnine yönelik tartışmalar, farklı değerlendirmeler ve tenkitler sahabe döneminden itibaren gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Fakat özellikle mezheplerin ortaya çıkmasıyla metin üzerinden yaşanan ihtilaflar renk değiştirmiştir. Rivayetlere yönelik tartışmalar, ilmi olmaktan çıkmış ve mezhep taassubu etrafında şekillenmeye başlamıştır. Her fırka, kendi benimsediği râvîlerin aktardığı rivayetleri yorum anlayışının merkezine yerleştirmiş ve diğer rivayetleri ya benimsememiş veya benimsediği ve asıl edindiği rivayeti destekleyecek şekilde yorumlamıştır. Böylesi bir hilâfın hiçbir haklı tarafı yoktur. Bu tür mezhep taassubu kaynaklı hilâflardan kurtulmanın yolu; râvînin sıdk, zapt, kizb ve gaffetini esas alan yeni bir hadis usulü anlayışı inşa etmektir. Çünkü kişinin inandığı ile sıdk, zapt, kizb ve gaffeti arasında hiçbir irtibat yoktur. Nitekim nice rivayetinde sâdık ve zâbıt olan kişi, hatalı inançlara mensuptur. Aynı şekilde nice itikadında sağlam insan, yalan söylemekte, gafil davranmakta ve zaptına güvenilememektedir.⁴⁰

Şii mezheplere mensup râvîlerin hadislerinin Sünnî mezhep mensuplarınca kabul edilmesi anlayışını benimseyen Medenî, alışılmışın dışında bir hadis kabul şartı oraya koymaktadır. Medenî'ye göre geniş anlamda ehl-i kıble olmak, kâfir ve fâsık olmamak rivayetin kabul şartları için yeterli bir kriterdir. Çünkü Müslümanlar, muayyen bir tarikle değil Peygamber'den (sav) sahih ve munzabıt yolla aktarıldığı tespit edilen hadisle amel etmekle yükümlüdür. Bu yüzden *ehl-i hevâ olsa bile her ehl-i kiblenin rivayeti, aksine bir delil bulunmadığı sürece kabul edilmelidir*. Kâfir veya fâsık olmadığı sürece kişinin bazı konularda hatalı olması, doğru haber aktarmasının önünde bir engel değildir. İstishâbü'l-hâl delili, aksine bir delil bulunmadığı sürece her Müslüman'ın haberinin doğru olmasını gerektirmektedir. Nitekim meçhul râvînin haberinin kabul edilmesi, ehl-i hevâ da olsa ehl-i kıbleye mensup herkesin haberinin istishâbü'l-hâl delili gereği kabul edileceğinin göstergesidir. Nitekim ehl-i kiblenin

39 Medenî, *Menâhicü'l-tefkir fi 'ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 36-38; Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 32/409-411.

40 Medenî, *Menâhicü'l-tefkir fi 'ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 42; Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 32/415-416.

hepsi, Peygamber'e (sav) bilerek yalan isnat etmeden kaçınma konusunda aşırı derece hassastır. Bu hassasiyet, sadece Ehl-i Sünnet mensuplarına indirgenemez. Benzer hassasiyet *ehl-i kible kapsamına giren* İmâmiyye mensupları için de geçerlidir. Çünkü İmâmiyye'ye göre oruçlu kişi bilerek Peygamber'e (sav) yalan isnat ederse orucu bozulur. Eğer bu oruç ramazanda tutuluyorsa orucun kaza edilmesi gerekmektedir.⁴¹ O halde Şia'ya mensup olduğu iddiasıyla bir kişinin rivayetinin benimsenmemesi, doğru bir yaklaşım değildir. Zira râvînin yanlış bir görüşü benimsemesi, cerh sebebi olmamalıdır. Sünnî mezheplerin birbirleri arasında muhalif görüş benimseyenin haberinin kabul edilmemesi nasıl doğru değilse İmâmiyye ile Sünniler arasında da böyle bir şeyin gerçekleşmesi doğru değildir. *Önemli olan kişinin mezhep üzerinden inanç mensubiyeti değil râvînin yalancı olup olmamasıdır*. Nitekim Şia, kendine mensup olmayan güvenilir râvînin haberini güvenilir (mevsuk) olarak nitelemekte ve onunla amel etmektedir. Şia'da bir haberin kabul edilip edilmeyeceğinin kriteri, muhaliften çıktığı değil râvînin sıdkı ve kizbidir. Benzer bir biçimde Buhârî, Şiiliğiyle meşhur râvîlerden haber aktarmıştır.⁴²

4. Mukayeseli Fıkıh

Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde uzun süre hoca olarak çalışan ve belirli bir süre dekanlık görevini de yürüten Medenî'ye göre yöneticisi olduğu Şeriat Fakültesi'nde hocalar, kitap ve sünnetten destek alan bir anlayışla usul ve fûru çalışmaları yapmaktadır. Usul ve fûru çalışmaları, Kur'an fikhî ve sünnet fikhî derslerinin de desteğiyle aklî ve ilmî usuller çerçevesinde öğrencilere öğretilmektedir. Fıkıh usulü ve fûru fıkıh öğretiminin ilmî ve aklî usulü; mantık, rivayet, hadis usulü, mezhepler tarihi ve ricâl dersleri sayesinde öğrenciye verilmektedir. Aklî ve ilmî usule yönelik derslerde genel amaç, öğrenciye yapacağı araştırmada gerekli sistematik adımları doğru bir biçimde atabilme yetisi kazandırmaktır. Şeriat Fakültesi öğrencilerinin nazarında fıkıh usulü, anlamının (fehim) ve hüküm istinbât etmenin kanunuyken fûru fıkıh dersleri, mezhepler (birikimi) şeklinde algılanmaktadır. Fıkıh usulü ve fûru fıkıh ek olarak okutulan Kur'an fikhî ve sünnet fikhî dersleri, halk nezdinde ahkâm ayetleri dersi ve ahkâm hadisleri dersi şeklinde isimlendirilmektedir.⁴³

Görüldüğü üzere Medenî, Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesinde öğrencilere verilen fıkıh usulü ve fûru fıkıh derslerini genel anlamda yetkin bulmaktadır. Fakat Medenî, Şeriat Fakültesi'nde hoca ve dekan olarak görev yaptığı süre zarfında verilen fıkıh ve fıkıh usulü ders ve

41 Medenî, *Menâhicü'l-tefkîr fi 'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 46; Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 32/415-416.

42 Medenî, *Menâhicü'l-tefkîr fi 'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 45-47; Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 32/418-420.

43 Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti 'ş-Şerî'a*, 2.

araştırmalarında modern çağın ihtiyaçları açısından iki eksik yön tespit etmiştir. Bu eksik yönlerden birincisi, mukayeseli fıkıhın (el-fıkhu'l-mukâren) akademik çalışmalarda ve ders programında yer almamasıdır. İslam fıkıhının batı pozitif hukuk kanunlarıyla mukayese edilmemesi büyük bir eksiklik olduğu gibi sadece Sünnî mezheplerin kendi aralarında çevrimiçi mukayese edilmesi, doğruya erişmede yeterli bir çaba değildir. O halde İslam mukayeseli fıkıhı, sadece Sünnî fıkıh ekollerine dayalı çevrimiçi bir yapıda olmamalıdır. Batı kanunları yanında Ca'feriyye ve Zeydiyye mezhep birikimi de makro düzeyde mukayeseli fıkıh ders ve çalışmalarında göz önünde bulundurulmalıdır. Bazıları, Şeriat Fakültesi'nin ders programında Ca'feriyye ve Zeydiyye mezheplerinin beşinci ve altıncı mezhep şeklinde okutulduğunu zannetmektedir. Oysa işin aslı, zannedildiği gibi değildir. Ezher'in amacı, dört mezhebe bir veya iki mezhep daha ekleyip her birini ayrı ayrı okutmak olmadığı gibi bu iki mezhebi kötü göstermek de değildir. Şeriat Fakültesi programında Ca'feriyye ve Zeydiyye mezheplerine yönelik özel ve genel amaçlar söz konusudur. Özel amaç, iki ayrı mezhebe dair esasların mukayeseli fıkıh dersi veya araştırması kapsamında karşılaştırılmasıdır. Genel amaçsa üniversite asaletli eğitimin karşılaştırmalı olması ve zamanla Şeriat Fakültesi'nde verilen eğitimin tamamen mukayeseli bir zihniyete kavuşmasıdır. Belki de yakın bir gelecekte gerçekten Şeriat Fakültesi'nde verilen eğitim ve uzmanlık araştırmalarının hepsi karşılaştırmalı bir formatta yapılacaktır.⁴⁴ Bir diğer ifadeyle Medenî'ye göre Ca'feriyye ve Zeydiyye mezhep fıkıhlarının mukayeseli fıkıh kapsamında okutulması, batı pozitif hukukuyla Sünnî mezheplere ait İslam fıkıhının karşılaştırılması gibi anlaşılmalıdır. Fıkıhın batı pozitif hukukla karşılaştırması nasıl faydalı bir işse Sünnî mezhep fıkıhlarının kendi aralarında, Ca'feriyye ve Zeydiyye fıkıhlarıyla ayrı ayrı karşılaştırılması nihayetinde hukuk mantalitesi açısından faydalı bir iştir. Çünkü her bir mezhebin fikhî görüşlerini mukayese edip tercihte bulunma açısından Ca'feriyye ve Zeydiyye'nin fıkıhı, batı pozitif hukukunun kanunlarından bize daha yakındır. Hatta yakından da öte tarih boyu bu iki mezhebin ürettiği birikim, tıpkı Sünnî mezheplerinkiler gibi, İslam fıkıhı kapsamındadır.

Medenî'ye göre Şeriat Fakültesi'nde ikinci eksik yön, modern çağın ihtiyacına uygun bir biçimde yapılmaya çalışılan kanunlaştırma çalışmalarını desteklemektir. Söz konusu destek sayesinde var olan ve çıkarsanan şer'î hükümler, artık kanun formatında insanların hayatında yer edinecektir. Kanunlaştırma çalışmalarını desteklemenin sadece insanların güncel ihtiyaçlarını karşılama boyutu yoktur. Gerek mukayeseli fıkıh zihniyeti gerekse kanunlaştırma çabaları, ilmî açıdan da en makul yöntemdir. Araştırmacıların söz konusu iki maddeyi (eksiği)

44 Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti's-Şer'i'a*, 2-7.

göz önünde bulundurmada yapacakları bir çalışma eksik ve *tarafgirdir*. Çünkü hüküm vermede esas; araştırma, delil ve burhandır. Her müçtehit doğruya ulaşma ve hataya düşme ihtimaliyle yüz yüze olduğu için hiç kimse herhangi bir mezhebin toptan hak ve diğerinin külliye batıl olduğunu iddia edemez. Her mezhebin doğruları da yanlışları da vardır. O halde ders anlatacak hoca veya ilmi araştırma yapacak akademisyen ders anlatacağı salona girmeden önce kapının dışında mezhep elbisesini çıkarıp asmalıdır. Kişi ancak bu şekilde hareket ettiğinde şu veya bu mezhebin aleyhine olan hükümden etkilenmeden araştırma yapıp ders anlatabilir. Böylesi bir ders; insafı, adil, önyargıdan uzak ve sadece ders için ders formatında olacaktır. Mukayeseli fıkıh çalışmalarında her mezhebin görüşüne aynı tavırla yaklaşacak şekilde işlevsel denklik prensibi üzerinden yaklaşılmalıdır. Aksi takdirde yapılan iş, mezhepler arası mukayeseli bir İslam fıkıhı değil, tiyatral bir görüntüdür. Bazı insanlar, Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ne mukayeseli İslam fıkıhı dersleri kapsamında Şîi fıkıhının girmesinden şikâyetçidir. Fakat reform (ıslah) süreci yaşayan Şeriat Fakültesi'nin amacı, bütün bunlara rağmen fıkıh eğitim ve araştırmalarında bu iki yönü tamamlamaktır.⁴⁵

Medenî'nin mukayeseli İslam fıkıhı yanında kanun çalışmalarının da desteklenmesi talebinin altında, pozitif kanun çalışmalarıyla birlikte Müslümanların yaşadığı devletlerin kamusal alanından el etek çeken fıkıhın yeniden merkezi konumunu elde etmesi gayreti yatmaktadır. Medenî'ye göre şer'î hükümler günümüz şartlarında kanun formatında ve pozitif hukuk üslubunda sunulursa İslam fıkıhı, kamusal alanda yeniden eski konumunu elde edecektir. Tabi bunun için Sünnî'siyle Şîi'siyle bütün İslam mezheplerinin birikiminden her mezhebin görüşünü ayrı ayrı ve eşit şartlarda mukayese edilerek şekilde yararlanmak gerekmektedir. Aslında böyle bir fırsat Ezher âlimlerinin eline geçmiş; fakat onlar değerlendirmesini bilememiştir. Medenî'nin aktardığına göre zamanında Ezher âlimlerinden şer'î hükümleri günün ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde kanun formatına sokmaları istenmiş; fakat meşâyih, İslâmî hükümlerin pozitif kanun üslubunda sunumunu şer'î hükümleri aşağılamak şeklinde niteledikleri için bu teklifi kabul etmemişlerdir. Bu gün Mısır kanunlarının şer'î değil de pozitif olmasının temel sebebi, Ezher âlimlerinin zamanında takındıkları bu sert ve olumsuz tutumdur. Çünkü şer'î esaslara dayanan kanunla muhatap olmayan insanlar, şeriattan beslenmeyen başka kanunlara yönelmektedir. Meselenin ciddiyeti anlaşıldığı için şu an gerçekte hiç kimse pozitif kanun derslerinin Ezher müfredatına girmesine itiraz etmemektedir. Ezher müfredatına pozitif hukuk derslerinin konmasından din âlimleri değil belki Hukuku Fakültesi hocaları ve öğrencileri şikâyetçidir. Hukuk Fakültesi mensuplarının bu durumdan şikâyet etmelerinin nedeni,

45 Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti's-Şer'i'a*, 2-6.

dini değil duygusaldır. Fakülte mezunlarının gelecekte iş bulamama endişesi, Hukuk Fakültesi mensuplarını endişelendirmektedir. Çünkü Ezher âlimleri, programa konan bu tür derslerin hem İslâmî mezhepler arası hem de İslâmî mezheplerle pozitif hukuk kanunları arası yapılacak mukayeseye yardım edeceğinin ve İslam fikhının diğer hukuk sistemleri karşısında meziyetlerini ön plana çıkaracağını farkındadır.⁴⁶

Mukayeseli fikhı ilmi ve İslâmî açıdan doğru bir yöntem olarak betimleyen Medenî'ye göre insafli fakihin tek hedefi, hakkı araştırmaktır. Hakkı araştırma gayretinde hakem pozisyonundaki fakihe yardımcı olacak en iyi metotsa mukayeseli fikihtir. Çünkü mukayeseli fikh, gerçek fikh ve gerçekte fakih sanatıdır. Klasik eserlerde *“fikh, şer’î hükümleri tafsilî delilleriyle bilmektir.”* ve *“Füruya dair bütün hükümleri ezberlese bile hükümleri meleke olarak bilmeyen birisi fakih olarak kabul edilemez. Bu melekeyi taşıyan biri ise bir meselede dahi bu melekeyi bilinçli kullanırsa fakihtir”* şeklindeki değerlendirmeler, Medenî'nin bu mukayeseli fikh telakkisini desteklemektedir. Nitekim mukayeseli fikh her asırda okutulduğu için başta fikh, fikh usulü, hadis de tefsir kitapları mezhepler arası mukayeselerle doludur. Birçok Mâlikî, İmâm Şâfiî ve ashabının görüşlerini benimsediği gibi birçok Hanefî de Ebu Hanife dışında fakihlerin görüşlerini benimsemiştir. Aynı şekilde birçok Hanefî fakih, Ebu Hanife'ye keşfedilmeyen delili kendileri keşfettiği için Ebu Hanife'nin görüşünü bırakıp kendi görüşünü tercih etme cesareti gösterebilmiştir. Bu yüzden fakih, araştırdığı konuda kitap ve sünnetteki kesin nassla çatışmadığı sürece müctehit birinin söylediği görüşü görmezden gelemes. Delilinin sağlam olma ihtimalinden dolayı söz konusu müctehidin ortaya koyduğu delilden yüz çeviremez. Aynı şekilde Müslümanlar aralarının ayrılmaması gereken bir millet olduğu için her fırka, diğer fırkanın hakkı bilmede ve bildiği hakla amel etmede yardımlaştığı kardeşi olmalıdır. Böyle bir şey ancak kible ehlinin hepsi toptan tek din ahalisi olduğunda, ortak usul benimsediğinde ve özgür bir biçimde görüşler dile getirildiğinde mümkündür.⁴⁷ Bu bağlamda fikhı sadece fûru fıkha indirgemek, mezheplerin hükümlerinden ve pozitif kanunların verilerinden yararlanmamak fikh mantığına aykırı bir tutumdur. O halde fikh; akıl yürütme (nazar) işlemlerinin toplamı, Sünnî ve Şii çeşitli mezheplerin birikimini mukârene (mukayese) ve tercihtir. Sünnî veya Şii mezheplerin hükümlerini karşılaştırmayan bir fakih (nâzir), fikhın en büyük rûknünü ihmal etmiş demektir. Mukayese yapmayan bir fakih, benimsemeyip yüz çevirdiği hükmün hak ve doğru olduğunun farkına varamaz. Oysa fakihin tâbî olup benimsediği mezhebin dışında bir mezhebin ortaya attığı hükmün hak ve doğruluğu güçlü bir ihtimaldir. Bütün mezhep ve görüşlere hakem gözüyle yaklaşan fakih, belki bildiği

46 Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti's-Serî'a*, 15-16.

47 Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti's-Serî'a*, 7-8.

hükümle bu mezhebin hükmünü mukayese etse fikir yürütmesi dönüşecek ve başka bir hükmü tercih edecektir.⁴⁸

Mezhep taassubuna şiddetle karşı çıkan Medenî'ye göre Müslümanlar, hükümleri delillerinden elde edemediğinde ehl-i zikre (uzmanına) sormalıdır. Allah ve Resul'ünün (sav) farz kıldığından başka hiçbir farz olmadığı için belirli bir mezhebe tutunmak zorunlu değildir. Allah ve Resul'ü, kimseye ümmetten herhangi bir adamın mezhebini tutmayı farz kılmamıştır. *O halde dört Sünnî mezhep dışında mezhepleri taklit etmek şeriatla caizdir.* Aslında Müslüman gelenek, müteahhir âlimler döneminde kadar farklı mezhepleri taklit etme konusunda geniş davranmışlardır. Müteahhir âlimler dönemindeyse işin rengi değişmiştir. Müteahhir âlimler ve sonrasında gelenler, kendilerine kalan fıkıh mirasına körü körüne sahip çıkmışlardır. Bu dönemden itibaren fıkha hilaf ruhu ve mezhep tutuculuğu hâkim olduğu için insanların mezhepten çıkmasını engelleyen kanunlar müteahhir âlimlerin eliyle konmuştur. Bu kanunlar yüzünden mezhepler, tartışılabilir ve kabul edilip reddedilebilir doğru anlayış biçimleri olmaktan çıkmıştır. Mezhepler, içinde yetişen mensupları için muhalefet etmenin caiz olmadığı ve başkasının benimseyemeyeceği dini yapılar haline gelmiştir. Mezhepçilik, belirli bir mezhebe sıkı sıkıya tutunup bağlanmak şeklinde anlaşılır olmuştur. Bu aşamadan sonra kitap ve sünnet paranteze alındığı için bu ikisinin desteklediği görüş benimsenmemiştir. Hatta *Allah'ın kitabı ve Resul'ünün sünnetini itibara almak haram kılındığı* için genel anlamda İslam medeniyeti ve özel manada İslam fıkıhı, fetret dönemine girmiştir. Mezhebe sıkı sıkıya bağlı ilim adamlarının sadece kendi mezheplerinin başarısıyla uğraşması, uzun kitapların özetlenmesi ve muhtasar kitapların şerh edilmesi bu sürecin bir sonucudur.⁴⁹

Medenî'nin mukayeseli fıkıh dersinin Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi programına konması savunusuna ana hatlarıyla bakıldığında bu savunu, yer yer şekil değiştirerek Şia müdafaası görünümüne bürünmektedir. Savunun bazı aşamalarında Şii mezhepler arasında tarih boyu iyisiyle kötüsüyle yaşananlar ve mezhep zihniyeti, Sünnî mezhep tecrübesinde yaşanan iyi ve kötü olaylarla aynileştirilmektedir. Hatta *“talihsiz tarihi gerçeklikler”* açısından bazı Sünnî eğilimlerin

48 Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti's-Şerî'a*, 2.

49 Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti's-Şerî'a*, 9-10; Muhammed M. Muhammed, Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, *Risâletü'l-İslâm*, Dârü't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye (1956a), 30/185-186. Medenî, Medenî, mezheplere dair görüşlerini genelde Şeltût'tan istifade ederek ortaya koymuştur. Şeltût'un konuya ilişkin görüşleri için bkz. Mahmûd Muhammed Şelût, Muhammed Ali es-Sâys, Mukâranetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkıh, (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1986), 2-6. Mezheplerin yakınlaştırılması ve bu bağlamda Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde Mukayeseli İslam Hukuku derslerinin verilmesine büyük katkıları olan Şeltût'un hayatı, ilmî ve fikhî görüşleri için bkz. Şimşek, *“Mahmûd Şeltût (1893-1963): Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri”*, 369-389; Şeyyid Ahmed eş-Şâl, *“Şeltût, Mahmûd”*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/494-495.

de aslında Şii mezhepler gibi olduğu ön plana çıkarılarak Ca'feriyye ve Zeydiyye mezhepleri bir tür tezkiye edilmeye çalışılmaktadır. Tıpkı Sünnî fırkalarda olduğu gibi hidayete eren Şii fırkalar hidayete ermeyen fırkalardan ayrıştırılarak ayrı bir kefeye konmaktadır. Böylece Ca'feriyye ve Zeydiyye'nin mukayeseli İslam fıkıhı ders programında yer almasının meşruiyetine zemin hazırlanmaktadır. Şia konusunda zihinlere yerleşmiş veya yerleşmesi muhtemel kötü imaj silinmeye çalışılmaktadır. Savunulan veya tezkiye edilen meselelerin başında Ca'feriyye ve Zeydiyye'ye nispet edilen Hz. Ali meselesinde aşırı kaçmalar (gulât) ve Ca'feriyye'ye nispet edilen Kur'an'da eksik olduğu iddiası gelmektedir. Medenî'ye göre kendini İslam'a nispet eden hak veya batıl onlarca mezhep bilip bilmeden Şia'ya nispet edilmiştir. Tarihte Sünnî mezhepler arasında olduğu gibi Şii mezhepler arasında da aşırıya kaçan (gulât) ve dalalet düşenler (dâl) olmuştur. Fakat bazı Şii mezhepler, *imanın gereklerine sınıksız sarılmıştır*. Bu yüzden mutlak anlamda bütün Şii mezheplerin veya mezhep mensuplarının Hz. Ali'ye peygamberlik veya ilahlık nispet ederek aşırıya kaçtığı veya dalalet düştüğü söylenemez. Bazen muhalif mezhepler tarafından yakıştırılan sapkın sözler, bazı *hidayete ermiş Şii fırkalara* nispet edilmektedir. Böylesi hidayete ermiş Şii fırkalara sapkın söz isnat etmek doğru değildir. O halde tıpkı Sünnîlerde olduğu gibi Şii mezhepler ve mezhep mensupları arasında da hidayete eren Şiiler (eş-şî'atü'l-muhtedîn) ve dalalet düşen Şiiler (eş-şî'atü'd-dâllîn) şeklinde ayırım yapmak ve meseleye bu şekilde yaklaşmak en doğru yöntemdir. Meseleye iman ve din esasları üzerinden yaklaşıldığında akide esaslarını iman ve dinin olmazsa olmazlarını (zarûriyyât) inkar etmemek, iman varlığı ve yokluğunun kriteridir. İmâmiyye mensupları, İslam'ın usulünün hepsine iman etmekte ve dinin olmazsa olmazlarını inkar etmemektedir. Özellikle Yemen'deki Zeydiyye, Ehl-i Sünnet mezheplerine en yakın Şii mezheptir. Sünnî mezhepler ile Ca'feriyye ve Zeydiyye mezhepleri arasında iman esasları açısından özsel bir farklılık yoktur. Nitekim *ehl-i kibleye mensup hiç kimse İmâmiyye (Ca'ferî) veya Zeydiyye mezhebi mensuplarını "kâfir" olarak nitelememektedir*. Şia ile Ehl-i Sünnet arasında yaşanan bazı fûru fıkıh meselelerinde, nazariyat konularında veya kelamın bilgi teorisine dair meselelerinde (me'ârif) tartışmalar, hilâf değil ihtilaf türünden farklılıklardır. Yani bu farklılıklar, İslam'ı anlayabilmek için inanılması gereken usulün dışındaki şeylerdir. Hidayete ermiş Şiileri, dalaletle nitelemek nasıl doğru bir yaklaşım değilse kendilerini Şii diye isimlendirseler bile İslam'ın usulünde sapanları, İslam ahalisinden saymak da doğru değildir. Zaten Hz. Ali konusunda aşırıya kaçan ve dalalet düşen Şii fırkalar, artık dünyanın hiçbir yerinde kalmayacak şekilde piyasadan kalmış ve nesli tükenmiştir. Bu tür insanların herhangi bir mağara veya köşede kaldıkları farz edilse bile bu kalıntılar ne Ehl-i Sünnetten ne de Şia'dandır. Bu tür insanlar, olsa olsa Ehl-i Sünnet ve Şia'nın lanetlediği

ve İslam milletine karşı gelip isyan etmiş kâfirlerdir. Sünnî çevrede yaygın olan kanaatin aksine aslında Şia, aşırıya kaçıp dalaletle düşen fırka mensuplarının kâfirliğine ve necis olduklarına hükmetmiştir.⁵⁰

Medenî, akide üzerinden yaptığı Şia savunusuna benzer bir savunuyu ve tezkiyeyi İmâmiyye'ye nispet edilen Kur'an'da noksan olduğu ve hilafetin Ali evladından gaspı iddiasında da sürdürmektedir. İmâmiyye'nin Kur'an'da noksan olduğuna inanmadığını söyleyen Medenî'ye göre bu asılsız iddia, hem Sünnî hem de Şii müelliflerin eserlerinde yer almıştır. Fakat yine Sünnî ve Şii muhakkik alimler, uydurma olduğunu söylemiş ve batıl olduğunu saptamıştır. Günümüzde İmâmî veya Zeydî hiç kimse, böyle bir inanç taşımamaktadır. İmâmiyye mensuplarının hepsi, Kur'an'dan bir harfin bile düşmediğine inanmaktadır. Bu bağlamda Medenî, çeşitli Şii alimlerin eserlerinden nakiller yapmaktadır. Medenî'ye göre bu tür iftiraların altında İslam düşmanı oryantalistlerin de parmağı vardır. Çünkü oryantalistler, Müslümanları birbirinden korkar hale getirmek istemektedir. Söz konusu oryantalistler, bu korkuyu Müslümanlar arasında yaymak için Müslüman toplumun içinden kendilerine uygun çığırtkanlar ayartmaktadır. Bu çığırtkanlar, Şia'nın ağzıyla özellikle halifelüğün güya İmamiyye'ye ait olduğu söylentisini yaymaktadır. Oysa İmâmiyye mezhebi, halifelüğün Ali evladından gasp edildiği veya hükmü elinde bulunduranların gasıplar olduğu inancında değildir. İmâmiyye, gerçekte imamı dinî bir makam görürken halifeyi dünyevî bir makam mansıp görerek iki makamın arasını ayırmaktadır. Buna göre hilafet makamını elinde bulunduran birinin illa imam olması gerekmediği gibi vasî olan imamın da halife olmak zorunda değildir. İmamlık ve halifelik Hz. Ali'nin şahsında bir araya geldiği gibi ayrı ayrı kişiler de bu vazifeleri yüklenebilir. Nitekim İmâmiyye'ye göre ilk üç halifenin yönetiminde olduğu dönemde Hz. Ali sadece imamdır. İmamet mertebesi, halifeye itaat etmeye veya ona samimi bir şekilde bağlanmaya bir engel değildir. İmamlar, halife olma konusunda diğer insanlarla eşit pozisyonadadır. Halifeden razı olunması, halifenin zahit, adil, emin ve işleri iyi yürütür olması hem İmamiyye'ye hem de diğer mezheplere göre aranan özelliklerdir. Zeydiyye ise fâzıl varken mefzûlun hilafetinin caiz olduğu görüşündedir. Zeydiyye'ye göre halifenin adil, istikametli ve işleri güzel idare eder olması önemlidir. Halifelik makamını işgal eden kişi bu şartları taşımadığında isyan edilmesi haktır. İlim adamına düşen, bu tür incelikleri kaçırmamak, delil olmaksızın ve araştırma yapmaksızın peşin sözlü hareket etmemektir.⁵¹

50 Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti's-Şerî'a*, 4-5. Medenî benzer bir biçimde mut'a nikâhı gibi hassas bir konuyu dahi içtihadî sahaya dâhil ederek bu tür bir akdi mübah kabul etmektedir. Konuyla ilgili bkz. Medenî, *Esbâbü'l-İhtilâf beyne Eimmeti'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, 30/182.

51 Medenî, *Reccetü'l-Ba's fi Külliyyeti's-Şerî'a*, 10-15.

Sonuç

Medenî, modern dünyada Sünnî ve Şii bütün Müslümanların mezhebe dayalı derin ayrılıkları (hilafları) bir kenara bırakarak ortak paydalarda birbirine yaklaşması, kaynaşması ve birlik oluşturması gerektiği düşüncesindedir. Bu bağlamda mukayeseli İslam fıkhi ders ve araştırmaları, önemli bir görev üstelenmektedir. Çünkü Medenî'ye göre mukayeseli İslam fıkhi, hukukun bir alt dalı olmaktan daha çok mikro ve makro düzeyde hukuk ders ve araştırmalarının araç ve yöntemidir. Gerek Sünnî-Şii gerekse sadece Sünnî mezhepler arası yakınlaşmada (takrîb) mukayeseli İslam fıkhi, bütün İslam mezheplerinin karşılaştırılması ve en doğru çözümün bu birikimden tercih edilmesi açısından çevrimiçidir. Buna karşın mukayeseli İslam fıkhi, özellikle batı hukukla karşılaştırmalara imkân tanıyıp kanunlaştırma çalışmalarına katkı sağlaması ve İslam fikhinin diğer bütün hukuk sistemlerinden daha üstün olduğunun ortaya konması açısından uluslararası düzeyde bir araç ve yöntemdir. Uluslararası düzeyde yapılan hukuk karşılaştırmaları, İslam fikhinin diğer hukuk sistemlerinden üstünlüğünü ortaya çıkarmak için önemli; fakat tek başına yeterli değildir. Ayrıca emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker bağlamında İslam'ın doğru mesajının evrensel düzeyde diğer din ve milletlere davetinin (propagandasının) da yapılması gerekmektedir. Zaten İslam'ın evrensel hakikatleri herkesin kabul edeceği nitelikte makuldür; ama insanlığın bu hakikatlerden haberi yoktur.

Medenî İslam'a ve fıkha böyle yaklaşmakla bir yönüyle dinin global davet ve propaganda yönünü ortaya çıkarmaktadır. Misyonerleri bulunan hegemonyacı bir din veya kadrolu-kadrosuz dâileri (davetçileri) olan yayılmacı bir mezhep için Medenî, doğru bir teklif sunmaktadır. Fakat Şii İslam'ı olmasa da en azından klasik dönem Sünnî Müslümanlık, ne zihniyet kişisel açısından ne kurumsal anlamda global düzeyde yayılmacı ve misyoner bir yapı değildir. Medenî'nin teklif ettiği İslam, doğruyu ve güzeli temsil eden İslam'ın “evrensel mesajının” her gönülle buluşması açısından güzel bir atılımdır. Fakat özellikle derinlikli dini bilgisi bulunmayan dâilerin veya kötü niyetli insanların eliyle makule dayanmayan ve altı boş sloganik bir dinî retorikğin üretilmesinin, ardından dinin kitleleri sürükleyecek slogana dayalı bir ideolojiye dönüşmesinin ve din üzerinden bir siyasallaşmanın önünü açmaya yatkındır.

Mukayeseli İslam fikhine ulaştıracak yolda İslam, fıkıh, Kur'an ve sünnet gibi kavramların karşılaştırmayı, yakınlaştırmayı ve birleştirmeyi sağlayacak tarzda yeniden tanımlanması gerekmektedir. Çünkü Medenî'nin neredeyse bütün fikir hayatını adadığı mezhepler arası ekümenik bir çaba, kendine uyumlu yöntem ve temel kavramlara ihtiyaç duymaktadır. Mukayeseli İslam fikhinin ortaya çıkardığı yeni bağlamda İslam, klasik literatürdeki üç beş ibadet veya inanç esasları manasından farklı bir

içerik ve kapsama kavuşmuştur. İslam'ın böylesi bir içerik ve kapsam değişikliğine uğramasında modern dünyanın yeni konjonktürünün etkisi kadar Müslüman dünyanın dışarıdan İslam üzerinden tanımlanmasının, batının teknolojik yeniliklerinin devşirme isteğinin, Müslümanların yeni düzene entegre olma arzusunun, batı ve batı değerlerine karşı tepkinin de etkisi olmuştur. Haliyle klasik literatürde hakkında bırakın bir kitap ismini bölüm başlığına dahi kolay kolay rastlamadığımız İslam, tarihte hiç olmadığı kadar modern dönemde merkezi bir kavram halini almış, hakkında müstakil kitaplar, müesseseler, tamlama şeklinde de olsa çeşitli devletler kurulmuştur. İslam yer yer modern düşünce, hayat biçimi veya kurumlara sıfat terkibi ve tamlama şeklinde getirilerek en azından ilk etapta –kısa yoldan- her şeyin “İslamî”si elde edilebilmiştir. Çünkü bu anlayışa göre İslam, baştan itibaren kaynaklarıyla birlikte insan ve toplum ortalamasına uygun ve uyum sağlayan mutedil bir dinî kimliktir. Bu yönüyle İslam, insan ve toplum ekseninde hem bu iki kavramın içerik ve kapsamını belirleyen hem bu iki kavram tarafından içeriği ve kapsamın belirlenen hem de bu iki kavramla uyumlu bir terimdir.

Medenî'nin düşüncesinde akıp giden ve gelişen dünyaya karşı koyabilmek veya entegre olabilmek için İslam kavramında olduğu gibi fıkıh, Kur'an ve sünnet kavramlarında da bir evrenselleşme göze çarpmaktadır. Fıkıh; İslam'ın sahabeye indiği ilk haliyle mezhep ve meşrepten uzak, mezhepler arası karşılaştırmacı, hatta diğer milletlerin tabii veya pozitif hukukuyla geçişken ve uyumlu, insan ve toplum merkezli, mezheplerin doğrusuna eşit düzeyde yaklaşan, muhtemel doğrular arasında karşılaştırmacı, çoktan seçmeci, kodifikasyona münasip, modern hayatın kişi ve toplum problemlerinde en uygun çözümü bulmaya yatkın, yakınlaşma ve birliğe hizmet eden bir yapıya bürünmüştür. Klasik zihniyette yöntem bilgisi ve yetisini temsil eden usul, kitap ve sünneti temsil eden asıldan önce gelmektedir. Geleneksel fıkıh anlayışında kitap ve sünnet, kaynak olmaktan daha çok, itibar edilen ve dersler çıkarılan edilledir (konudur). Oysa Medenî'nin benimsediği İslam ve fıkıh anlayışında Kur'an ve sünnet, yeni ortaya çıkan problemleri yönelik şer'î hüküm ve manaların kendinden sadır olduğu bir kaynak ve var olan fıkıh birikimini merkeze konumlanarak çek eden temel bir kriterdir. Kur'an diğer delillere göre hem daha çok temel bir kaynak hem de hakkında ihtilaf olmayan tek şer'î delildir. Bu yüzden Sünnî ve Şii bütün mezheplerin klasik fıkıh birikimi, hatta sünnet, merkeze konumlanan Kur'an'la çek edilerek tercih edilip uygulanmalıdır. Mukayeseli İslam fıkıhında bütün İslamî fıkıh birikimi, temel kriter Kur'an'a ve tercih edecek fakihe eşit mesafede bir kültürdür. Nitekim icma, kendi başına değil değildir. Yönetici ve ilim adamlarının nasslardan çıkarsadıkları ve ittifak ettikleri hükümlere tenezzül edilir. Bu kesimin ihtilaf edip

çekiştikleri hükümlerden yüz çevirmek, Kur'an ve sünnete yönelmek, bu ikisinin irşat ve delaletiyle amel etmek gereklidir. Görüldüğü kadarıyla Medenî'nin dillendirdiği yeni fıkıh anlayışında Kur'an ve sünneti temsil eden asıl, yöntem bilgisini temsil eden usulden ve bütün mezheplerin fıkıh birikiminden mukaddemdir.

Medenî, İran Şii ve Mısır Sünnî (el-Ezher) inisiyatifiyle Mısır merkezli yürütülen takrîbu'l-mezâhib projesinde uzun yıllar kritik görevler üstlenmiştir. Medenî, bu projenin yayın organı Risâletü'l-İslâm dergisi gibi uluslararası ciddi bir derginin editörlüğünü yürütmüştür. Ezher Üniversitesi'nin modernleştiren kadronun içinde yer alarak ve belirli bir süre Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi dekanlığı yaparak mezhepleri yakınlaştırma kapsamında olgunlaştırdığı fikirlerinin akademik sahada hayat bulması için çaba göstermiştir. Meseleye bu arka plandan yaklaşıldığında gerek aslı merkeze alması gerekse geleneği periferiye yerleştirip geleneğe seçmeci bir anlayışla yaklaşması açısından Medenî'nin İslam, fıkıh, Kur'an ve sünnet anlayışı selefi çizgidedir. Mukayeseli "İslam" fikhî anlayışı ise mezheplerin yakınlaştırılması projesi üzerinden bu anlayışın aracı ve yöntemidir. Bu yönüyle Medenî'nin İslam anlayışı, Emevi öncesi din anlayışının sonrasına göre belirli oranda indiği şekliyle sahîh, arı, duru ve meşru olduğu söylemi üzerinden Şii İslam anlayışıyla buluşacak bir karakterdedir. Mezhepleri ve mezhep birikimini paranteze alan bu tür bir İslam anlayışı, selefte yaklaşma, buluşma veya birleşmeyi hedef edinen mezhepleri yakınlaştırma projesiyle (takrîbu'l-mezâhib) uyumludur. Bu uyumda Şia'nın modern dönem Sünnî İslam, fıkıh, Kur'an ve hadis anlayışına etki ve yönlendirmesi üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir meseledir. Kabul edelim veya etmeyelim bütün mezhepleri çatısı altında toplayacak yeni bir İslam ve mukayeseli İslam fikhî anlayışı, hem Şii-Sünnî ittifakını sağlamada hem modern dünyanın problemlerini hızlı ve pratik bir biçimde çözüme kavuşturmada ve göğüslemede hem de mezhepler ve farklı hukuklar arası kanun iktibasında ciddi bir atılımdır. Oluşturulmaya çalışılan ittifak kitap ve sünnet temelli selefte buluşma söylemini benimsemesine rağmen günümüzde Şii cenah ile radikal selefi/Vahhâbî eğilimler arasında yaşanan gerilimi anlayıp anlamlandırmak çok yönlü bir problem olarak önünüzde durmaktadır.

Kaynakça

- Ayiter, Ferit. "Mukayeseli Hukukta Yeni Görüşler". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1/4 (1943), 223-286.
- Başoğlu, Tuncay. "Türkiye’de Mukayeseli Hukuk Çalışmaları" . *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 197-230.
- Berki, M. Şakir. "Mukayeseli Hukukda İstiklâl". *İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Mecmuası* 3/2 (1958) 72-73.
- Erdoğan, Mustafa. *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*. Ankara: Orion Yayınevi, I. Basım, 2006.
- Kumaş, Mehmet Salih. *Çok-Hukuklu Sistem ve İslâm Hukukundaki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Medenî, Muhammed M. (1956a). Esbâbü’l-İhtilâf beyne Eimmeti’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye. Risâletü’l-İslâm, Dârû’t-Takrîb Beyne’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye, 30/172-187.**
- Medenî, Muhammed M. (1956b). Esbâbü’l-İhtilâf beyne Eimmeti’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye. Risâletü’l-İslâm, Dârû’t-Takrîb Beyne’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye, 31/287-302.**
- Medenî, Muhammed M. (1956c). Esbâbü’l-İhtilâf beyne Eimmeti’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye. Risâletü’l-İslâm, Dârû’t-Takrîb Beyne’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye, 32/405-420.**
- Medenî, Muhammed M. (1957a). Esbâbü’l-İhtilâf beyne eimmeti’l-mezâhibi’l-İslâmiyye. Risâletü’l-İslâm, Dârû’t-Takrîb Beyne’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye, 33/67-84.**
- Medenî, Muhammed M. De’âimu’l-İstikrâr fi’t-Teşrî’i’l-Kur’ânî. Matbaatü Muhaymer, 1956.**
- Medenî, Muhammed M. Menâhicü’t-tefkîr fi’s-Şerî’ati’l-İslâmiyye. yy. 1957.**
- Medenî, Muhammed M. Vasatiyyetü’l-İslâm. Matbaatü’l-Ehrâm, 2013.**
- Medenî, Muhammed M. el-İştirâkiyye fî Zilli’l-Akâid ve’l-İbâdât ve’l-Müsülü’l-İslâmiyye. yy., ty.**
- Medenî, Muhammed M. Reccetü’l-Ba’s fi Külliyyeti’s-Şerî’a. yy., ty.**
- Oğuz, Arzu. "Hukukun Bağımsız bir Alanı Olarak Karşılaştırmalı Hukukun Konusu ve Metodu". *Milletlerarası Hukuk Araştırma Bülteni, Prof. Dr. Ergün Nomer’e Armağan* (2003), 1-53.
- Oğuz, Arzu. "Medeni Hukukun Gelişim Çizgisi ve Karşılaştırmalı Hukukun Rolü". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 55/1 (2006), 195-205.
- Özsunay, Ergun. "Karşılaştırmalı Hukukun Görevleri". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 41/3-4 (1975), 259-291.

- Schwarz, Andreas B.. “İngiliz Hukuku ve Kantinental Hukuk”. çev. Hıfzı Veldet, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Mecmuası* 3 (1937), 216-218.
- Schwarz, Andreas B.. “Hususi Hukukun Beynelmilel Tevhidi Meselesi”. çev. Bülent Davran. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Mecmuası* 10/3-4 (1945), 549-564.
- Şâl, Seyyid Ahmed. “Şeltût, Mahmûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şeltût, Mahmûd Muhammed- Sâys, Muhammed Ali. *Mukâranetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1986.
- Şimşek, Murat. “Mahmûd Şeltût (1893-1963): Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 369-398.
- Tarik, Ramazan & Ayrar, Şükrü. Muhammed Muhammed el-Medenî'ye göre İslam mezheplerinin ittifâk ve ihtilâfında kat'ıyyât ve zannıyyâtın rolü. *Turkish Studies - Religion*, 16(1) (2021), 175-192.
- Tarik, Ramazan. “İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takrîbü'l-Mezâhib: Mısır Örneği)”. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 249.
- Tarik, Ramazan. “Türkiye’de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”. *BEÜ SBE Dergisi*. 2019, 8(2), 605-620.
- Yörük, Ali Âdem. “Hukuk Tarihi Derslerinin İhdâsı ve Mahmud Esad Seydişehrî”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 70/1 (2012), 479-493.

Bölüm 4

HZ. PİR HÜNKÂR HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN ESERLERİNDE GÖNÜL EĞİTİMİ

Hasan ÇELİK¹

Mihriban ARTAN²

1 Alevilik Araştırmaları ve Din Sosyolojisi Uzmanı, Malatya / Türkiye. E-posta: hasancelikkafkas@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9467-8960>

2 Doktora Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Nevşehir / Türkiye. E-posta: artanmihriban@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2349-2234>

“Hacı Bektaş Velî’nin yolunu bilmeyen, gündüzü karanlık gece sayılır.”

Kul Himmet

GİRİŞ

İnsan konusunun incelenmesi, insanın yaratılışı ile başlamaktadır. Alevi teolojisi açısından ilk insanın yaratılması, Âdemin Cennette yaratılması ile başlamıştır (Yar, 2016: 95). Hacı Bektaş Velî Hazretleri, Allah’ın Âdemi dört türlü nesneden yarattığını ve dört bölüğe ayırdığını (âbidler, zâhidler, ârifler, muhîbler), bu nesnelerin de toprak, su, ateş ve yel (rüzgâr) olduğunu ifade etmektedir (*Makâlât*, s. 44). Bu yaratılış maddeleri Kur’an’da çeşitli varlıkların maddesi olarak geçmektedir. Şeytanın ateşten yaratıldığı¹, insanın topraktan yaratıldığı (Âli İmran 3/59, Kehf 18/37) ve her varlığın su ile canlı kılındığı (Hicr 15/27) açıklanmıştır (Yar, 2016: 96). İnsanın yaratıldığı madde her ne kadar toprak olarak açıklanmakta ise de başka ayetlerde toprağın çeşitli evrelerine de işaret edilmektedir. Bu evreler **toprak/turab** (Kehf 18/37, Hacc 22/5, Fâtır 35/11), **çamur/tin** (Araf 7/12, Enâm 6/2, Mü’minun 23/12, Saffat 37/11), kurumuş **balçık/salsâl** (Hicr 15-26-28-33, Rahmân 55/14) olarak belirtilmiştir. Toprağın çamura dönüşmesi ona suyun karışması ile mümkün olması gibi, onun kuruması da ateş ve hava ile mümkün olmaktadır. Kur’an’ın, insan yaratılışının biyolojik yönünü açıklamak gibi amacı olmadığından, insanların bilgisindeki maddeleri kullandığı açıktır (Yar, 2016: 96-97). Tüm bu izahların işaret ettiği gerçekte şudur ki; Hakk’ın nazarında ve tasavvufi dünyada tesadüflere yer yoktur. Âlem bir program dâhilinde döngüsüne devam etmekte ve insanoğlu idrakiyle bilinmeyenlerin sırrını aramaya devam etmektedir. Bu idrak arayışında da mürşidin yol içindeki konumu talibin doğru istikamette ilerlemesi için çok önemlidir. Alevi-Bektaşî öğretisi insanı, “serbesttir, ama serazat (başıboş) değildir” biçiminde tanımlar. Kişiyi mürşidin müridi (talibi) olarak mürşide bağlı olarak görevlendirir. Mürşit, müridin (talibin) yolunu açan, aydınlatan, önüne seçenekler sunan ve ona Yaratılış Meclisinde verdiği ikrarı hatırlatan konumundadır (Çelik, 2014: 88). Bu hatırlatma o kadar önemlidir ki günlük yaşamın içerisinde koşuşturan talibin dünyaya yenik düşmemesi için adeta bir otokontrol sağlama metodudur. Cem ibadetleri de bu ikrarın tazelendiği birer meclis olarak işlevlerini yüzyıllardır sürdürmektedirler.

1 Şeytanın Âdeme secde etmeme nedenini onun topraktan yaratılması ve kendisinin ateşten yaratılması ilkesine dayandırılmaktadır. Bununla birlikte Kur’an’da, şeytanın dumansız ateşten yaratıldığı da anlatılmaktadır. Bkz. A’raf 7/12, Hicr 15/27 ve İsrâ 17/61 (Yar, 2016: 96).

Alevilikle ilgili ülkemizin muhtelif bölgelerinde uzun yıllar saha araştırmaları yapmış olan sosyolog Orhan Türkdoğan da yaptığı alan araştırmalarında Alevi-Bektaşî cemlerinde anlatılan müşterek menkıbelerde insanın şu şekilde yaratıldığını aktarmaktadır:

Cebrail'den sonra Tanrı; Mikail, İsrail, Azrail ve Azazil isimli dört melek daha yaratır. Cebrail bu meleklerle “Sen kimsin, ben kimim?” diye sorar. “Sen bir yaratıksın, ben de bir yaratığım” cevabını alır. Azazil bu tarz cevap vermeyi kabul etmez, Cebrail inandırmak için onları yeşil kandile götürür. İçeri girmek isterler, kapı açılmaz. Gaipen bir ses, “Kapının önünde hizmet ediniz ve tapınınız” der. Hepsî secde ederler Azazil etmez, bencillik ve gururluluk gösterir ve tükürür. Tükürükten bir halka oluşur ve bu halka Azazil'in boynuna geçer. Tanrı tarafından lanetlenir ve **Şeytan** diye anılır. Tanrı meleklerden sonra insanı yaratır. Cebrail'e yeryüzünden toprak getirtir. Cebrail ve melekler toprak, su ve havayı hamur yapıp yoğururlar, yeşil kandilin nuruna benzetirler ve kandilin içine koyarlar. Tanrı; ona akıl, nefis ve can verince “**Âdem**” diye adlandırırlar. Âdem aksırır, arkasından da kelimeyi şahadet getirir. Tanrı meleklerinden Âdem'e secde etmelerini ister. Azazil secde etmez, diğerleri ederler (Türkdoğan, 2008: 163).

Türkdoğan'ın, Reşit Tanrıkulu'ndan aktardığı bilgiler ışığında: “Allah'ın kendisinin bilinmesini istediği için birçok kavim yarattığını², bu kavimlerin Allah'ı bilmedikleri, sonra Allah'ın elinde beş nur halka olduğunu, bunların Hz. Muhammed (s.a.v), Aliyül Murtaza, Fatimatu'z Zehra, Hasan ve Hüseyin'in nurları olduğu, Cebrail'e halik mı malik mi olduğunun sorulduğunu, Hz. Ali'nin velayet nurunun yol göstermesi üzerine Cebrail'in “Sen Yaradansın, ben yaratılanım” dediği belirtilmektedir. Bu menkıbe şu hadise dayandırılmaktadır: **“Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek için mahlûkatı yarattım”** (Türkdoğan, 2008: 161). Alevi-Bektaşî toplumunun kolektif hafızasında taşınan bu menkıbelerin tasavvufî izah açısından birçok yönü vardır. Ancak konumuz açısından önemli olan yönü ise Hakk'ın kendi nurundan var ettiği âdemin meleklerden daha itibarlı görülmesi ve Hazreti Hakk'ın “*Âdeme secde ediniz!*” emrinin âdeme verilen itibarın bir ispatı olarak sunulmasıdır. Bu vasfıyla insanoğlu, Hakk'ın yaradılışında **“Eşref-i Mâhlukat”** hitabıyla da şereflendirilmiş, taşıdığı akıl ve gönülle de bu şerefin elçisi olarak kıymetlendirilmiştir. Bu izahların bir başka yönü de kendini Bakara suresinin 30. Ayetinde aşikâr etmiştir ve Yüce Yaradan, meleklerine **“Yeryüzünde bir halife (temsilci) yaratacağım”** şeklinde bir açıklamada bulunmuşlardır. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî tasavvufu, İnsan-ı

2 Nitekim yüce Allah insanları farklı şekillerde yarattığını ve söz konusu farklılıkların kendi kudretinin eseri olduğunu Kuran-ı Kerim'de şu ifadelerle belirtmektedir: “*Göklerin ve yerin yaratılması, dillerimizin ve renklerimizin farklı olması O'nun ayetlerindendir*” (Rum 30/22). “*Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık, birbirinizle tanışasınız diye de çeşitli millet ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerliniz, O'ndan en çok sakınanınızdır (takvalı olanınızdır)*” (Hucurat Suresi 49/13).

Kâmil mertebesindeki her nefsi (insanı) Allah'ın bir tecellisi ve O'nun eşsiz aşkının bir taşıyıcısı/elçisi olarak görür ve öylece de kıymetlendirir.

Bilinmelidir ki “İnsan gönül, Hakk'ın evidir. Bu bakımdan insan yaşamında gönül eğitimi önemli yer tutmaktadır. Gönül eğitimi çocuklukta başlar, ölünceye kadar devam eder. Böyle bir eğitim sürecini herkes göze alamadığı gibi, başarıyla tamamlayanlar da oldukça azdır. Gönül eğitimi, ruh veya nefsin eğitimi olarak isimlendirenler de bulunmaktadır” (Gül, 2019: 33). Alevi-Bektaşî inanç dünyasında hiç şüphe yok ki gönül eğitiminin model kişiliklerinden biride Hünkâr Hacı Bektaş Velî Hazretleridir. O, kendi döneminde dile getirdiği izah ve yorumlarla gönül ince ince işlemiş ve **“Bizim yerimiz âriflerin gönlüdür”** diyerek, maneviyatının da yine gönüller aracılığıyla taşınacağını ifade etmiştir.

Hacı Bektaş Velî'nin insanoğlunun yaşantısına ve insanlık anlayışına yön vermedeki ve izinin canlılığını sürdürmedeki etkinliği çağdaşı düşünürlerle ölçülemeyecek bir düzeydedir. Alevi - Bektaşî toplumunda inanç, ahlak, sosyal yaşantı ve dil, O'nun devrindeki saflığını ve sağlığını korumaktadır. Hacı Bektaş Velî, türbesinde değil de sanki her evin içinde, her toplantının arasında nefes alırcasına yaşamaktadır (Ulusoy, 1986: 6).

Türk tasavvufunun en önemli sûfilerinden biri olan Hacı Bektaş Velî, XIII. asırdan günümüze özel anlamda Anadolu'da ve Balkanlar'da yaşayanların, genel anlamda ise tüm dünya insanların gönüllerine seslenebilmiş bir **gönül eridir**. Kendisinden sonra kurulan ve yaşatılan Bektaşîlik Tarikatı ise Anadolu'nun zengin irfânî geleneğinin günümüze taşınmasında ve yaşatılmasında da birinci derecede rol almıştır. Yüklendikleri sorumluluklarla birer “yaygın din eğitimi” kurumu gibi çalışan tekke ve dergâhlar, bu toprakların ihtiyaç duyduğu sevgi ve hoşgörü yüklü bireyler yetiştirmeyi başaramışlardır. Şüphesiz ki bu manevi mirasın model kişiliklerinden birisi ve Alevi-Bektaşî inancının da “Serçeşmesi” Hacı Bektaş Velî'dir. Ona atfedilen birçok eserde ahlaki olgunluğa yani İnsan-ı Kâmilliğe gidişin birçok açıdan reçeteleri mevcuttur (Solmaz ve Çelik, 2016: 181). Çalışmamızda, Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinden hareketle “gönül” kavramı ele alınıp incelenecektir. Tasavvufi açıdan gönül, imanın içinde taşındığı bir ev, Hakk'ın mümin kulunda (İnsan-ı Kâmilde) anlam bulduğu uçsuz bucaksız bir deryadır. Bu nedenle kendisinden önceki mutasavvıflar gibi Hacı Bektaş Velî Hazretleri de gönüllerin fethiyle meşgul olmuş ve binlerce “Tahta Kılıklı Derviş” pirlük etmiştir. Heybelerini ilim, adalet, barış ve sevgiyle dolduran bu Tahta Kılıklı Dervişler, **“Hünkâr'ın Halifeleri”** sıfatıyla hem Anadolu'yu hem de Balkanlar'ı irşat etmişlerdir.

HACI BEKTAŞ VELÎ HAZRETLERİ VE BEKTAŞİLİK

Bektaşî'ye tarikatının kurucusu dendiğinde akla, hemen, Hacı Bektaş Velî adlı Türk ereni gelir. Esasen her düşünce, sistem ve hatta din için bir kurucu aramak, insanoğlunun kaçınılmaz tutkularından biridir. Bu tutkunun, olumsuz bir yanı da yoktur. Yaratıcı Kudret, sınırsız irade ve gücüyle her şeyi sonsuz ilminde planlayıp zuhura getirirken, şahadet ve sebepler âlemi dediğimiz bu dünya planında, bir takım maddi sebep ve amilleri kullanmaktadır. Bu, Kur'an'ın ifadesiyle onun yolu, tarzı (sünnetullah) dır. XIII. asrın, özellikle İslam dünyası bakımından en büyük felaketi ve en dikkate değer olayı olan Moğol istilası, ilahi iradenin, bir yığın oluş ve eriş için kullandığı bir kahr tecellisi, celal kamçısı idi. Yaradılış düzeni, bütün büyük oluşları, sonsuzluk vadeden doğumları böyle büyük kahr ve ıstıraplara bağlamıştır. Bu da, ilahi sünnetin bir cilvesidir. İlahi kudret, büyük oluşları mayalandırmak ve nihayet onların zaruri doğumlarını vücuda getirmek üzere, insan hayatında esrarengiz göçlere, istilalara, harp ve darplara vücut vermektedir. Bu kahr ve ıstırap perdesinin arkasında saklı ilahi niyeti, nimet ve gelişmeyi fark etmekse, varlığın özü ile temas imkânına ermiş büyük ruhların işidir. Bu ruhlar, tablonun kahr tarafı büyük kitleleri bağırıp çağırırken, işte bu yüzden sakin ve endişesiz durabilmekte, bunun da ötesinde, kıvranan ve feryat eden kitlelere umut ve mutluluk vadedebilmekte, onların yaralarını sarabilmektedirler. Çünkü onlar, her kahrın arkasında bir lütuf, her celalin ardında bir cemal ve nimet olduğunu, çok iyi bilirler (Öztürk, 2013: 43-44). Hünkâr Hacı Bektaş Veli Hazretleri de böylesi bir umutsuzluk tablosunun rengini değiştiren ve gönüllerde âşkı, sevgiyi ve umudu yeniden demleyebilen büyük bir sufi olarak tarih sahnesine adım atmıştır. O, metal kılıçları tahta kılıçlarla, kanları güllerle, aslanları da ceylanlarla dost edebilmiş büyük bir bilgedir.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşamına dair ayrıntılı ve kesin bilgilere ulaşmak için birinci elden kaynaklar oldukça sınırlıdır hatta bu kaynaklar yok denecek kadar azdır. Ancak, Horasan'ın Nişâbur kentinde doğduğu kesin olarak bilinmektedir (Gölpınarlı, 1958: 3). Gençlik yaşamının hangi ortam ve koşullar altında kimlerle geçtiği ayrıntılı olarak bilinmemektedir.

Onun yaşamıyla ilgili bilgiler çoğunlukla sözlü kültürün aktarıcı aracı olan menkıbeler aracılığıyla dilden dile aktarılmıştır. Elimizde bulunan kimi yazılı kaynaklardan derlenen parça parça bilgilere göre, "Hacı Bektaş, 1209'da Horasan'da doğmuş 1271'de bugün Kırşehir iline bağlı Sulucakarahöyük'te (Hacıbektaş) ölmüştür" (Eyüpoğlu, 1989: 58). Müşterek kaynaklarda geçen bilgilere göre ise: Babası İbrahim, Anası Hatem Hatun'dur. Ayrıca soyu 7. İmam Mûsâ'yı Kâzım'dan Hz. Muhammed'e dayanır. Yani seyittir. Bedri Noyan Dede Baba'ya göre; "Hacı Bektaş Velî'nin doğumu 1248, Anadolu'ya gelişi 1281, ömrü 92 yıl,

ölümü 1325'tir" (Noyan, 1995: 23). Bir başka araştırmacı Abdurrahman Güzel ise Hacı Bektaş'ın doğum ve ölüm tarihleri için şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Hacı Bektaş'ın doğum tarihi 1209-1248 arası yorumlanır. Aslında onun doğum tarihinin 1209 olduğu üzerinde ise bilim adamlarınca ittifak vardır. Ancak daha sonraları ortaya çıkan bazı rivayetler onun doğum ve vefat tarihleri arasında değişik yorumlar ve görüşler getirdi. Eğer onun doğum tarihini 1248'lere götürürsek Ahmet Yesevî ile görüşme ihtimali daha zayıflayacaktır. Bu sebeple onun 13. yüzyılın birinci yarısında doğmuş olduğuna kesin gözüyle bakabiliriz (Güzel, 2011: 64).

Vilayetname'ye göre Hacı Bektaş Velî Hazretleri 151 kerametle dünyaya gelmiştir: "Sultan İbrahim ile Hatem yirmi dört yıl evli kaldılar ancak ne bir kızları oldu ne de bir oğulları. Bir gün İbrahim Sani ülkenin obaların-beylerini bir araya topladı ve onlara; 'Bunca yıldır ne oğlum oldu ne de kızım, ne yapalım?' diye sordu. Bilginler ve dervişler de ona 'Dua edip, Kur'an okunmasını' söylediler. Sonunda Hatem Hatun gebe kaldı ve bir oğlan doğurdu. Çok sevindiler ve adını Bektaş koydular" (Korkmaz, 2006: 15).

Hacı Bektaş Velî'nin doğum tarihi hakkında ulaştığımız bilgilere daha kesin gözüyle bakılmasına karşın O'nun ölüm tarihi hakkında araştırmacılar ihtilaf halindeler. Yine O'nun ölüm tarihi üzerine ilk ciddi şekilde eğilen kişi olan Hilmi Ziya Ülken'e göre de onun ölümü kesin olmamakla beraber 1300/1301 yılları gibi olmalıdır (Yıldırım, 2019: 97). Ancak tüm bu ihtilaflar bir yana Bektaşî tasavvuf yolunun başında şüphesiz Hacı Bektaş Velî'nin bulunduğu bir gerçektir (Yıldırım, 2019: 95).

Menkıbeye göre: "Hacı Bektaş'ı daha çocukken talim için Şeyh Lokman-ı Perende'ye teslim ettiler. Lokman-ı Perende, Hoca Ahmed Yesevî'nin halifelerinden, zahir ve batin ilminde çok derinleşmiş bir adamdı. Perendelik nasibini Ahmed Yesevî'den, bir rivayete göre Muhammed Hanefi'den almıştı." (Köprülü, 2014: 106). Yine *Velâyetnâme*'ye göre; Hacı Bektaş'ın hocası Lokman-ı Perende bir gün abdest almak için Bektaş'tan dışarıdan su getirmesini ister. Bektaş, "Hocam bir nazar etseniz de, tekkenin içinden su çıkıverse de, dışarıdan su getirmeye muhtaç olmasak" der. Lokmân-ı Perende ise; "Buna benim gücüm yetmez, gücün yetiyorsa sen yap" der. Bektaş, secdeye kapanıp niyazda bulunur ve bir anda tekkenin ortasından su fişkirir. Bunun üzerine Lokman-ı Perende, "Yâ Hünkâr" diye bağırır ve o günden sonra da Bektaş'ın adı, "Hünkâr Bektaş" diye anılır (Gölpınarlı, 1958: 6).

Hacı Bektaş, Yesevîlik tarikatının kurucusu Ahmet Yesevî'den ilk eğitimini aldıktan sonra Ahmet Yesevî tarafından Anadolu'ya

gönderilmiştir. Anadolu'ya gelmeden tahsilini büyük ölçüde tamamlamış, Arapça ve Farsçayı ileri derecede öğrenmiştir. Moğol istilasını sebebiyle karışıklıklar içerisinde olan Anadolu'ya gelen, Anadolu'ya geldiğinde bir irşat eri olarak görev yapmaya başladığı bilinen Hacı Bektaş'ın tahsil ve manevi eğitimini Horasan'da tamamladığı kuşkusuzdur. *Makâlât*'ını Arapça yazdığını ve eserlerindeki muhtevayı dikkate alırsak, İslam bilimlerinde vukuf sahibi olduğu, sonuç olarak da çok iyi bir tahsil gördüğü hükmüne varabiliriz (Öztürk, 2013: 47). Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Velâyetnâmesi*'ne göre de Ahmet Yesevî'nin müridi olan Hacı Bektaş, Horasan'dan Rum erenlerinin başına geçmek ve bu diyarı irşat etmek üzere gönderilir (Yıldırım, 2019: 96).

Hacı Bektaş Velî'nin Anadolu'ya geldiği bu dönemde, Anadolu'da heterodoks grupların oldukça yaygın olduğu, özellikle Ahiliğin etkili kurum niteliği taşıdığı biliniyor (Eyuboğlu, 2010: 82). Diyâr-ı Rûm'a, yani Anadolu'ya, Ahmet Yesevî tarafından gönderilmiş olan Hacı Bektaş, güvercin donuna bürünür ve Pir-i Türkistan'ın fırlattığı yanan odun parçasının (dut köşğinin) ardından havalanarak, dalın yere düştüğü, Sulucakarahöyük'e (bugünkü Hacıbektaş'a) konar (Mêlikof, 1999: 41) ve Anadolu topraklarını gönül fütuhatıyla irşat eder ve bu toprakları yurt kılar.

Düşünsel-inançsal-tasavvufi-felsefi evrenlerinin temelini "Türkistan Piri" Hoca Ahmet Yesevî'nin geliştirdiği söylemin oluşturduğu Anadolu (Horasan) Erenleri, Anadolu topraklarında Hacı Bektaş Velî merkezli olarak organize olurlar. Hacı Bektaş Velî, bu dervişlerin önderi olur ve nihayetinde tarihsel-karizmatik bir kişiliğe dönüşür (Birge, 1991: 36). Hacı Bektaş Velî, zaman içerisinde Horasan tasavvuf geleneği üzerine geliştirdiği dinsel-düşünsel-felsefi derinliğe sahip söylemine ritüellik ve etiksel düzenlemeler getirerek güçlendirir. Yine zamanla Türkmenleri de öğretisinin içine aldığı görülür (Birge, 1991: 58). Hacı Bektaş Velî gösterdiği başarı ve kazandığı saygıyla Türk kültürü, Ehl-i Beyt, On iki İmam, Nübüvvet ve Velâyet gibi dinî öğeler üzerine temellenen Anadolu Aleviliğinin ve adıyla anılan Bektaşî geleneğinin Serçeşmesi, Hünkârı, Piri olur (Kılıç ve Kökel, 2006: 2). Böylece tarihe manevi bir önder ve şahsiyet olarak adı yazılır.

Hacı Bektaş Velî, tasavvufu daha çok uygulama ve sonuçlandırma ilkesi çerçevesinde değerlendirip bunu "**Dört Kapı / Kırk Makam**" olarak isimlendirerek "Yol" hâline getirmiştir. Hacı Bektaş Velî'nin şahsiyetini, tasavvufi bakış açısını doğru kavrayabilmek için yaşadığı devrin kültürel yapısını iyi bilmek gerekmektedir. Hacı Bektaş Velî, Anadolu'da Ahmed Yesevî'den itibaren varlığı söz konusu olan Türk tasavvuf geleneği ve yorumunu öğretmeyi hedeflemiştir. Ahmed Yesevî'nin tarihi Horasan coğrafyasında temsil ettiği "Toplum Hocası" geleneği işlevini, Hacı

Bektaş Velî de Anadolu’da sürdürmüştür. Hacı Bektaş Velî’nin etkisi, XIII. yüzyıldan günümüze kadar gelmiştir. Dünden bugüne mesajlar veren Hacı Bektaş Velî’nin görüşleri, bugün yaşayan insanların bakış açısının tespitinde de önemlidir. Bu açıdan Hacı Bektaş Velî’nin görüşlerini anlamak, idrak etmek, onun hakkında gerçekleştirilen çalışmalar ile mümkün olacaktır. Özellikle Hacı Bektaş Velî’nin eserlerinin okunması ve tasavvufi sözcük hazinesi vasıtasıyla kavranması önem taşımaktadır (Cömert, 2011: 315).

Hacı Bektaş Velî, XIII. yüzyılda bir takım siyasi ve sosyal çalkantıların hüküm sürdüğü Anadolu’da **“Gelin canlar bir olalım”, “Bir olalım, iri olalım, diri olalım”** çağrılılarıyla ayrılıkların getireceği olumsuzluklara dikkat çekerek herkesi birlik ve beraberliğe davet etmiş, **“İlimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır”** mesajıyla cehaletin kötülüğüne vurgu yapmış, **“Eline, diline, beline sahip ol”** nasihatlarıyla toplumda huzur, güven ve barış ortamı oluşmasına katkı sağlamıştır (Özcan, 2010: 488).

Savaşı dostlukla, dostluğu kardeşlikle, kardeşliği âşkla bir tutan Hacı Bektaş Velî; gerçek âşkın Allah âşkı olduğunu, bu âşka ulaşmak içinde Allah’ı bir tirandan korkar gibi değil, onun merhametine, sevgi ve muhabbetine ve her şeyden önce de onun eşsiz cemâline sevgi dolu doyumsuz bir yürekle inanmaktan geçtiğini bildirir (Altınok, 2012: 175). Sevgi esaslı bu tasavvuf anlayışı, Anadolu irfânını oluşturan büyük mutasavvıfların da müşterek bakış açısı ve ruh hâlidir. Çünkü Yaradan sevgiyle hem âdemi hem de âlemi var etmiştir.

Bektaşilik ise XIII. yüzyılda Kalenderîlik içinde teşekküle başlayıp XV. yüzyılın sonlarında Hacı Bektâş-ı Velî an’aneleri etrafında Anadolu’da ortaya çıkan bir tarikatır (Ocak, 1992: 373). Tarihi Horasan coğrafyasında yetişen büyük Türk sûfisi Hoca Ahmed Yesevî; Türk-İslâm tasavvufunun tefekkür yapısını öz Türkçe ile yazdığı şiirlerinde ortaya koymuş, yüzlerce talebesiyle uyandırdığı manevi çerağı, yaktığı ocaklarla Ön Asya’dan Balkanlara değin bütün Türk coğrafyaları, Avrupa ve Afrika’ya kadar ulaştırmıştır. Bilhassa Moğol (Cengiz) istilâsı esnasında tarihî Horasan coğrafyasından göç yoluyla Anadolu’ya gelen Yesevî halifeleri, Türk milletinin İslamiyet’i bir “gönül dini” olarak sevmelerinde öncülük eden önemli grupları oluşturduğu müşahade edilmiştir (Güzel, 2011: 47). Türkistan’da Hoca Ahmet Yesevî’den alınan tasavvuf geleneği; Anadolu’da, Hacı Bektaş Velî ve temasta olduğu “Horasan Erenleri” ve “Bektaşilik” adı altında örgütlenir ve gelişir. XIV. ve XV. yüzyıllara gelindiğinde öğretisi; Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli), Âbdal Musa Sultan, Kaygusuz Âbdal gibi önemli temsilcilerini oluşturur. XVI. yüzyılda ise Balım Sultan devraldığı geleneği, temel ilkeleri paralelinde ritset,

düşünsel ve pratiksel açıdan disiplinine eder (Kılıç ve Kökel, 2006: 5) ve Bektaşilik artık bir tarikat adı altında resmiyet kazanmış olur.

Bektaşî tarihi dört ana döneme ayrılabilir: Birincisi başlangıçtan XVI. yüzyıl başlarına kadar, ikincisi XVI. yüzyıl başlarından 1826'da Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına kadar, üçüncüsü 1826'dan 1925'te tekkeler ve zaviyelerin Cumhuriyet idaresi tarafından kapatılmasına kadar ve nihayet dördüncüsü ise 1925'ten günümüze kadar süren dönemdir (Yıldırım, 2010: 27).

Bektaşilik, Hacı Bektaş Velî'nin tasavvufî düşüncesi çerçevesinde oluşmuş ve ona nispetle kurulmuş olan tarikatın müstakil adıdır. Hacı Bektaş Velî'nin vefatından sonra ortaya çıkan ve O'nun yolundan gidenler tarafından yaşatılan bu tarikat, 1826'ya kadar resmi himaye görerek Osmanlı Devleti içerisinde oldukça etkili olmuştur (Yılmaz, 2011: 33).

Bektaşilik iki kola ayrılır: **Çelebiler** kolu ve **Babalar** kolu. Bu ayrılmanın esası Hacı Bektaş Velî'nin evli olup olmadığı meselesine dayanır. Çelebiler, Hünkâr Hacı Bektaş Velî'nin evli olduğu inancındadırlar ve “çelebi” olarak bilinenlerin Hacı Bektaş Velî'nin çocukları, Onun soyundan gelenler olduğunu ifade ederler. Bunlara “sulp”, “soy” anlamında “bel oğlu” da denilir. Babalar kolu, Hacı Bektaş'ın hiç evlenmediğini ve çocukları olmadığını beyanla **“Önemli olan belinden gelmek değil, yolundan gitmektir”** derler. Kendilerinin de Hacı Bektaş Velî'nin yolundan gittiklerini ifade ederler. Bu manada bunlara da “yol oğlu” denilir (Bozçalı, 2006: 33)

HZ. PİR HÜNKÂR HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN ESERLERİNDE GÖNÜL EĞİTİMİ

Genel bir kanı olarak Hacı Bektaş-ı Velî'ye ait kabul edilen müstakil eserler şunlardır: *Besmele Tefsiri*, *Fatiha Tefsiri*, *Makâlât*, *Kitâbü'l-Fevâid*, *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelimât-ı Ayniyye* ve *Şathiyye*'dir.

Makâlât tamamen didaktik bir üslupla yazılmıştır. Hacı Bektaş-ı Velî bu eserinde; insan olmayı idrak etme, insanın dünyaya geliş gayesini, ibadeti, ölümü, iyiliği, kötülüğü vb. konuları gerek teşbihler yaparak gerekse bölümler şeklinde aktararak işlemiştir. Onun tasavvufî ve ilmi öğretisinin yeni kuşaklara aktarılmasında bu eser iyi bir rehber ve ahlâk kılavuzu niteliğindedir. Hacı Bektaş Velî *Fatiha Tefsiri*'nde, *Fatiha* suresinin yorumunu ve düşüncelerini beyan eder. *Fatiha Tefsiri*, Hacı Bektaş Velî'nin tefsir tarzındaki bir başka eseri olan *Besmele Tefsiri* ile bazı ortaklıklar taşımaktadır (Özcan, 2012: 47). *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelimât-ı Ayniyye* adlı eser Farsça olarak yazılmıştır. *Şathiyye* adlı eseri ise Türkçe ile yazılan bir eserdir. Dönemin dil özelliklerini temsil eder.

Kitab'ul Fevâ'id (Yararlı Öğütler) adlı eserinde Hacı Bektaş-ı Velî'nin nasihat ve öğüt tarzı sözleri yer almaktadır.

Velâyetnâme adlı eserinde Arapça ve Farsça sözcükler ağırlıktadır. *Velâyetnâme*, kahramanlık unsurlarını da bünyesinde barındıran; bu açıdan *Battalnâme*, *Saltuknâme* gibi epik geleneğimizde din tesiri altında oluşturulan eserlerden biridir (Gölpınarlı, 1958: 12). Eser içerisinde çeşitli şahsiyetler, erenler, dervişler, çeşitli kıssalar, ahiret ve ölüm, fani dünyanın geçiciliğinden bahsedilmiştir. Manzum ve mensur kısımlar iç içedir. Hacı Bektaş Velî'nin hayatı, erkânı, ayini, giyiniş tarzları, kerametleri ve yolu üzerine müritleri ve muhipleri tarafından bir araya getirilmiş menkıbelerin toplamı olan *Velâyetnâme* bu açıdan kıymetli bir eserdir (Duran, 2010: 129). Hacı Bektaş Velî'nin yaşamına dair en ayrıntılı bilgileri bu menakıpnameler manzumesini oluşturan *Velâyetnâme* adlı eserden öğrenebiliyoruz. Hünkâr'ın mistik yaşamına dair birçok hadise de bu eserde ayrıntılarıyla anlatılmaktadır.

Çalışmamızın bu bölümünde içerik ve muhteva yönünden tasavvufi bir terim olan “gönül” kavramının geçtiği eserlerden alıntı ve izahlarla konunun ana başlığını incelemiş olacağız. Bu nedenle incelediğimiz tüm eserler içerisinde “gönül” kavramını ele alan, *Fevâ'id*, *Besmele Tefsiri*, *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelimât-ı Ayniyye* ve *Makâlât* adlı eserlerin içeriği ele alınıp değerlendirilecektir. Söz konusu eserlerin içeriği başlıkla birlikte verileceği için, atıf yapılan eserlerin künyesi yerine sadece ilgili nüshanın sayfa bilgisi verilecektir.

***Fevâ'id* (Yararlı Öğütler)**

Fâide: Hazret-i Hacı Bektaş Velî, Hoca Ahmed Yesevi'nin Sırrı kutlu olsun şöyle buyurduğunu naklediyor: “Derviş olanlardan bir kısım vardır ki görünüşte düzgün, güzel konuşurlar utangaç gibidirler. Onlarda ne bir ev ne bir bark ne bir somun ne bir ekmek ne bir dane ne bir tuzak ne bir nam ne bir şöret ne bir kandil ne bir mum ne bir zembil bir yeme ne sofraya ne bir sema ne hücre ne halkla iç ne içe olma ne tekke ne bir elbise vardır. Oruç tutmaz ama adı sufidir, gece ibadetine kalkmaz uyur, baygın, heyecansız bir topluluk. Bazısı paçavra giymiş, bir güruh ki saçlarını tıraş etmiş, etmiş ama bin kişinin kâlbini kırmış. Sır ehlinin yaptığı gibi elbiseleri kısa; gel gör ki yasaklara elleri uzun. Gündüz akşama kadar kerametler söylerler, gece sabaha kadar deliksiz yatarlar. Şeyh ile müritliğe sözde inanırlar, din ile aralarında yüzlerce engelleri var. Ağızlarını açtıklarında ilahî bilginin son aşamasında dem vururlar. Hâlbuki bunu kazanmak için gereken çabadan fersah fersah uzağa kaçarlar. Sözüm ona görünüşte riyakâr içte berraklar; güya **gönül** evlerinde nefislerine düşkünlük hiç yok. Ne fakir sofrasından bir nasipleri var ne gerçeği görme şehrine giden bir yolları var (s. 45).

Üç günlük oruçtan sonra ufak bir dilenci ekmeğiyle sofraya kurar, iftar ederler. Rabb'in borcunu eda etmek için, cem' evine, mum ışığında gerçeği görmeye gelirler. Serverden bir yanış, huzurdan bir nur, namazdan bir zevk ve niyazdan bir safa, halvetten bir köşe, **gönül** huzurundan bir azık, neşeden bir çerez, eşsiz bir şakıyış, çalgılardan bir çeng (arp), yakarışlardan bir berbet (bir müzik aleti), feryattan bir ney, kırağı düşmüş bir şarap... Her biri secde ve şühûd sahibi, naz ve niyaz ehli. Kıyama durmuş bir grup, secdeye düşmüş bir topluluk. Bir saat ah ederler, bir anlık yol bulurlar. Bir süre yakarırlar ve Allah'ın rızasını dilerler. Her biri yol kutbu (tarikat önderi) oldukları hâlde, birbirlerinden hayır dua isterler (s. 49).

Fâide: Bir sanıdan ibaret olan varlık yok olmadıkça **gönül** gözü kıskançlık iğnesi dışında bir şeyle dikilmez ve can halvethanesi cananın görüntülerinin mumuyla aydınlanmaz.

Faide: Ve yine "Tevekkül nedir?" diye sordular. Buyurdu ki: "Bir işin olmasını veya olmamasını Allah'tan başka kimseden bilmemektir." Faide: Bir gün Hazreti Hacı Bektaş dervişlerinden birini kederli gördü. "Senin tüm bu sıkıntın, **gönlünü** bu dünyaya bağlamandandır (s. 73). Bu dünyadan kurtulduğun ve **gönlünü** hiçbir şeye vermediğin anlarda sıkıntı duymazsın" buyurdu (s. 75).

Dabbetü'l-Arz, Beytü'l-Haram'ın kendinden ibaret olduğu kalp makamında, kötülüğü emreden nefisten (nefs-i emmare) hatalarından dolayı kendini kınayıp olan nefsin (nefs-i levvame) baş göstermesidir. Çünkü kâlp **gönül** kabesidir ki Beytü'l-Haram (Kâbe) ondan ibarettir. Güneşin batıdan doğması, gizliden de gizli ruhun (*ruh-i ahfâ*) nefisler üzerinde belirmesidir. Dumanın çıkması, kötülüğü emreden nefsin ve Allah'ın kahrediciliğinin görünmesidir. Göklerin ve yerin helak olması, gerçek varlığın nuru ile ruhların ve cesetlerin yok olmasıdır. İsrâfil Aleyhisselam'ın sûra üflenmesi, kutsal ruhun (*ruh-i kuds*) doğup parlaması ve gizli ruh (*ruh-ı sırri*) ile güzel cisimlerin görünmesidir. Yaratılmışların bir yerde toplanması, onların sonsuzluk âleminde kalıcı oluşlarına işaretler. Müminlerin yüzlerinin ağarması, kalplerinin Yüce Allah'ın nuruyla nurlanmış olduğunun bir temsilidir. Münafıkların yüzlerinin kara olması, dünyayı talep etmeleri sebebiyle Yüce Allah'ın nurundan mahrum oluşlarının üstü kapalı ifadesidir (s. 113).

Dört düşünceyi şerefli şeriatın terazisinde tartmalı. Eğer seni Hüda (Allah) tarafına çağırıyor ve diğer düşünceler ona aykırı düşmüyorsa rahmani; eğer seni bir şeye cezbediyor ve başka bir düşünce onu engelliyorsa melekî; eğer onda sağlam inanca aykırılık ve tikslenme bulunuyor, birazcık yönelmeyle dönmüş oluyorsa şeytani; ille de bayağılığa itiyorsa nefsanidir.

Ve Hakk ile huzurda olan **gönlü** temiz mürit için bu düşünceleri ayırt edebilmek Allah'ın tevfiği ile kolaydır (s. 167).

Ve yine biliniz ki fakr, Yüce Bârinin ağacıdır. O ağacın kökü hidayet, zemini aşk, suyu ilim, yaprağı **gönül** huzuru ve saçak kökleri ise şevktir. Ondandır bir yaprak edinen kimseye o, kıyamete kadar yeter. Onun kokusunun ulaştığı kimse hayretiyle hayran olur. Onun gölgesinde yer bulan kimse üzerine hakikat güneşi kıyamete kadar ışıksalar ve o, Allah'a kavuşanlardan olur (s. 159).

Şayet kötü ile iyinin durumunu ve her ikisinin arasındaki farkı bilmek istersen kendisine ruhu'l-kuds denilen aklı ile düşünen ve emeli olan, cihana hükmü geçen olgun bir padişah düşün. İki oğlunu güzel eğitim ile erdem, onur tamam etsinler, yüksek ahlak öğrensinler, temiz bir adap kazansınlar diye hükümdarlık yurdundan gurbet yurduna göndermiş. Gözü parlak bir gözcü, bedeni genç bir binek, fikri muhterem bir atabek, aklı muazzam bir vezir, organları hadem, kuvvâyı haşem, ağzı çeşnigir, mideyi eşi bulunmaz bir aşçı, ciğeri hoş bir sofracı, tuvalet bakıcı, pek şerefli bir ferraş, kaşlarını keman (yay), saçlarını çevgân, kirpiklerinin her birini bir nişan oku, benlerini **gönül** avlayan birer tuzak yemi, gözlerini kan dökücü bir cellat, yan bakışlarını keskin bir bıçak, dudağı şarap, zülüflerini tuzak, dişlerini inci, hislerini mücevher, beyninin içi sağlam, mizacının kilidi kuvvetli, yaratılışı oturmuş mahzun, bilgisi kuvvetli emin, hafızası genç bir hazinedar, hayali bir casus-ı kararsız, tasvirleri gözle görülen suretlerinin nakkaşı, fikirleri zorlu akla uygunluğun temeli olarak (s. 143).

Dördüncü katmana “**gönül**” denir ve o, görünüş madeninin ocağı, hakikat ehlinin görme yeridir. Yüce Allah **Kur'an'da (Necm suresi) 53/11. ayette** buyuruyor: “**Gönül gördüğünü yalanlamadı.**” Yani ona selam olsun Hz. Muhammed'in kâlbî **gönlü** Miraç gecesi ne gördüyse yalan görmedi (s. 125).

Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye

Derviş **gönlünü** teklik (tevhit) suyu ile beslemeli (s. 343), ruhunu Hakk'ın görüntü nurlarıyla ışıklandırmak; “**İnsanın özü, benim sırrımdır, ben de onun sırrıyım**” incisine kavuşmak için Yaratanın görüntü denizinde dalgıçlık yapmalıdır. Çünkü ruha can diyorlar, (Canın içinde bir sır saklıdır ki ona da Canan denir. Sadece sevginin makamı değil kendisidir de) derun (iç) diyorlar. O, sevgi ve hatta Allah'ı anma makamıdır (s. 345).

Derviş Allah'ın adını anmayı (zikir) dilinden düşürmemeli ve **gönlünde** Allah'ın adını anmaktan başka bir şeye yer vermemelidir. Talibin meramı ve şikâyeti Allah'tan başkasına olmamalıdır. Çünkü

gönül, Allah'ın görüldüğü ve baktığı yerdir. Oraya ondan başkası için yol yoktur. Kıta: **“İsterim ki, yüreğimden yabancılarla sohbetin kökünü kazıyayım; gönül bahçemde dost fidanından başkasına izin vermeyeyim”** (s. 351).

Derviş sabah akşam tüm organlarını Allah'ın adını anmakla öyle meşgul etmeli ki her tüyü dil kesilmeli; **gönlünü** Hakk'la kuşatmak ve ruhunu Hakk'ın varlıklar üzerindeki yansımaları görebilecek hâle getirmeli, bütün amaçlarında organlarının Allah'ın adını anmasını görebilmesi ve bütün şeyleri Allah'ın adını anan olarak algılayabilmesi için sırrını Allah'a ulaştırması gerekir. Allah'ın yardımı ile Allah'ın adını anan, Allah'ın adını anmakla da benliğini yok edecektir (s. 353).

Talip için ideal olan, gerçek isteğine ulaşmaktır. Derviş gönlünü, her türlü Tanrı bilgisini (marifet-i Hak) görür duruma getirmeli; gözlerini ilahî bilgiyi görmek (müşahade) için açmalı ve her zaman görür hâlde (müşahade) olmalı ve de görmenin (müşahade) ne olduğunu bilmelidir. Görme (müşahade), dost perdesindeki (hicâbü'r-refik) Yüce Allah'ı görmektir. Dost perdesi, Tanrı'yı görmek için bütün yaratıkların baktığı ince perdedir. İnce perde ise, bütün yaratıklardır. Nitekim Yüce Allah, **“Allah her şeyi kuşatır”** buyurmaktadır. Yani Allah her şeyi ilmiyle kapsar. Yine, O, **“Allah dilemedikçe siz dilemeyiniz. Doğrusu Allah bilendir”** (İnsan Suresi 30. ayet) buyurmaktadır (s. 357).

Derviş kendini Hakk'ın yarattığı, takdir ettiği, emir alanı, baktığı yeri olarak bilmelidir. Allah'ın emrine razı ve ondan hoşnut olmalıdır. Kendini Allah'ın rızasına, isteğine ve eşi olamayan Yaradan'ın iradesine teslim etmelidir. Çünkü Yaradan'ın yarattığına karşı iradesi çeşitlidir. Bazen sevinç bazen hüznün bazen sağlık bazen hastalık bazen darlık bazen de ferahlık şeklinde taksim edilmiştir. Hepsini Hakk'tan bilmeli ve Hakk'tan gelen her şeyi canı gönülden kabullenip onunla yetinmelidir. Hatta onunla sevinip onunla gülmelidir. Ancak bu şekilde Allah ile beraberlik makamına ulaşır ve sabredenler meydanında at sürer (s. 363).

Derviş, Allah'ın yardımıyla Allah'ın cemaline eriştiğinde celalin cemalet ile birleşik olduğunu görür. Kendini Allah'ın celaline bırakmadıkça cemale ulaşamaz. Demek ki, Allah'ın lütfu ile ululuk güneşi **gönle** doğup ışık saçarsa, Allah'tan başka hiçbir varlık ona etki edemez. Onan sonra **gönlünde** arınma olur ve **gönlünde** âlemin yansımaları görür (s. 365).

Tövbe üç çeşittir: Birincisi tövbe, ikincisi, inabet ve üçüncüsü, rü'yettir. Ey derviş bil ki, tövbe şu demektir: Talip vücudunu dünya zevklerinden arındırmalı, dilini dosttan başkası hakkında konuşmaktan sakındırmalı ve **gönlünü** Allah'tan başkasının sevgisinden korumalıdır. Sırrını, nefsinin rızasından ve heveslerinden temizleyip arındırmalıdır (s. 385).

Ey derviş, barış içinde barışın ne olduğunu bil. Bu, karşılaştığı her türlü derdi, eziyeti, felaketi ve belayı Allah'tan bilmek; onu canı **gönülden** kabullenmek, hatta sevinç ve neşe ile karşılamaktır. O zaman Allah'a yaklaşma kendisine nasip olur (s. 393).

Ey derviş bil ki oruç üç derecedir. Birincisi halk (avam) derecesi, ikincisi seçkinler (havas) derecesi ve üçüncüsü ise seçkinlerin seçkini derecesidir. Birinci derece orucu, karnı ve cinsel organları orucu bozan şeylerden korumaktır. İkinci derece orucu, gözü namahreme bakmaktan, kulağı uygun olmayan sözleri duymaktan ve dili haksız konuşmaktan korumaktır. Üçüncü derece orucu ise peygamberlere ve evliyalara mahsustur ki bunlar, **gönlü** haktan gayri her şeyden korurlar. Nitekim Hazret-i Ali -Allah yüzünü aziz kılsın-: “**Dünya bir gündür ve orada bizim için oruç vardır**” buyurmaktadır. Demek ki onun bütün ömrü oruç tutmakla geçmektedir. Ey derviş bilmen gerekir ki (s.419) namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin sonu yoktur. Salatın sonu, ilahî olgunluk; zekâtın sonu **gönlü** Hakk'tan gayrisinden temizlemektir, samimiyet ile Hakk'ın sevgisine yer vermektir. Orucun sonu, Hakk'ta zenginleşerek yaratılış unsurlarından uzak durmaktır (s. 421).

Bilmek gerekir ki halk dört gruptur. Bu dört grubun dört çeşit ibadeti ve dört çeşit arzusu vardır. Birinci grup abidlerdir. Onların ibadetleri beş vakit namaz kılmak, Ramazan ayında oruç tutmaktır, zekât vermek, hacca gitmek, cehennemden korkmak, cennetle sevinmek ve Allah'a ümit bağlamaktır, abitlerin arzusu işte bunlardır. İkinci grup zahitlerdir. İbadetleri korku, ümit, yakınlık kurmak, helali kabul edip haramdan sakınmaktır. Bilmek gerekir ki büyüklenme (kibir), alçak gönüllü olmanın (tevazu) (s. 423); kıskançlık, dinin; cimrilik cömertliğin; tamah kanaatin; öfkelenmek sabretmenin; ayıplamak şefkat göstermenin; kahkaha ile gülmek, ağır başlılığın ve şaka yapmak doğruluğun düşmanıdır. O hâlde ey derviş bilmek gerekir ki, amel salih olmadıkça kişi züht makamına erişemez. Zahitler âlimlerden ilim öğrenip halka öğretirler. Ama şimdiki zamanda acizdirler, nereden geldiklerini ve nereye gideceklerini bilmiyorlar, makamları sadece dünyayı terk etmekten ibarettir. Ey derviş bilmen gerekir ki, **gönül** büyük bir şehirdir ve bu şehirde iki sultan yaşamaktadır; biri akıldır ve diğeri İblis. Akıl bir sultandır ki, sultan tahtına oturmuş ve anlama (fehim), onun yardımcısı (naib) dır. Bu sultanın komutanları vardır. Deniliyor ki, bu komutanların birincisi ilim, ikincisi perhiz (sakınma), üçüncüsü edep, dördüncüsü nezaket, beşincisi iyi ahlaktır. Bu beşi tamamlanınca yüce Allah ona marifet verir (s. 425).

Kahkaha ile gülmekten kaçın, çünkü çok gülmek **gönlü** öldürür. Herkese şefkat gözü ile bakmalısın, hiçbir kimseyi küçümseme, dış görünüşünü süsleme; çünkü dışı süslemek içi harap eder. Halkla mücadele etme, kimseden kimsenin sırrını isteme. Kimseye hizmet buyurma.

Şeyhlere malınla, canınla ve vücudunla hizmet et. Onların yaptığı şeyleri inkâr etme. Çünkü onları inkâr edenin yüzü hiçbir zaman gülmez. Dünya ile onun izzeti ve devleti ile gururlanma. Çünkü senin **gönlün** her zaman hüznölü, vücudun hasta, gözün ağlar, amelin halis, duan inilti, elbisen eski, arkadaşın derviş, sermayen basan, evin mescit ve yoldaşın yüce Allah olmalıdır. Nitekim **“Her kim yalnızlıkla yoldaş olursa, Allah ona yoldaş olur”** denmiştir. Ya Rab! Beni her iki dünyada ihtiyaçsız eyle, fakirlik içinde başımı dik tut (s. 467).

Makâlât

Şaşılacak ve garip karşılanacak bir latife de budur ki; ârifler kendi isteklerine ulaşıncaya kadar can vermezler. Ve yine sert bir demiri taşla vururlar. O taşın içerisinde ateş çıkar, yanar, dumanı göğe yükselir ve ateşi ocakta kalır. İşte “reyhan gülü” dedikleri aşk çiçeğidir. Aşk dedikleri yüce Allah’ın varlık ateşidir ki bütün âlemi kaplamıştır. **Ve o ateşin ocağı erenlerin gönlüdür.** İşte aşk cana hareket verir ve yakar. Bu ateşe muhabbet ateşi derler. Bu kadar acayıplıklar ve gariplikler, yüce Allah’ın “Lebbeyk” demesiyle ve o velinin “Ya Rabbil” demesinden meydana gelir. Kimin ki Allah’dan nasibi olsa bu kadar sözlerden haber anlar. Gece gündüz Allah’ı zikir ile meşgul olur. Kim de Allah’ın zikriyle meşgul olursa bütün zahmetlerden kurtulur ve rahata ulaşır (s. 59).

Nefis şeytanın vekilidir. Komutanları ise kibir, hased, buhl (cimrilik) açgözlülük, öfke, kahkaha ve maskaralıktır. Söz geçen bu yedi fiil muhafızlardır. Bundan dolayı kalbin sağ tarafında yedi kale vardır. Her kalede bir muhafız görevlendirilmiştir. Her bir muhafızın yüz bin komutanı vardır. Şimdi, haset ve buhul, dünyayı terk etmekle; bunların tamamı sabır etmekle imana erer. Ancak kibrin kaynağı şeytan, alçak gönüllülüğün ise Rahmân’dır. O halde ne zaman ki kibir gelse, alçak gönüllülüğü O’na havale eder. Ne zaman ki haset gelse, ilmi O’na havale eder. Buhlün aslı ise şeytandır, cömertliğin aslı da Rahmân’dır. Ne zaman ki buhul gelirse, cömertliği O’na havale etmek gerekir.

Cömertlik dört çeşittir:

İlki mal cömertliği, zenginlerindir.

İkinci beden cömertliği, gazilerindir.

Üçüncü can cömertliği, âşıklarındır.

Dördüncü gönül cömertliği, ariflerindir (s. 60).

Zahidin ibadeti, aslını bilmeden iş yapmasıdır. Arifin tefekkürü, Allah’ın ilahi sanatına bakarak iş yapmasıdır. Muhibbin yalvarıp, yakarması ise, sevgiliyle muamele etmesidir. Ancak bütün bunları

yaparken riya ve tamahkârlık kişiyi kendi hâline bırakmaz. Öyle olunca kişinin daima **gönül** şehrini araması, gafil olmaması gerekir (s. 64-65).

Aklın üç koruması vardır; riya ile tamahı **gönül** şehrinden çıkarırlar. **Aklın birinci koruması sabırdır. Aklın ikinci koruması utanmaktır. Aklın üçüncü koruması kanaattir.** Bunlar çok ulu kimselerdir ve aklın askerlerindendir. Ancak her kişi insan kabul edilmez. Her ne kadar görünüş olarak insan olsalar da onlar hayvanlardan daha aşağıdırlar (s. 67).

Kul, Allah Teâlâ'ya kırk makamda erer, dost olur. (Bu makamlardan) onu Şeriat, onu Tarikat, onu Ma'rifet, onu da Hakikat içindedir. Şeriatın ilk makamı, iman getirmektir. Ârifler katında iman akıl üzredir. Ancak marifet **gönül** üzeredir ve Tanrı'ya **gönülden** şehâdet edip inanmazsa münâfiktir. Şu kadar ki, ibadet imandır, iman ibadettir; birbirinden ayrı olmaz. Her ibadet imana ulaştırmaz ve belki de günahdır; ancak her günah küfre ulaştırmaz. Bu iki söz kişilere dosttur (s. 68).

Bu sırra eremeyen, kendisini bilmeyen, bu aşkla sarhoş olmayanın ömrü karanlıklar içindedir. Kadim aşk için de, varlık-yokluk, aşk-muhabbet dünya-ahiret birdir. Arif sorar: Bu “Kırk Makam”ın yirmisi tanıklı, yirmisi tanıksız. Acaba mânâsı nedir? Cevap ver ki: Tanık, lâf (kâl) yurdunda olur; hâl yurdunda olmaz. Yine tanık, inkâr evinde olur; “evet” (kâlû belâ) evinde olmaz. Yine tanık, dışarda olur; içeride olmaz. İşte “Kırk Makam” bu öğrendiklerindir. Daha iyi bilersen söyleyiver. Eğer bu “Kırk Makam”ın birisi eksik olursa hakikat tamam olmaz. Zira eksik olur. Meselâ birisi diliyle iman (s. 81) getirse ve **gönülüyle** inanmasa yahut öşrünü? Ve zekâtını vermese yahut Tanrı'nın hükümlerinden birini inkâr etse yahut Muhammed Mustafa'yı inkâr etse yahut evlatlarından birine haksız dese, işlediği bütün amelleri boşa gider (s. 82).

Âlemin kutbu buyurur: **Gönül** büyük bir şehirdir. Noksan sıfatlardan uzak olan Yüce Allah, (yerden) arşa değin neyi yarattı ise o şehirde vardır ve o şehre sığar. Hem o büyük şehirde iki sultan vardır. Birisi Rahmânî, birisi Şeytanîdir. Rahmânî sultanın adı akıl, vekili îmândır, komutanı miskinliktir. Kalbin sağ tarafında yedi kale vardır. Her kalede Yüce Allah bir muhafız, vekil koymuştur. Muhafızların her birinin adı bilinmektedir. **İlk** muhafızın adı ilimdir. **İkinci** muhafızın adı cömertliktir. **Üçüncü** muhafızın adı ar ve hayâdır. **Dördüncü** muhafızın adı sabırdır. **Beşinci** muhafızın adı perhizkârlık (aşırı istekleri sınırlamak)tır. **Altıncı** muhafızın adı korkudur. **Yedinci** muhafızın adı edeptir (s. 85).

Onlar ki **gönülleri** müşevveş, yani karışık olanlardır. **Gönülleri** kibirli, canları inatçıdır. **“Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”** diye sorulduğu an “hayır” diyenlerdir. Hayvandan daha aşağıdırlar. İnsan ilminde öğrendin: **Birinci** cana “cismânî” derler, diri kalır; diken batmasını veya kıl çekilmesini duyar. **İkinci** cana “yeme ve içme” derler; yedirir

ve içirir. Acıkmayı ve susamayı bildirir. **Üçüncü** cana, “ruhânî” derler. Beden uyuyunca o can uyanır.

Ve üç kişinin günahları yazılmaz. İlki ergenlik çağına gelmemiş çocuğa, ikinci uyuyana, üçüncü deliye. Gece olunca insanoğlu dünya günahından temizlenir. Ses uzağa varır, engel az olur. Ne zaman ki gündüz olur, günahlar birbirine karışır ve engel olur. Onun için ses uzağa varamaz. Birçokları demişlerdir ki: Uyku ten rahatlığıdır. Ve hem can da binek hayvana benzer. Ten canın bineğidir. Sıcak, soğuk, tatlı, acı, can sebebiyle ten de hisseder. Hayvanlar da dikene düşmezler. Köy yolunu bilir ve şaşırılmazlar. Ancak Hak yolunu bilmezler. **Gönül** gözü kör olanlar da, hayvanlar gibidirler; Hak yolunu göremezler (s.90). Ahireti isteyenler var ya bunlar korku ve ümit topluluğudur. Mevlâ’yı isteyenler var ya, bunlar müşâhede topluluğudur.

Dördüncü can marifettir. Ey azizim! Can bahçeye benzer, marifet sudur. İşte susamış bahçeye su ne yaparsa marifet de canı öyle yapar. Bundan dolayı ey azizim! Hak sizlere iki bahçe donattı: Biri din bahçesi, diğeri iman bahçesidir. Marifet suyunu **gönlüne** akıttı (s. 96).

Yahya b. Meâd der ki: Benim **gönlüm**, dünyadan ve ahiretten üstündür. Zira dünya sıkıntı evidir, âhiret nimet evidir. Benim **gönlüm** marifet evidir. Öyle olunca marifet dünyadan ve ahiretten üstündür. Ve hem yedi kat gök vardır. İşte ten dahi yedi kattır: Et, damar, kan, sinir, kemik, ilik, kıl. Dünyada dört ateş vardır. **Birincisi** taş ateşi: **İkincisi** ağaç ateşi, **Üçüncüsü** yıldırım ateşi, **Dördüncüsü** cehennem ateşidir: İnsana gelince, onda (dört ateş) vardır. İlki mide ateşi, ikincisi şehvet ateşi, üçüncüsü soğukluk ateşi, dördüncüsü muhabbet ateşi.

Yine dünyada (dört türlü rüzgâr) vardır: Birinci rüzgârın adı batı rüzgarıdır. İkinci rüzgârın adı sabâ’dır. Üçüncü rüzgârın adı güneydir. Dördüncü rüzgârın adı kuzeydir. Ancak tende dahi dört türlü rüzgâr vardır. Birinci rüzgârın adı câzibdir, insanın yediğini kursağına sürer. İkinci rüzgârın adı hâzimdir; insanın yediği kursakta bekler. Üçüncü rüzgârın adı kassâmdır, yenen lokmayı parçalar. Dördüncü rüzgârın adı dâfidir, yenen lokmanın kepeğini dışarı bırakır. **Gönül** şehre benzer. Ten kaleye benzer. İçinin kalabalığı pazara benzer. Yürek, akciğer, öd, dalak dükkânlara benzer. Doğruluk (sıdk), kabullenme (ikrar), isbat, dileme (irâdet), perhiz (riyâzet), şevk, muhabbet, korku (havf). Kesin bilgi (yakîn), kumaşa benzer. Akıl iki tarafı da kesen kılıca benzer. Ve yine sermayede kazanç var, zarar var. İman sermayeye benzer. Ve yine Cenâb-ı Hakk’ın buyurduklarını yerine getirmek kâr etmeye benzer. İmânsız kalmak sermayeden zarar etmişe benzer. Müteâkiben akıl aya benzer, marifet güneşe benzer ilim yıldızlara benzer (s. 101).

Ve yine dünyada iki deniz var: Biri tatlı biri acı; birbirine karışmaz. Gözyaşı acı, gözbebeği yaşı tatlıdır. Eğer gözyaşı acı olmasa göz kokardı. Ve eğer gözbebeği yaşı tatlı olmasa göz görmez olurdu. Ve yine dünyada bulut ve yağmur var. Bundan dolayı tasa buluta benzer. Gözyaşı yağmura benzer. Ve yine **gönül** kuşa benzer. Kuş uçarken bazen şaşırır. Fakat **gönül** şaşmaz. Zira **gönül** ile Allah arasında bir engel yoktur. Ve yine padişah var, başında tacı, sırtında kaftanı var. Ferman, taht, ülke, halk vardır. Tevhit tacdır, ibâdet gerdanlıktır, Müslümanlık kaftandır. Ferman, taht, ülke ve halk İslam'dır. Şimdi o halde ey can! Halk ve ülke, imanın fermanı, marifetin tahtıdır.

Dünyada âlimler var ki, kimisi fıkıh ve kimisi miras paylaştırma (ferâiz) ilmini bilirler. Şimdi sözü bırakmak yok. Ağız tatlı ve acıyı bilir. **Gönül** hoş olanı ve olmayanı bilir. **Gönül** ne hüküm verirse dil onu söyler (s. 102).

Ve yine dünyada düşman var, savaş var. Nefis düşmandır. Nefise istediğini vermemek savaş etmek gibidir. Günahına boyun eğmek Yahudi olmaya benzer. Dinin emirlerine boyun eğmemek Hristiyan olmaya benzer. Hak'tan dönmek haça tapmaya benzer. Aç gözlülük, muhalefet etmeye benzer. Oyalanmak aslana benzer. Huysuzluk ayıya benzer. Şehvet ata benzer. Kızmak, öfkelenmek yılanı benzer. Ve yine **gönül**, âlemin mutlak padişahı olan Tanrı'sının bakış yeridir. **Gönül** ile Allah arasında perde yoktur. Bu durumda şimdi mü'minlerin **gönlü** Kâbe'ye benzer. **Gönül** isteyen yüzüstü sürünmesi gerekir. Onun için âşıklar yüzlerini yere sürerler. Hakkı batıldan ayırmak Kâbe'de ihram giymeye benzer.

Pişman olmak, kalan ömrümüzü Hakk'a kullukla geçirmek Safa ile Merve arasında gidip gelmeye benzer. Af dileyerek yürümek Kâbe'yi tavaf etmeye benzer (s. 105).

Marifet ağacının başı tevhittir. Özdeki îmandır. Kökü yakınlıktır. Kökü tevekkül, budakları kötülükleri nehiy, suyu korku ve ümit, yemişleri ilim, yeri mü'minlerin **gönlüdür**. Baş arşdan yukarıdır. Ve hem **gönlün** Arap dilinde yedi ismi vardır. Her bir adının yetmiş mânâsı vardır (s. 106).

Ey azizim! Akıl dört türlü nurdandır. **İlki** ay nurundandır. **İkinci** gün nurundan, **üçüncü** sidretü'l-müntehâ nurundan, dördüncü arş nurundandır. Şimdi onun için insanın sureti içinde akıl sultandır ve **gönül** içinde de rahatlıktır. Bundan başka Cenab-ı Hakk insana bunca nimet ve bunca giysiye akıl sahibi olması sebebiyle vermiştir. O halde şimdi kimin ki **gönlünde** akıl nuru var ise iyi; eğer yok ise kendisine dahi faydası yoktur. Onun Cenab-ı Hakk katında da yeri yoktur (s. 129).

Ay ve güneş batır, ilim okunur ama çoğu kez hatırdan kalmaz. Kimin **gönlünde** ma'rifet olsa; ölüp kabre girse de hatırandan gitmez. Belki

kabirde dahi faydası vardır. Güneş günde bir burçtan doğar, kalan diğer burçlar mahrum kalırlar. Akıllı **gönüllerde** üç yüz altmışaltı burç vardır. Ve yine sekiz Rahmânî kale vardır. Her bir kalenin yüz bin burcu vardır. Ma'rifet cümlesinin üstünde görevlidir. Bundan dolayı bütün burçlara erişir. Asla bir burç mahrum kalmaz. Her ne vakit güneş doğarsa nuru yere dokunur. Ancak ma'rifetli **gönüllerin** nuru arştan yücedir (s. 130).

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Hünkâr, tüm bu bilgileri eserlerinde anlatıp, açıkladıktan sonra hakikatin âşîkar olması için “Dört Kapı Kırk Makam”ın eksiksiz olması gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu tasavvufi yolun bir süreç olduğu ve öğütleri tutanların da “İnsan-ı Kâmil” olma yolunda ilerleyeceğine dair kanıtları sunmaktadır. Hacı Bektaş Velî Hazretlerine göre: “Kâmil insan; dünya nimetlerini elinin tersiyle iten, yalnızca Hakk’a gönlünü açan ve Hakk ile meşgul olan kişidir.” Hz. Peygamber bir hadisinde, “**Şeriat sözlerimdir, Tarikat fiillerimdir, Hakikat hâlimdir ve Marifet hâlimin başıdır**” (Sarıkaya, 2008: 28) diyerek insanın dört kapıyı hayatına karakterize etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hünkâr da bunu eserlerinde latifeli, kıssadan hisse çıkarılabilecek şekilde ve hoş bir anlatımla tercih etmiştir.

Alevi-Bektaşî tasavvufunda nihai istikamet olan “İnsan-ı Kâmil olma” amacının, temiz bir kalp (gönül) taşımakla eş anlamlı olduğu görülmektedir. Bu aynı zamanda buyruklarda yazan şu ifadelerde de kendine yer edinmiş bir hakikattir:

Gönül sarayını pak et ki mihman-hane-i Hakk’dır.

Vakit olur ki tahtını görmekliğe Sultan gelir.

Demek ki saray silinmiş, süpürülmüş olursa Sultanın hoşuna gider. Toprak o tâlibin başına ki erenleri hazır ve nazır bilmez ve gönül aynasını silmez. Hangi talibin gönlü temiz değilse ondan Peygamberler ve Erenler bizar (usanmış/bıkmış) olur (Yaman, 2013: 21).

Ey Hakk’a talip olan kardeş! İyi huylarla kötü huyların ne olduğunu, Cenneti kimlerin, Cehennemi kimlerin kazanacağını anlamış olsan gerek. Bir hadiste şöyle buyrulur: “**Dünya, ahretin ekin tarlasıdır. Burada ne ekersen, orada onu bulursun.**” İyi ve kötü ne yaparsan, öbür dünyada bulacağın odur. Hakk yoluna bağlanmak isteyen taliplere bu *Buyruk*’ta anlatılanlar yeter. Fakat akıllı ve arif kişilerle musahip (dost) olmadıkça gerçeğe erişmek zordur; kuru sözün faydası yoktur, bir kâmil mürşide

(kılavuza) sahip olmalıdır. Zira bal bal demekle, ağız tatlanmaz (Atalay, 2011: 282-283):

Yarabbi! Beni iki dünya hakkında emsalsiz kıl,

Yoksulluk tacı ile beni üstün kıl,

İstek yolunda beni rızık vericiden ayrı düşür;

Ve sana erişmeyen yoldan yüzüm çevir

(Hacı Bektaş Velî; Öz, 2011: 79).

Hacı Bektaş Velî Hazretlerinin “gönül eğitimimin” manevi misyonun da Yaradan’a olan ikrarın ve imanın taşınacağı büyük bir mülk/hazine olarak görülen gönül şehrinin her daim mamur edilmesi ve şeytani vasıfların o şehirden içeriye girmemeleri öğütlenir. Bu nedenledir ki Hazreti Pir, gönül hususunda oldukça ayrıntılı telkinlerde bulunmuş ve gönlün “çiğ kalmaması” için adeta ısrarcı bir üslupla da nasihatlerde bulunmuştur. Hünkâr’ımızın inanç dünyasında İslami ahlâkın ve Kur’an referanslı ayetlerin birçok karşılığı da görülmektedir. Ayetlerin Şariat anlamından daha ötelerde tarikat ve marifet anlamları üzerinde de duran Hünkâr Hazretleri, gönlün Mutlak (Bâkî) Yaratıcıyla irtibatının kopmamasını amaçlamıştır.

Hacı Bektaş Velî Hazretleri; yetiştirdiği, Anadolu ve Balkanlara gönderdiği halifeleriyle gönül eğitiminin en büyük mimarı olduğunu tarih seyri içerisinde defalarca ispatlamıştır. Çalışmamızda Hz. Pir Hacı Bektaş Velî’nin eserlerinden hareketle insan merkezli ele alınan bir manevi telkin sisteminin ipuçlarını aktarmaya çalıştık. Umarız; Anadolu, kendi bağrında yetiştirdiği tüm “güllerini” ve çorak gönüllere “**Ser-çeşme**” olmuş Hacı Bektaş Velî Hazretlerinin mesajlarını toplumsal yaygınlıkla içselleştirebilir. Çağımızın ihtiyaç duyduğu “sevgi” ve “hoşgörü” yüklü bireylerin bu vesileyle yetiştirilmesine de katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

- ATALAY, A. A. (2011). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları.
- AKTAŞ, Ç. (2000). “Toplumsal Açıdan Erenlerin Ser Çeşmesi: Hacı Bektaş Veli”. Ankara: *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S.14. ss.199-231.
- ALTINOK, B. Y. (2012). *Alevilik - Hacı Bektaş Veli - Bektaşilik*. Ankara: Ahi Yayıncılık.
- BİRGE, J. K. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. İstanbul: Ant Yayınları. Çev. Reha Çamuroğlu.
- BOZÇALI, M. (2006). *Alevi Bektaşi Nefeslerinde Dini Muhteva*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- CÖMERT, Ö. B. (2011). “Hacı Bektaş Veli’ye Ait Eserlerden Hareketle Alevilik ve Bektaşilik Kavramlarının Algılanma Esasları”. Ankara: *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 60, ss. 313-334.
- ÇELİK, H. (2014). “Alevilikte ve Bektaşilikte Gönül Eğitimi”. Çorum: *Hünkâr Alevilik-Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*. S. 1, ss.83-100.
- DURAN, H. (2010). “Velâyetnâme’ye Göre Hacı Bektaş Veli”. Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S.55, ss. 129-138.
- EYUBOĞLU, İ. Z. (1989). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- EYUBOĞLU, İ. Z. (2010). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Derin Yayınları.
- GÜL, İ. (2019). “Alevi Toplumunda Gönül Eğitimi”. Kırgızistan: *Akademik Bakış Dergisi*. S. 72, ss. 33-46.
- GÜZEL, A. (2011). *Hacı Bektaş Veli (El Kitabı)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1958). *Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1992). *Alevi-Bektaşi Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- HACI BEKTAŞ VELÎ, (2010). (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı), *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*. Hazırlayan: Gıyasettin Aytaş. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELÎ (2019). *Makâlât*. Hazırlayanlar: Ali Yılmaz, M. Akkuş ve A. Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELÎ (2010). (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı). *Fevâid*. Hazırlayan: Baki Yaşa Altınok. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELÎ (2010). (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı). *Besmele Tefsiri*. Hazırlayan: Hamiye Duran. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

- HACI BEKTAŞ VELÎ (2010). (Hacı Bektaş Velî Külliyyatı). *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*. Hazırlayan: Gıyasettin Aytaş. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları.
- KORKMAZ, E. (2006). *Vilayetnâme*. İstanbul: Can Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (2014). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- KILIÇ, F. ve Ç. KÖKEL (2006). “Bektaşilik Üzerine Değerlendirmeler ve Çalçaklılar Köyü Örneğinde Bektaşî Kültürü”. Ankara: *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Sayı 40, ss. 1-13.
- MÊLİKOF, İ. (1999). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- NOYAN, B. (1995). *Bektaşilik Alevilik Nedir?* İstanbul: Ant/Can Yayınları Ortak Basımı.
- OCAK, A. Y. (1992). “Bektaşîlik”. *TDVİA*. Cilt 5, ss. 373-379. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZCAN, H. (2005). “Alevi-Bektaşî Şiirinde Âdâb ve Erkân”. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi *I. Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Cilt I, ss. 141-152.
- ÖZCAN, H. (2012). *Hünkâr'ın Fatiha Tefsiri*. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- ÖZ, B. (2011). *Fevâid (Yararlı Öğütler - Hacı Bektaş Velî)*. İstanbul: Demos Yayınları.
- ÖZTÜRK, Y. N. (2013). *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- SARIKAYA, M. S. (2008). *Fütüvetname-i Ca'fer Sâdık*. İstanbul: Horasan Yayınları. .
- SOLMAZ, C. ve ÇELİK, H. (2016). “Hz. Pir Hacı Bektaş Velî'nin Görüşlerinden Hareketle Taliplere veya Dervişlere Verilen (Öğütler) Sorumluluklar”. Ankara: *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. Cilt 6, S. 11, ss. 181-204.
- TÜRKDOĞAN O. (2008). *Türk Toplumunda Kürtler ve Zazalar*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- ULUSOY, A. C. (1986). *Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevi Yolu*. Hacıbektaş: Yayınevi belirtilmemiş.
- YAMAN, M. (2013). *Alevilik – İnanç, Edep, Erkân-*. İstanbul: Demos Yayınları.
- YAR, E. (2016). *Alevi İnanç Sistemi*. İstanbul: Alevi Düşünce Ocağı (ADO) Yayınları.
- YILDIRIM, R. (2010). “Bektaşî Kime Derler? Bektaşî Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Sayı 55, ss. 23-58.

YILDIRIM, R. (2019). *Bektaşiliğın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

YILMAZ, H. (2011). *Alevi-Sünni Diyalogu*. Sivas: Asitan Yayıncılık.

Bölüm 5

KUR'ÂN-I KERÎM'DE' -T-Y -MADDESİ

İsmail BAYER¹

Halit BOZ²

1 Doç. Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Üni. İlahiyat Fak. . ORCID: 0000-0001-6776-5540.

2 Doç. Dr. Halit BOZ, Ardahan Üni. İlahiyat Fak. ORCID, 0000-0003-4480-3166

Giriş¹

Kur'ân, bizzât ilâhî irâde tarafından belirlenmiş lafızlara sahiptir. Aşağıda kaydettiğimiz âyetler konunun öncü delilleridir.

- فَإِذَا قَرَأْتَ قُرْآنَهُ
- سَنَقُوكَ فَلَا تَنْسَى

"Onu okuduğumuzda, okunuşunu takip et."²
"Sana Kur'an'ı okutacağız ve unutmayacaksın."³

Dolayısıyla Kur'ân cümlelerini oluşturan kelimeler de bizzât Allâh tarafından seçilmişlerdir ve tefsirin temel taşlarıdır. Nitekim Fahreddîn er-Razî bu gerçekliği şöyle belirtmektedir: "Lugat ve gramer, nassları anlamada temel fonksiyon icrâ ederler".⁴

Modern anlayışta, çağrışımsal, duygusal, anlatımsal, etkileyici, yansıtıcı, eşdizimsel, konusal ve kavramsal gibi anlam türleriyle değerlendirilen kelimeler,⁵ İslâm kültüründe farklı delâlet katmanları ve dil kuralları çerçevesinde sistemleştirilerek incelenmiştir. Tabir yerinde ise Kur'ân kelimelerinin evvel emirde tüm bileşkeleriyle hedef anlama odaklandıklarını söyleyebiliriz. Kelimelerin kök, türev, zaman, şahıs, belirlilik, belirsizlik gibi yapıları bir bütün olarak belli bir anlam aralığını net bir şekilde sınırlamakta veya ilâhî murâd gereği oldukça geniş bir anlam dünyası sunabilmektedir.⁶

Kur'ân'ın yakın anlamlı kelimeler arasından yaptığı seçimler üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir başka konudur. Bazı müfessirler ve çoğu meâl yazarının Kur'ân kelimelerinin çekirdek anlamda örtüşük, yan anlam ve vurguda ayrışık özelliklerini gereği kadar öne çıkarmadıkları kanaatindeyiz. Buradaki mesele müteradif-murâdif teriminin tamamen eş anlamlı gibi değerlendirilerek yan anlamın farklı boyutlarda törpülenmesi ve böylece okuyucuya tam olarak yansıtılmamasıdır. Şu halde kelimelerin Kur'ân belâgatındaki büyük katkısı, farklı boyutlarda ilâhî vahyin "mubîn"liğini isbât etmesinde tezahür eder. Zira her bir unsurun metindeki varlığı, şekli veya yokluğu

¹ Makalenin Giriş Bölümü ağırlıklı olarak İsmail BAYER'in *Kur'ân Belâğatı ve Tefsirde Sarf İncelikleri* kitaplarından alıntılanmıştır (Kur'ân Belâğatı, Tekin Kitabevi, Konya 2018, s. 44-46; ve Tefsirde Sarf İncelikleri, Tekin Kitabevi, Konya 2017, s. 193).

² el-Kıyâme, 75/18.

³ el-A'lâ, 87/6.

⁴ er-Râzî, Fahreddîn, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, thk: Tâhâ Câbir el-Ulvânî, er-Riyâd 1979, I, 289.

⁵ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil I-III*, 2. Baskı, TDK Yayınları, Ankara 1978, III, 176; Aksan, *Anlambilim*, Engin Yayınevi, Ankara 1998, s.47.

⁶ Bkz. Bayer, İsmail, *Kur'ân Belâğatı*, Tekin Kitabevi, Konya 2018, s. 44-46; Bayer, *Tefsirde Sarf İncelikleri*, Tekin Kitabevi, Konya 2017, s. 193.

belirli bir amaç ile cereyan eder.⁷ Kur'ân'ı olabildiğince yoğun ve kapsamlı anlamanın yolu, tümel (külli), genel (küll), tikel (cüz'î) ve tekil (cüz') bakış açılarının tamamı ile okumaktır.⁸

Kur'ân kelimelerinin âyet ve cümleler içinde pek çok anlam katmanlarında belirleyici olduğu ve her birinin farklı değerlendirme açılarıyla diğer kelimelerin merkezinde bulunduğu hususu ise ilk dönemlerden itibaren ulemanın dikkatini çeken bir diğer husustur.⁹

Kur'ân lafzının ve kelimelerinin bu mucizevi yönüyle birlikte asıl olan anlamdır. Vahyin ilk yıllarında Kur'ân'ın yedi harf ile okunmasına izin verilmesi ve yedi harf uygulamasına dair örneklerde yalnızca aynı öz anlama gelen bazı kelime değişikliklerine¹⁰ tanık olunması iki hususa delâlet etmektedir:

1. Cümle içindeki kelimeler Kur'ân belâgat ve i'câzının en alt katmanında bulunurlar.

2. Kur'ân'da esas olan manadır.

Dil ve anlatım üstünlüğünü teker teker kelimelerde değil, kelimelerin cümlelerin anlamına ve birbirlerine “anlam bağlamı uygunluğunda” arayan Abdulkâhir el-Curcânî'de de bu anlayışı görmekteyiz.¹¹

Bu girizgâhta dile getirilen düşünceler doğrultusunda, Kur'ân-ı Kerîm'de en çok kullanılan kelimelerden olan ' -t-y maddesine dair bir inceleme gayreti elinizdeki makalenin konusunu oluşturmaktadır. Makaledeki başlıklandırma henüz yayın aşamasına gelmemiş olan Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân Kelimeleri Ansiklopedisi Projesinde benimsenen sisteme uyarlانmıştır.

1.Etimoloji

Arapçada yoğun bir şekilde kullanılan ' -t-y kökü, Kur'ân-ı Kerîm'de de 227 türev-kip ve 549 kullanım sıklığıyla dikkatleri çeker.¹² ' -t-y ('etâ, ye'tî, 'etyen, 'ityānen, 'etyeten, me'tā, me'tāten)¹³; “gelmek, gelip varmak, intikal etmek, ulaşmak, erişmek, yetmek-yetişmek, uygun gelmek”, çekirdek anlam alanına sahiptir.¹⁴ İlgili kök ve türevlerin ince

⁷ Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Belâgatu'l-Kelime*, s. 4.

⁸ Bkz. Bayer, Kur'ân Belâğatı, s. 44-46.

⁹ Bkz. el-Bakillânî, s. 64.

¹⁰ Özellikle fiillerin şahıs ve bâblarında görülmesi sebebiyle kelimelerin sabitlik alanını daraltan kıraat değişiklikleri, dikkat edilmesi gereken bir diğer konudur. (Bkz. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Belâgatu'l-Kelime fi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, Şeriketu'l-Âtik, Mektebetu'n-Nahda, Bağdad 2006, s. 3-8)

¹¹ el-Curcânî, *Delâilu'l-I'câz*, s. 45-46.

¹² Muhammed Zekî Hıdr, Ekrem Muhammed Zekî, “Dirāse İhşâiyye li-Kelimāti'l-Kur'ân”, *el-Mu'temeru's-Sâlis li'l-Luğati'l-Arabiyye ve âdâbihâ*, s. 294.

¹³ Bk. İbn Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, XII, 303; el-Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmûsu'l-Muḥîṭ*, 1257.

¹⁴ Bk. el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitābu'l-'Ayn*, I, 55; Ebû Hilâl el-'Askarî, *el-Furûḡu'l-Luğaviyye*, s. 309; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, XIV, 351; el-Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmûsu'l-Muḥîṭ*, 1257.

anlam ayırımlarına (el-furūku'l-luğaviyye) “Nüzul Dönemi” başlığında değinilecektir.

Dil kuralı olarak ‘nesne’yle birlikte kullanılması beklenen bu fiil, nesnenin bilinir olması veya bağlamsal-edebî bazı tercihler veya zaman sürecinde dildeki kolaycı değişimler sebebiyle ‘nesne’siz de kullanılabilmektedir.¹⁵

Beraber kullanıldığı edatlar veya nesne grupları doğal olarak kelimeye uygun ek anlamlar katmaktadır. أتى على الأمر: İşin üstesinden geldi. أتى على فلان أئو: Falancanın başına bir iş (ölüm-musîbet) geldi. أتى عليه الدهر: Üzerine zaman geldi (Zaman onu helâk etti).

Kökün isim türevleriyle ilgili şu kullanımlar öne çıkmaktadır: *Ṭarīkun Mītāun* (mi’ taun): İşlek yol, yol kavuşumu, kavşak (İlgi: Geline alan). *Mītāu’t-ṭarīki*: Yolun orta, geniş, işlek kısmı (İlgi: Yoğun geliş gidiş). *’Etiyy*: Su kanalı, su arkı, topluluk veya topluma daha sonra dışarıdan dâhil olan kişi (İlgi: Dışarıdan gelen). *’Etiyyetu’l-curḥ*: Yara ve yaradan akan cerahat (İlgi: Yaradan gelen). *’İtā*: Yemiş, meyve, hurma, hurmanın güzel ve bol olması (İlgi: Verimlilik, iyi gelmek), *’Etā*: Odun parçası veya yaprak gibi nehre düşüp akan şey (İlgi: Gelip giden).¹⁶

Bu çerçevede ilgili kökün *’if’âl* kalıbı (*’ātā*, *yu’tī*, *ītā*), ‘vermek’ çekirdek anlamını taşır ve gramer olarak doğrudan iki nesneye ‘geçişli’dir.¹⁷ *Tef’īl* kalıbı (*ettā*, *yuettī*, *te’tiyeten*): Bir şeyi olması gereken veya arzulan hale getirmek, yerine getirmek, ıslâh etmek, iyileştirmek, uygun hâle getirmek, kolaylaştırmak, güzellikle yönlendirmek. Tefe‘‘ul kalıbı (*te’ettā*, *yete’ettā*, *te’ettī*): Uygun olmak, kolay olmak, (edatlarla birlikte kullanıldığında:) hazırlanıp yapmaya yönelmek, yumuşak ve özenli davranmak. *’İstif’âl* kalıbındaki *’İsti’tā*: Muhatabın ağır davranmayı bırakıp gelmesini istemek, atın uyluklarını açarak hızlı koşması, devenin uyluklarını aralaması.¹⁸

Söz konusu kök ve türevlerinin ikincil, mecâz veya kinâye anlamları daha ziyade cümleden bir veya birkaç öge düşürülmek suretiyle oluşturulmuştur. Örneğin “أتى الأمر”; “İşi kolaylaştırdı”, cümlesi öz itibarıyla “İşi kolay hale getirdi, işe kolaylık verdi” şeklindedir. “Kadınla cinsel birliktelik kurmak” anlamı ise, üslûbun nezâhetini korumak için “إِثْنَانُ الْمَرْأَةِ” (kadına gelmek)” şeklinde ifade edilir. Burada ‘amaç’ veya başka bir bütünleyici unsur cümleden düşürülerek mecaza kapı açılmıştır.¹⁹

İlgili kök ve türevlerinin anlam ayırımlarına “Nüzul Dönemi” başlığında değinilecektir.

¹⁵ Bk. Ebū Hilāl el-‘Askerî, *el-Furūku’l-Luğaviyye*, s. 309; el-Feyyūmî, *el-Miṣbāhu’l-Munîr fî Ġarîbi’s-Şerhi’l-Kebîr*, thk. Eymen ‘Abdurrezzâk eş-Şevvâ, Dimeşk: Dâru’l-Menhel, 2016, I, 3.

¹⁶ Bk.el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, XIV, 351-354.

¹⁷ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitābu’l-‘Ayn*, I, 55.

¹⁸ Bk. el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, XIV, 351-354; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kāmûsu’l-Muḥîṭ*, 1257.

¹⁹ el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, XIV, 351-354; *el-Kāmûsu’l-Muḥîṭ*, 1257.

2.Kur’ân Öncesi

Miladi üçüncü asırda yaşayan Hunāe b. Mālik b. Fehm el-Ezdī, bir gelecek öngörüsü olarak, toplumun o an için en saygın kişilerinin ileride bir gün konumlarını kaybedeceklerini şöyle ifade etmektedir. Elbette şairin bu şiirinde kastettiği yücelik-sefillik sınıflamasını kendi bakış açısına veya akan zamanın yorumuna göre değerlendirmek mümkündür. İslam’ın öğrettiği şeref ölçütü insanlığa ve Allāh’a kul oluştaki yakışmayacak şeylerden korunmaktır.

سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ مِنْ بَعْدِنَا زَمَانٌ بِهِ الْأَرْفَعُ الْأَسْفَلُ

*İnsanların başına gelecek, bizden sonra
Bir zaman ki, o zamanda, en üstteki en alttakidir.*²⁰

Peygamber Efendimizin miladi dördüncü asırda yaşayan yedinci dedesi Ka’b b. Lu’eyy b. Gālib el-Kureşī ’ye nisbet edilen şiirde ise ‘beklenen peygamberin’ gelişini anlatmak için *ye’tī* fiili kullanılmıştır.

عَلَى غَفْلَةٍ يَأْتِي النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ فَيُخْبِرُ أَخْبَاراً صَدُوقاً خَيْرُهَا

*Gaflet ortamına gelir, Peygamber Muhammed
Haberler verir, habercisi dosdoğru olan.*

Yukarıdaki her iki anlatımda da uzak gelecekte gerçekleşmesi tahmin edilen veya beklenen durumların anlatımı için ilgili fiil kullanılmıştır.²¹

3.Nüzûl Dönemi

Kur’ân-ı Kerim’de *-t-y* maddesi ve türevleri genellikle şu bağlamlarda kullanılmıştır:

3.1. Üç kök harfli yapılar:

a. ‘Hayat sınavının tamamlanmasına dair ilâhî emrin şiddetle gelmesi’ şeklinde anlaşılması gereken, ancak birebir sözcük çevirisiyle Allāh’ın gelmesi²² ifâdesinde karşılığını bulan “geliş”. Konunun ayrıntıları bu sözlük maddesinin ilerleyen kısımlarında incelenecektir.

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْفَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ

²⁰ Şu‘arā-u ‘Umān, th: Ahmed Muhammed ‘Ubeyd, Ebū Zabi: el-Mecmau’ş-Şekāfi, 2000, s. 93.

²¹ el- Kalkaşendī, *Şubhu’l- ‘A’sā*, 1913, I, 212.

²² el-Bakara 2/210; el-En’ām 6/158; en-Nahl 16/26.

مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَيْهِمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ

“Bunlardan öncekiler de hile kurmuşlardı da, Allah onların binalarına temellerinden gelmişti. Neticede tavanlar üstlerine çökmüş böylece hiç farkında olmadıkları bir yerden kendilerine ceza apansız gelmişti.”²³

b. Allâh’ın emrinin gelmesi:

أَتَى أَمْرُ اللَّهِ

“Allâh’ın emri geldi...”²⁴

c. Allâh’a gelmek²⁵:

إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

“Allâh’a arı/sağlam bir kalple gelenler müstesna”.²⁶

d. Mu’cizenin gelmesi²⁷:

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ

“Bilgiden yoksun olanlar, “Allah bizimle konuşmalı veya bize bir mucizeli işaret gelmeli değil miydi?” dediler...”²⁸

e. Kadın-erkek ilişkilerinde:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ
وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

“Kadınlar sizin için edininim alanlarıdır. Bu edininim alanlarına dilediğiniz şekilde gelin ve kendiniz için de sunum hazırlayın. Allah’ın emirlerini yerine getirmemekten sakının ve bilin ki O’na kavuşacaksınız. Mü’minlere müjde ver!”. ”

3.2. Dört harfli yapılar:

a. İlâhî vahyin/kitabın verilmesi²⁹:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ

“Kendilerine kitap verdiklerimiz”³⁰

b. Mucizelerin verilmesi:

²³ en-Nahl 16/26.

²⁴ en-Nahl 16/1.

²⁵ eş-Şu‘arâ’ 26/89; Meryem 19/93.

²⁶ eş-Şu‘arâ’ 26/89.

²⁷ el-Bakara 2/118; el-En‘âm 6/158.

²⁸ el-Bakara 2/118.

²⁹ el-Bakara 2/146; el-Hicr 15/87.

³⁰ el-Bakara 2/146.

وَوَرِثَ سُلَيْمُنُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

“Süleyman Dâvûd’a vâris oldu ve dedi ki: "Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden verildi. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur/üstünlüktür.”³¹

c. Hikmet verilmesi³²:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

“O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse ona çokça hayır verilmiştir...”³³

ç. Rüşt verilmesi:

وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ

“Biz daha önce İbrâhim’e doğru düşünme yeteneği vermiştik. Biz onu biliyorduk.”³⁴

e-f. İlim ve hüküm verilmesi³⁵:

آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا

“... Ona ilim ve hüküm verdik...”³⁶

g. Sebep verilmesi:

وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا

“...ve ona (gereken) her şeyin sebebini/yolunu/yöntemini verdik.”³⁷

h. Ecir ve mükâfat verilmesi³⁸:

وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا

“... ve katından pek büyük mükâfât verir.”³⁹

i. Zenginlik ve mülk verilmesi⁴⁰:

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

³¹ en-Neml 27/16.

³² el-Bakara 2/269; Luqmân 31/12.

³³ el-Bakara 2/269.

³⁴ el-Enbiyâ' 21/51.

³⁵ Yûsuf 12/22; el-Ğaşaş 28/80.

³⁶ Yûsuf 12/22.

³⁷ el-Kehf 18/84.

³⁸ en-Nisâ' 4/40, 146.

³⁹ en-Nisâ' 4/40.

⁴⁰ el-Bakara 2/247; el-İsrâ' 17/85.

"Peygamberleri onlara "Allah size Tâlût'u hükümrân olarak gönderdi" dedi. "Biz hükümrânlığa ondan daha lâıyk iken ve ona da servet bakımından bir genişlik verilmemişken onun üzerimize hükümrânlığı nasıl olur?" dediler. Peygamber "Allah sizin yönetiminiz için sizi değil onu seçti, kendisini ilimde ve bedende de daha güçlü kıldı" dedi. Allah mülkünü dilediğine verir..."⁴¹

i. Dünya nimetlerinin verilmesi⁴²:

قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ
"...Dünya hayatını arzulayanlar, "Keşke Kârûn'a verilenin bir benzeri bize de verilseydi dediler!..."⁴³

j. Amel defterinin verilmesi⁴⁴:

فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ
"... ve her kime kitabı sağ tarafından verilirse..."⁴⁵

k. Zekât vermek⁴⁶:

وَأَتَى الزَّكَاةَ
"... ve zekâtı veren..."⁴⁷

l. Hukuki ilişkilerden doğan hakları ödemek⁴⁸:

وَأَتَوْهُمْ مَا أَنْفَقُوا
"...harcamış olduklarını onlara verin..."⁴⁹.

Kaynaklarımızda, ayetler arası karşılaştırmalara esas olmak üzere, ilgili kök ve türevlerini yakın anlamlı kelimelerden ayırt eden özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, 't-y kökünün; eylemin oluş kolaylığını, beklenti⁵⁰ veya istek⁵¹ sonucunda gerçekleşmesini vurguladığı düşünülmektedir. Kelimenin yumuşak ve akıcı ses yapısı da belirtilen hususları destekler. Ancak fiillerin bu tür vurgularını doğru değerlendirmek için 'mülâbesât'ını yani eylemi çevreleyen "özne, nesne,

⁴¹ el-Bakara 2/247.

⁴² el-Şaş 28/79; el-En'âm 6/165.

⁴³ el-Şaş 28/79.

⁴⁴ el-İsrâ' 17/71; el-Hâkka 69/19.

⁴⁵ Ör.el-İsrâ' 17/71.

⁴⁶, et-Tevbe 9/18.

⁴⁷ el-Bakara 2/177.

⁴⁸ en-Nisâ' 4/19, 20; el-Mâ'ide 5/5; en-Nûr 24/33; el-Mumteħine 60/10.

⁴⁹ el-Mumteħine 60/10.

⁵⁰ Bk. el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, XIV, 351; er-Raġib el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ġarîbi'l-Kur'ân*, s. 8.

⁵¹ et-Tüsî, *Tefsîru't-Tıbyân*, IV, 497.

zaman, mekân, nitelik ve gerekçe” gibi anlam belirleyicilerini de edebî bir gözle dikkate almak gerekir.⁵²

3.3.Örnek uygulama:

وَأَنذِرْهُمْ الْعَذَابَ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ

“...hiç farkında olmadıkları bir yerden kendilerine azap gelmişti.”⁵³

İlgili kökün yukarıda belirttiğimiz üç vurgusundan her hangi biri veya her üç vurgusu da bu ayette gözlenebilir mi?

a. Eylemin kolaylığı eylemin sahibi olan Allâh’a göredir.

b. Eylemin “öngörülebilir” veya “beklenen” olması muhataplara göredir. Çünkü her kötülüğün bir gün mutlaka bir karşılığının olacağı insanlık tarihinin tanıklığıyla zalimlerce de bilinen bir gerçektir. Ayette belirtilen “fark etmedikleri, bilmedikleri bir yönden azabın gelmesi” ise eylem öngörüsünü ortadan kaldırmaz. Depremi öngörülmele birlikte zamanının bilinmemesi örnek olarak düşünülebilir.

c. Eylemin “istenilen” olmasında ise mazlumlar hisse sahibidirler. Her mazlum zaliminin mutlaka hesaba çekilmesini ister. Şu hâlde yukarıdaki ayette, ilgili kökün her üç vurgusu da geçerlidir denilebilir.

3.4. ’if‘âl kalıbına (’ātā, yu’tī, itā) ait anlam vurguları için ifade edilen görüşler

İçeriği iyice belirlenmediği veya belâgatla desteklenmediği sürece ilgili kelimenin kök ve türevlerine ait aşağıda veya diğer başlıklarda kaydettiğimiz tespitlerden bazılarının eleştirilere açık olduğunu öncelikle belirtmek gerekir.

- a. *Mutāva* ‘at (dönüştü) kalıbı bulunmadığı için oldukça güçlü bir fiildir.
- b. (Oluş veya etki olarak) süregenlik ifade eder.⁵⁴
- c. Verme eylemi gereklilik ve ikrâm alanlarının her ikisini teker teker veya birlikte kapsayabilir.
- ç. Fiilin nesnesi yani ‘verilen şey’ paylaşılnca eksilmeyen niteliktedir.
- d. Verilen şey büyüktür veya kıymetlidir.
- e. Yararlandırma söz konusudur.
- f. Doğrudan veya dolaylı hak ediş esastır.
- g. (Özel veya karşılıksız) temlik vurgusu yoktur.⁵⁵

⁵² Bk. ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 167.

⁵³ en-Nahl 16/26.

⁵⁴ Bk. el-Kefevî, *Külliyât*, 212.

⁵⁵ Bk. er-Râzî, *Mefâîḥu’l-Gayb*, XXXII, 122-123.

ğ. Kelimelerin ses yapısından yararlanmak “her kesin duyacağı, göreceği ve reddedemeyeceği”⁵⁶ bir yöntem sunmaktadır.

Bu bağlamda denilebilir ki ilgili kök ve türevler; oldukça yumuşak, akıcı ve sessiz bir fonetiğe sahiptir. Dolayısıyla eylem veya eylem süreci veyahut bunun ilan ve ifadesinde bir derinliğin veya maneviliğin olması gerekir.

Söz konusu anlam ayırımları, Kur’ân tefsirinde ve ibadet ahlâkı gibi diğer bağlantılı alanlarda önemli veriler sunmaktadır. Örneğin zekât ibadeti yerine getirilirken; verenin minnet etmeden, rencide etmeden, paylaşımcı bir tavırla, gerçekten işe yarayacak yardımları topluma sunması ilgili kelimeden elde edilebilecek hususlardan yalnızca bir kısmını oluşturur.

4.Nüzul Dönemi Sonrası

Kelam.

Bazı ayet ve hadislerde asıl olarak *gelmek* anlamındaki *cā’*e (*mecī’*)⁵⁷ ve bağlantılı olarak *’etā* (*’ityān*) fiillerinin Allâh’a nispet edilmesi,⁵⁸ tefsir anlayışları yanında, *haberî* (*fi lî*) *şifatlar* üst başlığında kelâm tartışmalarına da konu olmuştur.⁵⁹

Genel olarak bu tür ifadeler, teşbîh, tefvîd veya te’vîl üst çerçevesinde yorumlanmıştır. Konumuz bağlamında temel İslâmî esaslara aykırı olan teşbîh; Allah’ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah’a benzetmektir. Yoğunluklu olarak selef âlimlerinin kabul ettiği, tefvîd; Allah’ın zat ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilahi ilme havale etmektir. Bu çerçevede Allâh’a nisbetle ‘gelmek’ ifadesi; “azamet ve heybetini anlamakla birlikte içeriğini bilmediğimiz, bilemediğimiz bir geliş” olarak düşünülebilir. Mu’tazile, Mâtürîdiyye ve Eş’arî gibi yaygın itikâdî mezheplerin kabul ettiği te’vîl ise, “İlk bakışta Allah’ın yaratılmışlara benzediği izlenimini veren nasları dînî ve akli bilgilerle yorumlamaktır”.⁶⁰ Ancak belirtilen mezheplerin uyguladıkları te’vîl yönteminde ayrıştıklarını belirtmek gerekir. Neticede tehdit bağlamındaki *gelmek* eyleminin Allâh’a nisbet edilmesi “Allâh’ın doğrudan muhataplar için dünya sınavı sürecinin tamamlandığına dair özel/şiddetli emrini/azabını yürürlüğe koyması”, şeklinde anlaşılabilir.⁶¹

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bazı hususlara değinmek ve ilgili âyetlerin tefsîrindeki etkilerine temas etmek gerekir. İslam

⁵⁶ ez-Zemaşşerî, *’İ cāzu Sûreti’l-Kevşer*, s. 42.

⁵⁷ el-Fecr 89/21-22.

⁵⁸ el-Bakara 2/210; el-En’âm 6/158; en-Nahl 16/26.

⁵⁹ Bk. Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s.102; Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 1, ss. 133-158. bk. et-Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, III, 605; X, 11; XIV, 202.

⁶⁰ Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, s.102.

⁶¹ Bk. el-Makdisî, *Eḳâvîlu’ş-Şifât*, s. 197-200.

geleneğinde somut veya gerçek anlamıyla değerlendirilmesi sorunlu olan kelimelerin yorumlamasında genel olarak şu yöntemler kullanılır;

- a. Tercih doğrultusunda başka bir kelimeyle açıklanması.
- b. Asıl kelime sabit kalmakla birlikte açıklayıcı yan kelime, kelime grubu veya cümle ilave edilmesi. (Bu ilk iki yöntem hakikat ve mecâz anlamların her ikisi için de geçerlidir)
- c. Sözün genelinden edinilen intibanın (*fehve'l-ḥiṭāb/fehve'l-keḷām*) dikkate alınması.
- d. Deyim olarak (*ḍarb-ı meṣel*) değerlendirilmesi.
- e. Diyaloglarda muhatabın kullandığı düşüncenin, üslûbun ve anlayacağı dilin kullanılması yani *müşâkele* üslûbu (Son üç yöntem *beyân* ilminin alanına girmektedir).

Konumuzla ilgili ayetler incelendiğinde; bunlardan ikisinin azap edileceklerin kendi beklentilerini ifade ettiği görülmektedir.

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ
وَالَى اللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورُ

“Onlar, ille de Allah’ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar! Bütün işler yalnızca Allah’a dönecektir!”.⁶²

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ
يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمْنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ
فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ أَنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ

“(İnanmak için) ille de kendilerine meleklerin gelmesini veya rabbinin gelmesini ya da rabbinin bazı mucizelerinin gelmesini mi bekliyorlar? Daha önce inanmamış yahut inancından bir iyilik kazanmamış kimseye, rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz. De ki: “Bekleyin! Şüphesiz biz de beklemekteyiz.”⁶³

Dikkat edileceği üzere bu ayette muhatapların düşüncesinin naklinden gerçekliğe dönüldüğünde âyet üç seçenekli anlatımdan tek ihtimalli anlatıma dönüşmektedir. Hâsılı yukarıdaki her iki ayette de gelme eyleminin bizzât Allâh’a nispet edilme sonucunun çıkarılması düşünülemez. Konuyla ilgili en hassas ayet ise şöyledir:

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَنْتَهُمْ
الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ

⁶² el-Bakara 2/210.

⁶³ el-En‘âm 6/158.

*“Bunlardan öncekiler de hile kurmuşlardı da, Allah onların binalarına temellerinden gelmişti. Neticede tavanlar üstlerine çökmüş böylece hiç farkında olmadıkları bir yerden kendilerine azap gelmişti.”*⁶⁴ Ayetin birinci kısmında 'ityān eylemi Allāh'a nispet edilmekle birlikte cümledeki “bina” ve “temel” kelimeleri buradaki “gelme eyleminin” mecâzî bir anlatım olduğunu ortaya koymaktadır. Kaldı ki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemine dayanarak ayetin son kısmına bakıldığında mecâz düşüncesinin ne kadar yerinde olduğu görülecektir: “...onlara azap gelmişti.” Öte taraftan ayette anlatılan zümreye dair kayıtlar⁶⁵ muhatabın kullandığı düşüncenin, üslûbun ve anlayacağı dilin (*müşâkele*) yansıtıldığını göstermektedir. Her üç delilden hareketle denilebilir ki; ayetin başındaki gelme eylemi Allāh'ın zâlimlere azap getirmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Şu halde Kur'ân'daki kullanımlar 'ityān eyleminin gerçek anlamda Allāh'a nispet edilmesine delil teşkil edemezler.

⁶⁴ en-Nahl 16/26.

⁶⁵ bk. et-Taberî, *Cāmi 'ul-Beyān 'an Te'vili Āyi'l-Kur'ān*, XIV, 202.

Kaynakça

- Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil I-III, 2. Baskı, TDK Yayınları, Ankara 1978.
- _____, Anlambilim, Engin Yayınevi, Ankara 1998.
- Aydın, Ömer, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1999), ss. 133-158.
- Bayer, İsmail, Kur’ân Belâgatı, Tekin Kitabevi, Konya 2018.
- _____, Tefsirde Sarf İncelikleri, Tekin Kitabevi, Konya 2017.
- Boz, Halit, "Kur 'an ve Tevrat'ta Yahudilik" Tekin Kitapevi, Konya, 2018.
- Çelebi, İlyas, “Sıfat”, DİA, XXXVII, s.102.
- el-‘Askerî, Ebû Hilâl, el-Furûku’l-Luğaviyye, nşr. Muḥammed İbrahim Selim, Kahire: Dâru’l-‘İlm ve’ş-Şekāfe, t.y.
- el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, İ‘câzu’l-Kur’ân, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru’l-Meârif, Mısır, ty.
- Ebu’l-Bekâ, el-Kefevî, Külliyyât, 2. baskı, nşr: Adnân Dervîş, Muḥammed Mıṣrî, Beyrut: Müessesetu’r- Risâle, 1419/1998.
- el-Cürcânî, Abdu’l-Kâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed, Delâilu’l-İ‘câz, talik: Mahmud Muhammed
- Şakir, Mektebetu’l-Hanci, Kahire 2000.
- el-Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed, Tehzîbu’l-Luğa, thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn Muḥammed ‘Alî en-Neccâr, Kahire: el-Mu’essesetu’l-Mıṣriyyeti’l-‘Amme li’t-Te’lîf ve’l-Enbâ’ ve’n-Neşr ed-Dâru’l-Mıṣriyye li’t-Te’lîf ve’t-Terceme, 1964.
- el-Feyyûmî, el-Mıṣbâhu’l-Munîr fî Ġarîbi’s-Şerḥi’l-Kebîr, thk. Eymen ‘Abdurrezzâk eş-Şevvâ, Dımeşk: Dâru’l-Menhel, 2016.
- el-Fîrüzâbâdî, el-Ḳâmûsu’l-Muḥîṭ, Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 2005.
- el-Ḥalîl b. Aḥmed, Kitâbu’l-‘Ayn, thk. ‘Abdulḥamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.
- Hıdr, Muḥammed Zekî ve Zekî, Ekrem Muhammed, “Dirâse İhsâiyye li-Kelimâti’l-Kur’ân”, el-Mu’temeru’s-Sâlis li’l-Luğati’l-Arabiyye ve Âdâbihâ, el-Elsinetu’l-Muâsira ve’t-Ticâhuhâ, Malezya: el-Câmiatu’l-İslâmiyye Yayınları, 2011.
- İbn Sîde, el-Muḥaṣṣaş, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, t.y.
- el- Ḳalkaşendî, Ahmed b. ‘Alî, Şubḥu’l- ‘A’şâ fî Sınâ’ati’l-’İnşâ, Kâhire: el-Kutubi’l-Mıṣriyye, 1913.
- el-Makḍisî, Mer’iyy b. Yûsuf, Eḳâvîlu’s-Sıfât, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1985.

- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, Belâgatu'l-Kelime fî't-Ta'bîri'l-Kur'ânî, Şeriketu'l-Âtik, Mektebetu'n-Nahda, Bağdad 2006.
- er-Ragîb el-İşfehânî, el-Mufredât fî Ġarîbi'l-Ġur'ân, thk. Muḥammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- er-Râzî, Fahreddîn, el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh, thk, Tâhâ Câbir el-Ulvânî, er-Riyâd 1979.
- _____, Faḥruddîn, Mefâtîḥu'l-Ġayb, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- eṭ-Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr, Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Ġur'ân, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî, Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- eṭ-Ṭūsî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. el-Ḥasen, et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ġur'ân, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâṣi'l-'Arabî, t.y.
- 'Ubeyd, Ahmed Muhammed, Şu'arâ-u Umân, , Ebû Zabiyy: el-Mecmau's-Şeḳâfî, 2000.
- ez-Zemaḥşerî, 'İ'câzu Sûreti'l-Kevşer, thk.: Ḥâmid el-Ḥaffâf, Beyrut: Dâru'l-Belâga, 1991.
- ez-Zemaḥşerî, el-Keşşâf 'an Ḥakâ'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Eḳâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ, Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.

Bölüm 6

YUKARI MEZOPOTAMYA
COĞRAFYASINDA GELENEKSEL MEDRESE
METODOLOJİSİ İLE ARAPÇA ÖĞRETİMİ
YAPAN KURUMLARA DAİR BİR
MÜLAHAZA
(KÂHTA MERKEZİ
ÖRNEĞİ)

Hacı ÇİÇEK¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Adıyaman Üniv. Eğitim Fak. Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Arapça Öğretmenliği Programı. e-mail: hcicek02@hotmail.com orcid.org. 0000-0003-4735-6349

Giriş

Dil olgusu, insanlıkla özdeşir. Çok eski bilimlerden sayılan gramer, yani dilbilgisi ise her dil için önemli bir yere sahiptir. Gramer, bir dili, amîce yani sokak dili şeklinde konuşulmaktan kurtarıp belli bir standartta telaffuz edilmesini sağlayan temel faktördür. Zira bir gramer kuralı ve standartına göre konuşulmayan bir dilin, zamanla diğer diller karşısında canlılığını kaybetmesi ve zayıf düşmesi kuvvetle muhtemeldir.¹

Malum bir gramer kuralı veya standartı doğrultusunda konuşulmayan dilin canlılığını kaybetmesi, diğer diller karşısında zayıf düşmesi; hatta tarih sahnesinden silinmesi gibi risk ve tehlikeler, Arapça için de geçerlidir. Coğrafi anlamda Hicaz diye bilinen Arap Yarımadasının, asırlar boyunca siyasal, ekonomik ve kültürel bağlamda dönemin süper güçleri sayılan Sasanî ve Gasanî İmparatorlukları arasında sıkışıp kaldığı söylenebilir. İslâm, söz konusu coğrafyada zuhur ettikten sonra ise iki güç arasında sıkışıp kalan Arapça, kısa bir sürede lokal olmaktan çıkarak küresel bir dil haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle İslâm, Arapçayı pasif/edilgen bir konumdan aktif/etkin bir duruma getirmiştir.

Arapça, Kur'an dili olduktan sonra gerek kentli gerekse köylü; gerek Arap gerekse mevali dediğimiz Arap olmayanlar tarafından oldukça ilgi görmüş, ona katkı verme noktasında bir yarış başlatılmıştır. Bu yarış, İslâmlaşma sürecinin gerçekleştiği bütün coğrafyadaki insanlar için söz konusu olmuştur. Arap dili ve edebiyatına verilen katkının, Araplardan daha çok, Arap olmayanlar tarafından verildiğini söyler isek, mübalağa yapmamış oluruz. Buna dair Sîbeveyhî (ö.180/796), İbn Cinnî (ö.395/1005) ve Zemahşerî (ö.538/1144) gibi dilbilimci âlimler örnek olarak verilebilir.

Bu nedenle Arapça için, dünya dilleri arasında en şanslı dildir, denilse yeridir. Şu noktayı da gözden ırak tutmamak gerekir: Bu sürecin gerçekleşmesinde ve yaşanmasında en belirleyici faktör, şüphesiz ki Kur'an'dır. Zira Kur'an'a duyulan saygıdan İslâm coğrafyasındaki Müslümanlar, gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde Arap dili ve edebiyatı ile ilgilenenlere maddî-manevî desteklerde bulunmuş, bunu ibadet hükmünde telakki etmişlerdir. İşte Arap dili ve edebiyatına katkı veren coğrafyalardan biri de, Aşağı ve Yukarı Mezopotamya havzasıdır. İslâm'ı kabul ettiğinden günümüze değin bu havza, -kimi zaman iniş

¹ Bkz. Mehmet Yolcu, "Arapça Gramerinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2008) sayı 37, s. 146-147 vd.; aynı müellif, "Yabancı Dil Öğrenimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II (2002), Sayı: 3, s.19-21.

çıkışlar yaşasa da- Arapça öğretimi konusundaki işlevini hiçbir zaman yitirmemiştir. Örneğin Âmid/Diyarbakır, Hısn-ı Mansur/Adıyaman, Kâhta/Eskihisar, Behesni/Besni gibi yerleşim birimleri, Arapçaya katkı veren âlimlere kucak açmış, limanlık yapmıştır.²

Bu çalışmada Yukarı Mezopotamya dediğimiz havzanın kesitlerinden Kâhta Merkez'deki iki kurumun (Kâhtavî Medresesi, Karşıyaka Mahallesi Medresesi) Arapça öğretim faaliyetleri ele alınmıştır. Adı geçen kurumların öğretim elemanları/sevdaları, öğrenci sayıları, öğrencilerinin yaş grupları, ders yükü ve malzemeleri, öğretim süreleri, yoğunlaştıkları İslâmî bilim dalları, öğretim elemanları ile öğrencilerin sorunları, öğretimin daha ideal olmasına dair sorumluların önerileri analitik bir perspektifle değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın konusu, Kâhta'da Arapça öğretimi alanında faaliyet gösteren iki kurum olduğundan, kendi döneminde, üstelik ömrünün baharında Arap dili ve edebiyatı ile İslâmî ilimleri öğrenmek için terk-i diyar ederek o günün ilim havzaları olan Besni, Ayıntab (Gaziantep), Halep ve Kahire'ye giden ve orada dâr-ı bekaya irtihal eden Zeynuddîn Ebubekr b. İshâk b. Hâlid el-Kahtâvî (770-847/1369-1443) hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Zira çalışmamıza konu olan iki kurumdan birisi el-Kahtâvî'nin hatırasını yaşatmak amacıyla aynı isimle faaliyet göstermektedir.

1.eş-ŞEYH BÂKİR ZEYNUDDÎN EBUBEKR b. İSHÂK b. HÂLİD el-KAHTÂVÎ KİMDİR?

İslâm Tarihi açısından Miladi XV. asır dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Bu asırda meydana gelen Moğol istilasının neticesinde çeşitli İslâm ülkelerinden pek çok İslâm âlimi Mısır'a göç etmiş, Abbasi hilafeti Mısır'da ihya edilmiş, bunların neticesinde ilmi bir uyanış başlamış, Mısır'da mimari ve ilimde büyük gelişmeler meydana gelmiş, dîni ilimlerde büyük eserler verilmiştir. İbn Haldun (ö.808/1406), Kalkaşendî (ö.821/1418), Makrîzî (ö.845/1442), İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) gibi âlimler bu dönemde yetişmiştir. Bu dönemin âlimlerden biri de, bu gün Adıyaman ilinin sınırları içindeki Kâhta ilçesinde yaklaşık (770/1368-9) yılında doğmuş olup, Memluklular döneminin Bahrî hanedanlığından sonraki ikinci evresini oluşturan Burcî hanedanlığı döneminde miladi 1443 yılında Kahire'de vefat eden Şeyh Bakîr el-Kahtâvî'dir.³

² Bkz. Hacı Çiçek,-Osman Kaya, "Eş-Şeyh Bâkir El-Kahtâvî ve İlim Dünyasındaki Yeri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, Cilt:9 Sayı:2 (18), Diyarbakır, 2017, s.781.

³ Ahmet İnan, *Şeyh Bâkir el-Kahtâvî*, Kâhta Haber (3 Nisan 2017), s. 1. (Erişim tarihi: 22.05.2017)

Zeynuddîn Ebubekr b. İshâk b. Hâlid el-Kahtâvî, eş-Şeyh Bâkir en-Nahvî lakabıyla tanınmıştır. Bizzat yazdığına göre 770/1369 yılında, günümüzde Adıyaman'ın bir ilçesi olan Kâhta'da doğmuştur.⁴ Kâhta'dan ayrılıp farklı sürelerde Halep ve Kahire'de ikamet edip resmî görevlerde bulunduğu Kahtâvî, Halebî ve el-Kâhîrî; Hanefî fıkına göre adlî hüküm ve fetva verdiği için el-Hanefî diye anılmış; daha çok, eş-Şeyh Bâkir ismiyle tanınmıştır. el-Kahtâvî, Arap dili ve edebiyatı alanında yöresinin imamı ve âlimi olup Hanefî mezhebine müntesiptir.⁵ Birçok ilim dalında temayüz etmekle birlikte Arap dili ve edebiyatının me'ânî ve beyân dallarında önemli bir yere sahiptir.⁶

Bu bilgiden hareketle, o günkü şartlarda Besni ve Kâhta'nın ilmi bir havza olduğu, bağrında ilim adamlarını barındırdığı; yakın ve uzak diğer ilim havzalarıyla irtibat halinde olduğu anlaşılmaktadır.⁷

1.1.el-Kahtâvî'nin Hocaları

Muttali olduğumuz kaynaklarda el-Kahtâvî'nin bazı hocaları şunlardır:

1-Ömer b. Ali b. Ahmed Sirâcuddîn b. el-Mulakkan (ö.804/1402): el-Kahtâvî, bu hocasına oldukça yakın durmuş, onun hadisle ilgili tasnif eserlerini istinsah etmiştir.⁸

2-Allame Alâuddîn Ali b. Muslihuddîn b. Mûsâ b. İbrâhîm er-Rûmî el-Hanefî (ö.841/1438): el-Kahtâvî'nin, bu hocasıyla yıldızı pek barışmamış, aralarında münazaa ve münakaşalar eksik olmamıştır. Yaptığımız okumalarda, halk ve idare nezdinde el-Kahtâvî'nin daha öne çıkıp göz doldurması ve beğeni toplaması, er-Rûmî'nin de bizzat bazı idarî görevlere talip olup idare tarafından reddinden dolayı emeline nail

⁴ Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi' li*

Ehli'l-Karni't-Tâsi', Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, ts. XI/26.

⁵ Bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, XI/26; İsmail el-Bağdadî, *Hedyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Muellifin Âsârü'l-Musannifin*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1951, I/230; Ömer Rızâ b. Muhammed b. Râğıb Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Mektebetü'l-Musennâ, Beyrût, ts, III/58; Abdurrahman b. Ebu Bekir Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lubnân/Saydâ, ts., I/467; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, basım yeri yok, 2002, II/62; Dâvud Selâmân Sâlih, *el-Ârau'l-Akâidiyyetu'l-Vâride fî Umdeti'l-Kâri alâ Sahihi'l-Buhârî*, nşr. Vizâretü't-Ta'limi'l-Alî ve'l-Bahsu'l-İlmî, Bağdat, 2007, s. 7.

⁶ Abdurrahman b. Ebu Bekir Celâluddîn es-Suyûtî, *Husnu'l-Muhadara fî Tarihi Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kâhire, 1967, I/549.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer Askalânî, *İnbâ'u'l-Gumr bi-Ebnâi'l-Umr*, nşr. el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mısır, 1969, III/130; Ahmed b. Alî b. Abdulkâdir el-Makrîzî, *es-Sulûk li-Ma'rifeti Duveli'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, II/59, 173; V/441; VI/439, 441-448; Ebu'l-Mehâsin, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullâh el-Atabekî İbn Tağriberdî, *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Mustevfi Ba'de'l-Vâfi*, nşr. Heyet, Kâhire, ts. IV/212, VI/304, VII/425; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kutub, Kâhire, ts., XII/102; XIV/48, 51,53-56.

⁸ İbnu'l-İmâd Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed Akerî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri min Zeheb*, Dâru İbn Kesir, Beyrût, 1986, IX/380.

olmaması, kendisinde el-Kahtâvî'ye karşı kişisel ihtiras ve haset belirtilerinin oluşmasına neden olmuştur.⁹

3-İbn Hacer el-Askâlânî (ö.876/1471): el-Kahtâvî, İbn Hacer'in yanında yirmi yıl kadar kalmış, onun eserlerini yazmıştır.¹⁰

4-el-Alâ es-Seyrâmî (ö.790/1389): Henüz yirmili yaş grubunda ve bıyıkları terlemiş iken Kahire'ye giden, orada Berkûkiyye Medresesi'ne yerleşen el-Kahtâvî, es-Seyrâmî'nin yanında bulunmuş, derslerine katılmış, zekâ ve hıfzıyla arkadaşları arasında temayüz etmiş, bilahare Halep vilayeti mahkemesine hâkim olarak tayin edilmiştir.¹¹

5-Bedruddîn el-Aynî (ö.855/1451): Bazı kaynaklardan, el-Kahtâvî'nin, meşhur âlim Bedruddîn el-Aynî'den ders aldığı anlaşıldığı gibi bazısından da her iki âlimin yekdiğerinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Her şeye rağmen el-Aynî'nin, el-Kahtâvî'ye hocalık yaptığı daha güç kazanmaktadır.¹² el-Aynî, Ayıntab kadısı olan babasının 1382'de vefatından sonra Ayıntab'dan ayrılarak Besni, Kâhta ve Malatya'da tahsiline devam etmiştir. el-Aynî'nin, Kahta'ya geldiği dönemde, el-Kahtâvî'nin çocuk yaşlarda olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle, el-Kahtâvî'den yaklaşık on yıl daha büyük olan Bedruddîn el-Aynî'yi, el-Kahtâvî'nin hocaları arasında saymamız daha makul olur diye düşünüyoruz.

1.2. el-Kahtâvî'nin Öğrencileri

Muttali olduğumuz kaynaklarda birçok öğrenciye hocalık yaptığına, birçok kişinin kendisinden yararlandığına¹³ rağmen aynı kayıtlarda onun, öğrencilerinin kimler olduğu hakkında her nedense somut bilgilere ulaşamadık. Celâluddîn Suyûtî ise babası Ebûbekr Fahrüddîn Osman el-Hudayrî es-Suyûtî'nin (ö.855/1451), el-Kahtâvî'den ders aldığını belirtmiştir. es-Suyûtî el-Kahtâvî'den sitayişle söz etmiştir.¹⁴

Mısır Şeyhûniyye Hankahı'nın meşihatı makamında bulunan Hanefî âlim allame el-Bedr el-Kudsî'nin (ö.836/1433) vefatı üzerine, Halep'te ikamet eden el-Kahtâvî, Sultan el-Meliku'l-Eşref Seyfuddîn

⁹ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II/208-209.

¹⁰ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, IX/380.

¹¹ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lami'*, XI/26.

¹² Bkz. Ebu Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Musa b. Ahmed el-Aynî, *Meğânî'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Me'âni'î Âsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2006, I/3; Dâvud Selmân Sâlih, *el-Ârâu'l-Akâidiyyetu'l-Vâride* s. 7.

¹³ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, IX/379-380.

¹⁴ Bkz. Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/467; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, IX/380.

Barsbay (ö.841/1438)¹⁵ tarafından Kahire'ye davet edilmiş, Şeyhûniyye Hankahı'nın baş müderrisliğine getirilmiştir.¹⁶ Kahire'de ilim ehli birçok kimse, el-Kahtâvî'nin ilim halkasından yararlanmışır.¹⁷

Celaledîn Suyutî'nin babası 820/1417 yılından sonra Kahire'ye giderek orada fıkıh, usul, kelam, nahiv, irab, meanî ve mantık derslerini almıştır. Birçok âlimden ders alan Suyutî'nin babası el-Kahtâvî'den de ders almıştır.¹⁸ Buradan hareketle Celâluddîn Suyûtî'nin de, el-Kahtâvî'nin manevi öğrencisi olduğu söylenebilir.

1.3. el-Kahtâvî'nin Eserleri

Eser telif etme konusunda el-Kahtâvî'nin üretken birisi olduğu söylenemez. Onun bu yönü, kişisel yapısından mı öğrenci yetiştirdiğinden veya adlî makamlardaki meşguliyetinden mi ileri geldiğine dair elimizde somut bir veri bulunmamaktadır. Buna rağmen kaynaklarda el-Kahtâvî'nin, bazı kitaplara şerhler yaptığı kaydı mevcuttur.

1-Ebu Muhammed Cemaluddîn Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm'ın (ö.761/1360) nahiv alanındaki *Şuzûru'z-Zeheb fî Marifeti Kelâmî'l-Arab* adlı meşhur eserine¹⁹ şerh yapmıştır.²⁰

2-Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî'nin (ö.710/1310) *Kenzu'd-Dekâik* adlı eserine de *Keşfu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* adıyla bir şerh yapmıştır.²¹

3-el-Kahtâvî, Kadı Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî'nin (ö.747/1346) fıkıh usulüne dair yazdığı *Tenkîhu'l-Usûl* adlı eserine Teftâzânî (ö.792/1390) tarafından kaleme alınan *et-Telviḥ ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîḥ* adlı haşiyesini, önce el yazısıyla tashih etmiş, daha sonra da eserin tümünü yazmıştır.²²

1.4. el-Kahtâvî'den Alıntı Yapanlar

el-Kahtâvî'nin, ilmî bağlamda döneminin saygın alimleri arasında yer aldığını görmektediriz. Ondan birçok âlim alıntı yapmıştır. Mesela

¹⁵ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, IX/380; Dâvud Selmân Sâlih, *el-Ârau'l-Akâidiyyetu'l-Vârîde*, s. 17.

¹⁶ es-Suyûtî, *Husnu'l-Muhadara fî Tarihi Mısır ve'l-Kâhire*, II/267.

¹⁷ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lami'*, I/251; Zeynuddîn Abdulbâsıt b. Ebu's-Safâ Garsuddîn Halîl b. Şahin el-Malatî, *Neylu'l-Emel fî Zeyli'd-Duvel*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût, 2002, III/40; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/467.

¹⁸ Celâluddîn es-Suyûtî, *et-Tehbîr fî İlmi't-Tefsîr*, Camiatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1983, s. 10.

¹⁹ Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, II/62; İsmail Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, I/230.

²⁰ Nahiv ilmi hakkında geniş bilgi için bkz. Ayşe Tokay, *Nahvin Doğuşu*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2020, s.90-130.

²¹ İsmail Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, I/1230; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, III/58; Ziriklî, *el-A'lâm*, II/62. el-Kahtâvî'nin söz konusu şerhi için Riyad Kral Faysal İslâmî Araştırmalar Merkezi ile uzun yazışmalar gerçekleştirdik. Elyazması olan el-Kahtâvî'nin bu şerhi, baştan sona *Kenzu'd-Dekâik* 'in şerhi olmaktan daha çok, eserin bir kısmının şerhi durumundadır.

²² es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lami'*, XI/26. el-Kahtâvî'ye dair daha geniş bilgi için bkz. Hacı Çiçek- Osman Kaya, "Eş-Şeyh Bâkir el-Kahtâvî ve İlmi Dünyasındaki Yeri", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR), Cilt:9 Sayı:2 (18), Sayfa:771-785, Diyarbakır, 2017.

meşhur Hanefî fakih İbn Abidîn (ö.1252/1836), *Reddu'l-Muhtâr* adlı eserinin “*Kitabu's-Salât*”, “*Bâbu Sıfatı's-Salât*” ve “*Kitâbu'r-Rehn*” kısımlarında el-Kahtâvî'den nakiller yapmış, eserini övmüştür. Alıntı yapanlar arasında Osmanlı Şeyhülİslâmı ve müfessir Ebu's-Suûd Efendi'yi de (ö.982/1574) sayabiliriz.²³

Allame ve Şeyhu's-Şuyûh diye bilinen el-Kahtâvî, 847/1443'te yani İstanbul'un fethinden 10 yıl önce Kahire'de vefat etmiştir. Vefat ettiğinde birçok insan, onun cenaze namazını kılmıştır. O günün idarecisi Çerkez kökenli Sultan Zahir Çakmak (ö.865/1453) da, el-Kahtâvî'nin cenaze namazını kılanlar arasındadır. el-Kahtâvî'nin vefatından sonra, yerine Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid İbnu'l-Humâm es-Sivâsî (ö.861/1457) Şeyhûniyye Hankahı şeyhliğine yani başmüdürrisliğine atanmış ve 1443-1453 yılları arasında aynı yerin meşihatını yürütmüştür.²⁴

Kahtâvî Medresesi ile adı özdeşleşen Zeynuddîn Ebubekr b. İshâk b. Hâlid el-Kahtâvî hakkında bilgi verdikten sonra çalışmamıza konu edindiğimiz medreselerin okuttuğu eserlerin analiz ve tahlilini yapmaya çalışalım.

2.İKİ MEDRESENİN OKUTTUĞU ORTAK ESERLER

2.1.İki Medresenin Okuttuğu Ortak Dinî/Şer'î Eserler

Kâhta Merkezde geleneksel anlamda Arapça öğretimi yapan Kahtâvî Medresesi ile Karşıyaka Medresesinin ortak okuttuğu dinî/şer'î eserler (Kur'an-ı Kerim, Tecvid, Akaid, Tefsir, Ulumu'l-Kur'an, Hadis, Usulu'l- hadis, Fıkıh, Usulu'l-fıkıh) aşağıdaki şekilde tasnif etmemiz mümkündür.

2.1.1.Gâyetu'l-İhtisâr

Birinci sınıfta okutulan bu eser, Ebû Şuca' el-İsfahânî (ö.500/1107) tarafından Şafii fikhına dair kaleme alınan bir eserdir. Pek hacimli olmayan bu eser, *Metnu'l-Gâye ve't-Takrîb* diye de bilinir. Eserin, klasik bir fıkıh kitabı olduğunu söylememiz mümkündür. On altı bölümden oluşmuştur. İlk bölümü “taharet”, son bölümü ise “İtk”tır. Bu eserin medreselerde okutulma amacı, yörede bulunan Şafii mezhebi müntesiplerini bilgi sahibi kılmaktır.

Gâyetu'l-İhtisâr adlı eseri, hem Kahtâvî Medresesi hem Kâhta Karşıyaka Medresesi birinci yılda öğrencilerine okutmaktadır.

2.1.2.Erbaînu'n-Nevevî (Kırk Hadis)

el-Erba'üne'n-Neveviyye diye bilinen bu çalışmanın sahibi İmam Nevevî, bu kitabını İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin, dinin esaslarına dair yirmi altı hadis ihtiva eden *el-Ehâdisü'l-Kulliyeye* adlı eserine çoğu Sahîh-i Buhârî ile Sahîh-i Müslim'den seçtiği on altı hadisi ilâve ederek

²³ Bkz. <http://www.aslein.net/showthread.php?t=12048>.

²⁴ Bkz. İbn Tağrıberdî., *en-Nucûmu'z-Zâhire*, XV/501, 571, 589.

meydana getirmiş, ancak hadislerin senedlerini zikretmemiştir. Nevevî'nin bu çalışması hemen her devirde büyük kabul görmüş, başta kendisi olmak üzere kırktan fazla âlim tarafından şerh edilmiştir.²⁵

Abdullah b. Mübarek (ö.181/797), Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö.242/856), Hasan b. Süfyan en-Nesaî (ö.303/916), Ebubekir el-Âcurrî (ö.360/970), Ebubekir b. İbrahim el-İsfahânî (ö.381/991), Darekutnî (ö.385/995), Hâkim (ö.405/1014), Ebu Nuaym (ö.430/1038), Ebu Osman es-Sabûnî (ö.449/1057) ve Beyhakî (ö.470/1077) eseri şerh edenlerden bazılarıdır.²⁶

Her iki Medrese, ikinci yılda öğrencilerine İmam Nevevî'nin Kırk Hadis'ini okutmaktadır.

2.1.3.Riyâzu's-Salihîn

İmam Nevevî(ö.676/1277)'nin *Riyâzu's-Salihîn* adlı kitabı, Kahtâvî Medresesi'nin 3.ve 4.sınıflarında okutulmaktadır. Eserin tam adı *Riyazu's-Salihîn min Hadisi Seyyidi'l-Murselin*'dir. 14 Ramazan 670 (14 Nisan 1272) tarihinde tamamlanmış olup on sekiz bölüm, 400'e yakın bab ve 1900 civarında hadisten meydana gelmektedir. Bazı bölüm ve babları onlarca hadisten, bazıları birkaç hadisten oluşan eserde konuların niteliği sebebiyle pek çok mükerrer hadis vardır. Nevevî, Riyazü's-Salihîn'e aldığı hadislerin çoğunu Kütüb-i Sitte'den seçmiş, bunların dışında kalan hadisleri İmam Malik'in *el-Muvatta'*, Ebu Bekir ei-Humeydî'nin *el-Cem' Beyne's-Sahihayn*, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned'i*, Hâkim en-Nisaburî'nin *el-Müstedrek'i* ve Darimî ile Darekutnî'nin *es-Sünen*'lerinden derlemiştir.²⁷

Eser, öteden beri günümüze kadar bütün İslâm coğrafyasında takdir edilmiş, medreselerde okutulmuş ve halen okutulmaktadır. Öneme binaen eserin birçok el yazması ve tahkiki bulunmaktadır. Aynı zamanda birçok dile çevrilmiştir.

Kahtâvî Medresesi, 3.ve 4.yılda okuturken Karşıyaka Medresesi ise sadece üçüncü yılda öğrencilerine İmam Nevevî'nin *Riyâzu's-Salihîn* adlı eserini okutmaktadır

2.1.4.el-Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftîn fi Fıkhı Mezhebi İmâm eş-Şafî

el-Minhâcu't-Talibîn ve Umdetu'l-Muftîn fi Fıkhı Mezhebi İmâm eş-Şafî adlı eser, İmam Nevevî(ö.676/1277)'nin kaleme aldığı ve neredeyse her dönemde medreselerde okutulan bir kitaptır. Şafii fıkhiyla ilgilidir. *el-Minhâcu't-Talibîn*, yine Şafî fakihlerinden Abdülkerim er-Rafîî'nin el-Muharrer adlı kitabının bir özetidir. Geniş kapsamlı bir ilmiyal kitaptır. *el-Minhâc*, diğer geleneksel fıkıh kitapları gibi kitap ve bab formatına göre tanzim edilmiştir. İlk konuları taharet, namaz,

²⁵ M. Yaşar Kandemir, *DİA*, “Nevevî” maddesi, İstanbul, 2007, XXXIII/47.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. İbn Dakîk el-İyd, *Şerhu'l-Erbaîn en-Nevevî*, Mektebetu't-Turâs el-İslâmî, Kâhire, ts. 4-5.

²⁷ Raşit Küçük, *DİA* “Riyazü's-Salihîn” maddesi, İstanbul, 2008, XXXV/146-147.

cenazeye dair bilgiler, zekât ve oruç gibi konular iken; son konuları ise yargı, şahitlik, insan hakları ve miras hukukudur.²⁸

Kahtâvî Medresesi, *el-Minhâcu't-Tâlibîn*'i hem dördüncü hem beşinci yılda; Karşıyaka Medresesi ise sadece beşinci yılda okutmaktadır.

2.1.5. Tefsîru'l-Celâleyn (Kehf suresine kadar)

Bu eseri, Celâleddîn el-Mahallî (ö.864/1459) yazmaya başlamış ama ömrü kifayet etmediğinden Celâleddîn es-Suyûtî (ö.911/1505) tamamlamıştır. Bir Kur'an tefsiridir. İki Celâl'in tefsiri anlamına gelen "*Tefsîru'l-Celâleyn*" diye meşhur olmuştur. "Lübbü't-tefâsîr" (tefsirlerin özü) diye anılan eser, çok okunan tefsirlerden biri olma özelliğini günümüzde de korumaktadır. Kategorik anlamda bir dirayet tefsiridir. Ayetler, oldukça kısa ve anlaşılır bir formatta tefsir edilmiş, az da olsa kimi yerde ayetlerin sebab-i nüzulleri vurgulanmıştır. *Tefsîru'l-Celâleyn*'de Kur'an'ın Kur'an'la ve sünnetle açıklanması metodundan büyük ölçüde yararlanılmış, hadisler bazen manen rivayetle verilmiş, bazen da bilinen hadislere atıfta bulunulmuştur.²⁹ Tefsirin müellifleri Şafiî mezhebine müntesip olduklarından doğal olarak ahkâm ayetleri Şafiî fikhî içtihatlarıyla açıklamışlardır.

Bu tefsirin, günümüzde de medreselerde okutulması, onun ne denli önemli bir yerinin olduğuna dair bir işarettir.

Kahtâvî Medresesi, *Tefsîru'l-Celâleyn*'i iki yıla yaymayı uygun görmüştür. Beşinci yıl Fatiha'dan Kehf suresine kadar; altıncı yıl ise Kehf suresinden son sure Nâs suresine kadar okutulmaktadır.

Kâhta Karşıyaka Medresesi ise aynı tefsiri dördüncü yılda öğrencilerine okutmayı tercih etmiştir.

2.1.6. Sahîhu'l-Buhârî

İmam Buhârî (ö.256/870) tarafından kaleme alınan bu eserin özgün adı "*el-Camiu's-Musnedi's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umuri Resûlillah Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sunenihi ve Eyyamih*"dir. Asırlar boyunca gerek ilim ehli gerekse halk nezdinde Kur'an'dan sonra en güvenilir kitap olarak kabul görmüştür. Söz konusu eser, *el-Camiu's-Sahih* diye bilinirse de daha çok, *Sahîh-i Buhârî* diye meşhur olmuştur. İmam Buhârî, hadisleri derlerken, hadisin senet ve metnini ince eleyip sık dokumuştur. Eserin sayısızca şerh ve tahkikleri mevcuttur.³⁰

Kahtâvî Medresesi, *el-Câmiu's-Sahih*'i öğrencilerine altıncı yılda okuturken, Karşıyaka Medresesi ise aynı eseri bir yıl erken yani beşinci yılda öğrencilerine okutmaktadır.

²⁸ Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftin fi Fikhi Mezhebi İmam eş-Şafiî*, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2005.

²⁹ Ali Akpınar, *DİA*, "Tefsîrî'l-Celâleyn" maddesi, İstanbul, 2011, XL/294-295.

³⁰ Eser hakkında geniş bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, *DİA*, "el-Camiu's-Sahih" maddesi, İstanbul, 1993, VII/116-123.

2.1.7. Teysîru Mustalahi'l-Hadîs

Teyşîru Mustalahi'l-Hadîs, Mahmud Tahhan'ın kaleme aldığı bir eserdir. Yazar, eserinin baş tarafında mustalah ilminin doğuşunu ve geçirdiği devreleri, bu konuda yazılmış meşhur eserleri söz konusu etmiştir. Daha sonra ise mustalah ilmine dair öne kavramsal çerçevedeki terimleri ele almış, onlar hakkında bilgi vermiştir.³¹

Teyşîru Mustalahi'l-Hadîs Kahtâvî Medresesi'nde beşinci yıl; Karşiyaka Medresesi'nde ise altıncı yıl okutulmaktadır.

2.1.8. Cevheretu't-Tevhîd (Sâvî Şerhiyle Birlikte)

Cevheretu't-Tevhîd, Ebu İshak (Ebu'l-İmâd) Burhanuddîn İbrahim b. İbrahim b. Hasen el-Lekânî (ö.1041/1632)'nin kaleme aldığı akaidle ilgili manzum bir risaledir. Müellif, Maliki mezhebine müntesiptir. Risale, üç bölümden ibarettir. Müellif, bir Müslümanın, akaidine dair bilmesi gerekenleri vurgulamıştır. Allah'ın varlığı, İslâm, iman ve Allah'ın sıfatlarına dair bilgiler vermiştir. Eserin konuları, metodolojik bağlamda, Eşariyye ekolüne göre tanzim edilmiştir. Eser üzerindeki ilk çalışmaları bizzat müellifi İbrahim el-Lekânî yapmıştır. Lekânî *Cevhere*'ye büyük, orta ve küçük hacimli olmak üzere üç ayrı şerh yazmıştır.³²

Ayrıca İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bacûrî (ö.1277/1860), *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd* adıyla Cevhere'ye bir şerh yapmıştır. Şerh, oldukça geniş tutulmuş, beş yüz sayfa civarındadır.³³ Ayrıca *en-Nizâmu'l-Ferîd* adıyla Muhammed Muhyiddîn Abduhamid (ö.1973) tarafından yapılmış bir tahkiki mevcuttur. Bu tahkikte dipnotlar oldukça uzun tanzim edilmiş olup, üslubu ise anlaşılır mahiyettedir.³⁴

Cevheretu't-Tevhîd, Kâhta Karşiyaka Medresesi'nde altıncı yılda; Kâhta Kahtâvî Medresesi'nde ise Savî şerhiyle birlikte yedinci yılda okutulmaktadır.

2.2. İki Medresenin Okuttuğu Ortak Gramer/Alet Eserler

Aslında sarf ve nahiv ilminin, başka bir deyişle alet ilimlerinin öğretilmesindeki temel gaye, Arapçayı günübirlik yanlışlardan kurtarmaktır. Söz konusu bilim dallarının öğretilmesindeki esas gaye bu iken, ne var ki Cuma hutbeleri, vakıf ve derneklerde verilen edebî konferanslar, hatta üniversitelerin edebiyat fakültelerindeki derslerde, bu yanlışlardan kendimizi koruyabiliyor muyuz?³⁵

³¹ Mahmud Tahhan, *Teyşîru Mustalahi'l-Hadîs*, Mektebetu'l-Maarif, Riyâd, 2010.

³² Ramazan Şeşen, *DİA*, “Cevheru't-Tevhîd” maddesi, İstanbul, 1993, VII/457-458.

³³ Geniş bilgi için bkz. İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bacûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, Dimaşk, 1391.

³⁴ Ahmet Saim Kılavuz, *DİA*, “Bacurî” maddesi, İstanbul, 1991, IV/416.

³⁵ Ali Tantâvî, *Fusûl fi's-sekâfe ve'l-edeb*, Cidde, 2007, s.175.

2.2.1.Emsile

Emsile, Arapça sözcüklerin çekim/tasrif kılavuzu formatında düzenlenmiş bir sarf kitabı, eseridir. Öteden beri, özellikle geleneksel Osmanlı medreselerinde; daha sonra ise günümüzde Arapça öğretimi yapan bazı öğretim kurumlarında okutulan, kimi yerlerde ezberletilen ilk eserdir.

Emsile, metin itibariyle kısa ve muhteva itibariyle çok faydalı bir kitaptır. İçerisinde mazi, muzari, emir, nehiy, ism-i fail, ism-i meful vs. muhtelif misallerin çekimi mevcuttur. Öğrenci, bu kitaptan fiillerin ve diğer türemiş kelimelerin çekimini öğrenir ve onları ezberler. Kitabın çok sayıda Arapça ve Türkçe şerhleri vardır. Mesela Lâlî Ahmed Efendinin (ö.971/1567) “Emsile Şerhi”, Eskici-zâde Ali Medhi Efendi (ö.1234/1819) “Emsile Şerhi”, Davud el-Karsî'nin (ö.1160/1747) “Emsile şerhi”, Aleşehirli-zâde Ali Haydar Beğ'in (ö.1333/1915) “Emsile Şerhi” bunlardan bazılarıdır. “Emsile”, defalarca basılmıştır.³⁶

Her iki Medrese de birinci yıl Emsile'yi öğrencilerine okutmaktadır.

2.2.2.Binâ

Geleneksel medreselerde Emsile'den sonra okutulan kitaplardan bir diğeri de “Binâ” adıyla meşhur kitaptır. Arapçadaki sarf bilgisini kapsamaktadır. Metni çok kısadır. Hocalar, onu Arapça öğrenimi açısından tercih edip asırlardan beri öğrencilere okutmaktadırlar. Bu kitabın çok sayıda şerhi mevcuttur. Bu şerhlerden bazıları şunlardır: Ahmed b. Muhammed b. Abdulaziz el-Endelûsî'nin (ö.1038/1628) şerhi. Şarih, bu kitabı şerh ederken, metni parantez içinde vermiştir.³⁷

Binâ'da Arapçadaki sulasiden/üçlûden sūdasiye/altılıya doğru fiillerin mazi/geçmiş, muzari/şimdiki/geniş ve mastarları verilmektedir. Bunların yanı sıra fiillerin müteaddi/geçişli ve lâzım/geçişsiz durumları da öğrenciye verilmekte, kavratılmaktadır.

Binâ'nın en karakteristik özelliklerinden bir diğeri de fiillerdeki değişiklikleri ele almasıdır. Binâ, söz konusu fiilleri 35 bâbta toplamış; 18 babını sūlasî mücerred (soyut üçlü fiil) sūlâsi mezid (üçlü eklemeli fiil); 17 babta ise rûbaî mücerred (soyut dörtlü fiil) ve rûbaî mezid (dörtlü eklemeli fiil) kalıplarını tasnif etmiştir.

Her iki Medrese de birinci yıl *Binâ*'yi öğrencilerine okutmaktadır.

2.2.3.Tasrîfu'l-İzzî

Bu eser, dilbilimci Ebu'l-Meâlî İzzuddîn Abdolvahhab b. İbrahim ez-Zencânî (ö.660/1262 [?])'ye aittir. Yazarından ötürü eser İzzî diye tanınmıştır. Lakabına nisbetle bu adla bilindiği gibi *el-Mebâdî fi't-Tasrif*,

³⁶ Bkz. Nusrettin Bolelli, XVIII-XX. Yüzyıllarda Anadolu'da Arapça Öğretimi, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2005 Sayı 15, s. 141.

³⁷ Bolelli, XVIII-XX. Yüzyıllarda Anadolu'da Arapça Öğretimi, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, s. 142.

Tasrifu Zencânî, *et-Tasrif* ve *el-Muhtasar* gibi isimler ile de maruftur. Eser, sarf ilmiyle ilgili olup beş bölümden ibarettir. Onun birçok şerh ve haşiyesi yapılmıştır. İslâm coğrafyasının dört bir tarafında adı geçen esere altmış civarında haşiyeye yapılmıştır.³⁸

Tasrifu'l-İzzî'yi Kâhta Karşıyaka Medresesi birinci yıl öğrencilerine okuturken Kahtâvî Medresesi ise aynı eseri bir sonraki yıl okutmayı uygun görmüştür.

2.2.4. Avâmilü Curcânî

Eser, Arap dil bilgini ve edebiyatçısı Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürçânî (ö.471/1078-79)'ye aittir. Cürçânî *el-Avâmil*'inde, "el-Avâmilü'l-mi'e" veya "Mi'etü 'âmil" adına sadık kalarak 100 amilden söz etmiş olmakla beraber, gerek bu sayıyı bulmak, gerekse amilleri bu rakamda sınırlandırmaya çalışmıştır. Eserde amiller lâfzî ve manevî olmak üzere iki ana gruba bölündükten sonra lafzî amiller kıyasî ve semâî diye ikiye ayrılmış; semâîler (on üç nevi halinde) doksan bir, kıyasîler yedi, mânevîler iki olmak üzere toplam 100 amil sayılmıştır. Eser, yaklaşık on üç kısımdan müteşekkildir.³⁹

Her iki Medrese de birinci yıl *Avâmilü Curcânî*'yi öğrencilerine okutmaktadır.

2.2.5. Metnu'l-Muğnî

Metnu'l-Muğnî adlı eser, Ebu'l-Mekarim Fahrüddîn Ahmed b. Ebul-Hasen b. Yusuf Çarperdi (ö.746/1346)'ye ait bir eserdir. Kendisi, fakih ve dilbilimcidir. Mezkûr eseri, *el-Muğnî fî İlmi'n-Nahv* diye de bilinir. Nahiv ilmine dair muhtasar bir eserdir. Bazı şerhleri vardır. Muhammed b. Abdurrahim el-Ömerî el-Meylanî ve Abdullah b. Seyyid Fahrüddîn el-Hüseynî tarafından yapılan şerhleri öne çıkmıştır. Kitap üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde isimlerden; ikinci bölüm fiiller ve kısımları ve hükümlerinden; üçüncü bölüm ise harflerden ve harflerin kısımları ile manalarından söz etmektedir.⁴⁰

Kahtâvî Medresesi, gramer alanında Ebu'l-Mekârim Fahrüddin Çarperdi'nin *Metnu'l-Muğnî* adlı eserini ikinci yıl öğrencilerine okuturken; Karşıyaka Medresesi ise Muhammed b. Abdurrahim b. el Ömerî'nin Şerhu'l-Muğnî'sini okutmaktadır.

2.2.6. Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellu 's-Sadâ

Katru'n-Nedâ ve Bellu 's-Sadâ diye meşhur olan bu eser, İbn Hişâm en-Nahvî diye tanınan Ebu Muhammed Cemalüddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed (ö.761/1360)'e aittir. Birçok şerhi vardır. Müellif İbn Hişâm, bizzat kendi kitabını şerh etmiştir. Güneydoğu Anadolu

³⁸ Bkz. Ebu'l-Meâlî İzzüddîn Abdolvahhab b. İbrahim ez-Zencânî, *Tasrifu'l-İzzî*, Dârü'l-Minhâc, Cidde, 2008, s.12-25.

³⁹ İsmail Durmuş, *DİA* "Avamil" maddesi, İstanbul, 1991, IV/107. Konuya ilişkin bkz. Mehmet Yolcu, "Kur'an-ı Kerim'de "Lealle" Sözcüğünün Anlamlandırılması", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2012/ 3(2) 85-112.

⁴⁰ Mehmet Şener, *DİA*, "Çarperdi" maddesi, İstanbul, 1993, VIII/231.

Bölgesinde medreselerde okutulan Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (ö.1973) tarafından yapılan tahkiki takip edilmektedir. Eserin ilk sayfalarında İbn Haldun'dan, İbn Hişam'ın, Sîbeveyhi ve İbn Cinnî'den sonra nahiv ilminin otoritesi olduğuna dair bir alıntı mevcuttur. Hatta aynı sayfada İbn Hişam'ın, nahiv konusunda Sîbeveyhi'den daha âlim olduğu ibaresi bulunmaktadır.⁴¹

Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellu 's-Sadâ adlı eser, Kâhta Karşıyaka Medresesi ikinci yıl öğrencilerine okuturken Kahtâvî Medresesi ise aynı eseri üçüncü yıl okutmaktadır.

2.2.7.el-Behcetul-Merdiyye (Mübteda ve Haber konusuna kadar)

Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik başka bir ifadeyle *el-Behcetul'l-Merdiyye 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik* adlı eser, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebu Bekr b. Muhammed es-Suyûtî eş-Şâfî'nin (ö.911/1505), Bahauddîn İbn Akil'in *Elfıyye*'sine yapmış olduğu bir şerhtir.⁴²

el-Behcetul'l-Merdiyye'de öncelikle kelim/söz, murab/son harekesi değişken, mebni/son harekesi sabit isimler ele alınmıştır. Daha sonra Arap gramerinin birçok konusu (marife, nekre, fail, Naibu fail/sözde özne, mefulât/tümleç/nesne, istisna, hal, izafet terkibi/isim tamlaması vs.) işlenmiştir.

Söz konusu eser, Kahtâvî Medresesi'nde dördüncü yıl öğrencilerine *Şerhu Katri'n-Neda*'nın yanı sıra *el-Behcetul'l-Merdiyye*'nin yaklaşık altmış sayfası ders olarak verilmektedir.

2.2.8.Muğni't-Tullâb (Mantık)

Bu eser, Şeyh Mahmud b. Hasan el-Mağnîsî (ö.1222/1807) tarafından kaleme alınmıştır. Mantık ilminin kurallarını kapsamaktadır. Ebherî'nin *Îsâgucî* adlı eserinin şerhidir. Malum olduğu üzere *Îsâgucî* mantık alanında oldukça meşhurdur. *Îsâgucî*, *er-Risâletü'l-Eşîriyye fî'l-Mantık* adıyla da bilinir. Eser üzerine birçok şerh yapılmış olsa da en önemli ve öne çıkan şerh, Molla Fenarî'nin *el-Fevâidu'l-Fenâriyye* adlı şerhidir, denebilir. Batı dillerine çevrilmiştir.⁴³ el-Mağnîsî'nin adı geçen şerhi Mehmet Ali Aslan (Mütercim Yayınları, Batman, 2017) tarafından Türkçeye çevirilmiştir.

Kâhtavî Medresesi'nin altıncı sınıfında öğrencilere *Muğni't-Tullâb* okutulmaktadır. Karşıyaka Medresesi ise aynı eseri dördüncü yılda okutmaktadır.

⁴¹ Bkz. Ebu Muhammed Cemaluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Hişam, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1963, s. 3.

⁴² Bkz. Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetul'l-Merdiyye*, ta'lik: Mustafa el-Huseynî ed-Deştî, Kum, ts.

⁴³ Abdülkuddûs Bingöl, *DİA*, "Ebherî, Esirüddîn" maddesi, İstanbul, 1994, X/76.

2.2.9. Muhtasarü'l-Me'ânî

Arap dili ve edebiyatının meânî, beyân ve bedîî ilimlerini konu alan *Muhtasarü'l-Me'ânî* adlı eser, çok yönlü bir âlim olan Sa'duddîn et-Teftâzânî(ö.791/1389)'ye aittir. *el-Muhtasar*, aynı zamanda *Muhtasarü'l-Mutavvel*, *eş-Şerhu'l-Muhtasar* ve *Muhtasarü'l-Meanî* isimleriyle de anılır. Bu eser, yine kendi eseri olan *el-Mutavvel fi'l-Meânî ve'l-Beyân*'ın şerhidir. *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, *eş-Şerhu'l-Mutavvel* ve *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm* diye de bilinen *el-Mutavvel*; Ebû Ya'kub es-Sekkâkî(ö.626/1229)'nin *Miftâhu'l-Ulûm* adlı kitabının belâgat ilmine dair üçüncü bölümünün Hatib el-Kazvinî eş-Şâfîî (ö.739/1338) tarafından *Telhîsu'l-Miftâh* adıyla telhis edilip yeniden düzenlenmiş biçiminin şerhidir. Osmanlı devrinde medreselerde ders kitabı olarak okutulan *el-Mutavvel*, son dönemlerde de önemini korumuştur.⁴⁴ Eser, aynı zamanda arap dili ve edebiyatının edebî sanatlarını da ele alan bir çalışmadır.⁴⁵

Kahtâvî medresesinde yedinci sınıfta *Muhtasarü'l-Me'ânî* 'den *el-Fennu'l-Evvel*'e kadar okunmakta, geri kalan kısım ise Hâtib el-Kazvinî'nin *Telhîs*'inden devam edilmektedir.

Eser, Seyda Yayınları tarafından üç cilt halinde Türkçeye tercüme edilmiştir.

2.2.10. Molla Cami/el-Fevâidu'd-Diyâiyye Şerhu Kâfiye

Nureddîn Abdurrahman b. Nizameddîn Ahmed b. Muhammed el-Herevî el-Cami (ö.898/1492)'nin "Molla Câmî" diye bilinen bu eseri, Cemaleddîn İbnu'l-Hacib (Ö.646/1249)'in *el-Kâfiye*'sine yaptığı şerhtir. Müellif, bu eserini oğlu Ziyaeddîn Yusuf için kaleme almıştır. Arap gramerine dair yapılan bir çalışmadır. Kitap, *Şerhu Molla Câmî*, *Molla Câmî* kimi zaman ise sadece *Câmî* diye tanınmıştır.

Eserde Arap dili ve edebiyatının nahiv/sentaks/tümcebilim ilminin merfûât, mansûbât ve mecrûrât alt başlıkları ele alınmıştır.⁴⁶

Çalışmamıza konu olan medreselerden Kâhtavî Medresesi'nin beşinci sınıfında adı geçen eserinden fiil babına kadar istifade edilmekte; geri kalanı ise İbnu'l-Hacib'in *Kâfiye*'sinden yani asıl metninden takip edilmektedir.

Molla Cami/el-Fevâidu'd-Diyâiyye Şerhu Kâfiye, Karşıyaka Medresesinde üçüncü yılda; Kahtâvî'de ise beşinci yılda okutulmaktadır.

⁴⁴ Şükrü Özen, *DİA*, "Teftazânî" maddesi, İstanbul, 2011, XL/306.

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hacı Çiçek, "Zemahşerî'nin "Atwaqu'z-Zehab" Adlı Eserinin Edebî Sanatlar Açısından Değerlendirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/2, cilt: 2, sayı: 3, s. 43-66.

⁴⁶ Nureddîn Abdurrahman b. Nizameddîn Ahmed b. Muhammed el- Câmî, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye Şerhu Kâfiye İbnu'l-Hâcib*, thk. Usame Taha er-Rufâ'î, byy, ts. Ayrıca bkz. Ömer Okumuş, *DİA*, "Câmî, Abdurrahman" maddesi, İstanbul, 1993, VII/98.

2.2.11.Hulâsatu/er-Risâle fî İlmi'l-Vaz'

Hulâsatu İlmi'l-Vaz' diye de bilinen *er-Risâle fî İlmi'l-Vaz'* adlı eser, Mısır Ezher öğretim üyelerinden Malikî fakihî Ebu'l-Mehâsin Cemaluddîn Yusuf b. Ahmed b. Nasr ed-Dicvî (ö.1946) tarafından kaleme alınmıştır.

Eser, tartışmalar esnasında lafzın manaya delaletini konu edinen bir eserdir. ed-Dicvî, eseri ne amaçla kaleme aldığını vurguladığı mukaddimeden sonra vaz' ilminin kısımlarını –ki kendisi vaz'ı yedi kısma ayırmıştır-, kelamın müfred, tesniye ve cemilere delaletini ele almıştır. Malum olduğu üzere vaz' ilminde tartışmanın nazarî ve amelî olmak üzere iki boyutu vardır. Tartışmanın nazarî boyutunu lafızların anlamları karşılığında serd edilme şekilleri yani aksamu'l-vaz' (vaz'ın çeşitleri); amelî cihet ise dilde bir manayı gösteren lafızların bu bağlam kapsamında irdelenmesi ve bir tasnife tabi tutulmasıdır. Eser, oldukça muhtasardır, yaklaşık yirmi sayfadan ibarettir.⁴⁷

Bu eser, Karşıyaka Medresesinde beşinci yılda; Kahtâvî'de ise altıncı yılda okutulmaktadır.

3.KAHTÂVÎ MEDRESESİ'NİN OKUTTUĞU FARKLI ESERLER

3.1. Kahtâvî Medresesi'nin Okuttuğu Farklı Dinî/Şer'î Eserler

3.1.1.Nûru'l-İzâh

Hanefî fikhının geleneksel kaynaklarından sayılan ve metni diğer emsallerine oranla daha sade ve açık olan bu eser, Ebu'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürünbülâlî (ö.1069/1659)'ye aittir. Eser, *Nûru'l-İzâh ve Necâtu'l-Ervâh fî'l-Fıkhi'l-Hanefî* diye de maruftur. İlk üç konusu taharet/temizlik, abdest ve gusûl gibi günûbirlik önemi haiz konular iken son konusu ise Müslümanların kaynaşmasının bir sembolü olan hacc ibadetidir. Bu eserin okutulmasındaki gaye ise öğrencileri Hanefî fikhı konusunda bilgilendirmektir. Bu eserin diğer fikh kitaplarından farklı olan yönü, sadece Taharet, Namaz ve Oruç konularını ele almıştır.⁴⁸

Hanefî fikhına dair bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine birinci yıl okutulmaktadır.

3.1.2.Sîretu Hatemi'n-Nebiyîn

Bu eser, dünya çapında tanınmış Hint yarımadasında yetişmiş meşhur âlim, İslâm davetçisi ve edip Ebu'l-Hasan Nedvî (ö.1999)'nin kaleme aldığı bir eserdir.

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Ahmed b. Nasr el-Mâlikî ed-Dicvî, *Hulâsatu İlmi'l-Vaz'*, Mektebetu'l-Kâhire, Kâhire, 1920.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürünbülâlî, *Nûru'l-İzâh ve Necâtu'l-Ervâh*, Matbaatu't-Tavûsiyye, Dimaşk, H/1383, s.3-82.

Müellif Nedvî, eseri hangi amaçla yazdığını vurguladıktan sonra cahiliye asrı, eski dinler, Arap Yarımadası, Mekke ve Kureyş'in durumu, Mekke ve Kureyş nezdinde putçuluğun revaç bulma nedeni hakkında bilgi vermiştir. Daha sonra Hz. Peygamberin ailesini, onun doğum ve çocukluğunu, gençlik çağını, Mekke'deki sosyal faaliyetini, Hatice ile evlenmesini, davet metodunu, savaş ve barış görüşmelerini ele almıştır. Müellif, bir taraftan eserini kolay ve anlaşılır bir dil ile kaleme alırken, diğer taraftan ise yanlış peygamber algısına meydan vermemiştir.⁴⁹

Arap olmayan Nedvî'nin siyer ilmine dair yazdığı bu eser, oldukça akıcı bir üslupla yazılmış, okuyanlar tarafından takdir edilmiş, faydalı görülmüştür. Eser, yaklaşık üç yüz elli sayfa civarındadır.⁵⁰

Oldukça akıcı bir formatta kaleme alınmış bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine ikinci yıl okutulmaktadır.

3.1.3.el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fi İzahî'l Akîdeti'l-İslâmiyye

el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâirî (ö.1920) tarafından yazılmıştır. Eserde, akaid ilminin temel meseleleri soru-cevap şeklinde sade ve anlaşılır bir üslûpla kaleme alınmıştır. Konuları Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahrete, kaza ve kadere iman olmak üzere halk arasında öteden beri "imanın şartları" diye nitelenen değerlerdir. Her ana konunun alt başlıkları da bulunmaktadır. Öğrencilerin zevkle takip ettiği eserlerden biri durumundadır.⁵¹

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine ikinci yıl okutulmaktadır.

3.1.4.et-Tehzîb fi Edilleti Metni'l-Gâye ve't-Takrîb

et-Tehzîb fi Edilleti Metni'l-Gâye ve't-Takrîb, Şafii fikhına dair kaleme alınan bir eserdir. Müellifi, Mustafa Dîb el-Bugâ'dır. Müellif, eserinin girişinde, fikhî delilleri birinci derecedeki kaynaklardan seçtiğini, ayetlerin sure ve ayet rakamlarını verdiğini, imkânı çerçevesinde seçtiği sahih hadislerin numaralarını kaydettiğini, mümkün oldukça ibare ve ifadeleri sade ve anlaşılır bir metotla vurguladığını belirtmiştir. Yeri geldikçe bazı muğlâk ve müphem kavram ve lafızları açıklama ihtiyacı duyduğunu ama kitabını bir şerh kitabına dönüştürmeyi istemediğini eklemiştir.⁵²

⁴⁹ Bu konuya dair geniş bilgi için bkz. Osman Kaya, Yanlış peygamber Algısının Tezahürleri, Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı, *Çalıştay Bildiri, Müzakere ve Metinleri*, 17-19 Ekim, Gaziantep, 2015, s.287-290.

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Ebu Hasan Ali en-Nedvî, *Sîretu Hâtemi'n-Nebîyyîn*, Muessesetu'r-Risale, Beyrût, 1985.

⁵¹ Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Cezâirî, *el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fi İzahî'l Akîdeti'l-İslâmiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1986.

⁵² Mustafa Dîb el-Bugâ, *et-Tehzîb fi Edilleti Metni'l-Gâye ve't-Takrîb*, Dâru İbn Kesir, Beyrût, 1989, s. 6-7.

Müellif, her ne kadar eserinin bir “şerh kitabı” formatında algılanmasını istememiş olsa da kendisini düştüğü dipnotlar, asıl metnin birkaç katı genişliğinde olduğu söylenebilir. Buna rağmen, öğrencinin daha iyi anlaması noktasında, açıklayıcı dipnotların varlığı önemlidir.

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine ikinci yıl okutulmaktadır.

3.1.5.et-Teshîlu Darurî li Mesâil'l-Kudûrî

et-Teshîlu Darurî li Mesâil'l-Kudûrî adlı bu eser, Muhammed Âşık İlâhî el-Barenî tarafından kaleme alınmıştır. el-Barenî'nin bu çalışması, Kudûrî(ö.428/1037)'nin Hanefî fıkı alanına yüzyıllarca medreselerde okutulan ve hakkında onlarca şerh ve haşiye yapılan *el-Muhtasar*'ının kolay bir formatta öğrencilere öğretilmesi amacıyla yazılmıştır. *et-Teshîlu Darurî li Mesâil'l-Kudûrî*, soru-cevap şeklinde tertip edilmiştir. Aslında Kudûrî'nin el-Muhtasar'ı, soru-cevap üslubuyla yazılmamıştır.⁵³

Kanaatimizce el-Barenî'nin, *el-Muhtasar*'ı bu minvalde tertip etmesi orijinal bir yaklaşımdır. Zira eğitim öğretim sürecinde ya da öğrenci odaklı/merkezli öğretiminde amaç, başarı çitasını en yükseğe çıkarmak değil midir? el-Barenî'nin *et-Teshîlu Darurî*'de yaptığı bunun ta kendisidir. Bu noktaya dair sahada edindiğimiz bilgi, öğrencilerin soru-cevap tarzındaki çalışmalara daha bir ilgi gösterdiği yönünde olmuştur.⁵⁴

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine ikinci ve üçüncü yıllarda okutulmaktadır.

3.1.6.Hidâyetu'l-Mustefîd fî Ahkâmi't-Tecvîd

Hidâyetu'l-Mustefîd fî Ahkâmi't-Tecvîd, aslen Suriyeli bir edebiyatçı olan Muhammed Mahmud Ebû Rîme'nin Kur'an ilimlerinden tecvide dair bir eseridir. Müellif, eserinin başında Kur'an'dan “*Böylece biz, onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik*”⁵⁵ ayetini yazmış ve girişte ise (s.3) çalışmasının, öğrencilere yönelik olduğunu vurgulamıştır. Daha sonra ele aldığı konuları soru-cevap metodolojisi ile öğretmeye çalışmıştır.⁵⁶

Muhammed Mahmud Ebû Rîme'nin bu tarzdaki telifi, medrese öğrencileri tarafından takdir gördüğü tarafımızdan tespit edilmiştir.

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine ikinci yılda okutulmaktadır.

⁵³ Bkz. Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasaru'l-Kudûrî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.

⁵⁴ Muhammed Âşık İlâhî el-Barenî, *et-Teshîlu'd-Darurî li Mesâil'l-Kudûrî*, Mektebetu's-Şeyh, Karaçi, 1411.

⁵⁵ 25/Furkân 32.

⁵⁶ Muhammed Mahmud Ebû Rîme, *Hidâyetu'l-Mustefîd fî Ahkâmi't-Tecvîd*, el-Mektebetu Dâri'l-Fecr, Dimaşk, 2014.

3.1.7.et-Tibyân fi Adâbi Hameleti'l-Kur'ân

et-Tibyân fi Adâbi Hameleti'l-Kur'an, Geleneksel İslâm ilimleri bağlamında oldukça meşhur olan hadis alimi ve fakih Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî(ö.676/1277)'nin kaleme aldığı bir eserdir.⁵⁷ On bölümden ibarettir. Eserde, özellikle Kur'an'ı okuma ve ezberlemenin fazileti, Kur'an öğretene ve öğrenenlerin sahip olması gereken esaslar, kişinin Kur'an'a karşı görevleri, Kur'an'ın belli zamanlarda ve durumlarda okunması sevap olan ayet ve sureler gibi konular ele alınmıştır. Müellifin *Muhtârû't-Tibyân (Muhtaru'l-Beyân)* adıyla ihtisar ettiği eser manzum hale getirilmiş, başka dillere çevrilmiş ve birçok baskısı yapılmıştır.⁵⁸

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine üçüncü yılda okutulmaktadır.

3.1.8.Şerhu İbnu'l-Kâsım alâ Ğâyetil-İhtisâr

el-Kavlu'l-Muhtar fi Şerhi Gayeti'l-İhtisar, Şafî Fıkhi, Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Kasım b. Muhammed el-Gazzi el-Kahiri (ö.918/1512)'nin kaleme aldığı bir eserdir. Şafii fıkhıyla ilgilidir. Ebu Şüca'nın fıkha dair *Gayetü'l-ih-tisar (et-Takrib, el-Muhtasar)* adlı eserinin şerhidir.

Eserin ilk konuları taharet/temizlik, namaz, zekât, oruç, hac ve umre gibi konular iken, son konuları ise yeminler, adaklar, yargı şahitlikler ile kölelik ve özgürlüklerdir.⁵⁹

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine üçüncü yılda okutulmaktadır.

3.1.9.et-Teshilu Darurî li Mesail'l-Kudûrî (Hanefi Fıkhi)

et-Teshilu Darurî li Mesail'l-Kudûrî adlı bu eser, Muhammed Aşık İlâhî el-Barenî tarafından kaleme alınmıştır. el-Barenî'nin bu çalışması, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Ebubekr b. Muhammed el-Kudûrî(ö.428/1037)'nin Hanefi fıkhı alanında yüzyıllarca medreselerde okutulan ve hakkında onlarca şerh ve haşiye yapılan *el-Muhtasar*'ının kolay bir formatta öğrencilere aöğretilmesi amacıyla yazılmıştır. *et-Teshilu Darurî li Mesail'l-Kudûrî*, soru-cevap şeklinde tertip edilmiştir. Aslında Kudurî'nin el-Muhtasar'ı, soru-cevap üslubuyla yazılmamıştır.⁶⁰

Kanaatimizce el-Barenî'nin, *el-Muhtasar*'ı bu minvalde tertip etmesi orijinal bir yaklaşımdır. Zira eğitim öğretim sürecinde ya da

⁵⁷ Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân fi Adâbi Hameleti'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Mueyyed, Dimaşk-Beyrût, 1991.

⁵⁸ M. Yaşar Kandemir, *DİA*, "Nevevî" maddesi, İstanbul, 2007, XXXIII/48. Bu konuda bkz. Osman Kaya, İlahi Kitaplarda Hz. Muhammed'in Geleceğini Müjdeleyen Haberler ve Kur'an'da Bu Haberlere Yapılan Atıflar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2004 171 -198.

⁵⁹ Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Kasım b. Muhammed el-Gazzi, *Fethu'l-Karibi'l-Mücib fi Şerhi Elfazi't-Takrib Şerhu İbnu'l-Kasım ala Ğâyetil-İhtisar*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2005, s. 24-158, 319-348.

⁶⁰ Bkz. Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudurî, *el-Muhtasaru'l-Kudûrî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.

öğrenci odaklı/merkezli öğretiminde amaç, başarı çitasını en yükseğe çıkarmak değil midir? el-Barenî'nin *et-Teshilu Darurî*'de yaptığı bunun ta kendisidir. Bu noktaya dair sahada edindiğimiz bilgi, öğrencilerin soru-cevap tarzındaki çalışmalara daha bir ilgi gösterdiği yönünde olmuştur.⁶¹

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine üçüncü yılda okutulmaktadır.

3.1.10. Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye

Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö.956/1549) Hanefî fikhına dair eseridir. Muhaddis ve fakih olan İbrahim b. Muhammed el-Halebî, eserinin içeriğini “Bu bilgiler İslâm Dini'nin fakihleri Numan b. Sabit Ebu Hanife, Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî ve Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin mezhebine göre Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesinin ilkeleridir” şeklinde nitelemiştir.⁶²

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki medreselerde hem Hanefî hem Şafîî fikhına dair eserlerin okutulması, bölge insanını topyekûn kucaklaması bağlamında oldukça sevindirici ve takdire şayan bir durumdur.

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine üçüncü yılda okutulmaktadır.

3.1.11. el-Medhal li Dirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye

Abdülkerim Zeydan'ın kaleme aldığı *el-Medhal li Dirasetil Şerîati'l-İslâmiyye* adlı eser, “*İslâm Hukukuna Giriş*” adıyla Ali şafak tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Birçok İlahiyat Fakültesinde, Diyanet Eğitim Merkezlerinde ve Medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Eser, İslâm hukukuna dair genel hukuk bilgilerini ele almıştır. Müellif, konularına ayet ve hadislerden deliller getirmiştir. Yazar, çalışmasına İslâm hukukuna tanım getirerek onun özelliklerini, tarihçesini, hukuk ekollerini ve kaynaklarını vurgulamıştır. Ayrıca İslâm hukuku ile Roma hukukunu mukayese etmiş, fikhî mezheplerin farklı görüşlerini kaydetmiştir.⁶³

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine dördüncü yıl okutulmaktadır.

3.1.12. Multekâ el-Ebhur

Hanefî mezhebi tarihinde “Mutûn-u Erba'a” adı verilen Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî'nin el-Muhtâr, Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin *Kenzu'd-Dekâ'ik*, Sadrüşşerîa el-Evvel'in *Vikâyetu'r-Rivâye fî Mesâ'ili'l-Hidâye* ve Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî'nin *Mecma'u'l-Bahreyn* adlı

⁶¹ Muhammed Âşık İlâhî el-Barenî, *et-Teshîlu'd-Darûrî li Mesâ'ili'l-Kudûrî*, Mektebetu's-Şeyh, Karaçi, 1411.

⁶² İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1995, s. 7.

⁶³ Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li Diraseti's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Muessetu'r-Rislae Naşirun, Beyrût, 2005.

eserleri, VIII. (XIV.) yüzyılın başından itibaren gerek fıkıh eğitimi gerekse fetva ve kazâ faaliyetlerinin temel metinleri olarak kabul edilmiştir.

İbrâhim el-Halebî *el-Muhtâr*, *Kenzü'd-Dekâik* ve *el-Vikâye* ile birlikte IV. (X.) asır Hanefî muhtasar geleneğini en iyi şekilde yansıttığı kabul edilen Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ını esas almak suretiyle *Mülteka*'nın metnini oluşturmuştur. *Mülteka*'l-ebhur, birkaç önemsiz istisna dışında “mütûn-i erbaa”nın içerdiği meseleleri tamamıyla kapsamaktadır. Eserin farklılığı olarak umumiyetle kompozisyon özellikleri gösterilse de asıl başarısı muhtevadadır. Halebî'nin amacının, esas aldığı kaynakların bir tür birleşimini meydana getirmek olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁴

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine dördüncü ve beşinci yıllarda okutulmaktadır.

3.1.13.el-Furû'n-Nediyye fî'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye

el-Furû'un-Nediyye fî'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye adlı eser, Ebu Selsebil Abdulfettah b. Muhammed Museylihi'ye aittir. Museylihi, eserinin “mukaddime”sinde fıkıh ilmini, sahili olmayan bir okyanusa benzeterek fakihin, kendi gemisini bir sahile demirleyemeyeceğini vurgulamıştır. Dolayısıyla fıkıh ilminin, diğer ilimlerden daha kapsamlı olduğunu eklemiştir.

Museylihi, fıkıhtaki metodolojisi ve amacının “fıkıhın kolaylaştırılması” ekseninde oluşturulduğunu belirtmiştir. Müellif, fıkıh kaidelerini sıralarken, sözcük ve terim anlamları bağlamında mümkün oldukça sure ve ayet numaralarını vererek deliller getirmeye çalışmıştır. Ayetlerden sonra ise bab ve numaralarıyla hadislerden deliller getirmiştir.⁶⁵ Eser, öğrenciler için oldukça yararlı bir üsluba sahiptir. Çünkü kitabın sonunda sorular sormuş, fıkıh usulüne dair bazı “külli kaideler” kaydetmiştir.

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından öğrencilerine beşinci yılda okutulmaktadır.

3.1.14.Adâbu'l-Fetvâ ve'l-Muftî ve'l-Musteftî

Öteden beri Güneydoğu'da faaliyet gösteren medreselerde müellefâtı yoğunluklu okutulan müelliflerin başında İmam Nevevî'nin geldiğini söyleyebiliriz. İşte aynı yazara ait eserlerden bir diğeri de *Adâbu'l-Fetvâ ve'l-Muftî ve'l-Musteftî* adlı fıkıh ilmine dair eserdir.

Eserin muhtevasına geçmeden önce eserin adında geçen *fetva*, *muftî* ve *Musteftî* kavramlarını tanımlamaya çalışalım.

⁶⁴ Şükrü Selim Has, *DİA*, “Mülteka’ı-Ebhur” maddesi, İstanbul, 2006, XXXI/549-552.

⁶⁵ Ebu Selsebil Abdulfettah b. Muhammed Museylihi, *el-Furu'un-Nediyye fî'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, nşr. Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, ts. s.5-9.

Fetva: Aslı, Arapça bir sözcük olan bu kelime “genç”⁶⁶, “güçlü, kuvvetli genç”⁶⁷, ve “delikanlı, yiğit”, anlamlarına gelen “fetâ” sözcüğünden türemiştir.⁶⁸ Yiğitlik, cömertlik⁶⁹ ve yücelik manasında kullanılan “fütüvvet” sözcüğü de bu fiilden türemiştir.⁷⁰ Fetva sözcüğünün “f-t-v” fiil kökünden türediğini söyleyenler olduğu gibi⁷¹ “f-t-y” fiil kökünden türediğini söyleyenler de vardır.⁷² Fetvanın çoğulu “fetevâ”dır.⁷³

Fetvanın terim anlamı ise bir konuda “açıklama, yorum yapmak”⁷⁴, “*sorun teşkil eden hükümlere verilen cevap*”⁷⁵ ve “*fakihin verdiği haber*”⁷⁶ demektir. Daha önceleri “fetva” kelimesinin yerine eşanlamlısı olan “futyâ” kelimesi de kullanılmıştır.⁷⁷ Fetvanın ıstılâhî tanımı konusunda –ayrıntılarda bazı farklılıklar olsa da- genel anlamda bir ittifak vardır denilebilir. Fetva; *bir meselenin şer’î dinî hükmünü öğrenmek üzere sorulan soruya içtihad, tahric ve taklid*⁷⁸ yoluyla bir vakıanın hükmünü açıklamak üzere fakih tarafından verilen istişari nitelikli cevaplardır.⁷⁹ Fetva, aynı zamanda fakihin verdiği bir haber ve şer’î hükümlerin müşkülünü ortaya çıkaran bir karardır. Mesela *Karafi*’ye

⁶⁶ Bkz. İbn Faris, Ebu’l Hüseyin Ahmed, *Mu’cemü Mekayisi’l-Lüğa*, Dâru’l Ciyl, Beyrût, 1991, IV/473; Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacü’l-Lüğa ve Sihahu’l-Arabiyye*, Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrût, ts, V/1951; İbn Manzur, Ebu Fadl Cemaleddîn Muhammed, *Lisanü’l-Arab*, Muessesetü’l A’lami, Beyrût, 2005, III/2976; Firuzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakup, *el-Kamusu’l-Muhit*, Beyrût, 1994, s. 1702; Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tacü’l-Arus Min Cevahiri’l-Kamus*, Matbaatü’l Hayriye, Mısır, 1306, X/275.

⁶⁷ İbn Abidin, Muhammed Emin, *Ukudu Resmi’l Müftî (Fi Mecmuati Resail-i İbn Abidin)*, Dersaadet, 1325, I/49.

⁶⁸ İbn Faris, *Mu’cemü Mekayisi’l-Lüğa*, IV/474; Cevherî, *es-Sihah*, V/1951; Firuzâbâdî, *el-Kamusu’l-Muhit*, s. 1702; Muslihüddîn, Mustafa b. Şemseddîn, *Ahter-i Kebir*, Dersaadet, ts. s. 753; *el-Mu’cemu’l-Vasit*, komisyon, Çağrı Yay. İstanbul, 1990, s. 673.

⁶⁹ Cürcanî, Şerif Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitâbu’t-Tarifât*, Dâru’l-Kuttabî’l Arabî, Beyrût, 2002, s. 135.

⁷⁰ Bkz. Cevherî, *es-Sihah*, V/1951; İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, III/2976; Firuzâbâdî, *el-Kamusu’l-Muhit*, s. 1702; Sami, Şemseddîn, *Kamus-u Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1317, s. 982; Bustanî, Kerem, *el-Müncidü’l-Ebcedî*, Dâru’l-Maşrık, Beyrût, 1993, s. 752.

⁷¹ İsfahânî, Rağîb, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay. 2. Bsm. İstanbul, 2007, II/311.

⁷² İsfahânî, *Müfredat*, II/311; *Esasî* sözlüğü ise f-t-v ile f-t-y fiil köklerini aynı başlık altında vermiştir. Daha geniş bilgi için bkz. *Esasî*, s. 916.

⁷³ Bkz. İbn Faris, *Mu’cemü Mekayisi’l-Lüğa*, IV/474; Cevherî, *es-Sihah*, V/1951; İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, III/2977; Firuzabâdî, *el-Kamusu’l-Muhit*, s. 1702; Muslihüddîn, *Ahter-i Kebir*, s. 753; Mesud, Cubran, *er-Raid Mu’cemun Luğaviyyun Asri*, Dâru’l-İlm Li’l-Melayin, Beyrût, 1990, II/1103.

⁷⁴ Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, İstanbul, 1982, s. 315.

⁷⁵ İsfahânî, *Müfredat*, II/311.

⁷⁶ Firuzâbâdî, *el-Kamusu’l-Muhit*, s. 1702.

⁷⁷ Mardin, “Fetva”, *İslam Ansiklopedisi* IV/582.

⁷⁸ Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul, 1988, s. 327.

⁷⁹ Ebu Zehra, Muhammed, *Fıkıh Usulü (İslam Hukuku Metodolojisi)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, 1979, s. 345.

(ö.684/1285) göre fetva; “*Yüce Allah’ın yükümlülük getiren veya mubah kılan hükmünün müftü tarafından açıklanmasıdır.*”⁸⁰

Fetva verene “*müftü*”⁸¹; fetva sorana “*müsteftî*”; bir konuda hüküm sorma⁸² veya fetva istemeye de “*İstiftâ*”⁸³ denir. Aslında verilen fetva veya cevapla müsteftî, bir bakıma takviye edilmektedir.⁸⁴

İmam Nevevî’nin *Adâbu’l-Fetva ve’l-Muftî ve’l-Musteftî* adlı bu eseri, aslında aynı konulara dair yazılmış üç eserin özetlenmiş şeklidir. Onlar; Ebu’l-Kâsım es-Seymerî (ö.362/973), Ebubekir Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071) ve Ebu Amr İbni’s-Salâh eş-Şehrezûrî (ö.643/1245)’ın eserleridir.

Müellif, söz konusu eserinde fetvanın önemini vurgulamış, müftünün ehliyet ve dindarlığına dair şartları zikretmiştir. Daha sonra müftülerin tabakalarını ele almıştır. Eserinin ilerleyen sayfalarında ise fetvanın adabını, müsteftinin uyması gereken şartları izah etmiştir. Eser, ilim ehli için bir el kitabı mesabesinde takdir edilecek kadar önemi haizdir. Eser, Bessâm Abdulvahhab el-Câbî tarafından çok güzel bir şekilde tahkik edilmiş, okuyan kişilerin zihninde yer etme ihtimali olan bütün noktalara parmak basmış, onlar hakkında gereken malumatı detaylıca vermiştir.⁸⁵

3.1.15.Ukûdu Resmi’l- Muftî

Son dönemin meşhur Hanefî fakihlerinden ve İbn Abidin diye tanınan Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz el-Huseynî ed-Dımaşkî (ö.1252/1836) tarafından kaleme alınan *Ukûdu Resmi’l-Muftî* adlı bu eser, yüzyıllarca bütün medreselerde okutulmuş, kendisinden istifade edilmiştir.

İbn Abidin, son dönemin (son iki asır) Hanefî-Maturidi hukukçularındandır. Müellif, eserini on altı bölümde ele almıştır. Kendisi, mezkûr eserinde Hanefî fıkhnın bir özetini vermiştir. Mensup olduğu Hanefî fıkhnına dair yazılmış eserleri zikretmiştir. Ona göre birinci derecede Ebu Hanife (ö.150/767)’nin görüşü tercih edilir. Daha sonra ise sırasıyla Ebu Yusuf (ö.182/798), İmam Muhammed (ö.189/805), Züfer

⁸⁰ Bkz. El-Ömerî, Nadiye Şerif, *İçtihadın Boyutları*, Akabe Yay. İstanbul, 1989, s. 38.

⁸¹ Cevherî, *es-Sıhah*, V/1951; İsmail Hakkı, İzmirli, *Kitabu’l-İftâ ve’l-Kazâ*, sadeleştiren: Abdurrahim Şenocak, İslamiyât, 1998, Sayı 3, s. 117.

⁸² İbn Faris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğâ*, IV/474; Cevherî, *es-Sıhah*, V/1951.

⁸³ Cevherî, *es-Sıhah*, V/1951; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, III/2976; Nesefî, Ebu’l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü’t-Tenzil ve Hakaikü’t-Te’vil*, Matbaa-i Amire, İstanbul, H/1317, (Mecmuu’t-Tefasir içinde), I/176; İzmirli, *Kitabu’l-İftâ ve’l-Kazâ*, İslamiyât, Sayı 3, s. 117; Paçacı, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, “Fetva”, komisyon, DİB Yayınları, İstanbul, 2009, s. 163

⁸⁴ İbn Abidin *Ukudu Resmi’l-Muftî*, I/49. Bu konuda bkz. Hacı Çiçek, “Yestefûnek” ve “Yüftiküm” Kelimelerinin Türkçeye Çeviri Sorunu, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: II, sayı:2, 2011, s.193-211.

⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Ebu Zekerıyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Adâbu’l-Fetva ve’l-Muftî ve’l-Musteftî*, Dâru’l-Fikr, Dımaşk, 1988.

(ö.158/775) ve İbn Ziyad (ö.204/819)'ın görüşlerine itibar edilir, onların görüşü tercihe şayandır. Eserin birçok şerhi yapılmıştır.

3.1.16.Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmiyye (Zekiyuddîn Şaban)

Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmiyye adlı eser, Zekiyuddîn Şaban tarafından kaleme alınmıştır. Müellif, eserinde Fıkıh usulüne dair genel bilgiler (fıkıh usulünün tarifi, fakihin faaliyet metodu, fıkıh usulünün doğuşu); şer'î hükümlerin delilleri (ittifak ve ihtilaf edilen deliller, kitab, sünnet, icma, kıyas, mesalih-i mürsele, istihsan, örf, Hz. Muhammed'den önceki semavi dinlerin hükümleri, sahabe kavli, istishab); şer'î delillerden çıkarılan hükümler (hüküm ve çeşitleri, teklifi hükümler, vacib, mendup, haram, mekruh, mübah); kaynaklardan hüküm çıkarma, içtihad ve taklid gibi konuları ele almıştır.

Eser, İbrahim Kâfi Dönmez tarafından *İslâm Hukuk İlminin Esasları* adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Mütercim “Sunuş” başlığı altında hukukî bağlamda şu ince ayrıntıya “Esasen, orijinal bir ilmî disiplin olan fıkıh usulünün günümüzde bilinen ilmî disiplinlerden birini adı ile eşitlenerek tanıtılması onun mahiyetini tam olarak yansıtamayacağı için, biz kitaba “İslâm Hukukunun Esasları” değil; “İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)” başlığını koymayı tercih ettik”⁸⁶ demek suretiyle dikkat çekmiştir.

3.1.17.el-Bedru't-Tali' fî Halli Cemi'l-Cevâmi' (Usûlu'l-Fıkıh/Şafî)

el-Bedru't-Tali' fî Halli Cem'il-Cevâmi' adlı şerhin özelliklerine geçmeden önce Cem'u'l-Cevami' hakkında bazı bilgiler vermemiz yerinde olacaktır. *Cem'u'l-Cevâmi'*, Taceddîn es-Sübki'nin (ö.771/1370) fıkıh usulüne dair bir eseridir.

Subkî, fıkıh usulü alanında devrinin ilmi geleneğinin de tesiriyle, önce Beyzavî'nin (ö.685/1286) *Minhâcu'l-Vusûl*'ü üzerine babası Takıyyüddîn es-Sübki'nin başladığı *el-İbhac* adlı şerhi tamamlamış, ardından İbnu'l-Hacib'in (ö.646/1249) *Muhtasarü'l-Muntehâ* adlı eserine *Refu'l-Hacib* adıyla bir şerh yazmış, daha sonra da bu iki şerhin özeti mahiyetindeki *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usuli'l-Fıkıh* olan eseri kaleme almıştır. Ancak eser plan ve muhteva bakımından Beyzavî'nin (ö.685/1286) *Minhâcu'l-Vusûl*'üne daha yakındır. *Cem'u'l-Cevâmi'*, *Minhâcu'l-Vusul*'de olduğu gibi bir mukaddime ile yedi ana bölümden oluşur. Mukaddime bazı temel kavramların tanımı yapılmıştır. Yedi bölüm ise sırasıyla kitap, sünnet. İcma, kıyas, istidlâl, teadü'l –tercih ve içtihad konularına ayrılmıştır.⁸⁷

⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Zekiyuddîn Şaban, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmiyye, İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulu'l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990, s.17.

⁸⁷

3.1.18. Metnu'l-Menâr (Usulu'l-Fıkh/Nesefî)

Kitabın asıl adı, *Menâru'l-Envâr*'dır. *Menâru'l-Envâr*, Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) tarafından fıkıh usulüne dair kaleme alınan bir eserdir. Küçük bazı takdim ve tehirler hariç, gelenekçi fakihlerin metoduyla yazılmış en önemli Hanefî usul kitaplarından biri olan Ebu'l-Yusr Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî'nin (ö.493/1100) *Kenzu'l-Vusûl*'ünden özetlenmiştir. Eser, fasıl ve bab sistemine göre yazılmıştır. Bütün alt başlıklar, tertip ve tasnifler Pezdevî'ye aittir. Nesefî'nin *Menâr*'ını meşhur kılan husus ise bütün fıkıh usulü konularını özet halinde veren kullanışlı bir metin olmasıdır. Usul konusunda Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşler “sahih”, “muhtâr” ve “cumhura göre” gibi ifadelerle belirtilmiş, ihtilâf durumunda Ebû Hanîfe'den rivayet edilen görüşler zikredilerek bunlardan sahih olanlarına ayrıca işaret edilmiştir. Farklı görüş sahiplerinin isimlerinin belirtilmediği eserde sadece Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö.340/952) adlarına rastlanmaktadır. Asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulan *Menâru'l-Envâr* üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar ve tercüme olmak üzere birçok çalışma yapılmıştır.⁸⁸

3.1.19. et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân

Muhammed Ali Sabunî(ö.2021)'nin kaleme aldığı bu eserin özgün adı *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'dır. “Ulûmu'l-Kur'an” kavramı, neredeyse Kur'an'la alakalı bütün ilimler anlamına gelmektedir. Sabunî'nin adı geçen bu eseri de aynı muhtevaya sahiptir. ‘*Ulûmu'l-Kur'ân*’da tefsîr, kırâat, i'câzü'l-Kur'ân, esbâbü'n-nüzûl, nâsih-mensûh, i'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân ilimleri, din ve lûgat ilimleri ve daha nice konular ele alınmıştır. Eserin üslubu kolay ve anlaşılır bir formattadır. Yazar, ele aldığı konuları detaylı bir şekilde izah etmiştir. Tefsir çeşitlerini (rivayet, dirayet, iş'arî, mezhebî vb.), meşhur müfessirleri, müfessirlerin tabakalarını, Kur'an'ın ilmî mucizelerini irdelemiştir. Eserinin sonunda ise Kur'an'da yabancı (acem) kelimelerin bulunup bulunmadığına dair bir konu açmış; konuya dair dört çevrenin farklı görüşlerini açıkladıktan sonra “Kur'an'da Arapça olmayan kelimeler bulunmamaktadır” görüşünü tercih etmiştir.⁸⁹

Eserin, Kâhta gibi bir yerleşim biriminde okutulması, oldukça yararlı ve önemlidir. Öğrencilerin Kur'an ilimlerini öğrenmelerine ve kavramalarına büyük katkı sağlayacaktır.

Tibyân, Kahtâvî Medresesi'nde dördüncü yılda okutulmaktadır.

⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. Ferhat Koca, *DİA*, “Menâru'l-Envâr” maddesi, Ankara, 2004, XXIX/118-19.

⁸⁹ Bkz. Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Buşrâ, Karaçi, 2011.

3.2.Kahtâvî Medresesi'nin Okuttuğu Farklı Gramer/Alet Eserler

3.2.1.el-Acurrûmiyye

Öteden beri medreselerde okutulan bu eser, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Davud es-Sanhacî (ö.723/1323)'ye aittir. İbn Acurrûmiyye diye de bilinen müellif, el-Acurrumiyye eseriyle tanınmıştır. Kuzey Afrikalı olup, dil ve kıraat ilminde öne çıkmıştır. Eseri, bir nahiv kitabıdır. Yazar tarafından kelimenin tarifi yapıldıktan sonra fiil ve isimlerin tasrifi ile harflerin irabı hakkında özet formatında bilgiler verilmiştir. es-Sanhacî'nin kullandığı dil, oldukça anlaşılır bir üsluba sahiptir.⁹⁰

Bu eser, Kahtâvî Medresesi'nde birinci yıl okutulmaktadır.

3.2.2.Risale Fadli'n-Nahvi ve Tarihihi

Eser, Yahyâ b. Muhammed el-Mesâlihî (ö.1225/1810)'ye aittir. Eserin, muhtasar bir nahiv kitabı olduğunu söyleyebiliriz. Eserde, nahiv ve i'râb hakkında özet bilgi verilmiştir. Müellif, eserini üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde kelime ve kısımları vardır.

İkinci bölümün konusu mu'rab ve mebnilerdir. Üçüncü bölümde ise ismin kısımları, i'râb durumları ve i'râbları ele alınmıştır.

Bu eser, Kahtâvî Medresesi'nde üçüncü yıl okutulmaktadır.

3.2.3.Unvanu'l-Hikem/ Kasîdetu Unvânî'l-Hikem

el-Kasîdetu'n-Nûniyye diye maruf olan bu manzum eser, hikematıyla tanınan şair ve edip Ebu'l-Feth Alî b. Muhammed b. Hüseyin b. Yûsuf el-Bustî (ö.400/1010)'nindir. Müellifin en meşhur ve en uzun şiiridir. Hikmetli söz ve özdeyişlerle ahlâkî öğütleri kapsamaktadır. Bu itibarla “*Unvânu'l-Hikem*” ve “*Unvânu'l-Hilm*” diye de bilinmektedir. Altmış üç beyitten oluşmuştur. Kasidede ihsan, hoşgörü, kibarlık, zarafet, güler yüzlülük, tevazu, sevgi, şefkat, lütuf gibi erdemlerden; Allah yoluna tâbi olmak, dinin emir ve yasaklarına uymak, zalimden uzak durmak, akla sarılıp nefsin arzularına uymamaktan; kanaat ve züht gibi ilkelerden, eğitime, öğrenmeye ve dile özen göstermekten söz edilmiştir. Kaside doğal edebî sanatlar, uygun teşbih ve istiarelerle süslü, yalın ve anlaşılır bir üslûba sahiptir. Birçok şerhi yapılmıştır. O şerh ve tahkiklerden bir tanesi de Abdulfettâh Ebu Gudde (ö.1997)'nindir.⁹¹ Konya Mevlana Müzesi, numara 2906/2'de istinsah tarihi 641/1242 olan bir elyazması bulunmaktadır.⁹²

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz.Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Davud es-Sanhacî, *el-Acurrûmiyye*, Dâru's-Samîğî, Riyâd, 1998.

⁹¹ Ebu'l-Feth Alî b. Muhammed b. Hüseyin b. Yûsuf el-Bustî, *Kasîdetu Unvânî'l-Hikem*, Mektebu'l-Matbû'ât el-İslamiyye, Beyrût, 1427. Ayrıca bkz. Hüseyin Elmalî, DÎA, “Bustî, Ebu'l-Feth” maddesi, İstanbul, 2016, cilt, Ek-1/228-229.

⁹² Bkz.Recep Dikici, Türk Şair el-Bustî'nin Kaside-i Nûniyyesinde Verdiği Mesaj, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 1999, sayı 5, s.69-71.

Bu eser, Kahtâvî Medresesi'nde üçüncü yıl okutulmaktadır.

3.2.4.Kavâidu'l-İ'râb (İbn Hişâm)

Medreselerde yoğunluklu olarak okutulan bu eser de *Katru 'n-Nedâ ve Bellu 'ş-Sadâ* gibi nahivci İbn Hişâm(ö.761/1360)'a aittir. *el-İ'râb an Kavâidi'l-İ'râb* diye de bilinir, *Muğni'l-Lebîb*'in özeti durumundadır. Eser, dört bölümden ibarettir. Eserde Cümlelerin yapısı ve hükümleri (4 mesele), câr ve mecrûr ile hükmü (4 mesele), yirmi harf ve edatın durumu, irab hakkında yapılan yanlışlar ele almıştır. Müellif, nahiv kaidelerini ispat bağlamında ilki ayetlerden, daha sonra ise şiiirlerden deliller getirmiştir.⁹³

Bu eser, Kahtâvî Medresesi'nde üçüncü yıl okutulmaktadır.

3.2.5.Şerhu İbn Akîl (tasrif babına kadar)

Neredeyse yüzyıllar boyunca İslâm coğrafyasının dört bir yanında okutulan bu eser, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdullâh b. Akil (ö.769/1367)'e aittir. Eser, Arap dili ve grameri konusunda otorite kabul edilen İbn Mâlik et-Tâî(ö.672/1274)'nin *el-Elfiyye*'sine yazdığı şerhtir. Manzum bir formatta nahvin kurallarını 1000 beyitte ele almıştır. Nahiv kaidelerini manzum şekilde yazmasındaki temel amaç ise metnin kolayca ezberlenmesi ve hafızada yer etmesidir.⁹⁴

Bu eser, Kahtâvî Medresesi'nde dördüncü yıl okutulmaktadır.

3.2.6.el-Behcetul-Merdiyye (Mübteda ve Haber konusuna kadar)

Şerhu Elfiyyeti İbn Malik başka bir ifadeyle *el-Behcetul-Merdiyye*, Suyuti'nin, Bahauddîn İbn Akil'in *Elfiyye*'sine yapmış olduğu bir şerhtir. Arap dili ve edebiyatının nahiv ilmiyle ilgili bir eserdir.

Eserin ilk konuları mu'râb ve mebnî isimler, marife-nekre, mübteda-haber, nakıs fiiller (s.17-102); sona doğru gelen konular ise mefuller, istisna, hal, temyiz, harf-i cerler ve izafet terkibi (s. 196-257) gibi konulardır.⁹⁵

Kahtâvî Medresesi'nde dördüncü yıl öğrencilere *Şerhu Katri 'n-Neda*'nın yanı sıra *el-Behcetul-Merdiyye*'nin yaklaşık altmış sayfası ders olarak verilmektedir.

3.2.7.Şerhu't-Teftazânî ala Tasrif'il-İzzî

Kahtâvî Medresesi'nde beşinci yıl okutulan alet ilimleri arasında *Şerhu't-Teftazânî ala Tasrif'il-İzzî* adlı eser yer almaktadır. Sa'duddîn et-Teftazânî(ö.792/1390)'nin bu eseri, İzzeddîn ez-Zencânî'nin "İzzî" adıyla

⁹³ Geniş bilgi için bkz. Ebu Muhammed Cemaluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Hişâm, *el-İ'râb an Kavâidi'l-İ'râb*, thk ve nşr. Ali Favda Nil, Camiatu'r-Riyâd, 1981.

⁹⁴ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdullâh b. Akil, *Şerhu İbni Akil, İhyau'l-Kutubi'l-İslâmiyye*, Kum, 1428.

⁹⁵ Bkz. Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetul-Merdiyye*, ta'lik: Mustafa el-Huseynî ed-Deştî, Kum, ts.

meşhur kitabına yaptığı şerhtir. İzzî'ye birçok şerh yapılmıştır. Neredeyse her medrese öğrencisinin tanış olduğu bir gramer kitabıdır.⁹⁶

Bu eser, Kahtâvî Medresesi'nde beşinci yıl okutulmaktadır.

3.2.8.es-Sullemu'l-Munevrak (mantık)

es-Sullemu'l-Munevrak fî İlmi'l-Mantık adlı eser, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyid b. Muhammed es-Sagîr el-Ahdarî (ö.983/1573)'ye aittir. Müellif Kuzey Afrikalı olup Malikî mezhebine müntesiptir. *es-Sullemu'l-Munevrak*, XIII. yüzyılın büyük mantıkçısı Esîrûddîn el-Ebherî'ye ait İsâgucî adlı kitabın manzum şeklidir. 144 beyitten oluşmuştur. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan *es-Sullemu'l-Munevrak*'e ilk şerhi yine Ahdarî yazmıştır. Daha sonra üzerinde pek çok çalışma yapılan kasidenin en meşhur şerhi, Ezher şeyhi Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdumunim b. Yusuf ed-Demenhûrî (ö.1192/1778) tarafından yazılmış olan *Îzâhu'l-Mubhem min Me'âni's-Sullemu'l-Munevrak*'dir. Osmanlı âlimlerinden Rifat Efendi tarafından *Vesîletu'l-ikân ve Mantık Tercümesi* (Kasbar Matbaası, İstanbul, 1317/1900) adıyla yapılmış bir Türkçe tercüme ve şerhi de bulunan eser, gerek müstakil olarak gerekse şerhleriyle birlikte birçok defa basılmıştır. *es-Sullemu'l-Munevrak*'in Fransızca tercümesi de neşredilmiştir.⁹⁷ Türkiye'de *es-Sullemu'l-Munevrak*'ın tashihi yapılmıştır.⁹⁸

Bu eser, Kahtâvî Medresesi'nde altıncı yıl okutulmaktadır.

3.2.9.Risâletu'l-Adâb fî İlmi Adâb'il Bahsi ve'l Munâzara

Fıkıh ilmi bağlamındaki *Risâletu'l-Adâb fî İlmi Adâb'il Bahsi ve'l Munâzara* adlı eser, Muhammed Muhyiddîn b. Abdülhamid el-Mısırî (ö.1973) tarafından kaleme alınmıştır. Müellif, eserin başlarında münazara ilminin sözlük anlamı, konusu, faydası ve münazara ilminin kurallarını koyanlar hakkında bilgiler verdikten sonra asıl konuya girmiştir.⁹⁹ Müellifin bol miktarda te'lif, tahkik ve haşiyeleri mevcuttur.¹⁰⁰

Müellif, adı geçen eserinde bir bakıma ilim ehline, ilm-u cedelin mahiyetini, metodolojisini ve önemini vermeye çalışmıştır. Yeri gelmişken şunu vurgulamadan geçemeyeceğiz: Günümüzde gerek yazılı gerekse görsel medyada icra edilen tartışmalar, ilm-u cedelin kriterlerine pek uygun düşmemektedir. Farklı tezleri savunanlar, karşı tezin yanlış ve çelişkilerine parmak basması gerekirken, ne acıdır ki tezin sahibine

⁹⁶ Saduddîn et-Teftazânî, *Şerhu't-Teftazânî ala Tasrif'il-İzzî*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1301.

⁹⁷ M. Naci Bolay, *DİA*, "Ahdarî" maddesi, İstanbul, 1998, I/508.

⁹⁸ Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyid Muhammed es-Sagîr el-Ahdarî, *es-Süllemu'l-Münevrak*, tashih, İbrahim el-Harrânî-Muhammed ed-Diyarbakrî, el-Mektebetu'l-Haşimiyye, İstanbul, 2014.

⁹⁹ Muhammed Muhyiddîn b. Abdülhamid el-Mısırî, *Risâletu'l-Adâb fî İlmi Adâb'il Bahsi ve'l Munâzara*, www.riyadhelelm.com

¹⁰⁰ Bkz. İsmail Durmuş, *DİA*, "Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid" maddesi, İstanbul, 2005, XXX/556-557.

saldırmakta, onu rencide etmekte, küçük düşürmeye çalışmaktadır. Bu olumsuz tablo ne tez sahiplerine ne dinleyenlere bir fayda sağlamaktadır.¹⁰¹

Bu eserin medreselerde okutulması, öğrenciler açısından büyük bir kazanım olduğu kanaatindeyiz.

Oldukça önemli olan bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından altıncı yılda öğrencilerine okutulmaktadır.

3.2.10.el-Belâğatu'l-Vâdiha

Bu eser, Ali el-Cârim (ö.1949) ve Mustafa Emin tarafından kaleme alınmıştır. Belagat, Arap dili ve edebiyatı bağlamındaki kaideleri ve edebî sanatlarla ilişkili meânî, beyân ve bedîi gibi konuları kapsayan ilim dalının adıdır. Eserin müellifleri, belagati içeren konuları kavramsal çerçevede oldukça sade ve anlaşılır bir şekilde tanımlamışlardır. Eserdeki konulara dair vurgulanan örnekler, daha çok, Kur'an'ın ayetlerinden veya cahiliye dönemi ile İslâm dönemi şiirlerinden getirilmiştir.¹⁰²

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından altıncı yılda öğrencilerine okutulmaktadır.

4.KARŞIYAKA MEDRESESİ'NİN OKUTTUĞU FARKLI ESERLER

4.1. Karşıyaka Medresesi'nin Okuttuğu Farklı Dinî/Şer'î Eserler

4.1.1.Hâşiyetu'l-Bâcûrî

İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî (ö.1277/1860) Ezher şeyhlerinden, Mısırlı fıkıh ve kelâm âlimidir. Hâşiyeye, Muhammed b. Kâsım el-Gazzî tarafından yapılan *Fethu'l-Karîb* adlı şerhe yapılmıştır.

Adı geçen eserin ilk konuları, mutat olduğu üzere taharet, namaz, zekat, oruç; son konuları ise ikrar, miras hukuku (feraiz), cinayetler, cihat, kurban, şahadet hukuku gibi başlıklardır. Her başlığın birçok alt başlığı bulunmaktadır. İbrahim el-Bâcûrî'nin hâşiyesi oldukça geniş yazılmıştır.

Onun *Hâşiyetu'l-Bâcûrî ala Şerhu Fethu'l-Karîbu'l-Mucîb* adlı Şafîi fıkına dair şerhi, Karşıyaka Medresesinde öğrencilere ikinci yıl okutulmaktadır.

4.1.2.Fıkhu'l-Menhecî

el-Fıkhu'l-Menhecî alâ Mezhebi'l-İmâm Şafîi adlı eser, Mustafa el-Buğa ve Mustafa el-Hın'ın ortaklaşa kaleme aldığı kapsamlı bir

¹⁰¹ Tartışmanın usul ve erkânına dair bilgi için bkz. Mehmet Yolcu, “Kur'an Işığında Tartışma/Muhavverinin Temel Kuralları ve Başarılı Yöntemi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır-2009, cilt: XI, Sayı: 1, s.57-91; Mehmet Yolcu-Ayşe Tokay, “İbrâhim'in (a.s.) Hükümdar İle Tartışmasının Taşıdığı Mesaj”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Nida Akademi, İstanbul, 2019, cilt: I, s. 223-251.

¹⁰² Ali el-Cârim-Mustafâ Emin, *el-Belâğatu'l-Vâdiha fî'l-Beyâni ve'l-Me'ânî ve'l-Bedîi*, Dâru'l-Maarif, Kâhire, ts.

eserdir. Bu eser sekiz cilttir. Şafii fikhına dair olup konular oldukça geniş bir şekilde izah edilmiştir. Baskısını konu edindiğimiz eserin ciltleri şu konuları ihtiva etmektedir:

- 1.cilt: Taharet, namaz;
- 2.cilt: Zekât, oruç, hac;
- 3.cilt: Yeminler, adaklar, avlanma, akika, yiyecek-içecekler, libas ve kefaretlere;
- 4.cilt: Ahval-ı şahsiye;
- 5.cilt: Vakıf, vasiyet ve miras hukuku;
- 6.cilt: Ticaret, hibe, icare, sulh;
- 7.cilt: Şu'fa, şirketler, mudarabe, rehin, kefalet, vekâlet, gasb;
- 8.cilt: Cinayetler, ceza hukuku, haciz, şahitlik hukukundan söz etmektedir.¹⁰³

Bu eser, Kahtâvî Medresesi tarafından üçüncü yılda öğrencilerine okutulmaktadır.

4.1.3. Tâc (Mansur Ali Nâsîf)

et-Tâcu'l-Câmiu li'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Resûl adlı eser, günümüz medrese eğitimi geleneğinde hadis alanında önemsenen ve öğrencilere okutulan bir eserdir. Eseri derleyen, Mısır Ezher Üniversitesi öğretim üyelerinden Mansur Ali Nasîf el-Hüseynî'dir.. Eser fıkıh baplarına göre tanzim edilmiştir. Mansur Ali Nasîf, eserine aldığı hadisleri Buhari (ö.256/870), Muslim (ö.261/875), Ebu Davud (ö.275/889), Tirmizi (ö.279/892) ve Nesei'nin (ö.303/915) kitaplarından seçmiştir. Yazar, adı geçen hadis kitaplarında bulamadığı hadisleri, konuları bağlamında Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) *Müsned*'inden, İmam Malik'in (ö.179/795) *el-Muvatta*'ından, İbn Mace'nin (ö.273/887) *Sünen*'inden ve Hâkim'in (ö.405/1014) *el-Mustedrek*'inden almıştır.

Tac'a birçok âlim tarafından takriz yazılmıştır. Takrizlerden sonra müellif Mansur Ali Nasîf el-Hüseynî, uzunca bir mukaddime yazmış, orada eserde takip ettiği metodolojiye dair bilgiler vermiştir. Ayrıca bazı âlimlerin tavsiyesi üzerine, eserin birçok kimse tarafından kolaylıkla anlaşılması için "*Gâyetu'l-Me'mûl Şerhu't-Tâcu'l-Câmiu li'l-Usûl* " adıyla bir şerh yazmıştır. Beş ciltten oluşan eser, oldukça önemli olup anlaşılır bir formata sahiptir.¹⁰⁴ Adı geçen eser, merhum Bekir Sadak (ö.1993) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.¹⁰⁵

Tâc, Kahtâvî Medresesi tarafından üçüncü yılda öğrencilerine okutulmaktadır.

¹⁰³ Mustafa el-Buğa, - Mustafa el-Hin, *el-Fıkhu'l-Menhecî ala Mezhebi'l-İmam Şafî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1992.*

¹⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. Mansur Ali Nasîf, *et-Tacu'l-Camiu-li'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Resûl, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, 1981.*

¹⁰⁵ Bkz. Bekir Sadak, *Tâc Tercemesi Büyük Hadis Kitabı, Eser Neşriyat, İstanbul, 1980.*

4.1.4. Muğni'l-Muhtâc (Hatîb eş-Şirbînî)

Muğni'l-Muhtâc adlı eser, İmam Nevevî(ö.676/1277)'nin *Minhâcu't-Tâlibîn* adlı eserine İmam Hatîb eş-Şirbînî(ö.977/1570)'nin yazmış olduğu şerhtir. Şafii fıkına dair ünlü bir fıkıh kitabıdır. Hatîb eş-Şirbînî'nin bu çalışması, Şafii mezhebin vazgeçilmez başvuru kitaplarındandır. Binlerce fikhî meseleyi ele alan eser, birçok kaynaktan istifade edilerek kaleme alınmıştır. İmam Nevevî'nin *Minhâcu't-Tâlibîn* adlı eserine birçok şerh yapılmıştır. Onların en meşhur ve olanı ve kabul göreni ise Hatîb eş-Şirbînî'nin *Muğni'l-Muhtâc* adlı eseridir. Eser, *Minhâc*'ın en önde gelen şerhlerinden biri olarak görülmüş ve Şâfiî fukahasinca kabulle karşılanmıştır.

Karşıyaka Medresesinde öğrencilere dördüncü yıl okutulmaktadır.

4.1.5. Nûrul-Yakîn

Nûru'l-Yakin fî Sireti Seyyidi'l-Murselîn adlı eser, Mısırlı hukukçu ve tarihçi Muhammed b. Afiîfî el-Bâcurî el-Hudârî'nin (ö.1927) kaleme aldığı bir eserdir.

Muhammed el-Hudârî, Hz. Peygamberin siretini ele aldığı ve Arapça aslı üç yüz sayfa civarındaki bu çalışmasını “*Sizin için Hz. Peygamberde güzel bir örneklik vardır*”¹⁰⁶ ile “*Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*”¹⁰⁷ ayetleri ışığında yazmıştır. Eserin en önemli yanı, Hz. Peygamberin siretinin Kur'an ayetleri ile okuyucuya sunulmasıdır. Kanaatimizce, en ideal anlamda yazılan siret eserler, Kur'an'ın gölgesinde yazılan siretlerdir. Zira vahiy, Hz. Peygamberin yaşıyla muadil bir şekilde devam etmiş, vahyin tamamen ermesiyle de Hz. Peygamber için emr-i hak vaki olmuş ve kendisi dâr-ı bekaya irtihal eylemiştir.

Eserin dili, oldukça sade, akıcı ve anlaşılır bir formata sahiptir. Muhammed el-Hudârî, eserini mukaddimesinde Hz. Peygambere âşık olduğunu; kendisine zulmedenlere karşı gösterdiği sabrı, anayurdunu hangi şartlar altında terk etmesi, aynı inancı paylaşan kimseleri birbirine nasıl perçinlediği nedeniyle onun hayatına hayran kaldığını vurgulamıştır. Eser, Hz. Peygamberin hayatını, soy ağacından itibaren ele almıştır. Muhammed el-Hudârî'nin adı geçen eseri, medresede okuyan öğrenciler tarafından takdirle karşılandığı gözlemlenmiştir.¹⁰⁸

Eser, Nida Yayıncılık tarafından (İstanbul, 2010) “*Hz. Muhammed Nuru'l Yakîn*” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

Bu eser, Karşıyaka Medresesinde öğrencilere dördüncü yıl okutulmaktadır.

¹⁰⁶ *Ahzâb*, 33/21.

¹⁰⁷ *Enbiyâ*, 21/107.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Afiîfî el-Bâcurî el-Hudârî, *Nûru'l-Yakin fî Sireti Seyyidi'l-Murselîn*, thk. Hamdi Zemzem, Dâru'l-İmân, Mısır, 1998.

4.1.6.Îânetu't-Talibîn alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Mûîn – Fıkıh- (Dimyatî)

Osman b. Muhammed el-Bekrî Şatâ ed-Dimyatî el-Bekrî(ö.1300/1883)'nin kaleme aldığı *Îânetu't-Talibîn*, Şâfiî fıkıhına dair bir şerh niteliğindeki eserdir. Eser Zeynuddîn b. Abdülaziz el-Melîbârî (ö.987/1583)'nin *Fethu'l-Muîn bi Şerhi Kurratî'l-Ayn bi Muhimmâtî'd-Din* eserinin şerhidir. Müellif eserin mukaddimesinde dost ve sevdiklerinin bu esere yazılan şerh ve haşiyeleri bir araya getirmesini istediğini ancak kendisini bilgisinin azlığı sebebiyle bu işe yeterli bulmadığını, ancak dostları tarafından bu istek tekrarlanınca bu eseri kaleme almaya karar verdiğini ifade etmiştir. Müellif bu haşiyesini yazarken sadece cumhur ulemadan nakillerde bulunduğunu ifade etmiştir. Eserin konuları, bâb başlığı altında tertip edilmiştir. Eser, geleneksel şekilde namaz babı ile başlamış, sonra zekât, oruç, hacc, alışveriş bölümleriyle devam etmiştir. Daha sonra muâmelât, miras hukuku, aile hukuku, cinayet ve cezalar, cihat ve şahitlik ve şartlarından bahsetmiştir.¹⁰⁹

Îânetu't-Talibîn adlı eser, Karşıyaka Medresesinde beşinci yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.1.7.Safvetu't-Tefasir (M. Ali Sabuni)

Muhammed Ali Sabuni (ö.2021) tarafından kaleme alınan *Safvetu't-Tefâsir* adlı Arapça eserin aslı 3 cilttir. Dili, oldukça sade ve anlaşılır niteliktedir. Kendisinden önceki birçok müfessirin görüş ve yorumlarından yararlanmıştır. Yararlandığı müfessirlerden Taberî (ö.310/923), Carullah Zemaşerî (ö.538/1144), Fahreddîn Razî (ö.606/1210), Muhammed Kurtubî (ö.671/1273), Beyzâvî (ö.685/1286), İmaduddîn İsmail İbn Kesir (ö.774/1373), Celaledîn Suyûtî (ö.911/1505), Şeyhülislâm Ebu Suûd Efendi(ö.982/1574) gibi âlimleri sayabiliriz. Müellif Sabuni, tefsirini yazmaya Mekke'de 1973 yılında başlamış, 1978 yılında da yine vahyin merkezi olan Mekke'de bitirmiştir.

Eser, hem rivayet hem dirayet tefsir özelliğini taşımaktadır. Günün sorunlarını ele alan *Safvetu't-Tefâsir*, gereksiz ayrıntılardan, birçok tefsirde görülen mevzu hadislerden ve İsrailiyyattan uzaktır.

Surenin tefsirine başlanmadan önce o sure hakkında genel bilgiler verilmiştir. Ayet veya surelerin sebep-i nüzulleri vurgulanmıştır. Kapalı kelimeler, türev ve eşanlamlarıyla verilmiştir. Ayetlerin tefsirinden sonra “*Belağat*” başlığı altında, ayetlerdeki edebi sanatlar ele alınmıştır. Her eser için olduğu gibi müellifin tefsir çalışmasını tenkit edenler de, savunanlar da olmuştur.¹¹⁰

¹⁰⁹ Osman b. Muhammed el-Bekrî Şatâ ed-Dimyatî el-Bekrî, *Îânetu't-Talibîn alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Muîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1997.

¹¹⁰ Bu konuya dair bkz. Mehmet Yolcu- Ayşe Tokay, “Muhammed Ali es-Sâbûnî'ye Yöneltilen Tenkitlerin Değerlendirilmesi”, Ensar Neşriyat, cilt: 2, İstanbul, 2019, s.79-98.

Safvetu't-Tefâsir adlı eser, Karşıyaka Medresesinde öğrencilere beşinci yılda okutulmaktadır.

4.1.8.Beyzâvî (Kadî Beyzâvî)

Beyzâvî/Beyzâvî Tefsiri diye meşhur tefsirin özgün adı *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*'dir. Tefsir, meşhur müfessir, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakih Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö.685/1286)'ye aittir. Beyzâvî Tefsiri, bir bakıma kendisinden önceki tefsirlerin bir özeti durumundadır. Beyzâvî'nin tefsiri, tefsir alanında en temel kaynaklardan biri olarak kabul görmüştür.

İki yüzü aşkın şerh ve haşiyesi yapılmış söz konusu Tefsir, surelerin sonunda zayıf ve kimi yerde mevzu hadislerle; bazı yerlerde ise İsrâiliyata (Yahudilik ve Hıristiyanlık menşeli efsane, kıssa ve haberler) yer vermesi noktasında eleştirilere maruz kalmıştır.¹¹¹

Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl adlı eser, Karşıyaka Medresesinde öğrencilere altıncı yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.1.9.Hadis- Terğib ve Terhib (el-Munzirî)

Sözlükte “Bir şeyi istemek, bir şeye özenmek, özendirmek” anlamındaki rağbet kökünden türeyen terğib kelimesi “Herhangi bir konuda bir kimseyi bir işe yapmaya özendirmek, teşvik etmek” demektir.¹¹² Terhib ise terğib kelimesinin zıddıdır. Terhib “Herhangi bir konuda birisini korkutmak, bir işten sakındırmak” anlamına gelir.¹¹³ Bir davranış ve hareketi özendirme veya sakındırma formatındaki hadisler için terğib ve Terhib hadisler denmiştir. 526/1132

Hadis ilminde bu alanda yazılan eserler mevcuttur. Ebu Ahmed Humeyd b. Mahled b. Zencûye (ö.251/865), Ebu'l-Feth Süleym b. Eyyub er-Razî (ö.447/1055), İsmail b. Muhammed et-Talhî (ö.526/1132), Ebu Musa el-Medinî (ö.581/1185) ve Karşıyaka Medresesinde öğrencilere okutulan Ebu Muhammed Zekiyuddîn Abdülazim b. Abdulkavî el-Munzirî'nin (ö.656/1258) *et-Terğib ve't-Terhib* adlı eserler, onlardan bazılarıdır.

Munzirî'nin *et-Terğib ve't-Terhib* adlı derleme eserinde daha çok ihlâs, ilim, namaz, ticaret, edep, züht, cennet ve cehennem gibi konulara ağırlık vermiştir. Konulara ilişkin hadisleri ise genellikle *Kütüb-ü Sitte*, İmam Mâlik'in *el-Muvaţta'*ı, İbn Hibbân'nın *es-Sahih*'i, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'i, Taberânî'nin *Mu'cem*'leri ve Hâkim'in *el-Mustedrek*'inden harmanlamıştır. *et-Terğib ve't-Terhib* eserleri telif edilirken, kanaatimizce bir şeyi imrendirmek ya da sakındırmak adına

¹¹¹ Eser hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, “*Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*” maddesi, DİA, İstanbul, 1995, XI/260-261.

¹¹² Rağib İsfahânî, *el-Mufredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1412, s. 358-359.

¹¹³ Rağib İsfahânî, *el-Mufredât*, 366-367.

“mevzu hadis” nevinden ibare ve ifadelerden kaçınmanın şart olduğudur.¹¹⁴

Ahlakî konuları ihtiva eden bu eserin, değerler eğitimi konusunda öğrencilerin gelişmesine ve kişilik kazanmasına vesile olacağı aşîkârdır.

et-Tergîb ve't-Terhîb, Karşıyaka Medresesinde altıncı yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.1.10.Usûlu'l-Hadis- el-Manzûmetu'l-Beykûniyye

el-Manzûmetu'l-Beykûniyye, Taha b. Muhammed el-Beykûnî eş-Şafîî'nin (ö.1080/1669) hadis usulüne dair kaleme aldığı bir eserdir. Müellif, hadis usulü ilmindeki prensipleri manzum bir formatta tanzim etmiştir. Otuz dört beyitten oluşan ve son derece muhtasar bir eserdir. Birçok ilim ehli, adı geçen esere ilgi duymuş, şerhini yapmış, anlamını vermiştir. Allame Ebu Abdullah Muhammed b. Abdulkabî ez-Zurkânî (ö.1122/1710), Şeyh Atiyyetullah b. Atiyye el-Echûrî (ö.1190/1776) ve Allame Sıddık Hasan Han (ö.1307/1890), *el-Manzûmetu'l-Beykûniyye* için şerh yapanlardan bazılarıdır.¹¹⁵

Müellif Taha el-Beykûnî, manzum eserine Allah'a hamd, Hz. Peygambere salat selamla başladıktan sonra sahih, hasen, zayıf, merfu, maktu', muttasıl, meşhur, mevkuf, munkatı', mu'dal, muttarıb gibi hadis ıstılahlarını tarif etmiştir. Daha sonra ise çalışmasının hayırlı bir şekilde tamamlandığını belirtmiştir.¹¹⁶

Bu eser, altıncı yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.1.11.el-Verakât- Usulul Fıkh (İmam el-Cuveynî)

Eser, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî (ö.478/1085)'nin fıkıh usulüne dair yazdığı muhtasar bir eserdir. On iki sayfa civarında bir hacme sahiptir. Eserde fıkıh usulü kâideleri ele alınmıştır. Müellif, bu kitapta usûlu fıkıhın tarifi, hükümlerin çeşitleri, kelamın çeşitleri, emir, nehiy, mücmel ve mübeyyen, kıyâs, tertîbu'l edille, müftî'nin ve müsteftî'nin şartları ile ictihât gibi konuları ele almıştır.¹¹⁷

Bu eser, yedinci yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.1.12.el-Veciz-Usûlu'l-Fıkh (Abdülkerim Zeydân)

el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh adlı eser, Iraklı fıkıh alimi Abdülkerim Zeydân'ın (ö.2014) kaleme aldığı eserdir. Eserin özgün adı *el-Veciz fî Şerhi'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye*'dir. Abdülkerim Zeydân, adı geçen eserinin başında fıkıh usulüne dair kapsamlı bilgiler verdikten sonra usulcülere göre hükmü ve çeşitlerini; efalu'l-mukellefinin durumunu; azimet ve

¹¹⁴ Bu konuda bkz. Hacı Çiçek, “Şevkânî'nin Hayatı ve el-Fevaid Adlı Eserinin Metodolojik Özellikleri”

e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı: IX Nisan 2013, s.104-126.

¹¹⁵ Taha b. Muhammed el-Beykûnî eş-Şafîî, *el-Manzûmetul-Beykûniyye*, Dâru'l-Muğnî, Riyâd, 2007, s.5-6.

¹¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Taha el-Beykûnî, *el-Manzûmetul-Beykûniyye*, s. 8-12.

¹¹⁷ İmâmü'l-Harmeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn el-Cuveynî, *el-Verakât*, Dâru's-Samîi', Riyâd, 2006, s.7-18.

ruhsatı; sıhhat ve butlanı; ehliyet ve arızalarını; hükmün delillerini; Kur'an-sünnet-icma-kıyas-istihsan-mesalih-i mürsele-seddu'z-istishab-Zerayi' ve örfün yerini ele almış; her bir kavramı en güzel bir anlatımla ve ayetler ışığında tanımlamıştır.¹¹⁸

Zeydan'ın bu eseri Ruhi Özcan (ö.1986) tarafından *Fıkıh Usulü* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

Bu eser, Kâhta Karşıyaka Medresesi tarafından yedinci yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.1.13.Cem'ul-Cevâmi'

Cem'u'l-Cevâmi', Taceddîn es-Subkî'nin (ö.771/1370) fıkıh usulüne dair yazdığı bir eserdir. Subkî, fıkıh usulü alanında devrinin ilmi geleneğinin de tesiriyle, önce Beyzavî'nin (ö.685/1286) *Minhâcu'l-Vusûl'u* üzerine babası Takıyyüddîn es-Subkî'nin başladığı *el-İbhâc* adlı şerhi tamamlamış, ardından İbnü'l-Hacib'in (ö.646 /1249) *Muhtasaru'l-Muntehâ* adlı eserine Ref'u'l-Hacib adıyla bir şerh yazmış, daha sonra da bu iki şerhin özeti mahiyetindeki, tam adı *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkıh* olan bu eseri kaleme almıştır.

Eser, bir mukaddime ile yedi ana bölümden oluşmuştur. Onlar Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas, İstidlâl, Teâdul-tercih ve İctihad konularıdır. Müellifin bu eseri, hem çağdaşları hem kendisinden sonraki âlimler tarafından takdirle karşılanmıştır. Medreselerde yüzyıllar boyunca okutulmuş ve fıkıh klasikleri arasında yerini almıştır. Subkî, fıkha dair birçok görüşü vurguladıktan sonra tercihini belirtmektedir. Kendisi adı geçen eserini Şafiî ekolüne bağlı olarak yazmıştır.¹¹⁹

Bu eser, Kâhta Karşıyaka Medresesi tarafından yedinci yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.2.Karşıyaka Medresesi'nin Okuttuğu Farklı Gramer/Alet Eserler

4.2.1.Kitâbu'z-Zurûf ve't-Terkîb

Yunus Ereknî tarafından Kürtçe kaleme alınan *Kitâbu'z-Zurûf ve't-Terkîbi'l-Mu'reb* adlı eser, nahivle ilgilidir. Eserin sahibi -bazı tahminler olsa da- bilinmemektedir. Söz konusu eserin *Zurûf* bölümü, adından anlaşılacağı üzere Arapçadaki zarflardan, çeşitlerinden ve zarflara dair hükümlerden bahseden bir çalışmadır. *Terkîb* bölümü ise Arapçadaki kelime ve cümlelerin irabını ele almaktadır. *Terkîb* bölümü mebnî ile başlamakta, mefuller/tümleçler/nesneler konusu ile nihayete ermektedir. Eseri Arapçaya Muhammed Hadi eş-Şemerhî el-Mardînî tahkik ederek çevirmiştir.¹²⁰

¹¹⁸ Bkz. Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz-Usulu'l-Fıkıh*, Muessesetu Kurtuba, Bağdat, 1976.

¹¹⁹ Ali Bardakoğlu, "Cem'ul-Cevâmi'" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1993, VII/343-344.

¹²⁰ Yunus Ereknî, *Kitâbu'z-Zurûf ve't-Terkîbi'l-Mu'reb*, thk ve çev. Muhammed Hadi eş-Şemerhî el-Mardînî, Mektebetu Seydâ, Diyarbakır, 2015.

Daha sonra *Kitâbu'z-Zurûf ve't-Terkîbi'l-Mu'reb*'in haşiyesi kaleme alınmıştır.¹²¹

Bu eser, Kâhta Karşıyaka Medresesi tarafından birinci yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.2.2.Şerhu'l-Muğnî

Bedruddîn Muhammed b. Abdurrahim b. el Ömerî el-Meylanî(ö.811/1408)'nin kaleme aldığı *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv*, Ebu'l-Mekarim Fahrüddîn Ahmed b. Ebul-Hasen b. Yusuf Çarperdi(ö.746/1346)'ye ait olan *Metnu'l-Muğnî*'nin bir şerhidir. Müellif, kitabını üç kısma ayırmıştır. Şerhte merfuat, mansubat ve mecrurat başlıkları altındaki alt başlıklardan söz etmektedir. Müellif, harflere de detaylı bir şekilde temas etmiştir.

Öğrenciler için oldukça faydalı bir gramer kitabıdır. Bu eser, Kâhta Karşıyaka Medresesi tarafından ikinci yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.2.3.Hallu'l-Meâkid

Hallu Meâkidu'l-Kavâid el-Lâti Sebetet Bi'd'-Delâili ve's-Şevâhid adlı eser, Ebu's-Senâ Ahmed b. Muhammed b. Ârif Şemsüddîn İbn-i Ebi'l-Berekât er-Rûmî ez-Zilî et-Tökâdî es-Sivâsî (ö.1006/1597) tarafından yazılmıştır. Müellif, Tokat'ın Zile ilçesinde doğmuş, asıl Ahmed, künyesi Ebu's-Senâ, lakabı ise Şemseddîn'dir. Sivas'ta ilimle uğraştığından “Sivâsî” diye meşhur olmuştur. Aynı zamanda şair olan müellif, şiirlerinde Şemsî/Şemsiya mahlasını kullanmıştır.

Onun *Hallu Me'âkidu'l-Kavâid* adlı eseri manzum bir eserdir. İbn Hişâm en-Nahvî'nin *el-İ'râb an Kavâidi'l-İ'râb* adlı eserinin bir haşiyesidir. Müellif tarafından 967/1560 yılında Zile'de kaleme alınmıştır. Kitap cümle ve hükümleri, câr ve mecrûr, kelimenin kullanıldıkları mana sayıları ve kelimeleri kullanma sürecinde karşılaşılan bir takım ibareler hakkında açıklık getirmektedir.¹²²

Bu eser, Kâhta Karşıyaka Medresesi tarafından ikinci yılda öğrencilere okutulmaktadır.

4.2.4. el-Fevâidu'l-Fenâriyye (Molla Fenârî) ve Kavli Ahmed (Kul Ahmed)

el-Fevâidu'l-Fenâriyye, Şemseddîn Ebu'l-Fedâil Muhammed b. Hamza (ö.834/1431), tarafından kaleme alınmıştır. Osmanlı âlimi olan müellif, Molla Fenârî diye meşhur olmuştur. İlim adamı olmasının yanı sıra başarılı bir devlet adamıdır. Birçok İslam ilimleri dalında eserler yazmıştır. *el-Fevâidu'l-Fenâriyye*, Esirüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî (ö.663/1265)'nin *er-Risâletu'l-Esiriyye fi'l-Mantık* diye de bilinen *İsagucî* adlı muhtasar eserine yaptığı şerhtir.

¹²¹ Muhammed ed-Diyarbakirî- Şeyh Abdurrahman Molla Kindî, *Haşiyetü'z-Zuruf ve Haşiyetü't-Terkib*, el-Mektebetü'l-Haşimiyye, İstanbul, 2013.

¹²² Geniş bilgi için bkz. Hasan Aksoy, “Şemseddîn Sivâsî” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII/523-526.

Kavl-i Ahmed adlı eser ise Kul (Kavil) Ahmed diye tanınan Ahmed b. Muhammed b. Hıdır tarafından Molla Fenârî'nin *el-Fevâidu'l-Fenâriyye*'sine yapılan bir haşiye çalışmasıdır.¹²³ Mantık konularının hepsini içeren bu eser, öteden beri medreselerde okutulmuş, halen de okutulmaktadır.

Mantık ilmine dair adı geçen eserler, Kâhta Karşıyaka Medresesi'nde öğrencilere beşinci yıl okutulmaktadır.

4.2.5.el-Velediyye (Abdolvahhab el-Amidî)

Saçaklızâde Mehmed Efendi el-Maraşî (ö.1145/1732) tarafından mantık, cedel ve münazara alanında kaleme alınan bu eserin özgün adı, *"Takrîru'l-Kavânîni'l-Mutedâvile min İlmi'l-Munâzara"*dır. Eser, *er-Risâletu'l-Velediyye* ismiyle özetlenmiştir. Son devir tefsir âlim ve şairlerinden Serbestzâde Ahmed Hamdi (ö.1939), söz konusu özeti, *"Mir'ât-ı Münâzara: Fenn-i Âdâb ve Münâzaradan Velediyye Tercümesi"* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Esere ayrıca pek çok âlim tarafından şerh yazılmıştır.

Kâhta Karşıyaka Medresesi, Abdolvahhab b. Hüseyin b. Veliyyuddîn el-Amidî tarafından esere yapılan şerhi öğrencilerine beşinci yılda okutmaktadır. el-Amidî'nin şerhini Abdülhamid Haşim el-İsâvî yapmıştır. Eser, ilm-i cedel ve münazara alanına giren birçok konuyu detaylıca ele almış, incelemiştir. Şarih, eserin konularını işlerken çoğu zaman ayet ve hadislerden deliller getirmiştir. Veliyyuddîn el-Amidî'nin bu şerhi, kaynak ve fihristiyle birlikte iki yüz on sayfa civarındadır.¹²⁴

Kâhta Karşıyaka Medresesi'nde öğrencilere beşinci yıl okutulmaktadır.

5.MEDRESELERDEKİ EĞİTİM PROGRAMININ TEMEL İLKELERİ

5.1.Kâhta Merkez Kâhtavî Medresesi

Kâhta Merkez Kâhtavî Medresesi sorumlu hocası/seydası, kurumlarınca uygulanan metodolojiyi şu şekilde izah etmiştir:

1-Ortaokul mezunu öğrenciler kayda kabul edilir. Medrese eğitimi yanında ortaöğretim ve lisans diploması alabilmeleri için öğrenciler açık öğretime yönlendirilir.

2-Ahlakî bağlamda nefis tezkiyesi ve davet fıkıhı gibi konularda haftada iki saat ders yapılır.

3-Namazlar cemaatle kılınır. Sabah ve akşam namazlarından sonra me'surat okunur.¹²⁵ Günde bir cüz Kur'an dinlenir. Günlük Kur'an

¹²³ Bkz. İbrahim Hakki Aydın, "Molla Fenârî" maddesi, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/245-247.

¹²⁴ Geniş bilgi için bkz. Abdolvahhab b. Hüseyin b. Veliyyuddîn el-Amidî, , *Şerhu Abdolvahhab b. Hüseyin el-Amidî Ala'r-Risâleti'l- Velediyye*, thk. Abdülhamid Haşim el-İsâvî, Dâru'n-Nûr, Amman, 2014.

¹²⁵ Me'surât "Hz. Peygamber ile sahibilerden naklolunan tesirli ve makbul dualar" demektir. Abdullah Yeğin, *İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay. İstanbul,1973, s. 418. Ayrıca bkz. İbrahim Halil Babaoğlu, *el-Me'surat: Peygamberimizin Dilinden Düşürmediği Dua ve Zikirler*, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2016.

ezberi yapılır. Bu itibarla yılda en az yarım cüz (10 sayfa) Kur'an ezberlenir. İşlenen dersler günlük mütalaa edilir.

4-Medresede haftalık, aylık ve yıllık sınavlar yapılır. Yılsonu sınavları, sınıf geçmeye yönelik sınavlardır. Burada öğrencinin, öğrenme sürecinde kendisini derse ne oranda adapte ettiği ölçülür, değerlendirilir.

5-Medresede, Arapça okuma-yazma kabiliyetinin gelişmesi için günlük dersin, öğrenci tarafından Arapça yazılması zorunludur.

6-Haftalık tatil, Perşembe günü öğlen namazı ile başlar, Cuma günü akşam namazı ile sona erer.

7-Yılsonu sınavını başarıyla geçen öğrencilerimiz, yaz tatiline girme hakkını kazanırlar. Yaz tatillerinde öğrenciler, istidatları doğrultusundaki meslekleri edinmeye yönelik çalışmalara yönlendirilir.

8-Topluma açık dersler ve Cuma hutbeleri, öğrencilerin teorik bilgilerini pratiğe dönüştürmelerini sağlamaya yönelik icra edilir.

9-Öğrencilerin, Arapça konuşma kabiliyetini geliştirmek için eğitimin her safhasında Arapça konuşulmaya gayret edilmektedir. İmkânlar ölçüsünde öğrencilerin, Arap ülkelerini ziyaret etmesi sağlanır. Tabii ki bu süreç, beraberinde bazı malî külfetleri getirmektedir.

10-Öğrencilerin yurt dışında Arapça eğitim veren üniversitelerde öğrenim görmesi tavsiye edilir.

5.2.Kâhta Merkez Karşıyaka Medresesi

Kâhta Merkez Karşıyaka Medresesi sorumlu seydası ise kurumlarındaki uygulamayı şöyle izah etmiştir:

“Kâhta Karşıyaka Mahallesi Merkez (medrese) Kur'an Kursu'muzun bünyesinde 3 müderris ile 25 öğrenci bulunmaktadır. Öğrencilerimizin yaş grupları 14-22 yaş arasındadır. Öğrenim süremiz 6-7 yıl, bazı öğrencilerimiz için ise 8 yıla baliğ olduğu da vakidir.

Öğrencilerimizi genelde üç kısımda kategorize ediyoruz:

İbtidai grup: Bu grubu oluşturanlar, yeni başlayan öğrencilerdir. Onlara daha çok, temel inanç esaslarıyla ilgili akaid ve hadis deslerini vermeye çalışıyoruz.

Mütavassıt grup: Bunlara orta grup diyebiliriz. Bu gruba, ibtidai grubun bir miktar fevkinde olacak formatta fıkıh, tefsir ve hadis derslerini okutuyoruz.

İntihaî grup: Bu grup, ilk iki grubun ilerisindeki öğrencilerimizden oluşan gruptur. Bu gruptaki öğrencilere Muğni'l-Muhtac (fıkıh); Safvetu't-Tefâsir, Kadı Beyzavî (tefsir); Cevheretu't-Tevhîd (akaid) ve Menzûmetu'l-Beykûniyye (hadis usulü) gibi eserler okutulur.

Eğitim öğretimde takip ettiğimiz metot, öğrencilerimizin kişisel becerilerine göre farklılık arz etmektedir. Bu farklılıkları kıraat/okuma, hıfz/metin ezberleme ve istima'/ders dinleme şeklinde tasnif etmemiz mümkündür.

Biz, öğrencilerimizi 7 gün 24 saat dört duvar arasına hapsedmiyoruz. Hem genç olmaları hem eğitim öğretim psikolojisi noktasında farklı zaman dilimlerinde öğrencilerimizin bedensel eğitimlerine de önem veriyoruz. Bunu bizzat uygulamaya çalışıyoruz. Örneğin haftada bir gün halı saha maçları yapıyor, ayda bir kez pikniğe gidiyoruz. Halı saha ve piknik etkinliklerinde, ailelerinden ayrı kalan öğrencilerimizin hem bedensel hem zihinsel planda rahatladıklarına şahit oluyoruz. Ahlakî değerler eğitimi alanında ise dışarıdan rehberlik hocalarını misafir ediyoruz. Vakit namazlardan sonra genellikle ahlak ve adap üzerine sohbetler yapıyoruz.”

6.EĞİTİM ÖĞRETİM SÜRECİNDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER

6.1.Kâhta Merkez Kâhtavî Medresesi

Kâhta Merkez Kâhtavî Medresesi sorumlu müderrisi, kendi kurumunda tespit ettiği sorunları şöyle sıralamıştır:

“Malum olduğu üzere herkesin zekâ düzeyi, anlama kabiliyeti ve bir şeyi ezberleme süreci farklılık arz etmektedir. Bu, insanın fitratında mevcut olan bir hakikattir. Buradan hareketle diyebiliriz ki hıfz/ezber sıkıntısı yaşayan talebelerimiz olmaktadır. Biz, bunu bir eğitimci olarak tabii karşılıyoruz. Zira öğrenci, konuşmadığı bir dildeki metni ezberlemek, görüldüğü gibi kolay değildir. Ezberin dışında nahiv’de de (garamer) kimi zaman zorlanan talebelerimiz olmaktadır. Bu talebelerimize daha çok vakit ayırmakta ve yardımcı olmaktayız.

Medresemizde takip ettiğimiz metot, yaklaşık şu şekildedir: Dersler alınmadan evvel dersler mütalaa, müzakere edilmektedir. Mütalaadan sonra derse gidilir. Öğrenci, ders esnasında anlamadığını rahatlıkla hocasına sormaktadır. Ders bittikten sonra arkadaş ve hocalarıyla derslerini yine tekrar ederler (müzakere). Daha sonra dersin notlarını defterlerine yazarlar (kitabet). Ezber vakti geldiğinde ezberlerini de (hıfz) yapıp ertesi günün ders saatine hazırlık yaparlar. Daha sonra ise yeni ders alınmadan hocaların sorularına cevap verirler (soru-cevap). Birkaç aşamada gerçekleşen bu süreç, dersin anlaşılıp anlaşılmadığına ışık tutmaktadır. Şayet ders, öğrenciler tarafından anlaşıldıysa onlara yeni ders verilmektedir.

Medreselerin günümüze yol gösterecek günümüz sıkıntılarına çözüm bulacak âlimler, davetçiler, hatipler yetiştirmesi gerekmektedir. İlim yolculuğu esnasında zorlu bir yolculuk gerçekleşmektedir. Sabır bu yolculuğun olmazsa olmazlarından. Talebeler açısından yaşadığımız en büyük problem sabır olmuştur.”

6.2.Kâhta Merkez Karşıyaka Medresesi

Malum olduğu üzere hangi sosyal, ekonomik ve kültürel etkinlik olursa olsun, farklı boyutlarda bazı problemlerin yaşanması doğaldır. En modern eğitim programına sahip iddiasındaki kurumlar için de bu geçerlidir. Zira öğretmen/muallim, öğrenci/müteallim ve -okul/medrese

sacayağını oluşturan temel unsurlar arasında, kimi zaman amaçlanan insicam ve uyum sağlanamayabilir, dolayısıyla hedeflenen kazanımlar gerçekleşmeyebilir.

Amacın ideal anlamda gerçekleşmesini engelleyen faktörler arasında öğrencilerde bulunması gereken kişisel özellikleri; konuların öğrencilerin anlama ve kavrama kapasitelerinin fevkinde olmasını; her konu ve davranışın, bütün öğrenciler kazanılıp kazanılmadığı; şayet kazanmış ise hangi derece kazanıldığını ölçme ve değerlendirme faaliyetini sayabiliriz.

Çalışmamıza konu edindiğimiz kurumların sorumluları tarafından bazı sorunlar tespit edilmiş ve aşağıdaki şekilde tasnif edilmiştir:

Eğitim öğretim sürecinde hem öğrenci hem hocalar açısından karşılaştığınız veya tespit ettiğiniz problemler nelerdir, sorumuza karşılık, Kâhta Karşıyaka Medresesi sorumlu öğreticisinden şu cevabı aldık:

“Bazı öğrenciler, müderrisler tarafından verilen ödevler ile yeterince ilgilenmiyor. Tespitlerimize göre kimi öğrencilerimiz, bazı metinleri ezberlemede zorlanıyor, nahivden sonra gelen bilimlerde sıkıntı çekiyorlar. Günümüzdeki müderrisler ise selefleri kadar yeterli donanımına sahip değiller. Bütün zamanını öğrencilere ayıran gayretli müderrisler bulunmamaktadır.”

7.KARŞILAŞILAN PROBLEMLERE YÖNELİK ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

7.1.Kâhta Merkez Kâhtavî Medresesi’nin Çözüm Önerisi

Eğitim-öğretimin daha mükemmel olması adına tavsiyeleriniz nelerdir?

1-Medrese çatısı altında hizmet veren âlimlerin, müderrislerin birbirlerine omuz vermeleri. Omuz vurmamaları. Destek olmaları. Bu konuda istişare toplantıları, ortak faaliyetler, ilim kampları vs. uygulamalara geçilebilir. Kuvvetli bir dayanışmayla gerek Türkiye’deki gerekse dünyadaki medreselerin işleyişinin daha iyiye gideceğini düşünmekteyiz.

2-Medreselerin toplum tarafından bilinip ziyaret edilmesi toplum açısından çok önemlidir.

3-Gezi ve faaliyetler arttırılmalı âlimler, kütüphaneler, medreseler vs. ziyaret edilmelidir. Özellikle bu gezilerin/faaliyetlerin amaçları olmalıdır.

4-Talebelerin zihin dünyasını açacak genişletecek programlar tertip edilmelidir.

5-Okuma-ezber gibi yarışmalar, ödüllü sınavlar tertip edilmelidir.

6-Medreselerin bazı yönlerinin ıslah edilmesi gerektiği ve bu alanda çalışma yapmanın elzem olduğu düşüncesindeyiz.

7-Hocaların her konuda talebelere örnek olmaları, talebelerin sevgisini kazanmaları, onlara katı ve haşın davranmamaları

gerekmektedir. Hocanın, talebeye örnek olmaması, beraberinde birçok problemler getirmektedir.

7.2.Kâhta Merkez Karşıyaka Medresesi'nin Çözüm Önerisi

“Eğitim-öğretimin daha mükemmel olması adına ekleyeceğiniz tavsiyeleriniz nelerdir?” sorumuza ise şu karşılığı verdi:

“Bizim öğrenciliğimizde medreselerde Kur'an-ı Kerim dersi konusunda düzgün kıraat eksikliği bulunmaktaydı. Bu sıkıntı, neredeyse her öğrenci tarafından biliniyor, yaşanıyordu. Günümüzde ise Diyanet İşleri Başkanlığımız tarafından atanan hocalarımız, kıraat problemini giderdi. Kişisel kanaatim, medreseye gelen talebelerin, Arapça derslerine başlamadan evvel altı ay veya Kur'an hocasının uygun gördüğü zaman kadar Kur'an-ı Kerim'i fem-i muhsin (Kur'an'ı doğru, ustaca ve güzel bir formatta okuma) ile kavraması gerektiği yönündedir. Öğrenci, bu safhayı aştıktan sonra Arapça eğitimine başlamalıdır. Bir diğer tavsiyemiz ise klasik Arapçanın yanında modern Arapça eğitiminin de verilmesi gerektiğidir. Bundan kastımız, mükâlemedir, pratiktir. Öğrencinin, ulûmu'l-Kur'an, ulûmu'l-hadis benzeri bilim dallarını en güzel şekilde anlaması ve kavraması için medresede zikrettiğimiz eserleri mutlaka okuması gerekir.”

SONUÇ

Medreselerin, İslâm kültürü ve eğitiminin kuşaktan kuşağa taşınmasında önemli rol üstlendiği bilinmektedir. Malum olduğu üzere Yukarı Mezopotamya'ya İslâm girdikten sonra, yörede eğitim öğretim bağlamında her tarafa irili ufaklı medreseler açılmış, oralarda Arapçanın grameri, dil ve edebiyatı öğretilmeye başlamıştır. Öyle ki birçok kırsal yörede leylî/yatılı öğrencilerin barındığı medreseler inşa edilmiştir. Bölgedeki medreselerde Arapçanın yanı sıra Farsçanın da öğretildiğini biliyoruz. Günümüzde önceki yıllara kıyasla Farsça öğretime yönelik hassasiyetin azaldığını da eklememiz yerinde olacaktır.

Bu çalışmada Yukarı Mezopotamya'nın bir yerleşim birimi olan Kâhta'daki iki medresenin eğitim faaliyetleri ve müfredatları ele alınmış, okuttukları ders malzemeleri mukayese edilerek analizi yapılmıştır.

Malum olduğu üzere genelde Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da, özelde ise Kâhta havzasında medreselerde okutulan ilimleri “dinî ve alet ilimler” diye iki kategoride olagelmıştır. Onları tefsir-tefsir usulü, hadis-hadis usulü, fıkıh-fıkıh usulü ve akaid ilmi; sarf/morfoloji, nahiv/sentak, mantık, münazara ve belagat ilmi şeklinde özetlemek mümkündür. Adı geçen ilim dallarının, çalışmamıza konu ettiğimiz Kahtâvî Medresesi ile Kâhta Karşıyaka Medresesi'nde farklı form ve sürelerde okutulduğu tarafımızdan tespit edilmiştir. Medreselerdeki süre ve safhaların farklılığı, her medresenin sahip olduğu öğrencilerin yaş ve algılarıyla yakından ilişkilidir.

Her iki medrese öğrencilerinin ortaokul mezunu yaş grubunda oldukları tespit edilmiştir. Medrese eğitimi yanında ortaöğretim ve lisans diploması alabilmeleri için öğrencilerin açık öğretime yönlendirildiğini de söyleyebiliriz.

Rutin derslerin dışında ahlakî bağlamda nefis tezkiyesi ve davet fıkıhı gibi konularda haftada iki saat dersin yapıldığı; namazların cemaatle eda edildiği; sabah ve akşam namazlarından sonra münacat içerikli duaların okunduğu; her gün bir cüz Kur'an'ın dinlendiği; her öğrencinin, hıfz kapasitesi oranında Kur'an ezberlediği; işlenen derslerin, istisnasız günlük olarak mütalaa edildiği bilgisine ulaşılmıştır.

Medreselerde haftalık, aylık ve yıllık sınavlar yapıldığı; bununla öğrencinin, öğrenme sürecinde kendisini derslerine ne denli adapte ettiğini ölçme ve değerlendirme amacı güdülmüştür.

Öğrencilerin usanmamaları için, Perşembe günü öğleden sonra başlayan ve Cuma günü akşam namazı ile sona eren haftalık bir tatil takdir edilmiştir. Tatiller, öğrencilerin nefeslenmeleri, psikolojik açıdan rahatlamaları için oldukça önemli bir öneme sahiptir.

Adı geçen medreseler, öğrencilerini medreselerinin alanına hapsedmiyor, aksine yılsonu sınavını başarıyla geçen öğrencilerini, yaz tatillerinde istidatları doğrultusunda meslekler edinmeye yönlendirmektedir. Medreseler, bu metodolojileriyle, öğrencilerine büyük oranda katma değer kazandırmış olmaktadır. Zaten kişinin sevmediği, kabiliyeti doğrultusunda edinmediği bir meslekte başarılı olması düşünülemez.

Öğrencilere verilmek istenen birçok kazanımın yanı sıra öğrencilerin yurt dışında Arapça eğitim veren üniversitelerde öğrenim görmesi de amaçlanmıştır.

Kâhta özelinde kişisel tespitlerimizden bir tanesi de otuz kırk yıl öncesine kıyasla günümüzdeki seydaların, günün koşullarına göre kendilerini adapte ettikleridir. Örneğin 1980'lerde Muhammed Ali Sabunî'nin "*Safvetu't-Tefâsir/Tefsirlerin Özü*" adlı tefsiri için "O, asri bir tefsirdir" diyerek tefsire gereken ilgiyi göstermeyen seydalardan, aynı tefsiri öğrencilerine ders kitabı olarak okutan, tahlil ettiren seydalara gelmiş durumdayız. Bu minvaldeki gelişmeler, hem seydalar hem öğrencileri için oldukça önemli bir gelişmedir.

Günümüzde geleneksel bağlamda Arapça öğretimini icra eden medreselerin, ders müfredatlarını günün koşullarına göre gözden geçirmeli, dinî/şerî ilimler alanında İlahiyat Fakülteleri, İslamî İlimler Fakülteleri ve Diyanet ile istişare ederek yeniden tanzim etmelerinin faydalı olacağına inanıyoruz.

Son söz olarak, İslâm'a kucak açmış Anadolu topraklarında, nesli ve kültürü ifsat etmeye çalışan ideolojik yapılara karşı söz konusu eğitim kurumların varlığı korunmalı, takdir edilmeli, desteklenmeli diye düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Abdulhamîd**, Muhammed Muhyiddîn el-Mısrî (ö.1973), *Risâletu'l-Adâb fî İlmi Adâb'il Bahs ve'l Munazara*, www.riyadhalelm.com
- Ahdarî**, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Seyyidî Muhammed es-Sagîr (ö.983/1575-76), *es-Sullemu'l-Munevrak fî İlmi'l-Mantık*, tashih, İbrahim el-Harranî- Muhammed ed-Diyarbekrî, el-Mektebetu'l-Haşimiyye, İstanbul, 2014.
- Akpınar**, Ali, “Tefsirü'l-Celaleyn” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2011.
- Aksoy**, Hasan, “Şemseddîn Sivâsî” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2010.
- Askalânî**, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (ö.852/1448), *İnbâu'l-Ğumr bi-Ebnâi'l-Umr*, thk. Hasan Habeşi, nşr. el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Mısır, 1969.
- Aydın**, İbrahim Hakkı, “Molla Fenârî” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2005.
- Aynî**, Ebu Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed (ö.855/1451), *Meğânî'l-Ahyâr fî Şerhi Esâmî Ricâli Me'ânî'i-Âsâr*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 2006.
- Babaoğlu**, İbrahim Halil , *el-Me'surât: Peygamberimizin Dilinden Düşürmediği Dua ve Zikirler*, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Bâcûrî**, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed (ö.1277/1860), *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, thk. Muhammed Edib el-Keylânî-Abdulkarim Tettân, Dimaşk, 1391.
- Bardakoğlu**, Ali, “Cem'u'l-Cevâmî” maddesi, *DİA*, İstanbul, 1993.
- Barenî**, Muhammed Âşık İlâhî, *et-Teshîlu'd-Darûrî li Mesâilî'l-Kudûrî*, Mektebetu's-Şeyh, Karaçi, 1411.
- Beykûnî**, Taha b. Muhammed eş-Şafî (ö.1080/1669), *el-Manzûmetul-Beykûniyye*, Dâru'l-Muğnî, Riyâd, 2007.
- Beyzâvî**, Nasıruddîn Ebu Said Abdullah b. Ömer (ö. 683/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Dâru İhya Turasi'l-Arabî, Beyrût, 1418.
- Bingöl**, Abdülkuddûs, *DİA*, “Ebherî, Esirüddîn” maddesi, İstanbul, 1994.
- Bolay**, M. Naci, “Ahdarî” maddesi, *DİA*, İstanbul, 1998.
- Bolelli**, Nusrettin, *Belâgat (Beyân- Me'anî- Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı*, MÜİFV. Yay. , İstanbul, 2011.
- Bolelli**, Nusrettin, XVIII.-XX. Yüzyıllarda Anadolu'da Arapça Öğretimi, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2005 Sayı 15.
- Bugâ**, Mustafa Dîb, *et-Tehzîb fî Edilleti Metni'l-Gaye ve't-Takrîb*, Dâru İbn Kesir, Beyrût, 1989.
- Buğa**, Mustafa Dîb-el-Hin, Mustafa, *el-Fıkhu'l-Menhecî ala Mezhebi'l-İmam Şafî*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1992.
- Bustanî**, Kerem, *el-Muncidu'l-Ebcdî*, Dâru'l-Maşrık, Beyrût, 1993.
- Bustî**, Ebu'l-Feth Alî b. Muhammed b. Hüseyin b. Yûsuf (ö.400/1010), *Kasîdetu Unvânî'l-Hikem*, thk. Abdulfettâh Ebu Gudde, Mektebu'l-Matbû'ât el-İslâmiyye, Beyrût, 1427.
- Câmî**, Nureddîn Abdurrahman b. Nizameddîn Ahmed b. Muhammed (ö.898/1492), *el-Fevâidu'd-Diyâiyye Şerhu Kâfiye İbnu'l-Hâcib*, thk. Usume Taha er-Rufâ'î, byy, ts.
- Cârim**, Alî (ö.1949) – Emin, Mustafâ, *el-Belâğatu'l-Vadiha fî'l-Beyânî ve'l-Me'ânî ve'l-Bedî'*, Dâru'l-Maarif, Kâhire, ts.
- Cerrahoğlu**, İsmail, “Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl” maddesi, *DİA*, İstanbul, 1995.
- Cevherî**, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö.396/1005), *es-Sihâh Tâcu'l-Luğâ ve Sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr, Kâhire, 1958.

- Curcânî**, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- Cuveynî**, İmâmu'l-Harmeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn (ö.478/1085), *el-Verakât*, Dâru's-Samîi', Riyâd, 2006.
- Çiçek**, Hacı, “Yesteftûnek” ve “Yüftüküm” Kelimelerinin Türkçeye Çeviri Sorunu, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: II, sayı:2, 2011.
- Çiçek**, Hacı, “Şevkânî'nin Hayatı ve el-Fevaid Adlı Eserinin Metodolojik Özellikleri” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: IX Nisan 2013.
- Çiçek**, Hacı, “Zemahşerî'nin “Atwaqu'z-Zeheb” Adlı Eserinin Edebî Sanatlar Açısından Değerlendirilmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/2, cilt: 2, sayı: 3, 2015.
- Çiçek**, Hacı-Kaya, Osman, “Eş-Şeyh Bâkir El-Kahtâvî Ve İlim Dünyasındaki Yeri”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, Cilt:9 Sayı:2 (18), Diyarbakır, 2017.
- Dievî**, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Ahmed b. Nasr el-Mâlikî (ö.1946), *Hulâsatu İlmi'l-Vaz'*, Mektebetu'l-Kâhire, Kâhire, 1920.
- Dikici**, Recep, Türk Şair el-Bustî'nin Kaside-i Nûniyyesinde Verdiği Mesaj, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 5, Konya, 1999.
- Dimyâtî**, Osman b. Muhammed el-Bekrî Şatâ el-Bekrî (ö.1300/1883), *İânetu't-Talibîn alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Mûîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1997.
- Diyarbakirî**, Muhammed-Molla Kindî, Şeyh Abdurrahman Haşiyetu'z-Zurûf ve Haşiyetu't-Terkîb, el-Mektebetu'l-Haşimiyye, İstanbul, 2013.
- Durmuş**, İsmail, *DİA* “Avamil” maddesi, İstanbul, 1991.
- Durmuş**, İsmail, *DİA*, “Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid” maddesi, İstanbul, 2005.
- Ebû Rîme**, Muhammed Mahmud, *Hidâyetu'l-Mustefid fî Ahkâmî't-Tecvîd*, el-Mektebetu Dâri'l-Fecr, Dimaşk, 2014.
- Ebû Zehra**, Muhammed (ö.1974), *Fıkıh Usulü (İslâm Hukuku Metodolojisi)*, çev. Abdülkadir Şener, 2. Bsm. Ankara, 1979.
- Elmalî**, Hüseyin, *DİA*, “Bustî, Ebu'l-Feth” maddesi, İstanbul, 2016, cilt, Ek-1.
- Ereknî**, Yunus, *Kitâbu'z-Zurûf ve't-Terkîbi'l-Mu'reb*, thk ve çev. Muhammed Hadi eş-Şemerhî el-Mardîni, Mektebetu Seydâ, Diyarbakır, 2015.
- Firûzâbâdî**, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb (ö.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005.
- Halebî**, İbrahim b. Muhammed (ö.956/1549), *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1995.
- Has**, Şükrü Selim, *DİA*, “Mülteka'ı-Ebhur” maddesi, İstanbul, 2006.
- Hudarî**, Muhammed b. Afiîf el-Bâcurî (ö.1927), *Nûru'l-Yakin fî Sîreti Seyyidi'l-Murselîn*, thk. Hamdi Zemzem, Dâru'l-İmân, Mısır, 1998.
- İbn Abidin**, Muhammed Emin (ö.1252/1836), *Ukûdu Resmi'l Mufti* Dersaadet, 1325.
- İbn Akîl**, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullah b. Abdurrahmân (ö.769/1367), *Şerhu İbni Akîl*, İhyau'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kum, 1428.
- İbn Dakîkul'İyd**, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, (ö.702/1302), *Şerhu'l-Erbâin en-Nevevî*, Mektebetu't-Turâs el-İslâmî, Kâhire, ts.
- İbn Fâris**, Ebû'l Huseyin Ahmed (ö.395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hasan, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1991.
- İbn Hişâm**, Ebu Muhammed Cemaluddîn Abdullah b. Yusuf (ö.761/1360), *Şerhu Katri'n-Nedâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1963.

- İbn Hişâm**, Ebu Muhammed Cemaluddîn Abdullah b. Yusuf, *el-İ'rab an Kavâidi'l-İ'râb*, thk ve nşr. Ali Favda Nil, Camiatu'r-Riyâd, 1981.
- İbn Kâsım el-Gazzî**, Ebu Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Kasım b. Muhammed (ö.918/1512), *Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb fî Şerhi Elfâzi't-Takrîb Şerhu İbnu'l-Kâsım ala Gâyetil-Ihtisâr*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2005.
- İbn Manzûr**, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1300.
- İbn Tağriberdî**, Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullâh el-Atabekî (ö.874/1469), *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Mustevfi Ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emîn, nşr. Heyet, Kâhire, ts.
- İbn Tağriberdî**, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kutub, Kâhire, ts.
- İbnu'l-İmâd**, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed Akerî (ö.1089/1678), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri min Zeheb*, thk. Mahmûd Arnaûtî, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1986.
- İnan**, Ahmet, *Şeyh Bâkir el-Kahtâvî*, Kâhta Haber (3 Nisan 2017).
- İsfehânî**, Râğıb (ö.425/1033), *el-Mufredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1412.
- İsmail Bağdâdî** (ö.1920), *Hedyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn Âsâru'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1951.
- İzmirli**, İsmail Hakkı, (ö.1946), *Kitabu'l-İftâ ve'l-Kazâ*, sad. Abdurrahim Şenocak, İslâmiyât (1998), Sayı 3.
- Kandemir**, M. Yaşar, *DİA*, “Nevevî” maddesi, İstanbul, 2007.
- Kandemir**, M. Yaşar, *DİA*, “el-Camiu's-Sahih” maddesi, İstanbul, 1993.
- Kaya**, Osman, İlahi Kitaplarda Hz. Muhammed'in Geleceğini Müjdeleyen Haberler ve Kur'an'da Bu Haberlere Yapılan Atıflar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 13, Ocak-Haziran, 2004.
- Kaya**, Osman, Yanlış peygamber Algısının Tezahürleri, Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı, Çalıştay Bildiri, Müzakere ve Metinleri, 17-19 Ekim, Gaziantep, 2015.
- Kehhâle**, Ömer Rızâ b. Muhammed b. Râğıb (ö.1987), *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Mektebetu'l-Musennâ, Beyrût, ts.
- Kılavuz**, Ahmet Saim, *DİA*, “Bacurî” maddesi, İstanbul, 1991.
- Koca**, Ferhat, *DİA*, “Menârü'l-Envâr” maddesi, Ankara, 2004.
- Kudûrî**, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed (ö.428/1037), *el-Muhtasaru'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Uveyde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- Küçük**, Raşit, *DİA* “Riyazü's-Salihîn” maddesi, İstanbul, 2008.
- Mahallî**, Celaledîn Muhammed b. Ahmed- (ö.864/1459), **Suyuti**, Celaledîn Abdurrahman b. Ebibekir (ö.1505), *Tefsiru'l-Celâleyn*, Mektebetü'l-Mellah, Dimaşk, ts.
- Makrîzî**, Ahmed b. Alî b. Abdulkâdir (ö.845/1442), *es-Sulûk li-Ma'rifeti Duveli'l-Mulûk*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- Malatî**, Zeynuddîn Abdalbâsî b. Ebu's-Safâ Ğarsuddîn Halîl b. Şahin (ö.920/1515), *Neylu'l-Emel fî Zeyli'd-Duvel*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût, 2002.
- Museylihi**, Ebu Selsebil Abdulfettah b. Muhammed, *el-Furu'un-Nediyye fî'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, nşr. Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, ts.
- Muslihüddîn**, Mustafa b. Şemseddîn (ö.1560), *Ahter-i Kebir*, Dersaadet, ts.
- Nâsîf**, Munsûr Ali *et-Tâcu'l-Câmiu-li'l-Usûl fî Ehadisi'r-Resûl*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, 1981.

- Nedvî**, Ebu Hasan Ali (ö.1999), *Siretu Hatemi'n-Nebiyân*, Muessesetu'r-Risale, Beyrût, 1985.
- en-Nevevî**, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref (ö.676/1277), *et-Tibyân fî Adâbi Hameleti'l-Kur'ân*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetu'l-Müeyyed, Dimaşk-Beyrût, 1991.
- Nevevî**, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Adâbu'l-Fetvâ ve'l-Muftî ve'l-Musteftî*, thk. Bessâm Abdulvahhab el-Câbî, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1988.
- Nevevî**, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, *el-Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftîn fî Fıkhı Mezhebi İmâm eş-Şafîi*, thk. Muhammed Tahir Şaban, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2005.
- Okumuş**, Ömer, *DİA*, “Câmî, Abdurrahman” maddesi, İstanbul, 1993.
- Özen**, Şükrü, *DİA*, “Teftazânî” maddesi, İstanbul, 2011.
- Paçacı**, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, “Fetva”, komisyon, DİB Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sâbûnî**, Muhammed Ali (ö.2021), *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Buşrâ, Karaçi, 2011.
- Sadak**, Bekir (ö.1993), *Tâc Tercemesi Büyük Hadîs Kitabı*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1980.
- Sâlih**, Dâvud Selmân, *el-Ârau'l-Akâidiyyetu'l-Vâride fî Umdeti'l-Kârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Vizâretu't-Talîmî'l-Alî ve'l-Bahsu'l-İlmi, Bağdad, 2007.
- Sami**, Şemseddîn (ö.1904), *Kamus-u Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1317.
- Sehâvî**, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed (ö.902/1497), *ed-Dav'u'l-Lami' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, ts.
- Sanhacî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Davud es-Sanhacî (ö.723/1323), *el-Acurrûmiyye*, Dâru's-Samîğî, Riyâd, 1998.
- Suyûtî**, Abdurrahman b. Ebubekir Celâluddîn (ö.911/1506), *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Misriyye, Lubnân/Saydâ, ts.
- Suyûtî**, *Husnu'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kâhire, 1967.
- Suyûtî**, *el-Behcetü'l-Merdiyye*, ta'lik: Mustafa el-Huseynî ed-Deştî, Kum, ts.
- Suyûtî**, *et-Tahbîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Zuheyr Osman Ali Nur, Camiatu Umîi'l-Kurâ, Mekke, 1983.
- Şaban**, Zekiyuddîn, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmiyye, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulu'l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990.
- Şener**, Mehmet, *DİA*, “Çarperdî” maddesi, İstanbul, 1993.
- Şeşen**, Ramazan, *DİA*, “Cevheru't-Tevhîd” maddesi, İstanbul, 1993.
- Şürûnbülâfî**, Ebu'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali (ö.1069/1659), *Nuru'l-İzah ve Necatu'l-Ervah*, Matbaatu't-Tavûsiyye, Dimaşk, H/1383.
- Tahhân**, Mahmûd, *Teyşîru Mustalahi'l-Hadîs*, Mektebetu'l-Maarif, Riyâd, 2010.
- Tâhir el-Cezâirî**, Tahir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî (ö.1920), *el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî İzâhi'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1986.
- Tantâvî**, Ali, *Fusûl fî's-Sekâfe ve'l-Edeb*, Cidde, 2007.
- Teftazânî**, Saduddîn (ö.792/1390), *Şerhu't-Teftazânî ala Tasrif'il-İzzî*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1301.
- Tokay**, Ayşe, *Nahvin Doğuşu*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2020.

- Veliyyuddîn el-Amidî**, Abdulvahhab b. Hüseyin, *Şerhu Abdulvahhâb b. Huseyin el-Amidî Ala'r-Risâleti'l-Velediyye*, thk. Abdülhamid Haşim el-İsâvî, Dâru'n-Nûr, Amman, 2014.
- Yeğin**, Abdullah, *İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay. İstanbul, 1973.
- Yolcu**, Mehmet, “Yabancı Dil Öğrenimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II (2002), Sayı: 3.
- Yolcu**, Mehmet, “Arapça Gramerinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2008) sayı 37.
- Yolcu**, Mehmet, “Kur'an Işığında Tartışma/Muhaverenin Temel Kuralları ve Başarılı Yöntemi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır-2009, cilt: XI, sayı: 1.
- Yolcu**, Mehmet, “Kur'an-ı Kerim'de "Lealle" Sözcüğünün Anlamlandırılması”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2012/ 3(2).
- Yolcu**, Mehmet- **Tokay**, Ayşe, “İbrâhim'in (a.s.) Hükümdar İle Tartışmasının Taşıdığı Mesaj”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Nida Akademi, , İstanbul, 2019, cilt: I.
- Yolcu**, Mehmet- **Tokay**, Ayşe, “*Muhammed Ali es-Sâbûnî'ye Yöneltilen Tenkitlerin Değerlendirilmesi*”, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2019, cilt: 2.
- Zebidî**, Muhammed Murtazâ (ö.1205/1791), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet, Dâru'l-Hidâye, Kâhire, ts.
- Zencânî**, Ebu'l-Meâlî İzzuddîn Abdulvahhab b. İbrahim (ö.660/1262), *Tasrîfu'l-İzzî*, thk. Enver b. Ebubekir eş-Şeyhî ed-Dağistanî, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2008.
- Zeydân**, Abdülkerim (ö.2014), *el-Medhal li Dirâseti'ş- Şerîati'l-İslâmiyye*, Muessetu'r-Rislae Naşirun, Beyrût, 2005.
- Zeydân**, Abdülkerim, (ö.2014), *el-Vecîz-Usûli'l-Fıkh*, Muessesetu Kurtuba, Bağdat, 1976.
- Ziriklî**, Hayruddîn (ö.1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, basım yeri yok, 2002.
- Bkz. <http://www.aslein.net/showthread.php?t=12048>.

EK I

KAHTÂVÎ VE KARŞIYAKA MEDRESELERİNİN OKUTTUĞU ESERLER TABLOSU

	KAHTÂVÎ	MEDRESESİ	KARŞIYAKA	MEDRESESİ
SINIFLAR	DİNÎ DERSLER	GRAMER/ALET DERSLERİ	DİNÎ DERSLER	GRAMER/ALET DERSLERİ
1.SINIF	1-Kasasü'n-Nebiiyyin (Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî) 2-Gâyetu'l-İhtisâr ve't-Tehzib-Şâfiî fikhî- (Ebu Şuca' İsfehânî) 3-Nûru'l-İzâh (Hanefî fikhî)	1-Emsile 2-Binâ 3-Avâmil (Abdulkâhîr Curcânî) 4-el-Acurrümiyye (İbn Acurrümiyye)	1-Gâyetu'l-İhtisâr -Şâfiî Fikhî- (Ebu Şuca' İsfehânî)	1-Emsile 2-Binâ 3- Tasrîfu'l-İzzî (İmâm İzzuddin) 4-Avâmil (Abdulkâhîr Curcânî) 5-Kitâbu'z-Zurûf ve't-Terkib
2.SINIF	4-Sîretu Hatemi'n-Nebiiyyin (Ebu Hasan Ali en-Nedvî) 5-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî Beyân'il Akîdeti'l-İslâmiyye (Tahir Cezairî) 6-Erbaini Nevevî (İmam Nevevî) 7-Tehzib li Edilleti'l Gâyeti (Şâfi fikhî) 8-Teshîlu Darurî li Mesâil'l-Kudûrî (Muhammed Âşık el-Barenî) 9-Hidâyetu'l-Mustefid fî Ahkâmî't-Tecvid (Mahmûd Ebû Rîme)	5-Tasrîfu'l-İzzî (İmâm İzzuddin) 6-Metnu'l-Muğnî (Ebu'l-Mekârim Fahrüddin Çarperdi)	2- Hadisu Erbaîn (İmâm Nevevî) 3-Fıkıh-Bâcûrî (İmâm Bâcûrî) 4-Kasasü'n-Nebiiyyin (Ebul Hasan Ali en-Nedvî)	6-Şerhu'l-Muğnî (Muhammed b. Abdurrahîm b. el Ömerî) 7-Hallu'l-Me'âkid (Ahmed b. Muhammed et-Tokatî) 8-Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ (İbnu Hişâm)
3.SINIF	10-et-Tıbyân fî Edebi Hamaleti'l-Kur'ân (İmam Nevevî) 11-Şerhu İbnu'l-Kâsım ala Gâyetil-İhtisâr (Şâfiî fikhî) 12-Teshîlu Darurî li Mesail'l-Kudûrî (Hanefî fikhî) 13-Riyâzu's-Salihîn (İmam Nevevî) 14-Metnu'l-Akîdeti et-Tahâviyye (Ebu Cafer Ahmed et-Tahâvî)	7-Şerhu Katri'n-Nedâ (İbnu Hişâm) 8-Risâle fî Fadli'n-Nahvi ve Tarihihi 9-Unvân'ul-Hikem 10-Kavâidu'l-İ'râb (İbnu Hişâm)	5-Fıkhu'l-Menhecî (Mustafa Boğa-Mustafa İlhin) 6- Riyâzu's-Salihîn (İmam Nevevî) 7-Tâc'u'l-Usûl (Mansûr Ali Nâsîf)	9-Şerhu'l-Elfiye (İmam Suyûtî) 10- el-Fevâidu'z-Diyâiyye ala Kâfiyeti İbni'l-Hâcib 11-Molla Câmî-Kâfiye Şerhi-(Nureddin Abdurrahman el-Câmî)

4.SINIF	15- et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân (İmam Nevevî) 16-Medhal li Dirâsetil Şeriatî'l-İslâmiyye (Abdulkerim Zeydân) 17-Riyâz'us-Salihtin (İmâm Nevevî) 18-el-Minhâcu't-Talibin ve Umdetu'l-Muftin fi Fikhi Mezhebi İmam eş-Şafîi (İmam Nevevî) 19-Multeka el-Ebhur (Hanefi fikhî)	11-Şerhu İbni Akil (Tasrif babına kadar) 12-el-Behcetul-Merdiyye (Mübteda ve Haber konusuna kadar)	8-Muğni'l-Muhtâc (Hatib eş-Şirbîni) 9-Tefsîru Celâleyn (Celâleddin el-Mahallî- Celâleddin es-Suyûtî) 10-Nûrul Yakîn – Siyer- (Muhammed el-Hudârî)	12- Muğni't-Tullâb-Mantık- (Mahmud b.Hasan el-Mağnisi) 13-el-Fevâidu'l-Fenâriyye (mantık), Molla Fenârî 14-Kavli Ahmed (Hâşiyetu'l-Fevâidi'l-Fenâriyye (Kul Ahmed)
5.SINIF	20-el-Furû'en-Nediyye fi'l-Kavaidi'l-Fikhiyye (Ebu Selsebil Abdulfettah) 21- el-Minhâcu't-Tâlibin ve Umdetu'l-Muftin fi Fikhi Mezhebi İmam eş-Şafîi (İmam Nevevî) 22- Multekâ el-Ebhur (Hanefi fikhî) 23-Teysîru Mustalahi'l-Hadîs (Mahmud Tahhan) 24-Edebu'l-Fetvâ ve'l-Mufti ve'l-Musteftî (İmam Nevevî) 25-Resmu'l-Mufti (İbn Abidin) 26-Tefsîru'l-Celâleyn - Kehf suresine kadar- (Celâleddin el-Mahallî- Celâleddin es-Süyûtî)	13-Şerhu Taftazânî a'la tasrif il-İzzî 14-el-Fevâidu'z-Diyâiyye ala Kâfiyeti İbni'l-Hacib (Fiil babına kadar, geri kalamı ise Kâfiye metninden takip edilmektedir)	11- el-Minhâcu't-Tâlibin ve Umdetu'l-Muftin fi Fikhi Mezhebi İmâm eş-Şafîi (İmâm Nevevî) 12-İnânetu'l-Tâlibin –Fikih- (Dimyatî) 13-Safvetu't-Tefâsîr (M. Ali Sâbûnî) 14 Sahihi Buhârî (İmâm Buhârî)	15-Risâletu'l-Vaz' (İbrâhim b. Muhammed el-Leysî es-Semerkandî) 16-İsâmu İsti'âre (İsâmuddîn İsferayinî) 17-Velediyye (Abdolvahhâb el-Amidî)
6.SINIF	27-Tefsîru'l-Celâleyn Kehf suresinden sonuna kadar) 28-Sahihu'l-Buhârî (İmam Buhârî)	15- Muğni't-Tullab-Mantık- (Mahmud b.Hasan el-Mağnisi) 16-es-Sullem'ul-Munevrak (Mantık) 17-Risâle fi İlmi'l-Vaz' (Şeyh Yusuf Dievî) 18-Risaletu'l-Adâbi fi İlmi Adâb'il-Bahsi ve'l-Munâzara (M.Muhyiddin Abdulhamid) 19-el-Belâgatu'l-Vâdiha	15-Tefsîru Beyzâvî (Kadı Beyzâvî) 16-Cevheretu't-Tevhîd (Abdusselâm b. İbrâhîm el-Lekânî) 17-Hadis- Terğîb ve Terhîb (el-Munzirî)	18-Muhtasaru'l-Meânî (Sadeddin Taftazânî)
7.SINIF	29- Sahihu'l-Buhârî (İmam Buhârî) 30-Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmiyye (Zekiyuddîn Şaban) 31-Cevheretu't-Tevhîd	20-Muhtasaru'l-Meâ'nî (Sadeddin Taftazânî, el-Fennu'l-Evvel'e	18-Usulu'l-Hadis-el-Manzûmetul-Beykûniyye (İmam Beykûnî) 19-Teysîrul Mustalehu'l-	

	(Sâvî şerhiyle beraber/Eşariyye Akaidi) 32-el-Bedru't-Tali' Şerhu Cemi Cevâmi' (Usûlu'l-Fıkh/Şafîî) 33-Metnu'l-Menâr (Usûlu'l-Fıkh/Abdullah en-Neseî)	kadar. Geri kalan kısmı ise Telhîs'ten devam edilir)	Hadis (Dr. Mahmud Tahhan) 20-el-Verakât-Usûlu'l-Fıkh (İmam el-Cuveynî) 21-el-Vecîz-Usûlu'l-Fıkh (Abdulkerim Zeydân) 22-Hadis-Cem'ul-Cevâmi' (Suyûtî) 23-et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'ân (İmam Nevevî) 24-Cem'ul-Cevâmi'-Fıkıh Usulü (Taceddîn es-Subkî)	
--	--	---	---	--

Bölüm 7

DİN VE OTORİTE KAVRAMLARI BAĞLAMINDA SÜNNİLİKTE DİNİ OTORİTE

Yılmaz ARI¹

¹ Dr. Yılmaz ARI, Diyanet İşleri Başkanlığı, İl Müftülüğü, Adıyaman/Türkiye, mail:yilmaz.ari@hotmail.com, Researcher ID: 324418, ORCID: 0000-0003-4529-7162

GİRİŞ

Dinlerin ve dinsel anlayışların üretilmesi, algılanması ve gelecek nesillere aktarılmasında dinsel otoritelerin oldukça önemli bir rolü ve etkisi bulunmaktadır. Özellikle de geleneksel halk dindarlığının oluşumunda, şekillenmesinde, diğer başka unsurla birlikte dinsel yorum, tutum ve davranışları etkileyen-belirleyen işlevsel bir fonksiyona sahiptir. Toplumsal değişimin yapı unsur ve dinamiklerinin, dini yaşamı şekillendiren anlayışları etkilediği bilinen bir gerçektir. Toplumun sahip olduğu değer, norm ve pratiklerin oluşumunda, sürdürülmesinde ve devam ettirilmesinde ayrıca tüm bunlarda meydana gelen/gelebilecek kimi değişmelerin yaşanmasında düşünsel ve dinsel anlayışların çeşitli faktörlerden etkilenmesi ya da dini otoritelerin zihinsel, dinsel ve kültürel yapılarının değişimden muhtelif düzeylerde etkilenmesi muhakkaktır.

Müslümanların dini otoritesi sayılan Hz. Muhammed'in, 632 senesinde Hakk'a yürümesinden sonra İslam toplumu, Arap Yarımadası'nda oluşturdukları Medine İslam Devleti'ni ve bu otoriteye bağlanan bölgeleri sevk ve idare edecek bir sonraki dini otorite ve siyasi rollerini haiz liderin hangi seçim yöntemiyle belirleneceği konusunda siyasal ve dinsel açıdan ihtilaf yaşamışlardır. Müslüman toplumdan bir topluluk, Hz. Muhammed'e yakınlık açısından ailenin en güçlü ve bilgili erkek üyesi olan Hz. Ali'nin halifelik makamına geçmesi fikrini desteklemişlerdir. Bu fikri destekleyenlerin büyük bir kısmını, günümüzde Şiiler olarak bilinen Müslüman topluluğu oluşturmuşlardır. Diğer kısmını da İslam toplumunun bir sonraki dini-siyasi otorite ve liderini, Hz. Ali'nin de aralarında bulunduğu Hz. Peygamber'in en seçkin arkadaş (*sahabe*) çevresinden belirleme fikrini desteklemişlerdir. Bu kısımdaki topluluk da günümüzde 1,57 milyarlık sayıya tekabül eden Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Sünni Müslümanlardan oluşmuştur (Tarik, 2019: 73).

Sünnilik ve Şiilik, İslam dinsel inanışında olmasa da dinin yaşam arenasında pratize edilişinde daha çok önem kazanan birer simge ve sembolleşen kavramlardır (Kalaycı, 2013: 294). Asılları itibariyle inancın kendisi olmayıp inancı etkileyen, dönüştüren ve şekillendiren bu iki kavram İslam toplum dini sosyolojisini anlamamız açısından güncelliğini ve önemini halen korumaktadır. Bilindiği gibi simge ve semboller, yalnızca başka bir şeyleri temsil etmekten veya başka bir şeylerin yerini tutmaktan daha fazlasını icra ederler. Ayrıca bu icracı kavram, bir anlam ifade etmekten veya çağrıştırmaktan ziyade anlam üretme imkânı sağlamaktadır. Bu nedenle de bu kavramları benimseyenlere, yeni anlamlar yaratmaları ve kullanmalarına izin verir (Cohen, 1999: 11-12). Bu durum ise Sünnilik ve Şiilik mefhumlarını düşünüldenden öte kaygan bir düşünsel ve inanç zemine taşımakta olup, bunun birlikte de bir perspektif problemini beraberinde ortaya çıkarmaktadır. Problem,

geçmişte yaşananlara bakıldığında ne okunduğu değil, geçmişte vuku bulan sosyo-dini olaylara nasıl ve hangi bakış açısıyla bakıldığıdır.

Bu bağlamda dinsel kavramların iyi belirlenip kullanım amaçlarının yerli yerince seçilmesi ve dini otorite sayılan bireylerin/güçlerin, dinsel temel kaynaklarına sahip çıkması, olası yaşanabilecek değişimlerin etkisinden asli kaynaklara bağlı kalınarak dinsel yaşamın ve pratiklerinin sürdürülmesi açısından gereken özenin gösterilmesi ve koruyucu tedbirlerin alınması elzemdir. Muhafazakârlık ekseninde dinsel yorumlama biçimlerinden olan Sünnilik, Müslüman bireylerin dindarlık anlayışlarını; asli kaynakları olan Kur'an ve Sünnet bazlı belirledikleri bir İslami dinsel yaşam ve kültür formudur.

Bu çalışmada, bir Şiiilik-Sünnilik incelemesi yapılmamıştır. Çünkü böyle bir çaba bu çalışmanın boyutunu aşacak bir karakteri haiz olup, asıl hedeflenen konu incelemesinden sapma eğilimine neden olacaktır. Burada toplumların önemseyerek yaşam serüvenine dâhil ettiği ve kendisinden toplumsal arenada çok yönlü etkilendiği ve asli unsurlarıyla etkileşime geçmek zorunda kaldığı din kavramının ne'liği sorgulanmakta ve İslam din sosyolojisi içerisinde sembolleşen Sünni din anlayışına bağlı olarak şekillendiği bilinen dinsel otorite figürlerini kısaca tanımak hedeflenmiştir.

1. Din Kavramı

Din, en ilkel kabilelerden modern çağa kadar bütün toplumların değişmez olgusudur. Din, birey için manevi beslenmenin kaynağı olurken toplum adına da dinî kurumlara kaynaklık etmiştir (Rençber, 2016: 206). Yani insanlığın tarihi yaşam serüveni içerisinde gerilere ne kadar gidilirse gidilsin, dinsel inançlardan yoksun ya da uzak kalan bir toplumsal gruba rastlamak pek de olası değildir. Din kavramının, ilk insan ile var olageldiği bilinir. Bugün bile din konusu; insan topluluklarının en çok ilgilendiği popüler olgular arasında yer almaktadır. Batı'da yapılan birçok araştırmalar neticesinde; dinsel inancın, doğuştan gelen insani bir ihtiyacın (fitri duyguların) temelinde yer aldığı, bu sebep ile de bireyin şuur dünyasında mevcut olageldiği söylenir (Aydın, 1996: 1). Dinin mefhumunun ne olduğu ve içeriği-kapsamı üzerine türlü yaklaşımlar mevcuttur. Bu nedenle de din ile ilgili tek bir tanım yapmak pek kolay olmamaktadır. Bu gerçekliğe binaen, dinin kapsamına dair ve ne olduğu ile ilgili ancak bir fikir edinilebilir (Gürsoy ve Kılıç, 2008: 36). Esasen herkesin üzerinde uzlaşabildiği bir din tanımı da mevcut değildir (Arı, 2019: 317).

Din, ilk insandan bu yana en çok konuşulan kavramlardan olmuştur. Dinden kastın ne olduğuna bağlı olarak da dinsel tanımlamalar farklılık göstermektedir. Tanımlama yaparken Batı'lı din bilimciler, din kavramını

genellikle; özsel ve fonksiyonel şeklinde iki ana kategoride izah etme eğiliminde olmuşlardır (Kurt, 2008: 74). Bunun sebebi ise; genel çerçevesi ile E. Durkheim'ın *din olgusunun ne işe yaradığı* tartışmasına odaklanan fonksiyonalizme karşı; Weber'in *dinin ne olduğu* ile ilgili vurguladığı özsel tanımlama çabasıdır (Davie, 2006: 103).

Özsel din tanımlama çabası dinin, özünü-mahiyetini ve kapsamı ile ilgili özellikleri içerir. Bu özelliklerin temelinde; genellikle bireyin duyularıyla tecrübe edemediği ve zihinsel faaliyetleri ile ancak kavraması mümkün olabilen olağanüstü fenomenler mevcuttur. Fonksiyonel açıdan yapılan din tanımlarının tasvirindeyse *dinin birey ve sosyal gruplara sağladığına inanılan faydalar* öncelenmektedir. Örnek vermek gerekir ise; kimi fonksiyonel tanımlara göre din; *insanlara ait, yaşam alanına anlam katan etkinlikler* dizisidir. Başka bir ifade ile; özsel tanımlar; dinin *ne'liği* konusunda bize bilgi vermeye çalışırken, fonksiyonel tanımlar ise bizlere; dinin *ne iş yaptığı* hususunda bilgi vermektedir (Furseth ve Repstad, 2006: 16; Kurt, 2008: 75).

İnsanoğlunun yaşamı için tarihte önemli bir yeri olan, insan için neredeyse vazgeçilemeyen özellikte olan ve bireysel hayatının dizayn edilmesinde büyük etki ve katkısı olan (Erdem, 1997: 21) ve birçok tanımı bulunmasına rağmen (Er, 1988: 3) bir ahlâk, inanç ve ibadet sistemi olarak din mefhumu hakkında netlik arz eden bir tanım henüz yapılabilmiş değildir (Keskin, 2009: 22). Arapça bir kelime olan *dîn* kavramı; örf-âdet, itaat-ibadet, (Erdem, 1997: 22), yol, millet, kânun-yargılama, ceza-mükâfat, hesap-hüküm ve üstünlük elde etmek gibi manaları ihtiva etmektedir (Dönmezer, 1982: 259).

Batı'da din kavramı yerine; “*bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak ve ihmâl etmemek ve ulûhiyete karşı görevi özenle yerine getirmek (relegere), düşünmek, tefekkür etmek (releger) (Chevalier, 1993: 19), büyük saygı, titizlik gösterilen (Aydın, 1996: 2), hürmet edilen şey (religio), tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi (religare) (Adıvar, 1980: 13-14)*” ifade eden *religion* kavramı kullanılmıştır.

Muhtelif çalışmalarda; dinin amacı, kapsamı ve içeriğine dayalı olarak çeşitli şekil ve içerikle dinin birden fazla tarifi yapılmış olsa da (Gürsoy ve Kılıç, 2008: 36) üzerinde henüz ittifak sağlanan kesin bir din tanımı bulunmamaktadır.

1.1. Din Kavramının Özsel Tanımları

Dini özsel tanım; aşkın, kutsal, tabiatüstü ve ilahi oluşu gibi asıl özü ve kapsamı bakımından dine dair yapılan tanımlamalardır (Bird, 2017: 24). Bu tanımı benimseyenlere göre din, bütün içeriğiyle *öz* ile ilgili bir alandır. Manevi olduklarına inanılan güçlere, kutsal saydıklara şeylere ve

bir tanrıya inanan bireylerin bir dini var olmakla birlikte inanmayanların ise bir dini yoktur (Kurt, 2008: 75).

Özsel din tanımının kabulü, kutsal, tanrı, güç, hakikat, ruh, sır, gerçek, müteal, tecrübe dışı vb. gibi aşkın olan bir varlığa, inanç ve değerler sistemine inanış anlamına gelir. Özsel bakımdan din, kendi evrenimizi anlama faaliyeti olup hakikatte ise sosyo-psikolojik hayatımızla alakası bulunmayan spekülâtif bir çabadır (Furseth ve Repstad, 2006: 17). Berger ve Mensching gibi din sosyologları tarafından da onaylanan R. Otto'ya ait *din, kutsalın tecrübesidir* (Wach, 1995: 37) şeklindeki tanımı bu çabaya bir örnektir. Bu tanım, insanın var oluşunun bir gereği olarak *kutsal* olanı yaşama kabiliyetini ifade etmektedir. Bu durum dinin, bireylere has bir tecrübeye dayandığını gösterir. Otto, bu tecrübeyi *mysterium tremendum et fascinans* (korkutucu ve hayran bırakıcı sır) diye nitilemektedir (Tümer, 1994: 312-320).

Özsel tanımlamalar dini, tanrı, manevi güçler veya kutsal sayılan varlıklara inanışla sınırlı sayarak bu inanışın sosyo-psikolojik yaşamdaki yansımalarını yadsırmaktadır. Aynı zamanda dinin; estetik, ahlaki, kültürel ve sosyo-ekonomik tezahürlerini içermediği için *dar tanımlar* olarak değerlendirilmektedir. Kutsalı tecrübe ediş faaliyeti sadece bireyin kendisiyle sınırlı kalmaz ve mutlaka başka bireylere de sirayet eder. Tecrübeler, bireylerin yekdiğerini etkilemesiyle objektive olur (nesnelleşir). Bu durum sosyal bakımdan fertleri ihata eden (kuşatan-çevreleyen) bir olguya dönüşür. Bireyler tarafından subjektif (öznel) birer tecrübe faaliyeti olarak iç evrende hissedilen lakin dış evrende (sosyal hayatta) somut bir yapıya bürünemeyen bir dinin toplum üzerinde etkisinin olamayacağı aşikârdır (Kurt, 2008: 76; Akyüz ve Çapçioğlu, 2008: 43).

İnsan tabiatının en ulvî manalarına çağrı ve en basit dışavurumlarının ana kaynağı olarak davranışlarının genelinin arka planında itici bir güç olarak yer alan din kavramının tam manasıyla anlatımı, içsel tecrübenin kontrolünü gerektirmektedir. Bu subjektif (imanî) din kontrolünün yanı sıra söz konusu tecrübenin objektif yönünün de izah edilmesi önem arz etmektedir. Çünkü bu içsel tecrübe ancak dinin, objektif yönünün açıklanmasıyla anlaşılabilir. Bilinmelidir ki, sadece din değil, diğer tecrübelerin bile tamamıyla bireylere tek başına sahip olması neredeyse imkânsızdır. Öznel tecrübeler, doğası gereği bireyleri aşp dış dünyadaki diğer varlıklar ile temas kurmaları gerekir. Şöyle ki:

“Dini inançlar, kapalı içerisinde duran bir sıvı madde gibi olmayıp mutlaka dışa yansır ve insanların eylemlerine yön verirler. Tıpkı bir çiçek gibi... Çiçek koku neşreder. Arı bal özü alır ve oldukça faydalı bir yiyecek imal eder. Biz, çiçekten ilaç veya parfüm yapabiliriz. Bunlar çiçeğin

objektif gerçekliğıdır. Ama başlangıçta çiçeğin bizim duygusal zevkimize hitap etmiş olması, onun sübjektif gerçekliğıdır (Sezen, 2000: 91).”

Bu gerçeklikten daha çok karmaşık bir yapı özelliğı arz eden ve gelişmiş olan dinsel tecrübelerin, öznel bireyselliğı kadar bireyleri aşan nesnel ve sosyal özelliğı de önemlidir. Bu nedenle birçok dinin, inanç, tasavvur ve düşünceler üzerine biçimlenmesinin yanı sıra, çoğunlukla yalnızca *tanrı ile insan arasında gerçekleşen mahrem ilişki* boyutuyla sınırlı kalmamıştır. Aksine dinlerin dış dünyaya *bir renk, inanç, tavır, duygu ve davranış biçimleri* olarak yansıdığını söyleyebiliriz (Kurt, 2008: 76). Çünkü *din, inanç, ahlaki sistemler ve öğretilerin* direkt ve dolaylı olarak etkilediğı kültürel biçimde belirlenen davranış şekillerinin varlığı bir gerçektir. Ayrıca dinsel inançların, sosyal ve ekonomik hayat üzerindeki etkilerinin önemli bir rolü bulunmaktadır.

Din olgusu, bireye faydası dokunmayan tecrübelerin birikimi olmayıp, aksine aslı ve özsel inanç yapısıyla birey ve toplum adına sosyal hayattaki ilişkileri tasarlayan bir hayat rehberi konumundadır. Bu yönüyle dinsel inanç ve yorumlar, bir dine inanan bireyleri ortak hedeflerde birleştirebilir. Ayrıca aynı din müntesiplerinin inanç dünyaları hakkındaki değişik yorumları ve dinlerine ait tasavvurları nedeniyle oluşan farklılıklar nedeniyle de karşı karşıya gelebildiğı durumlar da söz konusu olabilir.

1.2. Din Kavramının Fonksiyonel Tanımları

İnanç sistemleri, toplum yaşamında sosyolojik ve psikolojik açılardan işlev görüp-görmemesi bakımından değerlendirilir. Bu sistemler toplumsal yaşamda belirlenen işlevleri yerine getiriyorsa din olarak tanımlanır. Aksi bir durumda din olarak görülmez, *yaşam felsefesi* veya *kültürel faaliyetler manzumesi* vb. olarak değerlendirilirler. İşlevsel olarak din, dünyevî tezahürleri, birey ve toplum yaşamı üzerinde meydana getirdiğı psikolojik ve sosyal etkileri bakımından tanımlanmaktadır. Örneğin:

- ✓ Ölüm vb. korkuları yatıştırıcı psikolojik destek rolünün bulunması,
- ✓ Toplum düzenini sağlama ve birleştirici bir unsur oluşu,
- ✓ Toplumun güvenliğini ve devamını sağlayan mekanizma olma özelliğı,
- ✓ Sosyalleşmeye önemli katkılarda bulunuşu vb. özellikler işlevsel açıdan dinin tanımlanması adına önem arz etmektedir.

İşlevsel açıdan din, bireyleri birbirine bağlaması açısından; ortaklaşa yaşanan toplumsal hayatı devam ettirebilme adına büyük önemi haizdir. Burada din, duygusal bakımdan birey ve toplum yaşamını psikolojik olarak desteklemekte ve sosyolojik açıdan birleştirici özellik göstermektedir

(Taş, 2012: 40). Yani din dünya yaşamını açıklamaktan ziyade dünya hayatını yaşanılır kılmada bireylere yardımcı olmak ve kendilerine kolaylık sağlamak için vardır.

Dinin bireyin akıl ve ruh sağlığını koruma işlevi bulunmaktadır. Berger'in işaret ettiği gibi *kutsal ile olan bağları* koparmamak suretiyle bu rolünü yerine getirmektedir. Ona göre “*dikkat edilmesi gereken en dehşetli tehlike, bir kimsenin kutsalla olan bağlarını koparıp, kaos (dipsiz uçurum) tarafından yutulabilmesidir.*” (Kurt, 2008: 78). Bu durumda bireylerin topluluk halinde icrâ ettikleri ritüeller önem kazanmaktadır. Çünkü bu ritüeller sayesinde bireyler *kaostan* kurtulacaklardır. Bu bakımdan din, bireylerin daha dikkatli olmalarını sağlamakta ve kaosa düşmekten kendilerini muhafaza etmelerine yaramaktadır. Bu pragmatik yaklaşıma göre işlevleri bakımından din toplumsal hayatın bir tür emniyet sübabı ve sosyal hayatta dayanışmayı sağlayan, gerilimi azaltan bir araçtır.

Aydınlanma döneminin önemli isimlerinden Montesquieu ve Condorcet, din olgusunun birçok bakımdan yararlı işlevlere haiz olabileceği ve toplumların gelişmesinde önemli fonksiyonlarının bulunabileceği söylenmiştir (Evans-Pritchard, 1972: 49). Sosyolojinin ilk dönemlerinde ise Comte ve Durkheim başta olmak üzere sosyologların birçoğu din olgusuna karşı pragmatik yaklaşım sergilemişlerdir. Onlara göre; güç, rahatlık, güven ve destek sağladığı takdirde dinin değeri bulunmaktadır. Kısacası dinin gerçekliği ve değeri, sosyal hayat için fayda üretiyorsa söz konusudur.

Bunun yanı sıra işlevsel din tanımının ilk örneği olarak E. Durkheim'ın tanımlaması gösterilebilir. O, daha önceleri yapılan, dini:

✓ Tasavvur ve idrak yanılması olarak izah eden materyalist ve rasyonel,

✓ Kendi tabiatüstü kategorilerine göre açıklayan teolojik din tanımlamalarını benimsememiştir.

E. Durkheim, yukarda verilen birinci tanımlamanın, ‘*dini incelenmeye değer görmediği*’ ve ikinci yaklaşımın da kendisine göre bilimsel açıdan gözlem sınırlarının kapsamı dışında kaldığı imajı verdiğini düşünür. Bunun aksine kendisi, ona ait, ‘*sosyal olguların ancak ve ancak sosyal olgular ile izah edilebileceği*’ tarzındaki metodolojik prensibiyle uyum arz edecek şekilde din mefhumunu ‘*sosyal bir olgu*’ olarak görmektedir (Taş, 2012: 40). Bu gibi sebeplerden ötürü Durkheim, din olgusunu bilimsel alanın dışına itilmeyecek ve göz ardı edilmeyecek düzeyde güçlü bir kültür formu olarak düşündüğünden:

“*Din, kutsal şeylerle ilgili –emredilmiş ve yasaklanmış- bir inançlar ve pratikler manzumesidir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul eden*

kimseleri kilise dediğimiz tek bir ahlaki toplulukta bir araya getirir. Din fikri, kilise fikrinden ayrılamaz (Durkheim, 1965: 62; Bird, 2017: 25)” şeklinde bir sosyolojik tanımlama yapmıştır.

Bu hususlar, hemen hemen her dinde objektif bir şekilde gözlemlenebilecek bariz unsurlardır. Zaten kendisine göre, dinin özünü kavramak ve anlatabilmek için ‘ilâh, tabiatüstü ve sır’ gibi kavramlar yeterli sayılmazlar (Durkheim, 1965: 62). Örneğin Jainizm ve Budizm ilahsız dinlerdir. Weber ve Durkheim’ın din tanımlamaları birbirinden farklılık göstermektedir. Durkheim dini, bir kilise çatısı altında bireyleri bir araya getiren bir tür dayanışma faktörü olarak görür. Weber ise dini, “*insani anlamlandırmayla ilgili bir eylem*” ve “*ruhun kurtuluşu için bir girişim*” olarak tanımlamaktadır (Ortiz, 2007: 207). Durkheim’ın kastettiği kilise bir ibadet mahalli olmaktan ziyade, bir dine müntesip olan topluluğu çağrıştırmaktadır. Kaldı ki bütün dinler, kendi inanç unsurları etrafında bireyleri bir araya getirip bir topluluk/cemaat oluşturmayı hedefler (Evans-Pritchard; 1972: 57). Esasen Durkheim’ın bu tarz tanımlama yapmasının temelinde; din ve ırkı özdeşleştiren, arka planında ise İbrani izlenimli toplulukçu bir ruh anlayışı belirmektedir (Kurt, 2008: 79).

Durkheim, dinin işlevsel oluşu meselesine odaklanır. Durkheim, Weber ve bağlı olduğu din bilim geleneğinin aksine din mefhumunu özel olarak tanımlandırma eğilimini benimsememiş ve dinin toplumsal fonksiyonlarını merkeze alarak dinsel yaklaşım itibariyle ‘*sosyolojist*’ bir tutum takınmış ve dinin işlevlerini önclemiştir (Taş, 2012: 40). Bu sebeptendir ki, kendisi daha özel sayılan dini tecrübe unsurları ile ilgilenmemiştir. Kendi tanımında temel eleman olarak yer alan ‘*kutsal*’ kavramı, bir ‘*aşkınlık*’ ifadesi olarak görülmez. Aksine ona göre kutsal, profan (dünyevî) topluma karşı ‘*kutsal topluluk*’ gibi bir kategorik nitelemedir.

Yapısal-işlevci kuramcılardan T. Parsons, R. K. Merton gibi sosyologlar daha çok sosyal bütünleşme, sosyal düzen, sosyal değişme ve sosyal çatışma gibi durumlarda toplumsal bazda meydana gelen değişimler ve farklılaşmalarda dinin katkı ve etkisi problemini incelemektedirler. Örneğin Parsons’a göre din, ‘*anlamlandırma, meşrulaştırma ve sosyalleştirme*’ (Parsons, 1952: 367) hususunda spesifik bütünleştirici olabilme işlevi sayesinde, ‘*yaşadığı engellenmelerin, hayal kırıklıklarının ve iç çatışmaların*’ üstesinden gelebilmesi adına bireye katkı sağlar (Bird, 2017: 27-42). Bu açıdan temel insani sorunları çözme vasıtası ve bir değerler sistemi olarak din; inanç bazlı entegre etme işlevine sahip temel bir faktördür.

Dinler, milli kimlik ve toplumsal bellek gibi unsurların temel referansları olarak görülebilir. Çünkü dinler, bireyleri bir araya getirip, kendilerini ortak bir düzlemde ifade ve kimliklerini muhafaza edebilmelerine vesile olan birer kaynaktır. Bu kaynak sayesinde oluşacak ortak bilinç ile insanlar topluluk halinde yaşama tekniğini elde edeceklerdir. Ve ne kadar eskiye gidilirse gidilsin, bu ortak bilinç ve toplumsal bellek ile geçmiş hatırlanacak, eski zamanlar yeniye yaklaştırılacak ve adeta dini açıdan bir süreklilik sağlanacaktır.

1.3. Din Kavramının Çok Yönlü-Kapsayıcı Tanımları

Yukarda bahsi geçen tanımlar, farklı bakış açılarını temsil eden ve karşılıklı olarak bir diğerini dışlama eğiliminde olan tek yönlü tanımlardır. Bu tip tek yönlü tanımlamalar, toplumun ekseriyetinin dini olarak düşündükleri ve kabul ettikleri örnekleri dışlaması ve kabul etmediklerini veya düşünmediklerini kendi tanımları içine almaları yönüyle tatmin edici olarak görülmezler. Bu nedenle eleştiri konusu olurlar.

Bu eleştirilere cevap olarak; dini tanımlama konusunda eksik ve yetersiz kaldığı kabul edilen özsel ve fonksiyonel tek yönlü tanımlamalar bir kenara bırakılarak, alternatif olarak çok yönlü tanımlama yapma cihetine gidilmiştir. Çok yönlü din anlayışı, bir sistemin tanımlamasını yapmaktan ziyade, mevzu bahis sistemin din olup olmadığını ortaya koymak için ortaya kriter koyma faaliyetidir. Bu kriter eşliğinde neyin/nelerin dini olup olmadığı kanısına varılır. Çok yönlü tanımlar, birbirleriyle benzer yönleri paylaşan fakat özelliklerinin hepsinin aynı/benzer olmadığı bir sınıflamaya delalet ederler. Bu sınıflama faaliyeti için Southwold noksan gibi görünse bile aşağıdaki hususları önermektedir:

- ✓ Kutsallara yönelik ilgi ve bireylerin bu kutsallar ile ilişkisi: Tanrı-İnsan ilişkisi vb.
- ✓ Kutsala yönelik ilgi, profan ve kutsal halinde dünyevi unsurların dikotomik ayrışması.
- ✓ Dünyevi varlığın mevcut sıradan oluşu durumundan kurtulmaya doğru yol almak.
- ✓ Dini pratikler.
- ✓ Mantıksal ve amprik açıdan açıklanması muhtemel olmayan, mistik nosyonlar misali yüksek dereceli inançlar.
- ✓ Bu gibi inanışlara dayalı ahlaki kodlar.
- ✓ Bu kodların ihlal edilmesi halinde olası doğaüstü yaptırımlar.
- ✓ Herhangi bir mitoloji.

- ✓ Bir dini inanışa ait sözlü gelenekler ve kutsal bir metin.
- ✓ Uzman dini elitler veya ruhbanlık.
- ✓ Manevi bir cemaat, bir kilise çatısı altında toplanma.
- ✓ Etnik vb. gruplarla bütünleşme (Saler, 2000: 171).

Kuşkusuz dinler bu özelliklerin hepsini bir arada bulunduramayabilirler. Fakat sayılan özelliklerin önemli oranını bünyelerinde barındırdıklarından dolayı din olarak kabul görebilirler. Örneğin; kabile özelliğinde olan grupların sahip oldukları dinleri, kutsal bir metne, uzman elit ve ruhban sınıfına sahip olmasa bile bunun yanı sıra dinsel gerçeği, profan ve kutsal şeklinde ayırabilmiş ve tanrı benzeri varlıkları merkeze alabilmişlerdir. Yine amprik olarak izah edilemeyen inançlara dayalı, uzman elit, ahlaki kural ve kutsal bir metne sahip olarak Budizm de bir din olarak görülebilir (Kurt, 2008: 82). Bu yaklaşım, fonksiyonel ve özsel din yaklaşımlarını da içeren genel bir yaklaşım kabilindendir. Fonksiyonel ve işlevsel tanımlamalar tek başına incelediğinde birbirlerini dışlayan karaktere haiz oldukları görülmektedir. Bütünleyici dinsel tanımlamaların en büyük noksanlığı ise seküler veya kutsal bağlamında dini kapsamda değerlendirilmesi muhtemel her türlü fenomenin dini olarak kabul edilmesidir. Bu kapsayıcı yaklaşım tarzında, komünizm, milliyetçilik veya insanlık dini gibi seküler oluşumların bile din kabul edilmesi riski bulunmaktadır. En nihayetinde ise bu her üç kategorideki tanımlama modellerinin asgari tek bir yönüyle kusurlu ve eleştirilebilir olduğu açığa çıkmaktadır.

1.4. Din Kavramının Otorite Unsurları

Din kelimesi ile insanların yüksek bir otoriteye bağlanıp kendisine boyun eğmelerini ve bununla birlikte o büyük mercie itaat etmeyi içselleştirmelerini, ayrıca hayatlarını onun kânun, kural ve hadleriyle düzenlemelerini, ona itaat ile mükâfat kazanılacağını, itaatsizlik yapılması hâlinde ise ceza alınabileceği muhtemel olan bir nizam anlatılır. Buna göre din kavramının dört unsuru ihtiva etmesinin zaruretiden bahsedebiliriz:

- ✓ Hâkimiyet yani en üstün otorite
- ✓ Bu yüksek otoriteye itaat etme
- ✓ Bu otorite altında oluşan amelî pratikler ve fikrî düzen
- ✓ Bu düzene uyma ve uymamadan ötürü yüksek otorite makamınca takdir edilen mükâfat ve ceza (Mevdudi, 1982: 109-122).

2. Otorite

Örgütsel herhangi bir sosyal yapıyı; oluşturan ve dizayn eden muhtelif unsurlar arasında; çeşitli normlar belirlemek ve kurallar koymak bunun

yanı sıra belirlenen normların ve konulan kuralların gözetim ve denetim faaliyetlerinin icra edilebilmesi için varlığı ve gerekliliği tartışılmaz olan; üretilmeye çalışılan kontrol ve denetim mekanizması, içinde bulunan sosyal örgütün amaç, gaye ve hedefleri doğrultusunda elemanlarını sevk ve yönlendirmesi vb. özellikler, örgütlü yapılar bünyesinde mevcut olan otorite ögesiyle ilişkilendirilmektedir.

Otorite, boyun eğen bireye, önceden tespit edilen bir normu veya davranış kalıbını; herhangi fiziki bir zorlama faaliyetine başvurmada kabulünü sağlayabilecek olan *gücü* elinde tutmaktır (Pazarbaş, 2012:79). Otorite, emretme ile itaat etme arasındaki sosyo-psikolojik münasebetin içinde yer almaktadır ve bu hâlin sosyal bir vaka olarak ön kabulünün temin edilmesini sağlar (Mendel, 2005-b:23). Bütün topluluklarda üretilen sosyal, kültürel, siyasi, dini, vb. kurumların daha fonksiyonel ve kontrollü olarak işleyebilmeleri ayrıca işlevsel özelliklerini daha uzun süre koruyabilmelerinde ve topluluk üyeleri arasında; sadakat, kardeşlik, aidiyet vb. bağların oluşturulması adına otorite olgusu büyük önem taşımaktadır (Sennett, 2011: 13). İlk Çağ'dan bu yana otorite kavramı tanımlanmaya çalışılmıştır. Tüm bu tanımlama çabalarına rağmen günümüze kadar bu konuda sosyal bilimcilerin üzerinde uzlaşa sağlayacakları ve bir değerlendirme etrafında toplayacak olan ortak bir tanımın varlığından bahsetmek oldukça zordur (Yiğitceoğlu, 2013: 57). Otorite kelimesine ilişkin belli başlı kimi tanımlamalara kısaca yer vermek gerekirse:

Dilimizde *yetke* olarak ifade edilen; *meşrû güç, itaat ettirme ve emretme hakkı ya da gücü, bir birey veya grubun, diğer başka kimselerden bazı faaliyetleri isteme hakkını da ihtiva edecek bir şekilde bir şeyi talep etme ve yaptırma hakkı*” olarak tanım bulan otorite kelimesi, Fransızca menşeli (*authority*) olup, *yetki, güç, yetkili şahıs, mercii ve makam* gibi manalara gelmektedir (Yavuz, 2006:25; Ulus ve Kanbur, 2020:3452). İngilizce’de bu anlamda kullanılan *author* kelime kökü; *yazar* manasına gelmektedir. Böylelikle de otorite sözcüğü; üretken olmakla birlikte baskıcı bir kişiyi veya sistemi çağrıştırmak için de kullanılır (Sennett, 2011:28).

Ayrıca Otorite kavramını; “*herhangi bir konuda bir varlığın yeterliliğine toplumu inandırmak suretiyle bir şahsın kendi adına sağladığı güven odaklı itaat, yaptırım ikame etme, emretme ve hâkim olma gücü*” şeklinde tarif eden sosyal bilimciler bulunduğu gibi bu sözcüğü; “*Fiziksel bir cebir ve zorlama bulunmadan, isteklerini haklı göstermeye veya tartışmaya gayret etmeden, gönüllü bir itaat ettirme şekli*” olarak da ifade edenler olmuştur (Mendel, 2005-a: 11). Otorite, *baskın ve buyurgan* niteliği sayesinde itaat eden bireyin otoriteye ram olmasını ve bağ(ımlı)lığını sağlayan *itaat merkezli* bir mefhumdur. Bir tür görüş, hareket, inanç

ve fikir arenasında müdahaleci, takdiri kesin ve son olup, haddizatında fikirleri etkileme özelliği bulunan soyut bir ögedir (Alıcı, 2006: 44).

Kompleks olan sosyal yaşam evrenimizde söylem ve eylem farklılıklarının ya da birlikteliklerinin ana sebebi olarak da bazen otorite kavramı ön plana çıkarılabilir. Kimi farklı kuram ve görüş sahiplerince otorite kavramına *gizemli ve esrarengiz* uzanımlar atfedilmiştir. Otorite, zihinler üzerinde aktif olan öyle bir tür etkin enstrümandır ki, sorgulanması bile sorun oluşturabilen ve bazılarını rahatsız edebilecek bir kategoridedir. Otorite sahiplerince aşikâr bir şekilde dillendirilmese de arka planında bir çeşit *kutsalı işaret eden son sözcüklerden biri* bulunmaktadır (Mendel, 2005: 12).

Max Weber, otorite hususunda ilk şümüllü mütalaayı yapan Alman sosyal bilimcidir. Kendisi, otoriteyi *güç* ve *egemenlik* kavramlarına dayandırır. Ona göre:

Güç: “bir sosyal münasebet içinde, aktörün hangi temele dayanırsa dayansın, mukavemetle karşılaşsa bile dilediğini yap(tır)abilme pozisyonunda bulunma olasılığını ifade eder.” **Egemenlik** ise “belli muhtevadaki bir buyru, disipline olmuş (kazanılmış bir alışkanlık sonucu, anında durup dururken ve kalıplaşmış bir formda boyun eğmeye güdülenen) belli bir takım bireyin itaat etme olasılığını” anlatır (Weber, 2013: 40). Max Weber **sosyal otorite** mefhumunu da çokça kullanır. Bununla da otoriteyi:

“Somut bir şekilde, emrin ikame edilmesini sağlayan, sevk ve idare edilenin bunun uygunluğuna ikna olması, ödev duygusu, çekince, açık ünsiyet, veya şahsı için fayda edinme arzusu” şeklinde ifade etmektedir.” (Lukes, 1990: 650). Otorite mefhumu ile ilgili olarak başka birçok tanımlamalar da yapılmaktadır. Bu tanımlamalara göre otorite:

- ✓ Emir buyurma salahiyeti veya boyun eğdirme gücü
- ✓ İktidarı yürütmekte olan birey(ler) veya güç organları
- ✓ Zorunlu ve yaptırımcı yasal kamu gücü
- ✓ Muktedir ya da güvence altına alınmış davranış kalıpları
- ✓ Bir zorlama olmaksızın, güven ve saygı esaslı boyun eğdiren bir tür çekicilik
- ✓ Bir alanda ehliyetli olmak. (Mendel, 2005-b: 24).

Bir otoriteyi benimsemek, bir bakıma kişinin yapması veya inanması hedeflenen şeyi araştırmaktan, incelemekten imtina etmesi manasına gelir. Diğer bir anlamda bu durum otoritenin, kişileri, özlerine ait ussal muhakemelerini kullanmaktan men ettiği mevzusunu içerdiğini gösterir. Otorite aygıtını tanıyıp, diktelerine rıza gösteren şahıslar, bu otoriter yapıların kendilerine bir şeyi yapmasını buyurmasını yeterli

görmektedirler. Bu durum, buyruğa inanmak ve onu hayata uygulamak için kâfi bir sebeptir (Pazarbaş, 2012: 79-80). Güç merkezinin talebinin gereğinin icrasında herhangi bir sebep sunma zorunluluğu yoktur. İnanılma hakkı ve gereksinmelerine sahip oldukları için itaat görmesi elzem görülür. Bu hususta belirleyici faktör; emrine uyulacak olan otoriter şahsın kim olduğudur. Bir bakıma burada; itaat edilen konunun ne olduğu mevzusu ikincil seviyede önem arz etmektedir (Lukes, 2002: 634).

Otorite mefhumunun tanımlanması ve izah edilmesi sürecinde kimi sorulara da yanıt aranmalıdır. Bu sorular; otoritenin meşruluğunu, akılcı olup olmadığını, zorlayıcılığı hususunu, özgürlük kabulü veya reddini, tanım olarak rızaya bağlı olup olmadığını, otoritenin inanç ve pratik düzeylerine uygulanma durumunu, otoritenin fiilî ya da hukuki mi olduğunu, neden-sonuç ilişkisine mi yoksa içsel bir duruma delalet ettiğini, eşitlik ya da eşitsizlik varsayımının olup olmadığını sorgulamalıdır (Lukes, 2002: 628). Otorite olgusunda; bir otoriteyi yürüten ve bir de otoriteye maruz kalan kesim vardır. Bu bakımdan otorite, etkin olan otoriter mekanizmadaki bireyler ile bu kesimden etkilenen kesim arasında akıp giden bir birliktelik çeşididir. Bu; etkin olanın, kuvveti olduğu halde otoriteye herhangi karşıt bir hareket sergilemeyen diğerleri üzerindeki, eylem, söylem ve güç gösterisi sergilemek adına sahip olduğu ayrıcalıklı bir olanaktır (Kojave, 2007: 14; Pazarbaş, 2012: 80).

Otoritenin, sistematik ve geniş bir biçimde toplum üzerinde yürütülmesi; siyasal bir diktanın oluşturduğu malumat ve öğrenim argümanları aracılığıyla yetişen kuşakları kendisine boyun eğdirmesi metoduyla olabilmektedir. Siyasal manada otoritenin, bir eğitim hususiyeti edinebilmesi, Romalılar'da olduğu gibi yeni yetişen kuşakların, her koşulda *önemli kişileri* örnek alabilmelerinin önemini kavramaları ve kabullenmelerinden geçmektedir. Bu açıdan otoriter gücü kabul ettirecek/benimsетеcek temel eğitim programlarını hazırlama safahatı önem arz eder. Bu sayede otorite kurma ülküleri, gizli olarak egemen olma yolunda ilerler. Burada aslında amaç zaten eğitim değildir. Gerçek niyet ve amaç otoriteyi planlı bir şekilde kabul ettirme ve bireyi mevcut otoriteye itaat ettirmektir (Arendt, 2004: 164).

Otorite gerçeği, *haklar ve ödevler* yönünden bir çeşit *baskı kuvveti* olarak yasal bir mefhum olarak da tanımlanır. Bu açıdan tanımlama yapanlar, otorite yerine *yetke* kavramını kullanırlar. İlâveten manevi ve demokratik bakımdan otoriteyi; icbar kuvvetine zıt olarak *başkalarının muvafakatlerinin ortaya çıkardığı yönetim hakkı* olarak tanımlanır. Bu formda ortaya çıkan bir otoritenin, diğer şahıslar ile özgür münasebetlere dayandığı, ikna edebilme ve takip ettirebilme kuvveti hususiyetine dönüştüğü ifade edilir (Eren, 2002: 471-472). Böylelikle de otoritenin, özgür irade bildirimine dayalı olarak, bireysel ve manevi bir kuvvet olarak

diğer bazı kişileri de boyun eğmeye ikna edebilen bir tesir gücünün varlığı ortaya çıkmaktadır.

3. Dinî Otorite

Otorite kavramı birçok bağlamda kullanılabilir. Kullanıldığı bağlama göre otorite mefhumuna bir mana yüklenir ve bu mana ile kavramın kullanıldığı bağlama göre de bir anlam kazanır. Otorite kavramı dini boyutta kullanıldığında, kendisine sınırları belirlenen bu dini çerçevede bir anlam yüklenmiş olacaktır. Bu nedenle de kaynağını ve gücünü dinden almış olan otorite merciinin; dini öge ve özellikler taşıdığını söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile din kaynaklı/eksenli bir gücü temsil eden dinsel otoriteye; dini gönderen ilah namına otoriter bir anlam yüklemek ve asli otorite ve kaynağının en üstün, en yetkili ve en kusursuz otorite mercii olan “Yüce Allah” olduğunu söylemek daha sağlıklı bir ifade şekli olacaktır (Arı, 2020: 90-93).

Olağanüstü iç tecrübe ve donanımlara sahip oldukları düşünülen ve temelini bu gibi düşüncelerden alan dini otorite makamlarına gösterilen muazzam bir saygı bulunmaktadır. Muazzam ve derin bir muhabbet ve saygıyla çevrelenen dini otorite; *“atfedilen kutsiyet”* olarak değerlendirilebilir (Özbolet, 2015: 7). Dini otorite, tanrı adına dini nasslar ışığında yeryüzünde bir tür *“kurumsallaşmış güç kullanımı”* (Tunç, 1996: 133) olduğu da söylenebilir. O zaman, dinsel otorite denilen mefhum, *“maddi bir şey ve temsil olmaktan ziyade arkasında metafizik ve mânevî temellerin yattığı bir yapıdır”* denebilir. Bununla beraber anılan mânevî temeller ile birlikte, bir kurumsallaşma ve *“müesseseler manzûmesinden, hiyerarşiden/silsileden, hatta bu kişilere ve müesseselere mahsus bir üslup, bir tarz ve tavır alıştan”* da söz edilebilir (Kara, 1996: 548-549).

Dini otorite merciinde olan bireyler, kendilerine bahşedilen bu olağanüstü ve manevi hususiyetler ile anılırlar. Tecrübe, hikmet, ilim ve feraset ile mücehhez olarak bilindikleri için, bu özellikler kendilerinde üstün ve etkin bir nüfuz mekanizması oluşturur. Dinsel iş ve faaliyetlerde kendisine önemli roller yüklenmesine olanak tanıyan bu özellikler, dinsel otoriteyi önemli ve merkezi bir pozisyona konumlandırmaktadır. Bu vesile ile toplum; dinsel otorite sayılan bireyi, Allah nezdinde yapılacak bir *şefaate aracı* konumunu haiz şeklinde kabul etmekte, istek ve arzuhalini ilan edebilmekte ya da bunları yorumlayabilme hakkını ön kabul ile kendine vermektedir. Böylelikle de dini otorite olan birey, adaleti sağlayabilen, nasihat verebilen, öğretici, eğitici ve dini ritüelleri yöneten çok fonksiyonlu bir dinsel figür olmaktadır (Özbolet, 2012: 12-14; Arı, 2020: 90-93).

Yaratıcı varlığın istek ve kasıtlarını bireylere ulaştıran elçiler, Weber'in ifade ettiği gibi, *karizmayı şahsiyetinde cem eden, en somut haliyle karizmayı haiz olan* bireylerdir (Akyüz, 2000: 285). Dini otorite tiplerinden olan elçiler, vahiy bilgisi ürünü *cezbe, vecd, keşif ve ru'yetlere* sahip kişilerdir. Kendileri hakikatin temel bilgilerini haiz kişiler olduklarından dolayı tabiilerinin rehberleri konumundadırlar. Kendilerine sosyo-dini bilgi ve dini-kültürel malumat aktardıklarından dolayı bir çeşit öğretmen kimliğine sahiptirler. Ayrıca ilâhî güçlerle irtibatlarından kaynaklı bir tür iyileştirme gücüne sahip bir doktor, yeri geldiğinde de toplumdaki bireyler arasında adaleti tesis etmede görevli bir yargıçtır (Özbolat, 2012: 13-15).

Bireylerin belirli kurallara boyun eğmesini sağlayan gerçek otorite, maddi kuvvetten ziyade manevî güce dayalı olan otoritedir. Genel anlamda dini otorite kavramı; Allah'ın, elçileri vasıtası ile insan topluluklarına gönderdiği vahiy mahsulü bilgileri, dinsel kurumların almış olduğu kararlar ile ulema sınıfında bulunan bireylerin sosyo-dini içtihatlarını ve mülahazalarını kapsamaktadır. Bu sebeple; anılan bu her bir sınıf için dini otorite kavramı kullanılabilir de dinsel ve dünyalık mevzularda; ilahi görüş ve bakış açısını benimseyip-yorumlamak ve Allah adına hitap etme yetkisi olarak da anlaşılabilmektedir.

3.1. Sünnilikte Dini Otorite ve Figürleri

Tarihî süreç içerisinde din ve dini müesseselere bağlı olarak yaşanan gelişmeler; İslam'ın dini, siyasi ve kültürel düşünce mirasının biçimlenmesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Sünnilikte dini otorite başlığı altında değerlendirilen bu kompleks mesele kapsamında, otorite kavramının salt (okunur) şekliyle Kur'an ve Sünnet'te doğrudan yer almamasına ve idare mekanizmasının şekli veya idareci pozisyonunda olan figürlere herhangi kutsal bir nitelik izafe edilmemesine rağmen bu konu sosyo-teolojik zeminde zaruri bir şekilde ele alınmış ve tartışılmıştır.

Müslümanların dinsel, siyasi ve kültürel yaşam formunda toplumu sevk ve idare eden otoriteye duyulan ihtiyaç konusunda genel bir muvafakat söz konusudur (Akbaş vd., 2019: 1268). Fakat asıl polemik; siyasi ve dini otoritenin nasıl tespit edileceği, bunun hangi (siyasi-dini-örfi-sosyolojik) temellere dayandırılacağı ve işlerliğinin nasıl ve ne şekilde olacağı konularında yaşanmıştır. Bu sorun, erken dönem sosyo-dini ve siyasi anlaşmazlıklardan biri olarak ortaya çıkan halife seçimi olayından itibaren; otoritenin kaynağı ve idare şekline ilişkin tasavvurlarla ilahî (Allah'ın) otoritesi, elçinin (peygamber) otoritesi Ulema (din bilginleri) ve liderin (halifenin-imam-devlet başkanı) otoritesi bağlamında değerlendirilmiştir. Yaşanan tüm bu gelişmeler, Müslüman toplumun dinsel-siyasî otorite deneyimini yansıtmaları ve İslam uygarlığının akışını nihai olarak

belirleyecek olan temel dini otorite kalıplarının şekillenmesine olanak sağlaması bakımından oldukça önemlidir.

İnsanların belli başlı dini ve ahlaki kurallara uyum ve itaatini sağlayan manevi güce dayalı olan dini otorite, Sünnî toplumlarda; İslâm dini adına güç ve yetkenin aidiyetini ve teslimiyetini ifade etmektedir (Yavuz 2006: 26). İslâm dininin kutsal kitabı olan Kur’ân-ı Kerîm’e bakıldığında dört tip dinî otoriteden söz edilebilir. Bunlar:

1. İlahi Otorite: Allâh
2. Elçinin Otoritesi: Peygamber
3. Liderin Otoritesi: Devlet başkanı ya da yöneticisi, halife, imam
4. Ulemanın Otoritesi: Din bilginleri, âlimler

3.1.1. İlahi Otorite: Dini Otorite Olarak Allâh

Arapça’da dini otorite kavramı “*es-Sultatu’d-Dîniyye*” tabiriyle ifâde edilir. İnsanoğlu için din gönderen ve gönderdiği dinin içeriğini belirleme yetkisine sahip yegâne varlık ve dini otorite mekanizmasının asıl sahibi Yüce Allâh’tır (Yavuz, 2006: 25-27). Günlük, bireysel ve sosyal yaşam kurallarını belirleyen, ibadet esaslarını belirten, kendisine ibadet yapılmasını emreden (“*Şüphesiz ki, Allâh (c.c), benim de Rabbinim, sizin de Rabbinizdir. Öyle ise O’na kulluk edin. İşte doğru yol budur.*” (*Âl-i İmrân, 51*), din vazetme otorite mercii Allâh’tır. İnsanların ilâhî kaynaklı olmayan, uydurulmuş veya ilâve/eksiltilme yoluyla tahrif edilmiş dinleri veya taassup¹ ile dinleştirilmiş mezhepleri bırakmalarını, Allâh tarafından gönderilmiş dine uymalarına dâvet eder.

Allâh öyle bir otorite merciidir ki, kendi kurallarına ve dininin esâslarına uyan veya uymayan kullarına ilgi/ilgisizlik ve lakayt tutum ve davranışlarına göre “*cezâ*” veya “*ödül/mükâfat*” vereceğini beyan edip yerine göre cezâlandırıcı/ödüllendirici bir otorite olduğuna vurgu yapar. Yüce Allâh’ın, Kur’ân-ı Kerîm’de beyan ettiği:

“*Ey îmân edenler! Allâh (c.c)’a itâat edin... Sonra bir şeyde ihtilâfa düşerseniz, hemen onu Allâh (c.c)’a ... arz edin. Allâh (c.c)’a ve âhiret gününe inanan mü’minler iseniz. Bu, hem daha hayırlı hem de netice itibariyle daha güzeldir.*” (Nisâ, 59)” emri bile (Allâh’ın) kendisinin salt bir otorite mercii olduğunu anlamamıza yardımcı olur. Çünkü yüce Allâh, bu âyet-i kerimede hem kendisine itaat edilmesini emretmekte hem de ihtilâflı mevzuları çözmede bir otorite olduğunu vazetmektedir. Allah’ın,

1 Taassup ile ilgili olarak bakınız: Fevzi Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”. e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 10 / 1 (Haziran 2017): 77-102.

din koyucu vasfı bile bu konuda dini otorite olduğunun anlaşılması için yeterli bir izah olacaktır. Böylelikle de Allah'ın dini otorite olma vasfı:

- ✓ Yaratma
- ✓ Peygamber gönderme
- ✓ Din gönderme
- ✓ Dini Kurallar vazetme
- ✓ Helal-Haram yetkisi bulunma
- ✓ İbadet esaslarını belirleme
- ✓ Bireysel ve sosyal alanları vahiy mahsulü bilgiler ile dizayn etme
- ✓ Sorun çözme
- ✓ Ödül ve ceza verme gibi otorite alanlarından açığa çıkmaktadır.

3.1.2. Elçinin Otoritesi: Dini Otorite Figürü Olarak Peygamber

Dini otoritenin asıl kaynağı ve sahibi Allâh olmakla beraber, emir ve yasakları olarak ifâde edilen buyruklarını kullarına ulaştıran, açıklayan ve uygulayan “*resûl*” veya “*nebi*” olarak tarif edilen elçiler yani peygamberlerin de dolaylı bir otorite olduğunu söyleyebiliriz. Allâh, kendi elçisine tabi olunmasını ve ona itâat edilmesini emretmiştir (Yavuz, 2006: 26-29). Kur’ân-ı Kerîm’de “Elçi-Resûllerin” dolaylı bir otorite olduğunu gösteren birçok âyet vardır. Bunların bir kaçına göz atalım:

“(Ey Muhammed! Onlara) Deki: Allâh’ı seviyorsanız, bana tabi olunuz ki, Allâh da sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın...” (Âl-i İmrân,31), (Ve yine) de ki: “Allâh’a ve Resûle itâat edin; eğer yüz çevirirlerse, şüphesiz Allâh kâfirleri sevmez.” (Âl-i İmrân,32), “Allâh’a ve Peygambere itâat edin ki rahmet olunasınız.” (Âl-i İmrân, 132), “Her kim o Peygambere itâat ederse, Allâh’a itâat etmiş olur.” (Nisâ, 80), “Ey îmân edenler! Allâh’a ve Resûlüne itâat ediniz...” (Enfâl, 20), “Allâh’a ve Resûlüne itâat edin ve birbirinizle çekişmeyin...” (Enfâl, 46), “Oysa aralarında hüküm vermesi için Allâh’a ve Peygamberine dâvet olunan mü’minlerin sözü ise, “İşittik ve itâat ettik” demeleridir...” (Nûr, 51), “Kim, Allâh’a ve Peygamberine itâat eder ve O’ndan korkar, sakınırsa, işte kurtuluşa erenler de bunlardır.” (Nûr, 52), “(Ey müslümanlar!) Namazı dosdoğru kılın; zekatı verin ve Peygambere itâat edin ki rahmet olunasınız.” (Nûr, 56), “İçinizden kim Allâh’a ve Resûlüne itâat eder ve salih amel işlerse...” (Ahzâb, 31), “...kim Allâh’a ve Resûlüne itâat ederse büyük bir kurtuluşa ermiş olur.” (Ahzâb, 71), “...Peygamber size neyi verirse, onu alın; neden sizi nehyederse, ondan da sakının...” (Haşr, 7), “Allâh’a itâat edin; Resûle de itâat edin.” (Teğâbun, 12) “Ey îmân edenler! Allâh (c.c)’a itâat edin. Peygamberine... itâat edin. Sonra bir şeyde ihtilafa düşerseniz, hemen onun Allâh (c.c)’a ve Resûlüne

arz edin. Allâh (c.c)’a ve âhiret gününe inanan mü’minler iseniz. Bu, hem daha hayırlı hem de netice itibariyle daha güzeldir.”(Nisâ, 59).

Görüldüğü üzere bu âyetlerde:

✓ Allâh’ın yanı sıra peygamberlerine de itâat edilmesi istenmiş yani otorite olarak görülmesi/kabûl edilmesi emredilmiştir.

✓ Peygamberin, yapın dediklerinin yapılması; yapmayın dediklerinin yapılmaması gereğine vurgu ile de kendisinin, hüküm koyma konusunda da bir tür dolaylı otorite olduğuna vurgu bulunmaktadır.

✓ İhtilaflı konuların, Allâh’a ve resûlüne çözüm için götürülmesinin istenmesi de dini otorite mekanizmasının peygamber eliyle bir nevi çözüm merkezi olarak işlev görmesi anlamına gelmektedir denilebilir.

Peygamberler, kendilerine ittiba eden toplulukların en tabîi siyasî ve dini kılavuzlarıdır. Bu gerçeğe birlikte bu durum sürekli bir devlet otoritesi (başkanlığı) biçiminde görülememiştir. Hz. Süleyman ve Hz. Davut gibi elçiler devlet otoritesinin başı olarak dini ve siyasi bir fonksiyon icra ederken Hz. Zekeriya ve Hz. İsa gibi elçiler de siyasal anlamda bir liderlik fonksiyonu icra etmemiş ve bulundukları toplumun sadece dini otoriteleri ve kanaat önderleri şeklinde görev icra etmişlerdir (Şık, 2016, 68).

Hz. Muhammed ise dini tebliğ görevinin yanında oluşan şartlar gereği süreç içerisinde üstlendiği misyon gereği siyasi liderlik görevi, kendisini hem dinsel hem de siyasal bir otorite figürü haline konumlandırmıştır. Onun dinsel ve siyasal anlamda bir otorite figürü olması, vefatından sonraki süreçte oluşan din ve siyaset algılayışını da dizayn etmeye vesile olmuştur.

3.1.3. Liderin Otoritesi: Dini Otorite Figürü Olarak Devlet Başkanı

Sünnî inanışta dini otorite mekanizmasının üçüncü şekli; yönetici pozisyonuna hâiz bireylerdir. İslâm siyaset teorisinin en temel ve önemli kavramlarından birisi olan *Ulu’l Emr* (emir-yetki sahibi)² dinî literatürde, devlet başkanı başta olmak üzere “Müslüman toplumun üst yöneticilerini, toplumsal sorumluluk ve otorite sahibi kimseleri” ifâde etmekte olup; kendilerine itâat etmek dini bir vecibedir. Kur’ân-ı Kerîm’de Ulu’l Emr’e itâati vaz eden ilgili âyetin sosyolojik tefsîrî anlamı şöyledir:

“Ey îmân edenler, Allâh’a itâat edin, kitabındaki hükümleri uygulayın. İlâhî hükümleri icrâya, ülkeyi imâra, dünya düzenini kurmaya, sağlamaya memûr

2 İslam Düşüncesinde Ulu’l-Emre itaat ile ilgili olarak bakınız: Muzaffer Barlak, “İslam Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı”. e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 11 / 2 (2018): 407-409.

Allâh'ın tek yetkili Resûlüne, onun sünnetine, sizden olan Ulu'l Emr'e, İslâmî düzeni yürüten yetkililere, uzmanlara itâat edin. Eğer şer'i-hukûkî konularda yetkililerle mücâdeleye girerek anlaşmazlığa düşerseniz, Allâh'a, Allâh'a îmânın gerektirdiği esâslara ve âhiret gününe îmân ediyorsanız eğer, Allâh'a, kitabına ve Resûlüne, sünnetine başvurun. Bu daha hayırlı ve doğuracağı sonuçlar bakımından daha güzeldir.” (Nisâ,59).

İslâm toplumunun dünyevi otoritesi, devlet yönetiminde en yetkili söz sahibi ve en üst makamı olarak karşımıza çıkan Ulu'l Emr, bütün bunların yanı sıra, bu toplumun genel idari yapıdan ayrı düşünilemeyen dini otoritesini de dolaylı olarak temsil etmektedir. Bu otorite, inançları belirlemez, ibadet esaslarını düzene koyup va'z etmez, Tanrı adına helâl ve haramlar koymaz. Din işlerinin düzenlenmesi, din hizmetlerinin yürütülmesi, dini eğitim ve öğretimin devamı vb. konularda icra ve karar makamıdır. Kendisine itaatin dayanağını, şer'i nasslardan alan dini otorite, sosyal ve toplumsal düzenlemelerde vereceği kararlarda bir tür ilâhî otoritenin temsilcisidir denilebilir (Yavuz, 2006: 31).

Sünni ulema Hz. Peygamber'in ahirete irtihali ile nübüvvetin sona erdiği, gündelik hayatta toplumsal sevk ve idare ile ilgili faaliyetlerin, yetkili makam ve kişilere aktararak gördürülmesini ve İslam toplumunun düzen içerisinde yaşam sürmesinin sağlanması hususunda görüş birliği içerisindeyler. (Cüveynî, 2016: 334; Gazali, 1971: 175) Bu bağlamda İslam toplumunun barış ve huzur ortamını tesis etmesi adına ortaya çıkan otorite (devlet başkanlığı) sorunu, Şii vb. ekollerce itikadî açıdan incelenerek bir tür akide ögesi şeklinde kabul görmesi üzerine Sünni ulema tarafından bu konu tartışılmış ve kimi klasik dini-kelami kaynaklarda “*imâmet*” başlığı altında incelenmiştir. Sünnî âlimlerin bu tutumu; kimi ekollerce konunun bir inanç problemi olarak telakki edilmesine bir tepki şeklinde açığa çıkmıştır.

Halifelik ve imamet konusunu itikadî bir düzlemde göz önünde bulundurmayan Sünnî âlimler, bu problemin siyasî ve toplumsal bir sorun olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca bu problemi sosyo-dini menfaatlerle da ilintilendirerek incelemişlerdir. Klasik kelami-dini metinlerde sosyo-dini otorite mercii olarak telakki edilen imam/halife/devlet başkanı, İslam toplum yönetiminde umumî tasarruf yetkisine haiz kişi olarak karşılık bulur (Nesefî, 2005, 431; Cürcânî, 2012, 376). Bu da halifenin; bir nevi halkın dünyevi ve dini faaliyetlerinin kendi otoritesinin kapsamına alınması anlamına gelmektedir. Böylelikle devlet başkanı olarak dini otoritenin Hz. Peygamberin bir vekili olarak dini ve dünyevi faaliyetlerinde icra edilen devlet başkanlığından ibaret olması mucibince.

İslami mantalite, dinsel kılavuzluğu siyasî öncülükten ayırt etmemiştir. Bu anlayış, dini ve dünyevi faaliyetleri yürütecek olan lider (imam/halife otorite) için *Allah'ın (veya Resulullahın) Halifesi*

mefhumunu ortaya çıkarmıştır. Böylelikle de siyasal çabalar, dinsel bir merkezde değerlendirilmiş ve kutsanan bir pozisyona yükseltilmiştir. Böylelikle de siyasi düzlemde açığa çıkan otorite mevzu, inançsal bir boyuta evrilerek İslam düşünce evreninde senelerce uğraşılacak bir sorun haline almıştır. Kimi Sünni bilginler idareci pozisyonundaki bireyi, otoritenin kapsadığı cebir uygulama ve güç kullanma yetkisi nedeniyle ilahi-kutsal bir kuvvetle müeyyed bir dini otorite figürü olarak telakki etmişlerdir (İbn Teymiyye, 1998, 129).

3.1.4. Ulemanın Otoritesi: Dini Otorite Figürü Olarak Din Bilginleri-Âlimler

Kur’ân-ı Kerîm’de bahsi geçen ve bir diğer dini otorite figürü olarak karşımıza çıkan grup, Müslüman toplum nezdinde büyük itibarı olan din bilginleri veya ulemâ dediğimiz kesimdir. Din bilginleri dini, gereği gibi tam ve eksiksiz bir şekilde öğrenip, anlayıp topluma anlatmakla vazifeli olmalarından ötürü bir dini otorite figürü olarak kabul edilebilir. Müslüman din bilginlerinin bu otoritesi, öğrendikleri dinin ve kurallarının insanlara ulaştırılması (tebliğ), anlamalarına yardımcı olmak amacıyla açıklamaları (*tebyîn*), hadd-i zâtında kendilerine örneklik etmeleri (*üsve*) nedeniyledir. Kur’ân-ı Kerîm’de, Müslüman din âlimlerine ilâhî bir misyon yüklenmiştir. Konuyla ilgili âyetin meâli şöyledir:

“Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü men eden bir grup bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (Âl-i İmrân, 104).

Bu âyet-i kerime ile İslâm toplumuna mensup olup, insanlığın yararına faaliyetlerde bulunacak olan bir grubun oluşturulması telkin edilmektedir. Bu grubun da, iyi ve kötü kavramlarına karşılık gelen dini argümanları iyi bilip ve kullanan din âlimlerinin olacağı da bir gerçektir. Bu konuda dini otorite sayılan Müslüman din bilginlerinin, insanların iyi, güzel ve erdemli davranışlara yönlendirilmesi amacıyla görevlendirildiği gerçeği ilgili âyetin anlamından ortaya çıkmaktadır (Yavuz, 2006: 32-33).

Kimi Sünni âlimler, içtihat yetkisinin mensubiyeti düşüncesinden hareketle din bilginleri sınıfının, Kur’an ve Sünnet’te hükmü beyan edilmemiş-verilmemiş mevzularda bir dinî otorite figürü olarak kabul görebileceklerini savunmuşlardır (Akbaş vd. 2019: 1275). Fakat İslam Dini Ulemasının otorite ve yetkileri kendilerine; itikat, ibadet ve dinsel ritüellerin yanı sıra helal ve haram belirlemeye ya da bunlara ait dinsel hükümlerde değişiklik yapmaya imkân tanımaz. Bu bakımdan İslam Ulemasının otoritesi esasen dinsel mecrada olmakta ve bu otorite de dinin daha iyi kavranmasına, doğru bir şekilde bireylere ulaştırılmasına ve asli dinsel değerlerin muhafazasına yöneliktir.

SONUÇ

Din mefhumu, insanlık için tüm zamanlar için önemini korumuş olup, birey ve toplum nezdinde önemli ve gerekli bir kurumdur. Çoğu bilim alanlarının doğuşu ve gelişmesi serüveninde, insanoğlunun tarih boyunca varlık âlemine ve şahsına yönelik meraklı bakışında, insanlık ve evrenle ilgili hakikati arayışında dinlerin büyük etkisi ve ağırlığı olmuştur. Çeşitli din ve inanışlarda simge haline gelen ve sembolleşen kavramlar vardır. Din, mezhep, tarikat vb. kavramlar bu türdendir. İslam dini içerisinde yer bulan ve adeta sembolleşen kavramlardan olan Sünnilik bu inanış mensuplarının çoğunluğunu temsil eden bir kavramdır. Bu çalışmada bu kavramdan ziyade; üst şemsiye olarak tanımlayabileceğimiz bireylerin dini yaşantılarını şekillendiren ve ana sembol kavram olan din mefhumunu çeşitli yaklaşımlar nezdinde analiz ettik.

Din olgusu, salt tecrübelerin birikimi olmayıp, bireye faydası dokunan özsel ve aslı inanç yapısıyla birlikte fert ve toplum yararına sosyal yaşamdaki ilişkileri düzenleyen bir yaşam rehberi mesabesindedir. Bu açıdan dinin inanç ve yorumlar, bir din mensubu olan bireyleri ortak amaç ve hedeflerde bir araya getirebilir. Ayrıca aynı din bağlılarının ortak inanç evrenleri hakkındaki değişik bakış açısı ve yorumları ve de inandıkları dine ait tasavvur ve düşünceleri nedeniyle oluşan farklılıklar sebebiyle de karşı karşıya gelebildiği durumlar da söz konusu olabilir.

Dinin, muhtelif açılardan tanımlamaları yapılmıştır. Buna rağmen üzerinde ittifak edilen bir tanımlı bulunmamaktadır. Bu tanımlamalardan özsel tanımlı benimseyenlere göre din, bütün kapsamıyla öz ile ilgili bir mecradır. Manevi güçlere, kutsal sayılan şeylere ve bir ilaha inanan fertlerin bir dini mevcut olmakla beraber inanmayanların ise bir dini söz konusu değildir. Fonksiyonel din tanımlamasına göre ise dinin, toplumsal yaşamda belirli sosyo-psikolojik işlevleri yerine getirmesi önemsenmiştir. Aksi takdirde bir kültürel faaliyetler manzumesi ve yaşam felsefesinden farkının bulunmayacağı söylenir. Tüm bunları yetersiz görüp çok yönlü ve kapsayıcı tanımlamalar yapanlar da olmuştur.

Bu çalışmada ayrıca; otorite kavramına kısaca değinildikten sonra hayatın her alanına etki eden ve sosyo-psikolojik anlamda yaşam serüveni içerisinde büyük bir önemi haiz olan (ve bu nedenle derinlemesine analiz edilmesi gereği duyulan) din kavramı bağlamında dini otorite konusuna ayrıca siyasal ve dinsel olarak simgesel ifadesini bulan Sünni dini otorite tiplerine kısaca değinilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ışığında da görüldüğü üzere, İslâm'da dini otorite figürlerine bakılınca dini otoritenin doğrudan Yüce Allâh'a ait olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, peygamber, idâreci ve âlimlerin ise direkt bir dini otoritelerinin bulunmadığı; kendilerine dolaylı olarak dini otorite verildiği ya da dini

otoriteyi temsil ettikleri söylenebilir. Sünni dini otorite tiplerinin ortak karakterinin temsiliyeti şu beş bağlamda kendisini göstermektedir:

- ✓ En üstün dinsel otorite: Hâkimiyet.
- ✓ Bu üstün ve aşın boyuta haiz otoriteye itaat etme.
- ✓ Bu dinsel otoritenin altında barizleşen amelî pratikler.
- ✓ Sembolleşen Sünni din anlayışına bağlı olarak şekillenen fikrî düzen.
- ✓ Bu simge halini almış meşruiyetini dinden alan düzene uyma ve uymamadan ötürü yüksek dini otorite makamınca takdir edilen mükâfat ve ceza.

Kısacası, dini otoritenin sahibi ve merkezi gücü Allâh'tır. O'nun emir, yasak ve buyruklarını yani vahiylerini insanlara ulaştırıp açıklamakla görevli kılınması yönünden Peygamberler; din hizmetlerinin işlerliğini sağlamak ve kontrol etmek, dini eğitim ve öğretim faaliyetlerinin koordinasyonunu sağlamak ve yürütmek konusunda devlet yöneticisi olan Ulu'l Emr; din esâslarının öğretilmesi, yorumlanması ve bu bilgiler ışığında insanları aydınlatma görevi nedeniyle din âlimlerini dini otorite kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Kaynakça

- ADIVAR, A. A., (1980), *Bilim ve Din*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- AKBAŞ, H., ŞIK, İ., SADIKER, Ö., EREN, F. A., (2019), *Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Dinî Otorite*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 12 Sayı: 66, Ekim, s.1267-1278.
- AKYÜZ, N. (2000), *Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 41 (1), s. 275-291.
- AKYÜZ, N., ÇAPÇIOĞLU, İ. (edit.), (2008), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yay.
- ALICI, M., (2006), *Yahudi-Hristiyan Geleneginde Dini Otorite*, Dini Otorite, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ARENDT, H., (2004), *Geçmişle Gelecek Arasında: Otorite Nedir?* (Çeviren: B. S. Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARI, Y. (2019), *Sekülerizm Ve Din*, TURAN-CSR International Scientific, Peer-Reviewed and Refereed Journal; ISSN: 1308-8041, e-ISSN: 1309-4033, Month: March, Vol: 11/Winter, Issue: 41, s. 314-348.
- ARI, Y. (2020), *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite, Adıyaman Dedeleri Örneği*, Ankara: Berikan Yayınları.
- AYDIN, M., (1996), *Dinler Tarihine Giriş*, Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- BARLAK, M., (2018), *İslam Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı*, e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 11 / 2: 383-430.
- BİRD, J., (2017), *Din Sosyolojisi Nedir*, Çev.: A. Taştan-M. D. Dereli, İstanbul: Lotus Yayınları.
- CHEVALİER, J. (2000), *Din Fenomeni*, (Çev.), Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- COHEN, A. P., (1999), *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Yayıncılık.
- CÜRCÂNÎ, S. Ş., (2012), *Şerhü'l-Mevakıf*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- CÜVEYNÎ, İ. H., (2016), *Kitabu'l-İrşad*, Çev. Adnan B. Baloğlu vd. Ankara: TDV. Yay.
- DAVİE, G., (2006), *Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar*, Editörler: B. Solmaz ve İ. Çapçioğlu, *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- DÖNMEZER, S., (1982), *Sosyoloji*, Ankara: Savaş Yayınları.
- DURKHEİM, E., (1965), *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: The Free Press.

- EREN, S., (2002), *Sosyolojik Açından Ordu Yöresi Aleviliği*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara.
- ERDEM, H., (1997), *Din-Felsefe Münasebeti*, Konya: Sebat Ofset.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., (1972), *Theories of Primitive Religion*, Oxford.
- GAZALÎ, E. H., (1971), *el-İktisat fi'l-İtikad*, Çev. K. Işık. Ankara: AÜİF. Yay.
- GÜRSOY, Ş., KILIÇ, R., *Türkiye Aleviliği, Sosyo-Kültürel, Dinsel Yapı Çözümlemesi*, Platin Yayınları, Ankara 2008.
- INGER F., REPSTAD, P., (2006), *An Introduction to the Sociology of Religion, Classical and Contemporary Perspectives*, Asgate Publishing.
- İBN TEYMİYYE, T., (1998), *es-Siyase eş-Şer'iyye fi Islahı'r-Rai ve'r-Raiyye*, Riyad: Vizeratü's-Şuuni'l-İslamiyye.
- İZZET, İ., (1988), *Din Sosyolojisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARA, İ., (2006), Modernleşme Döneminde Dini Otorite Meselesinin Ele Alınışı ve Problemleri veya "İslâm'da Ruhbanlık Vardır, *Dini Otorite*, Ensar Neşriyat İstanbul.
- KALAYCI, M., (2013), *Şiîlik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı Ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar*, e-makâlât Mezhep Araştırmaları, VI/2 (Güz), s. 293-319.
- KURT, A., (2008), *Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 17, Sayı: 2, s. 73-93.
- LUKES, S., (1990), *İktidar ve Otorite*, Verso Yayınları, Ankara.
- MENDEL, G., (2005-a). *Bir Otorite Tarihi: Süreklilikler ve Değişiklikler*, (Çeviren: Işık Ergüden), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MENDEL, G., (2005-b). *Son Sömürge Çocuk: Sosyo-Psikanaliz Açından Otorite*, (Çeviren: Hüsen Portakal), İstanbul: Cem Yayınları.
- MEVDUDÎ, E. A., Kur'an'a Güre Dört Terim, çev. O. Cilacı, İ Kaya, İstanbul.
- NESEFÎ, E. M., (2005). *Tabsiratu'l-Edille*, Nşr. H. Atay-Ş. A. Düzgün. Ankara: DİB. Yay.
- PARSONS, T. (1952), *The Social System*, London.
- PAZARBAŞ, M., (2012), *Liderlik Ve Otorite: Lise Öğrencilerinin Liderlik ve Otorite Algısı Üzerine Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- RENÇBER, F., (2016) *Hak Muhammed Ali Aşkı –Adıyaman Alevileri-*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- RENÇBER, F. (2017) *İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları*, e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 10 / 1: 77-102.

- SALER, B., (2000), *Coceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York: Oxford: Berghahn Books.
- SENNETT, R., (2011), *Otorite*, Çv. Kamil Durand, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SEZEN, Y., (2000), *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul: Birleşik Yay.
- ŞIK, İ. vd. (2016). *Sistematik Kelam IV- Nübüvvet-Ahiret*, Ankara: Araştırma Yay.
- TAŞ, K., (2012), Sosyolojik Din Tanımları, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Editörler: N. Akyüz-İ. Çapçioğlu, s. 37-42. Ankara: Grafiker Yayınları.
- TARİK, R., (2019), *Sünni Ve Şii İslam: Modern Çatışmanın Tarihsel Bağlamı*, Bitlis İslamiyat Dergisi, v. 1, n. 1, s. 73-76.
- TUNÇ, C., (2006), *İslâm'da Dini Otorite* Dini Otorite, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- TÜMER, G., (1994) Din. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9, s: 312-320. Ankara: TDV Yayınları.
- ORTİZ R., (2007) “*Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar*”, Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din, çev. Ş. Gürsoy, İ. Çapçioğlu, Ankara: Platin Yayınları.
- ÖZBOLAT, A., (2015), *Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20:2 s. 1-24.
- ULUS, A. B., KANBUR, A., (2020), *Güç Mesafesi ve Örgütsel Adaletin Politik Davranışlar Üzerindeki Etkisi*, İşletme Araştırmaları Dergisi, 12 (4), 3451-3466.
- YAVUZ, Y. Ş., (2006), *Kur'ân-ı Kerîm'de Dini Otorite*, Dini Otorite, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- YİĞİTCEOĞLU, E., (2013), *Türk Örgüt Kültüründe Otorite ve Otorite İlişkileri*, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Mersin.
- WACH, J. (1995), *Din Sosyolojisi*, (Çev.) Ünver Günay, İstanbul: İFAV Yayınları.
- WEBER, M., (2013), *Bürokrasi ve Otorite*, (Çeviren: H. Bahadır Akın), Ankara: Adres Yayınları.